UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Gisele Fonseca Chagas

Sufismo, carisma e moralidade: uma etnografia do ramo feminino da *tariqa Naqshbandiyya-Kuftariyya* em Damasco, Síria

Banca avaliadora:

_____
Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (orientador)

_____
Simoni Lahoud Guedes (UFF)

_____
Leonardo Augusto Schiocchet (UFF)

_____
Renata de Castro Menezes (MN/UFRJ)

_____
Fernando Rabossi (IFCS/UFRJ)

Niterói
2011

Abstract

This thesis aims to explore the role of charisma in the construction and maintenance of the female religious study circles (*halaqat)* attached to *Kuftariyya.* These *halaqat* can be better understood as dynamic religious networks of hundreds of women led by local female Sufi religious authorities, which are considered as spiritual and moral guides by their followers. The main argument to be developed here is that the stability of these female *halaqat* relies on the emotional ties between the female religious authorities and their followers, as well on the abilities of the female Sufi authorities in manage the everyday life of their networks according to a set of Islamic normative codes. This specific combination of charismatic and bureaucratic relationship constitutes an important sociological lens through which we can perceive the different power relations mobilized by those women in defining their hierarchical positions inside the *halaqat* they belong to.

This study draws on the analysis of the ethnographic data collected during 14 months of fieldwork in Damascus. In this period of time, I attended public and private religious and social activities, such as religious lessons, parties, rituals (prayers, *dhikr* and *mawlid*) organized by women attached in different ways to the female Kuftariyya's networks. The Kuftariyya was headed by *Shaykh* Ahmed Kuftaru, who was the Grand Mufti of Syria from 1964 until his death in 2004. It is a complex and transnational Sufi network with thousands of men and women as followers. The physical center of this Sufi network is the *Shaykh* Ahmed Kuftaro Foundation, which plays a special role in the Syrian religious field. The history of this institution is connected, in various levels, with the religious *persona* of its founder, *Shaykh* Ahmed Kuftaru, known for his cooperation with the Syrian Bathist regime.

SUMÁRIO

1- Introdução 1
1.1- O objeto da pesquisa 12
1.2- O contexto da pesquisa 23
1.2.1- A Síria: um breve histórico 23
1.3.2- A produção do "Islã oficial": o regime *ba´thista* e as políticas para o campo religioso na Síria 31
1.3.3- Lugar da pesquisa: Damasco 36
1.4-Trabalho de campo: trajetória e metodologia da pesquisa 48
1.5- Plano da tese 72

2- Sufismo em contexto 74
2.1- Abordagens antropológicas sobre Sufismo no Oriente Médio 74
2.2- A via sufi: aspectos doutrinais 78
2.2.1- A organização da via mística 82
2.2.2- A iniciação mística e a relação entre *Shaykh* e discípulo 84
2.2.3- Os rituais sufis 88
2.3- Sufismo na Síria 90
2.3- A *Naqshbandiyya* 95

3- O nascimento do carisma: *Shaykh* Ahmed Kuftaru e a *tariqa Naqshbandiyya-Kuftariyya* 99
3.1- A *Kuftariyya* 102
3.2 – O carisma sem espetáculo: o discurso modernista da *Kuftariyya* 120
3.3 – A morte de *Shaykh* Ahmed Kuftaru: rotinização do carisma? 125
3.4- A *Kuftariyya* como instituição: A Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru em Damasco 132
3.4.1 – A Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru 135
3.4.2- Os cursos 140
3.5- Conclusão 150

4- A *Kuftariyya* feminina 151
4.1- As *halaqas* femininas da *Kuftariyya*: um mapeamento interno 152
4.2- Conhecimento religioso e a construção de autoridades religiosas no sufismo 163
4.3- As Anisas e seu carisma 171
4.4- O Carisma como conhecimento: *Anisa* Ansafa Ramadan e sua *halaqa* 173

4.5- O carisma como iluminação divina: A *halaqa* de *Anisa* Nadwa 182
4.6- Carisma como herança: a halaqa de Umm Fadi 196
4.7- Um *shaykh* para as mulheres: *Shaykh* Ramadan Diib 200
4.7.1- As aulas de *Shaykh* Ramadan 209

5- O campo de *da'wa* feminina em Damasco: *Kuftariyya*, *Qubaiysiyya* e as políticas do Estado 226
5.1 – Munira al-Qubaiysi e sua rede feminina 229
5.2- Da'wa feminina em mesquitas damascenas: carisma, políticas estatais e conflitos 240

6- CONSIDERAÇÕES FINAIS 251

BIBLIOGRAFIA 254

CAPÍTULO 1
Introdução

Era minha última visita à *Anisa*[1] Nadwa, poucos dias antes do meu retorno ao Brasil. Ela, uma das *da'iyat*[2] (pl., sing. *da'iya*) mais populares de Damasco, havia me convidado mais uma vez para ir até sua casa, no bairro de *Muhajireen*, área nobre da cidade. Aos sessenta anos de idade, *Anisa* Nadwa comanda uma *halaqa*[3] bem sucedida: uma extensa rede de centenas de mulheres muçulmanas, todas envolvidas, em maior ou menor grau, com o movimento de divulgação do Islã (*da'wa*) no cenário urbano damasceno. Algumas de suas alunas têm o privilégio, de acordo com concepções religiosas nativas, de poder visitá-la em sua casa. Nesse sentido, a movimentação diária de alunas "privilegiadas" chegando e saindo da casa era parte da rotina doméstica de Nadwa e de sua família.

Quando lá cheguei, fui recebida por uma de suas alunas mais próximas, *Anisa* Iman, que me conduziu para uma das salas de estar do amplo apartamento, enquanto Nadwa conversava com outra de suas alunas, em outro cômodo da casa. Na sala em que eu estava, decorada com belíssimos móveis em madeira trabalhada e adornada com arabescos, havia, em lugar de destaque, dois porta-retratos com fotos de *Shaykh*[4] Ahmed

---

[1] O termo *Anisa* se aproxima do pronome de tratamento "senhorita" em Português . Este termo é bastante empregado no cotidiano damasceno como forma de tratamento para mulheres, em diversos contextos. As mulheres com as quais trabalhei empregavam o termo *Anisa* no sentido de "professora", tanto para designar as mulheres que trabalhavam na divulgação do Islã em mesquitas quanto para profissionais que lecionavam na Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru.

[2] Divulgadoras da religião. No contexto de minha etnografia, este termo era empregado de duas formas. A primeira, mais geral, como referência à atividade de quem faz *da'wa* (em Árabe, o termo significa "chamar", "convidar". Em um sentido religioso, *da'wa* significa divulgação do Islã. No caso desta etnografia, a divulgação era feita através de atividades religiosas, em uma perspectiva missionária). Já a segunda forma de uso, mais específica, era empregada como referência às mulheres que ocupavam a função de líderes religiosas, pautando sua autoridade em seu carisma pessoal.

[3] *Halaqa* palavra árabe que pode ser traduzida como círculo em português. Nesta tese, o termo *halaqa* é usado no mesmo sentido empregado por minhas interlocutoras como referência ao grupo de estudos religiosos aos quais freqüentavam. Estes grupos, por estarem conectados uns aos outros sob a liderança de uma *Anisa* máxima – a líder carismática- configuravam-se como *redes*. Cada *halaqa* é liderada por uma *Anisa* (neste caso, professora). Os usos desse termo para designar grupos de estudos já eram verificados no período medieval. Sobre isso, ver CHAMBERLAIN, 1994.

[4] *Shaykh* significa "ancião", todavia é usado em sinal de respeito e reconhecimento de autoridades religiosas. Durante meu trabalho de campo, pude apreender os meios nos quais o termo era empregado para se referir aos homens de conhecimento religioso que, de alguma forma, estavam envolvidos com a *Kuftariyya.*

Kuftaru, fundador da *Kuftariyya*, uma das redes sufis[5] mais importantes da Síria, da qual *Anisa* Nadwa e suas centenas de alunas fazem parte. Enquanto esperava, conversei com outras três mulheres que já estavam na sala. Todas me disseram que eram alunas de Nadwa há vários anos e que freqüentavam assiduamente as aulas públicas que ela proferia em mesquitas damascenas. Falaram com empolgação de como Nadwa era especial e sábia para elas, uma "mãe", além de me indagarem sobre como eu me sentia em relação ao Islã e quais resultados finais eu tinha obtido em minha pesquisa.

Quando Nadwa chegou até a sala, as alunas rapidamente se levantaram sorrindo para recebê-la: curvaram levemente as costas e beijaram sua mão, levando-a a testa em seguida – tipo de cumprimento observado principalmente com autoridades religiosas sufis, no intuito de entrar em contato com sua *baraka* (graça divina/ poder espiritual). Nadwa, então, veio até onde eu estava e, após me cumprimentar com um abraço e beijo no rosto, disse que me levaria para fazer uma "*viagem*" sem que fosse necessário sairmos do lugar; "*sem carro, sem avião; só com o coração*", para usar suas palavras. Em seguida, desligou seu telefone celular. As demais mulheres presentes fizeram o mesmo.

Desse modo, *Anisa* Nadwa pediu que eu me sentasse ao seu lado no sofá, enquanto as outras mulheres sentaram-se no chão, próximas aos nossos pés. Nadwa segurou firmemente minha mão direita com sua mão direita, elevando-as à altura de seu peito. Em seguida, pediu que eu fechasse meus olhos, me concentrasse em Deus e dissesse em silêncio "*Allah, Allah, Allah*" (Deus, Deus, Deus), como se essas palavras pulsassem do meu coração e se espalhassem por todo o meu corpo. Depois de alguns minutos, pediu que eu repetisse em voz alta fórmulas rituais como "*La ilah ila Allah*" (Não há deus senão Deus)[6]. *Anisa* Nadwa me acompanhou nesses dizeres e, por um momento, abri os olhos e pude ver que as mulheres que estavam conosco choravam, enquanto diziam o mesmo que nós, em tom baixo. Depois, ficamos mais alguns minutos em silêncio, momento em que pude ouvir suas respirações profundas, em que expiravam lentamente o ar enquanto diziam em tom baixo e de forma prolongada "*Allah*".

Em seguida, Anisa *Nadwa* pediu que eu abrisse os olhos, e me disse que naquele

---

[5] Sufismo é a vertente mística do Islã. O conjunto de idéias e práticas articuladas ao Sufismo será abordado no próximo capítulo, assim como a apresentação de *Shaykh* Ahmed Kuftaru e da *Kuftariyya*.

[6] "*La ilah ila Allah*" é a primeira frase da *shahada,* testemunho de fé, através do qual alguém se torna muçulmano.

momento um fluxo de energia saía do seu coração, percorria por seu braço, passava pelo meu e chegava até o meu coração. Estávamos conectadas. As alunas presentes estavam visivelmente emocionadas.

Depois, ainda sentadas, Nadwa soltou minha mão e me abraçou demoradamente, dizendo que eu já era muçulmana. As mulheres que acompanhavam a cena exclamaram "graças a Deus", "Deus seja glorificado", "Deus, o misericordioso".

Anisa Nadwa, então, prosseguiu com sua fala dizendo que eu tinha bom coração, que isso era refletido em meu rosto e nos meus gestos. Disse que via em mim uma intenção (*niyya*) verdadeira de entender o Islã, que o próprio fato de ter viajado para Síria e de tê-la conhecido eram *sinais* disso. Ela afirmou que *falava* sobre mim porque *sabia*, porque *sentia*. Contudo, disse que minha "cabeça científica" estava voltada para minha pesquisa, e que meu compromisso com a "Ciência" me colocava dúvidas entre entender o Islã e ser muçulmana; dúvidas, segundo ela, sobre o que as outras pessoas no Brasil pensariam caso eu me tornasse muçulmana. *Anisa* Nadwa acrescentou que o "*entendimento está na razão ('aql), mas também no coração (qalb)*", e que poderia levar algum tempo até que eu entendesse isto e resolvesse meu conflito interior aceitando o Islã, mas que, em suas palavras, "*Deus sabe o que faz, no tempo que ele deseja*". Disse, então, que o Islã se vive na prática diária, e não somente nos textos sagrados. Depois de me olhar por alguns segundos, me atribuiu um novo nome "*Sādiqa*" (Confiável).

Em seguida, ecoou o chamado para oração (*adhan*) vindo de alguma mesquita na vizinhança. Nadwa e as mulheres presentes formaram a fila para rezar, enquanto eu permaneci sentada em um sofá próximo, como sempre fiz durante todo o trabalho de campo – nunca rezei com elas e nunca fui chamada para fazê-lo. *Anisa* Nadwa liderou a oração, pronunciando as fórmulas rituais específicas em voz alta. Após isso, Nadwa me convidou para almoçar e para conhecer sua casa de verão, a alguns quilômetros de Damasco. Assim fizemos.

O exemplo etnográfico acima condensa algumas das idéias centrais que serão discutidas na presente tese. A autoridade espiritual de *Anisa* Nadwa em promover e conduzir o pequeno ritual descrito acima - uma espécie de *dhikr* (invocação mística dos nomes de Deus, ritual praticado principalmente por sufis) - tendo minha desejada conversão ao Islã como foco, a legitimidade moral de seus conselhos perante suas

alunas e, logo, em dizer publicamente sua opinião sobre mim afirmando que eu já havia sido "afetada"[7] pelo Islã e que eu só precisava aceitar o fato[8]; além dos convites para que eu fosse até sua casa e participasse da sua vida privada e dos círculos de intimidade que são construídos entre ela e suas alunas mais próximas, trazem uma pequena mostra do dinâmico universo social das mulheres muçulmanas com as quais interagi durante meu trabalho de campo em Damasco.

Nesse mundo religioso específico - que espero conseguir aproximar do leitor ao longo dos capítulos – mulheres muçulmanas sufis, tais como *Anisa* Nadwa, atuam como líderes religiosas que, através de seu carisma pessoal, atraem seguidoras que formam com elas laços duradouros de afeto e lealdade. No contexto da pesquisa, "amor" (*hubb*) era o termo utilizado pelas mulheres para definir o que sentiam por suas líderes (*Anisas*). O campo semântico que completava a idéia de amor era o de "mãe" (*umm*).

Tais relações pessoais estabelecidas entre *Anisa* e *murida* (discípula/aluna) formam a base para a construção de redes religiosas (*halaqas*) exclusivamente femininas que, inspiradas por um caráter "missionário", têm desempenhado um ativo papel no processo de islamização da esfera pública síria durante as últimas décadas. O termo islamização é empregado aqui para designar a crescente presença pública do Islã na Síria contemporânea, sobretudo através de mostras pessoais de devoção religiosa por parte de muçulmanos - tais como freqüência a mesquitas, procura por educação religiosa, uso de vocabulário religioso inclusive na esfera política e o uso do véu (*hijab*) pelas mulheres (PINTO, 2005a).

Halaqas femininas, como a liderada por *Anisa* Nadwa, funcionam como circuitos dinâmicos de pertencimento, solidariedades e disputas articuladas em torno do conhecimento religioso islâmico, que é inspirado, sobretudo, em interpretações particulares do Sufismo, tal como aquelas produzidas na *Kuftariyya*. Este conhecimento é localmente produzido, transmitido e apropriado pelas muçulmanas em questão não apenas via métodos intelectuais e pedagógicos, mas também via experiências subjetivas

---

[7] Uso o termo "afetamento" no sentido empregado por Jeanne Favret-Saada, 2005.

[8] Ressalto aqui o fato de *Anisa* Nadwa ter me atribuído outro nome (*Sādiqa*), prática bastante comum entre pessoas que se convertem ao Islã. Convertidos geralmente adotam nomes árabes que tenham alguma relação com personagens da história islâmica, ou então, que denotem qualidades que são idealmente desejadas por eles. Autoras como Valeria Hoffman (1995) e Annemarie Schimmel (1975) apontam que no Sufismo nomes assumem importantes papéis, uma vez que acredita-se que as letras do alfabeto árabe têm valores numéricos e significados implícitos, e que há algumas letras nos primeiros capítulos do Alcorão que contém o segredo do universo (HOFFMAN, 1995, p.132; p.394, nota 21).

que mobilizam um conjunto de emoções despertadas ao longo deste processo. No contexto local, tais redes são canais de participação religiosa, mas também de estabelecimento de relações pessoais mais estáveis entre as mulheres, como relações de amizade, arranjos matrimoniais entre famílias, suporte emocional e, em alguns casos, financeiro.

Nos capítulos que seguem, meu argumento central é que o carisma pessoal corporificado pelas autoridades religiosas femininas sufis da *Kuftariyya* é o fio condutor que sustenta e mantém em funcionamento as referidas *halaqas*. Deste modo, esta tese tem como principal objetivo discutir as formas pelas quais o carisma das líderes religiosas da *Kuftariyya* é elaborado e os efeitos que produz na construção e manutenção das *halaqas* femininas. Igualmente, espera-se compreender, também, os efeitos sociais que o pertencimento a redes religiosas femininas como as que serão aqui abordadas têm tanto nas vidas privadas das mulheres envolvidas, quanto na esfera pública síria.

Embora o Islã faça parte da realidade religiosa de vários países ocidentais (principalmente Europa e Estados Unidos), ele é, muitas vezes, ideologicamente considerado uma tradição religiosa exótica e retrógrada, cujos preceitos são vistos como incompatíveis com a chamada "modernidade ocidental" e como uma ameaça à esfera pública secular. Tal modernidade, mobilizada sobretudo no pós-11 de setembro de 2001, fortaleceu a dicotomia "Islã"/"Ocidente", alimentando, assim como fizeram os orientalistas do século XIX, uma visão homogênea da tradição islâmica e de seus praticantes. Neste contexto, a elaboração política de um suposto "confronto de civilizações" encontrou na "mulher muçulmana" e no seu uso do véu islâmico (*hijab*) um dos símbolos mais poderosos no processo de confronto entre "nós" e "eles, muçulmanos" (ABU-LUGHOD, 2002; COOKE, 2007).

Como notou Lila Abu-Lughod, "mulheres tem se tornado potentes símbolos de identidades e visões da sociedade e da nação no mundo pós-colonial" (ABU-LUGHOD, 1996, p.3); inclusive como símbolo de disputas entre projetos de modernidade tanto secular quanto religiosa. Desta forma, em paralelo ao "pânico moral sobre a presença do Islã na Europa" e a crescente presença de muçulmanas utilizando as várias formas de

véu islâmico no espaço público (REILLY, 2011, p.6), a "mulhermuçulmana"[9] tem se tornado um padrão cultural igualmente mobilizado para confirmar a moralidade da *Umma*, comunidade mundial de muçulmanos. (COOKE, 2007, p.141).

A análise aqui proposta se insere num campo de debate acadêmico que é marcado por interseções entre diferentes pressupostos teóricos que lidam com gênero e Islã em sociedades do Oriente Médio. Este campo pode ser localizado numa produção acadêmica mais ampla que, tendo as áreas de "estudos sobre mulheres" e de "estudos feministas" como ponto de partida, ajudou a construir um caminho para reflexões sobre as dinâmicas e as profundas diferenças que envolvem as vidas de mulheres muçulmanas em diferentes contextos culturais.

Tais estudos têm se expandido ao longo das últimas décadas e, através do emprego de variadas metodologias, perspectivas teóricas e recortes cronológicos e geográficos, têm nos oferecido uma visão mais nuançada a respeito da complexidade e diversidade de elementos históricos, políticos, sociais e culturais que moldam as identidades religiosas das mulheres muçulmanas, contribuindo para a desconstrução de uma visão homogênea, totalizante e holista das sociedades muçulmanas médio-orientais e de "suas mulheres" (ABU-LUGHOD, 1986, 1996; KEDDIE & BARON, 1991; AHMED, 1992; MOGHADDAM, 2003; MAHMOOD, 2005).

Todavia, como em qualquer campo de produção de saberes científicos, diferentes pressupostos teóricos e ideológicos animam e disputam o referido debate. Teorias feministas, por exemplo, tem sido a base para a argumentação de interpretações que ora localizam muçulmanas como oprimidas pela religião, ora demonstram o Islã como uma fonte de resistência à opressão; ou, ainda, como argumentado por muçulmanas feministas, que a opressão existe, mas que é externa aos textos religiosos, uma vez que o Islã teria promovido, desde sempre, direitos às mulheres nas esferas sociais, econômicas e políticas. Nesta linha, a negação de direitos às mulheres em sociedades muçulmanas estaria, sobretudo, relacionada a ideologias e interpretações patriarcais dos textos religiosos. De acordo com esta concepção, a tão discutida "opressão" teria raízes sociais e políticas, e não religiosas.

---

[9] Miriam Cooke define o termo "*Muslimwoman*" como "(...) tanto um nome quanto um adjetivo que se refere à uma identificação imposta que o indivíduo pode ou não ter escolhido para si mesma. A '*mulhermuçulmana'* não é a descrição de uma realidade, é a atribuição de um rótulo que reduz toda a diversidade à uma simples imagem". (COOKE, 2007, p.140).

Nos últimos anos, o mundo muçulmano vem experimentando uma nova força de expressão e de re-inserção do Islã nas esferas pública e privada, fenômeno chamado de "Revivalismo Islâmico" e que conta com a participação ativa de mulheres muçulmanas em diversos contextos culturais. Dado o caráter moderno e dinâmico deste movimento, uma renovada atenção acadêmica, sobretudo na Antropologia, tem sido dada às mulheres muçulmanas e às suas vidas e práticas religiosas, para além da dicotomia opressão/resistência. Com isto, uma ampla literatura tem sido produzida, trazendo questões para se repensar as bases das teorias feministas, tal como a discussão sobre a construção de agências devotas (MAHMOOD, 2005), o engajamento em ativismo político e religioso (DEEB, 2006), ou do surgimento de lideranças femininas voltadas para educar religiosamente outras mulheres em mesquitas e instituições de ensino religioso, atividades que historicamente só eram autorizadas aos homens (BÖTTCHER, 1998a; KALMBACH, 2008).

Embora parte considerável da discussão sobre Islã ressalte o Sufismo, vertente mística do Islã, como uma forma de interpretação religiosa historicamente mais aberta à participação feminina - sobretudo pela ênfase dada ao contato místico que homens e mulheres poderiam ter de forma direta e igual com Deus - poucos estudos etnográficos têm focado nas dinâmicas da vida religiosa e cotidiana de mulheres sufis a partir de suas próprias perspectivas (HOFFMAN, 1995; BÖTTCHER, 1998, 2002a; RAUDVERE, 2002; ARDITO, 2010).

A idéia que mulheres dotadas de *baraka* (poder espiritual/graça divina) existem no Islã sufi desde seus primeiros tempos forneceu as bases para interpretações de que autoridades religiosas femininas do tipo carismática são formas de autoridade mais disponíveis para mulheres do que autoridades tradicional ou erudita (KALMBACH, 2008).

Uma abordagem neste sentido nos é dada por Annemarie Schimmel (1975; 2003). Sua discussão sobre Rabi'a al-Adawiyya (717-801 d.c), por exemplo, foca em seu papel como a primeira mulher que teria transformado o ascetismo islâmico em amor místico. Baseada em narrativas e hagiografias a respeito de Rabi'a, que viveu na Síria, Schimmel destaca seu comportamento devoto, suas atenções inteiramente voltadas para a vida espiritual e, por isso, o desprezo para como os laços mundanos, inclusive o casamento, tendo permanecido celibatária por toda a vida.

Em uma narrativa, uma criada de Rabi'a teria lhe dito para sair do quarto em que estava trancada para aproveitar o dia de primavera e apreciar a beleza da criação divina. Em resposta, Rabi'a teria dito que a verdadeira beleza de Deus está no interior, e o que se pode ver por fora nada mais é que o reflexo do que está dentro. Já em outra narrativa bastante popular, inclusive me relatada por algumas interlocutoras da *Kuftariyya*, diz-se que Rabi'a andava com um balde cheio d'água em uma mão e uma tocha acesa na outra. Quando era perguntada às pessoas por que agia dessa forma, Rabi'a respondia: " *Eu quero jogar água no inferno e colocar fogo no paraíso, de forma que esses dois véus desapareçam e que ninguém mais adore a Deus por medo do inferno ou pela esperança do paraíso, mas unicamente por causa de Sua eterna beleza"* (SCHIMMEL, 2003, pp.34-35).

Schimmel (2003) também nos oferece outros exemplos e biografias de mulheres, inclusive de esposas e demais familiares do Profeta Muhammad, que se destacaram na história islâmica por sua devoção e completa entrega aos princípios espirituais do misticismo islâmico, e de como indícios desta devoção podem ser encontradas em narrativas de época e em poesias sufis. Embora abordagens como a de Schimmel nos chamem atenção para a riqueza que hagiografias podem nos oferecer analiticamente, elas pouco nos informam sobre práticas cotidianas e relações sociais que são estimuladas e articuladas em torno do Sufismo.

Já Samuli Schielke (2008), em sua análise sobre participação feminina no sufismo egípcio, destaca que a ausência de estudos mais sistemáticos sobre o assunto em sociedades do Oriente Médio está relacionada ao fato de que parte dos pesquisadores deixou-se influenciar, em suas palavras, pela "(...) tendência em interpretar o status, muitas vezes publicamente marginalizado, das atividades femininas como constitutivo de algo ligado a um Islã popular relacionado às mulheres como oposto ao Islã oficial relacionado aos homens" (SCHIELKE, 2008, p.96).

Nesta linha, Schielke ressalta que estudos sobre Sufismo no Egito focaram em ordens sufis institucionalmente estruturadas e que seguiam uma orientação reformista e modernista, elementos que, segundo o autor, deixavam pouco (ou nenhum) espaço para a participação feminina, tornando-a invisível. Em sua concepção, há uma forte presença de mulheres em atividades sufis no Egito contemporâneo, mas que tal participação acontece de variadas maneiras em grupos sufis informais, sobretudo em lugares

fragmentários como santuários, túmulos e nas celebrações de *mulids* (festas de santos). Tal fator acarreta uma certa fluidez nos grupos que freqüentam os rituais, o que pode provocar dificuldades para pesquisa.

Schielke, então, desenvolve seu argumento mostrando diferentes formas de participação de mulheres em rituais sufis públicos, bem como os diferentes imaginários e opiniões sociais sobre esta participação no Egito, apontando para a necessidade de se estudar a produção de interpretações sobre espiritualidade e práticas sufis a partir da vida religiosa dos indivíduos envolvidos neste tipo de movimento, com suas colorações e ambigüidades. Neste aspecto, o autor ressalta a tarefa de se investir analiticamente nos processos em que formas de autoridades são construídas entre mulheres sufis, investigando sobre quais bases o carisma dessas mulheres se sustenta.

Em que pesem as diferenças entre as formas rituais sufis praticadas na Síria, onde não há celebrações públicas de *mulids* na freqüência e intensidade comparadas ao caso egípcio, a sugestão de Schielke para se estudar a participação feminina em rituais sufis em uma perspectiva mais ampla do que em termos de sua adaptação/marginalização ou opressão/emancipação é proveitosa por sinalizar que em atividades desta natureza estão em jogo uma complexa inter-relação entre hierarquias de classe e formas de comportamento devoto, agência e autoridades. (SCHIELKE*, op.cit*, p.125).

Um outro trabalho a ser citado é o de Valerie Hoffman. Em sua etnografia sobre sufismo, também no Egito, a autora reserva um capítulo de seu livro para discutir "mulheres e sexualidade na vida e no pensamento sufi" (HOFFMAN, 1995, pp.226-254). Para a autora, "(...) todas as práticas islâmicas, com sua ênfase em atos físicos e pureza ritual do corpo, indica que o corpo é essencial para a vida espiritual. A incorporação da sexualidade na vida mística enfatiza isso". (op.cit., p. 253).

Nesta perspectiva, a discussão de Hoffman (1995) coloca em evidência a idéia de corpo e as diferentes percepções elaboradas em torno da presença de mulheres em ordens sufis egípcias. Assim como ressaltado por Schimmel (2003), Hoffman destaca que tanto a terminologia quanto as poesias sufis frequentemente fazem alusão à anatomia feminina. Neste aspecto, é válido ressaltar também o estudo de Shemmen Abbas (2002) sobre o papel da participação e da voz feminina em rituais sufis no subcontinente indiano. No entanto, no último caso, a participação feminina em rituais

sufis está circunscrita aos túmulos e santuários dedicados a santos sufis, não havendo presença de mulheres em instituições como mesquitas.

Já Catherine Raudvere (2002) nos apresenta a vida ritual e social de um grupo de mulheres turcas ligadas à ordem sufi *Naqshbandiyya.* A autora analisa este grupo como um microcosmo em que atividades religiosas e sociais são totalmente organizadas e executadas por mulheres sufis, que pouco freqüentavam as orações rituais de sexta-feira em mesquita. Tal grupo, apesar de pequeno, faz parte do movimento islâmico mais amplo na Turquia contemporânea e vem ganhando visibilidade e abrindo espaço para que jovens mulheres muçulmanas sejam inseridas em uma nova categoria social através do seu engajamento em trabalhos comunitários. Raudvere, citando Virginia Woolf, conclui que as mulheres sufis com as quais ela trabalhou conquistaram o que mulheres emancipadas necessitam: "dinheiro e um espaço próprio[10]". (RAUDVERE, 2002, p.229).

Os trabalhos de Annabelle Böttcher (1998 a, 1998 b, 2002), Hillary Kalmbach (2008) e Aurélia Ardito (2008) abordam, a partir de diferentes enfoques, as atividades religiosas de mulheres sufis em Damasco.

Hillary Kalmbach conduziu sua etnografia junto a uma rede feminina em Damasco liderada por Huda al-Habash, que é professora de religião em uma mesquita damascena. Para Kalmbach, a aceitação de mulheres como líderes religiosas em mesquitas está relacionada a um processo mais amplo de mudanças históricas que vem ocorrendo na própria estrutura da autoridade islâmica desde o século XIX. No entanto, o escopo de sua abordagem está limitado a uma configuração espacial específica (mesquita) e a uma visão de que, em suas palavras, "as líderes religiosas [em Damasco] estão limitadas a um código moral que localiza as mulheres socialmente e religiosamente em posição inferior" (KALMABACH, 2008, p.56) o que tornaria seus ensinamentos como meras vias de reprodução da moral religiosa "opressora" que estrutura a sociedade síria.

Nesta perspectiva, Kalmbach não se pergunta sobre os sentidos que esse tipo de atividade religiosa tem nas vidas das mulheres envolvidas com sua promoção, tampouco como tais atividades se configuram no campo religioso local. Como a autora está analiticamente interessada em compreender a recente inserção de mulheres muçulmanas

[10] Do livro de V. Woolf "A room of one's own", 1929.

como autoridades religiosas em espaços institucionais como mesquitas, por exemplo, sua abordagem considera as relações carismáticas estabelecidas entre as líderes religiosas e suas seguidoras como "tradicionais", "naturais", sem necessitarem de maior atenção sociológica.

Já a análise de Annabelle Böttcher (1998 a, 1998b, 2002) sobre a *Kuftariyya* é um importante ponto de partida para a discussão aqui proposta. Embora o foco de sua análise esteja localizado nas relações de cooperação política estabelecidas entre o regime *Ba'athista* sírio e o fundador da *Kuftariyya, Shaykh* Ahmed Kuftaru, na produção do Islã "oficial"[11], Böttcher chamou atenção para o papel-chave ocupado pelas muçulmanas nesta ordem sufi. Ao contrário da *Qubaiysiyya*[12], a *Kuftariyya* feminina se beneficiou do apoio dado ao regime, se expandindo e conseguindo ter sob seu controle grande parte das mesquitas damascenas para realizar suas atividades religiosas, incluindo as aulas (*dars*, pl. *durus*) de religião. Neste aspecto, Böttcher apresenta a *halaqa* de *Anisa* Waffa' Kuftaru, filha do *Shaykh* Ahmed Kuftaru, e das atividades religiosas promovidas por ela. Todavia, embora a análise de Böttcher seja pioneira em apresentar a *Kuftariyya* feminina e seu papel de divulgação do Islã na Síria, a autora pouco explora as relações entre *Anisa* e suas discípulas, assim como a existência de outras redes femininas internas à *Kuftariyya* e suas dinâmicas.

Por fim, a discussão de Aurélia Ardito (2008), a qual apresenta consonância com os interesses analíticos desta tese. Com base nas assertivas de Böttcher, Ardito realiza uma etnografia comparativa entre círculos de estudos femininos de inspiração sufi: *Qubaiysiyya* e *Kuftariyya,* em Damasco, e a *tabbā 'iyya*[13], na Jordânia. Em sua análise, a autora ressalta as formas organizacionais destes círculos e as relações que são estabelecidas entre as *Anisas* carismáticas e suas alunas. Contudo, a autora não discute por quais mecanismos este tipo de relação carismática se estrutura.

---

[11] As políticas do governo sírio e a produção do Islã oficial serão analisadas mais adiante.

[12] *Qubaiysiyya* é uma rede sufi feminina originalmente damascena criada em torno de Munira al-Qubaiysi,. Tal rede, embora proibida de atuar na Síria por vários anos, conseguiu se expandir tanto na Síria quanto para os países vizinhos, além de Europa e Estados Unidos. Uma apresentação mais consistente da *Qubaiysiyya* será feita no capítulo 5.

[13] A *tabbā'iyya* , segundo Aurélia Ardito (2008), foi formada partir de *Anisa* Fādya al-□abbā'a. De origem síria, Fādya e sua família se mudaram para a Jordânia na década de 1960, onde se firmaram como renomados e ricos comerciantes. Fādya é formada em Biologia, tendo começado sua carreira lecionando esta disciplina em escolas e, em paralelo, religião para mulheres pertencentes à elite jordaniana, em suas casas. Segundo Ardito, há fortes indícios de que *tabbā'iyya* é ligada à *Qubaiysiyya*, dado a semelhança dos métodos empregados no trabalho de divulgação do Islã que fazem, sobretudo com relação à política do segredo que envolve suas ações.

As abordagens acima apresentadas contribuem para a nossa percepção a respeito das potencialidades que o sufismo apresenta como um canal para a participação religiosa feminina no Oriente Médio. Uma melhor compreensão a respeito das dinâmicas sociais que envolvem a participação de mulheres muçulmanas em redes sufis, tal como a *Kuftariyya*, pode nos fornecer uma visão sociológica mais apurada sobre os valores e concepções que organizam não apenas a vida religiosa em geral, como também nos levar a entendimentos mais amplos a respeito das motivações, desejos e emoções que são subjetivamente mobilizados neste processo de envolvimento religioso.

O investimento analítico proposto nesta tese caminhará neste sentido. Assim, mais do que discutir teorias de gênero e idéias a respeito de subordinação, resistência e autonomia que o Islã impõe, permite ou concede às muçulmanas em geral, a direção que este estudo pretende seguir é a de apresentar como e com quais motivações o movimento organizado por mulheres sufis da *Kuftariyya* ganha legitimidade entre elas e força na esfera pública da Síria contemporânea.

Com base no universo etnográfico em que conduzi minha pesquisa, em que mulheres muçulmanas assumem papel de autoridades religiosas pautado em suas qualidades morais e espirituais, servindo como "modelos de perfeição" para suas seguidoras, procurarei explorar as múltiplas formas pelas quais a noção de carisma permite nosso entendimento acerca deste tipo de relação e os efeitos que são produzidos a partir dela. Para tanto, partirei de uma análise que entende carisma como uma categoria criativa e dinâmica a ser explorada a partir dos diversos contextos etnográficos nos quais é vivenciado, principalmente em sua dimensão de gênero, tal como será proposto nesta tese.

1.1- O objeto da pesquisa

A *Kuftariyya* tem como centro físico a Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru, popularmente conhecida como *Abu al-Nur*. Esta fundação compreende, além de sua mesquita – que é o foco da vida ritual dos adeptos da *Kuftariyya* –, uma ampla estrutura que oferece variados cursos de educação religiosa para alunos sírios e estrangeiros; atividades que auxiliam a manter e a expandir esta rede sufi no contexto local e transnacional. É nesta Fundação, mas exatamente em sua mesquita, que as mulheres da

Kuftariyya realizam grande parte de suas atividades religiosas.

Durante meu trabalho de campo com as mulheres ligadas à *Kuftariyya*, ouvi inúmeras vezes tanto das professoras que lideravam *halaqas* quanto de suas alunas que Islã é uma forma de conhecimento que deve ser adquirido através de relações pedagógicas, como pode ser ilustrado no exemplo abaixo, numa conversa que tive com Faiza, 34 anos e graduada em Literatura Inglesa pela Universidade de Damasco, que freqüenta a *halaqa* de *Anisa* Nadwa há doze anos; em suas palavras:

"No Islã é preciso sempre ter um professor. É como as outras ciências que estudamos. Você aprendeu matemática sem professor? E História? Não, Gisele, você sempre precisou de professor. Assim acontece aqui. Anisa Nadwa é nossa professora, ela nos ensina sobre nossa religião, nos ensina a sermos muçulmanas melhores, muçulmanas de verdade."

Então perguntei como ela teria chegado até as aulas de Nadwa e permanecido sua aluna ao longo dos anos, no que ela me respondeu:

"*A primeira vez que a vi foi num mulid (celebração do aniversário do profeta Muhammad) que ela organizou. Simplesmente me encantei com tudo, principalmente com o jeito que Anisa Nadwa falou sobre Islã e sobre como nós, muçulmanas, devemos nos valorizar. Então até hoje estou no grupo. Tem a ver com se encontrar, achar o lugar certo, a pessoa certa. Ela tem uma energia, que faz bem só em olhá-la, isso é coisa que vem de Deus, você ama a pessoa e fica com ela. Ela sabe as nossas fraquezas, nossas limitações, conhece nossos corações".*

A fala acima apresenta uma contradição aparente: ao mesmo tempo em que Faiza nos diz que o Islã, como um sistema religioso, é para ser aprendido pedagogicamente via empenho intelectual e, então, nada mais "normal" que fazer parte de um grupo de estudos sobre a religião; por outro lado, enfatiza o aspecto emocional que a conecta à *Anisa* Nadwa, ressaltando a singularidade desta líder religiosa. Obtive outros depoimentos parecidos com este, em que mulheres relatavam seu pertencimento às *halaqas* como algo muito "especial", principalmente em razão da *Anisa* que liderava cada uma delas. Deste modo, para as mulheres muçulmanas pertencentes à *Kuftariyya*, a participação em atividades religiosas exclusivamente femininas significava pertencer a uma rede religiosa local (*halaqa)* que era estruturada não apenas em torno dos processos de transmissão e aquisição de conhecimento religioso via métodos pedagógicos, mas, sobretudo através de alianças e de um forte comprometimento emocional dessas

mulheres para com a líder da rede, vista por suas seguidoras como uma "guia" cujo comportamento era tido como moralmente exemplar.

Isso me chamou atenção para o fato de que, neste contexto etnográfico específico, as relações afetivas estabelecidas entre as mulheres da *Kuftariyya* e suas *Anisas* tinham implicações práticas na manutenção das *halaqas* nas quais pertenciam. Ao longo do trabalho de campo, participei de uma série de atividades, rituais religiosos e conversas cotidianas envolvendo as *Anisas* e suas discípulas em que presenciei fenômenos que, analiticamente, pude associá-los à noção de carisma, um canal através do qual as posições de poder entre tais mulheres eram estabelecidas.

Um termo nativo geralmente usado para designar os poderes espirituais de líderes religiosos carismáticos no Sufismo é *baraka*, que pode ser traduzido como "graça divina"/"poder espiritual". A *baraka* pode existir tanto em homens quanto em mulheres, e é uma das fontes através das quais mestres sufis legitimam sua autoridade. Conforme argumentado por Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (2002), *baraka* e carisma (entendido no sentido weberiano, cujo conceito é inspirado em concepções cristãs) possuem as mesmas características, ambos são entendidos como bênçãos/poderes atribuídos por Deus a certos indivíduos que, por suas qualidades extraordinárias, conseguem realizar feitos para além das capacidades humanas.

A principal diferença entre os referidos conceitos é que *baraka* é contagiosa, ela pode ser transmitida por seu portador por contato físico direto ou através de objetos que estiveram em contato com o seu corpo. (PINTO, 2002, pp.130-131). Apesar de alguns autores reforçarem a necessidade de se tomar o termo nativo *baraka* como substituto para carisma (CHIH, 2000), optei por manter o conceito de "carisma" nesta discussão, na intenção de explorá-la a partir dos investimentos teóricos já feitos. (PINTO, 2002).

Uma importante e pioneira contribuição à discussão sociológica do carisma foi trazida por Max Weber (1968), que definiu carisma como

> "(...) uma qualidade específica da personalidade de um indivíduo pela virtude da qual ele é colocado à parte dos homens comuns e tratado como dotado de poderes ou qualidades sobrenaturais, sobrehumanas, ou, ao menos especificamente, excepcionais. Esses [poderes] não estão acessíveis para as pessoas comuns, sendo considerados tanto de origem divina ou como exemplares; nas bases dos quais o indivíduo envolvido é considerado como líder (...)". (WEBER, 1968, p.48).

Esta figura carismática, na tipologia weberiana, é o "profeta". É ele quem, por vocação e carisma pessoal, exerce uma autoridade fora da rotina cotidiana, compreendendo eventos extraordinários e específicos, atraindo seguidores para sua "missão". Neste tipo de relação, há o desprendimento, a atitude desinteressada do líder carismático e dos seus seguidores, numa situação social direta que traz implícita a idéia de comunhão de idéias e valores, da fraternidade que conduz ao "encantamento". Na definição de Weber,

> Em sua forma pura, autoridade carismática tem um caráter especificamente alheio às estruturas da rotina cotidiana. Os relacionamentos sociais diretamente envolvidos são estritamente pessoais, baseados na validade e na prática das qualidades carismáticas pessoal. Se isso não permanecer um fenômeno puramente transitório, mas assumir um caráter de um relacionamento permanente formando uma comunidade estável de discípulos ou um bando de seguidores ou uma organização partidária ou qualquer tipo de organização política ou hierocrática, é necessário que o caráter da autoridade carismática se torne radicalmente mudado. Inclusive, pode-se dizer que a forma de uma autoridade carismática pura somente existiu no processo de sua origem. Ele pode não permanecer estável, mas se torna tanto tradicionalizado ou racionalizado, ou uma combinação de ambos. (WEBER, 1968, p.54).

Weber chamou atenção em sua sociologia de tipos ideais para as diferenças entre três formas de autoridade: a tradicional, a legal/burocrática e a carismática. As duas primeiras se caracterizam pelo oposto do tipo de autoridade carismática. Enquanto elas são estruturadas a partir de regras e rotina, a autoridade carismática é marcada por um forte magnetismo pessoal e pela criatividade. Assim, de acordo com Weber, no tipo de relação carismática os seguidores são envolvidos em uma extrema devoção ao líder, que é percebido como especialmente extraordinário e como fonte de profunda expressividade emocional. No entanto, a análise "psicológica" que Weber faz do líder carismático, com seus rompantes emocionais, não é aprofundada.

Para lidar com a questão da sucessão do carisma, ou mais exatamente, como o carisma poderia sobreviver à ausência do líder que foi sua fonte "pura" ou "genuína", Weber sugere a idéia de rotinização, processo pelo qual o poder extraordinário do líder carismático se acomodaria e continuaria funcionando como base de sustentação para seus sucessores. Este processo, no entanto, levaria à institucionalização do carisma, e logo, ao seu fim, uma vez que instituições assumem um caráter permanente que requer racionalidade em sua organização, estando então, submetidas ao mundo desencantado

das estruturas de dominação burocrática e o seu caráter sistemático, rotinizado, disciplinado e permanente.

A interpretação que Eisenstadt (1968) propõe para nossa compreensão acerca das concepções weberianas sobre carisma é ter como ponto de partida o arcabouço das preocupações sociológicas de Weber com questões sobre o lugar da liberdade, criatividade e responsabilidade pessoal em diferentes tipos de relações e organizações sociais trazidas pela vida moderna. (EISENSTADT, 1968, pp.xviii-xix). Neste sentido, sugere Eisenstadt, é preciso considerar que a noção de carisma foi formulada como um contraponto à ordem institucional racionalizada e rotinizada da modernidade. O autor argumenta que embora "carisma" e "rotina organizada" existam distintamente enquanto categorias analíticas, nas situações concretas elas não implicam em uma dicotomia total. Assim, para Eisenstadt, é necessário uma "(...) definição a respeito da natureza da qualidade das atividades e orientações carismáticas de uma forma que possa contribuir tanto para a sua distinção das atividades de rotina, ordinárias, quanto para a possibilidade de ambas se entrelaçarem em situações concretas" (EISENSTADT, 1968, p. xxii).

Em consonância, Edward Shils (1965) ressalta que o próprio Weber enfatizava que sua tipologia acerca de autoridades legítimas não deveria ser pensada como forma pura e exclusiva. Para o autor, a qualidade de um indivíduo que é percebido pelos outros e por si mesmo como carismático reside em sua capacidade de estabelecer uma conexão próxima, direta, "(...) através da inspiração, corporificação ou percepção com a força vital que marca a existência do homem" (SHILS, 1965, p.201), força esta localizada no centro da sociedade (WERBNER & BASU, 1998, p.15).

Neste sentido, Shils retoma a teoria weberiana de carisma para argumentar que dominação carismática e dominação burocrática não são antíteses tal como postulado por Weber, mas que existem formas de carisma que operam em níveis mais dispersos e menos intensos em instituições governadas pelo tipo de autoridade legal-racional (*op. cit*., p.202). Assim, a sugestão que Shils propõe para o estudo do fenômeno carismático é analisá-lo a partir de sua capacidade de corporificar valores e criar ordem, e então, conclui o autor, a possibilidade de existência de formas de carisma em instituições seculares.

Já a discussão de Pierre Bourdieu (1987) esvazia o sentido dado ao carisma e ao

líder carismático por Weber. Em sua leitura durkheimiana da sociologia religiosa de Weber, Bourdieu critica a assertiva de que a legitimidade do líder carismático esteja pautada no reconhecimento de seus poderes extraordinários pelos seus seguidores, ressaltando que o "profeta" nada mais faz senão trazer "(...) ao nível do discurso ou da conduta exemplar, representações, sentimentos e aspirações que já existiam antes dele, embora de modo implícito, semiconsciente ou inconsciente" (BOURDIEU, 1987, p.92). Com isto, Bourdieu não deixa possibilidades para a análise das formas intersubjetivas pelas quais as relações entre líder e seus seguidores são criativamente estabelecidas e adquirem sentido na vida social.

O modelo weberiano enfatiza que carisma é presença, é ser singular em meio à multidão. O pressuposto de um líder carismático é sua capacidade de provocar emoções extremadas através de gestos, discursos, performances. Carisma está no corpo e, logo, as emoções que se originam no corpo do líder carismático são também inscritas, de diferentes modos, nos corpos e nas subjetividades dos seus seguidores. Carisma, então, é uma forma de poder que mobiliza emoção.

Embora Weber não tenha lidado diretamente com as nuances do caráter relacional do carisma para além da força pessoal e criativa do líder carismático que atrairia seus seguidores, a questão sobre por quais bases o apelo carismático se assentaria continua tendo sua importância para nosso entendimento acerca dos vários movimentos e atitudes contemporâneos que tem sua "origem" em torno de indivíduos carismáticos.

Um esforço de endereçar a questão sobre por que indivíduos de apelo carismático atraem seguidores foi feito pelo antropólogo Charles Lindholm (1993). Seguindo as indagações weberianas a respeito da natureza do carisma, o referido autor propôs um modelo teórico para o entendimento da relação carismática como um fenômeno baseado em emoções profundas, que servem como base para as ações humanas. Lindholm refere-se à ênfase dada por Weber ao estado emocional intenso do líder, o qual geraria espontaneamente nos seus seguidores um estado semelhante, contagiando a todos.

Charles Lindholm argumenta que carisma "(...) implica sensações de êxtase e de perda de identidade de um grupo voltado para a veneração de um líder, encarado como um deus vivo" (LINDHOLM, 1993, p.9). Estas sensações de êxtase e de entrega

emocional que é vivenciado pelo seguidor em relação ao seu líder carismático têm paralelos, segundo Lindholm, com a idealização do amor romântico.

> "(...) o romance, então, acontece precisamente a partir das mesmas condições que levam ao movimento carismático, ou seja, como uma resposta à alienação social, à competitividade e à fluidez num mundo onde os antigos deveres e conexões desmoronaram e o eu se tornou contingente, problemático ou ameaçado. (...) O paralelo entre carisma e amor romântico é obviamente mais evidente na apoteose do líder/ser amado. Tanto o seguidor quanto o amante reconhecem o ser amado como extraordinariamente vívido, cheio de emoções intensas e como a corporificação de tudo que é bom e desejável; em outras palavras, como 'carismático'. Devido às categorias imputadas, o amante, assim como o seguidor, quer obedecer ao ser amado que adora, e tenta adivinhar e satisfazer imediatamente os desejos do outro. A devoção ao ser amado, tanto no carisma quanto no romance, é sentida como enobrecedora e extasiante, de forma que o desprendimento é uma vitória, e não uma derrota." (LINDHOLM, 1993, p.214).

Nesta linha, a existência de relações carismáticas seria possível porque, de acordo com Lindholm, "(...) há no homem um profundo desejo para escapar aos limites do eu; um desejo que assume aspectos variados de acordo com as circunstâncias sociais" (1993, p.203). Assim, em acordo com Weber e suas premissas acerca dos efeitos mecânicos provocados pela modernidade, Lindholm argumenta que o desejo coletivo de transcender a racionalidade que marca a vida cotidiana pode ser "perigosamente" canalizado para movimentos carismáticos de massa. Nesta perspectiva, a única alternativa a tais movimentos seria via amor romântico - uma forma de transcendência socialmente aceitável nas sociedades modernas[14].

É a partir desta premissa que Lindholm desenvolve suas idéias a respeito do carisma e das fontes carismáticas (seculares e religiosas) disponíveis no mundo ocidental moderno. Todavia, o modelo proposto por Lindholm supõe uma certa essencialização tanto do desejo de transcendência quanto das experiências emocionais humanas e a sua possível canalização para movimentos e líderes de apelo carismático.

Para Lindholm, dependendo das configurações, movimentos carismáticos e a experiência de fusão intensa e revitalizadora que eles permitem podem apresentar tanto uma ameaça à ordem ou, contrariamente a Weber, um fator de sua manutenção

[14] Contudo, a abordagem de Lindholm também aponta para uma oposição entre carisma e amor romântico: o primeiro, no contexto da modernidade, é visto como socialmente perigoso, sendo alvo de percepções hostis; já o amor romântico é socialmente tido como a via desejável e legítima de "fuga do eu". Assim, sua análise é orientada, no senso weberiano, para os processos de racionalização do mundo, em que carisma perdeu espaço.

(LINDHOLM, 1993, p.219). É este último aspecto, o de promover e manter ordem, que nos parece relevante para a discussão do carisma tal como expressado e vivido no contexto da *Kuftariyya* feminina. A ordem carismática produzida pelas líderes femininas da *Kuftariyya* deve ser compreendida a partir do quadro doutrinal e ritual do Sufismo, necessitando, igualmente, de uma análise mais ampla articulada com outras categorias como emoção, corpo, gênero e relações de poder.

Emoções, como sugerido por autoras como Catherine Lutz & Lila Abu-Lughod (1990), devem ser pensadas como construções sociais e não como uma essência, como algo que existe universalmente e que faz parte da vida privada e psicológica dos indivíduos. Emoção, neste sentido, é expressa em gestos, performances, discursos. Na concepção das referidas autoras, emoção é uma performance discursiva contextualmente produzida e está embebida em relações de poder, hierarquias e moralidades contextualmente produzidas entre diferentes grupos sociais.

Catherine Lutz, ao problematizar a categoria "emoção" a partir da noção foucaultiana de discurso, ressalta que "qualquer discurso sobre emoção é também, ao menos implicitamente, um discurso sobre gênero" (LUTZ, 1990, p.69). Com isso, a autora enfatiza que a aproximação entre "mulheres" e "emoção" é uma construção cultural[15]. Em suas palavras,

> "(...) a construção cultural da emoção das mulheres pode ser vista não como uma repressão ou supressão de emoção nos homens (...), mas a criação de emoção nas mulheres. Porque emoção é construída como relativamente caótica, irracional, e anti-social, sua existência justifica autoridade e legitima a necessidade para controle. Por sua associação com o feminino, ela justifica a distinção entre e a hierarquia de homens e mulheres. E a lógica cultural conectando mulheres e emoção corresponde e reforça os muros entre as esferas do privado, das relações íntimas (e emotivas) no domínio (ideologicamente) feminino da família, e as relações públicas, formais (e racionais) no domínio principalmente masculino da esfera do público." (LUTZ, 1990, p.87).

Ao contrário de Sherry Ortner (1996, p.21-42) que, inspirada no estruturalismo de Lévi-Strauss, se propôs a elaborar um modelo científico a partir da dicotomia

[15] A relevância ou a validade de categorias como "gênero", "mulher", "feminino", e a construção/desconstrução de identidades, discursos, posições e usos políticos de categoria de gênero tem sido foco de amplo e produtivo debate teórico-metodológico na literatura antropológica mais geral e na feminista em particular. Sobre os termos que este debate vem assumindo, ver MOORE, 2000; LIMA DA CONCEIÇÃO, 2009; BUTLER, 2010. No entanto, para os objetivos desta tese, limitarei às discussões sobre percepções e construções da categoria "mulher" a partir das referências nativas que obtive durante o trabalho de campo.

natureza/cultura para explicar as bases pelas quais a suposta "subordinação feminina universal" teria sido construída, Catherine Lutz pensa a relação mulher/homem, emoção/racionalidade, privado/público como um modelo nativo ocidental, logo, contextualmente construído. Assim, a associação entre emoção e mulheres nos discursos analisados por Lutz retoma, de certa forma, a dicotomia natureza/cultura sob a perspectiva através da qual o corpo feminino, considerado em suas especificidades biológicas (menstruação e gestação), estaria próximo à natureza e, logo, propício ao "descontrole" emocional.

A discussão de Lutz sobre emoções como contextualmente produzidas a partir de concepções nativas sobre "corpo" e "mulheres" é bastante produtiva para pensar as formas pelas quais as mulheres da *Kuftariyya* lidam com concepções a respeito de corpo, emoção e suas combinações na formulação de idéias acerca da mulher muçulmana ideal – papel que é localmente percebido como corporificado pelas suas lideranças femininas carismáticas. No entanto, abordagem de Lutz fica restrita à perspectiva feminista de emoção como lugar em que se inscrevem tanto a dominação masculina quanto a resistência feminina.

Na perspectiva de Lutz, os discursos sobre "controle" só se efetuariam como desdobramento da dominação masculina, fator que estruturaria as hierarquias entre homens e mulheres. O problema com esta abordagem é que ela não considera que a retórica do controle e a sua percepção na prática pode estar associada a outras dinâmicas da vida social, capaz de estabelecer, inclusive, hierarquias entre mulheres.

Uma proposta diferente para se pensar "auto-controle" como um objetivo a ser alcançado foi trazida por Michel Foucault (2010) em sua análise sobre as formas pelas quais indivíduos na Grécia antiga buscaram constituir-se como sujeitos éticos e, logo, passíveis de serem "realmente" livres. Nesta discussão, Foucault muda a direção de sua abordagem anterior que focava analiticamente em relações de dominação como arenas de produção de "corpos dóceis", para outra, através da qual indivíduos buscam o domínio de si via uma "economia de desejos" a ser obtida com auto-reflexão, práticas e disciplina.

A contribuição de Foucault para a presente discussão acerca do carisma, tal como vivenciado pelas mulheres da *Kuftariyya,* é a elaboração que o autor faz do domínio de si, isto é, a constituição do sujeito ético, como uma condição para a

obtenção de "verdadeiro conhecimento" e de construção de laços emocionais e sociais mais profundos como amor e amizade. "Aquele que é o mais sábio em amor será também o mestre da verdade; e seu papel será o de ensinar ao amado de que maneira triunfar sobre os seus desejos e 'tornar-se mais forte do que a si próprio'". (FOUCAULT, 2010, p.303).

Pautando-se nas discussões de Foucault sobre modos de subjetivação e criação de sujeitos éticos, Saba Mahmood (2005) procurou discutir como subjetividades muçulmanas são construídas através do cultivo consciente de virtudes, tais como modéstia e humildade, através de um engajamento reflexivo com textos normativos da tradição islâmica. Nesta perspectiva, tendo por base sua etnografia sobre o movimento religioso de muçulmanas em mesquitas no Egito, a autora analisou a participação feminina em atividades pedagógicas nas quais mulheres "(...) ensinam e aprendem, umas com as outras, as escrituras islâmicas, práticas sociais e formas de comportamentos corporais considerados pertinentes para o cultivo do *self* virtuoso ideal" (MAHMOOD, 2005, p.2).

O argumento de Saba Mahmood é que formas de desejo são socialmente construídas e que, então, é preciso analisar os modos pelos quais diferentes desejos, emoções e disposições são produzidos na construção de sujeitos. Para tanto, a autora propôs a compreensão de movimentos religiosos conservadores, tais como o que foi por ela estudado, a partir de uma nova concepção de agência – uma agência devota - que escape à dicotomia subordinação/resistência[16]. Segundo Mahmood, a teoria feminista que assume agência baseada na dicotomia subordinação/resistência está comprometida com uma agenda liberal e secular na qual liberdade e autonomia são consideradas como pressupostos normativos. Para Mahmood, liberdade deve ser tomada como um discurso nativo, a partir da qual os diferentes desejos, dentre os quais o da obediência e da devoção, devem ser considerados em sua definição.

Saba Mahmood segue o conceito de Talal Asad (1986) em considerar o Islã como uma tradição discursiva que "(...) consiste essencialmente de discursos que procuram instruir especialistas com respeito às formas e propósitos corretos de uma dada prática que, precisamente porque está estabelecida, tem uma história" (ASAD, 1986, p.14). Nesta perspectiva, Mahmood chama atenção para o fato de que uma

[16] Saba Mahmood critica igualmente a teoria feminista pós-estruturalista, segundo a qual o conceito de agência é elaborado através do modelo binário subordinação/subversão. (MAHMOOD, 2005,p.14).

tradição islâmica discursiva permite um "modo de engajamento discursivo com os textos sagrados, cujo um dos efeitos é a criação de sensibilidades e capacidades corporificadas (de razão, afeto e volição) que, por sua vez, são as condições para a reprodução da tradição" (MAHMOOD, 2005, p.115).

No entanto, embora Saba Mahmood considere que transações de conhecimento religioso envolvem relações de poder, ela não aprofunda esta questão em sua etnografia, supondo que as práticas disciplinares reflexivas mobilizadas na construção de um *self* virtuoso causam, de certa forma, um efeito homogêneo entre as mulheres que participam nas atividades religiosas pedagógicas analisadas em sua etnografia.

Neste sentido, cabe ressaltar a relação que Foucault elaborou entre a construção de um sujeito ético a partir do controle dos desejos e do exercício da virtude e a criação de posições de comando dos outros a partir do reconhecimento público do controle de si (FOUCAULT, 2010, p.217-218). Assim, quais efeitos que a aquisição de virtudes idealizadas e a construção (e controle) de emoções têm no estabelecimento de autoridades religiosas femininas e nas vidas cotidianas das mulheres muçulmanas que participam de movimentos deste tipo?

As discussões acima informam o conjunto de questões teóricas que se apresentaram relevantes durante minha etnografia na *Kuftariyya* feminina, uma vez que as líderes carismáticas são vistas por suas seguidoras como fonte de amor intenso (*hubb*) e como modelos de comportamento (*adab*) e de moralidade (*akhlaq*) islâmicos. Tais qualidades morais são referenciadas como *provas* de auto-controle que, no vocabulário técnico do Sufismo, é identificado com o termo *muraqabat*. A atuação e avaliação pública das líderes carismáticas da *Kuftariyya* pode ser entendida a partir do conceito de performance moral, definido por Paulo Gabriel H. da Rocha Pinto como " a mobilização e a afirmação pública de princípios morais corporificados através de práticas, posturas, gestos, olhares e estados emocionais dos agentes" (PINTO, 2005d). Assim, a análise aqui proposta procurará entender as configurações locais nas quais a noção de carisma se apresentou fundamental para a compreensão das atividades religiosas que são conduzidas por mulheres sufis em Damasco.

1.2- O contexto da pesquisa

1.2.1- A Síria: um breve histórico

Localizada no Oriente Médio, a Síria foi cenário de várias civilizações e impérios ao longo de sua história, tendo ficado sob controle otomano[17] por um período de quatrocentos anos - de 1516 a 1918. O espaço geográfico que era então conhecido como a "grande Síria" (*bilad al-sham* – as terras de Damasco) abarcava a maior parte do território que atualmente é ocupado por Síria, Líbano, Palestina/Israel, Jordânia, além de Alexandretta (província turca de Hatay). Esta região desempenhava um papel de destaque no Império Otomano, abrangendo importantes rotas comerciais e rotas de peregrinação religiosa para Meca (atualmente localizada na Arábia Saudita).

No início do século XX, em meio a crises políticas e econômicas que atingiam as bases do Império desde o século anterior, o governo otomano se aliou à Alemanha durante a primeira guerra mundial (1914-1918), lutando contra a Grã-Bretanha e a França. Derrotado na guerra, o Império otomano entrou em processo de desintegração, perdendo suas províncias árabes para as potências européias vencedoras do conflito. Neste contexto, interesses locais e acordos coloniais europeus para a região por parte de britânicos e franceses, levaram o príncipe hachemita Faisal a reinar em Damasco de 1918 a 1920. Contudo, em 1920, os franceses invadiram a Síria, que se tornou, então, um mandato francês. Neste processo de intervenção colonial, o território da "grande Síria" foi dividido entre britânicos e franceses: a Grã-Bretanha assumiu o controle da Palestina e Transjordânia (atual Jordânia) e os franceses criaram o Líbano, fatores que re-elaboraram os contornos geográficos da região.

Em 1946, a independência da Síria foi formalmente reconhecida após complicado processo político e militar, que teve como um dos seus pontos mais dramáticos o bombardeio de Damasco pelos franceses em maio de 1945. De acordo com a constituição elaborada no período pós-independência, a Síria se tornou uma democracia parlamentar. A elite política e econômica que então assumiu o governo era

[17] O termo "otomano" é a forma ocidentalizada de 'Uthman, nome do fundador da dinastia muçulmana turca que governou o Império Otomano (XIII-XX). Este Império abrangia todos os países de língua árabe, além da Anatólia e do sudeste europeu. Embora majoritariamente muçulmano, o Império Otomano possuía diferentes comunidades religiosas sob seu domínio, assim como uma pluralidade de etnias. Para uma discussão histórica sobre o Império Otomano, ver Hourani, 2007.

constituída por grandes proprietários rurais e pela tradicional burguesia comercial e industrial, cujas famílias dominavam a vida política síria há décadas. Tal governo foi responsável pelo envolvimento da Síria em sua primeira guerra contra Israel (1948), além de ter sido incapaz de resolver os problemas sociais e políticos domésticos. (PERTHES, 1997, pp.1-2).

Nos anos seguintes, vários golpes militares ocorreram na Síria, um dos quais resultou em sua união política com o Egito, então governado por Gamal Abd al-Nasser. A República Árabe Unida durou entre 1958 a 1961, quando outro golpe militar sírio cessou a união e estabeleceu um novo governo em Damasco. A partir de 1961, o nome oficial do país passou a ser República Árabe da Síria. Em março de 1963, outro golpe ocorreu, levando o Partido *Ba'th*[18] ao controle do estado. Com isso, o cenário político foi remodelado, com a tradicional elite política e econômica sendo retirada do poder. Todavia, em 1966, conflitos internos ao *Ba'th* provocaram outro golpe, que por sua vez, conduziu o *neo-Ba'ath*, a ala mais a esquerda do partido, ao comando da Síria. O *neo-Ba'ath*, fortemente inspirado no socialismo, implementou uma série de medidas que minaram as bases econômicas da elite tradicional, tais como a nacionalização de bancos, indústrias e estabelecimentos comerciais; além de prosseguir com a reforma agrária, que fora iniciada no curto período em que a Síria ficou unida ao Egito.

Já em 1970, Hafiz al-Asad, comandante da Força Aérea Síria e membro de longa data do *Ba'th*, liderou um novo golpe e assumiu a presidência, expelindo do partido seus opositores políticos (COMMINS, 2004, pp.9-14; 47). Em termos econômicos, Hafiz al-Asad abandou a política do governo anterior, oferecendo mais abertura para a iniciativa privada, medidas liberalizantes que foram oficialmente chamadas de "Movimento Corretivo". Ademais, durante o governo de Hafiz, as instituições do regime foram desenvolvidas, a burocracia estatal expandida (PERTHES, 1997, p.3-4) e o serviço de

[18] *Ba'th* pode ser traduzido por "Renascimento". Este partido foi formalmente criado em 1947 na Síria por Michel Aflaq (cristão) e Salah al-Din Bittar (muçulmano sunita), se tornando um dos partidos políticos mais influentes do mundo árabe nos anos 60 e 70. Sua plataforma política gira em torno de questões como nacionalismo árabe, tendo uma inspiração socialista. Na conquista do poder na Síria, o partido promoveu uma aproximação política e econômica com a antiga União Soviética nas décadas de 70 e 80. Em sua composição inicial, a maior parte dos membros pertencia às minorias étnicas e religiosas existentes na Síria, fator que exerceu um papel fundamental nas dinâmicas locais do *Ba' th*. A unidade do partido nunca foi plenamente estabelecida. No Iraque, por exemplo, uma tendência do *Ba 'th* (rival do ramo sírio) dominou politicamente o país de 1968 até a invasão anglo-americana em 2003. Sobre as dinâmicas do *Ba 'th* sírio ver Van Dam, 1997.

informações (*mukhābarāt*)[19] ampliado. Com relação à política externa, além da guerra com Israel em 1973, Hafiz al-Asad enviou tropas sírias ao Líbano durante a guerra civil libanesa (1975-1990) – as quais só deixaram o país em 2005; bem como participou da guerra do Golfo (1991), lutando pela coalizão ocidental. Já no cenário doméstico, Hafiz estabeleceu um regime ditatorial que, segundo Lisa Weeden (1999), inaugurou e financiou uma política de culto à personalidade do presidente e de sua família como forma de manutenção do poder político. De acordo com a autora, essa estratégia de dominação via controle da esfera simbólica nos permite entender como um regime político autoritário e não-carismático assegura sua sobrevida através do uso de retóricas e símbolos para produzir poder político (WEEDEN, 1999, p.6). Hafiz al-Asad permaneceu por 30 anos na presidência da Síria. Com sua morte em 2000, seu filho, Bashar al-Asad, assumiu o poder, dando prosseguimento às estratégias de culto a personalidade inaugurado pelo pai. Médico, formado na Inglaterra, Bashar al- Asad tinha 35 anos[20] quando se tornou presidente, o que levou esperanças de renovação do cenário político e econômico sírio para a maior parte da população.

Num primeiro momento de governo, Bashar se mostrou favorável a alguma abertura política, pois permitiu a veiculação de imprensa privada e ordenou a liberação de vários presos políticos de diferentes tendências (religiosas ou laicas) que faziam oposição ao regime. Todavia, esse momento de abertura durou até os primeiros meses de 2001, quando Bashar al-Asad recuou nas medidas liberalizantes, temendo que resultassem na perda do controle estatal sobre os limites do debate público. Além disso, as disputas de poder internas ao *Ba'th* e a situação política da região também contribuíram para o retorno ao caráter repressivo do regime. Em 2006, por exemplo, vários ativistas ligados a luta por direitos humanos foram enviados para prisão[21].

Em termos econômicos, as principais atividades sírias são a agricultura, a pecuária e a exportação de alimentos como azeite de oliva, carnes, frutas e azeitonas; além de indústrias pesadas, uma refinaria de petróleo e de importantes pólos industriais (PINTO, 2005 a, p.56). Na última década, as cidades de Damasco e Alepo têm recebido fortes investimentos no setor de turismo. Alguns analistas interpretaram a situação da

[19] Serviço secreto sírio.
[20] Para Bashar Al-Asad assumir a presidência, a constituição síria precisou ser modificada para adaptar-se à sua idade (Wieland, 2006, p.12).
[21] Sobre oposição política e o Movimento da Sociedade Civil na Síria, ver Wieland, 2006.

Síria sob Bashar al-Asad como um "socialismo de mercado": liberalização econômica, porém com forte controle do Estado sobre a sociedade. (ABABSA, ROUSSEL & AL-DBIYAT, 2007, p.51).

A Síria possui quase 21 milhões de habitantes[22], cuja maior parte vive em centros urbanos como Damasco (capital), Alepo, Homs e Hama - cidades que concentram as atividades industriais, comerciais e os setores de prestação de serviços, atraindo, ao longo das últimas décadas, parcelas significativas de migrantes das áreas rurais.

Embora seja predominantemente árabe e muçulmana sunita[23], a população da Síria apresenta uma grande diversidade interna em sua composição étnica e religiosa[24]. As principais minorias étnicas são os curdos, os armênios, os turcomanos e os circassianos[25]. Com relação às comunidades religiosas, além dos muçulmanos sunitas,

---

[22] Dado estatístico informado pelo Escritório Central de Estatística, órgão oficial do governo sírio, disponível em: http://www.cbssyr.org/index-EN.htm, acesso em dezembro de 2010.

[23] Em linhas gerais, o Islã se dividiu basicamente em duas comunidades sectárias no período posterior a morte do Profeta Muhammad: o sunismo, que baseia suas doutrinas e rituais no Alcorão e nas tradições relativas à vida do Profeta *(Sunna)*, com a interpretação e aplicação das doutrinas religiosas sendo administradas por especialistas religiosos; e o xiismo, que baseia o seu sistema doutrinário e ritual no texto corânico e na mensagem esotérica dos *Imams* (descendentes do Profeta Muhammad via Ali e Hussein), sendo fontes de devoção e de imitação na cosmologia xiita. Dentre a população muçulmana mundial, cerca de 85% dos fiéis são sunitas. Como horizonte normativo que une esta diversidade, podemos destacar os cinco pilares do Islã: o testemunho (*shahada*), as cinco orações diárias (*salat*), a doação de esmolas (*zakat)*, o jejum (*sawm*) durante o mês de *Ramadan* e a peregrinação (*hajj*) a Meca. Os textos sagrados (Corão e *Sunna*) também têm uma base comum para a comunidade muçulmana mais ampla, embora sejam apropriados pelos devotos de diferentes maneiras, de acordo com as diferenças sectárias. Para uma leitura mais elaborada e aprofundada a respeito da biografia do Profeta Muhammad e dos processos de construção histórica do Islã como um sistema religioso, ver Pinto, 2010; Hourani, 2006.

[24] Os dados estatísticos sobre as comunidades étnicas e religiosas na Síria são imprecisos, sobretudo porque desde os anos 60 o censo não inclui pesquisa sobre a filiação religiosa dos cidadãos. Para uma análise sobre as dinâmicas demográficas e sócio-econômicas da população síria ver Courbage, 2007, pp.179-213. Os dados apresentados por Courbage, contudo, não incluem os refugiados palestinos e iraquianos que se estabeleceram na Síria. A presença de palestinos refugiados na Síria se dá desde a criação de Israel, em 1948; já a de iraquianos ocorreu após 2005. Os palestinos na Síria são majoritariamente muçulmanos sunitas, já os iraquianos são cristãos, muçulmanos sunitas e xiitas.

[25] Os curdos formam um dos maiores grupos étnicos do Oriente Médio com cerca de 25 a 27 milhões de pessoas que habitam áreas como Turquia, Iraque, Síria, Irã, Líbano, Armênia, Rússia e uma grande diáspora na Alemanha. Em sua maioria são muçulmanos, embora também haja comunidades de curdos judeus e yazidis. Os curdos são a maior população sem Estado próprio no Oriente Médio. A língua curda é a quarta mais falada no Oriente Médio. Os curdos são alvos de repressão política e cultural na maior parte dos países em que vivem. (Bruinessen, 1999; Pinto, 2005a, p.53).

O grupo étnico de armênios que hoje vive na Síria, principalmente em Alepo e Damasco, é formado por descendentes dos sobreviventes do genocídio de 1915, comandado pelo Império Otomano contra a população armênia da Anatólia. Estima-se que de 2 milhões de armênios, apenas 500 mil tenham sobrevivido ao genocídio. (Pinto, 2005d, p.56). Já as comunidades étnicas dos turcomanos e circassianos são predominantemente muçulmanas sunitas (Van Dam, 1997, p.1).

há os alauítas[26], os cristãos[27], os druzos[28], os yazidis[29], os ismaelitas, os xiitas duodecimanos[30], e, por fim, uma pequena comunidade de judeus.

A estimativa acerca da distribuição da população síria com relação ao pertencimento étnico e religioso pode ser evidenciada nas tabelas seguintes:

Tabela 1.1: Comunidades étnicas e religiosas na Síria

Grupo	População	%
Sunitas árabes	12.765	71,7
Alauítas	1.846	10,4
Curdos	1.450	8,1
Cristãos	946	5,3
Druzos	350	2
Ismaelitas	171	1
Turcomanos	114	0,6
Xiitas duodecimanos	69	0,4
Circassianos	68	0,4
Yazidis	14	0,1
Judeus	0	0
Total	17.793	100

Fonte: Adaptado de COURBAGE, Youssef; 2007; p.189

[26] Os alauítas reivindicam seu pertencimento ao ramo do xiismo duodecimano, uma vez que têm como fonte de veneração os 12 *imams* da sagrada família do Profeta. Contudo, são vistos pelos sunitas como heréticos por não cumprirem com os pilares da religião como as orações diárias e o jejum no *Ramadam*, por exemplo. Os rituais alauítas concentram-se na veneração de homens considerados santos, o segredo esotérico só é conhecido pelas famílias dos *shaykhs*. Na Síria, os alauítas são cerca de 10,4% da população, sendo que a família Asad e grande parte da elite política e militar do país pertencem à esta comunidade religiosa. (Dado estatístico retirado de Courbage, Y., 2007, p.18).

[27] Os cristãos na Síria estão divididos em onze comunidades diferentes (gregos ortodoxos, gregos católicos, armênios ortodoxos, armênios católicos, armênios protestantes, católicos romanos, católicos siríacos, maronitas, caldeus, latinos e protestantes. A comunidade cristã mais importante é a grego ortodoxa, que compreende 4,7% da população síria. (Van Dam, 1997,p.1).

[28] Os druzos estão presentes na Síria, no Líbano e em Israel. Surgidos de uma dissidência do Ismailismo no século XI, os druzos não praticam os pilares do Islã, acreditam em reencarnação e limitam a transmissão dos saberes esotéricos que compõem as doutrinas e práticas da religião somente aos iniciados. O processo de iniciação é feito geralmente aos quarenta anos.

[29] Os yazidis formam uma seita surgida no século XIII. Combinam elementos islâmicos e com rituais e idéias pré-islâmicos. Todos os yazidis são curdos.

[30] O Islã xiita é internamente fragmentado: há o grupo majoritário que é conhecido como duodecimano ou Imamato que cultua os doze *imams* que sucederam o Profeta, além dos *Zeyditas* e Ismaelitas que romperam com os duodecimanos a partir do quarto e do sexto *imams*, respectivamente, e criaram linhas de descendência próprias, além de adotarem regras diferentes.

