

“Renovando relações para inventar tradições”: autoridade e legitimidade no sufismo marroquino¹

“Renewing Relationships to Invent Traditions”: Authority and Legitimacy in Moroccan Sufism

Bruno Ferraz Bartel

Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Piauí, Teresina, Piauí, Brasil

RESUMO

Este texto visa indagar os fluxos de dominação desenvolvidos por adeptos do sufismo marroquino. Para tal, procuro compreender a reestruturação do centro ritual da confraria sufi Hamdouchiya, localizada na cidade de Safi, no litoral sul do Marrocos. Esse processo de reorganização é examinado por meio das ações de três indivíduos que desempenham funções específicas dentro da confraria. Esta pesquisa se baseia na análise de dados etnográficos produzidos no Marrocos entre 2016 e 2017. O centro ritual, ao criar um tipo de arranjo particular, estabeleceu um fluxo criativo que se diferencia do modelo clássico de autoridade e legitimidade centrado na figura do mestre, um elemento fundamental na caracterização das dinâmicas do sufismo de maneira geral. Assim, ao analisar o caso etnográfico proposto, sugere-se que outros fatores estão em jogo tais como