Tabela 2: Comunidades étnicas na Síria

Etnia	População	%
Árabes[31]	16.147	90,7
Curdos[32]	1.464	8,2
Turcomanos	114	0,6
Circassianos	68	0,4
Armênios[33]	0	0,0
Total	17.793	100,0

Fonte: Adaptado de COURBAGE, Youssef; 2007; p.189

Tabela 3: Comunidades religiosas na Síria

Religião	População	%
Sunitas[34]	14.397	80,9
Alauítas	1.846	10,4
Xiitas duodecimanos	69	0,4
Druzos	350	2,0
Cristãos	946	5,3
Ismaelitas	171	1,0
Yazidis	14	0,1
Judeus	0	0,0
Total	17.793	100,0

Fonte: Adaptado de COURBAGE, Youssef; 2007; p.189

Historicamente, o mosaico étnico-religioso que marca a população na Síria desempenhou um papel chave na dinâmica das configurações políticas e sociais locais. A aplicação da política do "dividir para governar" pelas potências européias com

[31] Para estimar o número de árabes, foram considerados todos os sunitas árabes, alauítas, druzos, ismaelitas, xiitas e cristãos.
[32] Além da quantidade relativa aos curdos na tabela 1.1, foi acrescida a quantidade referente yazidis, os quais em sua totalidade pertencem a esta etnia.
[33] Valor inexpressivo, conforme a tabela 1, mas há uma pequena comunidade armêmia em Alepo e Damasco.
[34] Para a estimativa do número de sunitas, foram considerados, além dos sunitas árabes, os curdos, os turcomanos e os circassianos.

relação às suas colônias no século XX, levou a França a estimular as divisões sectárias na Síria como uma forma de prevenir o crescimento do nacionalismo árabe, assim como a favorecer o recrutamento militar de sírios pertencentes às minorias étnicas e religiosas locais, tais como os alauítas, druzos, curdos, circassianos, dentre outros. Neste intuito, os franceses estimulavam o separatismo e o particularismo das minorias étnicas e religiosas acenando com garantias de tornar autônomas as áreas nas quais elas formavam a maioria local. (VAN DAM, 1997, pp.3-4). Nikolaos Van Dam observou que, para a Síria, mesmo que haja uma indiferença com relação à religião em si mesma por parte de seus seguidores,

> "(...) o significado da comunidade religiosa como unidade política e social continua. Organizações, clubes e grupos não políticos proliferam através dos tradicionais canais sociais da comunidade religiosa, com todas as conseqüências que isso implica para a sobrevivência do compromisso e da lealdade sectária." (VAN DAM, 1997, p.6).

A tomada do poder pelo *Ba´th* significou, em linhas gerais, a primeira vez na história moderna da Síria em que uma coalizão de minorias étnicas e confessionais alcançaram posições de comando político no aparato estatal, sob a bandeira ideológica do socialismo[35]. (BÖTTCHER, 2002). A constituição de 1973, por exemplo, é um reflexo da ideologia do Partido. O texto constitucional define a Síria como um Estado socialista, sem adotar uma religião oficial. Todavia, o texto também estabelece que o presidente da república seja muçulmano e que a jurisprudência islâmica (*fiqh*) seja uma fonte da legislação[36]. Desse modo, como ressaltado por Paulo Gabriel H. da R. Pinto, "(...) os princípios laicos promovidos pela ideologia *ba´thista* foram moderados pela consagração da religião, o Islã sunita em particular, como elemento constitutivo do sistema de governabilidade estabelecido pelo Estado". (PINTO, 2007, p.327).

A chegada de Hafiz al-Asad ao comando do país, portanto, pode ser entendida como mais uma peça neste quebra-cabeças de alianças étnicas e confessionais que são articuladas politicamente na Síria. A oposição ao regime *ba´thista*, formada pela antiga elite que havia sido deslocada do poder, se via prejudicada tanto com as medidas

---

[35] Sobre o papel das minorias étnicas/religiosas nas forças armadas sírias, ver Van Dam,1997.

[36] Em um primeiro esboço do texto constitucional não havia qualquer referência confessional como condição para o cargo de presidente. No entanto, a recepção negativa deste esboço de constituição por parte do *establishment* religioso sunita levou a protestos públicos. Com isso, o regime *ba´thista* recuou, inserindo a cláusula que estabelece que o presidente da Síria deve ser muçulmano. (BÖTTCHER, 1998b).

econômicas implementadas pelo regime, quanto com a crescente distribuição de cargos e de poder político e militar para os alauítas, que, por sua vez, foram promovidos como a nova elite política na Síria[37]. (BÖTTCHER, 2002, pp.4-5). O fato de Hafiz ser alauíta serviu de base para que o descontentamento com seu governo, de inspiração socialista e secular, fosse canalizado em termos religiosos, principalmente através de uma forte oposição sunita liderada pelos especialistas religiosos (*'ulema*) e *shaykhs* sufis que se negaram a cooperar com o regime, alegando que ele era sectário e anti-islâmico. O tradicional *establishment* religioso sunita sírio possui fortes ligações com a "antiga" elite. A face autoritária do regime descontentou também parte da elite intelectual síria, que, todavia, não fazia oposição ao caráter laico do *Baa´th.*

A reunião dos diferentes grupos religiosos que se opunham ao governo de Hafiz al-Asad culminou com a formação da Frente Islâmica em 1980. Esta "Frente" estava sob o comando do ramo sírio da Irmandade Muçulmana[38]. O momento máximo de ativismo político da Frente Islâmica foi no confronto armado com o exército sírio na cidade de Hama em 1982, cujo desfecho foi um grande massacre dos militantes islâmicos e da população civil, com a destruição parcial da cidade. As estimativas a respeito dos mortos neste conflito variam entre 5 a 25 mil, além de milhares de prisões arbitrárias. A violência desmedida empregada pelo governo para reprimir a oposição deixou marcas na memória coletiva da população. A Irmandade Muçulmana foi oficialmente proibida na Síria. O confronto de Hama foi a última mobilização militante armada contra o governo de Hafiz al-Asad, marcando o declínio do Islã político na Síria (PINTO, 2007, pp.331-333) e a retomada do controle do campo religioso pelo regime.

No entanto, a expressão pública da religiosidade muçulmana e a procura por educação religiosa aumentaram consideravelmente na sociedade síria no período pós-Hama. O uso do véu islâmico (*hijab*) pelas muçulmanas e de barbas pelos homens,

---

[37] Contudo, é importante ressaltar que também há, entre os alauítas, opositores ao governo dos Asad; e que os principais círculos de poder próximos ao presidente são influenciados por parentesco e lealdades tribais. Na Síria, diferente do que ocorre no Líbano, as posições de poder a serem ocupadas no governo não são formalmente destinadas de acordo com o pertencimento confessional.

[38] A Irmandade Muçulmana foi criada em 1928 no Egito. A Irmandade está presente em países como Síria, Jordânia, Egito, Líbano, Sudão, entre outros; mas não tem uma liderança política/religiosa comum. Os Irmãos Muçulmanos lançaram as bases do Islã político no século XX, cujo ápice seria a conquista do Estado e a implementação da lei islâmica (*Sharia´).* (PINTO, 2010). Em termos doutrinais, os Irmãos têm uma codificação própria do Islã. O ramo sírio da Irmandade Muçulmana apresenta fortes conexões com o sufismo, muitos dos seus integrantes tiveram formação sufi. Para uma análise sobre as dinâmicas da Irmandade Muçulmana síria, ver Abdallah, 1983.

somados ao aumento na freqüência de orações em mesquitas, por exemplo, constituíram-se em sinais públicos de religiosidade e uma resposta ao governo, indicando que o islã, enquanto fonte de significados e de identidades, não havia sido atingido. (PINTO, 2005 a, p.63). Deste modo, se no período inicial do regime *baa´thista* o Islã foi tratado como uma ameaça ao secularismo socialista e o clérigo sunita mantido fora do aparato estatal; a partir dos anos 80, no entanto, houve uma mudança de orientação política para o campo religioso sírio. Para uma melhor compreensão acerca da posição do Islã no sistema de governabilidade da Síria, passemos, então, à discussão sobre as políticas do regime *baa´thista* para o campo religioso local.

1.3.2- A produção do "Islã oficial": o regime *ba´thista* e as políticas para o campo religioso na Síria

A partir dos anos 80, na tentativa de controlar e direcionar a demanda por uma maior inserção do Islã nas arenas da vida social, o regime *baa´thista* procurou apoiar a atuação de líderes religiosos que aceitassem promover uma versão de Islã que atendesse aos interesses do governo, a qual foi definida pela pesquisadora Annabelle Böttcher (1998b) como "Islã oficial". Tal versão de Islã estava voltada para a produção de discursos e práticas que dessem legitimidade religiosa ao regime *baa´thista*, sobretudo através da promoção de uma religiosidade mais espiritualizada e distante de interpretações islâmicas politicamente contrárias ao governo. (BÖTTCHER, 2002, p.5). No entanto, como argumentou Paulo Gabriel H. da Rocha Pinto, o Islã oficial não é formado por discursos religiosos homogêneos ou pela imposição de interpretações doutrinais consensuais, mas pelo estabelecimento dos limites nos quais o debate religioso pode ocorrer. Assim,

> "O Islã oficial favorecido pelo regime *baa´thista* constitui menos um *corpus* coerente de doutrinas e opiniões do que um sistema de relações discursivas e de poder, formando o que Pierre Bourdieu definiu como 'campo' ou 'universo de discursos possíveis'. O efeito disciplinar do Islã oficial no discurso público ocorre pelo estabelecimento dos temas e dos termos do debate. (...) Os beneficiários [líderes religiosos que decidiram cooperar como governo] dessa política podem não possuir nenhum laço pessoal ou ideológico com o regime *ba thista*, ou mesmo ter visões bastante críticas em relação a este, uma vez que sua participação na produção do Islã oficial não está baseada no conteúdo de seus discursos, mas na forma pela qual suas tomadas de posição em polêmicas públicas delimitam o campo legítimo dos debates religiosos". (PINTO, 2004,

p.63).

Hafiz al-Asad, então, optou por investir em uma estratégia de mão-dupla: de um lado, repressão aos seus opositores e, do outro, parceria com líderes religiosos locais que aceitassem cooperar com o regime na produção do "Islã oficial". Através dos "parceiros", o governo passou a exercer uma gestão indireta do campo religioso. "Terceirizar" foi uma solução relativamente mais oportuna para o regime, pois

> "(...) era mais segura do que criar instituições islâmicas governamentais, as quais poderiam levar à inclusão de um crescente número de elementos conservadores para o aparato estatal; era mais econômica, uma vez que os novos institutos de educação religiosa eram privados e, como tais, financiados por comerciantes; (...) e mais eficientes em termos de legitimação religiosa" (PIERRET, 2010, p.17).

Deste modo, em detrimento de um projeto que se ocupasse em desenvolver instituições religiosas governamentais voltadas para financiar e treinar *"shaykhs baa´thistas"*[39], ideologicamente mais afinados com o regime (PIERRET, 2009, p. 4; 2010; p.31), o governo procurou estabelecer parcerias com lideranças religiosas locais que tivessem ampla base de apoio social e que facilitassem a legitimação, em termos religiosos, da elite governante. Com isso, o regime recuou nas medidas para o campo religioso que haviam sido implementadas na Síria independente no período anterior ao *Ba th* e que tentaram construir instituições islâmicas próprias, criando o Ministério dos Assuntos Religiosos (*awqāf*) em 1961[40]. A única "estrutura" religiosa elaborada pelo governo de Hafiz foram os chamados Institutos Asad para a Memorização do Corão (*ma had al-Asad li-ta fī al-Qur ān al-karīm*), implementados nas mesquitas sírias e que são voltados tanto para crianças quanto para adultos[41].

---

[39] A Síria, embora possua curso de graduação em ciências islâmicas (*sharia*') nas Universidades públicas de Damasco e Alepo, não possui um centro de formação de especialistas religiosos com o prestígio da Universidade Islâmica de *Al-Azhar* no Egito, por exemplo, que é controlada pelo estado.

[40] *Awqāf* (sing. *waqf*) pode ser traduzido como bens de mão-morta. A lei islâmica estabelece que quando bens móveis e imóveis são transformados em *waqf* significa que sua propriedade foi transferida para Deus, de forma inalienável. Tais bens eram fontes de renda e autonomia para grande as instituições muçulmanas e para os especialistas religiosos (*ulama*). Contudo, com a formação dos Estados nacionais no Oriente Médio, os governos estabelecidos tentaram controlar o campo religioso através de uma política de nacionalização dos *awqāf.* Na Síria, a estatização dos bens *waqf* foi iniciada em 1949, sendo finalizada com a criação do Ministério do *awqāf* em 1961, que é o responsável pelo controle estatal do *establishment* religioso. (PINTO, 2005d, p. 57; 2007, pp.329-330). Sobre as competências do *waqf* na Síria, ver Deguilhem, 1994.

[41] Tais cursos são ativados principalmente nas férias de verão. Há concursos regionais e nacionais de recitação do Corão, com distribuição de prêmios para os vencedores. Mas na prática, quem se ocupa das

Neste sistema clientelista inaugurado com o governo de Hafiz al-Asad, os líderes religiosos alinhados com o projeto *baa´thista* foram beneficiados no acesso a veículos públicos como televisão, rádio, jornais e, nos últimos anos, internet, para a divulgação de suas idéias e ensinamentos, bem como favorecidos material e simbolicamente pelo regime na expansão de suas redes sufis e instituições privadas voltadas para a educação religiosa. Em períodos de intensa repressão política/religiosa, os aliados do regime desfrutavam de relativa autonomia em suas atividades. (BÖTTCHER, 1998b; PINTO, 2002; PIERRET, 2010).

Em Damasco, uma dessas lideranças foi *Shaykh* Ahmed Kuftaru (1915-2004), que ocupou o cargo de Grande Mufti da Síria por 40 anos (1964-2004)[42]. Curdo de origem, *Shaykh* Ahmed Kuftaru liderava a *Kuftariyya*, uma das maiores redes sufis da Síria, e gozava de popularidade baseada principalmente em seu carisma pessoal[43]. A expansão da *Kuftariyya* em termos políticos, materiais e simbólicos, sobretudo a partir da década de 1980, nos dá uma amostra da inserção bem sucedida de *Shaykh* Kuftaru na rede clientelista do regime.

Em troca, Kuftaru se comprometia a respeitar os limites do debate religioso estabelecido pelo governo *baa´thista*, promovendo discursos religiosos públicos que exaltavam uma espiritualidade islâmica abstrata, traçando paralelos entre unidade nacional, unidade islâmica e tolerância religiosa; além de combater o que chamava de "fanatismo" religioso, isto é, o Islã político. Com isso, tentava equilibrar sua identidade curda com o caráter árabe que molda a concepção de nação síria elaborada pelo regime. Nas eleições de 1991, por exemplo, *Shaykh* Kuftaru declarou que a re-eleição de Hafiz al-Asad era uma "obrigação nacional e uma tarefa religiosa". (WIELAND, 2006,

---

dinâmicas de funcionamento dos cursos são os responsáveis pelas mesquitas em que eles ocorrem (PIERRET, 2010; DEGUILHEM, 1994). No capítulo 5 desta tese apresento a atuação de mulheres nesta atividade.

[42] Outras lideranças religiosas damascenas que cooperam com o governo foram *shaykh* Ramadan al-Buti, e Muhammad al-Habasch, que foi discípulo de *Shaykh* Ahmed Kuftaru e exerce mandato no Parlamento sírio. *Shaykh* Ramadan al-Buti , 81 anos, é uma renomada e popular autoridade religiosa sunita na Síria. Autor de aproximadamente quarenta livros, ele é professor na Faculdade de Shari'a (lei islâmica) na Universidade de Damasco, além de dar aulas públicas em mesquitas importantes em Damasco e em outras regiões da Síria. Também tem programa de TV no canal estatal sírio, chamado "Lições do Corão". Durante meu trabalho de campo, freqüentei algumas de suas aulas públicas em mesquitas e, além do público local, era bastante comum encontrar, entre as mulheres, muçulmanas estrangeiras (estudantes da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru).

[43] *Shaykh* Kuftaru não desfrutava de uma posição de prestígio perante o *establishment* religioso sírio, que via sua proximidade com o regime com desconfiança, sobretudo após o processo complicado de sua eleição como Mufti da Síria. Assunto que será abordado no capítulo 3 desta tese.

p.136).

Segundo Annabelle Böttcher (2002), a opção do *Ba th* em estabelecer esse tipo de "acordo" com ordens sufis se deve ao fato dessas ordens serem hierarquicamente organizadas e marcadas por fortes relações pessoais de obediência e lealdade entre os líderes e seus seguidores.[44] Assim, ao firmar parceria com o líder de uma ordem sufi, tal como a *Kuftariyya*, o governo teria mais chances de fazer ecoar sua versão do Islã de modo mais eficiente, através da criação de esferas de lealdade ou , pelo menos, de aceitação do regime pelos seus membros . Esta constatação pode ser conectada ao fato dos *shaykhs* sufis ocuparem tal posição de poder perante seus seguidores, que a decisão de apoiar (ou não) o governo influencia toda a opinião de sua rede de relações. (BÖTTCHER, 2002, p.6-7).[45]

Contudo, na última década, a orientação do governo para com o campo religioso islâmico vem apresentando algumas modificações. Diante das configurações políticas regionais e das pressões doméstica, o presidente Bashar al-Asad se viu obrigado a ampliar sua base de apoio, incluindo neste projeto o estabelecimento de relações com outras lideranças religiosas que, até então, haviam sido marginalizadas ou reprimidas pelo governo de seu pai, Hafiz, mas que desfrutavam de popularidade, prestígio e recurso material próprios, obtidos graças ao financiamento de seus seguidores.[46] Além disso, para tornar menos tensa a relação entre governo e o *establishment* religioso, Bashar al-Asad concedeu aumento de salário para clérigos atuantes em mesquitas (pagos via *awqaf*), além de conceder permissão para que mais escolas de ensino

[44] Cabe ressaltar que nem todas as ordens sufis sírias são "aliadas" do governo. Inclusive, vários líderes sufis e seus discípulos foram presos por se oporem ao regime *baa´thista,* como aconteceu no evento de Hama, por exemplo. Além disso, como será abordado no próximo capítulo, o campo religioso sírio é profundamente influenciado pelo sufismo, e a maior parte das organizações islâmicas sírias segue o modelo hierarquizado das ordens sufis.
Ainda na tentativa de buscar legitimidade política com base em sua identidade religiosa, Hafiz al-Asad empreendeu esforços em apoiar interpretações religiosas que localizam os alauítas como pertencente à vertente do Islã xiita duodecimano, tal como existente no Irã e no Líbano. A relação triangular entre Síria, Irã e Líbano resultou não só em laços econômicos, políticos e militares, mas, sobretudo, em um processo de ligação transnacional do xiismo duodecimano. (Böttcher, 2002; pp. 20-21). Sobre os esforços de aproximação doutrinal entre xiismo duodecimano e alauítas, ver Mervin, 2007, pp.359-363.

[45] Seria problemático supor que o tipo de relação hierárquica presente nas relações entre mestre e discípulo no sufismo seria um modelo para o autoritarismo político no mundo árabe, tal como proposto pelo antropólogo marroquino Abdallah Hammoudi, uma vez que uma abordagem puramente estrutural do sufismo não capta as complexidades deste fenômeno religioso. (PINTO, 2002, p. 24).

[46] Dentre as pressões políticas regionais destacam-se a invasão anglo-americana ao Iraque me 2003; o assassinato do Primeiro Ministro libanês Hafik Hariri em 2005, em que pesaram acusações sobre o envolvimento sírio e culminaram na retirada das tropas sírias do território libanês e os conflitos entre Hizbollah libanês e Israel. Sobre as "novas" lideranças religiosas e o papel que seus grupos desempenham no campo religioso sírio, ver Pierret,T. & Selvik, K., 2009b.

religioso privado, assim como associações de caridade, fossem criadas[47]. (PIERRET, 2010).

No entanto, tal aproximação não floresceu de acordo com as intenções do governo. Críticas públicas por parte dos especialistas religiosos (*ulama*) sunitas à postura do governo em relação ao seu vínculo com o Irã, por exemplo, além de suas reivindicações por maior inserção nas estruturas de poder do estado, não tardaram a aparecer, minando a possibilidade de se criar uma arena político-religiosa mais estável[48]. Neste impasse, a partir de 2008, Bashar al-Asad recuou no projeto de parcerias e de controle indireto do campo religioso. Na nova agenda, o regime tem redirecionado suas ações no sentido de expandir a burocracia religiosa estatal e investir na formação de clérigos sunitas em instituições governamentais. (PIERRET, 2010; pp.30-32).

Deste modo, se nos últimos anos a política do regime *ba thista* para o Islã pode ser metaforicamente comparada a um pêndulo que se movimenta de acordo com os diferentes momentos políticos num esforço para não perder o controle dos limites do debate religioso, é porque a presença pública do Islã como um idioma cultural compartilhado pela sociedade e a força com que os diferentes discursos e interpretações religiosas são apropriados e mobilizados pelos agentes religiosos continuam a ter um papel fundamental na definição da esfera pública síria. Nesta dinâmica, embora o governo amplie seus esforços para moldar os aspectos institucionais do Islã, seu controle sobre as dinâmicas cotidianas da vida religiosa social não é total, pois estas são informadas por uma variedade de discursos e práticas que constroem as subjetividades muçulmanas e que estão além do alcance das políticas *baa´thistas.*

[47] Sobre a dinâmica da gestão dos bens e instituições religiosos, tais como pagamento e nomeação de funcionários em mesquitas na Síria, ver Böttcher, 1998b.
[48] Tais críticas se referem à crescente presença de atividades religiosas xiitas em Damasco, por exemplo.

1.3.3- Lugar da pesquisa: Damasco

> Damasco mede o tempo não pelos seus dias e meses e anos, mas pelos Impérios que viu crescer, prosperar e desintegrarem-se em ruínas. Ela é um tipo de imortalidade...
> Damasco viu tudo o que já ocorreu na Terra, e ela ainda vive.
> Ela olhou sobre os ossos secos de milhares de impérios, e verá os túmulos de milhares de outros antes de morrer.
> Apesar de outras reivindicarem o nome, Damasco antiga é, por direito, a Cidade Eterna.
> (Mark Twain, The innocents abroad. *Apud* SALAMANDRA, 2004, p.1)

Damasco (*Dimashq*) é a maior aglomeração urbana da Síria, com cerca de quatro milhões de habitantes[49]. Cenário de várias civilizações ao longo dos séculos, ela é reivindicada pelos damascenos como a cidade continuamente habitada mais antiga do mundo, tendo sua primeira menção textual datada do século XI a.C. (SALAMANDRA, 2004, p.27). Frequentemente, minhas interlocutoras me narravam um dito do Profeta Muhammad em que, ao olhar Damasco, ele teria comparado-a ao paraíso, dizendo que temia entrar num lugar de profunda beleza antes de sua morte[50].

Como capital, Damasco concentra as atividades administrativas, políticas e culturais do país, assim como parte considerável da produção econômica nacional (indústrias, comércios e serviços). Em 2008, foi celebrada como a "capital da cultura árabe" e mantém um roteiro anual de festivais e feiras culturais.

Em termos espaciais, a cidade de Damasco é caracterizada por sua cidade antiga, pelos bairros populares surgidos ao seu entorno, pelos subúrbios, pelas áreas nobres planejadas, além das áreas centrais influenciadas por um estilo arquitetônico modernista promovido pelo *Baa´th*. Entre as décadas de 1950 e 1980, Damasco passou por um intenso processo de crescimento urbano, estimulado principalmente pelas reformas econômicas e sociais implementadas nos primeiros anos de governo *ba thista*. Desse modo, parcelas significativas da população rural migraram para a capital em busca de trabalho, estudo e melhores condições de vida. Neste processo, os subúrbios de Damasco foram se ampliando como cidades-dormitório, oferecendo moradias mais baratas. Nos últimos anos, subúrbios como Jaramana e Saiyda Zaiynab encontram-se

[49] Dados estimados em 2004. Os limites municipais de Damasco apontam para 1,6 milhões de habitantes, o número é ampliado para cerca de 4 milhões de habitantes se considerarmos suas periferias . Para uma leitura sobre as dinâmicas do território sírio, ver Ababsa, Roussel & al-Dbiyat, 2007, pp.39-77.

[50] No passado, Damasco era conhecida por sua ampla área verde (Ghouta) e pelas águas abundantes e claras do Rio Barada, que corta a cidade. Atualmente, a área verde foi destruída com o crescimento urbano e o rio está poluído.

em processo de expansão imobiliária e comercial.

Em linhas gerais, pode-se dizer que as formas de apropriação e ocupação de Damasco pelos seus habitantes são historicamente orientadas de acordo com diferentes esferas de pertencimento, tais como etnia, religião e classe social, que são localmente elaboradas, mas que não se constituem em unidades isoladas. Deste modo, bairros como *Bab Tuma* e *Bab Sharq*, localizados na cidade antiga, são considerados áreas predominantemente cristãs, habitadas por profissionais liberais pertencentes às classes média-baixa. Já fora dos muros da cidade antiga, bairros como *Abu Rummani* e *Malki* são áreas nobres, habitadas pela antiga e nova[51] elite econômica e política, notavelmente composta por muçulmanos. São neles em que as embaixadas de vários países estão localizadas, sendo também área de moradia para estrangeiros. Aos pés do Monte *Qassium*, está o bairro *Hayy al-Akrad*, em que morei durante o trabalho de campo, e que é uma área predominantemente muçulmana, classe média-baixa, cuja maioria dos habitantes são de origem curda. Subindo o monte, várias casas populares construídas ilegalmente e pequenas lojas vão se sobrepondo umas as outras. Já o subúrbio de Jaramana é habitado majoritariamente pela classe média-baixa ligada às comunidades religiosas cristãs e druzas, além de mais recentemente ser endereço de iraquianos refugiados.

Deste modo, em Damasco, o lugar da moradia serve como uma forma de localização dos indivíduos nas várias esferas de pertencimento religioso, étnico e de classe que são contextualmente produzidas, intercaladas e mobilizadas na vida social. Em situações do trabalho de campo, quando precisei apresentar algumas de minhas interlocutoras umas às outras, todas pertencentes à classe média, era comum que após dizerem os nomes e sobrenomes, a primeira pergunta entre elas fosse onde cada uma morava.

Em um dado contexto etnográfico, uma de minhas amigas da *Kuftariyya* se sentiu constrangida ao dizer para um grupo de mulheres com as quais conversávamos que morava em Dūmā, subúrbio de Damasco. Após responder, minha amiga prontamente completou a informação dizendo para as outras mulheres que ela nasceu e cresceu em al-Midan, mas que ela e a mãe deixaram o bairro após a morte do pai. Al-Midan é um bairro de classe-média localizado ao sul da cidade antiga, fora de seus

[51] A "nova" elite foi formada nas últimas décadas, beneficiando-se das políticas de liberalização da economia iniciadas por Hafiz al-Asad.

muros, cuja existência remonta ao século XVI e que é reconhecido pelos damascenos como um lugar que guarda em sua arquitetura e em seu cotidiano a "essência" e a "autenticidade" de Damasco urbana.(SALAMANDRA, 2004, p.36). Como ressaltado por Christa Salamandra (2004), essa prática social de perguntar onde alguém mora é ainda mais evidente nas elites damascenas, onde o lugar da residência indica não apenas o nível de riqueza, mas o tipo de riqueza, "(...) uma vez que identidades sectárias e regionais são entrelaçadas com aquelas de classe". (SALAMANDRA, 2004, p.41).

Na cidade antiga de Damasco, cercada por sua muralha milenar com seus sete portões que dão acesso ao seu interior, ainda podem ser vistos colunas e arcos, heranças arquitetônicas da época em que a cidade esteve sob o controle grego e romano, período em que se desenvolveu como um importante centro comercial. Apesar de algumas modificações em sua estrutura, a cidade antiga ainda guarda suas vielas, sua arquitetura centenária[52], seus monumentos de diferentes períodos históricos, seus bairros cristão, muçulmano e judeu, seus locais de culto, seu apogeu e seu declínio, suas histórias. Ela é considerada pela UNESCO como patrimônio mundial da humanidade.

A cidade antiga está no coração de Damasco, por vários motivos. As principais vias da cidade passam ao redor de suas muralhas. Ela é centro turístico e centro religioso para cristãos[53] e muçulmanos, lugar de lazer e lugar de trabalho, é lugar de memória. Sobretudo, de memórias em disputa, tal como apontado pela antropóloga Christa Salamandra (2004) em sua etnografia sobre a relação entre formas de cultura pública, consumo de elite e distinção social em Damasco. A autora apresenta as formas pelas quais a antiga elite damascena se apropria da cidade antiga como um elemento de distinção social e de resistência simbólica ao governo do *Baa´th*. Deslocada do poder político, essa elite vê no consumo da cidade antiga (através de práticas de lazer e de memórias) uma estratégia para afirmar para si e para os outros sua "damascenidade",

[52] Aqui me refiro ao tradicional estilo árabe, em que as casas têm apenas uma entrada e, no seu interior, um jardim para o qual os cômodos da casa estão voltados. Quanto mais cômodos e jardins, mais rica é a família que nela habita. Até começo do século XX, essas casas eram ocupadas pela "velha" elite econômica, que começou a deixar a cidade antiga para morar em apartamentos modernos, no estilo europeu, em áreas planejadas da cidade, em que o franceses costumavam morar. Atualmente, na cidade antiga de Damasco, várias dessas casas ou deram lugar a hotéis e restaurantes freqüentados por turistas (e pela elite damascena, como apontado por Salamandra (2004)), ou foram dividas para várias famílias morarem. Há muitos estrangeiros, sobretudo estudantes da língua árabe, que alugam quartos em casas como esta na cidade antiga, principalmente no bairro cristão.

[53] Além de igrejas, os bairros cristãos da cidade antiga guardam a casa de Ananias, que, segundo interpretações cristãs, foi quem converteu o apóstolo Paulo e o curou de sua cegueira. Ananias teria encontrado Paulo em uma casa nos arredores do *suq Medhat Pasha*, outra entrada para a cidade antiga.

sua "autenticidade" e sua tradição urbana, como contraponto à "nova" Damasco re-desenhada pelo regime *Baa´thista,* classificado como o "outro", não-damasceno. (SALAMANDRA, 2004). Desta forma, o projeto urbanista do governo de construir uma capital unificada, moderna e racionalizada que servisse como modelo de integração para a nação síria imaginada é solapado pelas apropriações, usos e sentidos sociais que seus habitantes atribuem a Damasco, variando de acordo com as diferentes interseções entre elementos sectários, étnicos e de classe social.

Assim, qualquer visitante que chegue a Damasco logo perceberá que se trata de uma cidade híbrida, uma composição entre o passado histórico da cidade continuamente habitada mais antiga do mundo com suas vielas e casas centenárias de um lado; e, do outro, uma cidade que se pretende moderna, adotando e adaptando tecnologias ao contexto local, como, por exemplo, uso de letreiros digitalizados, construção de lojas e prédios modernos, shopping centers e uma intensa, mas discreta, vida noturna.

O visitante também logo se deparará com uma cidade visualmente marcada com elementos que ressaltam a realidade política local: por todos os lugares podem-se notar placas, cartazes e bandeiras da Síria e do partido *Baa´th* com imagens, frases e palavras de ordem em apoio ao presidente Bashar al-Asad, que em 2010 completou 10 anos no poder, além de monumentos, pinturas e fotografias do presidente Bashar, do seu pai Hafiz e do seu irmão Basil, os dois últimos já falecidos, em diferentes situações e tamanhos penduradas em todos os prédios públicos, lojas comerciais, praças públicas, bem como em formato de adesivos colados nos vidros de carros, motos, táxis e vans que circulam pela cidade.

Do mesmo modo, é possível achar em papelarias e em lojas que vendem *souvenirs* para turistas, principalmente na cidade antiga, muitos adesivos e fotografias do presidente e dos seus aliados políticos regionais como Hassan Nasrallah, Secretário Geral do partido xiita libanês Hizbollah, ou como Mahmoud Ahmadinejad, presidente do Irã, por exemplo. Além de adesivos com bandeiras da Síria ou com declarações de amor ao presidente ("Eu amo Bashar", escrito em inglês ou em árabe, com o "amo", substituído por um coração vermelho em alguns modelos). Ou, ainda, adesivos com a imagem da primeira dama sorrindo -em estilo que lembra Lady Di- e do casal Asad num passeio de bicicleta junto com os filhos, por exemplo, também são expostos à venda nas vitrines, concorrendo pelo gosto ou pela atenção do público com adesivos mais

“comuns” que retratam paisagens, lugares turísticos, símbolos religiosos e comidas sírias.

Figura 1.1 - Presidente Bashar al-Asad. Entrada do *Sūq al-hammidiyya*, um dos portões de acesso à cidade antiga. Damasco, outubro de 2008. (Foto da autora).

Figura 1.2 - Stickers à venda em uma loja de artesanato na cidade antiga. Fotos de Bashar al-Asad, de Sayyid Nasrallah e da bandeira do Hizbollah. Damasco, outubro de 2008. (foto da autora).

Esse universo político-icônico encontrado em Damasco pode ser entendido de várias formas, desde uma abordagem mais simplificada que considera tal produção uma mera extensão voluntária ao culto à personalidade do líder político, típica de regimes ditatoriais, a uma análise mais empírica que leva em conta as várias arenas de produção, circulação e efeitos provocados por essas imagens. Lisa Weeden argumenta que o culto promovido à família Asad na Síria através desse mundo simbólico de monumentos, eventos cívicos, fotografias, bandeiras etc. é uma estratégia de dominação levada a cabo pelo governo baseada mais na obediência do que na legitimidade. Para ela, é preciso

considerar o gasto vultoso do governo em sua tentativa de controlar a produção simbólica que circula no país e que os símbolos, neste caso, atuam na produção de poder político na ausência de crença ou compromisso emocional público (WEEDEN, 1999, p.5-6).

Todavia, os dispositivos icônicos e discursivos produzidos pelo governo sírio indicam não só elementos racionalizados que servem de base para o culto de personalidade dos Asad visando controlar e disciplinar o discurso público, tal como ressaltado por Lisa Weeden, mas também podem ser entendidos como lugar de memória (NORA, 1984)- entendido como qualquer símbolo que suscite idéias, lembranças e sentimentos, como fotografias, monumentos, paisagens etc. – cujo apelo é construído com base em idéias e percepções que são culturalmente disponíveis e compartilhadas. Assim, as pinturas que estampam os Asad refletem igualmente as investidas do regime para se inscrever na memória política da cidade; tal como a foto de Bashar al-Asad na entrada do *suq al-hamidiyya,* um dos lugares históricos e comerciais mais importantes da cidade.

Deste modo, no processo de legitimação religiosa de sua autoridade política, há uma tentativa de aproximação do governo dos Asad com o *establishment* religioso sírio e com os símbolos religiosos islâmicos, sendo então comum, no tempo em que morei em Damasco, ver fotos ou pinturas de Bashar al-Asad conectando sua família e a ele próprio ao universo islâmico. No prédio da Casa da Moeda, por exemplo, que é localizado no centro administrativo e financeiro de Damasco, havia uma grande fotografia de Bashar sorrindo, com a mão direita levantada num gesto de saudação aos passantes e, acima da foto, podia-se ler a frase "Deus contigo, povo contigo". Em outro prédio público, do Ministério dos Assuntos Religiosos, havia um grande mural com a Mesquita dos Omíadas como pano de fundo e as pinturas de Hafiz e Bashar al-Asad em destaque na frente. A pintura conectava simbolicamente as figuras do pai e do filho ao lugar histórico-religioso ocupado pela mesquita dos Omíadas, e logo, mobilizava suas identidades como muçulmanos praticantes; bem como os colocavam no centro do poder político-religioso, ressaltando uma longa conexão com o califado dos Omíadas (661-750 d.C.), cuja capital era Damasco. Historicamente, este período é referido como o apogeu econômico e cultural de Damasco, durante o qual foi construída a famosa mesquita. Neste sentido, a mobilização de símbolos islâmicos na produção de um

imaginário "harmônico" e de união entre as esferas política e religiosa no contexto damasceno tem por objetivo construir um canal de comunicação visual através do qual o regime *Ba thista* procura acomodar seu projeto de poder através da utilização de uma sensibilidade popular moldada pelo Islã.

A presença pública do islã torna-se perceptível nas dinâmicas que envolvem a vida cotidiana em Damasco. Cinco vezes ao dia, os minaretes das várias mesquitas ecoam o chamado para a oração (*adhan*), marcando a identidade muçulmana da maior parte de seus habitantes e o tempo do sagrado em meio às atividades rotineiras da cidade. Mesquitas, túmulos de santos e de outros personagens ligados à história islâmica, *madrasas* (escolas corânicas) e *zawiyas* (centros rituais sufis) inserem a cidade numa geografia do sagrado que é apropriada de diversas formas pelos muçulmanos, de acordo com as diferentes tradições do Islã a que pertencem. A existência destes centros religiosos e os rituais que neles ocorrem não apenas ressaltam as várias codificações do Islã presentes na sociedade síria, mas também inserem Damasco em um roteiro de peregrinação religiosa transnacional, conectando a cidade com a própria história do Islã.

A mesquita dos Omíadas é o maior monumento islâmico damasceno. Localizada na cidade antiga, cuja porta principal está voltada para o tradicional *sūq al-hamidiyya*[54], a mesquita é ricamente decorada com mosaicos em sua fachada e com um enorme pátio em mármore, sendo erguida a partir de antigas estruturas de templos pagãos (templo romano de Júpiter) e, na era bizantina, da igreja dedicada a São João Batista (*yahiya*) - cujo túmulo de sua cabeça permanece na sala de orações. Nesta mesquita também existe um túmulo dedicado à cabeça de Hussein (filho de Ali e neto do Profeta Muhammad), que está localizado em uma sala própria, em anexo à sala de orações.

A mesquita dos Omíadas é a única mesquita damascena que apresenta três pregadores, todas as demais têm apenas um. Esse posto na mesquita dos Omíadas só era ocupado por autoridades religiosas que desfrutavam de grande prestígio social, acumulado principalmente a partir do reconhecimento público de seu saber religioso. No entanto, com o regime *ba thista*, critérios políticos passaram a definir quem deveria assumir tais postos. Durante décadas, eles foram ocupados por discípulos de *Shaykh* Ahmed Kuftaru. No entanto, com as mudanças nas formas de gestão do campo religioso ocorridas a partir de 2008, o regime nomeou *Shaykh* Ramadan al-Buti como o

[54] Mercado em que são vendidas as mais diversas mercadorias como roupas, artesanatos, utensílios domésticos, instrumentos musicais, dentre outros.

principal pregador da mesquita dos Omíadas, assim como lhe concedeu importante cargo na administração religiosa. Al-Buti, que pela primeira vez aceitou um cargo do governo, re-organizou as atividades da mesquita, indicando os outros dois pregadores - nenhum deles era ligado a *Kuftariyya*, tradicional parceira do regime em assuntos religiosos. (PIERRET, 2009, pp.10-11).

A mesquita dos Omíadas é comumente considerada como o quarto lugar mais sagrado no imaginário religioso dos muçulmanos sunitas, pois, de acordo com a tradição islâmica, Damasco é identificado como o local em que Jesus[55] retornará; lutará contra o falso profeta (*dajal*) e instaurará um governo justo por quarenta anos. O retorno de Jesus é lido islamicamente como um dos sinais de que o "Dia do Juízo Final" está próximo. Neste sentido, a mesquita dos Omíadas só perderia em importância para a Caaba em Meca, para a mesquita do Profeta em Medina (ambas na Arábia Saudita) e para a mesquita de al-Aqsa, localizada em Jerusalém.

Figura 1.3 - Mesquita dos Omíadas
Damasco, 2009 (foto da autora)

[55] No Islã, Jesus também é considerado um profeta, assim como outros profetas presentes nas tradições judaicas e cristãs, tais como Abraão e Moisés, por exemplo. No entanto, Jesus é entendido pelos muçulmanos sem a essência divina que lhe é atribuída pelos cristãos.

Figura 1.4 - Pátio da mesquita dos Omíadas
Damasco, 2009 (foto da autora)

Figura 1.5 - Túmulo da cabeça de São João Batista na sala principal da mesquita dos Omíadas
Damasco, 2009 (foto da autora)

Figura 1.6 - Túmulo dedicado à cabeça de Hussein
Mesquita dos Omíadas - Damasco, 2009 (foto da autora)

Nas últimas décadas, Damasco tem se firmado como uma rota de peregrinação xiita transnacional[56]. O próprio *sūq al-hamidiyya* se tornou um palco para rituais xiitas tal como o *tatbir,* no qual os praticantes golpeiam o peito e/ou a cabeça sinalizando sua dor e luto pelos mártires de Karbala durante a celebração da *ashura* (os dez primeiros dias de *muharam*, primeiro mês do calendário islâmico, em que ocorreu a Batalha de Karbala)[57]. Em geral, este ritual se iniciava na porta de entrada do referido *sūq* e prosseguia até a mesquita dos Omíadas, onde está o túmulo dedicado à cabeça de Hussein. As implicações simbólicas e políticas causadas pelos rituais xiitas no *establishment* religioso sunita damasceno foram de tal proporção, que o governo *baa´thista* a proibiu recentemente. (PIERRET, 2010). As fotos abaixo foram tiradas em uma celebração xiita no *sūq al-hamidiyya*:

[56] Depois do Iraque, a Síria é o país que mais possui lugares santos de peregrinação para os xiitas. Sobre peregrinação xiita na Síria, ver Pinto, 2006.
[57] Nesta batalha, ocorrida em 680, Hussein, neto do Profeta, e seus apoiadores foram mortos pelas tropas do califa Muawiya, que governava Damasco e que fundou a dinastia dos Omíadas. Hussein disputava com Muawiya o comando do califado. A celebração do episódio de Karbala, embora seja muito variado em suas práticas, é parte fundamental da vida religiosa xiita.

Figura 1.7 – Ritual xiita
Foto da autora (Damasco, fevereiro de 2009)

Figura 1.8 – Ritual xiita
Foto da autora (Damasco, fevereiro de 2009)

Na cidade antiga de Damasco, além da mesquita dos Omíadas, há a mesquita/ mausoléu de *Saiyda Ruqaiyya* (filha de Hussein, morta ainda criança na batalha de Karbala). Outro local de peregrinação xiita é o santuário de *Saiyda Zaiynab* (neta do profeta), localizado em um subúrbio epônimo. Ao redor deste santuário, formou-se um bairro de refugiados iraquianos, composto majoritariamente por xiitas.

Ainda na geografia do sagrado em Damasco, a oeste da cidade antiga, fica o Monte Qassium. Em seu topo, está localizado o *maqam arba'in*. No local, há uma rocha em formato de uma boca aberta; além dos túmulos dedicados a Caim e Abel e de quarenta profetas. Diz-se que a rocha tem tal formato porque ela teria se aberto sinal de horror pelo assassinato de Abel. Além disso, tanto no alto do monte quanto aos seus pés, há vários túmulos de santos sufis no interior de pequenas mesquitas, nas quais ocorrem sessões rituais sufis que fazem ecoar cantos e orações ao longo da noite.

Como toda cidade que passou por um intenso processo de urbanização e de crescimento populacional relativamente recente, Damasco é um lugar de permanências e de contrastes, em que o campo religioso é marcado por uma diversidade de práticas e de interpretações religiosas que atuam juntamente com outros elementos de pertencimento social (etnia, religião e classe) nas formas de imaginação e de apropriação da cidade. É neste contexto que mulheres muçulmanas, como as que trabalhei em Damasco, encontraram canais de participação pública no campo religioso local, criando suas próprias redes religiosas e atuando nas definições do bem-comum.

1.4-Trabalho de campo: trajetória e metodologia da pesquisa

Meu interesse acadêmico sobre o Islã surgiu durante minha graduação em História. Na época, estava interessada nas complexas dinâmicas político-religiosas que envolvem o Oriente Médio contemporâneo. Neste sentido, optei por fazer minha monografia de conclusão de curso sobre a página eletrônica do *Hizbollah* (Partido de Deus), partido político xiita libanês. A partir deste trabalho, procurei mais informações sobre muçulmanos no Brasil, o que me levou à Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, instituição de orientação sunita que oferece cursos sobre Islã e língua

árabe ao público mais amplo. Em 2001, participei pela primeira vez destes cursos na referida instituição. Através deste contato, passei a me interessar sobre a variedade de práticas e interpretações que envolvem a tradição religiosa islâmica e seus desdobramentos na formação das comunidades muçulmanas.

Tal experiência me despertou um interesse mais profundo nas práticas dos muçulmanos sunitas do Rio de Janeiro para além dos discursos doutrinais que estruturam o Islã, o que me levou a cursar mestrado em Antropologia no PPGA/UFF, sob orientação do professor Paulo Gabriel H. da Rocha Pinto. A perspectiva antropológica em abordar os significados produzidos a partir das relações interpessoais estruturadas na vida cotidiana me forneceu novas ferramentas teóricas e metodológicas para continuar na área de estudos acadêmicos sobre o Islã e suas comunidades religiosas. Desta forma, iniciei meu trabalho de campo na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, o qual resultou em minha dissertação de mestrado sobre o papel do conhecimento religioso na construção das identidades religiosas e no estabelecimento de relações de poder entre os membros da referida comunidade.

Para a pesquisa de doutorado, optei por fazer meu trabalho de campo em uma sociedade majoritariamente muçulmana que estivesse localizada no Oriente Médio, no intuito de compreender outros elementos sociais e culturais implicados nas transações entre a tradição islâmica e as vivências locais das diferentes comunidades religiosas. Estava, então, interessada em trabalhar com o xiismo, isto é, com as diferentes formas de codificação religiosa que são mobilizadas por esta vertente do Islã. Num primeiro momento, pensei em fazer meu trabalho de campo no Líbano, país em que os xiitas são bastante expressivos demográfica e politicamente. No entanto, dada a mudança na configuração de minha vida particular – meu filho nasceu no segundo de doutorado e estava com apenas um ano de idade quando apliquei para a bolsa sanduíche -, a instabilidade política, além do custo de vida elevado no contexto libanês, optei por trocar de país para fazer campo, embora continuasse com a mesma linha de pesquisa.

Assim, a princípio, meu projeto de tese a ser desenvolvido em Damasco não era diretamente envolvido com sufismo e nem especialmente com "mulheres". Meu interesse inicial era fazer uma etnografia dos processos de construção de identidades religiosas xiitas através do ciclo ritual ligado às práticas de peregrinação no santuário de

Saiyda[58] Zaiynab, localizada em um subúrbio de Damasco. A partir dos múltiplos discursos, símbolos e práticas rituais que circulavam neste santuário, o objetivo era estudar os meios pelos quais as identidades religiosas dos devotos xiitas que o freqüentam são construídas.

Em outubro de 2008 fiz minha primeira viagem à Síria, no intuito de fazer uma visita exploratória ao santuário de *Saiyda* Zaiynab, que seria, então, meu campo de pesquisa. Era a primeira vez que viajava para um país majoritariamente árabe e muçulmano. Além deste objetivo, acompanhada de meu orientador, professor Paulo G. Pinto, pude conhecer as várias mesquitas, santuários e locais de peregrinação que compõem o universo religioso local e que se configuram em importantes elementos para se pensar a dinâmica da vida religiosa na Síria. Um dos locais que também visitei nesta viagem exploratória foi a Mesquita Abu al-Nur, mesquita controlada pela *Kuftariyya*, a qual veio a se tornar o principal local em que conduzi meu trabalho de campo.

Na ocasião da viagem, tive minha primeira reunião com o Professor Pierre Lory, diretor científico de estudos medievais, árabes e modernos do *Institut Français du Proche-Orient* (IFPO), instituição que me aceitou como pesquisadora associada e viabilizou, assim, um vínculo acadêmico para mim em Damasco.

Com a aprovação da bolsa sanduíche pelo CNPq, embarquei com meu marido e meu filho em fevereiro de 2009 para Síria, desta vez para fazer campo por um período de doze meses, conforme previsto na modalidade de bolsa sanduíche concedida pelo CNPq. Investi no projeto acima citado durante os três primeiros meses de trabalho de campo em Damasco, na tentativa de construir relações mais estáveis com os freqüentadores do santuário, o que me possibilitaria a realização da etnografia.

O Santuário de *Saiyda* Zaiynab está localizado em um subúrbio de Damasco, a 10 km do centro da cidade. Sua inserção na rota de peregrinação xiita está ligada ao estreitamento das relações geopolíticas entre Síria, Irã e Líbano, sobretudo a partir da década de 1980; além de ter despontado recentemente como um local alternativo para peregrinação xiita, fora do contexto das guerras regionais - como a ocorrida entre Irã e Iraque (1980-1988), além da guerra que vem se estendendo no Iraque desde a invasão anglo-americana em 2003.

---

[58] *Saiyda* significa senhora.

Figura 1.9 - Santuário de *Saiyda* Zaiynab - porta de acesso ao túmulo destinado às mulheres
(Foto da autora, outubro de 2008)

O recente e intenso fluxo de peregrinos que vem não só do Oriente Médio, mas também de outras partes do mundo, como do sudeste asiático, por exemplo, provocaram uma transformação na paisagem urbana da área em que o santuário está construído, tanto através do crescimento populacional da região quanto da recente construção de redes de hotéis, restaurantes, lojas com as mais diversas mercadorias e agências de viagem, elementos que surgem com os processos de peregrinação[59] (PINTO, 2006, 183-187). Ainda, no entorno do santuário, há um campo de refugiados palestinos e, mais recentemente, um bairro de iraquianos, fator que o coloca em um foco visível de questões políticas internacionais.

No complexo mausoléu-mesquita de *Saiyda* Zaiynab há uma multiplicidade de atividades religiosas - tais como sermões, orações, rituais de visitação ao túmulo, de lamentação pelos mártires de Karbala, dentre outros, ocorrendo simultaneamente, fator

[59] Para uma análise nas práticas de consumo religioso nas rotas de peregrinação xiita na Síria, ver Pinto, 2006.

que o transforma numa arena em que diferentes saberes religiosos - práticos e discursivos - circulam e, freqüentemente, entram em disputa, dada a pluralidade étnica e cultural que informam tanto os peregrinos quanto as autoridades religiosas que atuam no santuário.

Na vida cotidiana do santuário, a presença de mulheres é bastante expressiva e sua circulação é livre em todas as áreas - a única exceção é com relação à sala principal onde está o túmulo de *Saiyda* Zaiynab, em que há uma separação de gênero: de um lado do túmulo, mulheres; do outro, homens. Todavia, a divisão não impede que mulheres consigam ver o lado masculino e vice-versa. Tal configuração me permitiria circular entre os diferentes grupos sociais presentes no santuário, uma vez que famílias sentavam-se juntas para conversar ou lanchar, enquanto as crianças se divertiam com brincadeiras no enorme pátio de mármore do santuário.

O primeiro elemento que despertou minha atenção acerca das práticas rituais xiitas em torno do túmulo de *Saiyda* Zaiynab foi a intensa atmosfera emocional que envolvia as mulheres: elas se aproximavam o máximo que podiam do túmulo, disputando lugar junto as grades que o protegem, no intuito de obter parcelas da *baraka* atribuída à Zaiynab. Chegar até o túmulo em dias em que havia muitas mulheres na sala era demorado e dependia de iniciativa pessoal, não havendo filas nem qualquer tipo de arranjo coordenado entre as mulheres: elas se empurravam, esticavam os braços por cima das cabeças das outras, enfim, era uma disputa física. Neste movimento, todas choravam intensamente, faziam súplicas, esfregavam chaves, documentos, retalhos de tecido ou roupas nas grades que envolviam o túmulo. Também jogavam bonecas e roupas para cima da cobertura do túmulo, como forma de retribuir ou fazer algum pedido à Zaiynab. Ao mesmo tempo, outras mulheres faziam suas orações no chão próximo ao túmulo, conversavam, fotografavam, liam o Corão e distribuíam doces e balas para as devotas. Tal como as fotos abaixo ilustram:

Figura 1.10 - Sala destinada às mulheres. Ao fundo, o túmulo dedicado à *Saiyda* Zaiynab. Na parte superior do túmulo, objetos jogados pelas mulheres. (Foto da autora, março/2009)

Figura 1.11 – Sala destinada às mulheres. Ao fundo, o túmulo dedicado à *Saiyda* Zaiynab. (Foto da autora, março/2009)

Figura 1.12 – Sala destinada às mulheres. Ao fundo, o túmulo dedicado à *Saiyda* Zaiynab. (Foto da autora, março/2009)

Figura 1.13 - Mulheres tocando o túmulo de Saiyda Zaiynab. (Foto da autora, março/2009).

Em uma ocasião, uma das mulheres subiu nas grades do túmulo e assim ficou, chorando copiosamente. As demais mulheres tiveram reações adversas: enquanto algumas a ajudaram a permanecer agarrada nas grades, segurando suas pernas, outras começaram a ordenar em voz alta que a mulher soltasse as grades. Dado o descontrole emocional- além do socialmente aceito-, uma funcionária do santuário, uma espécie de "inspetora", foi até o túmulo com sua "vassourinha"[60], abrindo caminho entre as presentes para retirar a mulher que estava na grade. Como não teve sucesso, a funcionária ordenou que a mãe da referida mulher chamasse algum parente homem, para retirá-la de lá à força. Assim foi feito, um homem entrou na parte reservada às mulheres, pegou a mulher em seus braços e a carregou assim para o pátio. As atenções das demais mulheres, que estavam acompanhando todo o desenrolar da história, se dividiram: parte das mulheres também se retirou do santuário, para continuar a observar os desdobramentos do ocorrido; a outra parte se voltou novamente para o túmulo. Tais exemplos etnográficos nos permitem ter uma idéia geral a respeito das dinâmicas dos rituais xiitas femininos que acontecem no santuário de *Saiyda* Zaiynab. Tais rituais são marcados por práticas individualizadas e descentralizadas, envolvidos por uma forte atmosfera emocional através da qual as mulheres canalizam e manifestam sua devoção.

Contudo, não foi possível levar esse projeto de pesquisa adiante por inúmeras razões. A primeira é que, apesar do santuário e toda a dinâmica que o envolve apresentar um interessante e rico campo de pesquisa antropológica, tal tarefa demandaria do pesquisador um maior tempo de permanência neste "campo" para obter maior "intimidade cultural" (HERZFELD, 2005, p.3) e lingüística em relação à diversidade dos agentes religiosos que o freqüentam (notavelmente libaneses, iraquianos, iranianos e paquistaneses).

Embora pertençam majoritariamente à vertente xiita do Islã, os peregrinos que visitam o santuário reelaboram e vivenciam tal tradição religiosa de diferentes maneiras, o que é refletido nas formas pelas quais eles praticam seus rituais no santuário. Além disso, grande parte dos devotos está em "trânsito", em peregrinação, não desenvolvendo nenhuma outra relação com o lugar. Se na primeira viagem a Damasco eu pude perceber as dinâmicas envolvidas no cotidiano do santuário, foi apenas durante minha tentativa

[60] Na verdade, era uma espécie de espanador com um longo cabo, do tamanho de uma vassoura utilizada para limpeza.

de trabalho de campo que as dificuldades metodológicas em lidar com um local fluido, onde não existem comunidades estruturadas, surgiram.

Com base no que foi dito acima, o foco da pesquisa era, então, trabalhar mais especificamente com a comunidade xiita de sírios que freqüentava o santuário; mas ao longo dos meses em que tentei inserção junto a essa comunidade, pude perceber que sua participação no santuário era relativamente baixa em relação aos demais grupos. Isto pode ser entendido como uma indicação de que o santuário de *Saiyda* Zaiynab foi incorporado numa rota de peregrinação xiita transnacional, que embora não exclua os xiitas locais, exerce pouca atração neste grupo em sua vida cotidiana. Este fator trouxe grande dificuldade ao meu projeto de pesquisa, pois não havia como ter contato com os xiitas sírios de forma mais estável a partir do santuário.

Optei igualmente por não trabalhar com o grupo de iraquianos xiitas que passaram a ser vizinhos do santuário. Embora fossem freqüentadores mais presentes no cotidiano do mausoléu-mesquita de Zaiynab, as delicadas questões políticas locais e transnacionais que envolviam a presença de iraquianos na Síria me demandariam mais tempo de pesquisa, além de exigir maiores esforços de negociação de minha presença como pesquisadora tanto com os iraquianos quanto com o serviço de informação/polícia sírio.

Antes de desistir do projeto inicial, porém, investi um tempo freqüentando lojas localizadas no bairro iraquiano, como estratégia para tentar estabelecer relações "fora" do santuário, para depois "entrar" nele, com meus interlocutores. A estratégia também não foi frutífera, o comércio local (assim como na Síria em geral) era predominantemente uma atividade masculina. Embora mulheres freqüentassem como consumidoras, minhas tentativas pessoais nesta arena "masculina" logo assumiram um caráter de gênero local[61]. Alguns comerciantes, por exemplo, conversavam comigo durante minhas compras, mas somente sobre assuntos relacionados aos produtos ou

[61] Todavia, as dificuldades que se apresentam por conta das identidades de gênero do pesquisador devem ser relativizadas, não apenas com relação às próprias atribuições de papéis de gênero e a força que esse elemento exerce (ou não) nos diferentes contextos culturais nos quais desenvolvemos nossas pesquisas, mas também com relação às possibilidades de negociação de nossa presença que conseguimos mobilizar junto aos nossos interlocutores. Assim, embora concorde que não há identidade de gênero neutra para o pesquisador, as formas nas quais tal identidade é dimensionada está diretamente relacionada com as dinâmicas e relações particulares de cada contexto estudado. A etnografia da antropóloga Annika Rabo (2005), por exemplo, foi conduzida no mercado de Alepo, Síria, em um universo predominantemente masculino. Christa Salamandra (2004), em sua etnografia sobre formas de distinção social entre a elite damascena, também conseguiu se relacionar com o universo masculino em Damasco.

trivialidades, tais como a temperatura e se eu conhecia os jogadores de futebol brasileiros. Minhas tentativas de prorrogar a conversa eram frustradas. Em parte, por conta das minhas dificuldades iniciais com o idioma árabe e com o dialeto usado pelos iraquiano. Assim, minha expectativa de ter algum acesso às famílias dos comerciantes foram desfeitas.

Além disso, por ser uma área que envolve refugiados e um centro de peregrinação transnacional, o referido subúrbio é fortemente fiscalizado pelo serviço secreto sírio, principalmente após um atentado na região, ocasionado pela explosão de um carro-bomba na entrada da principal via de acesso à cidade de *Saiyda* Zaiynab em setembro de 2008. Já em 2009 houve a explosão de um ônibus com peregrinos iranianos em um posto de gasolina próximo ao santuário. Autoridades locais disseram que houve um problema no próprio ônibus, embora a população especulasse sobre outro atentado. Na Síria, a presença de serviço secreto em mesquitas e santuários é comum e sabida por todos. A presença de pesquisadores, neste sentido, precisa ser negociada com diferentes agentes sociais que ocupam diferentes posições de poder na esfera local.

Deste modo, dadas tais questões, optei por mudar meu objeto de pesquisa. Meu conhecimento da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaro deu-se primeiro com a visita exploratória em que fiz ao prédio da instituição em 2008, na qual meu orientador de doutorado me informou que era a base "física" da *Kuftariyya*, a instituição sufi mais influente de Damasco. Já havia lido alguns textos sobre a *Kuftariyya* escritos por pesquisadores como Leif Steinberg (2005, 2007) e Annabelle Böttcher (1998a, 1998b, 2002) que colocavam importantes questões para se pensar o campo religioso sírio, sobretudo por ser uma rede sufi transnacional e um centro de estudos religiosos. Ademais, sufismo não era uma tradição religiosa "nova" para mim, uma vez que meu orientador realiza trabalho de campo em comunidades sufis de Alepo, a segunda maior cidade síria.

A novo objeto de pesquisa provocou mudanças não só em termos teóricos e metodológicos, mas também em termos práticos (mudança de bairro e de vestimentas). Inicialmente, esbocei um novo e mais modesto projeto de tese. Como a Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru é um centro de estudo religioso internacional, pensei em retomar a discussão que fiz no mestrado sobre as formas de produção, transmissão e circulação de conhecimento religioso entre os membros da *Kuftariyya*. Estava, então,

interessada nas arenas discursivas e práticas nas quais as diversas formas de conhecimento religioso eram transacionadas.

Ao começar o trabalho de campo, no entanto, percebi que não apenas essas arenas eram múltiplas, mas que eram concebidas e executadas de maneiras bem particulares. Com base nisso, a princípio, passei a trabalhar com a hipótese de que a *Kuftariyya* produzia duas versões de Islã: uma local, baseada em concepções sufis e relações de poder locais; a outra, transnacional, pautada em uma versão de Islã "universal", fator de atração para estudantes muçulmanos de várias partes do mundo. Contudo, esta hipótese se mostrou pouco útil para o entendimento da vida religiosa cotidiana tanto da *Kuftariyya* como rede sufi, quanto da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru, como instituição de ensino religioso. Ambas estão profundamente conectadas através de uma versão modernista de sufismo. Nesta concepção modernista, voltada para a educação espiritual, as mulheres ligadas à *Kuftariyya* assumem um importante papel como líderes e produtoras de espiritualidade tanto no contexto local, quanto transnacional. Isso me chamou atenção para o carisma pessoal das *Anisas* e os efeitos que sua mobilização produz em suas seguidoras e na manutenção de suas *halaqas*.

- Na *Kuftariyya*: os primeiros passos da pesquisa

Do mesmo modo que no santuário xiita, eu também não conhecia pessoas ligadas à *Kuftariyya* que pudessem me acompanhar até o local. Até então, só conhecia alguns pesquisadores estrangeiros do IFPO, minha professora de árabe (síria, mas cristã) e duas brasileiras que estudavam árabe em Damasco - que me indicaram a professora. Precisava, então, conseguir meus primeiros contatos para, então, construir uma rede de relações mais estáveis. Deste modo, fui sozinha até a Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru e, estrategicamente, escolhi como ponto de entrada a mesquita Abu al-Nur, que fica nos terceiro, quarto e quinto andares da referida instituição. Com a estrita observância de separação de gêneros no espaço da mesquita, o terceiro andar é destinado aos homens; já o quarto e o quinto andares são destinados às atividades femininas nos dias úteis (domingo a quinta-feira).

Assim, no primeiro dia em que fui até a mesquita Abu al-Nur, fiz contato com um grupo de mulheres que estava conversando próximo à porta de entrada lateral, que

permite acesso ao interior da mesquita. Esta porta de acesso era prioritariamente destinada às mulheres. Quando me dirigi ao grupo, falei o cumprimento habitual dos muçulmanos "*assalam aleikum*" (que a paz esteja com vocês), ao qual obtive a resposta (*waleikum assalam* - e com você também). Em seguida, perguntei às mulheres se ali era a entrada para a mesquita e se eu poderia entrar. Elas responderam que sim, e logo me perguntaram de onde eu era e o que eu queria. Respondi que era brasileira e que era pesquisadora, e que estava ali no intuito de aprender sobre Islã e sobre o papel da mulher nessa religião.

Uma das mulheres do grupo, após me dizer que eu precisava colocar o *hijab* (véu) para entrar, me conduziu até o elevador, que fica próximo à entrada. Coloquei o véu que estava em minha bolsa, e fui conduzida por duas outras mulheres até o quinto andar do prédio, de onde tive uma visão panorâmica da mesquita. Na mesquita Abu al-Nur, as mulheres podiam ter uma visão direta, embora através de vidraças, do andar destinado aos homens[62].

Quando entrei na mesquita, logo pude notar as várias atividades que aconteciam simultaneamente no andar feminino: algumas das mulheres estavam reunidas em círculos estudando, outras memorizando o Corão, outras conversando sentadas no chão da mesquita. Fiquei aproximadamente duas horas no local, vi a oração coletiva do meio da tarde (*asr*) e conversei com algumas mulheres sobre minhas intenções de pesquisa. As conversas eram intercaladas em inglês e árabe. Marquei com uma delas, Fátima, de nos encontrarmos na semana seguinte. Então, compareci ao encontro, mas Fátima não.

Desse modo, ao andar pelo quinto andar procurando alguém que se disponibilizasse a conversar comigo, vi uma mulher na faixa dos 20 anos diferente das demais: seu véu era diferente, no estilo asiático. Aproximei-me dela e começamos a conversar. Marja, 17 anos, era de Cingapura e estudava em uma das faculdades que a Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru abriga. Ela estava em Damasco com um grupo de 18 amigas de sua mesma faixa etária para estudar Ciências Islâmicas e que retornariam a Cingapura assim que terminassem os quatro anos de estudos. Moravam nos dormitórios

[62] Ao longo do trabalho de campo, pude perceber que na maioria das mesquitas que visitei, todas localizadas em áreas residenciais classe média-alta, tem entradas separadas para homens e mulheres, assim como espaços internos que também obedecem às separações de gênero. O espaço reservado às mulheres era em salas completamente isoladas da sala dos homens, geralmente no subsolo. Nestes casos, havia um grande monitor na parede da sala, através da qual elas assistiam o sermão do pregador, além de um sistema de alto-falantes.

fornecidos pela instituição.

Um grupo de três jovens sírias que estava próximo aproximou-se de nós, e depois de sentarem-se e nos cumprimentarem com um "*assalamu aleikum*" (a paz esteja com vocês), perguntaram quem eu era. Após dizer o intuito de minha pesquisa de aprender sobre o Islã, uma delas perguntou por que não escolhi outro lugar, como a Arábia Saudita, por exemplo. Respondi que escolhi a Síria dada porque achava um país historicamente importante, uma vez que Damasco era a cidade continuamente habitada mais antiga do mundo. Percebi que minha resposta agradou e, então, essa passou a ser a minha justificativa principal por ter escolhido Damasco para o meu trabalho de campo. No entanto, a observação feita pela jovem a respeito de minha escolha pela Síria tinha desdobramentos mais amplos: em sua concepção, se meu desejo era o de aprender sobre Islã, eu deveria ir estudar em algum país que possuísse instituições de ensino islâmico de prestígio.

Uma das meninas sírias, Fida, disse que me levaria até sua amiga, que trabalhava na instituição. Então, por uma porta interna, saímos da mesquita e logo estávamos nas escadas que davam acesso às dependências da instituição. Entramos em uma grande sala no terceiro andar. Lá dentro, as luzes estavam apagadas e havia muitas mulheres sentadas no chão com os olhos fechados, enquanto várias outras cantavam *anashid* (músicas religiosas que em geral falam do amor de Deus e do Profeta Muhammad). Perguntei o que acontecia e fui informada que era um *dhikr* (ritual de evocação mística de Deus). O ritual era coletivo, ordenado, um contraste com os rituais individualizados e emotivos que aconteciam no santuário de *Saiyda* Zaiynab, o que chamou minha atenção para as diferentes formas de codificação religiosa da tradição islâmica. Foi a primeira vez que assisti a um *dhikr*.

Fiquei nessa sala por cerca de quarenta minutos, enquanto esperava pela amiga de Fida. Quando esta chegou, fui levada por ela para conversar com o diretor do departamento de comunicação, ao qual informei sobre minha intenção ali. Esse diretor, então, agendou uma reunião minha com o presidente da instituição, *shaykh* Salah Kuftaro, filho do então falecido *Shaykh* Ahmed Kuftaru, fundador da *Kuftariyya*. O diretor quis saber mais sobre a pesquisa, e me perguntou se tinha intenção de me tornar muçulmana. Respondi que este não era meu objetivo.

O diretor me disse que havia um muçulmano brasileiro que freqüentava a

mesquita Abu al-Nur, e fez uma ligação para ele em seguida. Após o telefonema, ele me pediu que esperasse, pois o brasileiro iria chegar até nós em poucos minutos. Enquanto esperávamos, falamos um pouco sobre o Brasil, sobre minha família, e ele, rindo, me perguntou se não senti medo em ir para Síria, um país de "terroristas". Respondi, também em tom amigável, que não compartilhava destas idéias. Quando o brasileiro, enfim, chegou, fomos apresentados e falamos em português. O diretor então brincou dizendo "*que bom que vocês falam a mesma língua, vocês se entendem"*.

Então, o brasileiro, *Hajj*[63] Ismail, me disse que havia se convertido ao Islã há mais de uma década, no Brasil, e que teve a possibilidade de ir morar em Damasco com sua família, para aprender sobre Islã e a língua árabe. Contou que antes de se converter ao Islã, ele era pastor de uma igreja evangélica em São Bernardo do Campo (SP) e que pouco sabia a respeito da tradição islâmica. Sua narrativa a respeito de como ele se tornou muçulmano enfatizou, sobretudo, seu empenho em buscar a "verdade" religiosa através do "caminho do conhecimento", o qual teria percorrido de forma autônoma, levando-o a converter-se através da pronúncia da testemunha de fé islâmica. Só depois disso procurou uma mesquita em São Paulo, onde morava no Brasil. Seu nome era Israel, mas depois que se tornou muçulmano, adotou o nome Ismail – para estar mais de acordo, segundo ele, com a história islâmica. *Hajj* Ismail me disse que não freqüentava as orações na mesquita Abu al-Nur, mas que obtivera ajuda de lá com seus estudos.

Já na reunião com o presidente da instituição, *shaykh* Salah Kuftaru, obtive permissão para fazer a pesquisa. Além de me apresentar a alguns diretores da instituição, inclusive a diretora do departamento feminino- sua sobrinha; *Shaykh* Salah autorizou minha inscrição no curso de árabe para estrangeiros, um dos principais cursos oferecidos na instituição. Após a reunião, fui levada por *Shaykh* Salah e pelos demais presentes, a conhecer as dependências da Fundação. Na ocasião em que expliquei minha pesquisa, *Shaykh* Salah me deu uma palestra de mais de uma hora a respeito do Islã, dos valores islâmicos, das concepções estigmatizantes a respeito do Islã que são produzidas no Ocidente, sobre a "falsidade" contida na idéia que o Islã oprime as mulheres, entre outros assuntos. Em sua fala, ele citava alguns trechos do Corão e contava alguns episódios que vivenciara com seu pai. Notei que essa prática de discursar por um longo

[63] *Hajj* é uma forma de tratamento utilizada para se referir ao homem que já fez o *hajj* (peregrinação a Meca). Todavia seu uso é mais amplo, sendo empregado como uma forma de tratamento para homens mais velhos.

tempo, intercalando opiniões com citações de versos corânicos era bastante comum tanto entre as lideranças da *Kuftariyya* quanto aos meus interlocutores. Mostras públicas de conhecimento religioso era parte diária nas interações estabelecidas entre os membros da *Kuftariyya*.

Nossa reunião se tornou um evento público: fotos foram tiradas e seriam postadas na internet, na página eletrônica da instituição[64], além de outros convidados que também estavam presentes na reunião, como dois sauditas que trabalhavam em uma organização voltada para muçulmanos convertidos[65]. Um deles já havia visitado a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro. Todos perguntaram minha opinião sobre o Islã, embora o assunto "conversão" não tenha sido explicitamente abordado.

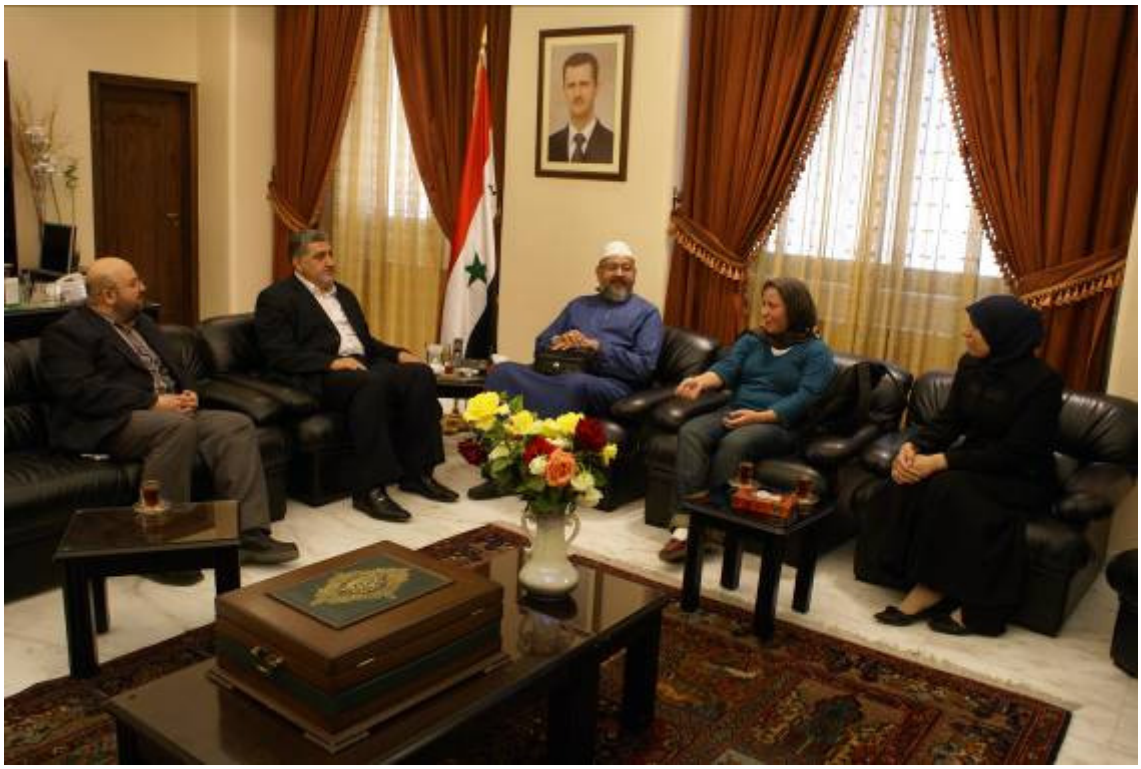

Figura 1.14 – Encontro com Shaykh Salah Kuftaru e demais convidados. À direita Hajj Ismail.

[64] Leif Stenberg, pesquisador sueco que também faz trabalho de campo na *Kuftariyya*, teve uma de suas fotos - tiradas em reunião com *Shaykh* Salah - postada na página eletrônica da instituição por meses.
[65] O nome da organização era "*4 new muslim*". A página eletrônica era *4newmuslim.org;* expirada em 2010.

A Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru recebia frequentemente visitantes estrangeiros, geralmente grupos em turismo pela Síria. Quando isto acontecia, *Shaykh* Salah Kuftaru se reunia com os visitantes, convidando alguns estrangeiros e sírios que estudavam ou trabalhavam na instituição para também estarem presentes durante os encontros. As duas outras ocasiões em que encontrei com *Shaykh* Salah Kuftaru ocorreram desta forma. Fui convidada para os tais encontros. Nas apresentações dos membros da instituição para o grupo de turistas, eu fui apresentada pelo *Shaykh* Salah Kuftaru como "brasileira e pesquisadora de Islã". Depois das apresentações, *Shaykh* Salah proferia uma longa palestra sobre Islã e tolerância religiosa, permitindo que os turistas fizessem perguntas após sua fala.

Os dados acima fornecem uma pequena mostra ao leitor das dinâmicas internas à *Kuftariyya* e à Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru: trata-se de um lugar internacional, em que a presença de estrangeiros como estudantes e visitantes é parte integrante da vida local e do projeto de visibilidade internacional que esta rede sufi procura alcançar através da promoção de atividades religiosas educacionais, moldadas por concepções de um sufismo reformista. Assim, a formalização de minha presença como pesquisadora não apresentou qualquer alteração nas dinâmicas locais; ao contrário, fui incluída nelas. Não houve oposição ao meu trabalho por parte da administração da Fundação e tampouco fui solicitada a dar maiores explicações a respeito das minhas intenções de pesquisa. Ademais, embora nenhum dos meus interlocutores que ocupavam cargos administrativos na Fundação tenha feito menção a outros pesquisadores, cabe ressaltar que a *Kuftariyya* já foi estudada por pesquisadores como Annabelle Böttcher (1998), Leif Stenberg (2005) e Aurélia Ardito (2008), os dois primeiros tendo estabelecido relações próximas à elite burocrática e religiosa da instituição.

Desta forma, meu trabalho de campo foi iniciado formalmente na Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru. Inicialmente, fui apresentada por *Shaykh* Salah Kuftaru à diretora do curso de língua árabe para mulheres, a qual fez minha matrícula no referido curso e me recebeu, a pedido do *Shaykh*, na mesquita para que eu assistisse ao sermão (*khutba*) e a oração ritual de sexta-feira. A partir de então, comecei a articular meus contatos internos à *Kuftariyya*.

Neste sentido, no primeiro contato com minhas interlocutoras, eu sempre me apresentava como antropóloga e dizia que estava lá para fazer minha pesquisa de

doutorado. No entanto, minha identidade como pesquisadora foi construída de várias maneiras pelas mulheres com as quais interagi ao longo do meu trabalho de campo. Uma vez que Antropologia não é uma área de estudos existente na Síria, apresentar-me como antropóloga fazia pouco sentido junto às mulheres da *Kuftariyya*. Então, sempre que necessário, eu situava a Antropologia como próxima à Sociologia e à História.

No contexto local, ser "mestre" ou "doutor" era algo familiar aos meus interlocutores, principalmente porque na própria Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru também eram oferecidos cursos de mestrado e doutorado em Ciências Islâmicas. Dessa forma, fazer pesquisa para a tese de doutorado era entendido pelas pessoas com as quais trabalhei como uma atividade importante, que merecia respeito e, por isso, ouvia sempre um "*mashallah"* em resposta, uma expressão que equivale mais ou menos a "é a vontade de Deus".

Como tenho graduação em História, algumas das mulheres com as quais trabalhei me apresentavam como professora de História, outras como pesquisadora ligada à área de Ciências Humanas ou até mesmo como pesquisadora da área de Estudos Islâmicos. Sobre o assunto da tese, sempre diziam para as pessoas as quais me apresentavam que eu escreveria sobre mulheres no Islã. Da mesma forma, questões de ordem metodológica também surgiram por parte de algumas interlocutoras que possuíam títulos de graduação e mestrado na área de Ciências Islâmicas: o que exatamente eu queria estudar e de que forma? Quais eram as minhas fontes de pesquisa? Quais textos canônicos ou teológicos eu usaria? A idéia de conduzir meu trabalho a partir de suas vidas e práticas religiosas cotidianas parecia um método equivocado para elas, pois, de acordo com esta concepção, "olhar o que os muçulmanos fazem" e "conversar sobre o que é feito" não me permitiria compreender o Islã "verdadeiro", uma vez que, segundo elas, muitos muçulmanos "fazem o que não é para fazer e deixam de fazer o que é para ser feito".

Nesta linha, ouvi opiniões críticas de minhas interlocutoras da *Kuftariyya* a respeito das formas que muçulmanos vivem o Islã em Damasco. Uma mulher me disse que eu deveria ter escolhido outro lugar, porque o que eu via em Damasco não era o Islã "verdadeiro", pois a maioria das pessoas estava longe da religião, principalmente as mulheres. Outra mulher, em seus 35 anos, me disse, em suas palavras, "que muitos estrangeiros chegam a Damasco achando que encontrarão anjos voando ao invés de

pessoas reais, mas que isso não é assim, infelizmente".

As críticas acima chamaram minha atenção sobre as formas pelas quais as mulheres com as quais interagi produziam um discurso reflexivo a respeito das conexões entre o Islã como um sistema religioso objetificado em textos normativos e os modos como a religião era vivenciada na prática em Damasco. O "conselho" que eu recebia delas, na maior parte das vezes, era que eu procurasse aprender sobre os princípios islâmicos nos textos canônicos da tradição religiosa islâmica e não através das práticas das pessoas.

A idéia de um Islã "deturpado", não vivido *como* idealmente deveria ser, tal como me foi narrado pelas minhas interlocutoras damascenas, pode ser entendido com mais clareza se levarmos em consideração o contexto local no qual essas mulheres estão inseridas. As nuances dos "conselhos" que me foram dados sintetizam o discurso religioso modernista produzido pela *Kuftariyya*, o qual implica em toda uma elaboração de códigos de conduta, comportamento e práticas pautadas nos textos canônicos do Islã.

Neste sentido, minha identidade como pesquisadora fez com que essas mulheres me localizassem num esquema classificatório nativo que me aproximava da elite "educada" da qual elas pertenciam. Como tal, recebi vários livros sobre o Islã (em árabe e em inglês) a respeito dos princípios da religião e, sobretudo, com referência ao papel e direitos da mulher muçulmana. Havia um esforço, por parte delas, em me explicar os princípios da religião tendo por base os textos islâmicos normativos, fator que pode ser articulado à idéia de Islã como uma "tradição" que, de acordo com Talal Asad, consiste em "discursos que visam instruir os agentes a respeito da forma e propósito corretos de uma dada prática que, precisamente por ter sido estabelecida, tem uma história" (ASAD, 1986, p.14).

Deste modo, para minhas interlocutoras, além de suas opiniões e da realidade que eu "via", eu deveria procurar conhecimento religioso junto aos livros e às autoridades religiosas locais, *personas* que, de acordo com as concepções nativas, corporificavam o saber religioso. Assim, pude ter acesso às lideranças religiosas da instituição, sendo levadas até elas por suas alunas.

Se, por um lado, a aceitação "burocrática" de minha pesquisa na instituição transcorreu sem problemas a partir de minhas justificativas científicas; por outro lado, a negociação de minha presença como pesquisadora junto às autoridades religiosas locais

exigiu de mim não apenas justificativas científicas, mas também subjetivas. Em diferentes situações etnográficas fui perguntada a respeito das minhas intenções (*niyya*) a respeito do que queria saber. Estava ciente que minha resposta seria avaliada e influenciaria na manutenção ou não da conversa e da disponibilidade da autoridade religiosa em me receber outras vezes. No Sufismo, a idéia de que *Shaykhs/Shaykhas* tem poderes espirituais (*baraka*) que os permitem adivinhar pensamentos e descobrirem o que se passa no "coração" das pessoas é bastante difundida. Na *Kuftariyya*, o imaginário acerca deste poder tem um papel fundamental, ele é comentado, comparado e circulado pelos discípulos, constituindo- se em um elemento de legitimação da posição religiosa do *shaykh/shaykha.*

Deste modo, em diferentes situações, fui moralmente avaliada por alguns líderes religiosos locais, através de perguntas sobre minha vida pessoal (se eu já havia consumido bebida alcoólica, por exemplo), de certas situações hipotéticas que me eram colocadas pedindo para que eu escolhesse uma solução para elas, além de ter que lidar, algumas vezes, com situações delicadas tais como reações emocionais como o choro de minhas interlocutoras (líder religiosa e suas discípulas) ao me abraçarem depois de determinadas conversas a respeito da religião. Assim, a negociação de minha presença nas *halaqas* femininas da *Kuftariyya* foi conduzida a partir da mobilização de elementos cognitivos e subjetivos os quais permitiram a construção da etnografia que será apresentada nos próximos capítulos.

Outro ponto relevante em relação à minha identidade como pesquisadora está relacionado à questão de gênero e à configuração de minha vida particular, mais especificamente com relação ao meu estado civil e vinculação religiosa. O tipo de trabalho de campo que fiz só poderia ser acessível para uma mulher. No universo social específico da *Kuftariyya* damascena, identidades de gênero são mobilizadas como princípios definidores de muitas fronteiras sociais, culturais e espaciais. A maioria das mulheres ligada à *Kuftariyya* é bastante estrita em relação à separação de gêneros e às formas de contato que uma mulher pode ter com um homem não pertencente ao seu grupo familiar.

Uma de minhas interlocutoras, uma viúva de 59 anos, por exemplo, se recusou a me visitar, porque em minha casa (um apartamento quarto e sala) não havia espaço para que ficássemos a sós, uma vez que meu marido não trabalhava fora. Para ela, seria

desconfortável permanecer em um mesmo ambiente com um homem que lhe era "estranho".[66] Educadamente, ela se desculpou dizendo que procurava viver de acordo com sua religião. Deste modo, era eu quem a visitava em sua casa e nós sempre ficávamos em uma sala de visitas com a porta fechada. Ela morava com um casal de filhos, um homem de 24 anos e uma mulher de 26 anos. Ao longo dos meses que freqüentei a casa, nunca vi seu filho pessoalmente, só ouvia sua voz quando ele precisava falar com ela. Visitei algumas casas de famílias classe média-alta ligadas à *Kuftariyya* e pude perceber que tal prática também era observada: geralmente havia duas ou três salas de visitas, em que homens e mulheres recebiam separadamente seus convidados.

Meu pertencimento religioso era sempre perguntado pelas mulheres. Eu dizia que era cristã católica, explicando que o Brasil era um país majoritariamente cristão, mas que eu não era muito religiosa e que freqüentava pouco igrejas e missas. No repertório local, ser cristã era a única das alternativas possíveis que me restava, mesmo quando eu somente respondia que não era muçulmana, as pessoas completavam a pergunta com "então você é cristã?". No entanto, tais perguntas devem ser contextualizadas de acordo com os entendimentos locais. Na Síria, as identidades religiosas estão relacionadas às comunidades morais locais, não tendo tanta ênfase, neste caso, com relação às convicções (ou crenças) individuais.

Neste aspecto, todas as mulheres da *Kuftariyya* com as quais estabeleci contatos me perguntaram a respeito da minha opinião sobre Islã e se eu tinha intenção em me tornar muçulmana. O próprio fato de ser estrangeira e ter ido do Brasil, geograficamente distante, com meu marido e meu filho de um ano e quatro meses para Damasco, com o único objetivo de obter conhecimento a respeito do Islã, constituía-se em algo muito significativo aos olhos de minhas interlocutoras. Para algumas delas, isto deveria ser entendido por mim como um sinal divino, não como algo do acaso ou simplesmente por uma escolha e interesse científicos.

Esta interpretação nativa a respeito de minha pesquisa teve alguns desdobramentos em relação às possibilidades que eu apresentava para me tornar muçulmana, sobretudo depois que uma jovem de Taiwan não-muçulmana, minha colega de turma no curso de árabe, resolveu se converter ao Islã. Quando perguntada pelas

[66] Todavia, outras interlocutoras da *Kuftariyya* foram me visitar em casa. Nestas situações, meu marido às vezes saía de casa; outras vezes permanecia, mas depois de cumprimentá-las, ele se retirava para o quarto.

demais colegas por que ela resolveu se tornar muçulmana, a jovem respondeu que tinha participado de uma conversa minha com outra colega de turma, uma britânica convertida, e que pensou muito nas perguntas que eu havia feito à britânica. Então, ela relatou que à noite não conseguiu dormir e que na hora da oração do *fajr* (alvorada), ela se levantou e pronunciou a testemunha de fé islâmica (*shahada*). As demais colegas me olharam imediatamente com olhares de admiração e espanto e *Anisa* Rafah (síria) que está construindo sua *halaqa* na *Kuftariyya* me disse: "*mashallah, Gisele. anti da iya*" (é a vontade de Deus, Gisele. Você é missionária).

Para minhas interlocutoras, o fato de que minha família é estruturada e unida (meu marido ter me acompanhado na viagem e ter se disponibilizado a cuidar de nosso filho enquanto eu fazia trabalho de campo) era um sinal de que minha vida como muçulmana poderia ser melhor compreendida no Brasil, pois meu marido apoiaria minha decisão. Ele próprio, nessa hipótese, também se converteria ao islã. Uma das minhas interlocutoras da *Kuftariyya*, Lina, sessenta anos e que passou a me dar aulas particulares de árabe, sempre que estava em minha casa falava sobre algum tópico do Islã para mim e para meu marido, pois, segundo ela, "*era uma boa oportunidade para ensinar ao casal o modo de vida islâmico*", de acordo com suas palavras.

A dinâmica que envolveu o processo de construção de minhas relações no interior da *Kuftariyya* feminina foi bastante frutífera para minha percepção a respeito das especificidades que marcam internamente esta rede sufi. Os contatos com minhas interlocutoras foram estabelecidos aos poucos, em diferentes atividades, tais como aulas de religião, aulas de árabe, sessões de *dhikr* e freqüência aos sermões e orações. A partir destes contatos, pude compreender melhor a organização interna da *Kuftariyya* feminina e suas divisões em diferentes redes (*halaqas*).

Através de um mapeamento que fiz das posições que minhas interlocutoras ocupavam no campo religioso feminino local, consegui elaborar um mapeamento das *halaqas* e das formas pelas quais o pertencimento a elas era mobilizado pelas mulheres com as quais trabalhei. Neste sentido, pertencer a uma *halaqa* era ser incluída em determinadas redes de relações e, ao mesmo tempo, ser excluída de outras. No entanto, consegui realizar minha etnografia em quatro *halaqas* femininas da *Kuftariyya*, três delas consolidadas e uma ainda em formação.

O fato de ser pesquisadora e de estar "lá" por um prazo de tempo determinado,

me possibilitou ter uma relativa facilidade para circular entre as diferentes *halaqas* acompanhando minhas interlocutoras; as quais diziam que para mim esta circulação não seria problema, pois eu era "estrangeira". A categoria "estrangeira" neste caso não se referia apenas à minha nacionalidade, mas sendo entendida numa perspectiva mais ampla como um indicador de que, embora eu estivesse disposta a freqüentar todas as atividades religiosas, para fazer parte efetiva dos círculos de intimidade e de lealdade que tais *halaqas* proporcionavam era preciso que eu fosse "afetada" (FAVRET-SAADA, 2005) pelo Islã, e logo, por uma das lideranças femininas carismáticas locais. As expectativas de minha possível conversão nunca foram dissipadas. Freqüentemente, minhas interlocutoras me perguntavam quais aulas para mulheres eu estava freqüentando, pois assim saberiam com quais redes eu estava em contato.

Outro aspecto importante a respeito do trabalho de campo refere-se ao tipo de vestimenta que precisei me adequar para freqüentar a instituição. No cenário urbano de Damasco é comum nos depararmos com a diversidade de símbolos e marcas religiosas que assinalam a pluralidade do campo religioso local e que são ostentados como diacríticos culturais e religiosos em vestimentas ou em acessórios, como no caso de cristãos que usam crucifixos como pingentes em colares, ou no caso muçulmano, o uso do véu (*hijab*) pelas mulheres, por exemplo.

Quando passei a freqüentar a Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru, precisei, de acordo com as regras locais, usar véu (*hijab*) e blusas, que, de acordo com a diretora do curso de árabe, deveriam ter o comprimento até os joelhos. Inicialmente, usar *hijab* foi um pouco confuso para mim em relação à questões práticas. Como morava distante da instituição, em Jaramana - subúrbio de Damasco cuja maior parte de moradores era formada por druzos e cristãos-, optei por colocar o véu só quando estivesse na entrada da instituição, fato que chamava bastante a atenção das demais alunas para mim: a minha falta de habilidade em colocar o véu às pressas resultava em uma arrumação um pouco desalinhada, que destoava dos véus impecáveis das sírias que freqüentavam a Fundação.

Por outro lado, no curso de língua árabe que freqüentei na Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru, tendo como colegas de turma alunas muçulmanas oriundas de diferentes partes do mundo (sudeste asiático, Europa, países africanos, leste europeu e Estados Unidos), o estilo de meu véu era apenas mais um dentre os tantos outros

modelos, cores e estilo possíveis. Deste modo, o *hijab*, além de um símbolo religioso, assumia localmente uma associação com outros códigos usados para classificar e diferenciar as muçulmanas no contexto local.

Por agora, gostaria de enfatizar como minha aparência, meu véu e minhas roupas me localizaram no campo. Meus traços físicos não me destoavam muito das mulheres locais; inclusive, alguns dos meus interlocutores faziam observações jocosas ao meu respeito, ressaltando que enquanto eu estivesse calada, eu era síria - numa brincadeira em relação ao meu sotaque ao falar árabe. Dito isso, eu não me singularizava pela aparência visual, diferente, por exemplo, das outras muçulmanas estrangeiras asiáticas ou européias que freqüentavam a instituição. Por outro lado, o fato de usar calças jeans, batas, e véu amarrado na frente com nó, sem presilhas, me destoava das mulheres locais da *Kuftariyya*, as quais se vestiam com saias e blusas longas com um *manteau* longo por cima, preto, azul ou bege, além dos véus brancos, pretos ou com cores escuras. Desde o início, optei pessoalmente por usar véu escuro, marrom, azul ou cinza.

No entanto, para facilitar meu campo, me mudei para mais perto da instituição, cerca de três minutos de caminhada. Residir próximo à instituição foi bastante frutífero para o trabalho de campo, uma vez que ganhei mais intimidade cultural com o lugar no qual a Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaro estava localizada. Um ponto importante foi em relação ao próprio cotidiano do bairro em questão, cujo ritmo de funcionamento do comércio e da movimentação das pessoas na vizinhança era marcado pelos horários das cinco orações diárias.

Na região de Jaramana em que morei inicialmente, por exemplo, não havia mesquitas que transmitissem o *adhan* (chamada da oração). Já na área de *Hayy Al-Akrad*, em que fixei residência até o final do trabalho de campo, o *adhan* era feito em pelo menos três mesquitas que ficam próximas de casa[67]. Minha própria rotina de trabalho de campo, neste sentido, era organizada a partir do horário das orações, uma espécie de relógio que me alertava das tarefas diárias relacionadas ao campo. A proximidade de minha casa em relação à instituição, além do fato de estar morando em uma área religiosa, permitiu com que meu uso do *hijab* se tornasse uma prática mais comum e menos trabalhosa, pois poderia já sair "arrumada" de casa. Os vizinhos logo souberam quem éramos e que eu estudava árabe na Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru.

[67] Para uma análise sobre o papel da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru nesta área de *Al-Akrad*, ver Stenberg, 2008.

Assim, esta etnografia foi construída a partir da rede de relações que consegui estabelecer na *Kuftariyya* em geral e no seu ramo feminino em particular. Construídas no dia-a-dia do trabalho de campo - na mesquita, nos rituais, nas conversas, nas brincadeiras cotidianas- tais relações foram se modelando de acordo com diferentes variáveis, algumas não prosseguiram, outras se tornaram relações mais estáveis de amizade e familiaridade, que me permitiram ter acesso etnográfico às vidas privadas de minhas interlocutoras e as formas pelas quais suas crenças religiosas eram transacionadas, negociadas e postas em prática no contexto local. Deste modo, embora tais relações tenham me permitido conhecer etnograficamente as dinâmicas da *Kuftariyya* feminina e tenham se tornado o fio condutor da pesquisa, é válido ressaltar que o "desenvolvimento analítico do trabalho etnográfico nunca atinge uma compreensão total do sistema cultural do grupo em foco, mas sim a densidade da trajetória do pesquisador nele". (PINTO, 2010, p.476).

- Metodologia

A etnografia que estrutura essa tese foi realizada em onze meses de trabalho de campo, no período compreendido entre maio de 2009 e abril de 2010. Meu universo etnográfico limitou-se às atividades das *halaqas* femininas ligadas à ordem sufi *Naqshbandiyya-Kuftariyya* em Damasco, na Síria. O principal *lócus* para a coleta de dados foi a Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaro (que compreende também a mesquita Abu al-Nur), embora também tenha freqüentado outras mesquitas e demais espaços públicos e privados, tais como casas, passeios e eventos, acompanhando as mulheres com as quais trabalhei. Naquela instituição, freqüentei o curso de língua árabe para estrangeiros, cursos de religião e de recitação do Alcorão. Também freqüentei os sermões de sexta-feira (*khutba*), aulas de religião de diferentes tipos de autoridades religiosas locais, as orações coletivas em diferentes dias e horários da semana e demais rituais realizados na mesquita e em casas, como *dhikr* (evocação mística dos nomes de Deus) e *mulids* (celebração do nascimento do Profeta Muhammad).

O método utilizado para a coleta de dados etnográficos foi o da observação participante, o qual significa que participei de diferentes atividades religiosas e da vida cotidiana junto às pessoas com as quais interagi no processo de trabalho de campo, num

esforço de melhor apreender suas visões de mundo. Em termos práticos, minha rotina de trabalho de campo foi estruturada a partir das agendas já estabelecidas pelas mulheres da *Kuftariyya* ou pela Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaro no tocante às atividades mais rotinizadas, como aulas, orações e sessões de dhikr, por exemplo. Conversas informais e privadas conduzidas durante visitas que fiz e recebi de minhas interlocutoras foram de grande importância para a coleta de dados, visto que era um ambiente mais descontraído e mais particular, elemento muito valioso em um ambiente político-cultural marcado por desconfianças e pela ação de agentes do serviço secreto sírio (*mukhabarat*). Isto fez com que grande parte das entrevistas fosse feita de modo aberto, não-estruturado, não havendo utilização de gravadores ou de questionários, por exemplo. Optei, então, por não dar um caráter mais formal às conversas com meus interlocutores.

A interação com meus interlocutores ocorreu de variadas formas e foram travadas em inglês e em árabe, idioma local. Como ficará mais claro ao longo da tese, meus interlocutores mais constantes fazem parte de uma classe média educada, alguns com formação acadêmica, e que vêem o domínio de outros idiomas como uma forma de distinção social. De forma geral, para registro dos dados, utilizei alguns cadernos de anotações, separando-os de acordo com as atividades que participei. Por exemplo, para cada uma das quatro *halaqas* que freqüentei usava um caderno diferente. Para os sermões de sexta-feira, outro. Fazer anotações nesses eventos era uma prática comum, pois como eram atividades de transmissão de conhecimento religioso, a maior parte dos presentes escrevia o que estava sendo ensinado pelas autoridades religiosas.

Em situações mais informais, eu não fazia anotações, às vezes anotava os pontos que foram conversados, para depois, em casa, escrever. Esta tarefa exigiu um trabalho exaustivo em que eu me esforçava para memorizar tudo, inclusive o cenário em que os eventos do dia ocorreram. Tirei algumas fotografias da instituição, embora não tenha conseguido autorização para fotografar ou filmar os rituais femininos.

1.5- Plano da tese

O capítulo dois apresenta os principais elementos doutrinais e rituais que estruturam o Sufismo. Além disso, faz um breve histórico sobre a tradição sufi *Naqshbandiyya,* abordando seus principais métodos de ensino espiritual. Também

aborda expressões sufis femininas, discutindo, por fim, o Sufismo na Síria.

O capítulo três apresenta a ordem sufi *Naqshbandiyya-Kuftariyya*, apontando os principais elementos que constroem e mantêm essa ordem no campo religioso sírio. Aborda também como a questão do carisma do seu fundador, *Shaykh* Ahmed Kuftaro, é mobilizado no interior da referida rede sufi. Além disso, aborda as dinâmicas locais da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru, ressaltando como essa ordem sufi organiza sua vida institucional e transmite suas idéias de um Islã intelectualizado e espiritualizado voltado para a reforma moral dos membros da *Kuftariyya* e dos alunos estrangeiros que estudam na Fundação. Com isto, aborda-se também o aspecto transnacional dessa ordem sufi através da promoção de educação islâmica.

Já no capítulo quatro são apresentadas as redes femininas internas à *Kuftariyya* e as dinâmicas que organizam as atividades religiosas das mulheres ligadas a elas. A discussão central deste capítulo é a questão do carisma e as formas nas quais as líderes religiosas carismáticas tem suas autoridades legitimadas pelas suas seguidoras.

O capítulo cinco foca a discussão sobre o campo feminino de divulgação do islã na Síria contemporânea, discutindo as formas pelas quais as redes femininas locais organizam suas atividades em mesquitas.

Por fim, no capítulo seis são tecidas as considerações finais desta tese apontando as dinâmicas formas que o carisma se articula ao sufismo, em geral, e na *Kuftariyya*, em particular, principalmente através de sua construção como um idioma moral por parte das mulheres que pertencem às halaqas ligadas a esta ordem sufi.

Nos capítulos que seguem, uso pseudônimos para me referir às pessoas com as quais interagi em campo, no intuito de preservar-lhes a privacidade. No entanto, mantive os nomes das lideranças religiosas, uma vez que são pessoas públicas.

CAPÍTULO 2
Sufismo em contexto

Sufismo, vertente mística do Islã, é parte da realidade religiosa da maioria das sociedades muçulmanas contemporâneas, incluindo áreas geográficas e contextos culturais extremamente diversificados, como norte da África e sudeste da Ásia, por exemplo, tendo um importante papel nas configurações históricas destas sociedades. Além disso, o crescimento de comunidades muçulmanas diaspóricas em sociedades ocidentais, sobretudo nas últimas décadas, permitiram com que tradições sufis do Islã também se expandissem, tendo se apresentado como alternativas religiosas em vários países europeus e americanos.

Neste sentido, Sufismo é um fenômeno religioso transnacional, mas que para ser sociologicamente entendido deve ser analisado levando-se em consideração não só a diversidade interna das interpretações doutrinais e práticas rituais sufis, mas principalmente as dinâmicas articulações que comunidades sufis contemporâneas fazem entre os elementos globais das suas tradições místicas e as transações culturais locais nas quais estes elementos são apreendidos e transformados em realidades sociais. Nesta perspectiva, dada a ampla diversidade interna ao Sufismo, o escopo desta tese se limitará às discussões acadêmicas que lidam com realidades sufis no Oriente Médio como todo e na Síria de forma particular.

2.1- Abordagens antropológicas sobre Sufismo no Oriente Médio

Os primeiros estudos antropológicos sobre Sufismo surgiram a partir da década de 1950. Antropólogos como E.E. Evans-Pritchard (1949), Clifford Geertz (1968), Michael Gilsenan (1973) e Ernest Gellner (1981; 1993) foram os precursores neste campo, cujos escritos serviram de referência para toda a produção antropológica posterior. Pautados nos pressupostos da teoria da modernização, Gilsenan e Gellner concluíram que o Sufismo, como uma prática "popular" e "heterodoxa", tenderia ao desaparecimento sob os efeitos das condições da vida moderna.

Em suas análises, Gellner (sobre Sufismo no Marrocos) e Gilsenan (Sufismo no Egito) – cada qual com suas matrizes teóricas – indicaram que os processos de

industrialização, a expansão da educação pública e o fortalecimento das instituições governamentais que estavam em curso na região levariam à estagnação do Sufismo como uma força de sentido social para seus adeptos.

De acordo com Gellner e com Gilsenan, com a modernização das instituições públicas e o conseqüente declínio do papel dos *Shaykhs* sufis como "mediadores" entre Estado e camadas populares, o Sufismo, entendido nesta perspectiva como prática "mágica" e "popular", perderia sua relevância social, cedendo espaço a uma versão reformista do Islã textual, representada pelos *ulama* (especialistas religiosos) . De acordo com Gellner (1993), o caráter hierárquico do Sufismo, personificado nos santos sufis, seria substituído pelo igualitarismo presente no Islã ortodoxo. Esta assertiva de Gellner reproduz a dicotomia entre um Islã ortodoxo (tipicamente urbano, seguido por uma elite letrada) e um Islã heterodoxo (seguido por habitantes de áreas rurais, marcado por práticas místicas).

Já na abordagem de Gilsenan, embora houvesse um reconhecimento de que versões reformistas do Sufismo permaneciam no Egito urbano através de uma estrutura institucional articulada pelo próprio governo Nasserista via Conselho Supremo das Ordens Sufis, o autor entendia esta "permanência" como ligada às camadas populares da sociedade e como vias de participação popular num Estado repressor. No entanto, como apontou Paulo Gabriel H. da Rocha Pinto,

> "(...) a opinião de Gilsenan sobre Sufismo estava em acordo com as políticas do regime Nasserista. A *Hamidiyya Shadhiliyya* [ordem sufi estudada por Gilsenan] estava organizada de acordo com os princípios promovidos pelo Conselho Supremo das Ordens Sufis, tornando-a um exemplo perfeito de uma ordem sufi adaptada à 'moderna sociedade egípcia' tal como imaginada pelo Estado. Durante o governo de Nasser, o Conselho Supremo das Ordens Sufis orientou os pesquisadores interessados em estudar Sufismo para aquela ordem em particular. Interferência por parte das instituições religiosas do Estado explica por que práticas sufis populares ou extra-oficiais, as quais certamente mantiveram a vitalidade do Sufismo e deram diferentes respostas aos desafios colocados pelas mudanças que estavam em curso na sociedade egípcia, apareceram brevemente no livro de Gilsenan." (PINTO, 2002, pp.17-18).

De certa forma, Gilsenan pautou seus argumentos em uma base funcionalista para explicar o declínio das ordens sufis egípcias, e, ao mesmo tempo, calçou a hipótese da continuidade de algumas ordens, tal como a estudada por ele, na teoria weberiana da racionalização do carisma, via institucionalização da ordem.

Uma versão mais contemporânea em apoio à tese de que o Sufismo estaria em "vias de extinção" no Oriente Médio foi elaborada pelo antropólogo americano Charles Lindholm (1998). Em uma análise comparativa sobre Sufismo no Oriente Médio e no sul da Ásia, Lindholm se propõe a discutir os pontos que, em sua hipótese, teriam levado o Sufismo a perder sua força social nos países médio-orientais por um lado; e pelo outro, a florescer e alcançar um relativo sucesso nos países do sul da Ásia. De acordo com o autor,

> "(...) o surgimento e o declínio da influência sufi no Oriente Médio é uma reflexão historicamente condicionada das tensões fundamentais internas ao *ethos* cultural igualitário médio-oriental, ao crescimento dos ideais modernos e ao fortalecimento do poder repressivo do Estado central. Em contraste, o relativo sucesso do Sufismo no sul da Ásia tem suas raízes em um contexto sociocultural onde distinções hierárquicas entre seres humanos são "naturalizadas" e onde a autonomia local e a autoridade moral das poderosas irmandades sufis tem sido amplamente mantidas" (LINDHOLM, 1998, p.209).

Nesta perspectiva, Lindholm ressalta a importância que as versões reformistas do Islã, surgidas como um dos efeitos da modernidade e pautadas em valores universalistas, racionais, igualitários e impessoais, teve na estruturação de movimentos anti-sufis que surgiram em paralelo ao crescente domínio das novas classes urbanas ligadas aos setores administrativos e técnicos das modernas sociedades do Oriente Médio. Neste sentido, Lindholm, assim como Gellner, adota o modelo dicotômico do Islã "ortodoxo" em oposição ao Islã "heterodoxo" como ferramenta analítica para se entender o papel do Sufismo no Oriente Médio.

Lindholm também destaca que o fortalecimento das burocracias estatais e o surgimento de governos autoritários na região contribuíram igualmente para minar a autoridade e o poder de líderes sufis. Contudo, segundo o autor, tais elementos não podem ser considerados como "causas primárias" do declínio do Sufismo no Oriente Médio, uma vez que há casos de movimentos sufis inspirados em idéias reformistas, além de irmandades sufis que se engajaram em disputas políticas e em rebeliões contra seus colonizadores, por exemplo.

Nesta linha, de acordo com Lindholm, a "causa" do declínio do Sufismo estaria localizada na " (...) tendência compulsiva que seitas sufis têm em exagerar o poder dos seus fundadores, o que os leva a colocarem-se em uma discordância irreconciliável dos

princípios ascéticos e igualitários que animam as sociedades do Oriente Médio". (LINDHOLM, 1998, p.219). Neste sentido, o caráter hierárquico que molda as relações entre *shaykhs* sufis e seus discípulos, de acordo com o modelo construído pelo autor, entraria numa oposição estrutural com as versões igualitárias presentes nos textos corânicos e, por extensão, nas sociedades muçulmanas do Oriente Médio.

No entanto, uma considerável literatura antropológica tem sido produzida sobre Sufismo nos últimos anos, o que indica não apenas que o Sufismo permanece socialmente relevante no contexto do Oriente Médio, bem como apresenta uma ampla diversidade e criatividade em suas formas organizacionais contemporâneas, que tanto acomodam a mensagem igualitária do Corão com diversas formas de relações hierárquicas e situações políticas, quanto reelaboram e ampliam concepções e práticas sufis.

Autores como Valerie Hoffman (1995), Eric Geoffrey (1997), Annabelle Böttcher (1998 a, 1998b, 2002 a), Paulo Gabriel H.da R. Pinto (2002, 2004, 2005), Rachida Chih (2007), entre outros, chamam atenção para as complexidades e dinâmicas empíricas que envolvem as expressões do sufismo em seus contextos locais, abarcando desde envolvimento com projetos políticos a ênfases em experiências extáticas ou reformistas, além do papel que desempenham na construção da esfera pública em países do Oriente Médio.

Tendo em vista o que foi exposto acima, e de acordo com a assertiva de que Sufismo não é incompatível com a modernidade, este capítulo tem três objetivos principais. O primeiro, de forma mais ampla, é apresentar as principais idéias formativas do Sufismo que, historicamente, moldam a estrutura básica da via mística. Já o segundo objetivo, é apresentar o campo religioso sírio e as criativas maneiras pelas quais as diferentes tradições sufis, entre as quais *Naqshbandiyya-Kuftariyya*, se inserem localmente. Por fim, será apresentada as principais características da ordem sufi *Naqshbandiyya*, a qual a *Kuftariyya* damascena, objeto deste estudo, está conectada. Neste ponto, minha intenção não é a de fazer um "percurso" histórico e filosófico da *Naqshbandiyya*, mas apenas de contextualizar esta tradição mística para melhor mapear a *Kuftariyya*, que é um de seus ramos.

2.2- A via sufi: aspectos doutrinais

Sufismo (*tasawwuf*) é a vertente mística do Islã, praticada tanto por muçulmanos sunitas quanto por muçulmanos xiitas. Os muçulmanos que são adeptos do sufismo são comumente chamados de sufis. Neste sentido, não se trata de mais uma divisão sectária da tradição islâmica, mas sim, de uma corrente de interpretação doutrinal e ritual que é interna ao Islã, sendo definida pela busca de uma experiência direta com Deus. Todavia, o Sufismo se desenvolveu mais no mundo sunita que no xiita. No mundo sunita, por exemplo, as ordens sufis receberam apoio de várias dinastias reinantes. Já no mundo xiita, os *shaykhs* sufis encontraram oposição do clero xiita e de sua teologia mística (PINTO, 2010, pp.115-116).

Etimologicamente, a origem dos termos *tasawuff* e *sufi* é freqüentemente atribuída à palavra árabe *suf* (lã), numa referência aos primeiros místicos do Islã, que usavam vestimentas feitas deste material – uma característica que os distinguia socialmente, sendo um símbolo de renúncia ao mundo e aos bens materiais[68]. Assim, esses primeiros místicos eram conhecidos também como "pobres" (*faqir*, em árabe e *darwish,* em persa).

Apesar da definição mais literal do termo *tasawwuf*, é importante ressaltar que, ao longo da história islâmica, diferentes concepções a respeito do que é sufismo e o de que é ser sufi foram elaboradas por seus adeptos. Annemarie Schimmel (1975), por exemplo, chama atenção para as definições dadas por mestres sufis, como Abu al-Qasim al- Junayd (m.910), para quem "Sufismo não é alcançado apenas por orações ou jejuns, mas é a segurança do coração e a generosidade da alma" ou como a definição de Dhu'n-Nun (m.859), para quem "os sufis são pessoas que preferem Deus a tudo, e Deus os prefere a todas as coisas" (SCHIMMEL, 1975, pp.14-15). A autora em tela ressalta, ainda, que místicos islâmicos comumente empregam a palavra *safa'* (pureza) para designar sufismo e a qualidade moral de um sufi ideal. Além disso, sufis também definem sufismo como o caminho do amor, que é Deus.

---

[68] J. Trimingham definiu a palavra sufi da seguinte maneira: "Defino a palavra sufi em termos amplos, aplicando-a a qualquer um que acredite que seja possível ter uma experiência direta de Deus e que seja preparado para abdicar de seu próprio caminho para colocar-se em um estado por meio do qual ele possa ser habilitado para isso. Muitos não ficarão contentes com essa definição, mas achei que ela é a única forma possível para abranger toda a variedade das pessoas envolvidas nas ordens [sufis]". (TRIMINGHAM, 1998, p.1).

A história do sufismo está diretamente conectada ao período de formação do Islã como um sistema religioso, bem como ao próprio Profeta Muhammad. De acordo com a tradição islâmica, o Profeta Muhammad era iletrado, e esta condição teria permitido com que a exatidão das palavras divinas fosse mantida tal como no momento da revelação corânica. Para as tradições sufis, o fato de o Profeta ser o transmissor das palavras divinas sem qualquer mediação "intelectual", neste caso entendida como o domínio das técnicas de leitura e escrita, garantiu não apenas a perfeição e a pureza da revelação, mas também evidenciou sua dimensão esotérica, a qual teria sido transmitida pelo Profeta aos seus companheiros, de forma direta.

Segundo Schimmel (1975, p.7), em seu período formativo, Sufismo significava uma experiência pessoal dos mistérios centrais do Islã, a qual levava ao entendimento esotérico da unidade divina (*tawhid*). Assim, na cadeia de transmissão espiritual dos saberes esotéricos (*silsila*) nas quais as diferentes tradições sufis estão organizadas, o Profeta Muhammad ocupa o primeiro lugar, uma vez que

> "sua ascensão aos céus até a presença divina, a qual as primeiras linhas da Surata 17 fazem menção, se tornou o protótipo da ascensão espiritual mística até a íntima presença de Deus. De acordo com a tradição, a sabedoria esotérica foi transmitida de Muhammad para seu primo e cunhado 'Ali ibn Abi Talib, o quarto dos califas corretamente guiados. Outros membros de sua família e seus amigos, segundo a lenda, foram dotados com insight místico ou prosseguiram nas práticas místicas" (SCHIMMEL, 1975, p.27).

De modo geral, pode-se afirmar que a via sufi (*tariqa*) é entendida como uma jornada mística na qual o muçulmano busca experienciar a realidade divina (*haqiqa*). "A teoria do conhecimento implícita na via mística implica uma experiência direta e não mediada do objeto (Deus), mais do que uma apreensão intelectual das manifestações de Deus" (PINTO, 2002, p.102). Tal jornada é construída a partir de um processo de iniciação no qual o neófito é submetido a diferentes métodos de educação espiritual e a práticas disciplinares, através das quais ele (a) adquire e expressa publicamente, os saberes exotéricos (*zahiri*) e esotéricos (*batini*), os quais permitiriam seu avanço no caminho sufi.

Embora ambos saberes sejam importantes nas diferentes tradições sufis, nota-se uma hierarquia entre eles, uma vez que o saber esotérico (*batini*) é tido como mais completo e profundo do que o saber exotérico (*zahiri*). Este último pode ser entendido

como conquistado através do empenho intelectual, pelo uso de ferramentas cognitivas. Já o primeiro, o saber esotérico, é entendido como aquele alcançado através da experiência mística vivenciada pelo sufi ao longo de sua jornada espiritual, sendo incorporado e mobilizado como parte de sua identidade religiosa. Com isso, o conhecimento religioso (*'ilm*) dos textos normativos e práticas rituais da tradição islâmica mais ampla é visto como essencial, porém superficial, exotérico, pelos sufis. De acordo com as concepções de conhecimento elaboradas no Sufismo, somente pelo saber esotérico, o qual desvenda os segredos místicos, é que o sufi chegaria à gnose (*ma´rifa*).

Na tradição islâmica, a concepção do ser é dividida em corpo (*jism*), self/ego (*nafs*) e alma (*ruh*). Destes três domínios existenciais, o *nafs* - e a sua transformação- é o ponto central da via sufi. Como relata de Paulo Gabriel Hilu da R. Pinto, o "*nafs* é a combinação única de desejos, emoções e razão que dá individualidade aos homens e às mulheres. Porém, os desejos e impulsos que se originam no *nafs* podem orientar o indivíduo às coisas materiais, afastando-o de Deus" (PINTO, 2010, p.104).

Deste modo, para a mística sufi, o controle e a disciplina do *self* (*nafs)* são essenciais para o avanço no caminho espiritual em direção à verdade divina. Há diferentes classificações de *nafs* que variam de acordo com as tradições sufis, mas que, em geral, podem ser resumidas na evolução do *self* carnal (*nafs al-ammara)* - responsável pelos desejos mundanos e que tem, entre seus atributos, inveja, desejo, ignorância, orgulho etc. - ao *self* perfeito (*nafs al-kamila*), este envolvendo todas as qualidades, tais como amor, beleza, renúncia a tudo que não seja Deus, paciência, alegria etc., ao seu ponto máximo. (TRIMINGHAM, 1998, p.154-157).

Para os sufis, então, a jornada espiritual através do deslocamento (*suluk*) progressivo do *self* (*nafs*) é vista como um desvelar da realidade, isto é, a revelação da essência de Deus e de suas criaturas. O final da via mística é, idealmente, a dissolução do ser em Deus (*fana' f-llah*).

Durante meu trabalho de campo, alguns dos meus interlocutores me explicaram o caminho sufi utilizando a metáfora de uma escada com vários degraus, que começaria na terra e terminaria no céu. Cada degrau corresponderia a um estágio ou estação (*maqam*, pl.: *maqamat*) no qual o sufi, isto é, o seu *nafs*, estaria no processo de sua experiência mística. Cada *maqam* é atingido através da disciplina consciente e moral do

discípulo, bem como por sua concentração espiritual.

Em contraste, o termo *hal (*pl.*ahwal),* estado espiritual, é entendido como um "presente" divino obtido sem esforço consciente do discípulo, relatados como "flashes" e visões que aparecem e desaparecem sem que o indivíduo possa controlar. No entanto, *maqam* e *hal* estão diretamente relacionados, uma vez que, por exemplo, o estado espiritual (*hal*) de dor ou constrição é derivado do estágio (*maqam*) de medo.(HOFFMAN, 1995, p.157). Há um amplo vocabulário técnico empregado pelas diferentes tradições sufis para nomear e classificar os estágios, tais como arrependimento, confiança em Deus, pobreza, medo, amor etc. (WEISMANN, 2007, pp.3-4; HOFFMAN, 1995, pp.156-163; SCHIMMEL, 1975, p.100).

Todavia, o objetivo e a preocupação do crente durante a jornada devem estar em Deus e não fixados nos estágios alcançados. (HOFFMAN, 1995, p.157). Assim, não se pode iniciar a jornada espiritual com objetivo apenas de sair do estágio da "ignorância", ou desejando conhecer os segredos esotéricos por si sós, por exemplo. Segundo meus interlocutores, a intenção (*niyya*) inicial da jornada espiritual deve ser na purificação do *nafs*, único caminho para se atingir a verdade divina (*haqiqa*).

Em linhas gerais, o vocabulário utilizado para nomear o estado experiencial dos sufis é baseado nos textos corânicos, o que reforça tanto a interligação entre Islã e Sufismo quanto aponta para as limitações da interpretação orientalista que classifica a origem da mística sufi como não relacionada à tradição islâmica (PINTO, 2010, p.106). Neste sentido, o vocabulário empregado para indicar o estágio espiritual dos sufis está articulado a uma rede de significados exotéricos e esotéricos, sendo, ele próprio, parte da experiência mística, uma vez que delimita o conjunto de sensações e emoções sentido pelos agentes, além de torná-lo público ao julgamento de outros. (PINTO, 2002, p.9).

Deste modo, a hierarquia estabelecida entre os saberes exotérico/esotérico exerce um papel fundamental na classificação dos estágios (*maqamat*) nos quais os sufis atravessam durante o caminho de purificação do *self*. Tal hierarquia de saberes também pode ser expressa no processo de construção de autoridades religiosas no sufismo, e, logo, no estabelecimento de relações de poder que daí decorre. O saber esotérico, neste sentido, é adquirido através da iniciação mística sob a supervisão de um *shaykh* sufi, que, por sua vez, está conectado a uma *silsila*, isto é, a uma cadeia genealógica de

transmissão de conhecimento esotérico cujo primeiro elo é o Profeta Muhammad. É através do *Shaykh* e de sua *baraka* que o iniciado (discípulo), percorre a via sufi.

2.2.1- A organização da via mística

Shaykhs sufis elaboraram distintos métodos espirituais e práticas disciplinares que foram sistematizados em diversas *tariqas* (via mística) ao longo da história do sufismo. Isto aponta não apenas a diversidade doutrinal e ritual interna ao sufismo, bem como a importância da autoridade religiosa dos *shaykhs* sufis no processo de controle da experiência mística dos seus discípulos. Neste sentido, a palavra *tariqa*, que no período inicial do misticismo islâmico era empregada para se referir à jornada espiritual do crente em busca da realidade divina (*haqiqa*), passou a estar associada, também, à organização mais institucional e hierarquizada do caminho sufi. De acordo com Paulo Gabriel H. da Rocha Pinto, o termo *tariqa*

> "(...) refere-se a duas realidades distintas, porém complementares: o conjunto de doutrinas, rituais e práticas iniciáticas que constituem uma determinada tradição mística, e a organização social dessa tradição em padrões de autoridade religiosa, formas de transmissão do saber esotérico e construções de experiência religiosa". (PINTO, 2010, p.101).

Deste modo, sobretudo a partir do século XII, a concepção de *tariqa* foi ampliada, passando a ser empregada para designar universos místicos coletivos e imaginados, tendo sido traduzida na literatura antropológica por "ordens", "irmandades" ou "confrarias" sufis. As primeiras ordens sufis foram organizadas a partir dos ensinamentos (orais ou escritos) e de certas qualidades espirituais atribuídas a seus fundadores, classificados como "santos" [69].

Apesar dos inúmeros personagens da história do sufismo a quem são atribuídos o status de santidade, quatro deles se destacam como os "quatro pólos" (*al-aqtab al-arba'*) que teriam lançado os principais modelos de transmissão de conhecimentos

[69] "Santidade" tem um papel central nas concepções de autoridade e poder no Sufismo. Segundo Vincent Cornell, este conceito é dado pelos termos *wilaya* (intercessão) e *walaya* (proximidade, amizade). De sua combinação, surge o termo *wali Allah* para designar um santo sufi, que é "tanto um intermediário quanto um patrono para seus clientes" (CORNELL, 1998, pp. xix-xx). Para Cornell, a reputação do santo como um indivíduo exemplar é socialmente gerada. Assim, a atribuição de santidade no sufismo é mais difusa e depende unicamente do reconhecimento social de seus seguidores, diferindo, então, da concepção cristã (católica romana) em que há uma forma institucionalizada e padronizada para reconhecimento de santos.

esotéricos e de formas de autoridade religiosa no sufismo: ‘Abd al-Qadir al-Jailani (1077-1166), Ahmed al-Rifa´i (1118-1182) - místicos que viveram no Iraque e que deram origem às *tariqas Qadiriyya e Rifa´iyya*, nomeadas a partir de seus nomes- e, já no século XIII, Ahmad al-Badawi e Ibrahim al-Dusuqi, que deram origem às ordens sufis *Badawiyya* e *Dusuqiyya*, no Egito. (PINTO, 2010, pp.107-110). Diversas outras *tariqas* surgiram neste processo, entre as quais a *Shadhiliyya,* no Egito, a *Mawlawiyya*,[70] na Anatólia, a *Khalwatiyya*, no Cáucaso, e a *Naqshbandiyya,* na Ásia Central. A *Kuftariyya*, rede sufi estudada nesta tese, é um ramo pertencente à *Naqshbandiyya*.

Todavia, a organização destas ordens não deve ser pensada como um universo delimitado e estático. Etnografias como a Paulo Gabriel H. da R. Pinto sobre comunidades sufis em Alepo, por exemplo, mostra que as fronteiras rituais e doutrinais existentes entre as diferentes *tariqas* são fluidas, podendo haver uma combinação ou superposição entre elas criando novos sistemas místicos. (PINTO, 2002, p. 106). A associação espiritual a mais de uma ordem e até mesmo mudanças de filiação de uma ordem para outra são aspectos comuns ao longo da história do Sufismo no Oriente Médio (GEOFFROY *apud* PINTO, 2002, p.106).

Na mesma linha, Rachid Chih argumenta que a própria concepção de *tariqa* como “irmandade” necessita ser reavaliada, uma vez que tal concepção produz um modelo rígido e homogêneo de organização social. Segundo a autora, uma abordagem mais nuançada a respeito das *tariqas* deve levar em consideração suas dinâmicas internas e nas formas pelas quais as relações espirituais entre *shaykhs* e discípulos são estabelecidas. Assim,

> “(...) a estrutura maleável de uma *tariqa* permite com que ela se adapte a diferentes ambientes sociais. A longevidade da via sufi – e implicitamente sua relevância na modernidade – deve muito ao fato que a *tariqa* é uma forma individualizada e humanizada de estabelecer uma relação com o divino”. (CHIH, 2007, p.22).

Deste modo, na prática, mais do que o pertencimento espiritual às ordens sufis institucionalizadas, o *shaykh* torna-se o principal veículo de transmissão dos conhecimentos exotéricos e esotéricos que permitem o avanço do discípulo na via sufi,

[70] A Mawlawiyya foi criada no século XIII a partir dos ensinamentos de Jalal al-Din Rumi, místico persa cujos poemas se tornaram famosos no mundo muçulmano. Essa *tariqa* é conhecida por ser a dos “derviches girovagos”.

uma vez que o *Shaykh* já atingiu a experiência mística. Valeria Hoffman (1995, p.150) e Paulo Gabriel. H. da R. Pinto (2002, p. 107) relatam que discípulos geralmente definem seus pertencimentos místicos a partir dos *shaykhs* a quem estão aliados e não às ordens místicas abstratas as quais os líderes sufis pertencem através de sua cadeia de transmissão espiritual dos saberes esotéricos (*silsila*).

Também pude perceber esta postura durante meu trabalho de campo na *Kuftariyya*, em que poucas vezes ouvi meus interlocutores se identificando com a *Naqshbandiyya*. Geralmente, eles ressaltavam seus pertencimentos místicos a partir dos *Shaykhs* que seguiam, como, por exemplo, "sou discípula do *Shaykh* Ramadan", ou "sou discípula do *Shaykh* Bassam" ou, ainda, "sou da *halaqa* da *Anisa* Nadwa". As referências ao pertencimento a *Naqshbandiyya* só foram mencionadas em conversas mais orientadas sobre o tópico. Talvez o pertencimento mais explícito da ligação entre *Kuftariyya* e *Naqshbandiyya* no meu contexto etnográfico seja a frase escrita no salão principal da mesquita Abu al-Nur, mantida pela *Kuftariyya*, que reproduz o lema *Naqshbandi*: "*Meu Deus, você é o meu objetivo e te servir é o meu prazer"*.

No entanto, a afiliação espiritual que conecta *shaykhs* sufis às ordens místicas não deve ser desprezada. O pertencimento às referidas ordens cria reconhecimentos místicos e informa as principais práticas rituais que são conduzidas pelos diferentes *shaykhs*. Assim, as ordens podem ser entendidas como um sistema de classificação que permitem com que sufis localizem suas próprias trajetórias individuais e as dos outros no quadro das tradições místicas do Sufismo (PINTO, 2002, p.108).

2.2.2- A iniciação mística e a relação entre *Shaykh* e discípulo

O processo de iniciação no Sufismo é amplamente variado, dependendo não apenas das diferentes tradições místicas sufis, mas também dos métodos empregados por cada *Shaykh*. Inicialmente, este processo compreende a aquisição de diferentes saberes doutrinais e rituais exotéricos, tanto através da participação em atividades pedagógicas como lições (*durus*, sing. *dars*) religiosas que são publicamente proferidas pelos *shaykhs,* quanto através de rituais coletivos. Ao longo do processo, o discípulo é iniciado aos poucos nos saberes esotéricos sob a supervisão de seu *shaykh.* Através de diferentes práticas disciplinares, que envolvem técnicas corporais e intelectuais, espera-

se que o discípulo atravesse os estágios (*maqamat*) da via mística.

O primeiro passo na iniciação é estabelecer um voto de aliança e obediência (*bay* *a*) com um *Shaykh.* Esta aliança cria o vínculo básico entre *Shaykh* e discípulo, o qual, a partir de então, deve se comportar como "um defunto nas mãos do lavador de corpos que prepara o corpo para o enterro" [71] (BÖWERING, 1996, p.142). Ela é inspirada na aliança que Deus teria feito com o Profeta Muhammad e este, com seus companheiros, ainda no período formativo do Islã. Nem todas as ordens sufis e *shaykhs* aceitam mulheres como discípulas.

Em termos mais amplos, os rituais que celebram a aliança entre *shaykh* e discípulos geralmente consistem em apertos de mãos entre eles, recitação de versículos corânicos específicos pelo discípulo e o mútuo acordo em relação ao pacto firmado. Mulheres geralmente não apertam a mão do *shaykh*, elas tocam sua roupa ou algum rosário que esteja em suas mãos. Desta forma, "o *shaykh* é aceito como guia espiritual e o discípulo (a) é aceito (a) como filho ou filha em Deus" (HOFFMAN, 1995, p.130).

Após a aliança estabelecida, cada discípulo passa a ser treinado espiritualmente pelo seu *shaykh*. Em geral, o discípulo recebe uma fórmula ritual individual que contenha orações específicas de pedidos de perdão e de bênçãos para o profeta Muhammad, uma fórmula de *dhikr* (invocação mística dos nomes de Deus) e súplicas (*du* *ā*). Tais fórmulas são chamadas de *wird* (pl. *awrād*) e devem ser praticadas determinadas vezes ao dia, conforme recomendações do *shaykh*. Espera-se que a prática cumulativa deste ritual possa desenvolver espiritualmente o discípulo na via mística (HOFFMAN, 1995, p.131).

Além disso, de acordo com minhas interlocutoras da *Kuftariyya*, o processo de iniciação também depende das necessidades e capacidades dos discípulos. Segundo elas, um *shaykh* ou *shaykha,* através de seus poderes espirituais, conhece os corações de seus discípulos e, logo, suas fraquezas. Neste sentido, as "provações" ou o "esforço" que os discípulos necessitam experienciar para serem educados espiritualmente pelo *shaykh* são entendidos como únicos e particulares. Huda, uma das minhas interlocutoras, 35 anos, solteira e professora de Língua Árabe e religião na Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru, por exemplo, me disse que sua "fraqueza" era a preguiça, pois ela dormia

[71] Esta frase faz referência aos procedimentos rituais que são obrigatórios quando um muçulmano morre. Na metáfora, o *Shaykh* assume a função do "lavador de corpos".

demais. Em suas palavras:

"meu shaykh foi meu professor na Faculdade (Ciências Islâmicas). Quando ele falava sobre o profeta Muhammad e seus ensinamentos, sua face se iluminava. Ele falava com tanto amor e com tanta sabedoria que eu me emocionava, queria sempre ficar perto para ouvir seus ensinamentos. Então, junto com três amigas, fomos até seu escritório na Faculdade e pedimos para que ele nos iniciasse no Sufismo. Fizemos este pedido várias vezes e ele sempre se recusava em nos iniciar, até que um dia aceitou. Mas pediu que nós fizéssemos por 40 dias seguidos uma oração extra (antes da oração da alvorada – fajr) e que se perdêssemos um só dia, teríamos que começar tudo outra vez. Fizemos o que ele mandou. Então ele pediu que repetíssemos novamente por mais quarenta dias e assim fizemos. Novamente, shaykhuna (nosso shaykh) nos mandou fazer a oração por mais quarenta dias. No final, ele nos aceitou. A tarefa que ele me passou foi fazer um levantamento em todos os livros (Corão, hadiths , livros de teólogos) sobre a importância desta oração. Depois, me mandou fazer um diário em que anotasse todas as minhas ações do dia. Com isso, percebi quanto tempo eu gastava assistindo TV ou dormindo. Minha vida mudou completamente desde que comecei minha educação espiritual, parei de desperdiçar meu tempo com inutilidades, a dormir menos e a rezar mais,agora me sinto mais próxima de Deus, sinto seu amor (hubb Allah) ".

A fala de Huda sobre seu processo de iniciação reflete suas expectativas em relação ao sufismo. Graduada em ciências islâmicas, falante de inglês e francês e classe média, para Huda, sufismo era uma forma de "purificar seu coração" de acordo com os princípios normativos do Islã, isto é, definidos pelos textos corânicos e pelas *hadiths* do Profeta. Assim, através da versão de um sufismo reformista, tal como praticado na *Kuftariyya* e por seu *shaykh* (um professor universitário, que foi discípulo de *Shaykh* Ahmed Kuftaru), ela combinou aspectos emocionais e racionais para me explicar sua iniciação mística e as transformações que, segundo ela, ocorreram em sua vida e em seu *self* (*nafs*). Assim, controlar melhor seu tempo e usá-lo para tarefas religiosas foi significado por Huda como uma forma de ter controle sobre sua própria "fraqueza" e "preguiça", características que são associadas ao *self* carnal (*nafs al-ammara).* Segundo Huda, seu "triunfo" foi possível não apenas pelo seu próprio esforço, mas à *baraka* de seu *shaykh*, que soube treiná-la espiritualmente (através de orações) para que ela, então, conseguisse.

Já outras interlocutoras me relataram que sonharam com a mesquita Abu al-Nur (centro ritual da *Kuftariyya*), ou que sentiram uma forte emoção ao ver seus *shaykhs /Anisas* pela primeira vez, ou ainda, que sempre pertenceram às *halaqas* de seu *shaykh/Anisas,* uma vez que a família inteira já era conectado a ele/ ela. Desta forma, há

diferentes maneiras que conduzem um muçulmano a fazer aliança com um *shaykh* para ser iniciado no Sufismo e, logo, de pertencer à comunidade carismática formada ao seu redor. No entanto, em todos os relatos que me foram feitos, a idéia mais ressaltada era a de que o encontro com o líder sufi a ser seguido acontecia a partir de desígnios divinos e não a partir de uma escolha simplesmente pessoal. Assim, minhas interlocutoras ressaltavam os sentimentos "extraordinários" que tiveram na presença de seu líder religioso, como amor ou medo, por exemplo, os quais podem ser conectados ao apelo de sua *persona*[72] carismática.

A relação entre um *shaykh* sufi (mestre – *murshid*) e seu discípulo (*murid)* é a base da organização do Sufismo. Nenhum discípulo pode iniciar-se na via mística sem o vínculo com um *shaykh*. Este é entendido como alguém que já passou por todo o processo de purificação espiritual, atingindo o último estágio do caminho sufi, isto é, a experiência com a verdade/Deus. O *shaykh*, assim, é aquele quem domina o saber esotérico e que pode transmiti-lo, sendo, então, o responsável pelo treinamento espiritual dos seus discípulos com base em sua própria experiência mística. É ele quem ensina ao discípulo a purificar seu self/ego (*nafs*). Outra qualidade atribuída a um *shaykh*, segundo os sufis, é sua *baraka* (graça divina/poder espiritual) que se manifesta de diferentes maneiras, inclusive através de curas.

Aos olhos de seus discípulos, o *shaykh* é um modelo de perfeição. Sua companhia é um benefício, seus gestos, sua fala, seu silêncio, suas atitudes, tudo é entendido por seus discípulos como ensinamento. O *shaykh* aconselha, reúne os discípulos, conduz rituais, é um guia a quem o discípulo se submete completamente. (BÖWERING, 1996, p.140-142). A relação do discípulo com o *Shaykh* deve ser baseada no amor, na intimidade e na obediência. Há todo um conjunto de etiquetas que é aprendido pelos discípulos e que deve ser utilizado na forma de se relacionar com o *shaykh*, tais como falar com ele em tom de voz baixo e não caminhar à sua frente. Uma frase que resume bem o papel da etiqueta e da moralidade no Sufismo é: "*Todo Sufismo é moralidade, aquele que avança na moralidade, avança no Sufismo"*.

Um dos principais elementos no processo de iniciação ao Sufismo é a aquisição de *adab* (regras de comportamento, etiqueta). Segundo Hoffman, a palavra *adab* pode ser aproximada ao verbo "disciplinar" em árabe (*addab)*, o que indica que tal etiqueta

[72] De acordo com Marcel Mauss, *persona* refere-se aos aspectos públicos que são relacionados à identidade individual (MAUSS, 1974).

envolve formas do relacionamento que um sufi deve obrigatoriamente adquirir e mobilizar em sua relação com Deus, com seu *shaykh,* com os demais discípulos, com a comunidade muçulmana e com os não-muçulmanos em geral. (HOFFMAN, 1995, p.145). *Adab* geralmente é complementado pelo termo *akhlaq*, que pode ser traduzido por moralidade. Enquanto *adab* é a conduta correta que o sufi deve ter em todas as esferas de sua vida, inclusive, a de não realizar privadamente ações que não faria em público, *akhlaq* é a avaliação metódica que se faz a respeito das ações individuais dos sufis nos aspectos moral, cognitivo e emocional do *self*. *Adab*, neste sentido, pode ser associado à noção de *habitus*[73], uma vez que deve ser incorporado pelo sufi como "(...) um conjunto de disposições morais e práticas que guia as suas escolhas e ações" (PINTO, 2005 d, p.68). Deste modo, *adab/akhlaq* são requisitos fundamentais a serem adquiridos durante a jornada espiritual, tanto através de estudos textuais da tradição sufi, quanto através de rituais específicos.

2.2.3- Os rituais sufis

No Sufismo, embora os rituais tenham princípios básicos em comum, as formas pelas quais eles são elaborados e praticados também são variadas, dependendo da filiação mística de cada *shaykh*. Em linhas gerais, além das cinco orações diárias prescritas nos textos corânicos, o principal ritual coletivo para uma comunidade sufi é chamado de *hadra,* que pode ser traduzido por "presença", sobretudo a do Profeta Muhammad, uma vez que uma das qualidades atribuídas a Deus é a sua onipresença. (TRIMINGHAM, 1998, p.204). Este ritual aglutina o *shaykh* sufi, seus discípulos, além de participantes mais freqüentes e curiosos[74]. Há uma seqüência de rituais que ocorrem nas *hadras,* mas o principal deles é a prática do *dhikr* (invocação mística dos nomes de Deus). Em alguns casos, o ritual do *dhikr* é acompanhado por outro, chamado *sama',* que consiste em performances musicais utilizadas para provocar nos participantes do ritual um estado permanente de *dhikr.* (PINTO, 2002, p.199).

---

[73] No sentido atribuído por Pierre Bourdieu: "(...) um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apropriações e ações".(ORTIZ, [s.d] p.65).

[74] Há duas formas de pertencimento às ordens sufi em geral: *tabarrouk*, quando não há vínculo iniciático com a ordem e sua procura pelos muçulmanos está ligada à procura por bênçãos ou resolução de problemas pelos *Shaykhs* sufis; e *tarbiyya* que é a participação mais efetiva, onde ocorre a iniciação sufi, isto é, a educação espiritual. (PINTO, 2002)

Sufis associam a prática do *dhikr* como conectada à tradição islâmica textual, indicando que vários versículos dos textos corânicos recomendam tal prática. Muitos *dhikrs* incluem leituras de trechos corânicos, ou algum tipo de sermão proferido pelo *Shaykh* como parte do ritual.

No entanto, como observado por Paulo Gabriel H. da Rocha Pinto (2002), rituais como *dhikr* são do tipo indutivo, cujo principal objetivo é provocar nos seus participantes uma experiência direta de suas identidades religiosas como realidades subjetivas imediatas através da transformação dos seus *selves.* Desta forma, o *dhikr* é focado nas alternâncias dos estados emocionais e cognitivos de seus participantes, dispensando, portanto, a utilização de uma narrativa que conecte os diferentes momentos do ritual. Nesta concepção, *dhikr* se diferencia de celebrações cristãs como a paixão de Cristo, por exemplo, cujo engajamento emocional dos fiéis é conectado a uma narrativa linear do drama. A eficácia do *dhikr* "(...) não é medida por sua capacidade de transmitir uma mensagem discursiva, mas em produzir estados subjetivos que ligam o sistema doutrinal com experiências corporificadas". (PINTO, 2002, p. 203).

Neste sentido, as formas rituais do *dhikr* variam amplamente não apenas com relação às ordens nas quais os *shaykhs* pertencem (*Naqshbandiyya*, *Shadhiliyya, Qadiriyya, dentre outras)*, mas internamente às próprias ordens, o que reflete a fluidez das fronteiras entre as tradições místicas. Há formas de *dhikr* individual e coletivo, nas quais fórmulas rituais individuais e coletivas devem ser pronunciadas pelos discípulos. Há *dhikr* em que músicas e poesias sufis acompanhadas de instrumentos musicais são cantadas. Já em outros, como o que ocorre na *Kuftariyya,* canções religiosas acompanhadas por instrumentos musicais são proibidas. Há *dhikr* em que os participantes ficam em pé, movimentam os corpos de um lado para o outro, em movimentos coordenados ou individuais, de forma lenta ou rápida; já em outros, os participantes permanecem sentados, sem moverem seus corpos. Há *dhikr* em que os participantes experimentam fortes sensações emocionais e extáticas, outros que o silêncio e o controle emocional são os principais aspectos.

Tais rituais são arenas nas quais identidades religiosas sufis são construídas e publicamente mobilizadas pelos seus participantes, nas quais diferentes níveis de conhecimento esotérico e relações de poder são estabelecidos entre os participantes, sendo igualmente arenas nas quais o carisma dos *Shaykhs, baraka*, é publicamente

demonstrada, confirmada e avaliada por seus discípulos e pelos demais participantes do ritual.

Disputas em torno de legitimidade de certas práticas rituais durante o *dhikr* também ocorrem. Versões reformistas do Sufismo, tal como a produzida na *Kuftariyya,* se opõem a práticas que consideram "exagero", como os rituais de *darb al-shish* (perfuração do corpo com espetos de ferro), realizados geralmente por adeptos da *Rifa'iyya.* Esta tradição mística é referenciada como a que possui um sistema de provações que inclui práticas como comer vidro e carvão quente, andar sobre carvões, perfurar o corpo com espadas etc. A prática bem sucedida de tais provações tem vários níveis de significado, indicando não apenas que o discípulo que foi bem sucedido é mais próximo a Deus do que os demais muçulmanos, sendo a "prova" do seu avanço na via sufi, como também que a realidade concreta de atos miraculosos (*karamat*) desta natureza é possível graças à *baraka* do *Shaykh*, confirmando sua proximidade a Deus. (PINTO, 2002, p.273).

Outro ritual que é comumente atribuído aos sufis é o *mulid*, celebrado em homenagem ao nascimento do Profeta Muhammad e a outros santos sufis. Assim como o *dhikr*, há profundas diferenças nas formas de performance deste ritual. Geralmente, *mulid* é celebrado em túmulos ou santuários dedicados aos santos sufis. Dada a diversidade que rituais que sufis apresentam em relação às diferentes tradições místicas e aos contextos culturais em que acontecem, passemos, então, a abordagem de como o Sufismo está organizadas no campo religioso sírio.

2.3- Sufismo na Síria

"*Aqui em Damasco todo mundo é sufi"*, me disse uma das minhas amigas ligadas a *Kuftariyya* quando iniciávamos nossa conversa sobre Sufismo. Então, perguntei a ela *de que forma* todos eram sufis e sua resposta foi que

> *"todos os especialistas religiosos (□ ulama) estudam shari'a nas universidades, mas também aprendem sobre Islã estudando com shaykhs sufis em mesquitas, mesmo aqueles que não se iniciam no sufismo. Têm muitos Shaykhs sufis que também são especialistas religiosos. Muitas pessoas recorrem aos shaykhs sufis para obterem conselhos ou ajuda, ainda que não sigam o caminho sufi, além de participarem em dhikr".*

A fala acima reflete o "status" do Sufismo na sociedade síria contemporânea: uma expressão religiosa que exerce um papel central nas definições locais de Islã, indicando que a influência do Sufismo vai além dos limites das próprias comunidades sufis. *Shaykhs* sufis são requisitados por sufis e não-sufis como fontes de saber religioso para solucionar conflitos, realizar curas e serviços de caridade, por exemplo. Rituais sufis como *hadras* e *dhikrs* atraem um grande público para mesquitas e centros rituais (*zawiyas*) rurais e urbanos por todo o país. Túmulos de santos sufis atraem peregrinos de diferentes lugares, além de serem apropriados no cotidiano religioso local – em Damasco estão os túmulos de místicos sufis como Ibn Arabi e Khalid al-Naqshbandi.

Existem poucos estudos etnográficos sobre comunidades sufis na Síria. Estudos sobre a *Kuftariyya* damascena foram realizados por Annabelle Böttcher (1997; 2002; 2008) e Leif Stenberg (2005; 2007; 2008). A análise de Böttcher foca nas relações políticas estabelecidas pelo regime Ba'thista e a *Kuftariyya*, na produção do que ela chamou de "Islã oficial". Leif Stenberg enfatizou o papel de *Shaykh* Ahmed Kuftaru, sua mensagem religiosa e as estratégias utilizadas pela *Kuftariyya* para atrair seguidores em Damasco.

Já a etnografia de Paulo Pinto compreende uma análise de comunidades sufis árabes e curdas de Alepo e do Kurd Dagh ("Montanha dos Curdos", uma região localizada ao norte de Alepo, habitada por curdos). Assim, o autor nos apresenta uma visão mais ampla não apenas do campo religioso sírio, mas também das dinâmicas internas que orientam a produção e a manutenção de diferentes comunidades sufis – centralizadas, descentralizadas ou autônomas. Seu campo etnográfico compreendeu comunidades sufis conectadas à *Qadiriyya*, *Rifa'iyya*, *Shadhiliyya*, *Naqshbandiyya*, e *Badawiyya*, e casos com dupla ou múltipla filiação.

Apesar das especificidades de cada contexto etnográfico, os autores acima convergem a respeito do importante papel que o Sufismo na Síria tem em não apenas moldar as subjetividades dos seus adeptos, dando-lhes um senso normativo e prático que orienta suas condutas tanto na esfera privada quanto na pública, mas também em apresentar-se como uma das forças atuantes no campo religioso local, concorrendo com outras interpretações do Islã, como a *Salafiyya* - movimento que abarca diferentes correntes internas e que, em geral, prega que todas as condutas de um muçulmano devem estar baseadas nos textos religiosos (Alcorão e Sunna), como na época de seus

precursores (*salaf*), “época áurea” em que se vivenciava um Islã “verdadeiro”.

Neste aspecto, é válido ressaltar que, ao longo dos séculos XIX e XX, as diferentes tradições sufis estiveram no centro de disputas teológicas por todo o mundo muçulmano, sendo acusadas de “desviarem” do Islã “original”. Para seus críticos, sufismo é uma inovação (*bid a*) que seria responsável pelo “declínio” do Islã. Esta acusação deve ser entendida no contexto mais amplo das reformas religiosas promovidas nas sociedades muçulmanas desde finais do século XVIII. Tais reformas estavam diretamente relacionadas com as profundas transformações tecnológicas, sociais e culturais que ocorreram nas sociedades orientais no referido período, sobretudo através das complexas relações coloniais estabelecidas com as potências do Ocidente.

Um dos pontos mais importantes da agenda reformista foi a centralidade atribuída aos textos sagrados do Islã, que - através da influência de concepções modernas a respeito do texto como uma mensagem coerentemente codificada e acessível a todos que dominem as tecnologias de escrita e leitura -, passaram a ser entendidos como a codificação bem definida das normas e valores religiosos, que só poderiam ser apreendidos intelectualmente. Esta relação direta e independente com os textos sagrados produziu profundas alterações nas formas de produção, transmissão e circulação do saber religioso islâmico, bem como das relações de poder articuladas a este processo.

Desse modo, as reformas religiosas abalaram as concepções clássicas a respeito dos textos sagrados que prevaleciam até então no mundo muçulmano, entendidos como dependentes das interpretações canônicas das autoridades religiosas e de suas *personas* morais (PINTO, 2010, pp.120-143). Em Damasco medieval, por exemplo, a oralidade predominava sobre o escrito nos processos de transmissão de conhecimento religioso, apesar da grande circulação de livros religiosos. Naquele contexto, as leituras eram orientadas pelos *shaykhs*, os quais corporificavam o texto. (CHAMBERLAIN, 1994, p.133-150).

Na Síria, as correntes reformistas do Islã produziram diferentes arenas no campo religioso local, que ora combinavam e ora divergiam em suas pautas religiosas. Nas tradições sufis, diferentes movimentos de reforma também surgiram. Líderes sufis reformistas, como *Shaykh* Ahmed Kuftaru, por exemplo, procuraram se livrar do que considerava “exageros” e “desvios” do Islã, proibindo práticas rituais extáticas. Já

outros *Shaykhs* sufis, rejeitam a *Salafiyya*, reafirmando a dimensão experiencial do Sufismo e o culto aos santos como aspectos essenciais da vida religiosa no Islã. (WEISMANN, 2007, pp.115-116; PINTO, 2010, p.136-137).

A presença sufi na Síria remonta ao próprio processo de formação do Islã, sendo difícil estabelecer um marco inaugural. No entanto, a organização confrérica do Sufismo na região encontrou apoio ao longo das dinastias reinantes, sobretudo durante o período Mameluco (XIII-XVI) e Otomano (XIII-XX), o que permitiu, de certa forma, a expansão dessas redes sufis por todo o Oriente Médio. Já no século XIX, os Otomanos reestruturaram institucionalmente as ordens sufis, criando um modelo centralizado que atendesse aos seus interesses administrativos (GEOFFROY, 1995, pp. 78-80, 267).

A organização do Sufismo na Síria é bastante diversificada, englobando desde pequenas comunidades sufis locais a redes sufis transnacionais. Tais comunidades apresentam perfis sociológicos diferenciados, sendo rurais e urbanas, compostas por seguidores de todas as classes sociais, algumas incluem mulheres entre seus membros, outras são exclusivamente masculinas ou femininas e algumas, ainda, são organizadas a partir de pertencimentos étnicos, como comunidades sufis curdas.

Todavia, comunidades sufis têm em comum o fato de serem estruturadas a partir de relações pessoais estabelecidas entre os seus criadores (*shaykhs*) e seus discípulos, o que mantém o caráter carismático presente no Sufismo. Nesta linha, há basicamente três formatos gerais em que essa diversidade sufi pode ser organizada, mas que não devem ser tomadas como formas rígidas de organização: ordens centralizadas, redes sem autoridade central e centros rituais (*zawiyas*) autônomas (PINTO, 2007, p.391). As ordens centralizadas têm maior visibilidade no campo religioso local, dado os recursos materiais e simbólicos que conseguem mobilizar. Contudo, de acordo com Paulo G. H. da Rocha Pinto,

> "(...) muitas comunidades [sufis] estão articuladas em redes que não apresentam autoridade central ou organização hierárquica integrada e coerente. Essas redes se baseiam nas relações pessoais que conectam *shaykhs* de diferentes comunidades, as quais podem ser horizontais ou igualitárias – quando formadas por laços de amizade, de parentesco entre irmãos ou primos, ou de casamentos – ou então hierárquicas – quando formadas por laços de descendências ou aqueles forjados na relação iniciática entre o mestre sufi e seus discípulos. Essas redes descentralizadas podem ser classificadas como 'redes práticas', pois são formadas pela circulação de textos, rituais, bens e pessoas, sem possuir um princípio geral que guie a sua configuração e organização. (...)
> Por fim, centros rituais autônomos podem ser encontrados em áreas urbanas e

> rurais por toda a Síria. Geralmente são o resultado da dissolução de redes ou ordens pré-existentes ou da formação de uma nova comunidade em torno de um *shaykh* carismático (...).” (PINTO, 2005d, pp.60-61).

Em linhas gerais, as *zawiyas* (centro rituais) são locais nos quais rituais sufis (*dhikr)* são realizados. Podem ser em mesquitas ou em casas e prédios privados. São as arenas nas quais *shaykhs* sufis e seus discípulos se reúnem e onde o poder espiritual dos *shaykhs* é mobilizado. Cada *shaykh* tem suas *hadras* em dias específicos da semana em sua *zawiya*, e é neste mesmo espaço que eles atendem privadamente seus discípulos. O funcionamento das *zawiyas* escapa ao controle estatal direto, uma vez que nenhuma atividade sufi na Síria recebe financiamento do governo sírio. Logo, para as *zawiyas* se manterem ativas, elas dependem de financiamento privado do *Shaykh* e dos discípulos, o que aumenta a competição por recrutamento de novos discípulos.

O *Shaykh* sufi não recebe salários para promover rituais sufis, uma vez o Sufismo não é reconhecido oficialmente pelo governo sírio[75]. Contudo, caso o *Shaykh* também seja um *khatib* (pregador) em alguma mesquita, ele passa a ser funcionário do Estado, recebendo um salário relativo a tal função via Ministério dos Assuntos Religiosos (*Awqaf*). Ademais, embora não haja controle burocrático dos rituais sufis por parte do regime do *Ba th*, como acontece nos sermões durante as orações de sexta-feira, por exemplo, constata-se outras formas de controle dos rituais através da ação da polícia secreta (PINTO, 2002, p. 111; 2008, p.346-347).

A estas especificidades que marcam o Sufismo no campo religioso sírio, pode-se acrescentar o fato de que as diferentes comunidades sufis têm pouco contato entre si. Vejamos o caso da *Kuftariyya*: mesmo sendo transnacional, com ramos no Líbano, na Europa e nos Estados Unidos, sua atuação na Síria se limita, grosso modo, a Damasco. Este fator reflete a própria configuração do campo religioso sírio, o qual não é unificado a nível nacional, mas composto de diferentes paisagens religiosas locais e fragmentadas, que são polarizadas entre Damasco e Alepo. (PIERRET, 2008, pp.9-11).

Sufismo, então, é um importante veículo que informa a religiosidade muçulmana sunita na Síria contemporânea, atraindo principalmente membros da classe média-alta, inclusive mulheres, que buscam nas versões reformistas das tradições sufis uma forma

[75] Ao contrário, por exemplo, do que acontece no Egito, onde ordens sufis são institucionalmente vinculadas ao Conselho Supremo das Ordens Sufis.

mais espiritualizada e reflexiva de expressão religiosa, para além dos formalismos textuais da *Salafiyya*, por exemplo. Uma destas tradições é a *Naqshbandiyya* e seus ramos damascenos, dentre os quais, a *Kuftariyya*. No entanto, apesar do apelo individualizado e reflexivo que as correntes reformistas sufis propiciam, a principal sustentação do Sufismo continua sendo a relação de "encantamento" carismático entre *Shaykh* e seus discípulos.

2.3- A *Naqshbandiyya*

> "As origens da *Naqshbandiyya* podem ser encontradas na tradição mística dos Grandes Mestres – the *Khwajagan* – a qual floresceu durante os séculos XIII ao XVII no oásis da Ásia Central. De lá, ela se espalhou a oeste para a Anatólia, a leste para o que é hoje o Turquistão chinês, e ao sul para o subcontinente indiano. Neste, no começo do século XVII, ela [a *Naqshbandiyya*] deu origem ao seu maior ramo, a *Mujaddidiyya*, a qual produziu seus próprios missionários. Estes levaram a mensagem para as terras turcas e árabes, assim como de volta para a Ásia central. No início do século XIX, o ramo *Khalidi* da *Mujaddidiyya* foi estabelecido no Império Otomano e estendeu ainda mais as fronteiras geográficas da irmandade para áreas remotas tais como Cáucaso e Indonésia, e, mais tarde, para a Europa Ocidental e América do Norte (...)". (WEISMANN, 2007, p. 1)

A *Naqshbandiyya* chegou ao Império Otomano em fins do século XVIII via um dos seus ramos reformistas - *Mujaddidiyya*, através do trabalho de Murad al-Bukhari. Já no século XIX, o seu ramo da *Khalidiyya* - criada por *Shaykh* Khalid - prosperou em Damasco, sobretudo através do apoio dado ao projeto de reformas de modernização que estava sendo implementado pelo sultão otomano. Dessa forma, tanto na Síria quanto no Líbano, todos os líderes das redes sufis ligadas à *Naqshbandiyya* atuantes no contexto contemporâneo tem sua *silsila* ligada ao ramo da *Naqshbandiyya-Khalidiyya*, o que inclui, logicamente, a *Kuftariyya*.[76]

Ao longo dos séculos, diferentes métodos de educação espiritual foram modelando a trajetória da *Naqshbandiyya.* Neste ponto, se por um lado a *Naqshbandiyya* pode ser pensada a partir de um núcleo comum que delimita o conjunto de idéias e práticas místicas daqueles que se reivindicam como seus integrantes; por outro, as maneiras pelas quais esse conjunto é mobilizado e adaptado aos diferentes

[76] Sobre a *Naqshbandiyya* na Síria ver Weismann 2007a, 2007b; De JONG, 1986.

contextos de sua aplicação, permitem com que ela permaneça com seu dinamismo inicial. (WEISMANN, 2007).

Em linhas gerais, a educação espiritual da *Naqshbandiyya* envolve a prática do *dhikr* silencioso, em oposição à performance do *dhikr* acompanhado de músicas, por exemplo, o qual predomina em outras ordens sufis. Outra característica marcante do método *Naqshbandi* é a de *suhbat*, isto é, a de promover uma relação próxima entre o mestre sufi e seus discípulos. Nas palavras de Schimmel,

> "Diz-se que a *Naqshbandiyya* inicia sua jornada espiritual onde as outras ordens a terminam – a 'inclusão do fim no começo' é uma importante parte do seu ensinamento, apesar desta idéia remontar aos primeiros tempos da educação sufi. Não é o longo período de mortificação, mas o da purificação, a educação do coração ao invés do treinamento do ego inferior, que são características do método da *Naqshbandiyya*. (...) Eles estavam absolutamente convictos, como muitos dos seus membros expressavam, que seu caminho, com sua estrita base nas obrigações religiosas, levava à perfeição da profecia, ao passo que aqueles que enfatizavam trabalhos desnecessários e experiências intoxicadas poderia, ao seu melhor, alcançar a perfeição da santidade." (SCHIMMEL, 1975,p.366).

Este aspecto da observância de obrigações religiosas normativas pela tradição *Naqshbandiyya* pode ser relacionado ao que Itzack Weismann apontou como um dos seus pilares fundamentais: a ortodoxia. Tal como expresso na tríade "*shari'a, tariqa e haqiqa"* (WEISMANN, 2007, p.3), a concepção sustentada pelo misticismo da *Naqshbandiyya* é que só se atinge a verdade religiosa (*haqiqa*) combinando os ensinamentos esotérico e exotérico, o último obtidos através do estudo das fontes textuais e da performance de práticas rituais islâmicas obrigatórias, tal como as orações diárias).

A centralidade dos textos e práticas islâmicas normativas no método espiritual da *Naqshbandiyya* levou também, de acordo com Weismann (2007), ao ativismo desta ordem, o que permitiu sua expansão, envolvimento e acomodação em diferentes contextos políticos e sociais. Neste sentido, a *Naqshbandiyya* entende a lei islâmica como elemento fundamental na produção de uma ordem social que possibilite a prática da via mística.

De todas as ordens sufis, a *Naqshbandiyya* é a única que conecta sua linhagem mística (*silsila*) a Abu Bakr, companheiro do profeta Muhammad e seu sucessor na liderança do califado. As demais ordens atribuem sua *silsila* a Ali, primo e genro do

Profeta, a quem atribuem o papel de ser o portador do conhecimento esotérico revelado a Muhammad. Com isso, estas ordens compartilham de forma mais próxima com os xiitas a veneração à família do Profeta (*ahl al-bayt*), sobretudo a Ali. Todavia, tal veneração compartilhada a Ali e aos demais descendentes do profeta moldou dois diferentes sistemas religiosos: os xiitas entendem que a verdade esotérica está corporificada nos descendentes, enquanto os sufis acreditam que tal verdade pode ser alcançada através da via mística (*tariqa*). Assim, práticas rituais xiitas e sufis na devoção aos descendentes do Profeta são feitas de modos distintos. (PINTO, 2010, p.106-107).

Todavia, a *Naqshbandiyya*, assim como as demais ordens sufis, não deve ser percebida como uma realidade coerente de doutrinas e práticas homogêneas as quais os sufis a ela relatados seguiriam de forma isolada. Neste aspecto, é importante ressaltar que embora as filiações místicas às *tariqas* sejam parte dos processos de construção das identidades coletivas dos vários ramos sufis que surgiram a partir delas, a relevância sociológica da *Naqshbandiyya* e das demais ordens sufis como um método espiritual está menos em estabelecer as diretrizes que delimitam este método do que em analisar a elasticidade e as diferentes formas que os ensinamentos sufis são mantidos, combinados e modificados, produzindo novos sistemas místicos.

Nesta linha, participei de uma *hadra (*encontro ritual sufi*)* em um ramo sufi ligado a *Naqshbandiyya* em Damasco. A convite de algumas amigas estrangeiras (uma alemã e outra de Cingapura) que freqüentavam cursos na Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru, fui ao *dhikr* da *Naqshbandiyya-Khalidiyya-Haqqaniyya*, rede sufi liderada pelo *Shaykh* Nazim al-Haqqani, que é transnacional e tem se expandido principalmente entre europeus e americanos. No *dhikr*, ocorrido em uma pequena mesquita localizada no alto do Monte Qassium, havia músicas (acompanhadas de instrumentos musicais) que estimulavam os estados emocionais dos participantes. Através de um ritmo musical crescente, vários movimentos corporais começaram a ser realizados pelos presentes. Os homens, em pé no salão principal da mesquita, junto com alguns meninos em seus 10-12 anos, formavam círculos e, de mãos dadas, moviam seus corpos para frente e para trás, enquanto o *Shaykh* escolhia alguns dos presentes para irem ao centro do círculo. Alguns deles faziam os mesmos movimentos corporais, enquanto outros realizavam os giros sufis – prática ritual da *Mawlawiyya,* uma outra tradição mística. Isto indica as

fronteiras porosas entre as diversas tradições místicas, reafirmando publicamente que os sufis, cada um ao seu modo, buscam experienciar Deus. No andar superior da mesquita, as mulheres faziam os mesmos movimentos para frente e para trás. Algumas dançavam, movendo suavemente seus corpos de um lado para o outro com os olhos fechados, outras davam pequenos pulos, enquanto outras só observavam. Crianças menores brincavam por perto. O ritual acima descrito destoa completamente dos rituais de *dhikr* da *Kuftariyya*.

No capítulo que segue, apresentarei a *Kuftariyya* e seus principais elementos formativos e dinâmicas internas, ressaltando que apesar da ênfase dada pelos seus membros a um Sufismo reformista pautado nos textos corânicos, a sua permanência e vivacidade depende dos laços emocionais e duradouros que são estabelecidos entre seus membros e as autoridades religiosas locais, sobretudo no seu ramo feminino, cuja organização é articulada a partir do carisma pessoal de suas líderes.

CAPÍTULO 3

O nascimento do carisma: *Shaykh* Ahmed Kuftaru e a *tariqa Naqshbandiyya-Kuftariyya*

Figura 3.1 - *Shaykh* Ahmed Kuftaru (1915-2004)
Fonte: www.abunour.com

Ahmed Kuftaru nasceu em 1915, em Damasco. De origem curda, a família Kuftaru morava inicialmente na Jazira, região próxima à fronteira turca. Em 1894, Musa Kuftaru, avô do *Shaykh* Ahmed Kuftaru, se mudou para Damasco com a família, se estabelecendo no distrito curdo de *al-Akrad*, ao norte da cidade. Em Damasco, Amin Kuftaru, pai do *Shaykh* Ahmed Kuftaru, obteve educação religiosa tradicional, sendo treinado por importantes *shaykhs* na tradição doutrinal e ritual da *tariqa Naqshbandiyya.* Após receber *ijaza* (licença para ensinar) dos *shaykhs* que o treinaram no sufismo, tornou-se uma autoridade religiosa respeitável no contexto local, estabelecendo-se como *shaykh* na então pequena mesquita Abu al-Nur, localizada no mesmo bairro em que a família morava e que, mais tarde, veio a se tornar a Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru.

Figura 3.2 - Ahmed Kuftaru (criança) e seu pai, *Shaykh* Amin Kuftaru
Fonte:www.abunour.net

Desde criança, *Shaykh* Ahmed Kuftaru foi educado por seu pai em estudos islâmicos. Quando jovem, passou a receber educação religiosa dos mais renomados eruditos e juristas de Damasco, tendo memorizado todo o Corão, aprendido técnicas de recitação, exegese, jurisprudência islâmica, *hadiths* (ditos e atos do Profeta) e lingüística. Neste processo, Ahmed Kuftaru foi iniciado no sufismo, tendo se tornado o número dois na hierarquia da ordem sufi que então estava sendo estabelecida sob liderança de seu pai, *Shaykh* Amin Kuftaru. Ambos costumavam participar de sessões de *dhikr* (invocação mística dos nomes de Deus) no túmulo de *Shaykh* Khalid al-Naqshband (BÖTTCHER, 1998b, p.157), localizado no Monte *Qassium*, próximo à mesquita Abu al-Nur.

Em 1938, após a morte de seu pai, *Shaykh* Ahmed Kuftaru assumiu o papel de liderança e cuidou da expansão de sua rede sufi, a *Kuftariyya*. *Shaykh* Ahmed Kuftaru casou-se aos 16 anos com sua primeira esposa (14 anos, também de origem curda), tendo doze filhos: nove meninos e três meninas, dentre os quais sua filha Waffā Kuftaru, líder de uma das redes femininas da *Kuftariyya* e Salah Kuftaru, o qual presidia a Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru no período em que fiz meu trabalho de campo.

Shaykh Ahmed Kuftaru logo passou a desempenhar um papel ativo no campo religioso sírio, para além de sua rede sufi. Em 1948, ele se tornou professor de Islã em uma mesquita em Quneitra (Golã) e, depois, em Damasco. Já em 1958, foi nomeado Mufti *Shafi´i* [77] de Damasco e, entre os anos de 1959 a 1964, teve seu próprio programa de rádio em que ele explicava tópicos sobre Islã para o público em geral, tornando-se nacionalmente popular. *Shaykh* Ahmed Kuftaru foi um dos primeiros líderes religiosos a usar mídia na Síria para divulgar suas idéias.

Após o golpe do *Baa´th* em 1963, *Shaykh* Ahmed Kuftaru passou a apoiar politicamente o novo regime, o que provocou a oposição da tradicional elite sunita. O regime, numa estratégia de reduzir a influência da tradicional elite religiosa sunita, demitiu *Shaykh* Abu al-Yusr Abdīn do posto de Mufti da Síria, convocando uma eleição para preencher o cargo em 1964. Num processo de disputa conturbado, *Shaykh* Ahmed Kuftaru venceu seu concorrente, o popular e respeitado *Shaykh* Hassan Habannaka, por apenas um voto de diferença. O *establishment* sunita sírio, representado pelos especialistas religiosos (*ulema)*, se mostrou descontente com a vitória de *Shaykh* Kuftaru e, logo, tentou isolá-lo no campo religioso local. Tradicionalmente, o mandato nesta posição era limitado a um período de cinco anos; contudo, ainda em 1966, o governo sírio baixou um decreto que tornou seu mandato vitalício (STENBERG, 2005, p.71). Desta forma, ocorreu uma aproximação mais estável entre *Shaykh* Kuftaru e o novo regime. A relação se consolidou a partir dos anos 1970, quando Hafiz al-Asad, seu amigo pessoal, tomou o poder na Síria. (BÖTTCHER, 2002 a, p.9-10).

Os benefícios obtidos através da política de cooperação com o governo de Hafiz al-Asad foram significativos para *Shaykh* Ahmed Kuftaru, uma vez que permitiu tanto o crescimento de sua rede sufi quanto a expansão física da mesquita Abu Nur, que, em alguns anos, foi ampliada e se tornou uma importante instituição de ensino religioso em Damasco. *Shaykh* Ahmed Kuftaru acumulava duas funções: a de Grande Mufti da Síria

---

[77] Mufti: posição ocupada por uma autoridade religiosa islâmica que tenha sua erudição reconhecida na tarefa de interpretar a Sharia` e de emitir *fatwas* (pronunciamento sobre algum assunto específico que por ventura não esteja claro nos textos da Jurisprudência.
Há quatro escolas de Jurisprudência (*madhhab*) que são observadas no Islã sunita: Hanbali, Maliki, Hanafi e Shafi'i. Cada uma delas é nomeada a partir do seu fundador e a principal diferença entre elas é a força que cada uma atribui ao procedimento de interpretação individual (*ijtihad*). Na Síria, a predominância é a da escola Shafi'i. Para uma abordagem sobre os procedimentos das escolas de jurisprudência islâmica, ver PINTO, 2010, pp. 89-94.

e a de *Shaykh* sufi. Segundo Annabelle Böttcher, a *Kuftariyya* pode ser entendida como uma combinação entre uma rede sufi clássica e uma empresa religiosa moderna. (BÖTTCHER, 1998b, p.167). Por ora, concentremo-nos no primeiro aspecto, a *Kuftariyya* como uma rede sufi.

3.1- A *Kuftariyya*

Por rede, entendo uma forma de organização na qual todos os seus membros estão interconectados, tendo uma ligação direta ou indireta com seu o líder máximo. (BÖTTCHER, 2003, p.42). A hierarquia é a base que estrutura as relações entre os seus membros e que determina a posição de poder ocupada por cada um em seu interior. Este tipo de estrutura centralizada é seguida na *Kuftariyya,* podendo ser comparada a uma forma piramidal: no topo da pirâmide, está *Shaykh* Ahmed Kuftaru. Abaixo, seus discípulos mais próximos. Estes discípulos são publicamente reconhecidos nesta posição pelos demais membros da *Kuftariyya* como os mais avançados na via sufi. Nas aulas públicas que *Shaykh* Ahmed Kuftaru proferia na mesquita Abu al-Nur para uma audiência de milhares de pessoas, por exemplo, eram aqueles discípulos que se sentavam próximos à sua mesa. Dentre eles, podemos citar *Shaykh* Bashir al-Bani e os irmãos *Shaykh* Rajeb Dīb e *Shaykh* Ramadan Dīb.

Na *Kuftariyya* há uma forte recomendação de que os discípulos se engajem no trabalho de divulgação do Islã (*da'wa*) e criem suas próprias redes. Embora nem todos os membros da rede se dediquem diretamente às atividades missionárias, os principais discípulos de *Shaykh* Ahmed Kuftaru, todos educados em Ciências Islâmicas, o fizeram: ao receberem suas *ijazas*[78] de *Shaykh* Ahmed Kuftaru, passaram a iniciar demais pessoas no sufismo e a ter seus próprios discípulos. Uma vez que estes discípulos também avançassem na via sufi, recebiam autorização para iniciar mais pessoas, e, logo, a ter seus próprios discípulos, e assim sucessivamente, até chegar na base da pirâmide, onde há um misto entre membros da rede e demais muçulmanos que não tem qualquer relação formal com a rede. Apesar Esta forma organizacional seguida na *Kuftariyya* permitiu com que a rede sufi se ampliasse a tal ponto que conseguiu atrair milhares de adeptos tanto em Damasco quanto em países como Estados Unidos, França e Líbano.

[78] *Ijaza*: autorização para ensinar. Há diferentes tipos de *ijaza*. No caso acima, era licença para ensinar sufismo.

Deste modo, as várias redes internas à *Kuftariyya* estão todas ligadas espiritualmente a *Shaykh* Ahmed Kuftaru. O sucesso da *Kuftariyya,* segundo seus membros, é atribuído a *baraka* de seu fundador.

No Sufismo, as noções de *baraka* (poder espiritual) e de *karamat* (feitos miraculosos) têm um papel central na construção da autoridade religiosa de um *Shaykh*. É através da mobilização destas qualidades que um *shaykh* sufi constrói sua liderança religiosa, expandindo seu carisma para a comunidade. O simples contato físico com o *Shaykh*, receber um olhar seu, conseguir tocá-lo, pisar no caminho em que ele pisou ou somente ficar próximo e ouvi-lo são ações que funcionam como canais para adquirir parcelas da *baraka* que emana do líder religioso. Contato, neste sentido, é fundamental para manter a relação mestre/discípulo.

No estudo de Annabelle Böttcher (1998b) conduzido na *Kuftariyya* no período compreendido de 1994 a 1997, podemos obter alguns dados sobre como era o contato entre *Shaykh* Ahmed Kuftaru e seus discípulos. Embora o interesse da autora estivesse focado na parceria entre o regime do *Baa´th* e a *Kuftariyya* na elaboração e transmissão do Islã oficial; sua etnografia nos fornece um quadro esclarecedor de como eram estruturadas as relações internas à rede referida rede sufi.

Neste sentido, Böttcher nos conta que a principal atividade que reunia todos os membros da *Kuftariyya* era a aula (*dars*) proferida por *Shaykh* Ahmed Kuftaru, realizada na mesquita Abu al-Nur (localizada no terceiro andar da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru). A mesquita Abu al-Nur é o centro da vida religiosa e ritual da *Kuftariyya*. A *dars*, que consistia em ensinamentos sobre os textos corânicos, antecedia às orações rituais obrigatórias de sexta-feira. Cerca de 10 mil pessoas, homens e mulheres, se acomodavam por todos os andares da mesquita e da instituição para ouvi-lo.

As aulas aconteciam no salão principal da mesquita. Todos os discípulos homens de *Shaykh* Ahmed Kuftaru que ocupavam posição de destaque na hierarquia interna da rede sentavam-se próximos a ele, em almofadas que eram dispostas em um grande círculo. Os demais homens sentavam-se no chão da mesquita. A hierarquia na organização do espaço ritual refletia a hierarquia das posições de poder articuladas em torno do conhecimento religioso exotérico/esotérico na *Kuftariyya* masculina. Ao mesmo tempo em que seus discípulos mais próximos também eram *Shaykhs* e tinham

seus próprios discípulos, eles ainda freqüentavam as aulas públicas de *Shaykh* Ahmed Kuftaru, reconhecendo seu poder e liderança espirituais. Já as discípulas mulheres de *Shaykh* Ahmed Kuftaru, incluindo sua filha *Anisa* Waffa', sua segunda esposa, Umm Fādi, *Anisa* Nadwa e *Anisa* Insafa Ramadan sentavam-se no quinto andar da mesquita, que era destinado às mulheres.

Shaykh Ahmed Kuftaru, sentado em sua cadeira, iniciava, então, suas aulas de *tafsir* (interpretação do Corão). Primeiro, *Shaykh* Ahmed Kuftaru anunciava o capítulo do Corão que seria ensinado, depois lia alguns dos versículos, explicava-os através de anedotas e histórias do cotidiano local, as quais eram articuladas ao tema geral do capítulo que estava sendo tratado. As lições de *Shaykh* Ahmed Kuftaru eram sem maiores elaborações abstratas e teológicas, sempre pautadas em exemplos da vida prática, em que ele mobilizava os eixos principais do Sufismo (*adab* – etiqueta islâmica/*akhlaq*-moralidade). Para tanto, a leitura do Corão e a citação de *hadiths* do profeta Muhammad eram feitas utilizando-se árabe clássico (*fusha*). Já as histórias e episódios narrados em feitos em árabe coloquial (*amiyya*). Este método pedagógico de ensinar o texto corânico empregado por *Shaykh* Ahmed Kuftaru foi adotado pelos seus discípulos, homens e mulheres, que também proferiam aulas públicas em mesquitas, como pude notar nas aulas que freqüentei no período entre 2009 e 2010.

Figura 3.3 - *Shaykh* Ahmed Kuftaru em uma aula (*dars*) pública no salão da mesquita Abu al-Nur
Fonte: www.abunour.net

As aulas de *Shaykh* Ahmed Kuftaru duravam de duas a três horas em média, sendo seguidas das orações rituais obrigatórias. Elas eram transmitidas simultaneamente via sistema de áudio e vídeo para os andares da mesquita. Leif Stenberg (2005), que também fez trabalho de campo junto à *Kuftariyya* na época em *Shaykh* Ahmed Kuftaro era vivo, ressalta o clima de euforia e de reverência ao *Shaykh* que tomava conta do ambiente da mesquita antes de sua entrada na sala principal para dar início às aulas. Ao som de *Allah Jalil* (Deus digno), música composta para ele, Shaykh Ahmed Kuftaru entrava na sala principal da mesquita, acompanhado por seu genro ou por um dos seus filhos. O público presente na mesquita, então, se levantava para recebê-lo cantando sua música. Algumas pessoas levantavam as mãos em sua direção para conseguir uma parcela de sua *baraka,* enquanto o Shaykh saudava os presentes com suas mãos também levantadas. (BÖTTCHER, 1998b).

Desta forma, as aulas (*durus*) que antecediam o ritual da oração coletiva de sexta-feira (*salat al-jummat*) constituíam-se na principal arena através da qual o poder espiritual do *Shaykh* Ahmed Kuftaru era publicamente expresso para os membros da *Kuftariyya* e demais simpatizantes que iam até a mesquita *Abu al-Nur*. De acordo com relatos de meus interlocutores, era comum chegarem ônibus de excursão com muçulmanos oriundos de várias partes de Damasco que iam até a mesquita para participar do ritual e para se "*beneficiarem com seus ensinamentos e conselhos*", para usar as palavras de Fida, uma das minhas interlocutoras que costumava ir às aulas de *Shaykh* Ahmed Kuftaru.

As aulas, ensinamentos e conselhos de *Shaykh* Ahmed Kuftaru se, por um lado faziam parte de sua tarefa como autoridade como *´alim*, um especialista religioso cujo conhecimento da *Shari´a* e dos demais textos normativos da tradição islâmica era reconhecido e legitimado socialmente; por outro, também podem ser entendidos como uma das fontes disponíveis para expressão de sua autoridade espiritual, de sua *baraka* e o reflexo disto no entendimento dos seus discípulos.

Apesar de ser um ritual público e coletivo, a forma de participar e de absorver o que era ensinado na mesquita às sextas-feiras por *Shaykh* Ahmed Kuftaru variava de acordo com a percepção do conhecimento como sendo dividido em duas esferas (esotérico/exotérico) tal como determinado pela tradição sufi. Isto é significativo, pois

indica que embora todos os presentes estivessem expostos às mesmas manipulações discursivas e simbólicas, a forma de absorvê-las e de interiorizá-las como parte das identidades religiosas variava de acordo com o grau de envolvimento dos presentes na via sufi.

Leif Stenberg (2005) chama atenção para o fato de que nas reuniões privadas que os discípulos tinham com *Shaykh* Ahmed Kuftaru, seus ensinamentos, embora também aparecessem como lições morais, eram feitos de forma oposta às lições públicas de sexta-feira. Nesta situação, seus discursos apareciam vagos, complexos e ambíguos. No entanto, para seus discípulos mais fervorosos, tais discursos poderiam ser comparados analogicamente a um iceberg, como ressaltado abaixo,

> "(...) como apenas a ponta de um iceberg pode ser vista na superfície da água, enquanto sua maior parte permanece submersa; as instruções de *Shaykh* Kuftaru, enquanto também parecem superficialmente vagas, são simplesmente a ponta de um profundo estoque de entendimentos escondidos. Assim, acredita-se que somente através de nosso empenho individual em interpretar aquela "ponta", é que poderemos obter o claro entendimento que procuramos e, simultaneamente, demonstrar nosso crescimento espiritual pessoal."(STENBERG, 2005, p.77).

O exemplo ressaltado acima conecta a idéia do entendimento da mensagem do *Shaykh* à capacidade espiritual daquele que ouve. Neste sentido, na opinião do discípulo, não se trata de obter um ensinamento intelectual claramente coerente ou explicativo acerca do que é preciso se feito, mas, ao contrário, é a necessidade de se refletir sobre o que foi dito pelo *Shaykh* que é o principal esforço a ser feito, de tal forma que o entendimento possa fazer um sentido "real" para quem ouve, sendo incorporado como parte de seu *self*, de sua vida religiosa. Para os discípulos, o *Shaykh* é fonte de "sabedoria" (*hikma*), e em suas palavras tem o aspecto esotérico (*batini*) do seu conhecimento religioso, que é direcionado ao coração do discípulo. Em termos mais amplos, é o carisma do *Shaykh* e seu poder espiritual em ser uma "ponte que conduz cada discípulo a Deus" que permite com que o discípulo seja treinado a ponto de adquirir os conhecimentos escondidos da realidade concreta, isto é, os saberes esotéricos, mais profundos e completos. Somente através do conhecimento esotérico é que o discípulo poderá atingir a realidade divina (*haqiqa*). Metáforas têm vários níveis de significado para os sufis.

Outra fonte de legitimidade do poder espiritual de *Shaykh* Ahmed Kuftaru está relacionada à sua linhagem mística, a *silsila.* No Sufismo, esta linhagem codifica o imaginário através do qual os ensinamentos esotéricos foram transmitidos de *Shaykh* para *Shaykh*, cujo ponto inicial é o Profeta Muhammad. Em termos antropológicos, é uma forma de classificação elaborada a partir da atribuição de conhecimento místico que marca as posições de poder de cada *Shaykh*. Há uma outra forma de classificação dos *Shaykhs* que é a cadeia genealógica (*nasab*), que marca a transmissão de saberes de pai para filho. Estas cadeias de pertencimento dão legitimidade às ordens sufis e, geralmente, seus discípulos as têm memorizadas. Na *Kuftariyya*, o ensinamento e a memorização da *silsila* fazem parte do treinamento místico dos discípulos. Ela é pronunciada ao final do *dhikr* (invocação mística dos nomes de Deus) público que acontece nas manhãs de sexta-feira na mesquita Abu al-Nur. Na *silsila* da *Kuftariyya*, *Shaykh* Ahmed Kuftaru ocupa a posição 38. Como ele não indicou nenhum de seus discípulos para lhe suceder, a *silsila* da *Kuftariyya*, por enquanto, continua nele.

Silsila da *Naqshbandiyya-Kuftariyya*

Muhammad, o Profeta

1. Abu Bakr al- Siddîq
2. Salmân al-Fârisî
3. Qâsim b. Abî Bakr
4. Imâm Jafar al- Sâdiq
5. AbuYazîd al-Bistâmî
6. Abu al-Hasan al-Harqânî
7. Abu Alî al-Fârmadî
8. Abu Ya'qub Yusuf al-Hamdânî
9. Abd al-Khâliq al-Ghujduwânî
10. Ârif al-Rayakarî
11. Mahmud al-Anjîri al-Faghnawî
12. Alî al-Râmaytanî
13. Muhammad Bâbâ al-Sammâsî
14. Amîr Kulâl
15. Muhammad al-Uwaysî al-Bukhârî (=Bahâ ad-Dîn an-Naqshband)
16. Alâ al-Dîn al- Attâr
17. Ya' qub al-Sharhî al-Hasârî
18. Ubaid Allâh al-Samarqandî
19. Muhammad al-Zâhid
20. al-Darwîsh Muhammad
21. Muhammad al-Khawâjî al-Imkanakî
22. Muhammad al-Bâqî
23. Ahmad al-Fâruqî al- sirhindî
24. Muhammad al-Ma' sum
25. Saif al-Dîn al-Faruqî
26. Muhammad al-Badawânî
27. Shams al-Dîn Jân Janân al-Mazhar
28. Abd Allâh al-Dahlawî
29. Khâlid Shahrizurî al-Naqshband

30. Ibrâhîm

31. Khâlid al-Jazarî

32. Sâlih al-Subkî

33. Hasan al-Nurânî

34. Qâsim al-Hâdî

35. Isâ Abî Shams al-Dîn (= Isâ al-Kurdî)

36. Muhammad Amîn al-Kurdî al-Zamalkânî

37. Muhammad Amîn al-Kuftaru

38. Ahmed Muhammad Amîn al-Kuftaru

Fonte: Annabella Böttcher, 1998b.

No entanto, embora a *silsila* estabeleça a cadeia de transmissão de *baraka* herdada que conecta um *shaykh* aos seus antecessores até chegar ao Profeta Muhammad, ela não é suficiente para assegurar sua legitimidade e a autoridade religiosa de um *Shaykh* sufi. O poder espiritual do *Shaykh* precisa ser performaticamente demonstrado e reconhecido pelos seus discípulos enquanto tal, além de ser acompanhado por comportamentos morais que sejam contextualmente entendidos como sinais de seu saber esotérico e exotérico, que têm como base tradições doutrinas e rituais do Sufismo. A *persona* moral do *Shaykh* é importante para sua reputação e reconhecimento público. Assim, embora a *silsila* possa aparentar, em termos weberianos, uma rotinização do carisma, na prática, sua efetividade depende da mobilização dos poderes espirituais do *Shaykh* carismático e do reconhecimento de sua eficácia por seus seguidores que, de outra forma, poderiam deixar de segui-lo. (CORNELL, 1998, p. xxv; PINTO, 2004 c, pp.195-198).

Neste sentido, além das aulas públicas e dos encontros privados com seus discípulos, alguns feitos miraculosos (*karamat*) são atribuídos a *Shaykh* Ahmed Kuftaru, os quais eram provas, segundo seus discípulos, de sua conexão íntima com Deus e de sua autoridade espiritual. Tais feitos incluem possibilidades de prever o futuro, inclusive em acontecimentos envolvendo os discípulos ou questões mais gerais. Segundo Annabelle Böttcher, *Shaykh* Ahmed Kuftaru frequentemente ressaltava que ele havia previsto a queda do comunismo e que, para o ano 2000, ele previu o crescimento do Islã

em nível global. (BÖTTCHER, 1998b). A autora também ressalta que outro poder atribuído a *Shaykh* Ahmed Kuftaru é a cura. Em suas palavras,

> "Em uma cerimônia *Shaykh* Kuftaro soprou em uma garrafa que continha água potável para beber, a qual então foi considerada como tendo poder de cura. Roupas tocadas por Shaykh Kuftaro, ou comida da qual ele se alimentou também é considerada redenção. Em situações de perigo ou de dificuldades seus discípulos se conectam [mentalmente] com ele e pedem por sua assistência. A capacidade sobrenatural assegura o carisma do *shaykh* e fortalece as ligações com os discípulos." (1998b, p.174)

Uma das características sufis adotadas pela *Kuftariyya* é a *rābita* que indica o contato permanente, através da conexão espiritual, entre *Shaykh* e discípulo. Em casos de perigo ou necessidades de obter alguma ajuda, este tipo de conexão é usado pelos discípulos. Abaixo, relato alguns exemplos etnográficos através dos quais estas questões a respeito da conexão e da memória do carisma de *Shaykh* Ahmed Kuftaru apareceram durante meu trabalho de campo, que ocorreu cinco anos após sua morte (m.2004).

Em várias conversas que tive com meus informantes sobre Islã ou sobre questões pessoais tais como casamento, estudos, tarefas domésticas, cuidados com filhos etc., na maior parte das vezes, foi possível notar como a memória de *Shaykh* Ahmed Kuftaru era mobilizada por eles. Um dia, eu e mais três mulheres saímos da mesquita Hassan, localizada na área nobre de *Abu Rommane* e conhecida por seus apartamentos luxuosos de classe médio-alta, depois de termos participado de uma aula de *Anisa* Insafa Ramadan, uma das mais antigas divulgadoras (*da´iya*) do Islã em Damasco, que fora treinada para isso por *Shaykh* Ahmed Kuftaru. As mulheres que me acompanhavam eram suas alunas há mais de 20 anos.

No caminho para pegarmos um táxi, falávamos sobre meus avanços com a Língua Árabe e de que o aprendizado de idiomas era questão de prática. Concordei ressaltando a complexidade do idioma árabe, pois com o erro na pronúncia de uma só letra, mudava todo o sentido do que se desejava comunicar. Falei da palavra coração (*Qalb*) que requer um som gutural na pronúncia do "Q" comparando-a com a palavra cachorro (*Kalb*). Elas riram, falaram alguns outros jogos de palavras desse gênero.

Uma delas, então, citou uma frase do *Shaykh* Ahmed Kuftaru: "*a educação religiosa deve sempre formar par com educação laica, só funcionam juntas, como um casal"*. Usou as palavras *jaamiat* (universidade, palavra feminina em árabe) e *jaamia´*

(mesquita, palavra masculina em árabe) ressaltando que, de acordo com *Shaykh* Kuftaru, *jaamiat* era casada com *jaamia´*. Com isso, me disse que eu tinha mais palavras para decorar, mas que o mais importante era o conteúdo que foi ressaltado por Kuftaru. Disse que o *Shaykh* sempre enfatizava para as mulheres, bem como para seus pais e maridos que uma mulher bem educada em ciências laicas e em religião, seria uma filha, esposa e mãe virtuosa, seguindo os princípios do Islã.

Então, a outra mulher disse "*lembro de uma vez em que shaykh Kuftaru perguntou em uma dars (aula) se nós, mulheres, queríamos ser como uma nação (ummah) ou como uma escrava (amah); se quiséssemos ser nação deveríamos nos educar";* as outras duas mulheres concordaram, e ela, então, continuou: *"nunca me esqueci dessas suas palavras, sempre repito esta frase para minhas filhas quando elas reclamam dos estudos"*. Em outras ocasiões cotidianas ou em entrevistas que fiz com as professoras de religião - líderes de *halaqas*, as citações e as histórias de *Shaykh* Ahmed Kuftaru eram sempre lembradas; inclusive ouvi as que foram anteriormente relatadas outras vezes, por outras pessoas e em outros contextos.

As falas acima nos permitem entender um pouco mais o universo religioso em que as mulheres pertencentes à *Kuftariyya* estão vinculadas. Os exemplos que me foram dados em relação aos estudos e ao papel da mulher na sociedade tem pontos de contato com as ideologias do regime *ba □□ thista*, em que a "mulher" vem sendo moldada como depositária dos valores nacionais e, por extensão, religiosos, dado o crescente emprego de um vocabulário corânico pelo regime em sua propagandas. *Shaykh* Ahmed Kuftaru e a sua Fundação desempenham um papel-chave neste processo, uma vez que as relações de parceria estabelecidas entre governo e ele, favoreceram a expansão das atividades de divulgação do Islã em Damasco a partir da *Kuftariyya*, incluindo o fornecimento de educação religiosa para mulheres formatada pela moldura do Islã oficial. Assim, em paralelo, a *Kuftariyya* feminina pode se expandir, obtendo discípulas a partir das atividades da Fundação.

Do mesmo modo, os ensinamentos e recomendações de *Shaykh* Ahmed Kuftaru também são mobilizados como canais de comunicação entre as mulheres e seus parentes masculinos na negociação de seus deveres religiosos em buscar formação acadêmica. Assim as implicações mais amplas dos ensinamentos de *Shaykh* Kuftaru são combinadas com seu apelo carismático, fator que leva seus discípulos, homens e

mulheres, a terem memórias não apenas práticas, mas emocionais a respeito. A memória coletiva (HALBWACHS, 2009) mobilizada neste contexto etnográfico nos mostra como o carisma de *Shaykh* Ahmed Kuftaru permanece no cotidiano da vida prática e espiritual de seus discípulos.

Neste sentido, as aulas públicas de *Shaykh* Ahmed Kuftaru e seus ensinamentos permanecem com seus discípulos não apenas porque eles ouviram pessoalmente ou porque podem ter acesso às dezenas de DVDs com as lições de *Shaykh* que são vendidos nas lojas em torno da Fundação, mas, sobretudo por conta dos vínculos emocionais estabelecidos com o *Shaykh*, que é considerado com um modelo a ser seguido: legítimo em suas asserções e em seu poder de transpor o texto corânico em conselhos práticos. A idéia de amar o *Shaykh* profundamente e de dever-lhe obediência é parte do reconhecimento que se tem do seu poder espiritual. Como me informou uma das discípulas do *shaykh* Ramadan Dīb, que por sua vez, foi discípulo muito próximo de *Shaykh* Ahmed Kuftaru, "*os shaykhs nos ensinam a sermos melhores, a amar a Deus, por isso devemos também amar o shaykh que nos guia para Deus, quanto mais nos lembramos e nos aproximamos dele, mais nos lembramos e nos aproximamos de Deus"*.

Um dia, após sair da mesquita após a oração de sexta-feira, uma das minhas interlocutoras, Sabah, 60 anos, viúva, quatro filhos adultos e que freqüentava a mesquita Abu al-Nur desde os seus cinco anos de idade, me chamou para passar com ela no mausoléu da família Kuftaru, localizado no térreo da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru, pois precisava fazer um *du´a* (prece) para o *shaykh* Kuftaru, enterrado naquele local.

O mausoléu está localizado no pátio interno da Fundação, em um local próximo à mesquita. Como mesquita e instituição estão interligadas em um mesmo prédio, é possível ter acesso ao túmulo do *shaykh* através da mesquita. No pequeno mausoléu estão enterrados outros membros de sua família, como sua primeira esposa, seu pai e um de seus filhos. Próxima aos túmulos fica uma sala ampla, decorada com sofás e estantes com vários exemplares do Alcorão. Segundo informações que obtive, a sala é usada para o ritual de *dhikr* por membros da família e por seus discípulos bem próximos. Durante meu trabalho de campo, não participei de nenhum *dhikr* nesta sala, mas pude visitar o túmulo outras vezes com algumas de minhas informantes que iam até lá quase todas as sextas após a oração coletiva de sexta-feira.

Figura 3.4 - Enterro de *Shaykh* Ahmed Kuftaru
Fonte:www.abunour.net

Figura 3.5 - Mausoléu da família Kuftaru,localizado no pátio interno da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru. Vista de cima.
Fonte: www.abunour.net

Figura 3.6 - Os túmulos da família.
Fonte: www.abunour.net

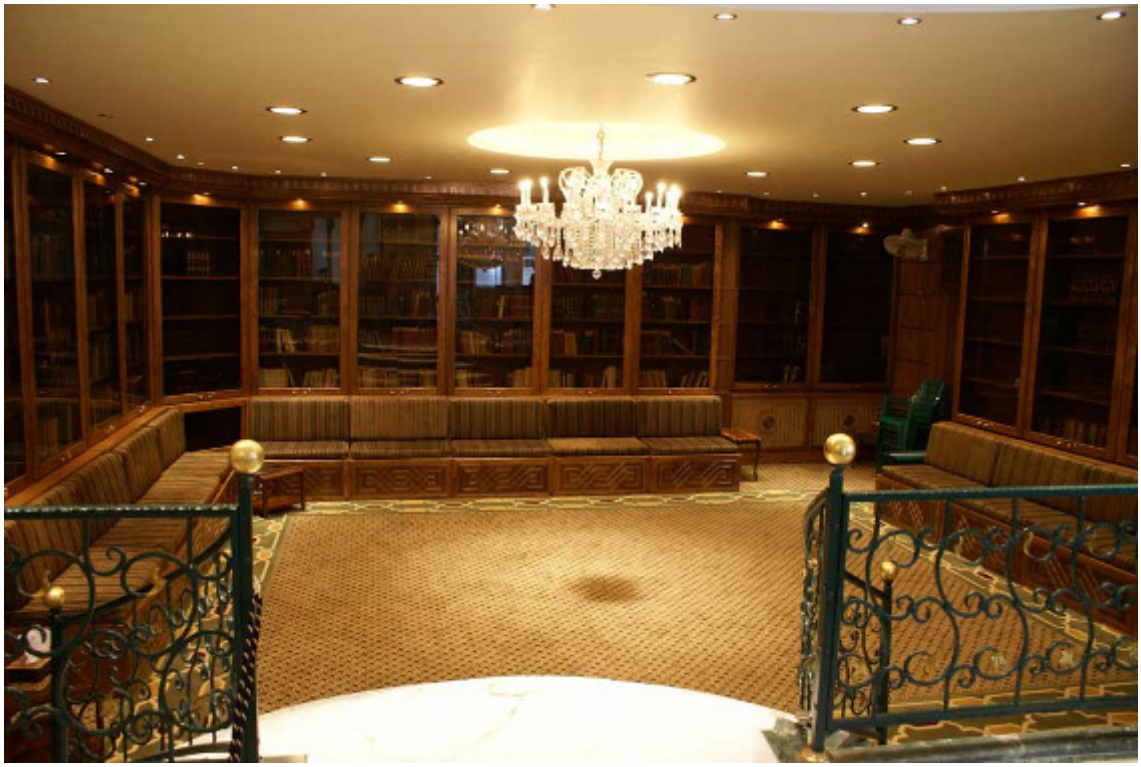

Figura 3.7 - Sala anexa ao mausoléu, onde havia sessões de *dhikr*, realizadas por alguns membros da família Kuftaru. Fonte: www.abunour.net

Nem sempre a porta de acesso ao mausoléu estava aberta; geralmente olhávamos o túmulo pela janela, cujo parapeito ficava repleto de pequenas flores levadas pelos visitantes e que exalavam forte perfume. Na primeira vez que fui com Sabah, ela me pediu que fechasse meus olhos e colocasse minhas mãos em forma de prece, para, segundo ela, seu pedido ser atendido mais rápido. Perguntou-me se eu sabia a *fatiha* (capítulo de abertura do Alcorão, pronunciada em todas as orações), respondi que não sabia inteira. Ela pediu então que eu me concentrasse em Deus enquanto ela fazia o *du´a*. Quando terminou, disse que me ensinaria a recitar aquele capítulo.

Perguntei o que ela tinha pedido ao *Shaykh.* Sabah respondeu que não fez exatamente um pedido, mas que estava passando por um momento difícil em família com relação ao seu filho, que estava com 31 anos e que precisava se casar. No entanto, todas as pretendentes que ela conseguia encontrar na boa intenção de que o filho aprovasse; ele, ao contrário, não aceitava, e aumentava ainda mais sua lista de exigências: a moça tinha que ser jovem, bonita, de boa família - origem damascena, educada e religiosa. O filho era professor de religião em uma universidade em Abu Dhabi, capital dos Emirados Árabes Unidos. Então a futura esposa precisaria se mudar para aquele país, o que colocava ainda mais dificuldades para Sabah encontrar uma pretendente apropriada.

Disse, então, que foi "conversar" com *Shaykh* Ahmed Kuftaru, para que ele pudesse auxiliá-la neste processo, pois ele a conhecia muito bem, assim como conhecia o seu filho. Em seguida, me disse que o verdadeiro muçulmano submete-se a Deus e só a ele. Então, todas as decisões que tomamos e tudo o mais que acontece em nossas vidas assim são porque fazem parte de desígnios divinos, por isso é que sempre devemos estar voltados para Deus. Disse que passar no túmulo do *shaykh*, fazer preces com um objetivo em mente, com boa intenção (*niyya*) é permitido no Islã. Então que eu não achasse que ela estivesse se desviando do Islã por isso.

Neste aspecto, o "temor" de Sabah que eu pensasse "mal" de suas práticas de visitação ao túmulo de seu *Shaykh* está relacionada à imagem reformista que a *Kuftariyya* constrói de si, para si e para os não-membros, como uma rede sufi sem "exageros" e "descontrole emocional", características associadas a um Sufismo em que o misticismo mobilizado se afastaria dos preceitos corânicos. Deste modo, a postura crítica da *Kuftariyya* a práticas como peregrinações a túmulos de santos sufis para

rituais profundamente emotivos, pode ser relacionada também como uma resposta às acusações e desconfianças que ela enfrenta no campo religioso damasceno por parte de outras vertentes islâmicas concorrentes, como a *Salafiyya* ou da tradicional elite sunita.

A forma de Sabah fazer suas preces diferia bastante daqueles que presenciei em Saiyda Zaiynab, por exemplo. Todavia, a imagem de ordem e de sobriedade emocional que perpassa os rituais religiosos da *Kuftariyya*, tais como as visitações ao túmulo do *Shaykh* Ahmed Kuftaru, são feitas a partir de um quadro espiritual e moral definidos a partir do carisma de Kuftaru e das fortes relações que o conecta aos seus discípulos. Os corpos dos *Shaykhs*- e por extensão, seus túmulos, são considerados uma fonte de pureza e de poder que perpassa os limites entre vida e morte. Acredita-se que os *shaykhs,* depois de mortos, são levados diretamente à presença de Deus. E são eles que voltam para levar seus discípulos no momento de sua morte. A conexão entre Shaykh e discípulo, então, é idealmente entendida como eterna (contudo, na prática, há rompimentos nesta relação). As preces de Sabah indicam o pedido de intercessão de seu *Shaykh* em uma questão de ordem pessoal, uma continuidade do que era feito quando o Kuftaru ainda era vivo. Neste sentido, seus vínculos emocionais com o *Shaykh* Ahmed Kuftaru e a crença na eficácia de sua *baraka* levaram Sabah a "procurá-lo" em seu mausoléu.

Sabah continuou o assunto dizendo que *shaykh* Ahmed Kuftaru era um homem muito poderoso, mas seu maior poder era espiritual, devido sua conexão constante com Deus. Para ela, ele era um homem correto, humilde e com o coração muito puro. Disse que *shaykh* Ahmed Kuftaru tinha pureza no olhar. Então, me contou a história de uma mulher cristã que não conseguia engravidar e foi até o *Shaykh* Ahmed Kuftaru para pedir sua ajuda. Minha amiga contou que o *Shaykh* fez algumas preces e indicou outras para que a mulher fizesse individualmente. Dois meses depois, a mulher voltou ao *Shaykh* para agradecer-lhe, pois ela tinha engravidado. Em troca, a mulher chamou seu filho de Ahmed, em homenagem ao *Shaykh*. Novamente, a idéia de que a *baraka* de Kuftaru estava além das fronteiras religiosas locais é ressaltada na fala de Sabah, assim como está implícita uma das principais políticas de *Shaykh* Ahmed Kuftaru que era a de promover o discurso e o entendimento inter-religioso na Síria e no exterior. Seu livro, "O caminho da verdade", é uma coletânea de palestras proferidas por *Shaykh* Kuftaru

em diferentes partes do mundo, focando justamente na necessidade de união entre as diferentes crenças religiosas num projeto missionário de "salvar" o mundo.

Em outra ocasião, eu estava na casa de Sabah conversando sobre as atividades de divulgação do islã que aconteciam na Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaro. Sabah me disse que tudo o que acontece na instituição hoje é fruto do longo trabalho de *Shaykh* Ahmed Kuftaru dedicado ao Islã; que sem sua postura de conciliação, a situação poderia estar pior para os muçulmanos na Síria. Falou-me brevemente do episódio de Hama em que houve um confronto violento entre os Irmãos Muçulmanos e as tropas do governo *ba athista* no início dos anos 80, e de como, em sua visão, *Shaykh* Kuftaru teria conseguido convencer o governo em permitir que a mesquita e a Fundação continuassem funcionando com atividades de divulgação do Islã.

Neste aspecto, Sabah comparou a ação de *Shaykh* Ahmed Kuftaru com a narrativa bíblica e corânica da ação de Moisés junto ao faraó, me dizendo que "*Deus disse para sermos dóceis na divulgação da religião*". Com isto, minha interlocutora procurou, de maneira pedagógica, me explicar a "sabedoria" do *Shaykh* em lidar com aquela situação. No entanto, segundo ela, Kuftaru foi mal compreendido por alguns setores religiosos da Síria, sendo acusado de oportunismo por colaborar com o governo.

Este exemplo expressa metaforicamente a própria construção da *Kuftariyya* e sua relação com o poder político. Como Moisés, *Shaykh* Ahmed Kuftaru teria se empenhado junto ao faraó/poder político em benefício da religião. No entanto, tal "esforço" não foi compreendido pela elite religiosa tradicional, que percebe a *Kuftariyya*, assim como o governo do *Baa´th* como intrusos no campo político e religioso damasceno. A visão de que é preciso se adaptar às condições da modernidade sustentada pelo *Shaykh* Ahmed Kuftaru foi bem recebida pelo governo sírio, mas vista com desconfiança pela elite religiosa tradicional, principalmente pelo fato do *Shaykh* clamar que "renovação" e "cooperação" são importantes tarefas, sendo ele próprio Mufti e deputado por um período.

Shaykh Ahmed Kuftaru foi chamado por seus discípulos mais próximos de "renovador da religião" (*mujaddid*), um título que é atribuído a um líder religioso a partir de seu reconhecimento enquanto "renovador". Este reconhecimento pauta-se em alguns elementos da doutrina islâmica que é remetida ao Profeta Muhammad. Como este é entendido na percepção islâmica como o último dos profetas, a tarefa de renovar a

religião teria sido atribuída a renovadores não-proféticos. (BÖTTCHER, 1998b). Assim, o carisma de *Shaykh* Kuftaru teria lhe possibilitado o reconhecimento como "renovador".

Sabah, então, me disse que resolveu fazer o curso de preparação para divulgadores do Islã na Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru, para contribuir com o projeto do *Shaykh* Kuftaru de divulgar a religião. Contudo, quando ela começaria a estudar, adoeceu. Foi quando resolveu ir fazer *du´a* para *Shaykh* Kuftaru, no mausoléu. Então pediu que o *Shaykh* lhe desse alguma reposta, para que ela pudesse tomar a decisão em fazer ou não o curso.

Enquanto rezava no mausoléu, Sabah se lembrou de um discurso em que *Shaykh* Kuftaru contou sobre sua viagem aos Estados Unidos e de como ele ficou maravilhado com a vontade dos americanos convertidos ao Islã em aprenderem árabe para estudar os textos islâmicos, dizendo que se ele soubesse inglês, não teria voltado para Síria. Nas palavras de Sabah: "*esta lembrança foi muito importante, pois fez com que eu me decidisse a fazer o curso. Saí do mausoléu e fui diretamente à secretaria da Fundação para fazer minha matrícula. Eu entendi sua mensagem, o curso só me fez bem, aprendi muito"*.

Já em outra situação etnográfica, um vendedor disse para mim e para uma das minhas amigas da *Kuftariyya*, com grande emoção na voz, que a Abu al-Nur era um lugar abençoado e que *Shaykh* Ahmed Kuftaru, através de sua *baraka*, salvou sua vida quando ele era criança: com uma febre altíssima e convulsões, seus pais o levaram em dois hospitais e nenhum médico ou remédio conseguiram resolver seu quadro clínico. Então, desesperado, seu pai o levou até a casa de *Shaykh* Ahmed Kuftaru. Este deu-lhe banho em água quente, enquanto recitava versos do Corão. Sua febre passou. Com isso, ele e seus pais se tornaram discípulos do *Shaykh* Ahmed Kuftaru e ele freqüenta a mesquita desde criança. Após o relato, todos deram graças a Deus (*alhamdulillah*).

Além dos poderes atribuídos ao *Shaykh* Ahmed Kuftaru acima relatados, uma outra fonte na qual sua memória pode ser incorporada na vida cotidiana dos seus discípulos é através de fotografias ou pinturas que retratam o *Shaykh*. Um rápido passeio pelas ruas próximas a Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaro podem indicar isso. Muitos comerciantes têm fotos do *Shaykh* Kuftaru em suas lojas. Alguns as colocam em

evidência, à vista de todos. Outros já fazem pequenos altares, colocando a foto do *Shaykh* e um Alcorão próximo a ela, por exemplo, em lugares mais reservados.

Em uma lanchonete próxima à instituição havia um grande calendário colocado no freezer de refrigerantes que ficava na porta da entrada. Na foto do calendário, em posição central, ficava a foto de *Shaykh* Kuftaru, e, a sua volta, pequenas fotos de outros *shaykhs*, o que indicava o prestígio espiritual e a liderança de Kuftaru sobre os demais. Nas casas dos meus informantes, embora ocupassem posições de poder diferentes na *Kuftariyya*, todas tinham fotos do *Shaykh* Kuftaru nas paredes, em molduras ou em porta-retratos. Os tamanhos das fotos também eram bem variados. Por exemplo, no apartamento de *Shaykh* Ramadan Dīb, que funcionava como seu escritório de atendimento ao público (atendia inclusive a cristãos), havia dois quadros grandes do *Shaykh* Ahmed Kuftaru. Ao lado desta, uma foto do *Shaykh* Ramadan. Este posicionamento das fotos indicava a relação espiritual próxima entre eles, uma que Ramadan foi discípulo de Kuftaru.

Por toda a Fundação, nos escritórios dos seus administradores, nas salas de serviço, nas mesas de trabalho, também podem ser encontradas fotos do *Shaykh* Kuftaru, com exceção do salão principal da mesquita, das salas de aula e das salas de recepção. Há também alguns chaveiros com a foto do *Shaykh* Kuftaru que são vendidos nas lojas próximas à instituição. Também percebi algumas mulheres na mesquita Abu al-Nur que possuem a imagem de Kuftaru como papel de parede no celular, além de fotos em suas carteiras, cadernos, ou ainda, o relevo de seu rosto em um grande pingente de ouro pendurado em colar. Além dos DVDs vendidos com suas aulas a preços acessíveis. No hall principal da Fundação, há uma foto de *Shaykh* Ahmed Kuftaru ao lado de uma do presidente Bashar al-Asad, selando publicamente a aliança das duas autoridades.

Figura 3.8 – Shaykh Kuftaru e Bashar al Asad (presidente da Síria)
Fonte: www.abunour.net

Os exemplos acima podem ser entendidos, neste contexto social específico, como formas particulares encontradas pelos agentes religiosos, sejam eles membros ou simpatizantes da *Kuftariyya*, para expressarem pertencimento à rede e, com isso, traçarem as fronteiras do campo religioso ao qual integram e apóiam. Além disso, as fotografias permitem aos discípulos expressarem seu vínculo espiritual ao *Shaykh* Ahmed Kuftaru, inclusive no espaço doméstico, reafirmando o forte laço de intimidade e amor que envolve a relação mestre/discípulo que os conecta espiritualmente ao *Shaykh* (rābita).

A memória do carisma de *Shaykh* Ahmed Kuftaru neste caso, ao ser visual e direta, mobiliza aspectos emocionais e reflexivos nos discípulos, produzindo sensações e constrangimentos que configuram a percepção de comunicação espiritual que eles continuam mantendo com o *Shaykh*, mesmo após sua morte, como no caso de Sabah e a sua decisão de fazer o curso de divulgação do Islã, após entender os sinais que, segundo ela, *Shaykh* Ahmed Kuftaru lhe dera por meio da lembrança de um evento específico.

Além disso, os usos e entendimentos criados a respeito das fotografias de *Shaykh* Ahmed Kuftaru, aliado à memória de seus ensinamentos públicos, às histórias de cura e de conexão espiritual mantida com seus discípulos mesmo após sua morte, nos permitem afirmar que seu carisma continua vivo e presente na *Kuftariyya*.

3.2 – O carisma sem espetáculo: o discurso modernista da *Kuftariyya*

Quando perguntei à Rania, 50 anos, mãe de dois filhos adultos e viúva, que freqüenta à *halaqa* de Anisa Insafa Ramadan (que foi discípula de *Shaykh* Kuftaru) o

que era sufismo utilizando o termo *tassawuf,* que é empregado na língua árabe para designar esta vertente islâmica, ela me respondeu:

"Quem te falou sobre sufismo (tassawuf)? Embora falem muita coisa errada sobre isso, sufismo está no Alcorão, e é a purificação do ego (tazkiya an-nafs). Shaykh Ahmed Kuftaru preferia falar tazkiya ao invés de tassawuf, pois tazkiya é a palavra que está no Alcorão, assim como a prática da invocação mística dos nomes de Deus (dhikr). A palavra tassawuf não está no Alcorão e nós da Abu al-Nur não a usamos. Ser sufi é saber que Deus está te olhando o tempo todo. Mas o que é importante é que somos muçulmanos, e isso basta."

A resposta de Rania condensa a forma de Sufismo que é divulgada na *Kuftariyya*, isto é, a idéia de que todo o referencial discursivo e prático sufi precisa estar embasado nos textos corânicos. Para tanto, para a obtenção do "real" entendimento do significado dos textos corânicos e para que este significado seja convertido em prática, é preciso que haja uma preparação do muçulmano através de sua educação espiritual (*tarbiyya al-ruhiyya*). Na *Kuftariyya*, a educação espiritual é entendida como a chave para a transformação interna e externa do indivíduo, pois uma vez que ele consiga "purificar" seu coração (*(tazkiya an-nafs)*[79] via treinamento sufi, ele agirá de acordo com o Islã e, logo, será útil à construção de uma sociedade moralmente correta.

A ênfase na transformação do *nafs* (*self*) é central no Sufismo, porém a forma através da qual esta transformação é obtida depende da tradição mística seguida. Na *Kuftariyya*, a alternância de *nafs* como ego e como coração, na verdade, é parte de um mesmo processo místico, uma vez que no contexto local, sobretudo na *Kuftariyya* feminina, esta transformação do *nafs* é percebida com relação aos aspectos emocionais, os quais são localmente associados ao coração. Amor e desejo por Deus, neste caso, são percebidos como parte do amor que alguém é capaz de sentir pelos semelhantes através da expressão de pública de auto-controle, através de estágios sufis como paciência e temperança.

No discurso modernista elaborado por *Shaykh* Ahmed Kuftaru, e que ainda organiza os discursos e práticas no interior da *Kuftariyya,* pode ser resumido em três

[79] *Nafs*, era traduzido pelas minhas interlocutoras para o inglês tanto como "self" quanto como "coração" ou "ego".

linhas: a primeira refere-se à produção de um sufismo mais intelectualizado que tem o texto corânico como base, o que provocou uma restrição à utilização da terminologia sufi. Como resultado, na *Kuftariyya* evita-se o termo *tassawuf*, por exemplo, bem como a opção em não estimular práticas como reclusão (*khalwa*), pois o homem e a mulher modernos, sufis, precisam estar, agir e contribuir para o mundo real. Na *Kuftariyya* não há rituais espetaculares como a expulsão de *jinns*[80] ou como *darb al-shish*[81], por exemplo.

Uma segunda arena na qual o discurso modernista da *Kuftariyya* está presente é com relação à prática do *dhikr*. *Dhikr*, de acordo com as concepções da *Kuftariyya*, é uma prática central através da qual se obtém a "pureza do coração". Em praticamente todos os sermões e aulas que participei na mesquita Abu al-Nur, a prática do *dhikr* era umas das mais faladas, mais recomendadas como um meio de se ter contato com Deus. Publicamente, este ritual[82] era feito na mesquita às sextas-feiras, antes do sermão e durava em média uma hora. Aos domingos também aconteciam sessões públicas no fim da tarde, após a oração do *magrib* (a quarta oração obrigatória do dia de um muçulmano). Geralmente, a freqüência era em média de duzentas pessoas, embora o público fosse bastante flutuante. Algumas vezes este ritual também acontecia em pequenos grupos.

De acordo com os princípios da *Kuftariyya*, o *dhikr* pode ser coletivo ou individual. Pode ser falado (*dhikr jahri*) ou silencioso (*dhikr khafi*), havendo fórmulas rituais específicas para membros e não-membros da *Kuftariyya*. As autoridades religiosas locais recomendam que este ritual seja feito pelo menos uma vez ao dia, preferencialmente antes da oração obrigatória da alvorada (*Fajr*).

O ritual, segundo meus interlocutores, é uma forma de se ficar conectado com Deus. Embora haja uma gama de significados articulados ao *dhikr* e à sua prática, em termos gerais, ele é localmente significado como uma forma de se purificar, de se abandonar na memória e no amor de Deus. Para quem se inicia no Sufismo, aprender a fazer *dhik*r é um dos primeiros passos na via sufi. No entanto, esta prática é considerada

---

[80] A existência de *jinns* está relatada no Corão. Na tradição islâmica, são seres feitos de fogo que habitam o mundo. Nós não os vemos, mas eles podem nos ver. Haveria, então, os bons *jinns*, que são muçulmanos, e os maus, que podem causar males aos homens.

[81] Para uma discussão sobre essas práticas rituais em outras comunidades sufis, ver Pinto (2009; 2004; 2002)

[82] Aqui me refiro ao *dhikr ´amm*, que é público e obrigatório para membros e não-membros da Kuftariyya.

como um processo: quanto mais se faz, mais se aprende e mais se conecta com Deus de acordo com os avanços na via sufi, conforme me explicou uma de minhas interlocutoras, Rafah, 37 anos, que se iniciou no Sufismo há 10 anos.

Era comum que houvesse críticas públicas por parte das autoridades religiosas da *Kuftariyya* a quem não praticava *dhikr.* A idéia do *dhikr* como forma de purificação era constantemente associada à intenção (*niyya*). Ou seja, cada ação do muçulmano deveria ser guiada por uma intenção. "Pureza de coração" e "intenção" são complementares na *Kuftariyya.*

Essa forma de *dhikr* silencioso (ou até mesmo o falado) difere bastante de *dhikr* praticados em outras ordens sufis. No discurso modernista da *Kuftariyya* a palavra *hadra*[83] (presença) não é usada publicamente para indicar o ritual em que o *dhikr* coletivo é realizado na mesquita. Na *Kuftariyya*, a mesquita Abu al-Nur é o principal centro ritual da rede. O termo utilizado como referência às redes internas que compõem a *Kuftariyya* é *halaqa*, o qual localmente significa círculos de estudos informais, prática que tem uma trajetória estabelecida na tradição textual islâmica.

O terceiro elemento que compõe o discurso modernista de Islã que circula na *Kuftariyya* é a elaboração de um diálogo inter-religioso. *Shaykh* Ahmed Kuftaru se destacou neste campo, promovendo encontros e debates com líderes das tradições religiosas cristãs. Foi ele quem recebeu o Papa João II na mesquita dos Omíadas em Damasco, no ano de 2001. O Papa, segundo comentado na *Kuftariyya,* teria declarado para o *Shaykh* Kuftaru que ele lia o Corão todos os dias. Segundo membros da *Kuftariyya*, o Papa e o *Shaykh* se tornaram amigos e mantinham contato por telefone com alguma freqüência.

[83] Há vários significados para esta palavra na doutrina Sufi. O sentido usado aqui nesta fala é para designar o principal ritual coletivo que acontece em outras comunidades sufis em que geralmente a *baraka* do *Shaykh* é publicamente demonstrada. Para uma análise de *hadras* em Alepo, ver PINTO, 2002.

Figura 3.9 - *Shaykh* Ahmed Kuftaru e o Papa João Paulo II
Fonte:www.abunour.net

Embora *Shaykh* Ahmed Kuftaru não tenha escrito livros, no ano de 1995 foi publicada a primeira edição de "O caminho da verdade" (*al-tariq al-haqq*)[84], em inglês, o qual reúne uma coletânea de palestras proferidas por *Shaykh* Kuftaro em diferentes partes do mundo como Estados Unidos, Malta, Turquia, Japão etc. Nesses textos, a idéia de que somos todos "*partes da mesma família humana* e *criados pelo mesmo Deus"* é central para o argumento de *Shaykh* Kuftaru sobre o discurso intra-religioso. Segundo ele, há males maiores que afetam a humanidade e só uma ação conjunta das diferentes tradições religiosas pode ajudar a corrigir os problemas causados pela falta de espiritualidade. No entanto, a maior parte dos discursos de *Shaykh* Kuftaru foca na idéia de "explicar" pedagogicamente o que é o Islã e de como ele se relaciona com as demais tradições religiosas, como pode ser evidenciado na seguinte passagem de uma conferência dada por ele em 1979, na Áustria:

> "Nós (muçulmanos) sabemos de vocês (cristãos) através do nosso sagrado Corão e dos ensinamentos de nosso Profeta; então nos conheça. Nós apertamos as mãos de vocês, abraçamos vocês, estudamos vocês e adoramos Cristo, o Evangelho e a sua Mãe Virgem. Então, apertem nossas mãos, nos abracem, nos estudem e retribuam da mesma forma, ou melhor." (KUFTARU, 2004, p.19)

Todavia, embora a existência desse diálogo seja mobilizada nos discursos da *Kuftariyya*, é importante ressaltar que ele encontra pouco espaço no dia-a-dia da instituição ou nos ensinamentos religiosos locais. Sobretudo após a morte de *Shaykh* Kuftaru (2004) e no período do meu trabalho de campo, pude perceber uma ênfase

[84] No sentido de caminho correto, reto. O título foi publicado em inglês como "The way of truth"

maior no trabalho de divulgação do Islã (*da'wa)*, principalmente junto aos recém-convertidos.

3.3 – A morte de *Shaykh* Ahmed Kuftaru: rotinização do carisma?

No Sufismo, a sucessão de um *Shaykh* por outro é fruto de um longo processo através do qual o sucessor é preparado para a função de liderança da comunidade sufi pelo seu líder atual. Assim, um *Shaykh* sufi escolhe um dos seus discípulos para ser seu sucessor. Pode ser seu filho mais velho ou um outro discípulo, atualizando a cadeia de sucessão genealógica (*nasab*) ou espiritual (*silsila*) da ordem. Entre os discípulos de um *Shaykh*, aquele que é mais avançado na via sufi é chamado de *Khalifa*. Este pode representar o *shaykh* em rituais e, em teoria, é quem irá sucedê-lo na liderança da ordem. (PINTO, 2004c, p.203).

Conforme minhas interlocutoras, o pai de *Shaykh* Ahmed Kuftaru, *Shaykh* Amin Kuftaru, teve uma revelação enquanto circundava a *Caaba* durante uma peregrinação a Meca. Tal revelação o levou a indicar *Shaykh* Ahmed Kuftaru seu sucessor na liderança da *Kuftariyya*. Embora houvesse protestos por parte de um tio paterno quanto à sua indicação, *Shaykh* Ahmed Kuftaru foi confirmado como sucessor de seu pai.

S*haykh* Ahmed Kuftaru, por sua vez, preparava seu filho mais velho para sucedê-lo, *Shaykh* Zāhir Kuftaru, mas, no entanto, este foi morto em 1979, em uma briga com camponeses. Desde então, *Shaykh* Ahmed Kuftaru não teria preparado nenhum dos discípulos de forma especial e não deixou indicações de quem o sucederia na liderança da *Kuftariyya*.

Isso criou inicialmente um problema, pois houve algumas disputas entre os seus discípulos sobre quem o sucederia. De acordo com minhas interlocutoras, revelações através de visões e sonhos também podem auxiliar no processo de escolha de sucessores, uma vez que tais revelações são parte do poder espiritual das autoridades religiosas sufis. No entanto, segundo elas, *Shaykh* Ahmed Kuftaru também não teria sonhado com um discípulo específico, nem teria recebido uma revelação para indicar algum deles. Ou, ao contrário, ele poderia ter recebido uma revelação para não indicar ninguém especificamente.

Na ausência de *Shaykh* Ahmed Kuftaru, quem o substituía nos rituais públicos realizados na mesquita Abu al-Nur às sextas era *Shaykh* Bashir al-Bani. Quando este não estava presente, era *Shaykh* Rajeb Dīb quem assumia a função. Desta forma, uma possível linha sucessória estava sendo informalmente esboçada.

Ainda com relação às posições de poder na *Kuftariyya* na época de *Shaykh Ahmed* Kuftaru, cabe lembrar que o sermão de sexta-feira era proferido por seu genro Mahmud Barsha, casado com Waffa´*Kuftaru*, líder da maior *halaqa* feminina que havia então na *Kuftariyya*. Quando *Shaykh* Ahmed Kuftaru entrava na mesquita para suas aulas, ele era conduzido por outro filho, também chamado Mahmud. Annabelle Böttcher relata que disputas de poder internas à família Kuftaru e denúncias de corrupção afastaram os filhos do *Shaykh (Anisa* Waffa´ e seu irmão Mahmud) dos cargos executivos que ocupavam na Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru (BÖTTCHER, 2005, p.191).

No entanto, a morte de *Shaykh* Ahmed Kuftaru em 2004, associada à mudança na estratégia de controle do campo religioso sírio nos últimos anos implementadas pelo governo de Bashar al-Asad produziram mudanças administrativas fundamentais na *Kuftariyya*.

Quando iniciei meu trabalho de campo, o presidente da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru *Shaykh* Salah Kuftaru. *Shaykh* Salah Kuftaru, para se manter na presidência da Fundação, argumentou que seu pai teria deixado uma carta em que pedia total apoio de seus discípulos para que ele, Salah, continuasse os trabalhos à frente da instituição. A carta era assinada por vários *Shaykhs* da Abu al-Nur,embora não houvesse data (STENBERG, 2008, p.6).

Leif Stenberg (2007), em sua etnografia da *Kuftariyya* entre os anos de 2001 a 2005, nos relata que a direção da Fundação já estava nas mãos de *Shaykh* Salah Kuftaru. Uma das questões colocadas por Stenberg é a de que forma o carisma do *Shaykh* Ahmed Kuftaru poderia ser mantido após sua morte. Para dar conta da questão, Stenberg ressaltou a importância da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaro nesta tarefa. Seguindo o modelo weberiano, o autor argumenta que no caso da *Kuftariyya* o carisma pessoal de S*haykh* Ahmed Kuftaru passaria por um processo de rotinização e institucionalização, sendo transferindo para a Fundação. Stenberg aponta que através da mobilização de mecanismos que combinam educação espiritual moderna e atividades de caridade, a

Fundação se afirma cada vez mais como um lugar de educação religiosa islâmica (e sufi, em particular), estimulando formas de devoção mais racionalizadas e individualizadas.

Shaykh Salah Kuftaru, de acordo com Leif Stenberg, seria um novo tipo de empresário religioso na administração da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru, seguindo o modelo de muitas outras instituições religiosas islâmicas contemporâneas. Além disso, *Shaykh* Salah Kuftaru estaria intencionado a se afirmar como um *shaykh* sufi, mas que para tanto, ele precisaria desenvolver seu carisma pessoal, manter e expandir sua autoridade, além de tornar legítima a estrutura organizacional moderna que estava implementando na Fundação (STENBERG, 2008, p.9).

S*haykh* Salah, neste projeto pessoal, havia assumido a função de pregador (*khatib*) na mesquita Abu al-Nur, no contexto da oração ritual obrigatória de sexta-feira. Tal atitude foi um passo importante para seu projeto de se tornar uma autoridade religiosa reconhecida pelos demais membros da *Kuftariyya*.

No entanto, no momento de minha pesquisa, o principal nome de autoridade religiosa na instituição era o de *Shaykh* Rajeb Dīb. *Shaykh* Bashir al-Bani havia falecido no ano de 2008 e, desde então, quinzenalmente, *Shaykh* Rajeb ocupava a função de dar aulas de interpretação do Alcorão (*tafsir*), da forma como era feito quando *Shaykh* Ahmed Kuftaru era vivo. A posição de *Shaykh* Rajeb como uma das principais autoridades religiosas da *Kuftariyya* nos últimos anos tornou-se mais visível para mim através de minha participação etnográfica na vida ritual cotidiana da mesquita Abu al-Nur. Além das aulas de sexta-feira na mesquita Abu al-Nur, *Shaykh* Rajeb também proferia aula pública às quintas-feiras, após a oração do *magrib*.

Figura 3.10 - *Shaykh* Rajeb Dīb
Fonte: www.abunour.net

Algumas semanas após ter iniciado meu trabalho de campo, um drama (TURNER, 2008) se iniciou na *Kuftariyya*: *Shaykh* Salah Kuftaru foi afastado da presidência da Fundação pelo Ministério dos Assuntos Religiosos sob acusação de desvio de dinheiro, sendo enviado para prisão[85]. Quando cheguei à mesquita em uma sexta-feira para a oração ritual, me encaminhei para a sala do quinto andar, e, ao chegar, notei que a sala em que eu me sentava estava com mais mulheres do que o habitual. A maioria delas chorava bastante. Havia um clima tenso na sala, de tristeza. Sentei-me próxima a Bassma, a diretora do curso de Língua Árabe da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru, quem me informou a respeito da prisão de *Shaykh* Salah.

Outra informante, Sabah, ao final da oração me disse estar muito triste, pois era a primeira vez em toda sua vida – ela tinha 60 anos – que estava na Abu al-Nur e não via alguém da família Kuftaru no púlpito.

No mesmo dia, o novo pregador (*shaykh* Usama Abu Fatima) e o novo presidente, Dr. Muhamad Sharif al-Sauaf estavam no ritual. O novo pregador fez seu discurso, enquanto o presidente permaneceu sentado junto à congregação. No final,

[85] Esta foi a explicação nativa de algumas interlocutoras. Thomas Pierret relata que sua prisão deveu-se à uma crítica que Salah Kuftaru teria feito aos xiitas e sua crescente visibilidade pública e influência política na Síria. (PIERRET, 2010).

estes novos personagens do drama foram cumprimentados pelos presentes. Segundo minhas informantes, eles já pertenciam a Abu al-Nur e tinham uma relação próxima com *Shaykh* Ahmed Kuftaru.

Vitor Turner (2008) define drama como um processo envolvendo quatro momentos observáveis, a saber: ruptura, crise, ação corretiva e reintegração. Estes momentos nos permitem entender as dinâmicas internas, as disputas, as acomodações e os diferentes efeitos que eventos, tais como o que ocorreu na *Kuftariyya*, podem provocar em determinadas configurações sociais.

Desta forma, ao tomarmos os rituais públicos que ocorrem na mesquita e o próprio espaço físico e administrativo da Fundação como unidade de análise, poderemos ter uma melhor compreensão dos processos pelos quais as posições de poder se configuraram no interior da *Kuftariyya* após o drama que se instalou internamente com a prisão de *shaykh* Salah Kuftaru.

Além do mais, poderemos perceber quais os efeitos deste drama em relação ao carisma de *Shaykh* Ahmed Kuftaru e à manutenção da *Kuftariyya*. Mesmo com a mudança ocorrida na presidência da instituição, a vida ritual da mesquita e as atividades educacionais e de caridade da Fundação continuaram a ocorrer tal como antes. A mudança mais dramática indicando a ruptura pública da parceria entre o governo do *Ba th* e a família Kuftaru (especialmente com *Shaykh* Salah Kuftaru), foi com relação ao espaço ritual e físico da mesquita: a ausência de membros da família no púlpito às sextas-feiras, por exemplo, e as mudanças ocorridas no espaço da mesquita destinado às mulheres, no quinto andar.

No quinto andar da mesquita, área exclusivamente feminina, havia duas salas pequenas salas localizadas nas extremidades do salão, que eram separadas deste por portas divisórias. No tempo em que *Shaykh* Ahmed Kuftaro era vivo, a sala do lado esquerdo era destinada às convidadas estrangeiras e às discípulas mais próximas à elite da ordem, assim como as que ocupavam cargos administrativos na Fundação. Já a sala do lado direito, era reservada à sua filha *Anisa* Waffa´Kuftaru, que até então liderava a maior *halaqa* feminina da *Kuftariyya*.

Segundo Annabelle Böttcher (1998b), a entrada de pessoas na sala de *Anisa* Waffa´ era controlada, só podendo ter acesso suas convidadas ou pessoas próximas a ela na hierarquia de sua rede feminina. No entanto, houve uma disputa entre Waffa´ e a

segunda esposa do *Shaykh* Ahmed Kuftaru, Umm Fadi, pela sala. A última, em uma sexta-feira, teria se sentado no lugar que habitualmente era ocupado por Waffa´. Esta, sentindo-se ofendida, parou de freqüentar a sala junto com suas discípulas. A partir de então, a sala passou a ser ocupada pela segunda esposa do *Shaykh* Ahmed Kuftaru, Umm Fadi e suas discípulas.

Com esses exemplos, podemos perceber como a posse simbólica de espaços, tal como a referida sala especial, está vinculada a uma disputa de poder ativada por essas mulheres na hierarquia da *Kuftariyya* feminina. Na época de *Shaykh* Ahmed Kuftaru, todas as lideranças religiosas femininas da rede compareciam às suas aulas públicas na mesquita, sentando-se com suas discípulas. Com isto, o espaço da mesquita, teoricamente homogêneo e que colocaria todos em igualdade, na prática, tinha sua ocupação definida a partir das diferentes posições de poder nas redes internas que compunham a *Kuftariyya*.

Após a morte de *Shaykh* Ahmed Kuftaru, sua esposa, Umm Fadi deixou de freqüentar as orações rituais de sexta-feira na mesquita Abu al-Nur. Waffa´Kuftaru também não comparecia mais. A sala que foi o pivô da disputa entre elas ficava vazia e trancada. No entanto, no período de meu trabalho de campo, a disputa se voltou para a outra sala especial, localizada na outra extremidade. Era a sala em que eu me sentava às sextas-feiras.

A princípio, a referida sala tinha sua entrada controlada, havendo uma mulher responsável pela chave. Esta sala era ocupada por mulheres ligadas à administração da Fundação e por antigas discípulas de *Shaykh* Ahmed Kuftaru. As mulheres que tentavam entrar e sentar na sala sem permissão eram retiradas, sob alegação que o espaço era reservado. Várias vezes presenciei situações constrangedoras em que mulheres tinham sua entrada negada. Com a prisão de *Shaykh* Salah Kuftaru, algumas mudanças começaram a ocorrer: a mulher que era responsável pelas chaves nem sempre comparecia regularmente aos rituais de sexta-feira na mesquita. Ou então chegava atrasada, para abrir a sala só na hora do sermão, por exemplo. As mulheres que freqüentavam a sala comigo passaram a reclamar na administração. Por fim, as divisórias que separavam as salas especiais e que estabeleciam fronteiras simbólicas entre as mulheres foram retiradas, criando um espaço comum.

Isto é significativo se levarmos em consideração o momento pelo qual a *Kuftariyya* estava passando. Tais lugares de honra estavam vinculados a uma estrutura de poder ligada aos líderes anteriores, principalmente ao *Shaykh* Salah Kuftaru, uma vez que nesta sala ficavam as mulheres da *Kuftariyya* que sustentavam apoio à sua posição de pregador na mesquita e de líder da instituição.

O desmonte das salas, assim como a troca de funcionários da elite administrativa da Fundação ligados a *Shaykh* Salah Kuftaru, por exemplo, indicam não só mudança nas relações de poder internas, ao privilegiar a construção de outra elite - ao menos em termos administrativos-, mas também a um apagamento de memória, processo que sempre é mobilizado quando se trata de privilegiar um projeto de poder em detrimento do outro.

Mas qual memória deve ser apagada e qual deve ser mantida? E em que medida esse apagamento da memória afetaria o carisma de *Shaykh* Ahmed Kuftaru a ponto de alterá-lo? Meu argumento é que, para usar a terminologia weberiana, há uma equação de forças entre carisma e instituição no caso da *Kuftariyya*; fator que aponta para a necessidade de se analisar como carisma é produzido localmente nesta rede sufi e quais são as bases de sua legitimação.

No contexto do sufismo, a teoria weberiana sobre a transformação do carisma encontra alguns limites. Weber argumenta que a autoridade carismática de um líder religioso muda após sua morte. Segundo ele, mesmo que haja sucessores, o carisma inicial perde sua força e se rotiniza, apagando os aspectos criativos do carisma "puro", "original". No caso do sufismo em geral, a sucessão de um *shaykh* por outro, embora nem sempre seja dramática, sempre envolve um clima de expectativas: o novo *shaykh*, precisa, necessariamente, provar para o grupo que ele liderará que não só é herdeiro legítimo dos poderes espirituais do *shaykh* que o antecedeu, como também é capaz, por si só, de ser fonte de carisma. Este carisma precisa estar articulado aos conceitos que definem a tradição doutrinal e ritual do Islã, de forma geral, e do sufismo, em particular (PINTO, 2004, p.196-197; CORNELL, 1998, p.xxviii).

Neste sentido, a morte do *Shaykh* Ahmed Kuftaru pode ser entendida como o início de um drama que se instalou na *Kuftariyya*, uma vez que Kuftaru não teria indicado claramente um sucessor. Desta forma, apesar dos conflitos iniciais, *Shaykh* Salah Kuftaru assumiu a dianteira do processo de se firmar como autoridade religiosa

máxima da rede. No entanto, com sua prisão, deflagrou-se uma crise local que, aos poucos, está ganhando contornos mais decisivos. *Shaykh* Rajeb, por exemplo, vem se estabelecendo como um líder carismático tanto na *Kuftariyya* quanto no Líbano, em que *Rajebiyya* foi criada. Outros *shaykhs*, também discípulos de *Shaykh* Ahmed Kuftaru, seguem neste processo de construir suas próprias redes.

A continuação da estabilidade da *Kuftariyya* como uma rede sufi influente depende mais da capacidade dos *shaykhs* locais em mobilizarem seu carisma para terem reconhecimento dos seus discípulos e expandirem suas redes do que propriamente de uma rotinização do carisma de *Shaykh* Ahmed Kuftaru em sua Fundação educativa, por exemplo. A construção de uma memória a respeito de *Shaykh* Ahmed Kuftaru tem contribuído neste sentido, uma vez que as narrativas em torno dele e de seus ensinamentos que circulam entre os membros da *Kuftariyya* fazem parte de um processo de torná-lo santo (*wali Allah).* Assim, seu poder espiritual é estabilizado e invocado pelos seus discípulos. Grande parte da vitalidade da *Kuftariyya* está em seu ramo feminino que, ao promover atividades religiosas em mesquitas damascenas, contribuem para a divulgação mais ampla da versão de Islã sufi tal como elaborado por *Shaykh* Ahmed Kuftaru

3.4- A *Kuftariyya* como instituição: A Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru em Damasco

> "O estudo e a transmissão de conhecimento religioso (*´ilm*) tem sempre sido o coração da tradição islâmica. Islã é a religião do Livro e do comentário religioso, e a maioria dos muçulmanos considera o estudo religioso como forma de adoração (...). Desde os primeiros tempos, a transmissão de conhecimento do professor para o discípulo também criou uma rede de líderes religiosos que – na ausência de um clero iniciado e uma Igreja institucionalizada como a do ocidente cristão – veio exercer autoridade religiosa na comunidade muçulmana. Como Aristóteles no mundo antigo, autoridades muçulmanas também consideram educação ética como essencial para a formação de sujeitos éticos e a manutenção do bem comum. Por todas essas razões, então, a transmissão de ensino religioso permanece no coração da civilização muçulmana, e seu apoio era uma incumbência a todos aqueles que aspiravam por liderança social e política" (HEFNER, R. & ZAMAN, M., 2007, p.4-5).

A citação acima sintetiza a relação entre Islã e conhecimento religioso que é mobilizada pelos muçulmanos como parte de sua obrigação religiosa e também como

um meio de adoração. Educar-se na religião é aproximar-se de Deus nesta perspectiva. Desse modo, as diferentes tradições islâmicas, em linhas gerais, se articulam em torno do conhecimento dos textos corânicos, que são a base para a elaboração de suas variadas interpretações doutrinais e práticas rituais.

De acordo com os princípios islâmicos normativos, o Alcorão é concebido como a palavra imutável de Deus e conhecê-la na íntegra é um dever de todos os muçulmanos. Além de aprender a recitar corretamente o Alcorão na língua árabe através do uso da ciência da recitação (*tajweed*), há todo um campo de estudos que se articula em torno da idéia de "Ciências Islâmicas" e que envolve áreas como interpretação do texto corânico (*tafsir*), jurisprudência islâmica (*fiqh*), as fontes da lei (*usul al-fiqh*), lei islâmica (*sharia´*), dentre muitas outras especialidades.

Instituições religiosas voltadas para o ensino da tradição islâmica podem ser encontradas por todo o mundo muçulmano, bem como em países nos quais o Islã tem crescido em números de convertidos no contexto contemporâneo, como Inglaterra, França e Estados Unidos, por exemplo. No entanto, como ressaltado na citação acima, a tarefa de ensinar e aprender os princípios e práticas islâmicas está no coração do mundo muçulmano desde os primeiros tempos do Islã, organizados em torno das escolas de ensino religioso (*madrasas*).

Nos países em que a língua árabe é a língua nativa, o termo *madrasa* aplica-se para qualquer tipo de escola, inclusive para as que têm um currículo totalmente laico, secular. Contudo, em lugares não falantes do idioma árabe, a palavra *madrasa* geralmente é entendida como escola islâmica, isto é, como uma escola voltada essencialmente para a transmissão de conhecimento religioso islâmico. Escolas desse tipo tem tido um papel fundamental na preparação de especialistas religiosos (*ulama*), embora também forneça educação para crianças que não necessariamente seguirão carreira religiosa.

Apesar do objetivo em comum, as escolas islâmicas são bastante diversificadas, variando não apenas em termos curriculares, mas também em métodos de ensino e abordagens em relação ao mundo moderno. Também são instituições com alcance variado: desde escolas voltadas para o ensino religioso básico de crianças, geralmente ligadas a uma mesquita local; à escolas no padrão de universidades, chamadas, em

árabe, de *jami´as* e *dar al-'ulums* (NOOR; SIKAND & VAN BRUINESSEN, 2008, p.9-10).

É importante ressaltar que o papel que essas instituições religiosas desempenham nos diferentes contextos nos quais elas estão baseadas dependerá, também, das formas pelas quais elas estão articuladas com questões políticas e sociais locais, dos diferentes mecanismos de controle político e econômico a que estão submetidas, além dos modelos educacionais que orientam suas atividades. Todavia, apesar das colorações locais que essas instituições assumem; elas, ao mesmo tempo, fazem parte de uma rede de comunicação em maior escala, pois muitas se tornam centros de ensino religioso transnacional, atraindo estudantes de várias partes do mundo.

Na Síria, por exemplo, a educação religiosa recebeu um forte respaldo do governo nas últimas décadas, sobretudo através da terceirização da gestão do campo religioso (PIERRET, 2010). O governo do *Ba th* supervisiona os cursos e demais atividades que são promovidos em mesquitas e em instituições religiosas através do Ministério dos Assuntos Religiosos (A*wqaf*). Com isto, o governo procura assegurar que o conteúdo transmitido esteja voltado para promoção de uma forma espiritualizada e modernista de religiosidade muçulmana (PINTO, 2007, p.334), tal como a produzida na *Kuftariyya*. A cooperação entre governo e *Shaykh* Ahmed Kuftaru, favoreceu a expansão da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru, que se tornou um centro de estudos islâmicos transnacional.

Nesta seção, pretendo traçar um panorama geral das atividades educacionais que acontecem na Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaro, explorando os meios pelos quais o discurso modernista de Islã que é promovido na *Kuftariyya* deixa marcas no modelo educacional implantado na instituição, sobretudo com relação a produção de um discurso idelaizado sobre o papel que mulheres muçulmanas devem assumir na sociedade moderna. Além disso, procurarei indicar que o espaço ocupado pela Fundação no contexto local e no imaginário religioso das pessoas que a freqüentam, assim como a mobilização do caráter transnacional que tem sido sua marca nas últimas décadas, fazem parte de um projeto de memória mais amplo de localizar a instituição como uma "prova" da *baraka* de *Shaykh* Ahmed Kuftaru.

3.4.1 – A Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru

Aos pés do Monte *Qassium*, no coração do bairro curdo (*Hayy al-Akrad*) de Damasco, está localizada a Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru. Entre túmulos de famosos *shaykhs* sufis e prédios residenciais construídos nos moldes arquitetônicos soviéticos, a Fundação se destaca na paisagem local tanto por sua dimensão física quanto pelo fluxo de pessoas que entram e saem pelas suas portas durante todo o dia: funcionários, devotos, estudantes e crianças fazem parte do cenário que compõe a instituição no cotidiano.

A Fundação foi construída a partir de uma pequena mesquita chamada Abu al-Nur, nome de um dos soldados que pertencera ao grupo de Salah al-Din al-Ayyubi[86], que estaria enterrado embaixo da mesquita. *Shaykh* Amin Kuftaro, pai de Ahmed Kuftaru, fazia seus sermões ali. Sobre a história da construção da Fundação, Annabelle Böttcher ressalta que

> O pai de Shaykh Ahmed pregava lá e gradualmente aumentou o lugar comprando terras ao seu entorno. De acordo com uma história da Kuftariyya o Profeta teria dito a ele para fazê-lo. Originalmente, a mesquita era construída de barro e madeira. Uma escada dava acesso ao seu interior, [a mesquita] estava localizada em um nível abaixo. [Foi] lá que Shaykh Ahmed assumiu e dava suas aulas em frente a milhares de seguidores e simpatizantes. Naquele tempo, o túmulo de Abu al-Nur ainda era visível e consistia de algumas pedras. Eles desapareceram após a destruição da velha mesquita e a construção do novo CIAN[87] no começo dos anos 1970 (BÖTTCHER, 2005, p.159).

A Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru é uma construção com sete andares que compreende uma mesquita (foco da vida ritual da *Kuftariyya*), escritórios dos funcionários, um refeitório, alojamentos para os estudantes (um para homens e outro para mulheres), salas de aula distribuídas por todos os andares que abrigam os vários cursos elaborados pela Fundação, além dos cursos das faculdades (graduação e pós-graduação), biblioteca, a sede da Al-Ansar – organização que promove serviços de caridade, salas de recepção para convidados, auditórios onde acontecem as cerimônias

---

[86] Salah al-Din foi um dos fundadores da dinastia curda dos Ayyubidas que governou a Síria, o Egito, a Palestina,o norte do Iraque e Iêmen nos séculos XII e XIII.

[87] Na época do trabalho de Böttcher, a instituição se chamava Centro Islâmico Abu al-Nur , cuja sigla em inglês utilizada pela autora é ANIC. A Fundação passou a chamar-se Fundação Shaykh Ahmed Kuftaro em 2002 (STENBERG, 2007).

como formaturas, além de um setor de mídia que elabora a página eletrônica da instituição, assim como materiais de divulgação das atividades que acontecem na instituição como folders e DVDs que contam a história da Abu al-Nur e o seu trabalho de divulgação do Islã.

A *Kuftariyya* promove a idéia de que só através da educação islâmica é que se pode promover uma mudança na sociedade. Nesta perspectiva, a educação islâmica é mobilizada como um instrumento de reforma moral do indivíduo (PINTO, 2007) que, ao passar a ter uma conduta correta, compatível com os valores islâmicos, influenciaria positivamente na reforma da sociedade. No folder de divulgação para estrangeiros (escrito em inglês) da Fundação, encontra-se a seguinte apresentação:

> Situada no coração de Sham (Damasco), a Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru é um farol de conhecimento, sabedoria, bondade, e chamado para o Islã. *Scholars* muçulmanos e não-muçulmanos são atraídos de diversas partes do mundo para a instituição para obter um melhor entendimento do Islã e para cobrir a lacuna entre culturas, religiões e civilizações através do diálogo.
> Adicionalmente, estudantes de todas as partes do mundo vêm para a Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru para estudar ciências islâmicas e árabes. O trabalho da instituição tem se diversificado ao longo dos anos para incluir muitos serviços tais como educação, serviços de caridade, produção de mídia, diálogo inter-religioso e diversão, tudo funcionando dia e noite.

Após esse texto inicial, seguem-se as apresentações das atividades realizadas na instituição. Os cursos promovidos pelo setor educativo da instituição são divididos em dois grupos. O primeiro grupo é composto por cursos voltados para não-falantes do árabe:

- Programa de Língua Árabe e Ciência Islâmica: duração de três anos
- Curso intensivo de Língua Árabe: duração de um ano
- Diálogo das Civilizações: duração de um ano
- Programa Intensivo de religião: duração de dois meses
- Programa Intensivo de treinamento de Imam: duração de dois meses
- Introdução ao Islã: duração de dois meses

Já o segundo grupo é destinado aos falantes da Língua Árabe e compreende os seguintes cursos:

- Instituto Islâmico de Divulgação e Orientação: duração seis anos (aceita alunos a partir dos 12 anos e ao final dos seis anos, esses alunos obtém diploma do ensino secundário)
- Diploma de qualificação em Lei Islâmica: duração um ano
- Faculdade de Divulgação Islâmica: duração quatro anos
- Faculdade *Usul al-Din*: duração quatro anos, somente sírios podem se matricular

Além dos cursos acima citados, há os cursos de verão como os de memorização do Alcorão e o Programa intensivo de Treinamento de Imam, em Árabe. Todos os cursos são pagos, mas os valores são acessíveis.

Figura 3.11 - Mesquita Abu al-Nur, foto dos anos 60 aproximadamente. A partir desta mesquita foi construída a Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru.
Fonte: www.abunour.com

Figura 3.12 - Fundação Shaykh Ahmed Kuftaru, vista da rua principal.
(Damasco, 2010 – foto da autora).

Figura 3.13 - Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru. Esta entrada permite acesso para o pátio interno da escola para crianças. A mulher na foto está vestida de acordo com o tipo de vestimenta das mulheres pertencentes à *Kuftariyya*. (Damasco, 2010 – foto da autora)

Figura 3.14 - Mesquita Abu al-Nur, que integra o complexo da Fundação Shaykh Ahmed Kuftaru. Salão principal, destinado aos homens. No canto superior à esquerda, podem ser vistos os andares destinados às mulheres. (Foto da autora - 2009)

3.4.2- Os cursos

Os cursos que serão analisados referem-se ao curso de Língua Árabe para estrangeiros e o curso "Entendendo o Ocidente", um módulo referente ao curso de Diálogo das Civilizações, freqüentado por estrangeiros e por sírios.

3.4.2.1- O Curso de Língua Árabe (*dawraat*)

Para os muçulmanos, a Língua Árabe é sagrada, pois é a língua em que o Profeta Muhammad teria recebido a revelação do Anjo Gabriel. A primeira palavra revelada do Alcorão seria *Iqra* (leia). De acordo com a tradição islâmica, as palavras do Alcorão

permanecem inalteradas, na mesma ordem e na mesma seqüência de como foram reveladas ao Profeta. Aprender o idioma árabe para ler e recitar o Alcorão em sua forma original, para rezar corretamente e aprender melhor a religião era o objetivo de todos os muçulmanos estrangeiros que conheci durante o curso na Fundação. Aprender o idioma, nesse sentido, é adoração, é buscar conhecimento.

Damasco é um pólo de atração para estrangeiros que querem aprender a Língua Árabe por diferentes motivos. Frequentemente meus informantes faziam brincadeiras dizendo que isso não era surpresa alguma, pois *Sham* (Damasco) era um centro promotor de conhecimento deste a antiguidade; ou ainda, que era um lugar abençoado porque por ali teriam passado vários profetas. Ponto de vista nativo à parte, Damasco desfruta a preferência de muitos estrangeiros pelo fato do custo de vida não ser muito elevado, além da relativa segurança do lugar, se o compararmos com os vizinhos Líbano, Iraque e Palestina, por exemplo.

Há várias ofertas para se estudar árabe em Damasco, cada uma atraindo um tipo de clientela. Existem pelo menos cinco institutos que ensinam o idioma árabe. Um deles é do governo, dois são em instituições religiosas (Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru e Instituto al-*Fath*) e os outros dois em centros de pesquisa estrangeiros (o IFPO-francês e o NIASD- holandês, este só aceita holandeses como alunos). Além de vários professores particulares que divulgam serviços em cartazes espalhados principalmente na cidade antiga, principal ponto turístico da cidade.

As várias ofertas de curso indicam como há uma grande procura por estudos nessa área, o que coloca Damasco como uma cidade que hospeda muitos estrangeiros. No entanto, cada um dos cursos tem uma política diferente em relação à aceitação de alunos e em relação ao controle do governo. As políticas de concessão de vistos para a permanência de estrangeiros em Damasco, sobretudo para estrangeiros muçulmanos, refletem esta diferenciação. Um estudante do curso de árabe do IFPO, por exemplo, tem seu visto de permanência agilizado pelo próprio instituto. Um estudante do Instituto do governo precisa comparecer ao Departamento de Imigração, mas tendo sua carta de matrícula, não encontra problemas para obter o visto de permanência, apesar da longa

espera por ele. Já um estudante da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru precisava se apresentar a cada dois meses no Departamento de Imigração[88].

Minhas interlocutoras estrangeiras e muçulmanas evitavam falar que eram estudantes no curso de árabe da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaro nos Departamentos de Imigração, pois na época do meu trabalho de campo estava circulando rumores de que o referido curso seria fechado pelo governo, que estaria planejando concentrar o curso de árabe para estrangeiros apenas no seu Instituto oficial. O objetivo, nesse caso, além de lucrar nesse "mercado" educacional estruturado a partir do idioma, o governo colocaria mais limites na circulação de estrangeiros muçulmanos que chegam a Damasco e muitas vezes se fixam lá por anos. O controle da oferta de cursos da Língua Árabe corresponderia, então, ao controle do campo religioso estrangeiro, que é organizado em torno do aprendizado da língua árabe.

O curso de árabe da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru tem duração de uma ano letivo, é dividido em seis módulos, com duração média de dois meses cada. Além de aulas como gramática, leitura e conversação, os alunos também tem aula de *tafsir* (interpretação) e memorização do Alcorão. O curso é destinado a homens e mulheres, a partir dos doze anos. O seu funcionamento segue, em geral, as normas da Fundação com

---

[88] Este foi o meu caso. Chegando a Damasco, me dirigi ao Departamento de Imigração com uma carta do IFPO em que constava que eu fui aceita como pesquisadora associada ao Instituto. Naquele momento, achei que seria possível conseguir um visto de residência pelo período de um ano. Depois de ser mandada para três departamentos de imigração em diferentes áreas de Damasco, consegui extensão do visto por dois meses. Depois, com o tempo, e a partir das trocas de informações com demais colegas de curso, notei que este controle burocrático de concessão de visto por parte do governo variava bastante de acordo com a pessoa, com o local em que o departamento estava localizado, com a finalidade, e assim por diante. Optei,então, por solicitar apenas a extensão do visto a cada dois meses, e não mais pedir o visto de permanência. Esta opção não era muito cômoda, pois sempre receávamos pela possibilidade da não-renovação, como aconteceu com outros alunos. A cada seis meses era preciso deixar a Síria, para depois retornar. O Líbano se tornou parte deste processo, uma vez que por ser um país vizinho, com um custo de viagem não muito elevado, era o destino certo de estrangeiros que queriam ficar na Síria, mas precisavam "sair, para poder permanecer". Todavia, em se tratando da burocracia governamental síria, nenhuma situação em relação ao visto era definitiva, uma colega do curso teve seu visto negado. Depois de uma semana, ela retornou ao mesmo Departamento de Imigração e conseguiu extensão por três meses.
Na primeira vez que pedimos o visto, fomos entrevistados por um general e por um policial, que me perguntaram o que eu iria pesquisar. Como na Síria "Antropólogo" não era uma profissão muito conhecida, respondi que eu era "Antropóloga, com pesquisa na área de história do Islã". Essa foi a única entrevista que tive. No entanto, conheço pessoas que recebiam, inesperadamente, visitas de homens ligados ao serviço secreto sírio (*mukhabarat*) em suas casas. Minhas amigas sírias me diziam que eu não passava por problemas do tipo por não ser muçulmana e por estar lá com meu filho pequeno e com marido. Uma família com criança pequena é menos ameaçadora aos olhos do serviço de segurança sírio. Segundo observação de uma informante, professora de Árabe na Fundação, "seu filho torna sua vida mais fácil aqui; o governo não gosta de estudantes".

relação à separação de gêneros: homens e mulheres estudam em andares separados, homens ensinam homens e mulheres ensinam mulheres.

Ainda com relação à separação de gêneros, cabe ressaltar que o acesso ao interior da Fundação assim como ao interior da mesquita segue o mesmo padrão: as portas de entrada e saída são separadas. Dificilmente um homem circula pelo segundo andar da Fundação, destinado às mulheres. O material didático utilizado é variado, incluindo apostilas de gramática elaboradas pelos professores locais e livros didáticos produzidos no Sudão, cujo conteúdo (vocabulário, texto e imagens) é, em geral, elaborado a partir da tradição e valores islâmicos. Histórias de personagens ligados ao Islã, textos com fundo moral e uso de vocabulários que fazem parte da terminologia islâmica.

Os textos e imagens que compõem os livros de Língua Árabe e que são utilizados nos cursos da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaro, apresentam idéias objetificadas[89] da tradição islâmica, e o conteúdo dos textos, nesse caso, fazem parte do repertório moral islâmico, tratando de temas como comportamento moral, formas de vestimenta corretas paras as mulheres, questões rituais como oração e jejum, entre outros, que são imaginados como fazendo parte da "nação" (*ummah*) islâmica.

Nesta perspectiva, alguns assuntos eram trazidos ao centro das discussões e conversas estabelecidas entre as professoras e alunas, como a seguinte observação etnográfica poderá demonstrar:

Um dia a professora fez com que nos apresentássemos para a turma, cada aluna deveria informar sua nacionalidade, país de origem, se era ou não casada, com ou sem filhos etc.. Havia na turma um total de 35 mulheres vindas de várias partes do mundo (Malásia, Cingapura, Inglaterra, Turquia, Kosovo, Mali, Nigéria, África do Sul, de países que integravam a antiga União Soviética, da Mongólia, da China, Austrália,entre outros) e de várias faixas etárias; a mais nova era Sufaira, 13 anos, da Malásia, e a mais velha, Nura, de Cingapura, então com 60 anos. Após as apresentações, a professora comentou que mesmo vindo de vários países diferentes, o importante é que *"todas*

[89] Esse termo é uma apropriação do conceito de "objetificação" usado por EICKELMAN e PISCATORI (1996, p.38) para definir a "religião como um sistema independente que seus adeptos podem descrever, caracterizar e distinguir de outros sistemas religiosos". Este processo permite que os agentes religiosos apresentem as crenças e práticas de sua tradição religiosa como um sistema limitado e bem definido que é abstraído dos contextos culturais e locais em que são vivenciadas.

éramos muçulmanas e integrávamos a ummah". "Se fazem preces, são muçulmanas, não importa de onde venham", disse ela.

Na apresentação, uma das meninas australianas disse que em seu país ela costumava passear com suas amigas e ir ao cinema. A professora fez uma expressão de espanto, dizendo em seguida que na Síria mulheres de respeito não freqüentavam cinemas, só homens faziam isso. Os filmes exibidos, segundo ela, eram todos contrários aos ensinamentos do Islã, pois apresentavam atores trajando vestimentas que não eram apropriadas aos valores islâmicos, além de outros comportamentos não condizentes com o *adab* (regras de comportamento) islâmico. Em seguida, a professora brincou com a turma dizendo "*não falem de cinema aqui*", no que todas riram. "*Aos poucos, ao aprenderem mais sobre a língua árabe e Islã, vocês verão que este tipo de diversão é dispensável. Ler o Alcorão é o que tem de melhor para se fazer"*, completou a professora.

Então, a professora perguntou sobre a situação do Islã nos países das alunas. Queria saber como era ser muçulmana em países não-muçulmanos, por exemplo, como no caso das meninas da Austrália e da Inglaterra. As meninas fizeram algumas considerações em que elencaram o que consideravam como dificuldades, principalmente por conta do uso do véu. Uma delas, Rayhana, 27 anos e convertida ao Islã há 10, disse que não usava o véu na Inglaterra, pois era um problema, não apenas em seu dia-a-dia, mas também em sua própria família, que não aceitava sua conversão.

A professora, após lamentar a situação, comentou que não entendia porque tanta preocupação ocidental com o véu. Segundo ela, o véu é um símbolo muito importante, comparando-o com uma bandeira nacional e acrescentou que "*as muçulmanas precisam lutar pelo seu direito de usá-lo, pois mais do que direito, é uma obrigação que está no Alcorão",* e em seguida, recitou o versículo corânico que versa sobre isso.

Então, a professora disse que muitas mulheres, que se dizem feministas, acham que as muçulmanas são oprimidas pelo véu. Nas palavras da professora sobre as feministas: *"elas dizem assim: coitadinhas das muçulmanas, elas não sabem que estão sendo oprimidas"*. Esta brincadeira provocou risada em todas as alunas; que começaram, então, a brincar com os apelidos que certos tipos de véu recebiam: "ninja" e "zorro" para quem usava *niqab*, por exemplo.

Em outra aula, com outra professora, houve uma avaliação surpresa. A professora nos deu sete exercícios de gramática para fazermos em trinta minutos. Não houve queixas, mas as alunas ficaram nervosas. Quando a professora saiu da sala, por poucos minutos, algumas "colaram" dos cadernos, ou das provas de outras meninas. No outro dia, a professora se queixou com a turma, dizendo que havia provas iguais, com os mesmos erros. Ela falou para as alunas que o teste que ela havia aplicado era de gramática, mas também de moral. Disse que as meninas não poderiam "colar", pois, em suas palavras, "*o caminho de Deus é reto e não em zigue-zague e que a muçulmana deve fazer as coisas corretamente*". Pediu às meninas que refletissem e se empenhassem mais em aprender a Língua, que isso exigia com que elas estudassem e trabalhassem para conseguir o objetivo.

Estes exemplos mostram como alguns elementos da tradição islâmica como o uso do véu, por exemplo, eram objetivados e discutidos localmente; assim como aspectos morais como "honestidade" (no caso da avaliação), eram colocados como parâmetros para análises e julgamento dos comportamentos das muçulmanas. Desta forma, no modelo educacional proposto neste curso, o ensino da Língua Árabe era significado também como parte da tarefa religiosa das professoras, uma vez que ensinar a Língua sagrada era entendido por elas como adoração, que lhe renderiam méritos no dia do Julgamento Final. Algumas delas me falaram sobre isso, quando conversamos a respeito de suas atividades profissionais. Lecionar na Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru significava mais do que emprego. Significava, principalmente, fazer algo por sua religião, ensinar um "bem", um "tesouro" que fora dado aos árabes por Deus, conforme uma delas me disse.

Nesta perspectiva, a influência da *Kuftariyya* no modelo educacional que organiza o curso de língua árabe para estrangeiros na Abu al-Nur pode ser percebida em vários níveis. Primeiro, com relação ao discurso modernista de Islã da *Kuftariyya,* ligado à idéia de um Islã espiritualizado e intelectualizado. Esta idéia é traduzida, em termos práticos, através da construção de uma moralidade islâmica que, uma vez adquirida, pode ser detectada no bom comportamento das muçulmanas. Este comportamento é publicamente afirmado através do cultivo de valores como "honestidade", retidão moral e recatamento percebidos através do uso do véu islâmico, no empenho em aprender o idioma e a recitar o Alcorão, dentre outros.

Em segundo, através das próprias professoras, que embora não tenham obrigação de participarem da *Kuftariyya*, precisam ao menos, compartilhar com os valores pregados por esta rede sufi. Suas roupas, por exemplo, precisam estar de acordo com o padrão da *Kuftariyya*. Todas usam *manteau* até os tornozelos, que precisam ser em tonalidades escuras como preto, marrom ou azul, além de saias longas e véu branco ou preto. E, por fim, algumas das professoras fazem parte da *Kuftariyya* e tem nestes cursos a oportunidade de formarem suas primeiras *halaqas* próprias com algumas alunas do curso, onde elas começam a ter experiência como líder de um grupo de estudos sobre Islã , começando a construir sua carreira como divulgadoras da religião.

Figura 3.15 - Eu e algumas colegas de turma do curso de língua árabe em nossa sala de aula (Damasco, 2009)

3.4.2.2- Curso "Entendendo o Ocidente"

Se o curso de língua árabe da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru é uma via de acesso das alunas estrangeiras em contato com o Islã local, tal como produzido na *Kuftariyya*; o curso "Entendendo o Ocidente" coloca os alunos, em sua maioria sírios, "*em contato com o mundo*", como me informou uma das alunas. Este curso é um módulo do programa "Diálogo das Civilizações" e compreende alguns eixos temáticos como Ciência, Mídia e História e de como tais campos de produção de saberes se relacionam com o Islã.

Inicialmente eu não tinha conhecimento deste curso. Fui levada até ele pelas minhas interlocutoras. Do grupo de mulheres com as quais eu tinha contato mais constante, pelo menos seis delas tinham passado ou estavam freqüentando este curso.

As aulas são em inglês e o curso, também pago, é aberto para sírios, embora estrangeiros sejam aceitos como alunos. No módulo que freqüentei havia, em média, 23 mulheres e 5 homens. No grupo de mulheres, apenas 4 delas eram estrangeiras (três de Cingapura e uma da Rússia - a única convertida da turma, todas moravam em Damasco há mais de 3 anos e já dominavam o idioma árabe).

Esse curso era uma exceção à regra de separação de gênero: era uma classe mista; no entanto, mulheres sentavam-se em um lado da sala, os homens, no outro. Nunca sentavam-se lado a lado. Eram três os professores responsáveis pelo curso: um inglês, um canadense e o outro americano. Os professores, enquanto proferiam as aulas, evitavam olhar diretamente para o lado em que as mulheres estavam sentadas, obedecendo à etiqueta islâmica de que homens e mulheres devem evitar contato face-a-face. Todos os professores eram nascidos muçulmanos. O americano era professor de Biologia, mas voltou-se para o Islã nas últimas década, num processo de reconversão pessoal. Após um sonho, que segundo minhas interlocutoras, foi uma revelação, o professor resolveu ir para Síria aprender árabe e estudar religião. Chegando à Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru, recebeu convite para ensinar lá. Então surgiu a idéia deste curso que já existe há sete anos.

Os recursos utilizados também são diferentes em relação ao curso de árabe, não são usados livros, as aulas dependem mais do conhecimento pessoal e da performance do professor para serem proferidas, sendo priorizada, então, a forma de transmissão de conhecimento oral. Os professores, nesse contexto, "corporificam" o ocidente para os alunos, sobretudo os sírios, uma vez que eles nasceram e viveram "lá", assim, na opinião dos alunos, conhecem a realidade da qual falam.

Em uma das aulas que participei o assunto foi a querela entre Evolucionismo e Criacionismo. O professor americano, por ser biólogo, mobilizou todo o seu conhecimento científico para desconstruir o Darwinismo e, logo, a teoria evolucionista. Ele distribuiu um resumo preparado por ele para os alunos. Neste resumo havia uma relação de vários cientistas e suas opiniões a respeito do Darwinismo e da existência de Deus, tais como Isaac Newton, Pascal, Von Helmont, Mendel, Pasteur, Max Planck,

Einstein, entre outros. Todos esses cientistas tinham suas descobertas e invenções citadas no resumo, além de suas frases afirmando a existência de Deus.

Newton, segundo o professor, havia dito que a ciência é um aspecto da religião e que, em última instância, a primeira é submetida à última. Darwin e os cientistas que vieram após ele, de acordo com o professor, é que tentaram separar ciência da religião. Ao citar inúmeras frases que "*comprovariam*" suas afirmações, o professor se desculpou, dizendo "*sei que isso pode parecer chato, mas são informações importantes, principalmente para quando vocês conversarem com cientistas ou com pessoas que só acreditam na ciência"*. O problema, segundo o professor, não é com a ciência e nem com o ensinar em Universidades e sim, fazer as pessoas desacreditarem de Deus.

Em outra aula, com outro professor (canadense), o tema da aula foi Islã e as modificações genéticas. O professor perguntou aos alunos se eles achavam positivo ou negativo utilizar recursos da genética para fazer alterações no corpo, para determinar como um filho deveria ser fisicamente, se alguém acharia certo se utilizar dessa tecnologia para prevenir doenças, entre outros.

Então, o professor elaborou um esquema no quadro de fórmica da sala de aula, enumerando que efeitos positivos e que efeitos negativos as modificações genéticas podiam trazer. Depois de elencar vários motivos para não se utilizar daqueles recursos, ele citou algumas *hadiths* do Profeta Muhammad que versam sobre os perigos de se alterar a "*criação de Deus*".

Outro ponto de discussão nesta aula foi com relação ao corpo e à cirurgia plástica. Para o professor, quando a plástica é feita por conta de acidentes graves, é correto que se faça. Mas que não é correto fazer plástica por vaidade. "*Nosso corpo é para ser preservado e não para ser modificado dessa forma"*, disse ele, continuando, "*Mulheres hoje querem ficar como as atrizes de TV, para se sentirem bonitas. Isso é errado. Se você quebrou a perna, ok, você não pôde evitar. Mas mudar o formato do seu nariz você pode evitar"*.

Este ponto da cirurgia plástica é relevante, pois Damasco é um dos principais lugares para se fazer cirurgia estética no nariz. Várias vezes vi mulheres nas ruas com os narizes cobertos, e, nas vezes que precisei cruzar a fronteira entre Síria e Líbano, era comum ver nos pontos de taxi que fazem esse trajeto, mulheres libanesas com seus narizes devidamente identificados como recém-operados. Com isso, o professor quis

articular a idéia de uma moral religiosa que deve estar presente em todos os momentos e decisões que envolvem a vida do crente, principalmente na modernidade e no acesso a recursos tecnológicos.

Assim como a aula de ciência sobre Darwinismo, essa última aula também pode ser analisada a partir de um discurso modernista islâmico que visa preparar os divulgadores da religião islâmica a partir dos recursos e desafios que a modernidade coloca para os muçulmanos. Então, com o curso, os alunos são absorvidos numa idéia de "todo" em que tudo se relaciona com os textos corânicos, que são a fonte de explicação de todo o resto: ciência, tecnologia, corpo, saúde, doença etc.

A *Kuftariyya* encontrou meios de se expandir através do fornecimento de serviços educacionais. Com isso, e através de um caráter moderno e utilizando-se de recursos como internet, a Fundação se afirma como uma instituição religiosa de grande importância local e transnacional, dado o fluxo de alunos muçulmanos estrangeiros que são atraídos para lá obterem uma formação religiosa e, também, espiritual.

Nesta perspectiva, as diferentes formas de conhecimento religioso que circulam na *Kuftariyya* e na Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaro contribuem para aberturas de novos espaços de autoridades religiosas, inclusive para as mulheres muçulmanas. Estas despontam como importantes agentes sociais tanto no processo de islamização da esfera pública síria quanto como portadoras da mensagem religiosa da *Kuftariyya*.

Com isso, mulheres muçulmanas assumem um papel crescente na divulgação do Islã na Síria, sobretudo em Damasco, construindo assim suas próprias *personas* religiosas que articulam conhecimento religioso e idéias a respeito de poder espiritual; base sobre a qual constroem suas próprias redes de comunicação e solidariedades. Os efeitos cumulativos da prática de divulgação do Islã por mulheres na Síria criaram um campo religioso alternativo para elas, em que diferentes redes religiosas femininas se apresentam e disputam. Este é o assunto dos próximos capítulos.

3.5- Conclusão

Este capítulo procurou explorar as formas institucionais de atuação da Kuftariyya. Como uma rede sufi que sustenta uma interpretação particular de Islã, voltada para a reforma moral do indivíduo através da combinação entre conhecimento religioso e educação espiritual,

CAPÍTULO 4

A *Kuftariyya* feminina

A participação feminina em atividades religiosas na mesquita Abu al-Nur, foco da vida ritual da *Kuftariyya,* remonta à década de 1950. *Shaykh* Ahmed Kuftaru (1915-2004), fundador da rede, foi um dos maiores incentivadores de educação religiosa para mulheres, tendo treinado espiritualmente dezenas delas no Sufismo. Várias de suas discípulas se tornaram *da'iyat* (divulgadoras do Islã – localmente chamadas de *Anisas*), criando suas redes religiosas (*halaqas*) ligadas à *Kuftariyya.*

Através de atividades públicas em mesquitas damascenas, as *Anisas* têm promovido uma concepção de conhecimento religioso pautado em uma versão de Islã sufi, a qual é baseada na perspectiva reformista, intelectualizada e espiritualizada do Sufismo, tal como elaborada por *Shaykh* Ahmed Kuftaru. Tais atividades religiosas organizadas *por* e *para* mulheres atraem parcelas significativas de muçulmanas para as mesquitas. Com isto, o ramo feminino da *Kuftariyya* tem se apresentado um importante veículo para a expansão desta rede sufi no campo religioso local e transnacional. Esta expansão também foi favorecida, em termos burocráticos, pela relação de cooperação estabelecida entre *Shaykh* Ahmed Kuftaru e o regime *baa'thista.*

O ativismo religioso de mulheres sufis em Damasco é orientado a partir de uma moldura missionária elaborada através do conceito de *da'wa* (chamado para o Islã), a qual corresponde às demandas por canais de participação e educação religiosa que vem ocorrendo entre muçulmanos sunitas na Síria, sufis e não-sufis, desde a década de 1980. Todavia, como argumentarei nas seções que seguem, este ativismo religioso feminino na Síria está articulado não apenas a uma nova sensibilidade religiosa que busca tornar o cotidiano mais próximo das formas idealmente desejadas de vida religiosa, mas, sobretudo, ao caráter pessoal e íntimo da relação que conecta as mulheres envolvidas com as *halaqas* às suas líderes religiosas. Tais líderes têm suas autoridades espirituais pautadas no reconhecimento de seu carisma pessoal, localmente elaborado e avaliado a partir de concepções religiosas sufis.

Neste capítulo, no intuito de desenvolver o argumento acima, apresentarei a *Kuftariyya* feminina, suas dinâmicas internas e as principais arenas através das quais o carisma das líderes religiosas locais é demonstrado e percebido pelas suas seguidoras,

permitindo com que as redes religiosas (*halaqas*) femininas sejam mantidas e fortalecidas no campo religioso local.

4.1- As *halaqas* femininas da *Kuftariyya*: um mapeamento interno

A educação religiosa, formal ou informal, de mulheres muçulmanas passou a ser uma das prioridades nas ações de *Shaykh* Ahmed Kuftaru e da *Kuftariyya*. A Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru foi uma das primeiras instituições religiosas na Síria a promover cursos de formação religiosa direcionados ao público feminino. A mesquita Abu al-Nur, administrada pela *Kuftariyya*, serviu de base para o trabalho de divulgação do Islã realizado pelo ramo feminino da rede. É no espaço institucional da mesquita que as mulheres sufis da *Kuftariyya* realizam suas atividades pedagógicas e rituais públicas.

O termo *Kuftariyya*, na verdade, é uma forma de classificação mais ampla que procura abranger as diversas redes internas, masculinas e femininas, que a compõem. Todas as redes estão ligadas a *Shaykh* Ahmed Kuftaru, que é considerado o grande líder espiritual que condensa todas as redes internas. Assim, o carisma do *Shaykh* (ou santo) fundador permanece na memória dos seus discípulos, sobrevivendo a sua morte física.

As redes femininas, chamadas aqui de *halaqas*, são hierarquicamente organizadas a partir de uma líder religiosa "máxima" que comanda todas as atividades de sua rede. Em geral, as líderes máximas foram discípulas diretas de *Shaykh* Ahmed Kuftaru.

As mulheres líderes de cada *halaqa* são chamadas de *Anisa* por suas seguidoras. Empiricamente, percebi que na *Kuftariyya* o termo "*da iyat"* era usado de forma mais específica para classificar mulheres que lideravam *halaqas* numerosas, ocupando, então, um papel de destaque na hierarquia da rede a qual estavam vinculadas. Já o termo *Anisa* era empregado de forma mais comum, no cotidiano, tanto para se referir às *da iyat* quanto às demais professoras que lideravam pequenas *halaqas* e se localizavam na base da hierarquia que estrutura a rede. Tais usos são exemplificados abaixo na reprodução da fala de uma das minhas interlocutoras, *Anisa* Imam, 34 anos e graduada em Ciências Islâmicas pela Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru, quando conversávamos sobre sua *halaqa*. Quando eu perguntei se ela era *da'iya* (sing.; pl. *da'iyat),* ela respondeu, sorrindo:

"Se Deus quiser, no futuro. Tenho alunas que ensino memorização do Corão e, às vezes, biografia do Profeta Muhammad. A mesquita que tenho minha halaqa é no subúrbio, longe daqui da Abu al-Nur. Ainda sou uma da 'iya muito, muito pequena (fazendo sinais com os dedos). Anisa Nadwa, por exemplo, é uma da 'iya muito, muito grande (também fazendo sinais com as mãos)".

O termo *shaykha*, a forma feminina para *shaykh,* era raramente utilizado para nomear as líderes de cada rede interna à *Kuftariyya*. Sua aplicação gerava diferentes reações nas minhas interlocutoras: algumas delas apoiavam e legitimavam o uso de *shaykha* para designar as mulheres que desempenhavam o papel de líderes das *halaqas*; para outras, o uso era impróprio, pois *shaykh* está relacionado ao universo masculino e que, para as mulheres, não era necessário esta equiparação. Perguntada por uma muçulmana de Cingapura que estudava Língua Árabe na Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru se era *shaykha*, Umm Fadi, viúva do *Shaykh* Ahmed Kuftaru, que se tornou *da´iya* através do treinamento espiritual que recebeu do marido, respondeu sorrindo: "*digamos que sim, se Deus quiser (yani, inshallah)*". Outro termo bastante usado, principalmente pelas discípulas mais próximas às *da´iyat*, era o de *hajja*.[90]

Na mesquita Abu al-Nur, principal *lócus* de atuação das mulheres ligadas à *Kuftariyya,* há quatro *da´iyat* atuando como líderes máximas : *Anisa* Nadwa, *Anisa* Ghada, *Anisa* Rufaida e *Anisa* Waffa' Kuftaru. Além destas, há as *Anisas* Umm Fadi (viúva de *Shaykh* Ahmed Kuftaru) e Insafa Ramadan, que não fazem atividades na mesquita Abu al-Nur. Cada uma das *Anisas* acima relatadas lidera uma extensa *halaqa* composta por centenas ou milhares de muçulmanas. Todas as líderes religiosas são sufis, mas nem todas as mulheres que freqüentam suas aulas públicas são suas discípulas, isto é, iniciadas no sufismo. As muçulmanas não-sufis, que atendem às atividades religiosas em mesquitas, entendem esta prática como parte integrante de sua religião e como meios de aprendizado religioso. O relacionamento destas mulheres não iniciadas no Sufismo com as líderes das *halaqas* é de respeito e confiança, pois a *Anisa* é frequentemente procurada por elas para aconselhamentos pessoais. Todavia, a relação neste caso é menos íntima e menos emotiva do que o relacionamento das *Anisas* com suas discípulas.

[90] *Hajja* (masculino: *hajj*) é um termo usado para designar pessoas que já tenham feito a peregrinação a Meca (*hajj*), o quinto pilar do Islã. Também é usado como tratamento para pessoas idosas. No entanto, na *Kuftariyya*, *hajja* era usado para designar as mulheres líderes religiosas.

Em linhas gerais, as *halaqas* femininas, assim como as masculinas, são hierarquicamente organizadas em uma forma piramidal. A *halaqa* de cada líder máxima é internamente composta por outras *halaqas*. Estas são lideradas por *Anisas* que têm posições de poder abaixo da líder máxima, mas acima das outras mulheres que comandam outras pequenas *halaqas*. As mulheres que não tem *halaqas* próprias podem ser somente participantes das atividades sem vinculação com o Sufismo ou iniciadas na via mística pela líder máxima. Cada *halaqa* que compõe a *halaqa* maior, liderada pela *Anisa* máxima, se reúne na mesquita para as aulas públicas desta. Nestes momentos pedagógicos e rituais, as *halaqas* internas se tornam uma, o que permite a idéia de união, comunhão e de compromisso com a *Anisa* máxima- a líder carismática a quem devem amor e obediência.

Para me explicar as conexões espirituais internas à *Kuftariyya*, minhas interlocutoras comumente empregavam a metáfora da árvore, muito comum no sufismo, usada para fazer o mapeamento dos pertencimentos místicos. Uma das minhas interlocutoras, que participava ativamente da *halaqa* de *Anisa* Nadwa, utilizou a metáfora desta forma:

> *"Shaykh Ahmed Kuftaru é a raiz; Shaykh Ramadan o tronco; Anisa Nadwa o galho maior; as alunas de Anisa Nadwa que trabalham na divulgação do Islã são os galhos menores. Eu e as outras mulheres que só participamos das aulas de Anisa Nadwa somos as folhas".*

Esse exemplo nos indica não apenas a organização hierárquica da *Kuftariyya* como também o mapeamento das redes internas que a compõe. Isto é significativo, pois, no caso das mulheres, este mapeamento das *halaqas* femininas é acionado no campo religioso local a partir da construção de circuitos de sociabilidades, solidariedades e disputas

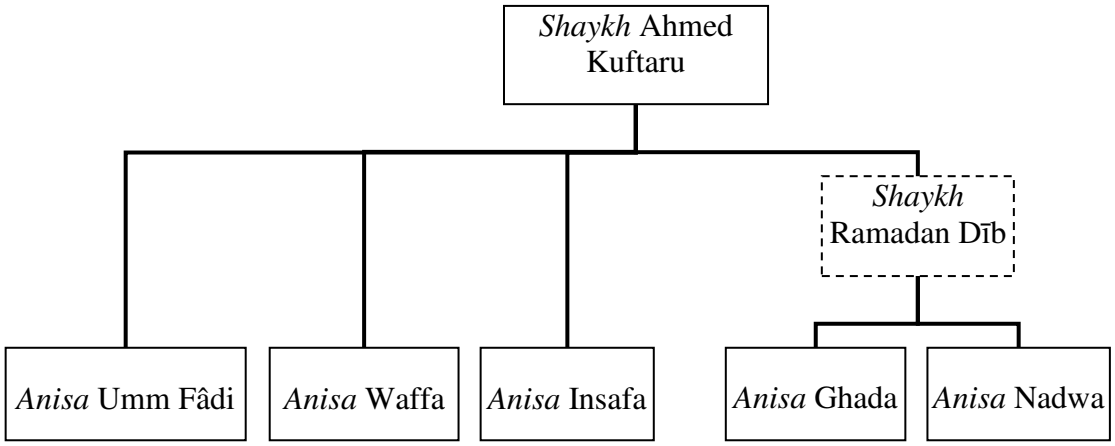

Figura 4.1 - Esquematização das principais autoridades religiosas femininas ligadas à *Kuftariyya*
Fonte: Elaboração própria.

Todas as *Anisas* são diretamente conectadas ao *Shaykh* Ahmed Kuftaru. *Shaykh* Ramadan Dīb também inicia mulheres no Sufismo. Anisa Ghada é sua esposa e Anisa Nadwa começou seu treinamento espiritual com ele, mas depois foi encaminhada ao *Shaykh* Kuftaru, quem finalizou seu treinamento.

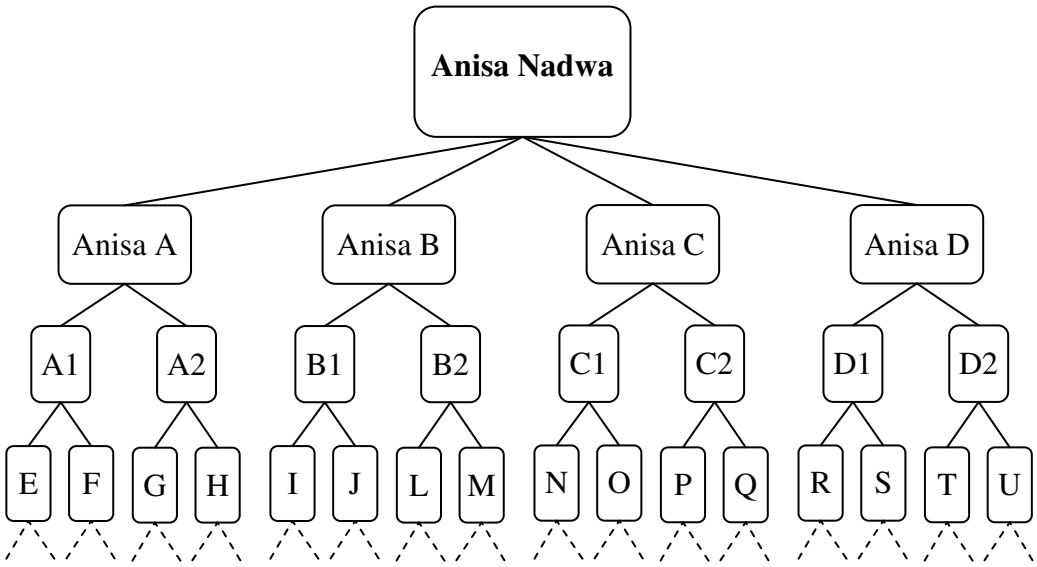

Figura 4.2 - Organização de uma *halaqa* feminina na *Kuftariyya*
Fonte: Elaboração própria

Anisas A, B, C e D, são discípulas diretas de *Anisa* Nadwa. *Anisa* A tem como alunas A1 e A2. A aluna A1, por sua vez, tem E e F como alunas, e a aluna A2 tem como alunas G e H e, assim, sucessivamente. Deste modo, a *halaqa* de Anisa Nadwa, que é a líder máxima, engloba todas as demais *halaqas* internas.

A expansão das *halaqas* é obtida através da atração de novas alunas, via trabalho de *da`wa* - fundamental para a manutenção e reprodução deste tipo de movimento religioso. As alunas são fortemente encorajadas a se engajarem na prática de divulgação do Islã por suas *Anisas*. Em linhas gerais, as *Anisas* máximas têm atribuições muito semelhantes: todas lecionam *tafsir* (interpretação do Alcorão) em suas aulas públicas (*durus*) e todas iniciam mulheres no sufismo.

As aulas públicas (*durus*) são cuidadosamente organizadas pelas *halaqas* femininas. Na mesquita Abu al-Nur existe uma grade de horários que organiza o funcionamento de tais aulas durante a semana, de forma com que, em cada dia útil, tenha uma *Anisa* máxima reunida com sua *halaqa*. Os horários das aulas são variados: pela manhã (antes da oração do meio-dia *zuhr*), ou à tarde, entre a oração do meio da tarde (*asr*) e a do pôr-do-sol (*magrib*).

Até 2007, as aulas eram realizadas no salão principal da mesquita, que permanecia fechado ao acesso masculino durante toda a atividade. Entre 2007 e 2008, a mesquita passou por reformas, então as aulas das mulheres foram transferidas para outra sala, construída como uma extensão do salão principal da mesquita, mas que permanecia separada desta por uma grande porta de madeira e vidro. Com o fim das obras, as aulas para mulheres não retornaram para o salão principal da mesquita, causando descontentamento em muitas delas. Um dos motivos para isto é o lugar central que a mesquita ocupa como um espaço institucional de ensino religioso, desde os tempos medievais (CHAMBERLAIN, 1994).

As *halaqas* que compõem determinada rede feminina são organizadas de diferentes maneiras, dependendo do conhecimento religioso da *Anisa* que a lidera. Por exemplo, tem *Anisas* que ensinam suas alunas a recitar o Corão com *tajweed (*formas de se recitar corretamente cada letra do texto), outras ensinam *hadiths* (ditos e práticas) do Profeta, outras ensinam as biografias dos profetas que são reverenciados pelo Islã, outras, entendidas como mais versadas em Ciências Islâmicas, ensinam *tafsir* (interpretação dos textos corânicos). Tais *halaqas* podem variar de dezenas de alunas a aquelas formadas com somente duas alunas. As aulas das *halaqas* menores podem ocorrer tanto em mesquitas quanto em casas privadas. Contudo, como veremos adiante, as aulas públicas em mesquitas vêm sendo fortemente estimuladas pelo governo nos últimos anos.

O nível educacional das *Anisas*, assim como das suas alunas, também varia bastante, mas é bem comum encontrarmos mulheres graduadas em cursos de nível superior oferecidos, tanto na Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru, quanto na Universidade de Damasco. Tal fator nos indica que, embora tenha um discurso abrangente, a *Kuftariyya* atrai mulheres das classes médias e altas para serem divulgadoras em mesquitas. As alunas das *halaqas*, de forma geral, são recrutadas na família, nas mesquitas, na vizinhança, nas escolas (muitas *anisas* também lecionam como professoras em escolas) etc.

As *Anisas* "menores" que lideram *halaqas* internas a uma das redes femininas da *Kuftariyya*, geralmente aspiram ter sucesso em suas atividades, conquistar mais alunas e, assim, ocupar uma posição de mais prestígio na hierarquia das redes as quais elas estão vinculadas. Este desejo de ascender, todavia, não pode ser expresso socialmente como tal. Ele é sempre re-significado a partir do empenho religioso que determinada *Anisa* demonstra através de comportamentos e atitudes. Assim, de acordo com as opiniões de minhas interlocutoras, há uma série de condições para que uma *Anisa* possa se tornar uma *da´iya*: é preciso conhecimento religioso, retidão pessoal, fazer *dhikr* todos os dias, não perder a oração da madrugada (*fajr*), ser um modelo de comportamento, tendo controle sobre seus gestos, sua fala, seu ego. Tais prescrições estão embebidas em concepções de Sufismo, tais como as que são elaboradas pela *Kuftariyya*, que são centradas no comportamento moral dos crentes.

Neste sentido, o "roteiro" a ser seguido pelas *Anisas* para que elas se tornem *da´iyat*[91] nos revelam menos sobre as práticas "reais" de uma *da´iya* do que sobre a percepção, a opinião e o reconhecimento social que são elaborados em torno do tipo de autoridade religiosa que esta líder exerce e é socialmente legitimada. A performance moral que uma *da´iya* precisa demonstrar a partir dos seus atos e comportamentos está condicionada, então, à avaliação pública de suas qualidades pessoais que são contextualmente definidas pelos conceitos de *adab* e *akhlaq* (etiqueta e moralidade islâmicas). Assim, a efetividade do carisma de uma *da´iya* e os termos em que a avaliação de sua *persona* são feitos dependem do contexto doutrinal e prático das

[91] Neste caso, utilizo os termos *Anisa* e *da 'iya* em uma relação hierárquica, tal como informado pelas minhas interlocutoras. No entanto, ao longo da tese, tenho utilizado o termo *Anisa* para designar as *da 'iya*t (as líderes máximas das *halaqas* femininas). Sempre que eu me referir a uma *Anisa* que não seja *da ' iyat,* irei identificá-la como tal.

tradições sufis. Desta forma, o reconhecimento do carisma da liderança espiritual sufi, tal como elaborado na *Kuftariyya*, não se dá, como argumentado por Weber (1968), através da "ruptura" com a ordem estabelecida, mas, ao contrário, ele é reconhecido por manter e reforçar a ordem.

Quando perguntei quem poderia dar aulas em mesquitas, minhas interlocutoras disseram que esse tipo de atividade é aberta para todas as mulheres, mas que é preciso preparação intelectual e espiritual para isso. Embora não houvesse um código formal a respeito desse tipo de atividade, as mulheres com as quais trabalhei tinham um conjunto de idéias a respeito de como tal função deveria ser exercida.

Para quem quiser iniciar uma *halaqa*, segundo minhas interlocutoras, é preciso ter compromisso com a religião e dedicação sincera ao aprendizado. Tal aprendizado está relacionado a formas particulares de conhecimento religioso, que são inspiradas no Sufismo. Também é preciso que a mulher que queira iniciar carreira como professora em mesquita, tendo seu próprio círculo de alunas, esteja vinculada a alguma rede feminina da *Kuftariyya*. Com o tempo de trabalho de campo, percebi que essas alianças eram mobilizadas de diferentes maneiras, inclusive para lidar com questões burocráticas ligadas ao governo.

No entanto, conforme me disse criticamente uma aspirante à *da`iya*, "*ser da'iya não é uma profissão, é vocação. Ninguém recebe salário por isso! Conhecimento religioso é obrigatório no Islã e ninguém deve se dedicar ao aprendizado religioso visando ter uma halaqa*". Esta fala crítica de minha interlocutora recebe mais sentido ao levarmos em consideração que, em Damasco contemporâneo, mulheres estão se ocupando cada vez mais de atividades de transmissão de conhecimento religioso em mesquitas e, com isso, construíram um "mercado" de *da'wa,* com disputas entre as divulgadoras por locais de atuação. Como observou Annabelle Böttcher, fazer *da'wa* se tornou uma espécie de moda entre mulheres em Damasco (BÖTTCHER, 2002b, p.295).

Mulheres, por exemplo, que lideram pequenas *halaqas* e que "roubam" alunas de outras *halaqas* (uma queixa comum na *Kuftariyya*) são sempre julgadas negativamente, com acusações morais de que "*elas só fazem da'wa com o objetivo de terem um grande número de alunas e que só têm a intenção de beneficiarem a si próprias e a seu ego*", conforme me disse uma interlocutora aspirante à *da'iya*. Segundo esta interlocutora, estes "roubos" de alunas ocorrem nas bases da estrutura hierárquica

que organiza cada rede feminina.

Já *Anisas* que são líderes máximas na *Kuftariyya*, são reconhecidas pelas minhas interlocutoras como tendo um comportamento exemplar, pois não "roubam" alunas, uma vez que elas têm "luz" (*nur*) e "amor" (*hubb*) concedidos por Deus, além de serem reconhecidas pelo seu poder espiritual (*baraka)*, o que faz com que elas não precisem agir como as outras, pelo "*ego"*. A disputa e a procura por alunas -sobretudo as que são de famílias ricas -, para ampliar as redes, justifica-se porque *da 'wa* não é uma atividade paga, ao contrário, como ressaltado por uma interlocutora da *Kuftariyya* que está iniciando sua própria *halaqa* : "*gasta-se tempo e dinheiro*".

Da mesma forma, a idéia pela qual é recomendado como moralmente correto que cada aluna/ discípula tenha somente uma professora/*Anisa* e pertença a somente uma das redes que compõem a *Kuftariyya* feminina é extremamente reforçada nos discursos das mulheres envolvidas em *halaqas*. As líderes máximas das redes, em geral, desaprovam o comportamento de uma aluna que vai de mesquita em mesquita, de *halaqa* em *halaqa* sob a justificativa de obter conhecimento religioso. Para elas, fidelidade é fundamental neste tipo de relação, "*é preciso escolher uma halaqa, uma Anisa e lá ficar"*, conforme me disse uma das alunas de *Anisa* Nadwa.

As afirmações acima podem ser decompostas em importantes questões que, analiticamente, são centrais para a discussão desta tese sobre carisma em sua dimensão de gênero e as formas de organização carismática (*halaqas*) que são produzidas a partir da relação *Anisa* e discípula. Um primeiro ponto a ser destacado é a própria elaboração teórica de Weber sobre as bases de construção de autoridade carismática e de autoridade burocrática/ tradicional. Os tipos ideais elaborados por Weber são importantes justamente pela tensão e acomodação que eles podem estabelecer em torno do carisma e de sua manutenção. Para Weber,

> "(...) autoridades racional e tradicional são formas especificamente de controle da rotina diária da ação, enquanto o tipo carismático é a antítese direta disto. Autoridade burocrática é especificamente racional no sentido de ser relacionada à regras intelectualmente analisáveis, enquanto autoridade carismática é especificamente irracional no sentido de ser estranha à todas as regras(...)". (WEBER, 1968, p.52).

O carisma de uma *Anisa* máxima da *Kuftariyya*, enquanto localmente reconhecido como genuíno e de origem divina, produz uma ordem carismática de tal

forma que as *halaqas* ligadas a ela são hierarquicamente estruturadas, padronizadas e voltadas para as questões religiosas e cotidianas que envolvem as mulheres que participam das atividades da rede. Além disto, a rede feminina de uma líder carismática, para ter sucesso, depende da capacidade da *Anisa* máxima em administrá-la, em orientar suas discípulas sobre métodos de *da'wa,* em treiná-las espiritualmente na tradição sufi, mantendo com elas uma relação próxima, baseada no amor (LINDHOLM, 1993) e na confiança. Assim, as bases do carisma de uma *Anisa* na *Kuftariyya* dependem de uma combinação criativa entre sua performance moral e a sua habilidade para exercer e incorporar à sua *persona* carismática outras habilidades, as quais Max Weber (1968) associou como opostos à natureza do carisma genuíno, como o planejamento de ações e a preocupação em manter as regras estabelecidas informalmente sobre as atividades das *halaqas*, por exemplo.

Outro ponto a ser ressaltado com base na organização das *halaqas* refere-se propriamente à percepção do carisma da *Anisa* líder de cada rede, uma vez que sua *baraka* é reconhecida como o fator-chave que permite seu sucesso. Ela é socialmente reconhecida como corporificando o que é "bom" e o que é "puro". Ao contrário, por exemplo, da percepção negativa que se tem de outras mulheres que agiriam não por sua *baraka*, mas pelo objetivo racional e ambicioso de obter alunas para sua *halaqa* e, logo, ter prestígio e reconhecimento social. No caso deste exemplo, os tipos de autoridade carismática e autoridade burocrática podem ser percebidos como esferas separadas, estando mais próximo ao modelo weberiano. Carisma, deste modo, se opõe ao cálculo e a vontade pessoal, além de indicar que depende do contexto em que ocorre e de como é socialmente reconhecido.

Um aspecto importante desta acusação feita às mulheres que só querem "satisfazer seu ego", é que as pequenas *halaqas* que estão localizadas na base da pirâmide hierárquica, onde, segundo minhas informantes, o "roubo" de alunas acontece, são de *Anisas* que estão iniciando suas carreiras como divulgadoras da religião, logo são mulheres jovens, entre aproximadamente 18 a 35 anos, poucas delas casadas. No contexto local, juventude também é pensada como uma fase de "riscos" e de "descontrole". Deste modo, carisma, como no caso da *Kuftariyya* feminina, também pode ser reconhecido a partir de um corte geracional.

As *Anisas* que são as líderes máximas de cada rede interna à *Kuftariyya* feminina

são todas com 60 anos ou mais. As mulheres mais jovens, geralmente, começam suas carreiras como divulgadoras do islã tendo como alunas adolescentes e crianças em suas *halaqas*. A idéia de experiência de vida aliada a uma percepção do carisma na *Anisa* máxima como atemporal, nos permite indagar sobre a perspectiva geracional que envolve a organização destas redes e das posições de poder internas. Como uma das facetas do amor que une *Anisa* e discípula no Sufismo pode ser comparada com o amor materno, que é percebido como significando "cuidados profundos", o amor pela *Anisa* também pode se desenvolver a partir da idéia de mãe. Assim, o aspecto geracional pode assumir um importante papel no reconhecimento social de uma autoridade religiosa feminina no contexto local.

Outra questão, mais ampla, está relacionada ao aspecto institucional no qual as *halaqas* da *Kuftariyya* estão inseridas. Em que pesem as deliberações do governo sírio para regular as atividades femininas em mesquitas, tais *halaqas* se organizam de forma própria, a partir de vínculos emocionais e pessoais que orientam suas atividades e conectam as líderes carismáticas às suas discípulas. A primeira vez que estive na mesquita Abu al-Nur, centro ritual da *Kuftariyya*, fiquei impressionada com o número significativo de mulheres organizadas em pequenas *halaqas* memorizando o Corão, ou as várias mulheres tendo aulas de *tajwed* (regras para recitação dos textos corânicos) ou, ainda, depois de uma pequena aula sobre a biografia do Profeta Moisés, mulheres se reuniram para uma sessão de *dhik (*invocação mística dos nomes de Deus).

Neste contexto, as perguntas que orientaram inicialmente minha pesquisa foram as básicas "quem", "como", "onde" e "por que" as atividades femininas em mesquitas eram feitas. Embora as leituras dos textos de Annabelle Böttcher (1998a, 1998b, 2002 a, 2002 b) tenham sido de grande valor para entender a organização da *Kuftariyya* feminina a partir de seu caso de estudo, que consistiu em uma análise da *halaqa* de *Anisa* Waffa' Kuftaru, filha do *shaykh* Ahmed Kuftaru, a realidade da vida religiosa intensa da *Kuftariyya* feminina na mesquita Abu al-Nur logo despertou minha atenção.

Tais perguntas se mostraram fundamentais para o entendimento acerca das motivações, idéias e planos de ação que são elaborados por essas mulheres em suas atividades religiosas. Neste caso, na *Kuftariyya* feminina, formas de pertencimento e relações de amizade e de confiança são estabelecidas neste processo, animando os esforços, as ambigüidades e os valores que as mulheres locais atribuem a este tipo de

atividade em mesquita. A configuração local em que cada *halaqa* está ligada a uma outra, maior, e as disputas que são estabelecidas por alunas ou mesquitas são dados que nos ajudam a entender o campo religioso local.

Assim, olhar etnograficamente para as dinâmicas internas de cada *halaqa* feminina e para as formas pelas quais as *halaqas* se organizam e se distribuem em mesquitas damascenas para a promoção de suas atividades religiosas, pode nos oferecer uma percepção sociológica mais nuançada a respeito da participação feminina como autoridades religiosas em mesquitas. Um foco analítico direcionado apenas nas mudanças históricas e sociais, como o acesso feminino a educação laica e religiosa (KALMBACH, 2008) ou na vontade consciente de desenvolver virtudes religiosas (MAHMOOD, 2005) como "explicações" para a crescente presença de muçulmanas em mesquitas, no caso da Síria, implicaria em perder a atenção ao dinamismo e às relações pessoais entre *Anisa* e suas alunas, que são fundamentais para a manutenção das *halaqas*, e, logo, para as atividades femininas em mesquitas. Além disso, outro ponto de observação é considerar a mesquita como uma realidade problemática. As formas de ocupá-la e as formas pelas quais seus freqüentadores circulam por ela podem ser de grande valor analítico, nos revelando aspectos que, se aceitássemos a idéia da mesquita como espaço igualitário, não seriam percebidos.

Como ressaltado nas falas anteriores, as *halaqas* da *Kuftariyya* feminina e as atividades pedagógicas e rituais que são feitas a partir delas em mesquitas damascenas correspondem a uma forma de organização específica do campo religioso local, que é igualmente seguido fora das *halaqas* da *Kuftariyya* por uma *halaqa* que lhe é concorrente. Esta *halaqa* é formada pelas mulheres que seguem Munira al-Qubaiysi, fundadora da *Qubaiysiyya*, que é a rede religiosa feminina mais poderosa da Síria . Dada sua expansão transnacional, a *Qubaiysiyya* exporta este modelo de organização piramidal que molda as *halaqas* femininas na Síria (BÖTTCHER, 1998b; ARDITO, 2008).

A *Kuftariyya,* por sua vez*,* atrai um público feminino bem mais variado do que a *Qubaiysiyya* com relação à classe social, capital cultural e geração. Todas as *da`iyat* reproduzem publicamente em suas aulas o discurso modernista da *Kuftariyya*. Em suas aulas, sempre enfatizam que suas alunas precisam se dedicar mais ao conhecimento do Islã e a terem boa conduta moral, para ajudarem a construir a "boa sociedade", baseada

em valores islâmicos. Esta "boa sociedade" inclui a colaboração com o governo, ao menos no caráter de não apoiar "extremismo religioso", ligado, no contexto local, ao Islã político.

No tempo em que *Shaykh* Ahmed Kuftaru era vivo, segundo minhas informantes, todas as *halaqas* femininas se reuniam às sextas-feiras na mesquita para participarem de suas aulas públicas. Todas as grandes *da´iyat* da Abu al-Nur - aquelas que lideram as diferentes redes femininas existentes na *Kuftariyya* - tinham seus lugares simbolicamente definidos na área destinada às mulheres no interior da mesquita, e lá se sentavam com suas discípulas. Aqui, a lógica de proximidade física é a mesma verificada com os homens: sentam-se mais próximas à líder máxima da rede, as discípulas que forem mais avançadas no caminho místico. Algumas delas, por sua vez, também lideram grandes *halaqas*. Mais uma vez a meritocracia, aqui significada em termos de "espiritualidade", é acionada na definição dos "lugares" que cada aluna pode ocupar.

Na *Kuftariyya*, o papel da mulher muçulmana ideal sempre é ressaltado no discurso modernista dessa rede, que entende a mulher como um veículo importante na transmissão dos valores religiosos entendidos como fundamentais no projeto de construção de uma "sociedade moralmente correta" a partir da reforma moral dos indivíduos (PINTO, 2007). Neste sentido, no contexto local, as *Anisas* líderes das redes era reconhecidas por personificarem este modelo de mulher com uma conduta moral exemplar, atribuições públicas que nos leva a associá-las como carismáticas. A seguir, apresento as principais arenas nas quais o carisma das líderes da *Kuftariyya* está pautado: seu conhecimento religioso, sua demonstração de amor e a sua performance moral.

4.2- Conhecimento religioso e a construção de autoridades religiosas no sufismo

> "*How splendid were the women of the ansar [the Medinese 'helpers' of the Prophet] – shame did not prevent them from becoming learned in the faith.*

A´isha, wife of the Prophet".[92]

A citação acima condensa importantes concepções a respeito do Islã que orientam as atividades religiosas organizadas pelas mulheres ligadas à *Kuftariyya* em Damasco. Uma primeira concepção a ser ressaltada é a do papel central conferido ao conhecimento (*'ilm*) das doutrinas e práticas islâmicas, visto como parte obrigatória da vida espiritual do crente. Homens e mulheres muçulmanos, nesta perspectiva, devem ter acesso igual aos textos normativos que moldam o *corpus* discursivo e ritual do Islã, tanto através de empenho intelectual - a partir da leitura individual do Corão, por exemplo-, quanto através de formas mediadas de aprendizado dos seus significados, tais como as aulas de religião direcionadas exclusivamente às mulheres organizadas pelo ramo feminino da *Kuftariyya*. Tais aulas, em termos mais amplos, podem ser consideradas como uma peça fundamental no projeto de educação religiosa feminina informal que vem ocorrendo como parte do processo difuso de afirmação das identidades muçulmanas na esfera pública da Síria contemporânea[93].

O segundo ponto importante que a referida citação nos remete é o da exemplaridade do Profeta Muhammad como o primeiro divulgador do Islã e, sobretudo, como incentivador da educação religiosa de mulheres. O forte simbolismo articulado em torno da figura do Profeta como exemplo de conduta moral, bem como o caráter profético e pedagógico dos seus ensinamentos e atitudes, elaborados *como modelo de e modelo para ação* (GEERTZ, 1989) dos crentes, nutriam ricamente o universo discursivo e prático das minhas interlocutoras, além de moldarem suas justificativas pessoais para o engajamento em atividades de aprendizado e de divulgação do Islã em Damasco.

Na referida frase atribuída à *A'isha*, última esposa do Profeta Muhammad, conhecimento religioso é apresentado como valor para ser aprendido e transmitido, inclusive para mulheres. Estas, então, devem assumir um compromisso ativo nesse processo, tal como no trecho que versa sobre "vergonha" como emoção não impeditiva daquele objetivo. As narrativas sobre *A'isha* que foram contadas para mim pelas

---

[92] *Apud* Berkey, Jonathan P., 1991, p.143. "Como eram esplêndidas as mulheres de *ansar* [as apoiadoras medinenses do Profeta]- vergonha não as impediram de se tornarem educadas na fé- *A´isha*, esposa do Profeta." [tradução minha].

[93] Para uma análise sobre as dinâmicas do processo de afirmação do Islã como norma pública na Síria contemporânea, ver Paulo PINTO, 2007;2008.

mulheres ligadas à *Kuftariyya,* por exemplo, relatavam-na como a esposa mais instruída e mais sábia nas questões religiosas, tendo sido responsável pela manutenção e transmissão de várias tradições (*hadiths*) do Profeta, tarefa que era desempenhada principalmente por homens.

Assim, as narrativas das mulheres da *Kuftariyya* destacando muçulmanas que desempenharam importante papel ao longo da história islâmica, como *A'isha*, apontam não apenas para a ênfase nas possibilidades de aprendizado/ensinamento religioso abertas para mulheres no Islã, mas também uma oportunidade para que minhas próprias interlocutoras demonstrassem seu conhecimento pessoal da tradição islâmica. Inúmeras vezes, minhas interlocutoras mesclavam suas falas e opiniões sobre assuntos religiosos e cotidianos com citações de versos corânicos e *hadiths*- algumas delas, as mais instruídas em ciências religiosas, por exemplo, após citarem os versos e *hadiths,* indicavam o capítulo ou o livro (no caso das *hadiths*) em que as referidas citações podiam ser encontradas, mobilizando publicamente seu conhecimento religioso como um meio de se inserir neste campo religioso específico da *Kuftariyya* e da produção local de um sufismo "purificado", pautado nos textos corânicos.

Para as muçulmanas com as quais trabalhei, as mulheres da família do Profeta foram muçulmanas exemplares não só por aprenderem a religião diretamente com o Profeta, mas também por praticarem-na corretamente, desempenhando, dessa forma, um papel fundamental como divulgadoras ainda nos primeiro tempos do Islã. Aqui aparece também, ainda que implícita, a idéia nativa da retidão moral dos crentes como "prova" de conhecimento religioso que deve ser mobilizada através de atitudes nas arenas da vida cotidiana.

Todavia, contrariamente ao que pressupus no início do trabalho de campo, o simbolismo em torno das personagens femininas da "casa" do Profeta (*ahl al-bayt*) era menos mobilizado pelas mulheres da *Kuftariyya* como fonte de inspiração para um comportamento moral ideal que o simbolismo em torno da figura do Profeta Muhammad. Este fator, por exemplo, singulariza minhas interlocutoras tanto em relação às mulheres xiitas que tive contato no santuário de *Saiyda Zaynab* para quem o simbolismo de *Zaynab* era extremamente marcante, quanto de outras interpretações sufis que invocam a família do Profeta em sua prática religiosa, sendo o próprio foco

ritual[94]. A falta de uma conexão espiritual mais intensa com o simbolismo da família do Profeta no repertório discursivo e prático do Sufismo produzido na *Kuftariyya* reflete não apenas sua raiz *Naqshbandiyya*, mas, sobretudo, à idéia de um sufismo reformado, cuja base é o texto corânico.

Embora no Islã não se verifique uma estrutura sacerdotal institucionalizada tal como ocorre no Cristianismo, sua sistematização em um conjunto de valores e rituais codificados discursivamente em textos normativos nos permite considerá-lo como uma tradição discursiva (ASAD, 1986, p.14), detentor de um *corpus* de saberes que demanda por especialistas para mantê-lo, transmiti-lo e interpretá-lo. Esta assertiva, então, nos remete às conexões entre conhecimento religioso e a construção de autoridades religiosas - os chamados especialistas do texto, que, em linhas gerais, atuam como guardiões da tradição produzindo interpretações canônicas e cuidando de sua transmissão.

Neste aspecto, a análise de Patrick Gaffney (1994) sobre as bases sociais de construção de autoridade religiosa islâmica chama atenção para o fato de que esse processo está articulado a diferentes definições de conhecimento que são contextualmente produzidas. Em suas palavras:

> Para que o conhecimento seja socialmente efetivo, ele precisa ser convertido em autoridade, e para a autoridade ser estabelecida, ela precisa ser projetada como conhecimento. Então, a influência de um pregador em um contexto local depende fundamentalmente dos conceitos de conhecimento que são [localmente] encontrados e de como essas qualidades são entendidas para serem demonstradas. (GAFFNEY, 1994, p.35).

Se, então, considerarmos como ponto de reflexão analítica a idéia de que tradições religiosas são transformadas em realidades sociais a partir de diferentes modos de transação do conhecimento religioso que são acionados em contextos particulares (BARTH, 2000, p.144), poderemos obter um entendimento mais amplo a respeito de como as atividades de divulgação do Islã conduzidas por mulheres muçulmanas em Damasco assumem colorações locais das noções acerca do que é conhecimento religioso e de suas formas de transmissão. Tais formas de transmissão de conhecimento

[94] *Saiyda Zaiynab*, por exemplo, é uma das santidades mais cultuadas pelos Sufis no Egito. O santuário dedicado a ela no Cairo é um dos mais importantes na rota de peregrinação religiosa egípcia. Sobre a devoção sufi à família do Profeta no Egito, ver Hoffman, 1995.

religioso, sejam elas pedagogicamente ou ritualmente organizadas, são profundamente influenciadas por concepções sufis e, mais especificamente, por uma interpretação particular de Sufismo que é produzida pela *Kuftariyya.*

A classificação do conhecimento religioso em exotérico (*zahiri*) e esotérico (*batini*) pelo sufismo possibilita que dinâmicos canais de transmissão e de circulação desses saberes sejam localmente elaborados. Neste processo, os usos sociais do conhecimento religioso que ora conectam suas dimensões exotérica/esotérica, e que ora as singularizam, são mobilizados, sobretudo, pelas autoridades religiosas sufis da *Kuftariyya*, isto é, pelos *shaykhs* e *Anisas.* Desta forma, a percepção social dos membros da *Kuftariyya* de que essas autoridades religiosas são dotadas de um poder espiritual superior e diferenciado daquele adquirido pelos demais crentes, e, por isso, são lideranças espirituais capazes de orientá-los no caminho do "verdadeiro" conhecimento, possibilitam a essas autoridades sua base de legitimidade mais duradoura.

Quando perguntei à Lina, uma discípula do *Shaykh* Ramadan Dīb há mais de 20 anos, o que diferenciava um *shaykh* dos demais muçulmanos, ela me respondeu que um "verdadeiro" *shaykh* era aquele com "*um coração puro*" e que estava o tempo inteiro "*conectado com Deus"*, de tal modo que a ele só é possível "*dizer e fazer boas coisas*". Então, Lina me disse:

"Deixe-me te explicar melhor: todos nós, mesmo adultos, precisamos dos conselhos de nossos pais, de seus carinhos e cuidados. Um shaykh é como um pai que ensina seus filhos, que cuida deles espiritualmente. O islã é fácil de ser seguido, mas é profundo como um oceano. Você precisa ir mergulhando aos poucos, para se acostumar com a pressão. O shaykh te ajuda nisso, te guia espiritualmente, pois é perigoso ir sozinho, o diabo pode te iludir e te enganar nesse processo. Algumas vezes, temos sonhos, ou imaginamos certas coisas, ou temos a impressão de ter ouvido outras, e daí precisamos do shaykh para nos ajudar a entender tais coisas, para nos orientar no caminho correto em como fazer as coisas".

Na passagem acima, através da metáfora do islã como um oceano profundo, Lina resumiu o caminho sufi, entendido como um longo processo de aprendizado que

envolve revelações da "verdade divina" e que somente está disponível para aqueles que são iniciados via orientação espiritual de um *shaykh*. Segundo ela, a tarefa de um (a) *shaykh* (a) no processo de iniciação de seus discípulos tem três características principais: 1) ele deve ter conhecimento do Corão e ensinar ao discípulo tal conhecimento; 2) ele deve ensinar o discípulo em como purificar seu coração; 3) ele deve ensinar o discípulo a ter sabedoria para *"fazer a coisa certa, no tempo certo, na hora certa*", de acordo com suas palavras. O *shaykh* só pode ensinar porque ele próprio já passou por isso, porque ele conhece e experienciou o caminho.

Ainda sobre este assunto, outra amiga da *Kuftariyya*, Huda, uma professora de 35 anos, iniciada no Sufismo, me disse que um *shaykh* é *"como um médico para o coração, para a língua e para a mente. Ele conserta nossos corações*". Para sustentar seu argumento, Huda recitou um verso do Corão que orienta os fiéis sobre o papel do coração e do corpo. Então, perguntei à Huda se as *Anisas* da *Kuftariyya* também teriam essa capacidade de *"consertar corações*". Ela me respondeu que sim, mas só as *Anisas* líderes das redes internas, citando as *Anisas* Nadwa, Insafa Ramadan e Waffa' Kuftaru como exemplo. Na opinião de Huda, essas mulheres já teriam percorrido o caminho sufi, a tal ponto de terem recebido *ijazas* (licença para ensinar) dos seus *shaykhs* para ensinarem sufismo.

No universo específico da *Kuftariyya*, as autoridades religiosas dos *shaykhs/Anisas* sufis eram socialmente legitimadas com base em sua habilidade de transacionar conhecimento religioso em suas dimensões exotéricas/esotéricas. Desse modo, a idéia de que tais autoridades sufis constituíam-se como fontes genuínas de *baraka* (graça divina/poder espiritual), que "provavam" sua conexão direta com o poder divino, era atribuída ao conhecimento esotérico do Islã. Aliado a *baraka* está o conceito de *Karamat* (feitos miraculosos), associado à capacidade do *Shaykh/Anisa* em realizar feitos miraculosos, tais como conseguir estar em dois lugares diferentes ao mesmo tempo, adivinhar pensamentos, adivinhar o que as pessoas fizeram de errado, sonhar com acontecimentos, prever o futuro.

No entanto, para que esse saber esotérico fosse lido como "verdadeiro" era preciso que o *shaykh/Anisa* mobilizasse publicamente um comportamento moral em suas atitudes que refletisse não apenas a "realidade" do seu poder místico, mas também que fizesse com que suas atitudes encontrassem respaldos nos textos corânicos e nos

ensinamentos do profeta Muhammad. Um exemplo disso pode ser ressaltado em outro trecho da conversa de Huda com a autora:

"Há quem se diga shaykh e que faz certas ações extraordinárias, como andar sobre carvões ou espetar o corpo, e dizem que isso é karamat. Então esse shaykh fica famoso e atrai muitos discípulos. No entanto, quando se olha para sua vida, vê-se que ele não tem boa moral, que não lê o Corão, que não instrui seus discípulos sobre os preceitos religiosos. Que benefícios tais demonstrações podem trazer para alguém? Só para mostrar aos outros do que é capaz de fazer? Isso não é certo. Para o karamat existir é necessário olhar para a vida do shaykh, ver se ele é um bom muçulmano e pratica istqamat, que significa permanecer nos caminhos corretos da religião, sempre".

Assim, na *Kuftariyya*, a produção e circulação das idéias a respeito de um Sufismo reformista podem ser conectadas com o exemplo etnográfico acima. O "problema", de acordo com a fala de minha interlocutora, não é negar que autoridades espirituais possam executar tais feitos miraculosos, mas questionar a sua legitimidade moral. Ademais o exemplo dado por Huda é uma referência a práticas correntes na Síria, em que algumas tradições místicas, tal como a *Qadiriyya,* demonstra publicamente suas identidades religiosas sufis a partir de rituais espetaculares como o *darb al-shish*.

Neste sentido, para minha interlocutora, que é iniciada no Sufismo reformista da *Kuftariyya*, práticas como o *darb al-shish* não tem relevância moral, pois não está voltada, em sua opinião, para "mudar" e "melhorar" a vida das pessoas. A idéia da mudança de um estado de ignorância/sofrimento para um estado de sabedoria/felicidade era central nos discursos de minhas interlocutoras. A passagem de um estado para outro, nas concepções locais, era conseguida através da obtenção de um *habitus*[95] religioso via práticas disciplinares, definidas como "os múltiplos caminhos nos quais discursos religiosos regulam, informam e constroem o 'self' dos agentes religiosos" (ASAD, 1993, p.125), tais como as aulas de religião e os rituais elaborados pela *Kuftariyya.* Tais atividades são percebidas como lócus de aquisição de *adab/akhlaq* (etiqueta e

[95] No sentido dado ao termo por Pierre Bourdieu: "um sistema das disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador das práticas e das ideologias características dos grupos dos agentes". (BOURDIEU, 1987,p.191).

moralidade islâmicas), centrais para a construção de um novo modelo de muçulmano (a) tal como idealizado na *Kuftariyya*.

Em termos comparativos, a etnografia de Paulo Gabriel H. da Rocha Pinto (2002) sobre rituais em comunidades sufis de Alepo nos fornece outros entendimentos a respeito do efeito moral e disciplinar que feitos miraculosos, tais como a prática de *darb al-shish*, produzem nos agentes religiosos e na própria legitimidade dos líderes espirituais, fornecendo um contraponto à *Kuftariyya* e a sua produção de um sufismo sem "excessos", sem "espetáculos". Na *Kuftariyya,* termos técnicos do sufismo foram substituídos por termos corânicos: o termo *tasawwuf* (Sufismo) foi transformado em *al-tarbiyya al-ruhiyya* (educação espiritual) e o método desenvolvido por *Shaykh* Ahmed Kuftaru foi *tazkiyya an-nafs* (purificação do self/ego), a ser obtido através de práticas como o *dhikr al-Qalb (* invocação mística dos nomes de Deus a ser feita de forma silenciosa, no coração). Assim, os conhecimentos exotéricos e esotéricos seriam complementares.

Neste sentido, Paulo Gabriel H. da R. Pinto (2002) chamou atenção para as variadas transações de conhecimento religioso (doutrinal e experiencial) que são acionadas na construção de identidades religiosas no Sufismo. Sua análise focaliza a experiência religiosa, conceitualizada como o resultado da mobilização de ferramentas cognitivas, emocionais e corpóreas, como sendo fundamental para a concretização da disciplina como um 'self'.

Segundo o autor, a força normativa das tradições religiosas sobre as escolhas e desejos de seus adeptos deve ser entendida a partir dos efeitos cumulativos das práticas disciplinares que moldam o *self* dos agentes religiosos. Assim,

> "a performance do *darab al-shish* fornece ao discípulo uma experiência existencial muito intensa da realidade da via sufi. O senso de ter o próprio corpo escolhido como um instrumento e um estágio para um ato divino é uma experiência poderosa da corporificação dos princípios doutrinais e rituais do Sufismo" (PINTO, 2002, p.283).

Nesta perspectiva, temos diferentes processos de individuação ocorrendo: enquanto na *Kuftariyya* feminina, espera-se de uma autoridade espiritual (masculina ou feminina) um comportamento moral exemplar e público, como "prova" do avanço na via sufi, e que provoque, igualmente, um comportamento moral padronizado nos seus

discípulos; no caso analisado por Paulo Gabriel da R. Pinto, a individuação masculina que ocorre com seus interlocutores assume um outro caráter, internalizado, único, e longe de qualquer formatação.

Para melhor compreendermos esta dinâmica em torno do conhecimento religioso que envolve e singulariza as diferentes comunidades sufis em suas diferentes dimensões doutrinais, rituais e culturais, e, no caso desta tese, em sua dimensão de gênero, passemos a discussão da *Kuftariyya* feminina em sua prática cotidiana.

4.3- As Anisas e seu carisma

As formas de participação feminina no Sufismo são bastante diversificadas, dependendo dos diferentes contextos culturais nas quais os pertencimentos às tradições místicas são vivenciados. Historicamente, mulheres sufis são relatadas em hagiografias como detentoras de poder espiritual desde os primeiros tempos do Islã. Fatima, filha do Profeta Muhammad e de Khadija, sua primeira esposa, é relatada como a primeira mulher para quem os saberes místicos do Islã teriam sido transmitidos. O casamento de Fatima com Ali, primo do Profeta, teria sedimentado o conhecimento esotérico (*batini*) e orientado sua transmissão. É válido lembrar que, com exceção da *Naqshbandiyya*, todas as outras tradições místicas têm Ali como o primeiro sucessor do Profeta em suas *silsilas* (cadeia iniciatória).

Embora, em geral, mulheres sufis não possuam uma *silsila* própria, exclusivamente feminina, tal como ocorre com os homens, Fatima figura no imaginário sufi como a primeira mulher a corporificar o amor divino, através do Profeta. De certa forma, este modelo de transmissão de conhecimento esotérico (*batini*) do Profeta para Fatima, serviu de base para a idéia recorrente no Sufismo que o poder espiritual pode ser manifestado em homens e mulheres. Este modelo também permitiu com que muitas mulheres - mães, filhas ou esposas de *Shaykhs* sufis -, tivessem sua autoridade espiritual reconhecida através da *baraka* adquirida via laços de parentesco.

Todavia, assim como ocorre no Sufismo masculino, o reconhecimento social da liderança espiritual feminina não depende apenas da linhagem mística que a conecta à determinada tradição sufi, mas também de sua performance moral (PINTO, 2002, 2005d), através da qual suas qualidades enquanto líder são publicamente avaliadas.

No contexto da *Kuftariyya*, uma das qualidades morais de uma líder religiosa (*Anisa*) é o "amor" (*hubb*). Os modos pelos quais a *Anisa* expressa, ensina e transmite amor constituem-se as bases de seu carisma. É através da corporificação e a mobilização deste amor que a *Anisa* atrai suas seguidoras. No Sufismo, amor tem vários níveis de significados.

De acordo com minhas interlocutoras, amor é uma característica dos crentes. No Corão, Deus ordena que o crente o ame mais do que a seus familiares e à sua riqueza (HOFFMAN, 1995, p.189). Nas diferentes tradições místicas, o amor a Deus tem um papel central, é a partir dele que todos os aspectos que orientam a vida sufi estão organizados. A partir do século XII, Sufismo passou a ser referenciado como o "caminho do amor" ou "escola do amor". Neste aspecto, amor não estava somente relacionado à transmissão direta de *Shaykh* para discípulo, mas também a uma nova tendência no pensamento sufi no qual todos os aspectos da criação e aspirações espirituais estavam apresentados em uma linguagem definida pelo amor. Todavia, a natureza deste amor é um ponto controverso no debate interno ao Sufismo, sobretudo com relação à terminologia usada para expressá-lo e suas implicações.[96] (LUMBARD, 2007, p.346-347).

Uma das formas pelas quais o amor a Deus é significado no Sufismo é a partir da idéia de amor materno. Em vários textos sufis a comparação da relação *Shaykh*/discípulo com a da mãe que nutre o filho com leite materno é empregada. (MALAMUD, 1996). Como filhos, os discípulos devem obediência total ao *Shaykh*.

Esta homologia também se mostrou presente nas relações entre as *Anisas* e suas discípulas da *Kuftariyya*. Freqüentemente minhas interlocutoras se referiam às suas *Anisas* como "mãe" (*umm*). A categoria "mãe" era localmente informada como quem ama, educa, cuida e disciplina. Como "mãe", a *Anisa* é vista por suas discípulas como quem realiza todas aquelas tarefas que são idealmente atribuídas a aquele papel social, mas sob a perspectiva espiritual. Neste aspecto, a inserção da *Anisa* nas vidas privadas de suas discípulas é feita de modo mais direto e íntimo do que, muitas vezes, suas mães biológicas. Nesta perspectiva, a *Anisa* "cria" espiritualmente suas discípulas. É na

[96] O termo comumente usado para se referir ao amor no Sufismo é *hubb* ou *mahubb*, ambos são encontrados nos textos doutrinais islâmicos. Já o termo '*ishq*, que significa amor passional ou amor excessivo, embora seja empregado para também designar o amor a Deus é alvo de profundas críticas. Para uma análise sobre os debates teológicos e filosóficos acerca do amor no Sufismo, ver LUMBARD, 2007.

percepção, no sentir e nos efeitos deste "cuidado" que o amor pela *Anisa* carismática encontra sustentação junto às discípulas. É a partir desta relação carismática que as redes femininas carismáticas que atuam na divulgação do Islã em Damasco se organizam.

Com objetivo de demonstrar o argumento acima, nas seções que seguem apresentarei três *halaqas* exclusivamente femininas lideradas pelas *Anisas* que são consideradas autoridades religiosas na *Kuftariyya*. Também apresentarei a *halaqa* feminina de *Shaykh* Ramadan Dib, localmente reconhecido como um *Shaykh* para mulheres.

4.4- O Carisma como conhecimento: *Anisa* Ansafa Ramadan e sua *halaqa*

Insafa Ramadan é uma das *da´iyat* mais antigas de Damasco. Todas as terças-feiras pela manhã, ela e sua *halaqa* se reúnem na mesquita Hassan, localizada bem próxima à sua casa em Abu Rommane, área nobre da cidade. Aos 70 anos, *Anisa* Insafa sempre chegava sorridente ao salão para uso exclusivo de mulheres, que fica no subsolo da mesquita, local em que ela profere suas aulas (*durus*). Acompanhada de duas de suas discípulas mais próximas; e vestida no padrão das mulheres da *Kuftariyya* (*manteau* e *hijab* pretos, este último preso por cima do queixo), *Anisa* Insafa atravessava rapidamente o trajeto entre a porta de entrada e o tablado localizado na outra extremidade do salão, sobre o qual ficavam a mesa e a cadeira que ela utilizava. Enquanto se dirigia ao seu púlpito, ela levantava as mãos em direção às suas alunas, sorria e dizia "*assalamu aleikum*" (Que a paz esteja com vocês).

De família classe alta, *Anisa* Insafa é graduada pela Universidade de Damasco em Filosofia e em *Da'wa* pela Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru. Ela trabalha como professora nas Faculdades da Fundação, ensinando pensamento filosófico. Seus pais eram discípulos de *Shaykh* Ahmed Kuftaru e ela, desde criança, freqüentava a mesquita Abu al-Nur. Ainda jovem, *Anisa* Insafa começou seu processo de iniciação no Sufismo, recebendo treinamento diretamente de *Shaykh* Ahmed Kuftaru. Com a morte deste, *Anisa* Insafa parou de freqüentar a mesquita Abu al-Nur às sextas-feiras.

Aos dezessete anos, incentivada por *Shaykh* Ahmed Kuftaru, Insafa passou a fazer atividades de divulgação do Islã, momento em que começou sua carreira de

da'iya. Na época, ela foi diretora de uma escola de ensino primário e secundário para meninas, local onde recrutou a maior parte de suas alunas, que pertencem à sua *halaqa* até hoje. No início, ensinava-lhes Corão em sua casa. Alunas mais velhas como Sabah (60 anos), por exemplo, já estão em sua *halaqa* há mais de quarenta anos. As discípulas mais próximas à *Anisa* Insafa na hierarquia de sua rede são treinadas por ela no sufismo, bem como para serem *da´iyat e* formarem suas próprias *halaqas*.

Essas discípulas mais próximas, não mais que 15 mulheres, se reúnem semanalmente com *Anisa* Insafa, a qual prepara um programa de estudos para elas. As discípulas recebem algumas indicações bibliográficas, mas estudam principalmente os textos corânicos. *Anisa* Insafa determina alguns temas relacionados aos textos corânicos em que elas devem dedicar atenção. Nos encontros, a *Anisa* e suas discípulas discutem os temas indicados. Algumas vezes, as discípulas são submetidas a avaliações como prova escrita, por exemplo, que são corrigidas por Insafa. Nessas reuniões, as alunas discutem a situação de suas próprias *halaqas* com *Anisa* Insafa, pedem dicas sobre como resolver alguns problemas na atividade de *da'wa*, além de elaborarem estratégias para atração de novas alunas, como festas e passeios. *Anisa* Insafa organiza pequenas viagens à Meca com suas alunas todos os anos, em que elas fazem a '*umra* (pequena peregrinação) juntas.

Além das aulas, *Anisa* Insafa organiza cursos de verão na mesquita Hassan, na qual ela é responsável[97]. Geralmente, os cursos são de memorização do Corão e sobre a biografia do Profeta Muhammad. Tais cursos são proferidos por suas discípulas, sendo importantes arenas nas quais elas conseguem alunas para integrarem suas *halaqas.*

No passado, *Anisa* Insafa realizava suas aulas de *tafsir* (interpretação do Corão) todos os dias, em diferentes mesquitas damascenas, inclusive na mesquita Abu al-Nur, na qual ela foi a primeira *da'iya*. Ela tinha uma *halaqa* extensa. Segundo minhas interlocutoras, há quarenta anos só havia duas *halaqas* femininas em Damasco: a de Insafa Ramadan e a de Munira al-Qubaiysi. As duas foram treinadas por *Shaykh* Kuftaru. Somente nas últimas décadas, segundo as discípulas de Insafa, é que teriam se formado as outras redes femininas da *Kuftariyya*, como as das *Anisas* Waffa' Kuftaru e Nadwa al-Gabra. Esta afirmação pode ser entendida como uma forma das discípulas de

[97] Cada Anisa "máxima" organizam atividades em mesquitas que estão sob seu controle. Assunto que será abordado no próximo capítulo.

Insafa em atribuir legitimidade religiosa à sua *Anisa* por seu pioneirismo no campo de divulgação do islã para mulheres.

O público feminino que freqüenta a *halaqa* de Insafa é formado por mulheres na faixa etária dos 40 aos 70 anos, embora tenha mulheres mais jovens, de 15 aos 20 anos, que acompanham suas mães, tias e avós. As alunas, em média entre 100 e 150 mulheres que freqüentavam regularmente as aulas, geralmente chegavam à mesquita antes de *Anisa* Insafa e sentavam-se em cadeiras de plástico que elas mesmas organizavam em fileiras circulares. Havia também alguns colchonetes encostados nos cantos das paredes, sobre os quais as mulheres também se sentavam.

Apesar de ser uma mesquita localizada em bairro nobre, o público era bem diversificado, englobando desde mulheres das camadas mais populares a mulheres classe média-alta. Todas elas usavam *hijab* (véu) e longos *manteaus* pretos ou azul-marinho cujo comprimento chegava aos tornozelos, no estilo usado pelas mulheres da *Kuftariyya*. Grande parte das alunas da *halaqa* de Insafa Ramadan freqüentava a mesquita Abu al-Nur nas orações rituais de sextas-feiras.

Antes do início da aula, duas mulheres sentavam-se ao lado de *Anisa* Insafa: uma recitava trechos do Corão, e a outra, em seguida, cantava uma música de cunho religioso (*nashid*) que, geralmente, falava sobre o amor de Deus. As demais mulheres presentes acompanhavam, cantando em voz alta. Após isso, *Anisa* Insafa fazia algumas preces e iniciava seu discurso. Com voz firme e professoral, anunciava o capítulo do Corão a ser interpretado no dia.

A metodologia empregada por *Anisa* Insafa em suas aulas de *tafsir (*interpretação do Corão) seguia o modelo elaborado por *Shaykh* Ahmed Kuftaru: as aulas eram organizadas a partir dos capítulos do Corão. Em cada aula, *Anisa* Insafa selecionava um capítulo do Corão e interpretava alguns de seus versículos. A intenção era ler todo o Corão. Chegando ao último capítulo, voltava-se novamente para o primeiro. Algumas alunas levavam seus próprios Alcorões para aulas e acompanhavam a leitura dos versos. Já outras, só faziam anotações em pequenos cadernos. Raramente havia interrupções no discurso da *Anisa*; as perguntas, quando feitas, eram escritas em pedaços de papel que chegavam até sua mesa, as quais ela respondia no final da aula. Sabah, minha principal interlocutora nesta *halaqa*, levava um Alcorão bilíngüe (inglês e árabe) para me ajudar a acompanhar as aulas.

As aulas duravam aproximadamente duas horas. Geralmente, quando a aula se aproximava do término, ouvíamos o chamado para a oração (*adhan*) do meio-dia (*zuhur*) que ecoava não apenas da mesquita Hassan na qual estávamos, mas também de outras mesquitas próximas. *Anisa* Insafa não interrompia sua aula para rezar com suas alunas. Somente quando ela encerrava a aula, é que ela e suas alunas formavam as filas para rezarem juntas. *Anisa* Insafa, então, liderava a oração. Com o microfone, fazia novamente a chamada e pronunciava as fórmulas rituais.

Em uma das aulas, *Anisa* Insafa discutiu o capítulo cujo título pode ser traduzido por Ressurreição (*surat al-Qiyamat*). Este capítulo versa sobre o dia da Ressurreição em que haverá o julgamento dos homens por Deus, em que todas as ações que foram praticadas pelos homens contarão para sua salvação ou condenação. *Anisa* Insafa interpretou alguns dos versículos da seguinte forma:

"A teoria de Darwin diz que a origem dos homens é o macaco, mas olhem para nós e para os macacos, há diferenças entre nós. Deus nos diz no início do capítulo sobre o self (nafs). Há diferentes tipos de nafs. O primeiro tipo, nafs ammara, é o pior, é o que te faz cometer erros graves. Você precisa se empenhar (jihad) para se livrar desse nafs, e se empenhar é fazer o melhor para adorar a Deus, para obedecer a seus comandos e para ter paz nesta vida terrena (dunia) e na vida pós-morte. A vida terrena é só uma preparação, vocês devem se lembrar disso sempre: é preciso trabalhar para sua salvação, é preciso ler e memorizar o Corão, é preciso fazer dhikr, fazer suas orações. Deus jura no Corão pelo Dia da Ressurreição. Quando nós morremos é o dia do julgamento para nós, precisamos acreditar neste dia. Será impossível escaparmos do julgamento de Deus, nossas ações estão sendo gravadas como se fosse um filme que será exibido para nós por Deus. Ele jura neste capítulo que no dia do julgamento nossas almas voltarão aos nossos corpos. Nossa alma é poderosa, mas só temos uma. É impossível que reencarnemos como acreditam os hindus. Isso é ilógico. Deus pode recriar o homem a qualquer momento, é só Deus quem cria seres humanos. Nós podemos criar tudo, menos pessoas, pois não colocamos alma nas pessoas e nem nas coisas. Um cruzamento de burro com cavalo é contra as leis naturais. É ilegal pegarmos o esperma de um homem e o inserirmos em outra mulher que não seja sua esposa. Gerar filhos dessa forma não é natural. Cuidem de suas famílias com carinho,

eduque-os no Islã e seja amável com as pessoas, tudo isso trará benefícios para você no dia do Juízo Final, não adie as boas ações".

No exemplo acima, *Anisa* Insafa combinou em seu ensinamento a transitoriedade da vida terrena com a inevitabilidade da morte e do julgamento divino. No entanto, mais do que despertar sensações de medo e de angústia em suas ouvintes através da invocação da ira divina ou das torturas do inferno, *Anisa* Insafa focou na ação individual, no empenho que cada uma das mulheres presentes deve ter para conseguir sua salvação. Através da indicação de práticas como orações, *dhikr* e leituras dos textos corânicos, *Anisa* Insafa indica os caminhos para as mulheres terem "paz na vida terrena e na vida pós-morte", a terem controle sobre suas ações.

Na semana seguinte, *Anisa* Insafa continuou a explicação do capítulo corânico sobre Ressurreição. Disse para as mulheres se empenharem em suas atividades domésticas e em seus estudos religiosos (memorização do Corão, por exemplo), acrescentando que 75% do bem-estar do lar depende da mulher e que as "*mulheres devem ser carinhosas com os maridos, mesmo que eles não mereçam – devem fazer tudo por amor a Deus e em sua recompensa na vida eterna, pois sacrifícios feitos pela família acumula méritos para os fiéis"*. Então, continuou seu discurso dando enfoque ao papel de mãe no Islã e das recomendações feitas pelo Profeta a respeito do tratamento que devemos dispensar a elas. Para tanto, citou várias *hadiths* do Profeta referentes ao assunto.

Além da tradução de preceitos islâmicos abstratos em conselhos práticos do cotidiano tal como na citação acima, em que idéias a respeito dos papéis sociais das mulheres e da maternidade que eram frequentemente mobilizados, os discursos públicos de *Anisa* Insafa se particularizavam em relação aos das outras *da'iyat* ligadas à *Kuftariyya* que também acompanhei em Damasco. Tal particularidade pode ser expressa a partir de elaborações mais filosóficas e históricas nas quais ela pautava algumas de suas interpretações dos textos islâmicos.

Em outra aula, por exemplo, disse que

"a adoração a Deus deve estar pautada no amor e não no medo do dia do julgamento. As pessoas devem ser boas, porque a bondade é o que ajuda ao crente a

permanecer com o coração voltado para Deus. Ser bom é aceitar seu destino. Sócrates aceitou sua morte, tomou lentamente seu veneno e se recusou a fugir quando lhe foi proposto um plano de fuga. Jesus também não fugiu ao seu destino, embora não tenha sido crucificado como pensam os cristãos [no momento dessa fala, Anisa Insafa olhou em minha direção]. Jesus foi elevado à presença de Deus. Os judeus crucificaram Judas achando que crucificavam Jesus. O Profeta Muhammad deixou o Corão para nós, fez um grande esforço para mantê-lo e Deus permitiu que suas palavras não fossem alteradas, devemos agradecer a Deus por isso.

Mas tem mulheres que só reclamam da vida e das dificuldades. Hoje você pode estudar religião, temos eletricidade, aulas em mesquitas, da'iyat preparadas para ensinar, mas tem mulheres que estão sempre desinteressadas nos assuntos de Deus; elas podem contar todos os capítulos de uma novela, mas não conseguem lembrar do que ouviram nas aulas! Não acreditem em mulheres que tenham tempo livre, uma verdadeira muçulmana nunca está desocupada, deve preencher todo o seu tempo com o aprendizado. Não vá para cama sem estar cansada de verdade, sem ter feito todas as suas obrigações. Não podemos dar desculpas para Deus, Ele nos vê o tempo todo. Eu vou continuar rezando até meu corpo ficar exausto, não deixarei o diabo (sheitan) me controlar, assim eu me comprometo em fazer boas ações.

A filosofia nos fala sobre vícios e virtudes. O virtuoso é aquele que é bom, que se dedica a fazer as coisas justas. Deus é justo. Deus gosta da virtude. Deus é a beleza absoluta. Deus é a verdade absoluta. Podemos aprender a ter uma vida que agrade a Deus, Islã é aprendizado. Façamos as coisas por amor a Deus, cuidemos de nossos corações".

No discurso acima, nota-se que Insafa Ramadan articula conceitos e pensadores centrais da Filosofia com suas interpretações de Islã sufi. O fato de trazer no mesmo exemplo Sócrates e Jesus pode ser entendido como uma tentativa de estabelecer uma equivalência entre o verdadeiro saber e a profecia e que ambos apontam para a obediência ao destino, logo, obediência aos desígnios de Deus. Por isso, segundo *Anisa* Insafa, as "mulheres insatisfeitas" não podem alcançar o verdadeiro conhecimento, pois este só é possível através do coração "puro" e obediente. Assim, a ênfase na moral, na virtude, na justiça como caminhos para se obter um modo de vida propriamente

islâmico era o eixo principal dos ensinamentos de *Anisa* Insafa. A criação de um *self* virtuoso, tal como aparece nos discursos de *Anisa* Insafa, é obtido via auto-reflexão e práticas disciplinares como orações, leitura do Corão e *dhikr* (invocação mística dos nomes de Deus).

A discussão sobre as interfaces entre ciência e religião também era comum nas aulas públicas de *Anisa* Insafa. Ela recomendava às mulheres de sua *halaqa* a refletirem sobre àquelas duas esferas de saber que, em sua opinião, eram complementares. Em uma aula, *Anisa* Insafa enfatizou que no ocidente a separação entre ciência e religião no ensino é produto da "ignorância" ocidental em relação ao papel da religião. Segundo a *Anisa*, o ensino religioso ajuda no processo de formação de "bons indivíduos". Para ela, ambas as esferas de saber devem ser ensinadas juntas, para que a sociedade seja "boa" e a produção científica seja permeada por valores morais. Como no exemplo etnográfico anteriormente relatado, em que *Anisa* Insafa falou sobre inseminação artificial e de como era "ilegal" (*haram*) inserir o esperma de um homem em uma mulher que não fosse sua esposa. Segundo ela, essas práticas seriam comuns no ocidente porque, neste contexto, só a ciência prevalece e não a moral religiosa. Então, falou de experimentos científicos envolvendo genética e de como era arriscado para o homem interferir na criação divina da natureza.

Para as alunas de *Anisa* Insafa, as releituras que faziam do Alcorão através de sua *Anisa* nunca eram iguais. Em cada repetição, segundo elas, novas lições eram aprendidas, pois *Anisa* Insafa sempre tinha um novo comentário para adicionar. Tal percepção dessas alunas com relação à Insafa pode ser relacionada ao modelo de "guru" elaborado por Fredrik Barth, que, segundo o autor, é caracterizado pelo processo cumulativo de conhecimento que ele consegue mobilizar. Sua legitimidade é alcançada através da transmissão pública de seu saber, que deve ser percebido como coerente e satisfatório pelo seu público, com o qual mantém uma relação "professoral", pedagógica. Nas palavras de F. Barth,

> "A tarefa do guru no relacionamento com o seu público é instruir, esclarecer e educar, de modo que seus discípulos aprendam com ele em uma relação pessoal e duradoura. (...) Por isso, antes de mais nada, é fundamental não ficar sem ter o que transmitir: um guru só se sustenta enquanto tem o que ensinar. (...) Se um guru entra em contradição, ou se seu estoque de conhecimento se exaure, ele é rapidamente ofuscado pelos seus rivais ou discípulos". (BARTH, 2000, 147).

Anisa Insafa nunca se casou. Com relação a este aspecto, suas alunas me diziam que sua vida era toda devotada ao conhecimento e que a qualidade de sua preparação intelectual e religiosa teria dificultado para que ela conseguisse um marido com qualidades equiparadas. Em sua casa, *Anisa* Insafa tem uma biblioteca bastante espaçosa, com centenas de livros. Um dia, quando a visitei, ela me mostrou o livro "Dimensões místicas do Islã" numa publicação egípcia em língua árabe, de Annemarie Schimmel, leitura acadêmica obrigatória para todos que querem estudar Sufismo. Ela disse que era um livro muito bom, que ela o leu em dois dias. Sabah, sua discípula que estava conosco, complementou que Insafa comprava livros e não os guardava na estante antes de lê-los. *Anisa* Insafa, em seguida, sorriu dizendo que "*livro na estante não adianta, não se aprende"*.

Em uma das visitas que fiz à *Anisa* Insafa, perguntei a ela o que era Sufismo. Ela respondeu que sufismo é praticar o que está escrito no Corão e a agir de acordo com a *Sunna* (tradições) do Profeta Muhammad; é fazer *dhikr* e saber que Deus está sempre presente (*ihsan*) olhando as ações das pessoas.

Na explicação, traçou um paralelo entre Sufismo e Filosofia, dizendo que tanto os sufis quanto os filósofos procuram a verdade, aquilo que é real. Ambos discutem as mesmas questões como morte, vida, Deus, moral. No fim do processo, segundo ela, os filósofos atingem o real com a mente e os sufis, com o coração. Para embasar seus argumentos, citou vários filósofos muçulmanos, como al-Ghazzali, Ibn Arabi, al-Farabi,entre outros. *"Como podemos alcançar Deus?"*, perguntou para mim. Em seguida, respondeu: "*deixando nossos desejos e nossa alma, só assim vamos até Deus"*.

Em nossas conversas, *Anisa* Insafa sempre direcionava os assuntos apontando as interseções entre islã e cristianismo, assim como as singularidades do primeiro. Desta forma, ela mobilizava minha identidade cristã todas as vezes que achava necessário para me explicar algum ponto doutrinal, sobretudo com relação à unidade divina (*tawhid*) no Islã e seu contraponto com a noção de divina trindade cristã. Para tanto, ela fazia citações bíblicas, demonstrando amplo conhecimento em relação à história do cristianismo e a dos profetas, os quais também são considerados pelo islã. Embora eu lhe dissesse que não era uma cristã exemplar, pois muito do que ela me explicava sobre cristianismo eu não sabia, ela sempre me dizia que no islã conhecimento religioso e

"científico" é mandatório para todos os crentes. Em suas aulas, costumava falar de como Paulo, o apóstolo cristão, mudou a essência da mensagem de Jesus.

Além de seu conhecimento religioso, *Anisa* Insafa era elogiada por suas alunas devido ao seu comportamento exemplar e por sua dedicação total à religião. Segundo elas, nunca viram *Anisa* Insafa levantar o tom de sua voz ou ficar zangada. Uma de suas discípulas, Amal, uma dona de casa de 55 anos, me disse que estar com *Anisa* Insafa era se beneficiar não só de seu conhecimento, mas de sua companhia, pois, em suas palavras, "*estar entre pessoas que têm pureza no coração também nos purifica, perto dela eu esqueço tudo, ela me dá tranqüilidade*".

Amal é discípula de *Anisa* Insafa há 40 anos. Apesar de ter morado nos Estados Unidos durante 15 anos, ela manteve contato com *Anisa* Insafa: eram ligações ou visitas duas vezes por ano, quando viajava de férias para a Síria. Segundo ela, *Anisa* Insafa é como uma mãe, pois a conhece melhor do que ninguém, a ajuda com seus problemas e a ensina a ficar comprometida com o islã. Para Amal, participar na *halaqa* de Insafa não é só obrigação religiosa, mas uma atitude de amor pela *Anisa* e pelas suas irmãs de *halaqa*.

Já Ghada, uma viúva de 60 anos e que é discípula de *Anisa Insafa* há 45 anos, resumiu sua motivação de pertencer à *halaqa* do seguinte modo: "*aqui temos tudo: conhecimento, amizade e os cuidados da Anisa. Ela me ensina a ser mais forte, porque o islã nos torna forte, ela é muito importante na minha vida, agradeço a Deus por isso"*. Quando a perguntei como conheceu *Anisa* Insafa, ela respondeu: "*Anisa Insafa foi minha professora na escola desde que eu era uma menina. Depois de um tempo, eu e mais algumas irmãs aqui da halaqa íamos até sua casa e ela nos ensinava a memorizar o Corão. Éramos todas meninas, hoje estamos todas velhas. É como se eu a conhecesse minha vida inteira. Ela cuida de mim, eu a amo, e eu sou grata a Deus por isso"*.

Então perguntei como *Anisa* Insafa cuidava dela e Ghada disse: "*ela me conhece, sabe das minhas limitações. Ela me ajuda a lidar com situações difíceis. Minha primeira filha se chamava Insafa também, coloquei este nome em homenagem à Anisa. Mas minha filha morreu ainda criança. Na época, fiquei muito deprimida. Anisa Insafa sempre esteve comigo, me ajudou a superar a dor. Hoje sou muito mais forte, aprendi a me controlar, graças a Deus"*.

Os exemplos acima apontam para as formas nas quais a autoridade religiosa de *Anisa* Insafa é socialmente reconhecida por suas discípulas. A *Anisa* carismática é vista por suas seguidoras como um modelo de mulher ideal devotada à religião e ao conhecimento. Sua vida e todo o seu tempo eram dedicados às atividades de *da'wa* e aos cuidados com as mulheres de sua *halaqa.* O saber religioso de Insafa Ramadan era reconhecido socialmente pelas alunas de sua *halaqa* como uma "bênção divina", ou em outras palavras, como fonte de sua *baraka*, uma vez que Insafa *corporificava* todo o saber acumulado por ela através dos livros e pelo fato de ter sido treinada espiritualmente no Sufismo por *Shaykh* Ahmed Kuftaru. *Anisa* Insafa reflete os ideais de mulher muçulmana que são elaborados nos discursos reformistas da *Kuftariyya*, pois combina em sua *persona* o domínio de um saber textual corânico e o entendimento intelectualizado e espiritualizado do Sufismo, os quais são publicamente demonstrados por ela através de sua capacidade em elaborar teoricamente os conceitos místicos do Sufismo e transformá-los em conselhos práticos para a sua audiência. Deste modo, o conceito sufi de *muraqabat,* que implica em um estágio de auto-controle, era mobilizado através dos ensinamentos que as mulheres são responsáveis por sua salvação e,logo, deveriam estar atentas a todas as suas atitudes. Neste sentido, pode-se inferir que nos ensinamentos de *Anisa* Insafa que intercalam conceitos doutrinais e rituais sufis com exemplos da vida cotidiana, há uma correlação entre disciplina e autonomia moral. Desta forma, uma vez que o auto-controle fosse atingido através de orações, jejuns, *dhikrs* (invocação mística dos nomes de Deus), a mulher seria virtuosa – em termos aristotélicos , transformando-se em uma "verdadeira muçulmana". Para suas discípulas, este processo só era viável através dos "cuidados" da *Anisa*.

4.5- O carisma como iluminação divina: A *halaqa* de *Anisa* Nadwa

Anisa Nadwa tem sessenta anos, é casada e mãe de dois filhos. Seu marido também tem uma *halaqa* na Abu al-Nur, ambos são provenientes de famílias classe média-alta, composta por comerciantes. Ela é graduada em História e em sua casa também tem uma ampla biblioteca. Todas as vezes que me recebia, me dava livros de presente. Aliás, todas as *da´iyat* (líderes máximas) da *Kuftariyya* com as quais tive contato me deram livros sobre Islã, mulher e sufismo de presente. Diziam que aprender

nos livros era melhor do que na realidade de Damasco, tida por elas como muito aquém dos ideais islâmicos.

Anisa Nadwa iniciou suas atividades de divulgação do Islã quando tinha 18 anos. A narrativa a respeito de sua trajetória como divulgadora aponta para a percepção que ela tem de suas qualidades espirituais, definidas pelo sufismo, e que teriam possibilitado com que suas atividades de divulgação do Islã prosperassem. Em suas palavras:

"professores são muito importantes desde os primeiros tempos do islã, mas Deus seleciona as pessoas para representarem seus profetas. Tem professores que ensinam tajweed (regras de recitação do Corão), sira (biografia do Profeta), Corão, mas nem todos podem purificar o nafs (self) das pessoas e ensiná-las a se conectarem com Deus. É Deus que escolhe quem pode fazer isso. Deus os treina para isso. As pessoas seguem estes professores que podem purificar o nafs, querem ficar perto deles, porque há benefícios nisso. Eu comecei aos pouco, ensinando crianças, e Deus foi me guiando."

Além da mesquita Abu al-Nur, *Anisa* Nadwa também ensina *tafsir* (interpretação do Corão) em outras duas mesquitas em Damasco. Ela foi iniciada no Sufismo por *Shaykh* Ramadan Dib, o qual depois a "promoveu" para continuar sendo treinada espiritualmente por *Shaykh* Ahmed Kuftaru. *Shaykh* Ramadan Dib também era o *shaykh* de seu marido, foi ele quem os apresentou e indicou que se casassem[98].

A *halaqa* de Anisa Nadwa é bastante extensa: são centenas de mulheres que freqüentam suas aulas e que pertencem às *halaqas* internas à sua. O perfil das alunas de Nadwa é diversificado, são mulheres entre 16 a 60 anos, em média, e de todas as classes sociais.

As alunas de Nadwa a vêem como um modelo a ser seguido. Sua presença causa euforia nas mulheres: elas querem tocá-la, se tumultuam em frente à sua mesa para cumprimentá-la quando a aula termina. Algumas das mulheres choram ao se aproximar dela; já outras disputam seu copo de água, que sempre fica sobre sua mesa depois que ela vai embora. A primeira mulher a pegar o copo bebia um pouco da água e depois a compartilhava com as demais mulheres que quisessem bebê-la. Acredita-se que esta água, por ter sido bebida por alguém tão espiritualizada, possua *baraka* (bênção divina). Um dia, após beber um pouco de água, *Anisa* Nadwa me deu o copo, para que eu

[98] Na *Kuftariyya*, é comum um *Shaykh* arranjar casamentos entre seus discípulos. No caso de *Shaykh* Ramadan, que tem discípulos homens e mulheres, tal prática era perceptível.

bebesse também. As mulheres próximas sorriram para mim e, depois que bebi um pouco, pegaram o copo de minha mão e beberam o que sobrou em seguida. *Baraka*, desta forma, também é compartilhada.

Todas as segundas-feiras, umas 200 mulheres, em média, se reúnem na sala anexa à mesquita Abu al-Nur para ouvir as lições de *Anisa* Nadwa. Elas chegam antes da *Anisa*, sentam-se no chão ou nas cadeiras de plástico que estão organizadas em fileiras. Com as luzes apagadas, elas entoam canções religiosas (*anashid)* e fazem orações. Segundo elas, estas práticas são feitas no intuito de preparar seus corações para os ensinamentos que irão receber da *Anisa*.

Quando *Anisa* Nadwa chegava à porta, as luzes da sala eram imediatamente acesas, causando um efeito metafórico de que a *Anisa* era a "luz" (*nur*) que veio para iluminar à *halaqa*. Algumas das mulheres presentes se levantavam para recebê-la, outras permaneciam sentadas, olhando e sorrindo para ela. *Anisa* Nadwa, então, se encaminhava para sua mesa, fechava os olhos, depois recitava a *Fatiha* (capítulo de abertura do Alcorão) e pedia a Deus que abençoasse o encontro. Suas discípulas mais próximas sentavam-se em cadeiras perto de sua mesa. Tais lugares eram reservados. *Anisa* Nadwa era sempre acompanhada de *Anisa* Imam, que provavelmente irá sucedê-la na liderança da rede.

As aulas de *Anisa* Nadwa também objetivam interpretar capítulos do Alcorão. Às vezes, um único versículo corânico era assunto para duas ou mais aulas. Da mesma forma que *Anisa* Insafa, *Anisa* Nadwa intercalava pedagogicamente as explicações do Alcorão com situações cotidianas, ressaltando a necessidade das mulheres permanecerem fiéis à *halaqa* e a se empenharem em fazer atividades de divulgação do Islã.

Os ensinamentos de *Anisa* Nadwa são estruturados em torno dos conceitos de *adab/akhlaq* (comportamento/moralidade islâmicos). Eles versam sobre a conduta correta que uma muçulmana deve ter, sobre o empenho que cada uma precisa fazer para obter conhecimento religioso e ser capaz de discernir entre o certo e o errado, segundo a perspectiva islâmica. Esta característica encontra respaldo no discurso reformista da *Kuftariyya,* que pensa a educação espiritual a partir da idéia da criação de um(a) "novo(a) muçulmano(a)", capaz de conduzir sua vida de forma moralmente correta mesmo em um ambiente que possa fornecer outras possibilidades destoantes, como no

seguinte exemplo. Em uma das aulas, *Anisa* Nadwa criticou a comemoração do dia dos namorados. Em 2009, várias lojas na cidade antiga de Damasco vendiam produtos escritos "Feliz dia dos namorados" e um grande letreiro numeroso no centro da cidade também reproduzia a frase. Segundo *Anisa* Nadwa, esta não é uma prática islâmica e, portanto, não deveria ser feita por muçulmanos. Em suas palavras: *"os inimigos do Islã espalham essas coisas no mundo. Isto é adultério, é imoral. Vi na TV como os americanos gastam dinheiro com celebrações assim, preparando ocasiões para homens e mulheres se encontrarem. Os gananciosos daqui querem fazer o mesmo, espalhar imoralidade. Tem lojas que estão vendendo presentes para namorados, não está certo. Não adianta aprender sobre Islã e permitir que o diabo te mande fazer coisa errada. Você não pode ser hipócrita".*

Desta forma, *Anisa* Nadwa associou a "hipocrisia" daqueles que aceitavam participar de celebrações do dia dos namorados com a falta de auto-controle. Assim, se o "diabo" influencia nas escolhas individuais é porque as pessoas não estão "verdadeiramente" comprometidas o Islã, uma vez que até podem aprender o que devem fazer para serem muçulmanos de "fato", porém não fazem, ou se fazem,é só na aparência. Desta forma, *Anisa* Nadwa elaborou uma oposição entre o "verdadeiro" conhecimento (*batini*) que conduz a uma vida equilibrada e moralmente correta através de um comportamento (*adab*) coerente com as doutrinas islâmicas e o conhecimento "aparente", "externo" (*zahiri*) que, por ser praticado só na aparência, conduz os muçulmanos a agirem com hipocrisia e a desejarem o que é proibido (*haram*). Ao contrário de *Anisa* Insafa, os ensinamentos de *Anisa* Nadwa tinham um apelo mais emotivo ao enfatizar as punições e a ira divina para aqueles que permanecessem na "hipocrisia".

As alunas de Nadwa ficavam "encantadas" em sua presença, observavam etiquetas de comportamento, sorriam e estavam atentas a cada palavra que ela dizia. Uma de minhas interlocutoras, Affra, 30 anos, me disse que era aluna de Nadwa desde os 12 anos. Ela costumava freqüentar a halaqa com sua mãe e irmã.A mãe faleceu há cinco anos e a irmã se casou há dois, então Affra continua freqüentando as aulas de Nadwa, mas desta vez, sozinha. Ela trabalha com o irmão em uma firma de representação comercial, e, como é graduada em Literatura Inglesa na Universidade de Damasco, fazia os contatos internacionais pelo irmão. Segundo ela, o trabalho é muito

estressante e que várias vezes ela pensou em desistir de trabalhar. No entanto, os conselhos de *Anisa* Nadwa para que ela seja uma muçulmana ocupada e produtiva sempre pesa mais em sua decisão. Em suas palavras:

"*o problema é que nunca estamos satisfeitas. Quem trabalha quer parar, quem não trabalha, quer trabalhar. Quem é solteira quer casar, quem é casada reclama da vida de casada. Somos muito ingratas. Minha irmã deixou de vir para as aulas depois que se casou, só fica em casa, dorme quase o dia todo. Que vida é essa? Eu quero ser produtiva, mas às vezes sinto vontade de gritar com as pessoas do trabalho. Então fico em silêncio, abaixo minha cabeça e penso em Anisa Nadwa e nos seus conselhos. Isto me acalma. Venho para mesquita, para as aulas e esqueço de tudo. Hoje consigo me controlar mais do que há um tempo atrás, sou mais tranqüila, faço dhikr mais vezes".*

Já outra aluna de Anisa Nadwa, uma estudante de odontologia na Universidade de Damasco, em seus 23 anos, me relatou o porquê que ela freqüenta as aulas de Nadwa:

"Eu mudei completamente meu modo de viver depois de ter conhecido Anisa Nadwa. Eu a conheci quando tinha 12 anos e até hoje sou sua discípula (murida). Ela me conhece melhor que minha mãe, conto absolutamente tudo para ela. Ela sabe meus pensamentos, meus sentimentos, conhece meu coração e me aconselha. Ela me ensina o caminho para Deus."

No entanto, conheci outra mulher na *Kuftariyya*, Dania, 32 anos que, conversando comigo sobre atividades femininas em mesquitas me contou que não freqüenta mais *halaqas* femininas, pois ela não sentiu mudanças em sua forma de pensar e de sentir. Me contou que freqüentou as aulas de *Anisa* Nadwa por um ano, mas embora tenha muito respeito pela *Anisa*, não se sentiu "beneficiada" da forma que esperava. Então ela decidiu freqüentar as mesquitas de Damasco, selecionando as autoridades religiosas as quais ela acha mais proveitosa para seu crescimento religioso. Este exemplo mostra como carisma, necessariamente, está vinculado a um reconhecimento social e que não "afeta" a todos da mesma forma.

Em uma ocasião, houve uma festa para *Anisa* Nadwa em uma casa em Zabadani, região afastada de Damasco. A festa, embora fosse um encontro informal, fora rigorosamente organizada por um pequeno grupo de suas discípulas: com indicações de *Anisa* Nadwa, elas selecionaram as convidadas, combinaram as refeições e doces para serem servidos, além da programação (sessões de música, poesia e dança, peça teatral, conversas com Nadwa, e, para finalizar, uma sessão de *dhikr*, tudo intercalado com as pausas para as orações rituais do dia, que eram lideradas por Nadwa).

Era uma festa em que só havia mulheres, a maioria usando véus e *manteaus* no estilo da *Kuftariyya*. Nenhuma delas havia levado filhos pequenos para a festividade. Como também era uma festa para as alunas classe média-alta de Nadwa, a maioria delas chegava em seus próprios carros, importados, e quem tinha filhos pequenos havia deixado-os com babás. Embora *Anisa* Nadwa tenha seguidoras de todas as classes sociais, suas principais discípulas pertencem a famílias ricas. É válido observar que movimentos religiosos femininos tais como *Kuftariyya* e *Qubaiysiyya* atraem alunas da elite econômica e política da Síria.[99]

Fui convidada para ir à festa com *Anisa* Nadwa, ela própria foi dirigindo seu carro. Ao chegarmos, a anfitriã, uma mulher em seus 40 anos, uma pediatra, foi recepcioná-la no portão da casa, dizendo, bastante emocionada, que gostaria de ter jogado pétalas de rosas pelo caminho, para que Nadwa só encontrasse suavidade durante seus passos. Quando entramos no pátio interno da casa, as mulheres estavam sentadas em mesas dispostas em torno de uma grande piscina. Elas se levantaram e aplaudiram a entrada de *Anisa* Nadwa, algumas delas choravam. Nadwa foi conduzida pela anfitriã até uma poltrona, localizada em lugar de destaque, com buquês de flores ao seu redor. *Anisa* Nadwa saudou as mulheres e, em seguida, disse que a festa deveria ser feita de forma organizada, sem "excessos". Lembrou às mulheres que estavam ali pela graça de Deus e não por motivos como festa comemorativa do dia das mães ou das professoras (motivo pelo qual eu fui informada da festa). Em seguida, organizou hierarquicamente o espaço e as mulheres presentes, dizendo que ela gostaria que suas *da'iyat* (suas discípulas que lideravam *halaqas*) se sentassem próximas a ela. Com isso, as mulheres trocaram de lugar. Em seguida, a programação começou.

[99] Na Jordânia, esta questão de classe social também se apresenta como um importante aspecto dos movimentos religiosos femininos articulados em torno do Islã. Ver, ARDITO, 2008.

Inicialmente, músicas foram cantadas e tocadas através do uso de tambores e pandeiros. Há um grupo formado por oito alunas de *Anisa* Nadwa que canta exclusivamente em momentos festivos da rede. Os temas das canções versavam sobre o Profeta e sobre o amor que liga Deus, o Profeta e a criação divina. As músicas eram intercaladas com poesias que também falavam sobre o amor divino e sobre o amor que envolve a relação entre Anisa/discípula, criando uma esfera emocional e cognitiva que articulava Deus, o profeta, Anisa Nadwa, e suas discípulas em uma ligação contínua e única. Em uma das poesias, por exemplo, uma aluna disse para Nadwa: "*queria ter controle da TV para que em todos os canais só pudesse passar você*" e, em outra fala, "*você é a mais linda de todas as flores, a mais brilhante de todas as estrelas"; "se você vir em meu coração algo que não seja Deus, por favor, me devolva e me ajude a corrigi-lo"*.

As canções eram animadas por palmas e danças. As mais jovens foram incentivadas a dançar no centro do círculo, inclusive a filha de Nadwa, uma estudante de decoração de interiores, 20 anos. O clima de alegria prevalecia e *Anisa* Nadwa sorria e conversava com as mulheres de forma mais descontraída do que como fazia no espaço da mesquita. A casa, neste sentido, contribuía para dar uma maior sensação de proximidade, uma vez que o grupo que ali estava fora convidado. Uma das mulheres me disse que era a primeira vez que ela participava de uma festa privada da *halaqa* e que estava muito feliz pela *Anisa* ter se lembrado dela. Como nas falas ressaltadas acima e nas poesias, as manifestações de amor pela líder carismática (LINDHOLM, 1993) puderam ser feitas publicamente e diretamente nesta ocasião.

Finalizada a primeira parte, seguiu-se o almoço. Enquanto nos servíamos, *Anisa* Nadwa não precisou se levantar: algumas de suas alunas fizeram seu prato da forma como ela solicitou e deram-lhe em suas mãos. *Anisa* Nadwa comeu pouco, deixando partes da comida intocada. A discípula que recolheu seu prato compartilhou o que havia sobrado com duas de suas amigas. Neste sentido, como ocorrido com o copo com água ressaltado anteriormente, a *baraka* da Anisa estava na comida, e ingeri-la traria benefícios, de acordo com a concepção nativa. Após o almoço, as alunas de Nadwa se reuniram com ela para falar sobre suas atividades como divulgadoras da religião e sobre as formas de se manterem conectadas a ela e à *halaqa*. Falou-se sobre a necessidade, de

acordo com Nadwa e suas alunas, de se estar conectada com uma só professora, de se nutrir de uma só fonte. Nas palavras de *Anisa* Nadwa:

"*Seu coração só pode ser purificado desta maneira, quando você o entrega a uma só professora. É como uma mulher que não pode estar dividida para dar seu coração a dois maridos, o amor verdadeiro só pode ser para uma única pessoa. Quando você tem uma planta, o que você faz? Planta em um só lugar ou fica trocando de lugar, sempre? Quando é em um só, suas raízes se estabelecem, a planta se nutre da terra e cresce forte e bonita, mas se você troca toda hora de lugar o que acontecerá? Ela morrerá. O mesmo é com o coração, para que o amor continue nele é preciso cultivá-lo, deixá-lo sempre aceso; se você não cuidar, ele morrerá. É preciso ficar em um só grupo, com uma só professora*".

O exemplo etnográfico acima indica o esforço de *Anisa* Nadwa em tentar estabilizar a relação *Anisa/murida* (discípula). Para tanto, os aspectos emocionais (amor) que sustentam a relação é mobilizado juntamente com a idéia de "fidelidade" que este tipo de compromisso demanda. A *Anisa*, neste sentido, é quem "nutre" a discípula, que precisa dela para "crescer" e se tornar "forte". Assim, os laços afetivos são mobilizados como parte dos mecanismos disciplinares que inscrevem o sufismo nas subjetividades religiosas das mulheres da *Kuftariyya*, em seu processo de iniciação mística.

Em seguida, Nadwa solicitou às suas alunas para que estas lhes dissessem o que fortalecia o amor pela *Anisa* (por ela) e o que o enfraquecia. As discípulas, sentadas em cadeiras em torno de Nadwa, responderam que o que fortalecia o amor era a prática de *dhikr* (invocação mística dos nomes de Deus), era a freqüência às suas aulas na mesquita, era a leitura do Corão e à pratica seus ensinamentos, além do empenho em agir corretamente em todas as esferas da vida.

As alunas responderam que o que enfraquecia a ligação delas com *Anisa* Nadwa era dar ouvidos a fofocas, principalmente se envolvessem a *Anisa*, e ficarem preocupadas com seus problemas pessoais, não dedicando tempo à religião e ao *dhikr*. Uma delas disse, com lágrimas nos olhos, que gostaria de ficar mais próxima de Nadwa, que gostaria de conversar mais com ela, mas que ficava envergonhada de ocupar o

tempo da professora com seus problemas pessoais e, por isso, ficava distante, mas que ainda assim a amava, que pensava na *Anisa* todos os dias e em seus ensinamentos. *Anisa* Nadwa, então, disse em tom de brincadeira e fazendo gestos com a mão:

"*conhece telefone? Me liga, que eu agendarei uma conversa com você, não tenha vergonha, esse é meu trabalho, minha obrigação. Deus me enviou para isso, para eu cuidar de você, do seu coração. Vocês me dão os corações de vocês para eu cuidar, sou como uma médica que vai saber suas doenças e te ajudar a curá-las, guiando-as até Deus"*.

Ainda com relação às condições que enfraqueceriam o amor entre *Anisa* e discípula, outra aluna pediu a palavra e disse que era preciso sair de ambientes em que há pessoas que não respeitam o Islã e que dizem que é melhor viver bem essa vida, se preocupar enquanto estão aqui e não com a vida após a morte. Estas pessoas atrapalhariam e enfraqueceriam o amor pela professora e pela religião, de acordo com tal aluna. Nadwa completou dizendo que o amor pela *Anisa* deve ser maior que o amor pelos pais, pois a primeira se preocupa com o coração, com a alma, já os últimos com o corpo, com essa vida, com o que é passageiro.

Outra aluna presente comentou sobre pessoas que dizem que *"os professores na mesquita não são bons, que não falam nada de novo, que é o mesmo que ver os ensinamentos religiosos pela TV*". Segundo ela, esta visão é errada, pois, em suas palavras "*quem ensina na casa de Deus, fala as coisas até que essas entrem nos corações de quem ouve. Definitivamente não é o mesmo que na TV."*

Deste modo, as perguntas e respostas sobre o que "fortalece" e o que "enfraquece" o amor pela *Anisa* podem ser localizadas num quadro mais amplo de mecanismos disciplinares (ASAD, 1993) através dos quais a auto-reflexão e o auto-julgamento são mobilizados. A fala de *Anisa* Nadwa enfatizando sua disponibilidade para "cuidar" de suas discípulas e que estas não precisam ter "vergonha" pode ser conectada à questão da confiança, elemento central neste tipo de relação.

Além disso, também foi ressaltada a idéia de que é preciso se manter próxima a líder carismática, através do contato pessoal, direto e não mediado pela TV, pois assim a aliança (*bay'a*) com a *Anisa* estaria sempre ativa. Tal exemplo também pode ser

entendido numa perspectiva mais ampla na qual mulheres casadas que assumem compromissos religiosos como os de liderarem *halaqas,* por exemplo, algumas vezes têm problemas na vida privada com seus maridos, uma vez que tais atividades demandam muito tempo fora de casa. Uma das discípulas de Nadwa, neste dia, desligou o telefone celular para que nem o marido nem os filhos ligassem para ela. Então, um dos argumentos usados por alguns maridos, como fui informada por minhas interlocutoras, é que as mulheres podem obter conhecimento religioso via programas de TV, pois há canais exclusivamente para isso.

Já o caso de *Anisa* Nadwa, por exemplo, é o oposto: sua família é rica, ela tem uma empregada doméstica, além de contar com várias discípulas todos os dias em sua casa, que cozinham para ela e a ajudam no que ela solicitar. Sua casa é uma extensão de sua *halaqa*, embora as discípulas que compartilham de sua privacidade doméstica sejam selecionadas. A rotina cotidiana de Nadwa era organizada de acordo com suas atividades de *da' wa.* Em sua casa, além da presença de discípulas, seus telefones recebiam várias chamadas.

Outra questão a ser abordada de acordo com os exemplos acima é com relação às formas pelas quais as construções da *persona* carismática de *Anisa* Nadwa foram elaboradas por suas discípulas. Os elementos que "fortalecem" o compromisso com a *Anisa* são todos elaborados a partir do comprometimento com o Islã, como fazer *dhikr* e ler o Corão, por exemplo. Assim, Nadwa corporifica para suas discípulas o princípio básico de obediência às ordens divinas, condição localmente entendida para se ter comportamento e moralidade islâmica (*adab/akhlaq*) que conduzem ao auto-controle (*muraqabat*) e à verdade divina (*haqiqa*).

Anisa Imam, "braço direito" de *Anisa* Nadwa, então, recitou uma antiga poesia sobre o *shaykh* ser a porta que dá acesso a Deus. Em seguida, Nadwa disse que no passado os *shaykhs* ensinavam os seus alunos uma prece, em que pediam a Deus para protegê-los e para impedir que eles vissem os defeitos e pecados de seus *shaykhs*, para que isso não atrapalhasse em sua purificação. "*Assim deve ser*", disse Nadwa, "*os shaykhs são humanos, também cometem erros"*. Comentei esta frase de *Anisa* Nadwa com uma de suas alunas e ela me disse que *"Deus sabe todas as coisas e que se alguém como Nadwa, que está próxima a Ele, erra, tal erro tem alguma dimensão que nós não conseguimos entender"*.

A irmã de Nadwa, Amal, que é uma de suas *da'iyat,* deu o seguinte exemplo e pediu uma explicação a Nadwa de como lidar com tal situação. Em suas palavras: *"Tenho uma aluna que está aprendendo recitar corão comigo. Uma outra professora a viu fazendo isso e a chamou para recitar com ela também. A aluna foi e depois veio até mim dizendo que agora tinha duas professoras. Como faço?"*

Anisa Nadwa recomendou que Amal falasse com a referida aluna para que ela escolhesse uma das duas professoras, aquela na qual ela se sentisse melhor e mais beneficiada. E deu seu próprio exemplo: "*certa vez, uma aluna veio até mim e disse que além de minhas aulas, ela assistia outras também. Disse que gostava disso, e se sentia bem em todas elas"*. Nadwa, então, disse à aluna que "*ela assim continuasse até que ela sentisse o lugar em que de fato seu coração era tocado, onde ela sentia calor, pois todas as professoras se nutriam da mesma fonte que é Deus. Passado dois meses, a menina disse que queria ficar em minha halaqa, pois queria se nutrir com minhas aulas".*

Após a conversa, as alunas organizaram uma peça de teatro, na qual apresentaram para todas nós. Duas das alunas se caracterizaram de mulheres idosas. Ghada, uma das minhas interlocutoras, disse que elas estavam vestidas com roupas antigas (saia preta comprida, blusa de manga comprida, um véu preto que cobria todo o rosto), num estilo de 50 anos atrás.

As duas entraram no círculo feito com a arrumação de nossas cadeiras, e a mulher que estava com um véu preto total, cobrindo todo o rosto, o levantou, arrancando risadas de todas, pois ela estava com excesso de maquiagem nos olhos e na boca, com o rosto branco, uma maquiagem bem caricaturizada. Novamente, minha amiga me disse que no passado as mulheres costumavam fazer isso.

As alunas/atrizes sentaram-se em duas cadeiras, em um cenário improvisado, e começaram a peça. Primeiro, encenaram uma *hadra* (encontro ritual sufi), em que elas ficaram em pé pulando, dançando, fazendo gestos com os braços – exatamente como foi feito na *hadra* que estive da rede sufi *Naqshbandiyya-Haqqaniyya* (cf. capítulo 2). A outra mulher, ao citar uma passagem de uma *hadith* (dito) do Profeta que versa sobre cheiro/ perfume[100], pegou um borrifador de perfume – que havia água – e deu algumas

[100] Há *hadiths* que indicam que o profeta Muhammad apreciava perfumes. É comum entre sufis dizerem que quando alguém sonha com o profeta, pode-se saber que era ele por conta do perfume exalado (PINTO,2002).

borrifadas no ar, o que arrancou ainda mais risos das mulheres. Depois começaram um diálogo, imitando vozes de mulheres idosas e usando um vocabulário antigo também.

No entanto, apesar de toda caricatura feita, no diálogo que se seguiu as atrizes faziam comparações com as vidas religiosas das mulheres no passado e no presente. No passado, segundo a peça, as mulheres eram mais conectadas pelo amor com suas professoras, iam até elas à pé, usando tamancos e pisando na lama. Hoje, as mulheres ficam com preguiça de pegar um transporte e irem até as mesquitas.

No passado, as mulheres ouviam atentas a tudo que lhes era ensinado, hoje estão sempre com pressa pensando na hora do almoço, na conversa com o marido, nas compras que precisam fazer. No passado, não tinha dia das mães, hoje as mães fazem questão dessa moda, compram alimentos, preparam pratos saborosos, mas os filhos só querem saber de comer e ainda nem agradecem. No passado, os pais faziam as refeições antes dos filhos, hoje os filhos comem, e muitas vezes, nem pensam em deixar comida para os pais. No passado, a vida era mais simples, ia-se até a mesquita com o coração puro, preparado para se nutrirem com os ensinamentos. Hoje, muitas mulheres chegam às mesquitas com suas empregadas[101], querem sempre os melhores lugares e ainda vão à com a intenção de arrumarem esposas para os filhos[102].

Esse teatro na verdade teve um caráter bastante pedagógico, para frisar não apenas o comprometimento individual das alunas com Nadwa, mas também com a *halaqa*. O fato de criticarem as ações no presente relaciona-se, também, com o imaginário produzido na *Kuftariyya* que, no passado, as pessoas eram mais religiosas, embora tivessem menos acesso ao conhecimento religioso. O objetivo da *Kuftariyya* então é chamar as mulheres para o Islã através da realização de atividades pedagógicas no campo religioso local, concepção central que orienta a missão que as *halaqas* femininas ligadas à *Kuftariyya* se ocupam.

---

[101] Sobre empregadas domésticas, há uma crescente utilização na Síria de trabalhadoras oriundas da Malásia. Como ressaltado acima, as críticas se referem ao fato que mostrar empregadas em público é uma forma de mostras consciente de distinção social através de capital econômico. Também ressalta-se o aspecto idealizado de que a mesquita é um espaço de igualdade.

[102] Presenciei diversas transações e procura por possíveis esposas para os filhos por parte de mulheres nas diferentes *halaqas* que freqüentei. Isto porque na Síria é a mãe do homem quem tem a responsabilidade, em geral, de encontrar candidatas para os filhos. A mesquita e as festas de casamento são arenas em que essa "procura" mais acontece. Uma de minhas amigas da *Kuftariyya* me disse, em tom jocoso, que mães com filhos em idade e condições financeiras de casar agem como *mukhabarat* (polícia secreta síria), procurando por moças e querendo saber de tudo sobre suas vidas.

O caráter pedagógico deste teatro pode ser entendido como uma forma de transmissão de conhecimento religioso e de concepções acerca de comportamentos e moralidades islâmicas de uma forma lúdica, um contraponto às aulas na mesquita, as quais demandam por outras concepções de conduta e de disciplina corporal, por exemplo. Embora tanto a peça quanto as aulas sejam práticas disciplinares mobilizadas para inculcar nas mulheres concepções islâmicas e posturas reflexivas que trazem implícitas uma auto-avaliação das práticas individuais e a correção das mesmas através de um "controle de si" (FOUCAULT, 2010), o caráter lúdico da peça apresenta o humor como uma forma pedagógica de crítica religiosa.

Deste modo, através das falas e expressões das discípulas/atrizes que, naquele momento, passaram a ser representantes da *halaqa*, críticas a práticas cotidianas como a falta de interesse em se comprometer "de verdade" com a religião eram feitas de forma aberta, geral, estimulando as mulheres à auto-reflexão e à auto-avaliação de suas posturas (e as das outras mulheres) em relação ao que é sua "obrigação" religiosa. A festa e peça podem ser pensadas como arenas de intimidade cultural (HERZFELD, 2005) entre as mulheres da *halaqa* de *Anisa* Nadwa, onde elas apresentavam e encenavam seus valores para elas mesmas (GEERTZ, 1991); valores que devem ser seguidos, criticados, refletidos, corrigidos. O ambiente de descontração, os risos, indicavam um reconhecimento dos "problemas" que tanto as mulheres da *halaqa* quanto as mulheres que elas buscavam ensinar através de suas atividades pedagógicas precisavam lidar para buscar uma vida moralmente exemplar, como a de *Anisa* Nadwa.

Assim, a autoridade religiosa de *Anisa* Nadwa é legitimada por suas seguidoras através de sua performance moral e dos poderes espirituais que elas lhe atribuem. A *baraka* atribuída a *Anisa* por suas discípulas é vista a partir da perspectiva que a líder carismática produz mudanças significativas em suas vidas.

Figura 4.3 - *Anisa* Nadwa
(março de 2010 - Foto da autora)

Figura 4.4 - *Anisa* Nadwa e eu em um restaurante a caminho de Bludan, onde ela tem sua casa de veraneio. (Março, 2010)

Figura 4.5 – Mulheres pertencentes à *halaqa* de *Anisa* Aicha, que por sua vez, é discípula de *Anisa* Nadwa. No momento da foto, as alunas de Aicha estavam ao seu redor, para cumprimentá-la.

4.6- Carisma como herança: a halaqa de Umm Fadi

Chamada de *Hajja* ou *Anisa* por suas alunas, Umm Fadi começou sua carreira como *da'iya* ainda quando *Shaykh* Ahmed Kuftaru era vivo. Umm Fadi casou-se com ele na década de 1990. Na época, *Shaykh* Kuftaru era viúvo e ela divorciada, com um filho já adulto. Ela foi apresentada a *Shaykh* Kuftaru por *Shaykh* Ramadan Diib, juntamente com outras 20 mulheres. Na noite de *al-qadr,* noite em que o Corão foi revelado ao Profeta Muhammad, *Shaykh* Kuftaru teria recebido uma revelação para escolher Umm Fadi como esposa. Esta decisão teria causado uma cisão na família Kuftaru, pois alguns de seus membros gostariam que ele escolhesse uma das mulheres que eles sugeriram. Assim, parte da família apoiou Umm Fadi, enquanto outra parte, liderada principalmente por Waffa' Kuftaru (filha do *Shaykh*) a rejeitou. (BÖTTCHER, 1998b).

Formada em Economia e em Literatura Inglesa pela Universidade de Damasco, Umm Fadi morou e trabalhou como professora por algum tempo na Arábia Saudita. Sua "reconversão" ao islã se deu quando já estava divorciada. Segundo ela, foi só nesse momento que resolveu usar o véu, parar de usar maquiagem, se voltando para a prática da religião. Assim, passou a freqüentar a Abu al-Nur e se tornou discípula de *Shaykh* Ramadan, o qual visita até hoje.

Após casar-se com Kuftaru, ela passou a acompanhá-lo em suas viagens internacionais e a se interessar por suas tarefas como líder espiritual. Segundo suas alunas, ela se dedicou a ele com todo carinho e responsabilidade que essa posição lhe dava. Aos quase setenta anos, Umm Fadi tem aparência jovial e presença cativante. Em uma das visitas que fiz ao seu sítio, no subúrbio de Damasco, ela caminhava animadamente enquanto me mostrava a piscina na qual ela e *Shaykh* Kuftaru faziam natação pela manhã, e o trajeto em que costumavam fazer caminhadas.

A *halaqa* de Umm Fadi é menor do que as das outras *da'iyat* da *Kuftariyya*. Ela leciona em três mesquitas em Damasco. Na mesquita Badr, localizada em Malki, área damascena ocupada pela alta burguesia, um grupo de 20 a 30 mulheres se reúnem às quartas-feiras à tarde para ouvir seus ensinamentos. Apesar dessas mulheres também se vestirem nos padrões da *Kuftariyya*, havia algumas exceções como, por exemplo, duas jovens que não usavam o véu e algumas mulheres em seus vinte anos que não se vestiam com manteaus em tons escuros e usavam maquiagens bem sobressalentes, algo praticamente impossível de se ver nas outras *halaqas* que freqüentei. A maior parte de suas alunas pertence à classe média-alta. Umm Fadi é mais tolerante com relação às vestimentas de suas alunas do que as Anisas Insafa e Nadwa.

Outra peculiaridade desta *halaqa* é o fato de ser composta majoritariamente por jovens de 12 a 20 anos. Nessas *halaqas* femininas, embora os cortes geracionais com relação às mulheres que as freqüentam não sejam absolutos, há uma predominância de mulheres a partir dos trinta anos nesse tipo de movimento. As mais jovens geralmente são ensinadas por mulheres também mais jovens. No universo cultural da *da'wa*, quanto mais idade tiver uma professora, mais respeitável ela será, pois o tempo vivido na religião, segundo concepções nativas, confere aos mais idosos uma aura de experiência e de sabedoria.

Umm Fadi me disse que prefere trabalhar com meninas mais jovens porque elas são as possibilidades de mudanças no futuro, na construção de uma sociedade verdadeiramente islâmica. Em sua opinião, o Islã está em risco na Síria, pois apesar "*ser uma terra de muitos 'ulamas (especialistas religiosos),os jovens estão cada vez menos religiosos. As meninas só querem saber se internet, de namorar como elas vêem nos programas de TV, e isso é errado. Shaykh Kuftaru sempre nos ensinou que é preciso dar atenção aos jovens, e é isso que faço"*.

Suas aulas também são bastante semelhantes aos ensinamentos de *Shaykh* Ahmed Kuftaru, a tal ponto que ela lançou um livro sobre seu aprendizado com ele, com suas anotações sobre os pensamentos e opiniões religiosas do *Shaykh*. Além disso, criou o hábito de ouvir suas aulas em fitas cassetes desde quando ele ainda era vivo, e agora, vê os DVDs que foram gravados na Abu al-Nur com suas aulas.

Segundo uma de suas alunas, uma doutoranda em Ciência islâmica de 28 anos, Umm Fadi é uma mulher humilde, não gosta de ter muitas alunas e nem de que as pessoas a procurem somente pelo fato de ser viúva de *Shaykh* Ahmed Kuftaru. Para ela, Umm Fadi é "*muito espiritualizada, sabe identificar as intenções das pessoas que se aproximam dela*". Outra aluna, uma adolescente de dezesseis anos me disse que ama Umm Fadi como uma mãe, que ela a escuta, cuida dela e que lhe dá conselhos.

A primeira vez que encontrei Umm Fadi foi nas escadas que permitem o acesso ao apartamento de *Shaykh* Ramadan Dib. Eu estava com Lina, discípula de Ramadan, a qual me apresentou à Umm Fadi como pesquisadora. Dias depois, Lina me telefonou me convidando em nome de Umm Fadi para passar uma sexta-feira em seu sítio.

Na sexta-feira seguinte, fomos até o sítio de Umm Fadi. Lá chegando, fomos encaminhadas para um chalé, localizado no jardim do sítio. Ao entrarmos, Umm Fadi e algumas de suas alunas estavam sentadas nos sofás e tinham terminado de assistir um DVD de *Shaykh* Kuftaru. Após cumprimentos, Umm Fadi disse que começariam o *dhikr*.

No "chalé do *dhikr*", como era chamado por Umm Fadi, havia dez fotos de *Shaykh* Kuftaru. Duas em tamanho quase real penduradas nas paredes. Era ali que ela, o *Shaykh* e seus convidados costumavam se reunir para o *dhikr*. Quando ela me deu essas informações, as mulheres presentes exclamaram que aquele lugar era abençoado e que o

Shaykh estava ali presente. Umm Fadi disse que ele sempre estava junto com ela, e as mulheres deram graças a Deus.

Estávamos sentadas nos sofás do chalé, algumas das meninas presentes estavam sentadas nos tapetes. Lina me deu um *misbah* (rosário) e disse que era para eu acompanhá-las dizendo "Deus, Deus, Deus" (Allah, Allah,Allah) silenciosamente. Umm Fadi então recitou um verso corânico e pediu que fechássemos os olhos e deixássemos o coração pulsar o nome de Deus. Intercaladamente, as mulheres expiravam o ar e diziam "Allah" demoradamente em tom baixo. O ritual demorou duas horas, e nenhuma outra performance ou palavras foram ditas. No final, Umm Fadi fez preces de agradecimentos e pedidos de bênçãos. Depois, uma de suas alunas cantou uma canção religiosa que falava sobre o Profeta (*nashid).* Terminado o *dhikr*, era tempo da oração da tarde (*'asr*) que foi liderada por Umm Fadi. Em seguida, fomos almoçar.

Durante o almoço, suas alunas discutiram com Umm Fadi a situação de suas halaqas e as dificuldades que vinham enfrentando. Uma aluna, em seus 40 anos e dona de casa, disse a Umm Fadi que sua *halaqa* em uma mesquita no subúrbio de Damasco estava tendo resultados positivos. Comentou conosco que a mesquita só funcionava às sextas-feiras. Então que resolveu pedir a administração local para ensinar crianças e mulheres lá. Como não tinha outra *halaqa* feminina fazendo atividades no local, ela conseguiu dois dias na semana, um para ensinar as crianças e no outro, mulheres. Com entusiasmo, a mulher nos contou que no início, as mulheres da vizinhança brigavam bastante, que havia muita fofoca e desavenças, inclusive nas próprias famílias; mas que com as aulas e conselhos, tais mulheres passaram a ficar mais religiosas e as brigas diminuíram. Umm Fadi disse a ela "graças a Deus", citando, em seguida, um dito do profeta Muhammad que versa sobre o ensinamento do Islã a 'ignorantes". "*Você será perguntada sobre o que fez com seu conhecimento, se o transmitiu e beneficiou os outros, ou se o guardou para si,de forma egoísta", completou.*

Outra das alunas disse que precisava de idéias para conseguir atrair mais jovens para mesquita em que fazia atividades de divulgação do Islã. Umm Fadi disse que poderia abrir o sítio para atividades como banho de piscina, jogos de vôlei e basquete na quadra. Sugeriu que assistissem a um bom filme juntas e que depois discutissem sua mensagem. Mas as meninas não poderiam usar celular durante o encontro e nem demais produtos eletrônicos que, segundo ela, desviam a atenção. Estive no sítio na semana

seguinte também, e depois do *dhikr*, as meninas convidadas iniciaram os jogos. Umm Fadi e eu também participamos em suas brincadeiras. A relação de Umm Fadi com as adolescentes é bastante descontraída nesses momentos de lazer. No entanto, para cada situação vivenciada nesses encontros, ela citava ditos do Profeta para basear suas opiniões e conselhos.

O fato de Umm Fadi ser viúva de *shaykh* Ahmed Kuftaru tinha grande importância nos discursos de suas discípulas. No entanto, as questões que eram mais mobilizadas por elas em relação à sua líder religiosa era a sua compreensão e tolerância, o fato que ela não as julgava pelos seus erros e fraquezas,mas ao contrário, dava-lhes conselhos sobre como podiam melhorar. Ao adotar jogos e brincadeiras para atrair jovens para sua *halaqa*, Umm Fadi também optou por uma forma lúdica na transmissão do saber religioso, que, segundo ela, poderia facilitar a comunicação com as jovens e, ao mesmo tempo, estimulá-las a se comprometerem com o Islã e com a *halaqa*.

4.7- Um *shaykh* para as mulheres: *Shaykh* Ramadan Diib

Figura 4.6 - *Shaykh* Ramadan,após uma de sua aulas para mulheres na mesquita Abu al-Nur (Foto da autora – fevereiro de 2010).

Shaykh Ramadan Dīb nasceu em 1920, em Damasco. De família pobre, precisou trabalhar ainda criança, o que o afastou dos estudos. Há várias histórias sobre sua chegada à mesquita Abu al-Nur e de como ele teria se tornado discípulo de *Shaykh* Ahmed Kuftaru. Em uma delas, que me foi contada por sua discípula Lina, *Shaykh* Ramadan, na década de 40, estaria envolvido com um movimento de luta armada contra os franceses - que até então ocupavam colonialmente a Síria e que, segundo minha interlocutora, tinham um projeto de "acabar" com o islã no país. Neste contexto, um dos amigos de Ramadan teria dito para ele que *Shaykh* Ahmed Kuftaru, então um jovem *shaykh* que acabara de suceder seu pai como líder religioso na mesquita Abu al-Nur, era um mau muçulmano e que apoiava os franceses.

Com isso, Ramadan teria ido até a mesquita Abu Nur para confrontar *Shaykh* Kuftaru. Este, então, teria recebido Ramadan para uma conversa privada, e antes que Ramadan falasse qualquer coisa, *Shaykh* Kuftaru teria lhe dito tudo o que ele havia planejado fazer com ele. Lina, então, me disse que o medo que Ramadan sentiu das palavras de *Shaykh* Kuftaru foi tão desproporcional, que ele não conseguia se mover para sair da sala do encontro. Depois disso, Ramadan teria pedido ao *Shaykh* Kuftaru que o guiasse no caminho do islã. *Shaykh* Kuftaru teria ignorado sua presença, como um teste para purificar suas intenções, segundo observação de Lina. Somente depois desses testes, é que *Shaykh* Ahmed Kuftaru teria aceitado *Shaykh* Ramadan como discípulo.

O ponto em comum das narrativas contadas por Lina e demais pessoas é de que *Shaykh* Ramadan fora uma espécie de "fiel escudeiro" de *Shaykh* Ahmed Kuftaru, tendo trabalhado como seu motorista e segurança pessoal durante longos anos. Nas narrativas de Lina, *shaykh* Ramadan teria evitado a morte de shaykh Kuftaru por duas vezes, ao descobrir problemas em seu carro, impedindo que ele o usasse.

O próprio *Shaykh* Ramadan conta que era analfabeto até os seus 22 anos, momento de vida em que ele teria chegado a Abu al-Nur e começado a freqüentar as aulas públicas de *Shaykh* Ahmed Kuftaru. Este, na primeira vez em que se dirigiu a Ramadan, perguntou por que ele não anotava seus ensinamentos. Ramadan respondeu que não anotava porque não sabia ler nem escrever, então Kuftaru teria indicado um menino para ensiná-lo. Sobre isso, *Shaykh* Ramadan comentou em uma de suas aulas "(...) *cheguei aqui analfabeto, tenho uma grande gratidão ao nosso shaykh (Shaykhuna) e ao menino que me ensinaram. Hoje, me chamam de especialista religioso (`alim)",*

referindo-se ao fato de ser líder religioso e ter se graduado em uma das faculdades (*Da´wa*) da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru.

Shaykh Ramadan não é um especialista religioso sofisticado em suas interpretações corânicas. Apesar de sempre fazer referências a versos do Corão e à *hadiths* do Profeta Muhammad para basear algumas das suas idéias, ele não tem a mesma habilidade com a literatura religiosa que seu irmão, *Shaykh* Rajeb Diib, que se tornou a principal autoridade religiosa na Abu al-Nur no período posterior à morte de *Shaykh* Kuftaru. *Shaykh* Ramadan é raramente reconhecido como um especialista religioso fora do círculo da *Kuftariyya*.

Shaykh Ramadan recebeu a função de ensinar mulheres na Abu al-Nur diretamente de *Shaykh* Kuftaru. Sobre isso, minhas interlocutoras disseram que *Shaykh* Kuftaru indicou Ramadan para esta tarefa após uma revelação que recebera durante um período em que ficou em reclusão (*khalwa*)[103] para meditar. Para me explicar esse tipo de revelação, numa menção implícita aos níveis de conhecimento religioso atribuídos pelo sufismo, uma das minhas interlocutoras, que é discípula de Ramadan, me disse que "*no Islã não há segredos, é tudo às claras. No entanto, há coisas que precisam de muito conhecimento religioso para se entender. É como uma criança que não pode entender matemática avançada por ser criança, mas que quando crescer, poderá entendê-la"*. O poder espiritual (*baraka*) atribuído a *Shaykh* Ramadan, e que é a principal fonte que alimenta seu carisma, é, segundo minhas informantes, o fato dele conseguir "ver" o que há no coração das pessoas, saber se elas estão bem ou mal intencionadas a respeito de determinadas situações, sendo capaz, inclusive, de adivinhar pensamentos.

Além disso, s*haykh* Ramadan foi designado por Kuftaru não só para dar aulas para mulheres, isso alguns outros *shaykhs* também fazem, mas para lidar com questões que as envolvem diretamente em seu dia-a-dia. Era comum *shaykh* Ramadan ser procurado em seu apartamento, localizado no quarto andar da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru, tanto por suas discípulas quanto por mulheres da *Kuftariyya* que não faziam parte de sua rede (ou, ainda, por muçulmanas não-sufis e até por mulheres cristãs) para aconselhamentos ou pedidos, como por exemplo, para mediar problemas em

[103] A prática de reclusão é atribuída ao Profeta Muhammad, o qual costumava se isolar para meditar. Em uma de suas reclusões é que ele teria sido visitado pelo Anjo Gabriel e teria recebido a revelação do Islã. Na *Kuftariyya*, porém, essa prática não é adotada sistematicamente pelos líderes religiosos como forma de treinamento espiritual.

casamentos, para dar conselhos a respeito de determinadas contendas familiares, ou até mesmo para tratar alguns problemas de saúde.

No dia em que conheci *Shaykh* Ramadan, por exemplo, cheguei ao seu apartamento com uma de minhas amigas ligada à *Kuftariyya* através da *halaqa* de Insafa Ramadan. O motivo da visita ao *Shaykh*, segundo minha amiga, era que o filho de sua sobrinha, um menino com quatro anos de idade, que falava com fluência, começou a gaguejar repentinamente. Sua sobrinha, que nos acompanhava juntamente com o menino, me disse que ela precisou viajar por uns dias e, por isso, deixou o menino sob cuidados dos tios paternos. Depois desse dia, segundo ela, o menino teria apresentado os problemas na fala. Quando *Shaykh* Ramadan nos atendeu em sua sala, elas contaram essa história para ele. *Shaykh* Ramadan, então, se levantou e colocou suas mãos sobre a cabeça do menino, dizendo "em nome de Deus" seguido de alguns versos corânicos. A criança sorria para a mãe, enquanto o *Shaykh* pronunciava as fórmulas rituais. Semanas depois, encontrei a mãe do menino e perguntei por ele. Ela disse que sua fala estava melhor, embora não totalmente fluente.

Em outra ocasião, enquanto conversava com uma de suas discípulas, *Shaykh* Ramadan tirou um fiapo de sua barba, colocou-o em cima da mesa e indicou para que a mulher o pegasse. Ela, então, pegou o fio e o guardou em sua carteira. Algumas de suas discípulas me disseram que ele preparava amuletos (*hijab*)[104], com versos do Corão, para protegerem-nas de pesadelos, por exemplo.

No entanto, presenciei uma recusa do *Shaykh* Ramadan em fazer um *hijab* para uma mulher, que estava acompanhada por duas irmãs. Elas eram de Alepo e, por suas vestimentas em tons claros e sem o uso de *manteau*, ficou perceptível que elas não eram ligadas à *Kuftariyya*. Uma delas disse que estava com um problema, que fora alvo de feitiço e que tinha viajado até Damasco para pedir ajuda. *Shaykh* Ramadan reagiu de forma ríspida, dizendo que não podia ajudá-las. As mulheres debateram com ele o motivo que as levou até lá, pois conheciam alguma de suas discípulas em Alepo.

Subitamente, *Shaykh* Ramadan deixou a sala em que estávamos retornando rapidamente com um livro nas mãos. Era o livro do *Shaykh* Kuftaru, "O caminho da verdade", no qual estão reunidos alguns dos seus discursos públicos sobre o Islã. *Shaykh* Ramadan deu o livro para a mulher, pedindo que ela lesse determinado trecho. A

[104] O mesmo termo em árabe que designa o véu usado pelas mulheres muçulmanas,significa "ocultar".

mulher, então, começou a ler em voz alta a página indicada, mas parou algumas vezes para continuar a conversa com *Shaykh* Ramadan. Este dizia para ela apenas ler e não falar. Como as argumentações da mulher continuaram, *Shaykh* Ramadan se levantou, pediu o livro, leu um determinado trecho e, depois, falou novamente que não podia fazer nada por elas e se calou em seguida. Com um nítido descontentamento em suas expressões, as mulheres se levantaram e foram embora. *Shaykh* Ramadan, então, disse para nós (além de mim, algumas de suas discípulas também estavam presentes): "Elas que resolvam o problema em Alepo", se dirigindo em seguida para outro cômodo do apartamento. Uma de suas discípulas me falou depois, em tom bem discreto, que *Shaykh* Ramadan não sentiu que as mulheres estavam bem intencionadas, por isso não as ajudou.

Os exemplos etnográficos acima nos permitem perceber como alguns elementos centrais do Sufismo são localmente transacionados, criando um *corpus* específico de interpretações doutrinais e práticas religiosas pelas quais o pertencimento à *Kuftariyya* é delineado. A produção de amuletos por *shaykhs* sufis, por exemplo, é um assunto delicado na *Kuftariyya*. Embora a produção e o uso de amuletos por muçulmanos (sufis e não-sufis) seja uma prática comum tanto em Damasco quanto em outros universos culturais muçulmanos (PINTO, 2002), no contexto da *Kuftariyya* esta prática é revestida de várias explicações que procuram assegurar sua legitimidade corânica e sua conexão com outros aspectos como a legitimidade moral dos *shaykhs* sufis para fazê-los, por exemplo.

Neste sentido, a recusa de *Shaykh* Ramadan em confeccionar um *hijab* para as mulheres de Alepo, evidencia duas questões: a primeira é a evocação da fragmentação do campo religioso sírio entre Alepo e Damasco (PIERRET, 2008) e, a segunda, o fato de que, embora a confecção de amuletos faça parte do seu carisma, na *Kuftariyya* esta não é uma percepção do papel que um Shaykh deve exercer.

Um *hijab* geralmente consiste em pequenos pedaços de papel cortados de formas específicas, nos quais os *shaykhs* escrevem versos corânicos ou fórmulas secretas através da utilização de um código de escrita específico, que pode ser sinalizado via desenhos de cruzes, estrelas.[105]. Ele deve ser guardado próximo ao seu receptor, geralmente é colocado em contato com seu corpo. O pedaço de papel não deve ser

[105] Sobre a produção de *hijab* no contexto religioso sufi de Alepo, ver PINTO, 2002.

aberto, o que garante o segredo da mensagem escrita e, logo, a sua eficácia (PINTO, 2002, p.69).

Acredita-se que os *shaykhs* sufis podem invocar tanto os poderes divinos ou dos *jinns*[106] para confeccionar os *hijabs* e garantir sua eficácia. Este ponto é o que a maioria dos meus interlocutores via com desconfiança. Segundo meus interlocutores da *Kuftariyya*, o "verdadeiro" *hijab* é aquele feito por um *shaykh* que seja publicamente reconhecido por sua moral religiosa. O *hijab* deve ser solicitado com boa intenção (*niyya*), e não para prejudicar terceiros. Além disso, o amuleto precisa ser escrito às claras, sem uso de códigos secretos, e devem conter apenas versos corânicos. Uma de minhas amigas ligada à *Kuftariyya* me disse que se "*nós, muçulmanos, não podemos rezar com sequer um pingo de sangue na roupa, imagina se podemos andar com um hijab escrito com sangue preso ao corpo! Isto é errado, tem alguns falsos shaykhs que evocam os jinns maus para fazerem hijab. Isso é muito perigoso, nós precisamos saber o que está escrito no hijab"*.

No Sufismo reformado da *Kuftariyya*, a autoridade moral do indivíduo deve garantir a ele uma posição de avaliador legitimo sobre o que está escrito no *hijab*.

Shaykh Ramadan algumas vezes mencionou essa questão em suas aulas públicas para mulheres na mesquita Abu al-Nur, dizendo para elas estarem atentas aos falsos *shaykhs* que prometem resolver determinados problemas com *hijabs* cobrando dinheiro em troca. Disse que na maioria das vezes eles invocam *jinns* maus para conseguirem realizar seus objetivos. Geralmente, quando o *shaykh* não pertence a famílias ricas, como é o caso de *Shaykh* Ramadan, seu patrimônio é construído a partir de doações que recebe de seus discípulos. Ele também recebe dinheiro com a venda de seus livros. Somente os funcionários de mesquitas recebem um salário para a função.[107]

Deste modo, curas e *hijabs* são localmente mobilizados como parte da *baraka* (poder espiritual) dos *shaykhs*, que é associada pelos seus seguidores, sobretudo, com a moralidade que ele é capaz de mobilizar e produzir em suas ações. Neste aspecto, a noção de "autenticidade moral" do *shaykh* é apropriada para se pensar as disputas em torno das idéias de legitimidade religiosa das crenças e práticas que fazem parte do

[106] Traduzidos como gênios. Na tradição islâmica são seres feitos de fogo que habitam o mundo, que são invisíveis para nós, mas que podem nos ver. Existem os bons *jinns*, que são muçulmanos, e os maus *jinns* que atendem ao diabo.
[107] Sobre o assunto, ver Böttcher, 1997.

campo religioso. Tal campo, aqui entendido como o espaço de disputas entre os agentes nele posicionados (BOURDIEU, 2001, p.64-73), é construído em torno de argumentos e confrontos discursivos e práticos que atravessam os diferentes ramos da tradição sufi na Síria.

A posição de *Shaykh* Ramadan e dos meus demais interlocutores em torno das práticas supracitadas tem a ver com a elaboração específica de um Sufismo reformista pela *Kuftariyya*, que enfatiza a legitimidade de práticas religiosas a partir de preceitos corânicos. Assim, a idéia central não é a de que *hijabs* não tenham eficácia ou que não sejam permitidos, mas que sua legitimidade religiosa só é localmente reconhecida a partir da autenticidade moral do *shaykh*, que é traduzida em seu comportamento religioso, e dos seus procedimentos de confecção. Além disso, a crença dos seguidores de *Shaykh* Ramadan em sua capacidade de direcionar suas ações a partir de seu poder em desvendar as intenções das pessoas que solicitam seus serviços religiosos, reforça sua autoridade como líder carismático.

Shaykh Ramadan também é conhecido por suas indicações fitoterapêuticas, receitando combinações de ervas medicinais, de chás ou certos tipos de alimentos para quem o procura com algum mal físico. Tem livros especificamente sobre isso, que segundo ele, foram escritos seguindo as recomendações do Profeta Muhammad a respeito das práticas alimentares e do poder da alimentação saudável. Para um de seus discípulos, por exemplo, que se queixava de problemas digestivos, *Shaykh* Ramadan recomendou-lhe uma dieta a base de chá. Inclusive, o seu dia-a-dia é marcado por essas questões: é ele quem prepara a comida em sua casa, ou quando não faz, sempre supervisiona as cozinheiras. A maior parte dos alimentos que consome é produzida em seu sítio. Em várias de suas aulas, *Shaykh* Ramadan repreendeu mulheres que só cozinham "lixo" para sua família como sanduíches e batatas-fritas. Tal postura de *Shaykh* Ramadan está fortemente conectada com seu modo de treinar espiritualmente seus discípulos.

Frequentemente, as discípulas do *Shaykh* Ramadan me diziam que aprenderam a cozinhar com ele. Também diziam que aprenderam a lavar roupas, a fazer limpeza e que algumas vezes o ajudavam a preparar alimentos para servir seus convidados. Tais tarefas, embora possam parecer cotidianas e sem maiores complicações, faziam parte do processo de treinamento inicial das suas discípulas no caminho sufi. Tal treinamento

pode ser conectado com o conceito central no Sufismo de "purificação do ego (*nafs*)". Na concepção sufi, só através da aniquilação de sentimentos como vaidade, soberba e orgulho, articulados ao *nafs* mais baixo, que é ligado aos desejos carnais.

A longevidade e a disposição física de *Shaykh* Ramadan corporificam seus ensinamentos e são "provas" aos olhos dos seus seguidores de seu poder espiritual: aos 90 anos de idade, ele dá aulas públicas para as mulheres no sábado à tarde, e, à noite, dá aulas públicas para os homens. Também dá aulas às quartas-feiras à noite só para seus discípulos e discípulas. Além disso, *Shaykh* Ramadan lidera o *dhikr* na mesquita Abu al-Nur todos os dias antes do nascer do sol, atende às pessoas diariamente no seu apartamento/ escritório na Abu al-Nur e, à noite, ao retornar para sua casa (um sítio afastado do centro de Damasco), dirige seu carro no trânsito extremamente conturbado de Damasco.

As aulas privadas de Shaykh Ramadan com seus discípulos também acontecem na mesquita Abu al-Nur. Muitas de suas discípulas são casadas com seus discípulos, com próprio *Shaykh* Ramadan atuando nessa área de arranjos matrimoniais internos à sua rede. Assim, não só sua rede de discípulos e,logo de influência e poder, se amplia, bem como evita alguns problemas como ciúmes de maridos da relação entre suas mulheres e o *shaykh*. A prática de casamentos internos às redes que compõem a Kuftariyya é bastante comum.

Um discípulo francês de *Shaykh* Ramadan que o visitava pela segunda vez na Abu al-Nur, disse para mim e para uma discípula síria do referido *shaykh* que estava impressionado pelo fato de mulheres e homens transitarem livremente pelos cômodos do apartamento de Ramadan, diluindo as fronteiras entre gêneros que eram estritamente observadas no cotidiano da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru. A discípula do *shaykh* respondeu que a mistura de homens e mulheres não era proibida (*haram*) naquele contexto porque, segundo ela, *Shaykh* Ramadan "*conhecia o coração de todos os que freqüentavam sua casa" e "que há mulheres que preferem não se misturar, mas eu não me importo, pois tudo depende da intenção que há no coração das pessoas"*. Novamente, a idéia da intimidade cultural criada entre os discípulos e do poder da espiritualidade do *Shaykh* foi acionada na explicação de sua discípula para a diluição temporária de determinadas interpretações islâmicas que são localmente aplicadas como a separação entre homens e mulheres. A "pureza espiritual" de *Shaykh* Ramadan, neste

sentido, seria distribuída para o ambiente e para os modos pelos quais seus discípulos poderiam dividir o mesmo espaço físico, por exemplo, o que aponta para as diferentes maneiras que os aspectos normativos da tradição islâmica são localmente elaborados.

De fato, a movimentação diária de discípulos homens e mulheres no apartamento de *Shaykh* Ramadan, sobretudo nas quartas, sextas e sábados era bem intensa. Todavia, em suas aulas privadas com os discípulos, por falta de espaço no pequeno apartamento, as divisões de gênero eram observadas. Os homens iam com o *shaykh* para outra sala localizada no interior da Fundação Shaykh Ahmed Kuftaru e as mulheres permaneciam no apartamento. Assim, as mulheres ouviam os ensinamentos do *Shaykh* através de caixas de som que eram espalhadas pelo apartamento. Já nas sextas e sábados, por exemplo, os discípulos do *shaykh* que ficavam em seu apartamento podiam ouvir e assistir tanto as aulas de Ramadan quanto o sermão de sexta-feira através de aparelhos de TVs que havia nos quartos e na sala.

Para os discípulos, pertencer a uma rede religiosa, além de benefícios espirituais, também pode trazer alguns benefícios de ordem econômica ou social. Era comum, por exemplo, que alguns discípulos ligados ao ramo do comércio fornecessem descontos em produtos para seus "irmãos" também vinculados à mesma rede[108]. Por exemplo, por duas vezes eu mesma obtive descontos: acompanhei uma das minhas amigas pertencentes à rede de *Shaykh* Ramadan até duas lojas que pertenciam a discípulos do mesmo *shaykh*. Chegando às lojas, após cumprimentar os donos, falarem sobre *Shaykh* Ramadan, ela comprou seus produtos. Também comprei alguns. Na hora do pagamento, ela obteve seus descontos e me apresentou aos donos, dizendo que eu era brasileira e que estava assistindo às aulas de Ramadan, no que obtive descontos também. Este exemplo mostra como circuitos morais são estabelecidos a partir destes vínculos de pertencimentos religiosos.

Essa amiga comentou que *Shaykh* Ramadan indica lojas para seus discípulos comprarem o que necessitam, e, às vezes, dependendo da situação financeira de cada um, ele escreve bilhetes para que as pessoas entreguem aos comerciantes. Assim, uma rede de trocas e de favores é criada em paralelo com a rede religiosa, que pode ser lida também como uma estratégia de sobrevivência em uma situação economicamente difícil

[108] A prática de barganha está envolvida em questões locais. O pertencimento a redes sufis,todavia, poderia fornecer possibilidades de vender ou adquirir produtos por preços bem abaixo do mercado.

como a da Síria, sobretudo após reformas governamentais que implicaram em cortes de subsídios alimentares.

O fato de *Shaykh* Ramadan me receber em sua casa para responder minhas questões, era um indicativo para minhas amigas de que ele sabia que eu estava "bem intencionada" e, logo, que podiam continuar a interação comigo. No entanto, a atmosfera em torno de presença do *Shaykh* Ramadan, o temor que seus discípulos tinham em decepcioná-lo e as etiquetas de comportamento estritamente observadas em sua presença, me deixavam pouco à vontade, e, por vezes, esse clima também me afetava: eu temia que ele pudesse mudar de idéia a meu respeito, fechando meus canais de comunicação com sua rede. Frequentemente, suas discípulas narravam alguns feitos miraculosos (*karamat*) de *Shaykh* Ramadan, como adivinhação de pensamentos. Principalmente após o episódio que presenciei com as mulheres de Alepo (anteriormente relatado) e os efeitos disso em suas discípulas, algumas vezes me vi tentando controlar meus próprios pensamentos em sua presença, principalmente quando ele me olhava por alguns segundos.

4.7.1- As aulas de *Shaykh* Ramadan

Todos os sábados a mesquita Abu al-Nur fica intensamente ocupada por mulheres. Várias das *halaqas* femininas da *Kuftariyya* fazem suas atividades neste dia. Desde as primeiras horas da manhã, as *halaqas* se dispersam pelos quarto e quinto andares da mesquita, que são destinados às mulheres: há aulas de interpretação do alcorão (*tafsir)*, de *tajweed*, há aulas de religião para crianças, há *halaqas* fazendo *dhikr*, há mulheres rezando individualmente, outras conversando, enfim, diferentes atividades organizadas *por* e *para* mulheres acontecendo ao mesmo tempo.

Já no salão principal da mesquita, homens também estudam e recitam o Corão em pequenos círculos formados principalmente por estrangeiros que freqüentam os cursos oferecidos na Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru. Tal movimentação nos permite identificar as dinâmicas pelos quais um mesmo espaço ritual, como a mesquita, é ocupado de maneiras diferenciadas, sendo apropriado como parte da vida social dos seus freqüentadores. A mesquita, nesse caso, é lugar de oração, de estudos e de sociabilidade.

Após a oração do meio da tarde (‘*asr*), é hora da aula pública de *shaykh* Ramadan Diib no salão principal da mesquita. É aula só para mulheres. Os homens deixam rapidamente o salão principal da mesquita quando a oração termina. A mesquita fica fechada para os homens durante toda a aula de *shaykh* Ramadan, que dura em média uma hora e quarenta minutos.

O cenário antes da aula é, literalmente, uma correria: uma grande movimentação de mulheres nas portas da mesquita e um empurra-empurra nas escadas internas que dão acesso ao salão principal, que é onde a aula acontece. Após conseguirmos avançar no caminho até a porta do salão principal, uma nova disputa acontece para pegar as sacolas plásticas ou de pano que ficam disponíveis na entrada para guardarmos nossos sapatos (após algumas disputas e sob conselhos de outras mulheres, resolvi levar minha própria sacola). Depois, é hora de andar rápido (algumas mulheres até correm) para conseguir os melhores lugares no chão da mesquita, o mais perto possível do lugar em que *Shaykh* Ramadan se senta, ou, em alguns casos, para conseguir assento nas cadeiras que ficam ao fundo do salão.

No entanto, havia cinco discípulas ligadas à rede de *Shaykh* Ramadan que auxiliavam na organização do espaço da mesquita para esta atividade. Elas reprimiam verbalmente e com gestos as mulheres pedindo para que elas não corressem, solicitavam que mulheres com crianças pequenas se sentassem no andar superior - para que as crianças não atrapalhassem o silêncio que era exigido pelo *shaykh*. Algumas vezes, as referidas discípulas tinham que resolver querelas entre mulheres que disputavam uma mesma cadeira, por exemplo. Eram elas que recebiam as visitantes que assistiam pela primeira vez a uma aula do *Shaykh*, indicando os lugares em que elas deveriam sentar.

Tais mulheres tentavam disciplinar o espaço da mesquita, ordenando as formas de ocupação dos lugares e controlando os comportamentos e posturas no contexto dessas aulas. Conversas paralelas, por exemplo, não eram permitidas. Neste aspecto, tanto as discípulas responsáveis pela organização quanto as demais freqüentadoras reprimiam verbalmente ou com gestos quem iniciasse uma conversa. Certa vez, logo no começo de minha freqüência a essas aulas, uma das organizadoras chamou minha atenção, por conta da minha postura corporal: a postura requerida para nesse contexto era a de sentar no chão da mesquita com as pernas dobradas ou sentar sobre elas. Todavia, ficar nessa posição durante toda a aula me causava dores na região lombar e

nas pernas (cãibras). Então, por alguns instantes, estiquei minhas pernas. Na minha frente havia cerca de três fileiras de mulheres, então achei que não houvesse problemas. A mulher que organizava o espaço veio até mim e disse que eu não poderia me sentar com as pernas esticadas, pois era falta de respeito com o *shaykh.* Lina, a tradutora de Ramadan, prontamente pegou sua bolsa e a colocou na frente dos meus pés, dizendo para a mulher que eu era estrangeira e, por isso, não sabia das etiquetas.

Shaykh Ramadan também auxiliava neste controle. Um dia, *shaykh* Ramadan e seus ajudantes (seu filho e as cinco discípulas) arrumavam a sala principal, posicionando a mesa e cadeira usadas pelo *Shaykh* em frente ao *mihrab* (nicho de orações). Quando terminou essa tarefa, *Shaykh* Ramadan deixou o salão da mesquita. Quando ele retornou para começar sua aula, notou que havia uma grande quantidade de sapatos empilhada na porta. Então se encaminhou para o lugar em que se senta e disse para todas as mulheres irem buscar os sapatos que haviam deixado na entrada. Em tom ríspido, disse que elas não tinham comprado os lugares na mesquita, então podiam se levantar para buscá-los, pois ele só começaria a aula quando o ambiente estivesse organizado.

A hierarquia de posições no interior da rede feminina comandada por *Shaykh* Ramadan era perceptível nessa atividade. Suas discípulas mais avançadas no caminho sufi sentavam-se em almofadas colocadas perto do seu púlpito (uma mesa com cadeira, na qual ele regulava a altura). Algumas eram *Anisas* importantes na Abu al-Nur e suas alunas se sentavam imediatamente atrás de suas almofadas. Tal organização espacial hierarquizada podia ser observada com relação aos homens também.

Quando passei a freqüentar as aulas do *Shaykh* Ramadan, estabeleci contatos com sua tradutora "oficial", Lina, que por razões óbvias, era direcionada a "cuidar" das estrangeiras. Lina é graduada em Literatura Inglesa na Universidade de Damasco, tem 60 anos e é discípula de Ramadan há 25 anos. Nós nos sentávamos próximas a uma pilastra, junto com outras poucas estrangeiras que só raramente apareciam. Ficávamos relativamente próximas ao *shaykh*, de modo que a minha presença se tornou rapidamente notada pela maioria das mulheres que freqüentava essa aula.

Quando os lugares já haviam sido organizados, a aula começava. *Shaykh* Ramadan variava bastante em relação à sua chegada para as aulas. Tinha dias em que ele mesmo se ocupava em organizar o equipamento de som, testar o microfone, ajeitar

fios e coisas do tipo. Depois disso, seguia imediatamente para o púlpito. Outras vezes, fazia esses procedimentos, depois seguia para seu apartamento/escritório que se localiza no quarto andar do prédio, a um lance de escadas da porta de entrada das mulheres na mesquita. Demorava por lá alguns minutos e depois retornava para o salão da mesquita. Quando isso acontecia, dezenas de mulheres se apinhavam nas escadas e na porta de seu apartamento a sua espera. Ele então aparecia. Em seus trajes brancos, ele raramente sorria ou cumprimentava as mulheres que o esperavam. Como socialmente esperado de um homem "religioso", Shaykh *Ramadan* abaixava os olhos e seguia em direção à mesquita. As mulheres, então, se apertavam nos cantos da escada, formando um corredor feminino para que ele passasse. Em seguida, elas se juntavam em uma pequena multidão atrás dele, e iam seguindo seus passos.

Uma das minhas interlocutoras, que não freqüentava suas aulas, me disse que *Shaykh* Ramadan era uma espécie de "pop star" entre as mulheres, não porque ele queria, mas porque algumas delas, usando sua expressão, ficavam "malucas" (*majnunas*) com sua presença. De acordo com suas palavras, *Shaykh* Ramadan era um homem "*puro de coração, que ficava 24h conectado com Deus, e que por isso, ninguém nunca havia visto uma ação errada feita por ele*". De fato, *Shaykh* Ramadan era fonte de um carisma impressionante, sobretudo, junto ao público feminino. Embora as mulheres não o tocassem enquanto ele passava, elas olhavam emocionadas para ele, algumas com olhos lacrimejantes; outras tiravam fotos com celulares, falavam "*assalam aleikum*" (que a paz esteja com você), ou, ainda, levantavam as mãos em sua direção. Seu carisma era oriundo principalmente do poder espiritual (*baraka*) que suas discípulas, e também todas as minhas interlocutoras, atribuíam a ele. Fida, por exemplo, uma jovem estudante de 18 anos tinha uma foto de *Shaykh* Ramadan como papel de parede em seu celular. Quando vi a foto, ela logo me disse que era "*bom para sua mente e para seu coração tê-lo sempre perto*", evocando , com isso, a noção sufi de "presença" (*hadra*), que pode indicar tanto a presença do *Shaykh* quanto a do Profeta Muhammad.

Figura 4.7 - Mulheres ligadas direta ou indiretamente à Kuftariyya no salão principal da mesquita Abu al-Nur, após uma aula pública de *Shaykh* Ramadan. Elas se aproximavam de sua mesa, para acompanhar sua saída do salão da mesquita (foto da autora, março de 2010).

Figura 4.8 - Final de uma das aulas de *Shaykh* Ramadan

Figura 4.9 -

As aulas públicas de *Shaykh* Ramadan são voltadas para um amplo público feminino composto por discípulas diretas, por mulheres ligadas à sua rede e por muçulmanas não sufis. O perfil geracional do público variava bastante, desde meninas com 12 anos a mulheres idosas, com mais de setenta anos. As meninas geralmente acompanhavam suas mães ou avós. Com relação ao perfil educacional, o público era igualmente diversificado, abarcando desde mulheres que não tiveram acesso à escola a mulheres portadoras de diplomas universitários, inclusive, de mestrado e doutorado em assuntos religiosos. A maior parte da audiência feminina era dona de casa, as mais jovens eram estudantes e, ainda, uma parcela de professoras que trabalhavam em escolas públicas ou privadas - campo profissional predominantemente feminino na Síria. Em média, a freqüência dessas aulas aos sábados era entre 300 a 400 mulheres.

A transmissão de conhecimento religioso nessas aulas é marcada pela oralidade e por um caráter pedagógico, tarefa na qual *Shaykh* Ramadan raramente consultava suas anotações durante sua fala. Como grande maioria das mulheres que atendia às aulas, eu também anotava os discursos do *Shaykh* em meu caderno, o que facilitou minha coleta de dados neste contexto, uma vez que a gravação dessas aulas era uma tarefa complicada e mal interpretada por minhas interlocutoras, dado o controle religioso pelo Estado e a presença de agentes do serviço secreto sírio (*mukhabarat*) em atividades

como aquelas. Dessa forma, optei por fazer anotações, um auxílio para que eu não precisasse depender tanto da minha memória.

O estilo de vestimenta e de oratória de *Shaykh* Ramadan era bastante singular se comparado com o de outros *Shaykhs* que também davam aulas públicas na mesquita Abu al-Nur. Diferente destes, Ramadan não usava *abaya* (um tipo de vestimenta usada por pregadores muçulmanos) e também não usava ***'amaqa*** (um chapéu branco usado pelos *shaykhs*), mas apenas uma ***taqiya*** (touca) branca. O tom de sua oratória era firme, às vezes esbravejava, às vezes provocava risos na audiência ao narrar alguns acontecimentos ou histórias. *Shaykh* Ramadan raramente aparecia em eventos públicos que aconteciam no salão da mesquita, como no *muled* (celebração do nascimento do Profeta), por exemplo, o que indica que embora ele fosse localmente reconhecido como um dos principais discípulos de *Shaykh* Ahmed Kuftaru, seu papel na burocracia e nas configurações de poder internas à Fundação era mínimo. Nesta linha, ele nunca proferiu qualquer das aulas que antecedem os sermões de sexta-feira na mesquita, tarefa feita por seu irmão, *Shaykh* Rajeb Dib.

Freqüentei as aulas de *Shaykh* Ramadan para mulheres na mesquita Abu al-Nur por um período de oito meses, o que me permitiu traçar um panorama geral do conteúdo de seus ensinamentos. Os eixos temáticos que eram abordados nessas aulas giravam em torno de questões objetivas, em como aplicar os preceitos islâmicos nas arenas práticas da vida cotidiana, por exemplo. Além disso, os ensinamentos de *Shaykh* Ramadan no contexto das aulas também se constituíam em arenas discursivas de produção e circulação de concepções e práticas a respeito do que era localmente entendido como o "papel da mulher" na sociedade e no Islã.

Em linhas gerais, os ensinamentos de *Shaykh* Ramadan se organizavam em torno da concepção islâmica que divide o ser humano em três dimensões existenciais: o corpo (*jism*), o *self* (*nafs*) e a alma (*ruh*). Sua abordagem concentrava-se principalmente nas duas primeiras dimensões, que eram interpretadas de acordo com concepções sufis promovidas na *Kuftariyya*. O corpo e o *self* eram mobilizados nos ensinamentos de *Shaykh* Ramadan como arenas complementares através das quais os conhecimentos esotéricos (*batini*) e exotéricos (*zahiri*) da tradição islâmica se manifestavam. Os seguintes trechos dos seus ensinamentos podem contribuir para uma melhor percepção a respeito dessas questões.

Após se encaminhar ao púlpito e beber um pouco da água que fica em um copo sobre sua mesa, *Shaykh* Ramadan inicia seu discurso com a fórmula ritual "*Em nome de Deus, o clemente, o misericordioso"*, pronunciando algumas preces em seguida. Depois, anuncia o assunto que vai discutir, como no exemplo abaixo:

"Hoje falarei da criação. Deus criou o homem e a mulher. Deus nos cria a partir do óvulo e do esperma. Deus nos diz no Alcorão sagrado que nos deu tudo que precisamos. Mas o homem é a criatura mais desacreditada e ingrata que existe. Se o homem olhar para seu próprio corpo e para o sangue que circula nele já terá provas da existência de Deus. Por exemplo, olhem o estômago: há vários mecanismos diferentes para separar a comida entre os nutrientes que são benéficos para o corpo daqueles que são inúteis. Há trilhões de células trabalhando para digerir a comida. Se colocássemos todas elas enfileiradas daria uma longa estrada.

Há vários processos químicos acontecendo ao mesmo tempo no estômago que nós não percebemos. Tudo isso precisa de ordem para acontecer. Quando o homem come comida, ele também ingere remédios. As vitaminas dos alimentos também são remédios. Devemos ir ao médico quando não estamos bem, pois ele é o mais indicado para diagnosticar doença. Mas não pense que só remédios é que ajudam o corpo a melhorar. Se alimentar bem e do jeito certo é fundamental. Temos alimentos que são abençoados, olhem os legumes, as frutas, nossas plantas medicinais (...), mas vocês preferem comer coisas tóxicas, industrializadas, querem 'fast food'. Tem gente que bebe água, chá ou refrigerante junto com a comida. Isso causa má digestão. Se você não quer engordar, tem que dar um espaço entre a comida e a bebida. Tem gente que não consegue fazer isso, mas deveria. Para ser uma pessoa de caráter, uma pessoa forte, é preciso ter controle sobre você mesmo (nafs), e não sobre os outros.

Quem fez toda a estrutura e funcionamento perfeito do estômago? É o mais abençoado, o mais perfeito Criador. Quando me alimento, faço com calma, coloco a comida aos poucos no prato e então vou medindo até ficar satisfeito. Você não precisa comer todas as comidas disponíveis. Um crente come moderadamente, um incrédulo come como se tivesse sete estômagos! Vocês têm essas máquinas em vocês e não sabiam? Foi Deus quem criou tudo em vocês e vocês ainda não acredita ainda não se comprometem com Ele e não agradecem como deveriam? O homem quando tem uma

dor se sente muito vulnerável. Eu aconselho vocês a cuidarem primeiro do interior e depois do exterior. O coração precisa de comida e bebida? Onde podemos comprar comida para o coração? Se você está conectada com Deus terá esses nutrientes. O Profeta Muhammad, que a paz e as bênçãos de Deus estejam sobre ele, disse que lembrar-se de Deus (dhikr Allah) é o alimento para o coração, enquanto comida é alimento para o corpo. Por favor, cuidem do corpo e do coração, nutram ambos.

Olhem para as glândulas do seu corpo, cada uma com sua função. Deus diz que o homem é o mais descrente das criaturas. Vocês concordam que o homem é a criatura mais bonita que Deus já fez? Há semelhanças entre o homem e a vaca? Olhem para a ordenação e semelhança dos órgãos. Olhem para a semelhança entre as mães e as vacas: ambas alimentam seus filhos com leite produzidos pelos seus corpos. Mas as mulheres podem confortar seus filhos nos braços, fazer carinho neles. Diferente da vaca. Qual é a criatura mais bonita? O ser humano é a criação mais bonita, e veio do barro. Algumas mães são preguiçosas, não querem amamentar seus bebês, então essas crianças crescem precisando de carinho e de ternura porque não tiveram o contato com a mãe pela amamentação. O que é melhor, atender os comandos de Deus ou os desejos próprios? Quando você muda, Deus muda sua fé."

Como podemos evidenciar no exemplo acima sobre alimentação e corpo, *Shaykh* Ramadan elabora seus ensinamentos religiosos a luz de seus conhecimentos fitoterapêuticos e seus estudos sobre anatomia, adquiridos, segundo ele, a partir de estudos em livros, aprendizado com especialistas (médicos e farmacêuticos) e pela sua vivência como um homem que "cultiva" seus próprios alimentos.

O corpo, neste sentido, era interpretado como uma "*máquina perfeita criada por Deus*", mas que os seres humanos não reconheciam tal "dádiva". A relação feita entre "comida para o corpo" e "comida para alma" pode ser entendida a partir das concepções de conhecimento exotérico e conhecimento esotérico que focalizam no corpo como a principal arena em que tais saberes são visivelmente inscritos. Práticas alimentares religiosamente corretas, neste sentido, deveriam estar de acordo com os ensinamentos do Profeta a respeito das regras de etiqueta como saber preparar os alimentos, comer com calma e em pouca quantidade, por exemplo. Tais regras atuariam como "mecanismos disciplinares" (ASAD, ANO) que inculcariam um *habitus* corporal

próprio nos muçulmanos que, por sua vez, seria expresso através da noção de autocontrole.

Autocontrole, de acordo com interpretações esotéricas do sufismo, é uma noção investida de concepções a respeito do treinamento espiritual a que um discípulo é submetido no processo de aniquilação do *nafs ammara*, que corresponde ao primeiro estágio do caminho sufi. Como discutido no capítulo 1, o *nafs)* é entendido como sendo o tipo mais "mundano", isto é, que está relacionado aos desejos e paixões humanas e, portanto, responsável por levar os seres humanos a desobedecerem aos desígnios de Deus. Assim, o controle e a aniquilação desse *nafs* se dá nos aspectos mais simples da vida cotidiana, tal como a alimentação.

Shaykh Ramadan frequentemente voltava ao assunto alimentação em seus discursos como forma de treinar espiritualmente suas discípulas, assim como o público feminino mais amplo que freqüentava suas aulas. Ele tentava disciplinar as mulheres de acordo com suas perspectivas religiosas, mobilizando, para isso, uma série de elementos culturais locais que tornavam seus ensinamentos pedagógicos e fáceis de serem entendidos.

Com relação à alimentação, por exemplo, por diversas vezes o *shaykh* chamava atenção das mulheres com relação ao preparo das refeições: para que aproveitassem bem os alimentos, para que não gastassem muita água para cozinhar (e nem em outras atividades domésticas como lavagem de roupas), para que fizessem pouca comida e que não preparassem pratos diversificados em uma só refeição.

Os exemplos acima podem ser conectados ao fato da Síria ser reconhecida internacionalmente por sua culinária saborosa e farta; atividade que no espaço doméstico as mulheres são responsáveis. Com isso, comer bem e com um cardápio variado, além da idéia de que as mulheres deveriam agradar tanto aos maridos quanto as suas visitas através da exibição de seus talentos culinários eram concepções amplamente difundidas no contexto local. Assim como no Brasil, ouvi de minhas interlocutoras damascenas o ditado de que uma mulher "agarra o marido pelo estômago", e por isso deveria ser talentosa nesta atividade. Dessa forma, *Shaykh* Ramadan clamava por uma reavaliação de tais práticas culturais por suas ouvintes e sua esperada substituição por práticas islamicamente orientadas. Na mesma linha, o *shaykh* falava sobre economia de água como uma forma de não esbanjar esse recurso natural, tão caro para a região, ao

mesmo tempo em que criticava o "Ocidente" por suas tecnologias poluidoras, as quais seriam responsáveis pelas mudanças climáticas do planeta.

Já em uma perspectiva mais ampla, os ensinamentos de *Shaykh* Ramadan com relação ao poder medicinal dos alimentos são elaborados a partir de interpretações do Corão e das *hadiths* do Profeta. Uma vez que na concepção islâmica tais livros são considerados como fontes de ensinamento e de explicações para todas as esferas da vida, segundo as interpretações de *Shaykh* Ramadan, são neles que os fiéis devem buscar inspirações não apenas espirituais, mas também formas de conduta para vida diária.

Tal concepção de *Shaykh* Ramadan pode ser articulada com uma tendência contemporânea seguida por muitos intelectuais e especialistas religiosos muçulmanos de traçar uma aproximação entre ciência e religião, ou, melhor dizendo, de dar roupagens científicas a certas concepções religiosas islâmicas. Com isso, leituras de *hadiths* do Profeta que versam sobre suas práticas e etiquetas alimentares, sua forma de tratar algumas doenças através de remédios naturais e aconselhamentos a respeito do tipo de alimento que seus companheiros deveriam ingerir etc., contribuem, nesta perspectiva, para formar um *corpus* de saberes práticos com relação à vida saudável dos fiéis[109].

É neste campo de produção de conhecimento religioso que *Shaykh* Ramadan procura se inserir como autor. A tradição religiosa islâmica tem uma longa relação tanto com a oralidade quanto com a escrita. Ambas são técnicas de comunicação mobilizadas de diferentes modos no processo de aprendizado e transmissão de conhecimento religioso.

No contexto da *Kuftariyya*, por exemplo, em que uma visão reformista do Islã é produzida, dá-se uma ampla importância às formas de codificação de conhecimento consagradas pela cultura letrada, como o livro, por exemplo. O livro, então, assumia uma dupla função de acordo com minhas interlocutoras: a primeira com relação ao conhecimento que ele se propõe a trazer, já a segunda, a publicação de livros contribui para o reconhecimento público da autoridade religiosa do autor, e, logo, como um

[109] Em uma feira internacional de livros em Damasco havia alguns exemplares de livros religiosos sobre esse assunto, como por exemplo, "Healing with the Medicine of the Prophet", de Imam Ibn Qayyim al-Jauziyah. Sobre o comércio de livros religiosos em Damasco, além das livrarias e papelarias (*maktabs*), os autores geralmente também os vendiam. Os exemplares de alguns livros que tratavam sobre Islã que comprei foram adquiridos diretamente com seus autores, no caso *Shaykhs*, ou por intermédio de seus discípulos.

elemento de distinção no campo religioso local. Em Damasco, vários intelectuais e autoridades religiosas publicam livros sobre o Islã, inclusive mulheres. Os que não escrevem livros conseguem ter publicados seus discursos que foram proferidos em aulas, sermões ou eventos, como no caso do falecido *Shaykh* Ahmed Kuftaru, por exemplo.

Shaykh Ramadan publicou dois livros, um sobre as funções do corpo humano, e outro, sobre os alimentos**.** Esses livros eram lidos juntamente com seus discípulos, nas aulas privadas que o *Shaykh* tinha com eles. Participei de algumas dessas aulas, nas quais *Shaykh* Ramadan lia frase a frase, explicando os significados dos seus conteúdos. Disse que escreveu tais livros para o benefício das pessoas, para que estas observassem o Islã também em atividades como alimentação, uma vez que lidava com questões relativas aos vegetais, flores e folhas, em como melhor aproveitá-los. Segundo ele, a busca por conhecimento é infinita, porque o conhecimento é infinito. O livro era parte de sua atividade religiosa como *Shaykh*, era uma forma de orientar os fiéis. Dessa forma, recomendava que seus discípulos observassem os ensinamentos, para que se beneficiassem deles.

A maior parte das discípulas que participava desta aula anotava algumas observações em seus próprios livros, nas partes laterais, à medida que *Shaykh* Ramadan prosseguia com as explicações; uma prática antiga na transmissão de conhecimento religioso islâmico. Para cada alimento abordado, como os tipos de chás, o café, o leite, as frutas etc., por exemplo, o *Shaykh* contava sua história, sua espécie, onde ele era mais consumido, para qual finalidade ele era medicinalmente mais utilizado, qual a melhor forma de plantio e época de colheita, dizendo de que forma eram bons no combate à insônia, à pressão alta, à depressão (o que ele chamou de doença moderna) etc..

A prática do *dhikr* (recordação dos nomes de Deus) e a oração da alvorada (*fajr*) também eram pontos centrais dos ensinamentos e das recomendações de *Shaykh* Ramadan. Ele sempre ressaltava que só através do *dhikr* se poderia atingir Deus.

Segundo narrativas do próprio *shaykh* Ramadan, ele conseguia se comunicar espiritualmente com *Shaykh* Kuftaru, na época em que este ainda vivia, sem que os dois estivessem presentes no mesmo lugar. Ramadan dava esse exemplo durante suas aulas principalmente para enfatizar a conexão espiritual forte que havia entre ele, como discípulo, e *Shaykh* Kuftaro, como mestre. Em uma das histórias, *Shaykh* Kuftaru estava

fazendo peregrinação em Meca e *Shaykh* Ramadan estava na mesquita Abu al-Nur. Ramadan teria se conectado espiritualmente com Kuftaru e conseguido ouvir palavra por palavra das preces feitas pelo último. Em seguida, teria comentado com algumas pessoas, e assim que *Shaykh* Kuftaru retornou, *Shaykh* Ramadan teria repetido as palavras ditas por ele em Meca, as quais *Shaykh* Kuftaru teria confirmado sua veracidade.

Dessa forma, a idéia de conexão com o *shaykh* tal como expressa por Ramadan só era possível via prática de *dhikr*. Ele aconselhava aos seus discípulos a fazer esse ritual ao menos quinze minutos por dia, após a oração da alvorada. Dizia que só lembrando Deus é que alguém poderia se tornar um crente verdadeiro. No sufismo, um discípulo se conecta a Deus via *dhikr* através da ajuda de seu *shaykh*. Este é quem tem os conhecimentos necessários para se chegar à verdade divina. Essa era a fonte de sua autoridade moral e carismática perante seus discípulos. Em uma das aulas, Shaykh Ramadan ressaltou a importância da relação mestre/discípulo da seguinte forma:

"*Se você está comprometido com o Corão e com o que Deus ordenou, se está conectado a um Shaykh e lembra Deus (Dhikr Allah) sempre, você terá ótimos resultados. É como colocar a mão no forno e não se queimar. É preciso não gastar tempo assistindo TV. Tenho uma rotina diária de acordar às 3h00, leio o Corão até a hora da oração da alvorada (fajr), depois faço dhikr. Tomo meu desjejum e volto para cama às 9h00. Depois me levanto às 11h00 e começo minhas atividades diárias. As aulas te ajudam durante a semana, mas ainda assim é preciso lembrar de Deus todos os dias, não achem que freqüentar a mesquita é o suficiente*".

De acordo com *Shaykh* Ramadan, vencer os desejos do *nafs* só era possível a partir do comprometimento com a religião. A idéia de comprometimento era elaborada em seu discurso a partir das interseções entre o interior e o exterior, através de entendimentos esotéricos e exotéricos. Comprometer-se implicava em mudança de comportamento, através da criação de um *habitus* devoto. Nas aulas públicas para mulheres ele criticava severamente algumas atividades localmente associadas ao universo feminino: assistir novelas e programas de TV, se importar demais com visual e roupas caras, exigir que o marido gastasse mais dinheiro do que sua condição financeira

permitia com mobiliário para casa, práticas culturais locais em relação a casamentos, tal como trecho de uma dos discursos de shaykh Ramadan em sua aula para mulheres:

"(...) Levante as mãos quem perde as orações! Eu sei que aqui tem várias de vocês que perdem, mas não dizem por que temem às pessoas e não a Deus. Tem um ditado sírio que diz 'não dê um microfone a um shaykh e nem um telefone à mulher'. Vocês perdem horas falando ao telefone e isso custa caro. Telefone é para serviços e não para usar como se estivesse fazendo visitas. Perdem orações porque estão conversando, ou porque estão vendo novela ou porque estão cansadas. Se vocês soubessem o dia da morte vocês perderiam algum minuto? Não, vocês se prepararíam para a morte. Mas o Profeta nos diz para ficarmos sempre prontos para morte, pois nunca sabemos quando acontecerá.

O coração bombeia litros de sangue todos os dias para nos manter vivos. Você agradece por isso? Você perde orações! O coração é sinal da grandeza de Deus. Onde está a verdade do homem? Certa vez, uma pessoa da elite quis me presentear e ordenou que um dos seus empregados me trouxesse as melhores partes de um carneiro, e ele me trouxe o coração e a língua. Então pedi ao empregado que me trouxesse as piores partes e, novamente, ele me trouxe o coração e a língua. O que faz o coração e a língua serem maus? Fofocas, agressões, falso testemunho. Só o homem fala mal do outro. Quando vocês se sentam com vizinhas para tomar café falam mal dos outros, não? Certa vez um homem pegou dinheiro emprestado e não quis pagar. O homem que lhe emprestou dinheiro foi a corte e o denunciou. Ele, então, combinou com seu advogado uma trama para enganar o juiz, dizendo que ele era doente mental. Assim, todas as perguntas que lhe foram feitas ele respondia com 'shurulupi'. Ganhou a causa. Quando o advogado quis a parte que lhe cabia no acordo, o homem respondeu 'shurulupi' para o advogado e ficou com o dinheiro só para ele. Todas vocês estão dizendo 'shurulupi' para Deus, para as orações. Tem gente que se diz muçulmano,mas não é de verdade. O muçulmano que pratica islã só permite que saiam verdades de sua boca. Vocês estão dormindo, mas acordarão no dia da morte."

Outras questões pontuadas por *Shaykh* Ramadan em suas aulas referiam-se a casamentos, em como as mulheres deveriam educar seus filhos e a responsabilidade

religiosa que tinham em construir uma família moralmente correta, através de cuidados com a casa e com a estabilidade emocional dos seus membros. Criticava, por exemplo, a má influência que a internet e os programas de TV causavam nos jovens, atribuindo às mães a falta de controle sobre os filhos, principalmente sobre as meninas. Dizia que mães que permitiam que seus filhos ficassem com notebooks sozinhos em seus quartos estavam permitindo que eles entrassem em contato com o ilícito, uma vez que jovens usavam internet para namorar e marcar encontros.

A centralidade da TV e da internet nos discursos de *Shaykh* Ramadan como uma "distração" que afastaria mulheres e jovens das suas responsabilidades diárias e da moralidade religiosa está conectada ao processo mais amplo de modernização tecnológica que vem ocorrendo na Síria na última década, sob o governo de Bashar al-Asad. Neste contexto, satélites de TV estão presentes em quase todas as casas damascenas, inclusive com centenas de canais internacionais que podem ser assistidos gratuitamente através de um receptor e da sintonização, bem como é possível assistir a própria produção síria não só nos canais estatais, mas em canais específicos de novelas sírias (*musalsalat)* que foram criados (Syrian Dramas)[110]. Além de satélites de TV, percebe-se por toda Damasco o funcionamento de cyber cafés, que são bastante freqüentados por jovens aos finais de semana. *Shaykh* Ramadan é categórico ao afirmar que mulheres "*não precisam de computadores com internet, pois não são ocupadas com negócios"*, endossando as visões locais de que mulheres têm mais tempo livre que os homens, uma vez que a grande maioria não trabalha fora de casa.

Através de histórias de seus discípulos ou das demais pessoas que o procuravam para solicitar conselhos a respeito de problemas entre pais e filhos, *Shaykh* Ramadan construía modelos idealizados do que seria uma "boa mulher" e "uma boa mãe" a partir dos preceitos religiosos. Dessa forma, a casa, o marido e os filhos podem ser interpretados como uma extensão moral da mulher, uma vez que como mãe e esposa, a mulher muçulmana não só é portadora da honra da família, como também simboliza a sua estabilidade. Assim, a mulher verdadeiramente devota, é aquela que tem autocontrole, e o transmite para o universo doméstico.

Todavia, as articulações entre papéis femininos e obrigações religiosas elaboradas por *Shaykh* Ramadan estão diretamente relacionadas às construções culturais

[110] Para uma análise a respeito de produções de novelas na Síria, ver SALAMANDRA (2004)

mais amplas da sociedade local a respeito de papéis de gênero. No entanto, embora no modelo nativo a respeito de papéis de gênero haja uma construção do feminino ligado ao espaço doméstico e ao masculino ao espaço público, é preciso ressaltar que surgem esferas intermediárias de atuação das mulheres no espaço público a partir de interpretações locais a respeito das obrigações religiosas de homens e mulheres buscarem conhecimento religioso e, também, atuarem em sua transmissão, tal como no movimento feminino de *da'wa* em mesquitas damascenas.

Nesta rede interna à Kuftariyya comandada por *shaykh* Ramadan, tive acesso a mulheres em diferentes ciclos de vida e níveis educacionais. Em nossas conversas informais, elas sempre pontuavam a importância em que a freqüência às aulas de *Shaykh* Ramadan tinha em suas vidas. Uma delas, uma mulher de 65 anos que só tinha a educação primária e que não era sua discípula, mas que participava ativamente dos rituais religiosos na mesquita Abu al-Nur, me disse que *shaykh* Ramadan era um homem muito "*limpo de coração*" e que a instruía sobre Islã de uma forma especial, pois,segundo ela, sentia que ele falava diretamente ao seu coração. Assim, me disse metaforicamente que ele era a TV, e que Deus enviava os sinais para que ele nos transmitisse. Respondi a ela que esse era um bom canal para se assistir e ela, sorrindo, disse que deveria ser o único. Aproveitando a conversa, disse que no Brasil havia muitos canais de TV e que as novelas eram muito assistidas pelas pessoas. Perguntei se ela assistia às novelas sírias (*musalsalat)* e ela disse que assistia às vezes, mas que tem se controlado para agir de acordo com os ensinamentos de *shaykh* Ramadan, tendo, inclusive, começado a freqüentar aulas de recitação do Corão na mesquita Abu al-Nur.

Outra interlocutora, Iman, 30 anos e cursando mestrado em Ciências Islâmicas em uma das Faculdades que a Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru abriga, me disse que anotava as aulas de *Shaykh* Ramadan com bastante cuidado e que depois refletia sobre os ensinamentos. Disse a ela que achava as aulas de Ramadan fáceis de serem compreendidas, pois lidavam com a rotina diária. Iman discordou. Segundo ela, Ramadan era um grande *Shaykh e* que seus ensinamentos só eram "fáceis" aparentemente. Disse que tinha significados religiosos muito mais profundos para serem entendidos. Embora não fosse sua discípula direta, mas sim de *Anisa* Nadwa, Iman disse que se beneficiava com os ensinamentos de alguém como Ramadan, devido sua "forte conexão com Deus". Já Lina, discípula de *Shaykh* Ramadan, comparou a *halaqa* de

Ramadan como a distribuição da energia elétrica em uma casa: "*Deus era a eletricidade, Shaykh Ramadan o seu condutor e seus discípulos são os cômodos que recebem a luz. Nosso shaykh (shaykhuna) é 220V, quem não tem boas intenções em suas aulas logo se queima com seus ensinamentos"*.

Dessa forma, os ensinamentos de *Shaykh* Ramadan nas aulas aqui analisadas são simples e pedagógicos: através de exemplos cotidianos, ele elabora um conjunto de idéias a respeito de como as mulheres devem agir para terem uma vida propriamente religiosa. Neste processo, *Shaykh* Ramadan pouco faz menção aos textos corânicos de uma forma mais elaborada, indicando os capítulos e recitando seus versos, por exemplo, como é o estilo da maior parte das autoridades religiosas da mesquita Abu al-Nur.

A autoridade religiosa de *Shaykh* Ramadan pode ser localizada na força de seu carisma pessoal e na sua capacidade de atrair seguidores por conta de sua reputação como um *Shaykh* "puro de coração", "extremamente devoto", "conectado com Deus, vemos isso em seus olhos" etc., expressões localmente utilizadas para classificá-lo como um *Shaykh* autêntico, de acordo com as concepções do papel de uma autoridade religiosa sufi tal como as elaboradas pela *Kuftariyya*. Assim como sua função em treinar espiritualmente mulheres e em educá-las segundo os preceitos islâmicos, *Shaykh* Ramadan também é conhecido por preparar *da´iyat* na Abu al-Nur, como, por exemplo, *Anisa* Nadwa e *Anisa* Ghada (sua mulher). Essas têm suas redes (*halaqas*) próprias, mas ainda se ligam à rede de Ramadan. Alunas da *Anisa* Nadwa, por exemplo, frequentemente assistem às aulas de Ramadan aos sábados, mas nem todas. Às vezes, *Anisa* Nadwa vai visitá-lo em seu apartamento na Abu al-Nur, ela é uma das maiores *da´iya* do local. Contudo, não assiste a sua aula pública, pois já tem *ijaza* de *Shaykh* Ramadan e *Shaykh* Kuftaru para ensinar. As líderes femininas da *Kuftariyya*, ao contrário de *Shaykh* Ramadan, estão envolvidas em uma dinâmica particular do campo religioso local que envolve suas atividades religiosas em mesquitas.

CAPÍTULO 5

O campo de *da'wa* feminina em Damasco: *Kuftariyya*, *Qubaiysiyya* e as políticas do Estado

Literalmente, o termo árabe *da'wa* significa chamado, convite ou apelo. Este termo aparece em muitos versículos do Alcorão e em *hadiths* do Profeta Muhammad, e tem sido aplicado em diversos contextos históricos e culturais para nomear ações e atividades de muçulmanos voltadas para divulgação do Islã. Atividades com este perfil missionário têm assumido diferentes dimensões ao longo da história islâmica, variando inclusive em relação ao público a quem se destina: por um lado, há a divulgação interna, voltada para os muçulmanos considerados afastados ou pouco praticantes da religião; por outro, há a divulgação externa, objetivando a conversão ao Islã dos não-muçulmanos.

A noção de *da'wa* é, então, investida de significados que são pontualmente produzidos pelos agentes sociais, sendo mobilizada nos discursos e projetos de associações e movimentos relacionados ao Islã no mundo contemporâneo[111] que têm como objetivo final a construção da chamada "sociedade islâmica". Segundo Paulo Pinto, observa-se que principalmente a partir da última década do século XX, *"o foco dos discursos e práticas dos agentes comprometidos com a ideia de sociedade islâmica deslocou-se do campo da política para o campo da moral e, concomitantemente, do Estado para o indivíduo*". (PINTO, 2005b, p.54).

Nesta linha, embora seja difícil estabelecer fronteiras rígidas entre tipos de *da'wa* (*intra* e *extra ummah*) e as agendas que são elaboradas em cada caso; é importante ressaltar que as atividades missionárias organizadas sob o termo *da'wa* têm colocado como pauta primordial de suas ações a reforma moral do indivíduo (PINTO, *op.cit.*), através do estímulo e difusão de práticas e comportamentos socialmente reconhecidos como religiosos.

De forma geral, para seus promotores, fazer *da'wa* significa trazer o Islã e seus preceitos para orientar a vida cotidiana dos muçulmanos em todas as esferas, fazendo com que o Islã seja uma prática religiosa visível, mais do que uma herança cultural vigente nas sociedades muçulmanas. Em termos concretos, verifica-se por todo o

[111] Para uma leitura a respeito das múltiplas idéias em torno da noção de *da'wa*, ver: RACIUS, Egdunas; 2004.

mundo muçulmano o processo de expansão e construção de mesquitas e institutos de ensino religioso financiado tanto por particulares quanto pelos governos; a criação de organizações filantrópicas, de mídias audiovisuais e digitais, além de um aquecido mercado editorial voltado para livros e diversos materiais com conteúdo religioso islâmico etc.

Já na esfera mais individual, o aumento na freqüência de atividades e de rituais religiosos em mesquitas por parte dos muçulmanos, a observância de regras de etiqueta e de comportamento religiosos na vida cotidiana, como o crescente número de muçulmanas que adotam o uso do véu, por exemplo, sinalizam que mais do que cumprir com os pilares obrigatórios da religião, é preciso que as práticas do dia-a-dia também estejam embebidas nos valores e normas islâmicas.

Neste dinâmico movimento de divulgação do Islã organizado sob a bandeira de *da'wa,* mulheres muçulmanas têm desempenhado um papel fundamental, tanto como divulgadoras ou apoiadoras. Como ressaltado no capítulo 1 desta tese sobre os imaginários elaborados *intra* e *extra ummah* sobre a "mulher muçulmana", podemos notar que, assim como nos projetos seculares em que a "mulher" fulgura como guardiã (paradoxalmente sagrada) da "liberdade" e "autonomia"; nos projetos de modernidade que enfatizam a religião como a principal lente para leitura do mundo social, tais como os elaborados por diferentes vertentes interpretativas do Islã, a "mulher muçulmana" também aparece como importante agente no processo desejado de transformação da realidade.

Neste sentido, se por um lado a figura das mulheres permanece sendo socialmente investida de valores tradicionais tais como honra e modéstia- que também são articulados como extensão da honra familiar no mundo muçulmano; por outro lado, exatamente por serem depositárias de tais valores, muçulmanas podem tomar parte ativa no movimento de tornar o Islã uma realidade palpável na vida social e, com isso, alongar os próprios limites de sua participação na esfera pública.

Embora haja estudos etnográficos que focalizam nas formas pelas quais o ativismo religioso de mulheres muçulmanas é praticado em diferentes contextos históricos e geográficos, levantando questões de como esse ativismo permite com que mulheres ganhem visibilidade, poder e novos papéis sociais, inclusive como autoridades religiosas em mesquitas e instituições educacionais islâmicas – ocupando posições que

até pouco tempo eram predominantemente masculinas (RAUDVERE, 2002; MAHMOOD, 2005; WINKELMANN, 2005; KALMBACH, 2008); poucas são as análises que evidenciam os significados e impactos que tais atividades religiosas têm nas vidas das mulheres que estão engajadas nesse processo mais amplo de divulgação do Islã.

Quem são essas mulheres comprometidas com atividades de *da`wa*? Por que e como muçulmanas se engajam em projetos desse tipo? Que idéias e interpretações religiosas animam esse ativismo? Os caminhos para responder essas questões devem ser buscados nos universos culturais locais em que as matizes desse tipo de ativismo religioso são construídas. Em outras palavras, deve-se olhar analiticamente para os processos locais que informam e fornecem sentidos para tais práticas religiosas.

Embora as narrativas nativas a respeito de atividades de *da'wa* feminina em Damasco localizem tal prática como existente desde os tempos do califado dos Omíadas[112] através da figura de Rabia'[113] e de outras mulheres importantes no imaginário religioso local, a maior parte das mulheres com as quais interagi me informaram que a ampla participação de mulheres em atividades religiosas públicas voltadas para o ensino e aprendizado dos valores textuais e práticos islâmicos - como freqüência aos rituais em mesquitas e acesso à educação religiosa formal, por exemplo - , ocorreram somente nas últimas décadas do século XX, acompanhando o processo de ampliação dos serviços de educação pública conduzido pelo governo de Hafiz al-Assad.

O campo de *da'wa* feminino damasceno é bastante complexo. As mulheres que estão envolvidas com atividades de divulgação do Islã desempenham múltiplas funções e assumem diferentes responsabilidades de acordo com sua posição na rede a que estão vinculadas. Em linhas gerais, existem duas principais redes de mulheres muçulmanas que são responsáveis em promover a divulgação dos valores islâmicos na esfera pública síria contemporânea: a rede da *Kuftariyya* (ou mulheres da *Abu al-Nur*, como dito por minhas interlocutoras) e a rede da *Qubaiysiyya*, organização exclusivamente feminina criada a partir de sua líder, Munira al-Qubaiysi. Além da polarização entre *Kuftariyya* e *Qubaiysiyya* no "mercado" de *da´wa* damasceno, existe, ainda, disputas internas entre mulheres da própria *Kuftariyya*.

A análise etnográfica desse movimento de mulheres em torno da construção de

[112] Califado dos Omíadas (661-750 d.C.).
[113] Rabi'a al-Adawiyya (717-801 d.c) (cf. capítulo1).

halaqas, da ampliação de suas redes de solidariedade, de sociabilidade e, sobretudo, de atividades articuladas em torno da criação de "novas" muçulmanas a partir da corporificação da moralidade islâmica, pode nos dar uma melhor compreensão a respeito dos impactos e nuances locais que esses movimentos articulados à noção de *da'wa* provocam. Com isso, espera-se indicar que movimentos desta natureza reúnem diferentes projetos de poder e de moral, para além de uma visão homogênea que lê a participação das mulheres muçulmanas na esfera pública como uma forma de resistência ao poder patriarcal do Islã, ou como uma forma de feminismo islâmico, ou, ainda, como desdobramento do processo de fragmentação da autoridade religiosa islâmica nos quadros da modernidade, provocada principalmente pelo uso de novas tecnologias como internet.

Desse modo, pretende-se discutir nas próximas seções como e sob quais mecanismos e metodologias as diferentes redes de mulheres se articulam em torno da divulgação do Islã em sua perspectiva sufi, mobilizando e disputando com isso formas de carisma e relações de poder que são fundamentais para darem estabilidade a tais redes damascenas.

5.1 – Munira al-Qubaiysi e sua rede feminina

Nascida em 1933, Munira al-Qubaiysi construiu a maior rede religiosa feminina damascena, conhecida como *Qubaiysiyya*. Formada em Ciências Naturais e em *Shari`a* (leis islâmicas) pela Universidade de Damasco, Munira lecionou por algum tempo em escolas primárias, tendo começado sua carreira de *da`iya* na mesquita Abu al-Nur, sob orientação do *Shaykh* Ahmed Kuftaru no começo dos anos 60. Outros membros de sua família, como tios e irmãos, já eram discípulos de *Shaykh* Amin Kuftaru, pai do *Shaykh* Ahmed Kuftaru.

Um grande ar de mistério paira sobre Munira al-Qubaiysi, o que dá margens para as diferentes versões que são popularmente difundidas a respeito das atividades religiosas de sua rede. Munira é a "presença ausente": todos sabem de sua existência e do poder simbólico que ela acumulou ao longo dos anos de sua atividade como *da`iya*; mas não se sabe ao certo onde ela efetivamente mora em Damasco, não se sabe sobre sua vida pessoal e, mais ainda, ela não aparece em público. Inclusive, das milhares de

mulheres que pertencem à *Qubaiysiyya*[114], tanto na Síria quanto nos demais países em que esta rede tem ramificações (demais países árabes, Europa e Estados Unidos), poucas são aquelas que já viram ou que têm acesso direto à *Anisa* Munira. De acordo com minhas interlocutoras, não passa de vinte o número de suas alunas que a vêem e que falam com ela diretamente.

O fato de ser solteira acrescenta ao perfil de Munira al-Qubaiysi mais um problema de acordo com seus críticos, uma vez que estes argumentam que sua rede de mulheres divulga idéias contrárias ao Islã , estimulando o celibato, por exemplo, que é uma prática repudiada na religião. Muitas das líderes e alunas pertencentes à *Qubaiysiyya* são, de fato, solteiras, mas atribuem a isso à dificuldade que têm em encontrar pretendentes que sejam tão bem educados religiosamente quanto elas. Essa argumentação como justificativa para as mulheres solteiras também foram me dadas por várias das minhas interlocutoras da *Kuftariyya*.

Na *Kuftariyya*, por exemplo, o imaginário em torno da figura de Munira al-Qubaiysi e seu método de fazer *da'wa* é marcado por ambigüidade. De acordo com algumas de minhas interlocutoras, Munira foi, desde sua juventude, discípula de *Shaykh* Ahmad Kuftaru, mas teria rompido com ele na década de 1980, quando teria feito a opção em apoiar os Irmãos Muçulmanos em atividades contra o governo do *Ba'th*, então sob a liderança de Hafiz al-Assad, de quem *Shaykh* Ahmed Kuftaru era aliado.

Para outros, no entanto, o sucesso da *Qubaiysiyya* se deve à preocupação de Munira em formar mulheres com objetivos unicamente religiosos, ficando longe de qualquer envolvimento ou disputas com outros grupos religiosos ou políticos. Segundo o deputado Muhammad al-Habash, discípulo de *Shaykh* Kuftaru e líder de outro grupo religioso comprometido com *da`wa* em Damasco, "cada um dos grupos religiosos no país reivindica que ela [Munira al-Qubaiysi] pertence ou é próxima a ele" (HAMIDI, 2006, p.6).

No conturbado período político dos anos 1980, o governo sírio passou a reprimir violentamente movimentos religiosos, prendendo, inclusive, várias mulheres ligadas à *Qubaiysiyya* (BÖTTCHER, 1998b). Tal fator teria levado esta rede religiosa a agir de forma não-oficial no campo religioso sírio, adotando, inclusive, o segredo como estratégia para a execução de suas atividades. Com isso, os encontros coletivos

[114]De acordo com estimativas informais, as *Qubaiysiyya* são em torno de 75 mil mulheres. Ver: HAMIDI, Ibrahim, 2006.

organizados pela *Qubaiysiyya* desde as últimas décadas têm sido realizados principalmente em espaços privados, em diferentes casas pertencentes às mulheres da *halaqa*. Além disso, para não despertarem atenção do serviço secreto sírio (*mukhabarat*), as mulheres se reúnem em pequenos grupos, chegando e saindo sozinhas dos encontros; além de manter discrição não tecendo comentários sobre as atividades da *halaqa*. Muitas das professoras dessa rede utilizavam codinomes, por questões de segurança. Os dias e horários dos encontros, segundo minhas interlocutoras, eram agendados por telefone sem antecedência, podendo ser alterados a qualquer momento, prática recorrente nos anos 1980 e 1990 devido à repressão do governo.

Somente no ano de 2006 o presidente Bashar al-Assad deu autorização para que essa *halaqa* feminina fizesse atividades públicas, como aulas, por exemplo, em mesquitas sírias. Esta mudança na postura política do governo sírio com relação a Munira e sua *halaqa* tem a ver, conforme ressaltado por Thomas Pierret (2010), com uma própria reformulação das regras e da forma de intervenção do Estado no campo religioso, mais exatamente, terceirizando sua gestão (2006-2008). No entanto, de acordo com a percepção de minhas interlocutoras da *Kuftariyya*, a "abertura" que possibilitou trazer as atividades religiosas femininas da *Qubaiysiyya* para o espaço público das mesquitas, passou a ser uma estratégia do governo sírio para facilitar seu controle sobre a rede. No entanto, segundo minhas interlocutoras, as *Anisas* ligadas à *Qubaiysiyya* que agora atuam como professoras em mesquitas não ocupam posições próximas a Munira na rede.

As *Qubaiysiyya* procuram atrair principalmente jovens e mulheres das classes médio-altas, pertencentes às tradicionais e abastadas famílias damascenas ou às famílias que enriqueceram sob governo do *Ba`th*. Esse ponto é fundamental para o tipo de *da'wa* que fazem; bem como necessário para a própria sobrevivência da *halaqa*, uma vez que várias das mulheres ligadas a *Qubaiysiyya* são casadas ou tem parentesco com ricos empresários, políticos e homens de confiança do governo *baathista*. Tendo sob seu controle mulheres de famílias importantes, Munira al-Qubaiysi poderia estender sua influência, sobretudo na esfera política. Neste sentido, as redes de relações mais amplas articuladas ao redor desta *halaqa* exclusivamente feminina podem ser mobilizadas de acordo com os interesses em pauta.

Assim, a combinação entre relações pessoais e recursos políticos/econômicos

contribuem para o sucesso do movimento de *da`wa* liderado por Munira al-Qubaiysi, fazendo eco às histórias que me foram relatadas por várias interlocutoras que consideram essa *halaqa* elitista, por escolher suas alunas mais do que se deixar escolher, ao contrário do que acontece na *Kuftariyya*. No entanto, empiricamente pude notar que a ascensão no interior da *Kuftariyya* é uma possibilidade que também depende de muitos fatores, inclusive, financeiros.

Lina, uma das minhas interlocutoras que pertenceu ao grupo de Munira por 18 anos, me disse que as *da'iyat* mais importantes daquela *halaqa* são mulheres que ocupam posições de destaque na sociedade damascena, sendo ricas e influentes. Para ela, a *Qubaiysiyya* nada mais faz do que, em suas palavras, "*preparar as mulheres no caminho correto do Islã, não havendo razões para os boatos e desconfianças que cercam o grupo*".

Lina disse que só deixou a *halaqa* de Munira al-Qubaiysi quando conheceu *Shaykh* Ramadan Diib (um dos discípulos mais próximos de *Shaykh* Ahmed Kuftaru), tendo sido "*espiritualmente tocada*" para segui-lo como *Shaykh.* A necessidade de se "espiritualizar" teria surgido quando passou a ouvir as fitas cassetes com os sermões do *Shaykh* Ahmed Kuftaru que seus irmãos levavam para casa, ainda nos anos 70. Segundo ela, a diferença entre os dois grupos (*Qubaiysiyya* e *Kuftariyya*) é que a *Qubaiysiyya* exige muito das mulheres, estimulando-as a ocupar todo o seu tempo com o aprendizado e com tarefas religiosas, mas que, por outro lado, não cuida da espiritualidade, como a prática do *dhikr*, por exemplo. Esta prática religiosa, central no Sufismo, só é ensinada e estimulada para as mulheres que ocupam posições de destaque na *halaqa*. Ao contrário da *Kuftariyya*, que segundo ela, tem o foco na espiritualidade no processo de educação religiosa, "*falando mais ao coração*", em suas palavras. Lina me declarou:

"fui cultivada neste grupo (Qubaiysiyya), elas cuidaram de mim, mas eu não me sentia espiritualizada. A parte do dhikr – que você vê na Abu al-Nur- não era comum para nós, simples alunas, só podiam participar do dhikr as mulheres mais velhas e mais importantes do grupo. Munira quase ninguém a vê, eu já a vi duas vezes (depois de ter deixado o grupo, a via na Abu al-Nur), mas a professora da minha irmã, por exemplo,que tem centenas de alunas, só a viu uma vez. Ela só é acessível para suas alunas mais próximas. Ela é quem dita as regras para o grupo, como se deve comportar,o que fazer. Eu acho que na Abu al-Nur tenho mais liberdade, elas

[Qubaiysiyya]são muito severas. Acesso ao dhikr e a Munira só depois de provar que você teve sucesso na vida pessoal e profissional, quando você tem uma casa perfeita, um marido/família perfeita, filhos perfeitos, é uam profissional perfeita, é que você consegue".

A fala de Lina chama atenção para diferentes tipos de metodologia que são empregados no movimento de *da`wa* feminina em Damasco pelas duas principais redes que se construíram nesse campo, a *Qubaiysiyya* e a *Kuftariyya*.

Assim como a *Kuftariyya*, a rede de Munira al-Qubaiysi é uma rede sufi de inspiração *Naqshbandi*, que também tem como objetivo (re)islamizar a sociedade síria. A estrutura de sua organização é bastante semelhante à estrutura da *Kuftariyya*. A rede é organizada em forma piramidal, hierarquizando as mulheres e atribuindo-lhes diferentes responsabilidades e posições de poder.

A rede é formada por pequenas *halaqas* lideradas pelas *Anisas,* e grande parte das mulheres envolvidas na *Qubaiysiyya* tem formação acadêmica tanto na área de religião quanto em áreas como Educação, Medicina, Farmácia, Engenharia etc., algumas delas são autoras de livros sobre Islã. Essas características contribuem para que a rede seja investida de capital cultural , sendo reconhecida como "legítima" no campo religioso local e elogiada até por autoridades como *Shaykh* Ramadan al-Buti.

O método da *Qubaiysiyya* me foi explicado por outra interlocutora, Huda, 35 anos, que quando adolescente pertenceu a essa rede por dois anos; assim como sua irmã. Elas deixaram de pertencer a essa *halaqa* porque sua mãe não aprovava a falta de calendário fixo das aulas, o qual dependia, entre outras coisas, do momento político. Quando a repressão do governo era mais acentuada, Huda e sua irmã ficavam até meses sem encontrar sua professora. Outro fator, era que, com o tempo de *halaqa,* as aulas deixaram de ser em sua casa para ser em outros locais, os quais sua mãe não era informada corretamente.

Para Huda, as mulheres vinculadas à rede de Munira al-Qubaiysi são mais organizadas e eficientes na forma de fazer *da'wa*, cuidando principalmente da formação religiosa de cada aluna de forma mais estruturada e interessada do que na *Kuftariyya*. A *da`wa* da *Qubaiysiyya* obedece a um extenso programa de estudos e de atividades aos quais as mulheres são submetidas, sobretudo as adolescentes e jovens que estão

ingressando na rede.

Primeiro, uma *Anisa* procura a família da adolescente e pergunta se teria permissão para ensinar-lhe Islã. Na maior parte das vezes, as *Anisas* que fazem isso são as iniciantes na atividade de *da`wa* e procuram por alunas na vizinhança e nas mesquitas. Com a permissão da família, as aulas começam, e o programa de estudos é explicado: inicialmente são aulas de memorização do Corão, depois aulas sobre a biografia do Profeta, sobre os pilares da religião etc.. Cada tópico estudado tem sua finalização com uma prova escrita para a aluna. Após aprovação, as alunas passam para outro nível de estudos, onde há leituras de livros de teólogos muçulmanos, tratando de questões mais específicas. Geralmente, ao mudar de nível, muda-se também de professora. Dessa forma, no início do processo de aprendizado religioso e de integração à *halaqa*, o vínculo com as professoras são mais provisórios.

De acordo com Huda, as *Qubaiysiyya* não obrigam as meninas a usarem o véu islâmico (*hijab*) no início, somente após aquelas estarem mais "*conscientes e firmes na fé*", segundo suas palavras, é que o uso do véu se coloca como necessário. Ainda com base nas informações de minha interlocutora, as *Qubaiysiyya* procuram conhecer bem suas alunas, conhecer suas histórias de vida e as de sua família; além de investirem nas alunas que acreditam terem talento para serem divulgadoras (*da`iyat*). Estas são treinadas de forma específica, com estudos religiosos ainda mais aprofundados e são, na maior parte das vezes, provenientes de famílias de elite. Todavia, as *Qubaiysiyya* podem recrutar adolescentes e jovens das mais camadas populares, caso percebam que elas têm talento para a carreira de *da`iyat.* Nesse aspecto, concedem até bolsas de estudos para as meninas nas escolas privadas controladas pelas mulheres da *halaqa*.

Quando as jovens se dedicam aos estudos religiosos e conseguem construir um conhecimento mais sólido da religião tanto através do comportamento moral que mobilizam quanto tendo êxito nas tarefas que lhes são dadas, elas são sempre recompensadas com presentes, os mais variados possíveis. Em conversa com minhas interlocutoras, me foi dito que quando uma jovem avança no percurso para se tornar da' iya da *Qubaiyssiyya*, algumas ganham jóias, outras carros e até casas.

Até que ponto as informações acima são verdadeiras não posso afirmar, mas o que nos chama atenção são os imaginários sociais que são localmente produzidos em torno da *Qubaiysiyya*, não apenas como uma rede religiosa conservadora, mas como um

empreendimento financeiramente bem sucedido. Nesse mundo social, a meritocracia é um princípio básico estimulado e desejado pelas mulheres promotoras do movimento de *da'wa* na Síria.

Além das atividades religiosas específicas, a *Qubaiysiyya* também está presente no campo educacional sírio, uma vez que a maior parte das escolas privadas voltadas para o ensino fundamental (para meninas) pertence a mulheres ligadas à rede. Todas as creches privadas em Damasco também são ligadas ao grupo; os rumores em torno disso são importantes porque para elas é essencial que as mulheres tenham algum tempo livre para se dedicarem às atividades religiosas. São escolas bem conceituadas e de reconhecida excelência. Geralmente, mulheres que também pertencem à *Qubaiysiyya* são empregadas como professoras nessas escolas.

Segundo minhas interlocutoras, o método de ensino que elas utilizam é bastante rígido, mas costuma ter resultados considerados positivos. São métodos utilizados nas atividades de *da`wa* que foram remodelados para as escolas: elas organizam toda a rotina dos alunos, incluindo as horas destinadas aos estudos e ao lazer. Uma vez cumpridas as obrigações, as crianças são recompensadas com pequenos presentes (guloseimas, figurinhas, brinquedos etc.). Para minhas interlocutoras, isso funcionava como um estímulo para o aprendizado.

A disciplina também era aplicada às professoras. Lina, que fora professora de inglês em uma das escolas da *Qubaiysiyya* se queixou comigo dizendo que "*mesmo as professoras precisam mostrar trabalho o tempo todo, após as aulas, sempre tínhamos alguma reunião e sempre precisávamos trabalhar além do horário, tínhamos que enfeitar a escola com cartazes, cuidar para que as salas de aula estivessem sempre impecáveis. A limpeza também é um sinal dos crentes, já a sujeira é o oposto"*.

Nas férias de verão, por exemplo, são organizadas festas nas escolas e cursos de memorização do Corão em mesquitas. Nas escolas organizadas pelas *Qubaiysiyya* houve uma inovação: foi montada uma espécie de loja com brinquedos, material escolar e doces arrumados em prateleiras. As crianças podiam entrar na loja e adquirir os prêmios que quisessem de acordo com a pontuação que teriam acumulado durante o ano. A pontuação obtida seria o resultado do cumprimento do programa estabelecido pelas professoras, através de um quadro de anotações em que os pais das crianças deveriam anotar diariamente a rotina dos filhos (se estudaram as horas indicadas, se

foram obedientes, quantas horas foram gastas assistindo TV etc.). Tal quadro de anotações seria, então, revertido em bônus para as crianças. Nessa lógica, as crianças mais disciplinadas poderiam obter mais e melhores presentes do que as crianças consideradas "preguiçosas".

Além das escolas, é dito que as mulheres dessa *halaqa* são encorajadas a terem negócios próprios como lojas de roupas, livrarias e de fotografia exclusivamente para mulheres. Com isso, não só geram emprego para as mulheres da *Qubaiysiyya* que eventualmente precisem, mas também conseguem recursos para financiar suas atividades. É comum que alunas da rede que morem no exterior também ajudem nas atividades através do envio de dinheiro para suas professoras na Síria, por exemplo. Também prestam serviços de caridade aos mais pobres.

Munira lançou um estilo de vestimenta para muçulmanas mostrarem sua devoção religiosa, adotando saias longas até um palmo acima do tornozelo, sapatos sem salto alto, blusas compridas e um *manteau* longo. O véu e o estilo de prendê-lo sendo específico da *Qubaiysiyya*, amarrado no pescoço com uma folgada sobra de tecido. Por baixo do véu, uma touca branca prendendo os cabelos. As tonalidades do *manteau* são bege, azul claro e azul escuro; e dos véus, branco, azul cobalto, azul escuro e preto. As gradações nas cores correspondem às posições de poder na rede, quanto mais escuro, mais próximo a líder. As espessas sobrancelhas de Munira também teriam sido adotadas pelas mulheres ligadas a ela, sendo parte de identificação física das *Qubaiysiyya*.

A diversidade de vestimentas e de estilos de véu usados pelas muçulmanas na Síria foi representada na charge abaixo, disponível em um blog na internet. Nele, o imaginário em torno das *Qubaiysiyya* como mulheres com semblante sério foi reforçado. Aparece também na charge o imaginário em torno das mulheres que freqüentam a Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru. Essa charge é interessante, pois marca os dois principais grupos de mulheres que disputam o "mercado" de *da'wa* no campo religioso sírio. Conheci algumas mulheres durante meu trabalho de campo que usavam o véu no estilo lançado por Munira, mas não pertenciam ao seu grupo, eram apenas simpatizantes ou ex-membros.

Figura 5.1 – Tipos de véu na Síria

Na literatura acadêmica há uma ampla reflexão a respeito dos códigos de vestimentas atribuídos às muçulmanas, apontando para a variedade de significados associados a eles[115]. Segundo Abu-Lughod, há uma obsessão ocidental com relação ao *hijab*, principalmente no cenário político americano no pós-11 de setembro. Em suas palavras, "*como antropólogos sabem perfeitamente, pessoas usam a forma de vestimenta apropriada para suas comunidades morais e são guiadas padrões, crenças religiosas e ideais morais socialmente compartilhados (...)"* (ABU-LUGHOD, 2002, p.785).

Já Lara Deeb pontua para necessidade de se considerar o fator "devoção" na discussão sobre os usos do véu. Para a autora, as principais motivações atribuídas às mulheres que usam o véu são ou porque elas não têm escolhas e não conhecem nada além disso, ou porque estão tomando algum posicionamento político; ou, ainda, porque o véu facilita a mobilidade das mulheres em espaços públicos, sendo, por exemplo, mais fácil a aceitação social da mulher trabalhadora caso ela use o véu. Em debates desse tipo, a hipótese mais circulada é a de que mulheres optariam por não usar o véu se tivesse escolha. Ainda que tais argumentos possam ter sentido para mulheres em alguns contextos específicos, "*eles negligenciam e negam o fator crítico da fé, (...) eles negam assumir a devoção [piety] seriamente*" (DEEB, 2006, p.112).

As autoras acima enfatizam, então, a necessidade de se olhar historicamente para os processos que informam códigos de vestimentas islâmicas para além da retórica da opressão que ainda nutre grande parte dos discursos produzidos sobre tal temática. Na linha de Saba Mahmood (2005), também incluo o distanciamento de uma abordagem que entende o véu apenas como símbolo de "resistência".

Desse modo, a charge acima nos permite afirmar que vestimentas, tais como as usadas pelas mulheres envolvidas no movimento de *da'wa* em Damasco, são códigos de pertencimento e de identidade investidos de significados contextualmente produzidos e sociologicamente diversificados (político, religioso, classe social e geração). Nem todas as muçulmanas na Síria usam o véu, por exemplo. Entre as que usam, o estilo e sua combinação com as demais peças de roupa variam amplamente. Há jovens e mulheres que combinam o véu (de todas as cores e gostos) com calças jeans justas ao corpo, blusas de tecido mais fino com mangas compridas e, por cima, uma blusa de alça, com

[115] Para uma introdução histórica a respeito dos diferentes significados e papéis atribuídos ao uso do véu por muçulmanas, ver KEDDIE, N; 1991, pp.3-19.

tecido mais justo; por exemplo. Algumas usam forte maquiagem. Tais vestimentas atraem muitas críticas das mulheres ligadas à *Kuftariyya*, que assim como as *Qubaiysiyya*, optam por um estilo de vestimenta mais "islâmico".

Assim, o véu, o *manteau* e seus usos são mais do que simples vestimentas religiosas específicas para mulheres; são símbolos de comunicação, de aliança e visibilidade que orientam a circulação e a localização das muçulmanas no campo religioso local.Também são um símbolo na disputa entre os grupos de *da'wa* pela prática de um Islã "autêntico",o que inclui a modéstia das vestimentas femininas, parte integrante da construção de um "corpo devoto", arena central de investimentos dos movimentos religiosos contemporâneos comprometidos com *da'wa* (MAHMOOD, 2005; DEEB, 2006). Cabe ressaltar ainda que esse compromisso com uma suposta autenticidade religiosa via vestimenta feminina é um fenômeno moderno, alvo de complexos debates no campo teológico entre seus apoiadores e aqueles que são contrários, principalmente entre feministas muçulmanas (KEDDIE, 1991; MOGHADDAM, 2003).

Nesse aspecto, voltando nossa atenção para Munira al-Qubaiysi, pode-se afirmar que ela também obteve sucesso junto à sua *halaqa* em termos de vestimenta. Embora não apareça em público, sua aparência física foi, de certa forma, multiplicada em suas discípulas e demais mulheres ligadas a *Qubaiysiyya*. Mesmo proibida pelo governo de atuar na Síria, Munira alcançou visibilidade pública e política ao controlar uma rede de mulheres que se inspiram nela e tomam seus exemplos e opiniões como motivações para a manutenção do movimento. E, mais ainda, mulheres que a imitam na forma de vestir. Tal efeito que Munira provoca tem a ver com o fascínio que ela desperta em suas seguidoras, logo, com o poder de seu carisma.

Desse modo, o rompimento de Munira com a *Kuftariyya* e a construção de um carisma independente, personalizado, através de uma *halaqa* própria criou um problema tanto por conta das questões políticas que envolveram sua rede, quanto no campo de *da`wa* feminina que a *Kuftariyya* pretende controlar em Damasco. Os discursos controversos a respeito da *Qubaiysiyya* devem, então, serem analisados tendo como ponto de partida os diferentes interesses em jogo.

No caso da *Kuftariyya* feminina, embora a rede de Munira al-Qubaiysi apareça como concorrente direta no "mercado" religioso local, o sucesso desta precisa ser

reconhecido como uma vitória que também deve ser atribuída a *Shaykh* Ahmed Kuftaru, uma vez que ele foi o *Shaykh* de Munira. Neste aspecto, alguns dos meus interlocutores me disseram que Munira ainda visitava *Shaykh* Ahmed Kuftaru às escondidas e que teria ficado um bom tempo a sós com seu corpo, quando este morreu em 2004 (HAMIDI, 2006). Nesse sentido, o discurso de harmonia empregado por membros da *Kuftariyya* ao tratarem de Munira al-Qubaiysi é um indicativo da tentativa de acomodá-la, de certa forma, no carisma de *Shaykh* Ahmad Kuftaru.

5.2- Da'wa feminina em mesquitas damascenas: carisma, políticas estatais e conflitos

Mesquitas ocupam um papel central na vida religiosa dos muçulmanos sunitas. Estes espaços religiosos configuram-se não só como foco da vida ritual dos crentes, mas também como fóruns de discussão de assuntos do cotidiano e como espaços de aprendizado e socialização dos seus freqüentadores. Mesquitas também são locais investidos de relações de poder, de mostras públicas de autoridade, alianças e ideologias. Como bem definiu Patrick Gaffney, tais centros religiosos são "*manifestações locais da ordem político-religiosa que caracteriza as comunidades que as constroem, mantêm e, idealmente, trabalham nelas" (* GAFFNEY, 1994, p.23).

Historicamente, mesquitas se configuraram como espaços rituais e de educação religiosa predominantemente masculinos. Nas sociedades muçulmanas, até os anos 70/80 em média, a educação e as práticas religiosas de mulheres geralmente ocorriam em casa, sob a orientação de outras mulheres. A participação ativa de muçulmanas em mesquitas e em instituições religiosas - tanto como aprendizes quanto como professoras - que se assiste em grande parte do mundo muçulmano desde as últimas décadas tem sido interpretada como integrante do processo mais amplo do chamado Revivalismo islâmico contemporâneo, entendido como a crescente mobilização do Islã como fonte de significados, sensibilidades e identidades na esfera pública.

Todavia, embora a participação de mulheres em mesquitas e a mostra pública de devoção religiosa possam ser consideradas como parte desse processo de engajamento com os preceitos islâmicos, também se faz necessário olhar para as dinâmicas locais que forjam esse ativismo e que o particularizam. Neste sentido, mais do que perceber a

participação das mulheres em mesquitas sírias apenas como parte do fenômeno global dos novos projetos e discursos islâmicos que as incluem como idealizadoras e promotoras; nos parágrafos que se seguem, gostaria de apresentar a dinâmica local das atividades de mulheres em mesquitas, que envolve, em linhas gerais, as políticas do cotidiano religioso, os interesses em jogo no campo de da'wa feminina em Damasco e as disputas que daí decorrem.

Como abordamos no primeiro capítulo, a relação entre o governo do *Ba'th* e o *establisment* religioso sunita são complexas e instáveis. Após a conturbada década de 1980, em que Hafiz al-Asad acirrou suas medidas repressivas na tentativa de impedir que setores religiosos de oposição se manifestassem novamente contra o regime, o governo Ba'thista se viu tendo que responder a crescente demanda por participação religiosa na esfera pública síria, manifestada, sobretudo, através da ampla freqüência dos muçulmanos atendendo às orações diárias em mesquitas, além de mobilizações públicas das identidades religiosas muçulmanas, como, por exemplo, o aumento do número de mulheres usando o véu islâmico.

Neste contexto, as mesquitas passaram a ter um papel crucial nas políticas do governo Ba'th para com o campo religioso local. Na tentativa de controlar e enquadrar o crescente interesse religioso da população sunita, o governo se encarregou de construir novas mesquitas por todo o país, além de reformar e ampliar as existentes. Na análise de Paulo Pinto,

> " a lógica desta política consiste em transformar a mesquita em um espaço disciplinado que concentra e enquadra todas as atividades religiosas e onde as identidades religiosas podem ser expressas através das práticas rituais e devocionais no interior de uma definição oficial de Islã. (...) O investimento do Estado nas mesquitas é guiado por duas linhas de ação: a insistência sobre as performances de massa nos rituais coletivos e o controle estrito dos discursos doutrinais. (...) As políticas religiosas do Estado sírio tratam a prática ritual como se esta se tratasse simplesmente de um elemento formalista da religiosidade, ignorando as dimensões existenciais das identidades religiosas". (PINTO, 2007, pp.337-338).

Na maior parte do mundo árabe-muçulmano as mesquitas estão sob o controle de órgãos estatais específicos, voltados para a administração do campo religioso. Na Síria, o Ministério dos Assuntos Religioso (*awqaf*) foi criado em 1961, sendo responsável pelo controle estatal do *establishment* religioso. Com isso, mesquitas,

escolas religiosas (*madrasas*) e instituições religiosas passaram sob o domínio daquele ministério, devendo se enquadrar nas normas e orientações estabelecidas por ele. O ministério dos *Awqaf* desfruta de um grande poder político e econômico, sendo quem determina os salários dos funcionários das mesquitas, quem os emprega e demite. (PINTO, 2007, p.329). Os membros do *Awqaf* também supervisionam os sermões antes deles serem pronunciados pelos pregadores nas mesquitas durante o ritual da oração de sexta-feira (*salat al-jumma'*).

A partir deste contexto é que devemos analisar o campo de *da'wa* feminino em Damasco. A crescente participação de mulheres em atividades religiosas públicas tem sido encorajada pelo governo. Espaços reservados à elas tem sido construídos em mesquitas e demais centros religiosos: salas separadas em que podem assistir aos sermões por transmissão de TV, andares superiores nas mesquitas, portas de acesso separadas e instalações sanitárias próprias. A separação de gêneros que ocorre nesses espaços rituais obedece, sobretudo, às interpretações das escolas de jurisprudência islâmica Hanbali e Sha'fi, que são as mais populares na Síria. Para o governo, é mais fácil controlar as mulheres e suas atividades em mesquitas do que nos espaços privados de suas casas.

Como vimos, a *Kuftariyya* e a *Qubaiysiyya* são as duas principais redes que disputam o mercado de *da'wa* em Damasco. Até 2006, a *Qubaiysiyya* ficou proibida de fazer atividades públicas em mesquitas na Síria, fator que não impediu a expansão da rede. Já a *Kuftariyya,* por desfrutar até então de uma relativa parceria com o Estado, ampliou consideravelmente sua rede através da obtenção de novas alunas, conseguidas principalmente via atividades públicas em mesquitas, tanto na mesquita Abu Al-Nur quanto em outras espalhadas por Damasco.

As *Anisas* que lideram as redes internas que compõem a *Kuftariyya* feminina se beneficiaram com as medidas de criação e expansão de mesquitas em Damasco, bem como com a subseqüente política de incluir as atividades religiosas femininas em sua estrutura. Com isso, *Anisas* líderes como *Anisa* Insafa, *Anisa* Nadwa e Umm Fadi, por exemplo, obtiveram permissão do governo para realizar suas atividades religiosas nessas novas mesquitas, expandindo, então, suas *halaqas* através da obtenção de novas alunas em diferentes partes de Damasco.

Desse modo, as *Anisas* "máximas" passaram a controlar a parte feminina das

mesquitas as quais tiveram acesso. Com isto, elas não apenas dão aulas nestas mesquitas, como também permitem com que as mulheres que estão ligadas às suas *halaqas* realizem suas atividades do Islã nelas, criando suas próprias *halaqas.* Assim, mecanismos de inclusão/exclusão informais vão sendo elaborados nesse processo: em geral, uma discípula de *Anisa* Nadwa que tenha uma *halaqa*, por exemplo, se reunirá com suas alunas em alguma mesquita em que Nadwa tenha o controle. E isto se repete também com as outras líderes "máximas". Quanto mais famosa for a líder, mais alunas ela pode atrair e mais mesquitas podem entrar sob seu controle.

Já na mesquita Abu al-Nur, todas as *Anisas* "máximas" locais têm direitos para que suas alunas realizem atividades lá. Todavia, perguntei a uma das minhas interlocutoras que freqüentava a *halaqa* de *Anisa* Nadwa qual era sua opinião a respeito das possibilidades de uma *Anisa* principiante começar a fazer atividades na mesquita Abu al-Nur. Ela respondeu que não havia problemas, pois se tratava de uma mesquita grande e famosa, mas que para ela, já havia muitas *halaqas* atuando na Abu al-Nur, que a melhor alternativa seria buscar outra mesquita para atuar. Por isso, em suas palavras, "*Anisa Nadwa nos incentiva a divulgar o Islã em outros lugares, nos subúrbios, por exemplo, para possibilitar que mais mulheres possam se beneficiar com o aprendizado do islã*".

Outras interlocutoras me disseram que no verão é um excelente momento para quem quer começar uma *halaqa*, por conta dos cursos de memorização do Corão que são oferecidos em todas as mesquitas nesta época do ano. Uma mulher queira ensinar em um desses cursos, por exemplo, pode pedir à sua *Anisa* indicação de uma mesquita; ou, também, procurar uma mesquita mais próxima de sua casa. Se esta mesquita já tiver alguma *Anisa* responsável, a mulher pode pedir autorização a ela. Há casos em que uma mesma mesquita é dividida para *halaqas* diferentes, isto é, para halaqas conectadas a diferentes *Anisas* "máximas" e, para tanto, a sala de atividades é reservada para cada *Anisa,* de cada *halaqa*, em diferentes dias da semana, principalmente se a referida mesquita for importante e localizada em áreas centrais e nobres de Damasco, tal como a mesquita Abu al-Nur.

Disputas mais diretas por mesquitas entre *Kuftariyya* e *Qubaiysiyya* também me foram relatadas pelas mulheres com as quais fiz trabalho de campo, tal como o seguinte exemplo etnográfico poderá mostrar:

Um dia cheguei à mesquita e encontrei Huda sentada num canto lendo o Corão. Me aproximei e começamos a conversar. Notei que ela estava triste e perguntei o que tinha acontecido. Ela então me contou que uma amiga sua, muito talentosa na recitação do Corão, tendo inclusive três *ijazas* (licenças) em *tajweed* nas diferentes pronúncias do árabe (sírio, marroquino e egípcio), queria fazer atividades de verão em uma mesquita próxima à sua casa, no bairro de Mezza, região classe média-alta de Damasco. Sua amiga foi com as alunas até o Ministério dos assuntos religiosos (*Awqaf*) para pedir permissão para ensinar na referida mesquita. No entanto, sua amiga não obteve a permissão.

Segundo Huda, como de praxe burocrática, sua amiga foi testada na recitação por uma funcionária do *Awqaf*.[116] A amiga já tinha recitado todo o Corão quatro vezes para diferentes pessoas, mas a funcionária somente ouviu algumas palavras e disse à sua amiga que esta não sabia recitar e, logo, não poderia ter permissão do Ministério. Contudo, Huda disse que a funcionária pertencia à *Qubaiysiyya* e que estava reservando a mesquita para mulheres de sua *halaqa.*

Perguntei se essa disputa em torno de mesquitas era comum em Damasco. Huda hesitou, disse que este assunto não tinha relação com o Islã e sim com práticas locais de pessoas que, em suas palavras, "*querem posições, querem ter halaqas em mesquitas para satisfazerem seu ego e não para o bem da religião ou para adorar a Deus"*. Disse que tais disputas entre *Qubaiysiyya* e *Kuftariyya* eram comuns, mas que também havia as disputas internas aos grupos. Queixou-se dizendo que

"*algumas anisas brigam com outras por alunas, por tudo. Por exemplo, você chega à mesquita para uma determinada aula e sua professora se atrasa. Então, você percebe que tem uma outra professora perto, dando aula sobre um tema religioso qualquer, e daí você decide sentar-se junto à esta halaqa. Quando sua professora chega, ela fica bastante chateada com você e com a outra professora, e reclama por isso."*

[116] Na leitura de minhas interlocutoras, a participação de mulheres como funcionárias no Ministério dos *Awqaf* foi permitida graças à influência do *Shaykh* Ahmed Kuftaru junto ao governo Ba'thista. As mulheres que ocupam posições nesse Ministério são socialmente reconhecidas como especialistas religiosas.

Perguntei então se isso acontecia com as grandes *da'iyat* da *Kuftariyya,* e Huda disse que não, que essas atraem alunas "naturalmente", que são "especiais" e que por isso receberam a "recompensa divina" de conseguir ter muitas alunas. Segundo ela, as líderes "máximas" atribuem funções às suas alunas, como pedir que elas ensinem memorização do Corão para crianças, por exemplo, e observam para ver como elas trabalham e se têm êxito na tarefa recebida. As disputas, de acordo com Huda e com outras de minhas interlocutoras, acontecem sobretudo nas bases das pirâmides hierárquicas que estruturam as relações na *Kuftariyya*, onde as mulheres precisam buscar uma estabilidade para suas *halaqas* e para sua posição como professora.

Um ingrediente a mais nesta disputa foi acrescentado pelo governo do presidente Bashar al-Asad nos últimos anos. Através de um decreto do Ministério dos *Awqaf* passou a ser exigida das mulheres (e também dos homens) que querem ter *halaqas* em mesquitas uma licença em recitação do Corão (*ijaza an'tajweed al-Qur'an al-Karim).* As percepções nativas de tal medida podem ser resumidas em dois aspectos: o primeiro, positivo, é que a medida estimularia as mulheres a aprenderem corretamente a memorização e a recitação, tal como recomendado pelos princípios islâmicos. Já o segundo, negativo, é que *ijaza* tem sido usada como um instrumento de distinção no interior das redes, pois quem já tem *ijaza* pode conseguir ascender mais rapidamente na hierarquia de posições que marcam esse tipo de organização.

Neste sentido, também pode ser citada a opinião crítica de algumas das minhas interlocutoras mais devotadas à vida religiosa de que, assim como participar de atividades em mesquitas tem se tornado "*fashion*", ter *ijaza* passou a ser um instrumento de "vaidade". Uma das mulheres ligadas à *Kuftariyya* através da rede de *Anisa* Nadwa, 35 anos e formada em Ciência Islâmica por uma das faculdades da Fundação *Shaykh* Ahmed Kuftaru, me disse que "*tem gente que só quer ijaza para pendurar na parede e obter elogios das pessoas, só querem ouvir mashallah (É a vontade de Deus) pelo seu êxito*". Ou, ainda, que "*ijaza funcionaria como um teste para o coração de quem a possui, se a intenção (niyya) for para a louvação de Deus, é uma benção, se não, se o objetivo for só para satisfazer o ego (nafs),e para pendurar o certificado na parede da sala de casa, que Deus cuide dessa pessoa*", como me foi dito por Huda.

Participei de várias aulas de *tajweed* na mesquita Abu al-Nur junto com minhas amigas da *Kuftariyya*. No quarto andar da mesquita havia um quadro de fórmica

pendurado na parede. Nas lições de *tajweed,* cadeiras de plástico eram enfileiradas, e logo tínhamos a composição de uma sala de aula. Com exemplares do Corão na mão, ouvíamos primeiramente a recitação da professora de determinado trecho do capítulo escolhido.

Utilizando as mãos e expressões faciais, a professora recitava o trecho fazendo menção ao lugar exato em que a pronúncia de cada letra se formava na boca e na garganta. Depois, escrevia o trecho lido no quadro com os sinais gráficos que indicavam o prolongamento de vogais ou as pausas na recitação, por exemplo. Tais elementos são considerados fundamentais para a excelência da performance que envolve a recitação. Depois, o trecho ensinado era repetido várias vezes, e, por último, tinha-se a recitação individual, em que a professora interferia e corrigia a pronúncia de suas alunas. Nunca fui chamada para recitar individualmente, a professora sabia que eu não era muçulmana e que estava ali fazendo minha pesquisa. A aula durava em média duas horas e era bastante exaustiva. Minhas amigas diziam, para me estimular, que era a melhor forma de se aprender a língua árabe, ouvindo as palavras divinas, e jocosamente, diziam que nessas aulas eu podia constatar que até para os nativos do idioma não era fácil pronunciar com perfeição. No que eu respondia, também jocosamente, que "se Deus quiser, falarei corretamente um dia, mesmo que seja só no paraíso".

Algumas mulheres atendiam a esse tipo de atividade para aprenderem a recitação do Corão de forma correta, não tendo pretensões de obterem *ijaza*. No entanto, Sabah, minha amiga que pertence à *halaqa* de *Anisa* Insafa Ramadan, resolveu ter sua *ijaza*. Aos sessenta anos, Sabah me disse que queria ter sua *halaqa* em mesquita e que agora ela poderia fazê-lo, uma vez que seus quatro filhos já estavam adultos. Viúva, me disse que sua carreira de *da'iya* foi interrompida com o casamento, pois precisou se mudar com marido para Abu Dhabi devido à uma proposta de emprego que ele recebera, morando lá por 15 anos. Pela a idade de Sabah, seu teste para obter *ijaza* do Ministério dos Assuntos Religiosos era mais simples: só precisava memorizar com *tajweed* os últimos capítulos do Corão, que são os mais curtos.

Contudo, pelo que vi e experienciei através de minhas tentativas em aprender a recitar corretamente pelo menos os primeiros versos do Corão, posso afirmar que as mulheres trabalhavam bastante para conseguirem a pronúncia exata de cada letra do alfabeto de acordo com as normas de recitação. Sabah, por exemplo, dedicava dois dias

da semana para aulas de *tajweed* na mesquita e algumas horas diárias de estudo em casa. De certa forma, ao acompanhá-la em algumas destas aulas, pude testemunhar seu progresso. Ao término de cada recitação correta, a professora de *tajweed* a parabenizava, no que Sabah agradecia a Deus com um largo sorriso de satisfação.

Sabah me informou que o exame para conseguir a licença é feita no Ministério dos *Awqaf,* que trabalha junto com o Ministério da Segurança nesse processo. Há uma ficha para ser preenchida e nesta ficha o requerente deve escrever o nome da mesquita em que quer dar aula. Sabah escolheu a Abu al-Nur por seu envolvimento emocional com a instituição (freqüenta essa mesquita desde os seus cinco anos de idade). Disse, ainda, que o requerente precisa "*responder a questões que todos já sabem a resposta, eles sabem que sou da Abu al-Nur*". As licenças podem ser concedidas por anos, outras por meses, tudo depende das relações pessoais e institucionais que estão em jogo.

As medidas para o controle das atividades em mesquitas, tal como a licença discutida acima que passou a ser exigida tanto para homens quanto para mulheres, tem relação direta com o que Thomas Pierret (2010) apontou como uma mudança de estratégia em relação ao campo religioso sírio que tem sido conduzida pelo governo de Bashar al-Asad a partir de 2008, cuja pretensão é a de maximizar o controle direto do Estado sobre os líderes religiosos e sobre a vida religiosa cotidiana indicando uma recomposição autoritária do regime. (PIERRET, 2010).

Os exemplos etnográficos relatados anteriormente nos trazem algumas indicações de como essas políticas do governo de Bashar al-Asad afetaram as dinâmicas locais do campo de da'wa feminina, por exemplo. A exigência de *ijaza* pode ser lida como mais uma tentativa do governo de disciplinar a vida religiosa no cotidiano das mesquitas e os seus promotores, uma vez que nesses espaços rituais o controle pode se dar mais facilmente através da presença do serviço secreto nas atividades lá desenvolvidas. (PINTO, 2007).

Então, através das *ijazas* concedidas e do preenchimento de fichas no Ministério dos *Awqaf,* por exemplo, assiste-se, desde 2008, a um processo de burocratização do campo religioso sunita, no qual o regime busca tomar o papel de "*empreendedor religioso para um Estado que tem se reduzido à função de policial durante quase meio século*" (PIERRET, 2010,p.32). Com isso, segundo Pierret, o regime sírio está iniciando um arriscado jogo em substituir a pequena administração religiosa - que até então era

investida da responsabilidade de fiscalizar o campo religioso e, que embora fraca, era facilmente manipulada pelo governo -, por uma burocracia maior, que pode ampliar as capacidades do Estado no controle do campo religioso, mas que, paradoxalmente, "*pode fortalecer a influência do clero no aparato estatal e aumentar risco de conflito entre as elites religiosas e seculares oficiais*". (PIERRET, 2010, p.32).

Contudo, tais medidas estatais para o campo religioso nos indicam, da mesma forma, que é preciso olhar mais atentamente para os caminhos nos quais políticas desse teor são aceitas, remodeladas e respondidas pelos diversos agentes sociais. Neste sentido, mulheres foram incorporadas nessas novas medidas, marcando simbolicamente a passagem da casa para a mesquita, do privado para o público. Algumas das mulheres da *Kuftariyya* ainda não têm a *ijaza* do governo*,* mas continuam fazendo suas atividades em mesquitas onde suas *Anisas* são responsáveis, sobretudo na Abu al-Nur. Outras mulheres, por exemplo, pedem ajuda a amigas que tenham *ijaza* para conseguir uma mesquita para as atividades. Uma vez obtida a permissão, as aulas são dadas pelas mulheres que não tem a licença e não pelas amigas licenciadas. Para as *Anisas* "máximas", que são renomadas no campo religioso local, por exemplo, esse tipo de licença não é requerido. O governo manda-lhes livros com temas religiosos para serem discutidos nas aulas, os quais, no entanto, são ignorados por elas.

Historicamente*, ijazas* fazem parte da tradição islâmica e não se referem apenas ao Corão. Há vários tipos de *ijaza* como, por exemplo, *ijaza* em *tafsir*, em *hadiths,* em *dhikr*, em *Sufismo,* entre outras. Neste sentido, *ijaza* é a certificação que um muçulmano obtém de seu conhecimento qualificado em determinado assunto religioso. Tal certificação é adquirida através da performance oral deste conhecimento, que é avaliado por quem o ensinou. Deste modo, *ijaza* pode ser melhor traduzida como uma "*permissão garantida por um indivíduo ao outro para representar um texto ou um conjunto de conhecimento.*" (CHAMBERLAIN,1994,p.15). Inclusive, neste processo, há uma cadeia de transmissores de *ijazas* que traçam conexões com os primeiros transmissores de conhecimento religioso e, até, ao próprio Profeta Muhammad.

Neste sentido, no dinâmico processo que envolve obtenção de *ijazas,* relações sociais que envolvem conhecimento religioso e autoridades religiosas vão sendo tecidas de diferentes maneiras, principalmente através de vínculos pessoais mais profundos que são estabelecidos através da via sufi, por exemplo. Segundo minhas interlocutoras, *ijaza*

é importante, mas o conhecimento religioso e a moral das professoras que ensinam também são, assim como as cadeias de pertencimento que vão sendo estabelecidas neste processo. Dessa forma, ser testada pelos *Shaykhs* no Ministério dos *Awqaf* e receber *ijaza* do governo são ações percebidas como importantes, mas burocráticas, pelas minhas interlocutoras. Como bem definiu uma delas, "*agora estamos na era dos papéis e dos carimbos, é preciso tê-los para trabalhar pelo Islã.*"

A política da burocratização na concessão de *ijaza* pelo governo, desta forma, segue a orientação do que foi apontado por Paulo G. H da Rocha Pinto em relação ao tratamento meramente formalista que o regime *ba'thista* dispensa às práticas islâmicas, não considerando as dimensões subjetivas que envolvem as identidades religiosas (PINTO, 2007). Neste ponto, a etnografia aqui analisada indica que para além das medidas governamentais, as práticas religiosas e suas orientações são investidas de relações sociais, dimensões existenciais e sensibilidades religiosas que nutrem e mantém vivas tais práticas.

Se por um lado, a instabilidade da base de sustentação religiosa do governo leva a tomadas de decisões difusas e disciplinares com relação ao campo religioso sírio, incluindo, o controle burocrático de atividades em mesquitas; por outro, o dinamismo dessas atividades e sua capacidade de se ancorar em bases mais estáveis nos apontam para outros elementos envolvidos nesse contexto, que, no caso das mulheres, tem relação com motivações mais específicas, relacionadas com subjetividades religiosas, principalmente, com o amor pela líder carismática que comanda as *halaqas*.

Assim, nos exemplos etnográficos acima, as tensões entre burocracia e carisma são expressas de diferentes modos através das formas pelas quais o campo religioso de *da'wa* feminino está organizado na Síria. A burocracia do governo com relação à exigência de *ijazas* (licença para ensinar) é vista como mais uma forma de controle do campo religioso e que, para atendê-la, é preciso seguir um roteiro também burocrático via preenchimento de formulários e reuniões com funcionários do Ministério dos Assuntos Religiosos (*awqaf*). Para minhas interlocutoras da *Kuftariyya*, as licenças obtidas de forma intencional com o objetivo de serem publicamente demonstradas como um mérito pessoal são alvos de críticas, pois de acordo com elas, esta seria uma atitude "egoísta" e, logo, destituída das virtudes que uma muçulmana idealmente deve ter em relação aos usos sociais de conhecimento religioso, cujo principal objetivo, nesta

perspectiva, seria o de compartilhá-lo de forma a beneficiar aos outros e não apenas a si própria.

Por outro lado, as relações pessoais e emotivas entre as *Anisas* carismáticas e suas discípulas desempenham um importante papel neste processo, pois é a partir delas que as *halaqas* femininas são estruturadas e mantidas. As *Anisas* "máximas", desta forma, estão envolvidas nas questões cotidianas que envolvem o campo religioso, na gestão informal dos espaços femininos das mesquitas. O reconhecimento social de sua *baraka* (poder espiritual) está vinculado, também, a sua capacidade em fornecer os meios para que o trabalho de divulgação do Islã seja realizado por suas discípulas, através do controle e distribuição de espaços em mesquitas.

Assim, como as líderes carismáticas da *Kuftariyya* são socialmente reconhecidas como quem beneficia a todos que estejam em contato com elas, sua habilidade em organizar as atividades de *da'wa* de sua *halaqa* a partir das configurações políticas locais, burocraticamente reguladas, pode ser entendida como uma extensão de sua habilidade em organizar, igualmente, as vidas pessoais e religiosas de suas discípulas. Neste sentido, o amor (LINDHOLM, 1993) que a *Anisa* desperta em suas seguidoras e o compromisso que estas assumem em demonstrá-lo através das atividades de divulgação do Islã em mesquitas, nos permitem afirmar que as *Anisas* "máximas", neste contexto, produzem uma ordem no campo religioso feminino local que, embora envolva hierarquias, regras e demandas cotidianas, é percebida como fora da esfera burocrática e, portanto, sentida como baseada em uma perspectiva pessoal e íntima, logo, carismática.

CAPÍTULO 6
CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese apresentou um estudo sobre um movimento específico de divulgação do Islã na Síria contemporânea, liderado por mulheres muçulmanas sufis ligadas à *tariqa Naqshbandiyya-Kuftariyya*, rede sufi criada por *Shaykh* Ahmed Kuftaru.

O argumento central que orientou a discussão ao longo dos capítulos foi pautado na idéia de que as *halaqas* femininas da *Kuftariyya* são construídas e mantidas a partir da autoridade carismática de suas líderes, que é o principal fator de atração de suas seguidoras. O carisma das líderes religiosas, como discutido nas sessões sobre as arenas pedagógicas e rituais em que as *halaqas* se organizam, é baseado nas transações de conhecimento religioso esotérico (*batini*) e exotérico (*zahiri*) das *Anisas*; conhecimento que tem diversos níveis de expressão e de significados de acordo com a perspectiva sufi.

A maior parte dos estudos acadêmicos sobre movimentos muçulmanos femininos, que se aproximam daquele que foi apresentado nesta tese, aponta para as atividades religiosas femininas como um desdobramento dos avanços do Islã político, que seria o responsável pelo aumento do conservadorismo religioso que se percebe nas sociedades do Oriente Médio contemporâneo. Ao contrário desta perspectiva, esta tese procurou chamou atenção para o fato de que as várias formas e níveis de participação, envolvimento e motivações de mulheres muçulmanas para se engajarem em atividades religiosas estão conectados a fatores sociais e culturais contextualmente construídos.

O vínculo afetivo que é estabelecido na relação entre *Anisa* e discípulas é a base que estrutura a *halaqa*. A permanência e a estabilidade dessas *halaqas* dependem da capacidade da *Anisa* em fornecer para suas discípulas não só conhecimento religioso, mas também ajudá-las, em uma perspectiva sufi, a "purificarem os seus corações". Esta purificação é, em termos práticos, construída a partir de mecanismos disciplinares e é percebida através de atitudes e comportamentos que as discípulas têm em suas vidas cotidianas, que são expressos a partir dos conceitos de *adab* (regras de etiqueta) e *akhlaq* (moralidade), que, apropriados pelo sufismo, fornecem um conjunto de disposições práticas e morais que devem orientar a vida dos sufis.

Este vínculo é alimentado por um tipo de relação carismática pelo qual a *Anisa* é tida como dotada de poderes espirituais. No caso das lideranças femininas da

Kuftariyya, o poder espiritual que lhes é atribuído é entendido a partir da capacidade que elas teriam em "conhecer" o coração de suas discípulas e em corrigir suas práticas. Assim, utilizando-se do amplo repertório sufi que atribui aos líderes religiosos a posição de serem aqueles que "nutrem" seus seguidores com o amor divino, ensinando-lhes a alcançá-lo, era bastante comum entre as discípulas se referirem às suas Anisas como "mães".

A noção de "mudança" também era bastante comum no repertório de minhas interlocutoras sobre seu engajamento nas *halaqas* e/ou na via sufi. Tal mudança era localizada principalmente na idéia de controle das emoções individuais, sobretudo daquelas consideradas como destoantes do ideal islâmico de comportamento. Segundo minhas interlocutoras, as atividades religiosas e devocionais faziam com que eles tivessem mais auto-controle sobre seus pensamentos, emoções e sobre seus corpos. Assim, relatos como "*pensar antes de falar", "ficar em estado permanente de dhikr", " não alterar a voz ou perder a paciência com filhos e demais pessoas", "deixar de ser preguiçosa e ser religiosamente e até profissionalmente mais ativa"*etc., faziam parte dos objetivos/ conquistas que minhas interlocutoras julgavam importantes como parte de suas vidas religiosas. Neste aspecto, a presença de suas *Anisas* era fundamental.

As *Anisas* representam, aos olhos de suas seguidoras, a mulher muçulmana ideal. Elas são socialmente reconhecidas como corporificando o comportamento e a moralidade islâmicos (*adab* e *akhlaq)* que, na perspectiva nativa, podem ser definidos pelo estágio de *muraqabat,* o qual, na terminologia sufi, significa vigilância e controle. O reconhecimento público das qualidades morais das *Anisas* contribui para a manutenção do seu carisma e, logo, de suas *halaqas*. A ordem carismática produzida pelas *Anisas*, pautada em uma reconfiguração do *self* de suas discípulas através da retórica do auto-controle e da obtenção de virtudes, produz uma ordem emocional que é refletida, por extensão, na ordem social. A padronização dos comportamentos, das vestimentas, das estruturas das *halaqas,* dos discursos sobre moral e sobre os discursos sobre a "transformação" que as discípulas sentem em suas vidas produz uma racionalização do cotidiano religioso que se acomoda em uma moldura maior, carismática.

Desta forma, o argumento que procurei desenvolver nesta tese é que carisma, em sua dimensão de gênero no contexto de minha etnografia, é construído a partir da

retórica do controle das emoções como a conquista do "controle de si". A retórica do controle emocional das mulheres, neste sentido, era direcionado contra a concepção cultural construída sobre a "mulher" na síria e a sua associação ao descontrole.

No caso das discípulas, a vontade do controle de si era mobilizada através do conceito de amor. Amor, na forma como os sufis o empregam, tem diferentes níveis e sentidos, mas, no caso das mulheres ligadas à *Kuftariyya* feminina, tal amor pelas líderes e motivação em pertencer às *halaqas* correspondia, não a um desejo de perda do eu, como argumentado por Charles Lindholm (1993), mas a um projeto de virtude e moral individual que defina, exatamente, quem se é, sob uma perspectiva de gênero.

BIBLIOGRAFIA

1- Fontes primárias

Al-BUTI, Muhammad Sa'id Ramadan. *Women: between the tytanny of the western system and the mercy of the Islamic Law*. Damascus: Dar al-Fikr, 2003.

KUFTARU, Ahmed. *The way of truth*. Damascus: wqs-globalvillage.com, 2004.

SABAGH, Bassam.

2- Fontes eletrônicas

www. abunour.net

www.kuftaro.org

3- Referências bibliográficas

ABBAS, Shemeem B. *The female voice in Sufi Ritual: devotional practices of Pakistan and India.* Austin: University of Texas Press, 2002.

ABU-LUGHOD, Lila. Writing women's worlds: Bedouin stories. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.

_____ (ed.). *Remaking women. Feminism and Modernity in the Middle East.* Princeton: Princeton University Press, 1996.

_____. Do Muslim women really need saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its others. *American Anthropologist*, v.104, n.3, p.783-790, 2002.

ABD-ALLAH, Umar. *The Islamic struggle in Syria*. Berkeley: Mizan Press, 1983.

ALGAR, Hamid. A Brief History of the Naqshbandi Order In: GABORIEAU, M.; POPOVIC, A. & ZARCONE, T. (eds.). *Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*. Istambul: Institut Francais d'Etudes Anatoliennes d'Istambul/Isis, 1990.

ANTOUN, Richard, QUARTAERT, Donald. *Syria: Society, Culture and Polity*. Albany: State University of New York Press, 1991.

ARDITO, Aurelie. Les cercles féminins de la Qubaysiyya à Damas. *Le mouvement social*, n.231, pp.77-88, avril-juin 2010.

Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. SP: Martin Claret, 2001.(Coleção A obra-prima de cada autor).

ASAD, Talal. The Idea of an Anthropology of Islam. Washington: Georgetown University, 1986.

_____. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Islam and Christianity*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BATATU, Hanna. Syria's Muslim Brethen. In: HALLIDAY, Fred & AALAVI, Hamza. (eds.). *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, New York: Monthly Review Press, 1988.

BELL, D., CAPLAN, P., KARIM, W.J. *Gendered Fields. Women, men, and ethnography.* London and New York: Routledge, 1993.

BERKEY, J.P. Women and Islamic Education in the Mamluk Period. In: KEDDIE, N.R., BARON,B. *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in sex and gender*. New Haven: Yale University Press, 1991.

BÖTTCHER, Annabelle. Le Ministere des Waqfs. *Monde Arabe: Maghreb, Machrek.* Paris, n.158, p.18-30, out-dez. 1997.

_____. L'elite feminine Kurde de la Kaftariyya – une Confrerie Naqshbandi Damascene. In: BRUINESSEN, Martin van (ed.). *L'Islam des Kurdes (Les Annales de l'Autre Islam n.5)*, Paris: ERISM/INALCO, 1998a.

_____. *Syrische Religionspolitik under Asad*. Freiburg : Arnold-Bergstraesser Institut, 1998b.

_____. Official Sunni and Shi`i Islam in Syria. *Robert Schuman Centre for Advanced Studies*. Mediterranean Programme Series. EUI Working Papers. RSC N.2002/03 a.

_____. Islamic teaching among Sunni women in Syria. In: BOWEN, D. & EARLY, E. (ed.) *Everyday life in the Muslim Middle East*. Second edition. Bloomington: Indiana University Press, 2002b, p.290-299.

BOP, Codou. Roles and the Position of Women in Sufi Brotherhoods in Senegal. *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford, v. 73, n. 4, p. 1099-1119(21), Dezembro 2005.

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato. *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, [s.d.]. p. 46-81. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

_____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1987.

_____. *O Poder Simbólico.* Rio de Janeiro: BCD União Editoras S. A. 2001.

BRUINESSEN, M. & HOWELL, J.D. (org.). *Sufism and the 'Modern' in Islam.* London: IB Tauris, 2007.

CARL, W. Ernst. "Tasawuff" [Sufism]. Disponível em: http://www.unc.edu/~cernst/pdf/tasawwuf.pdf . Acesso: julho, 2009

CHAMBERLAIN, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CHRISTMANN, Andreas. Les cheikhs syriens et l´internet. In: DUPRET, Baudoin (et.al.). *La Syrie au present. Reflets d`une société*. Paris: Sindbad, 2007, p.421-427.

CHIH, Rachida. What is a Sufi order? Revisiting the concept through a case study of the Khalwatiyya in contemporary Egypt. In: BRUINESSEN, M. & HOWELL, J.D. (org.). *Sufism and the 'Modern' in Islam.* London: IB Tauris, 2007, p.21-38.

CHODKIEWICZ, Michel. La Santité Féminine dans l'hagiographie Islamique. In: AIGLE, D.(org.) *Saints Orientaux*. Paris: De Baccard, 2007.

COOKE, Miriam. The Muslimwoman. *Cont Islam*, n.1, p.139-154, 2007.

CORNELL, Vincent J. *Realm of the Saint: power and authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas, 1998.

CONAWAY, M. E., WHITEHEAD, T.L. (ed.). *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork.* Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986.

CSORDAS, Thomas. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology* 18, n.1, p.5-47, março 1990.

DEEB, Lara. *An Enchanted Modern. Gender and public piety in Shi´i Lebanon.* Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006.

DEGUILHEM, Randi. Le waqf en Syrie independante. In: BILICI, F. *Le Waqf dans le Monde Musulman Contemporain (XIX-XX siecles): Fonctions Sociales, Economiques et Politique*. Istanbul: Institut Français d'Etude Anatoliennes, 1994.

DE JONG, Fred. The Naqshbandiyya in Egypt and Syria In: GABORIEAU, M.; POPOVIC, A. & ZARCONE, T. (eds.). *Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*. Istambul: Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istambul/Isis, 1990.

DUPRET, Baudoin (et.al.). *La Syrie au present. Reflets d`une société*. Paris: Sindbad, 2007.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. Rio de Janeiro: Edições Paulinas, 1989 [1912].

EICKELMAN, Dale. Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies. In: ATIYEH, G. (ed.). *The book in the Islamic World*. Albany: State University of New York Press, 1995.

_____. *Knowledge and Power in Morocco*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

_____. *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*. New Jersey: Prentice Hall, 2002.

EICKELMAN, Dale & PISCATORI, James. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de campo*, n.13, p.155-161, 2005.

GAFFNEY, Patrick. *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt.* Berkeley: University of California Press, 1994.

GEERTZ, Clifford. GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *Negara: o Estado Teatro no século XIX*. Rio de Janeiro: Difel, 1991.

_____. *Observando o Islam*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

GELLNER, Ernest. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

GEOFFROY, Eric. Soufisme, Reformisme et Pouvoir en Syrie Contemporaine. *Egypte/Monde Arabe* 29, p.11-21, 1997. Disponível em: http://ema.revues.org/index253.html. Acesso: outubro de 2009.

GILSENAN, Michael. *Recognizing Islam*: *Religion and Society in the modern Middle East.*

GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da Identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar Ed.,1982.

HAMIDI, Ibrahim. *The Qubaysi Women's Islamic Movement*. http://faculty-staff.ou.edu/L/Joshua.M.Landis-1/syriablog/2006/05/qubaysi-womens-islamic-movement-by.htm. Acesso: junho de 2010.

HAMMOUDI, Abdellah. *Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*. Chicago: Chicago University Press, 1997.

HEFNER, Robert W. & ZAMAN, M.Qasim. *Schooling Islam: the culture and politics of modern Muslim education*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

HERZFELD, Michael. *Cultural Intimacy: social poetics in the nation-state*. New York: Routledge, 2005.

HOFFMAN, Valerie. *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.

KALMBACH, Hilary. Social and Religious Change in Damascus: One Case of Female Islamic Religious Authority. *British Journal of Middle Eastern Studies*, London, v. 35, n. 1, pp. 37-57, abril- 2008.

KEDDIE, N.R., BARON,B. *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in sex and gender*. New Haven: Yale University Press, 1991.

LANDIS, Joshua. Is the Syrian Regime turning to religion? In: http://faculty-staff.ou.edu/L/Joshua.M.Landis-1/syriablog/2006/04/is-syrian-regime-turning-to-religion.htm Acesso: junho de 2010.

LIMA DA CONCEIÇÃO, Antônio C. Teorias Feministas: da "questão da mulher" ao enfoque de gênero. *Revista Brasileira de Sociologia das Emoções*, v.8,n.24,pp.738-757, dezembro-2009.

LINDHOLM, Charles. *Carisma: êxtase e perda de identidade na veneração ao líder*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

_____. Prophets and pirs : charismatic Islam in the Middle East and South Asia. In : *Embodying Charisma: Modernity, locality and the performance of emotion in Sufi cults*. London: Routledge, 1998.

LUIZARD, Pierre-Jean. Le Soufisme Egyptien Contemporain. *Egypte/Monde Arabe* 2, p.35-94, 1990. Disponível em: http://ema.revues.org/index218.html. Acesso: janeiro 2008.

LUMBARD, Joseph E.B. From *Hubb* to '*Ishq:* The Development of Love in Early Sufism. *Journal of Islamic Studies.* v.18, n.3,pp.345-385, 2007.

LUTZ, C.A. Engendered emotion: gender, Power, and the rhetoric of emotional control in American discourse. In: LUTZ, C.A., ABU-LUGHOD, L. *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p.69-91.

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

MALAMUD, Margaret. Gender and Spiritual Self-Fashioning. The Master-Disciple Relationship in Classical Sufism. *Journal of the American Academy of Religion*. v.64, n.1, pp.89-117, Spring – 1996.

MAUSS, Marcel. Noção de Técnica Corporal. *Ensaio sobre a Dádiva. Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, v.2, p.212-218, 1974.

_____. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do eu. Sociologia e Antropologia. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MacCORMACK, Carol P. Nature, culture and gender: a critique. In: MacCORMACK, C.P. & STRATHERN, M. *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p.1-24.

MOGHADDAM, V. *Modernizing women. Gender and social change in Middle East*. (2 ed.) London: Lynee Rienner, 2003.

MOORE, Henrietta L. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. *Cadernos Pagu,* n.14, p.13-44, 2000.

ORTNER, S. *Making Gender: the Politics and Erotics of culture*. Boston: Beacon Press, 1996.

PERTHES, Volker. *The Political Economy of Syria under Asad*. London: I.B. Tauris, 1995.

PESHKOVA, Svetlana. Muslim women leaders in the Ferghana Valley: whose leadership is it anyway? *Journal of International Women's Studies,* v. 11, p.5-23, Nov/2009.

PINTO, Paulo G. H. R. Mystical Bodies. Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria. Tese de Doutorado. Boston University: 2002.

_____. Islamismo. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (org.) *Dicionário de Guerras e Revoluções no Século XX.* Rio de Janeiro: Campus, 2004a.

_____. The Limits of the Public: Sufism and the Religious Debate in Syria. In: SALVATORE, A. e EICKELMAN, Dale (org.). *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill, 2004b.

_____. Performing Baraka: Sainthood and Power in Syrian Sufism. In: STAUTH, Georg (org.). *On Archaeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam*. Bielefeld: Transcript, 2004c.

_____. Ritual, Experiência mística e Lei Islâmica nas comunidades sufis de Alepo, Síria. Anuário Antropológico/2004, p. 51-94. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005 a.

_____. Bodily Mediations: Self, Values and Experience in Syrian Sufism. In: HEISS, Johann (org.). *Veranderung und Stabilitat: Normen und Werte in*

Islamischen Gesellschaften. Viena: Verlag der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005b

_____. Etnicidade e Nacionalismo Religioso entre os Curdos da Síria. *Antropolítica : Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, n. 1 (2. sem. 95). Niterói : EdUFF, 2005c.

_____. Sufismo, Performance Moral e Poder na Síria Contemporânea. *Tiraz: Revista de Estudos Árabes e das Culturas do Oriente Médio*, n.2,p.51-73. SP: USP, 2005d.

_____.Mercados de Devoção: Consumo e Identidades Religiosas nos Santuários de Peregrinação Xiitas na Síria. In: BARBOSA, Lívia e CAMPBELL, Colin. (org.). *Cultura, consumo e identidade*. RJ: Editora FGV, 2006,p.167-200.

_____.Religions et Religiosité en Syrie. In: DUPRET, Baudoin (et.al.). *La Syrie au present. Reflets d`une société*. Paris: Sindbad, 2007, p.323-358.

_____.Le soufisme en Syrie. In: DUPRET, Baudoin (et.al.). *La Syrie au present. Reflets d`une société*. Paris: Sindbad, 2007, p.389-397.

_____. Sufism and the Political Economy of Morality in Syria. In : HECK, Paul L. *Sufism and politics : the power of spirituality*. Princeton : Markus Wiener Publishers, 2007a, p.103-136.

_____. Le sacré dans la ville : soufisme, subjectivités religieuses et identité urbaine à Alep. *Maghreb-Machrek,* Paris, n.198, p.43-52, 2008-2009.

_____. Creativity and stability in the making of Sufi tradition : the Tariqa Qadiriyya in Aleppo, Syria. In : RAUDVERE, C. & STENBERG, L. (org.). *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London: I.B. Tauris, 2009.

_____. *Islã: religião e civilização. Uma abordagem antropológica*. SP: Editora Santuário, 2010.

_____. The Anthropologist and the Initiated: reflections on the Ethnography of Mystical Experience among the Sufis of Aleppo, Syria. *Social Compass* 57(4), p.464-478, 2010.

_____. Performing Piety and Power: Sufism and the public affirmation of Islam under Bashar al-Asad. In: Conference: Bashar al-Asad's first decade – a period of transition for Syria. Lund: 2010 (no prelo).

PIERRET, Thomas. Les cadres d'élite religieuse Sunnite: espaces, idées, organizations et institutions. *Maghreb-Machrek,* Paris, n.198, p.7-17, 2008-2009.

_____. Sunni Clergy Politics in the Cities of Ba'thi Syria. In: LAWSON, Fred (org.). *Demystifying Syria.* Londres: Saqi, 2009, p.70-84.

_____. The State Management of Religion in Syria: the End of "indirect" rule? In: Conference: Bashar al-Asad's first decade – a period of transition for Syria. Lund: 2010 (no prelo).

POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles (eds.). *Les Voies d'Allah: Les Ordres Mystiques dans l'Islam des Origines a Aujourd'hui*. Paris: Fayard, 1996.

POWERS, Paul R. Interiors, Intentions, and the "spirituality" of Islamic ritual practice. In: *Journal of the American Academy of Religion,* v.72, n.2, p.425-459, jun/2004.

_____. You say you want a Reformation? Parsing the Ubiquitous Rhetoric of an "Islamic Reformation". *Comparative Islamic Studies*, London, v.4,n.4.1/4.2, p.37-73, 2008.

RAUDVERE, Catharina. *The Book and the Roses: Sufi women, visibility, and zikir in Contemporary Istanbul.* Swedish Research Institute in Istanbul. Transactions,v.12. London: IB Tauris, 2002.

_____ & STENBERG, Leif (org.) *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London: I.B. Tauris, 2009.

REILLY, Niamh. Rethinking the interplay of Feminism and Secularism in a neo-secular age. *Feminist Review*, n.97, p.5-31, 2011.

REZENDE, C. B., COELHO, M. C. Antropologia das Emoções. RJ: FGV, 2010. (Coleção FGV de bolso. Série Sociedade & Cultura).

RODED, R. *Women in Islam and in Middle East: a reader.* London: I.B. Tauris, 2008.

SCHIELKE, Samuli. Mystic states, motherly virtues, female participation and leadership in an Egyptian Sufi milieu. *Journal of Islamic Studies*, vol.28,pp.94-126, 2008.

SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.

SEALE, Patrick. *The Struggle for Syria*. London: Oxford University Press, 1966.

STENBERG, Leif. Young,Male and Sufi Muslim in the City of Damascus. In: SIMONSEN,J.B.(ed). *Youth and Youth Culture in the Contemporary Middle East*. Proceedings from the Danish Institute in Damascus III, Aarhus Forlag,Aarhus, 2005.

_____. Islamisation d'un quartier: l´heritage du Cheikh Ahmed Kuftaro. In: DUPRET, Baudoin (et.al.). *La Syrie au present. Reflets d`une société*. Paris: Sindbad, 2007, p.365-377.

_____. Préserver le charisme. Les conséquences de la mort d'Ahmad Kaftaro sur la mosquée complexe Abu al-Nur. *Maghreb-Machrek* n.198, p.65-73, 2008-2009.

TARLO, Emma. Hidden features of the face veil controversy. ISIM Review (19), p.24-25, 2007.

TRIMINGHAM, J. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

TURNER, Victor. *The Ritual Process*. London: Routledge and Kegan Paul, 1969.

VAN BRUINESSEN, Martin. The Kurds and Islam. Working Paper no. 13, Islamic Area Studies Project, Tokyo,1999. Disponível em: http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Kurds_and_Islam.htm. Acesso: fevereiro,2010.

VAN DAM, Nikolaos. *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and the Ba'th Party*. London: Tauris, 1997.

WEISMANN, Itzchak. Sa'id Hawwa and Islamic Revivalism in Ba'thist Syria. *Studia Islamica* 85, n.1, p.131-154, 1997.

_____. *The Naqshbandiyya: orthodoxy and activism in a worldwide Sufi tradition.* London: Routledge, 2007a.

_____. Sufi Fundamentalism between India and the Middle East. In: BRUINESSEN, M. & HOWELL, J.D. (org.). *Sufism and the 'Modern' in Islam.* London: IB Tauris, 2007.

WEBER, Max. *On Charisma and institutions building*. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 3ªed., São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1983.

WERBNER, Pnina & BASU, Helene. *Embodying Charisma: Modernity, locality and the performance of emotion in Sufi cults.* London: Routledge, 1998.

WEDEEN, Lisa. *Ambiguities of Domination: Politics, Rethoric and Symbols in Contemporary Syria*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

WHITEHOUSE, Harvey. *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WIELAND, Carsten. *Syria – Ballots or Bullets? : Democracy, Islamism, and Secularism in the levant.* Seattle: Cune Press, 2006.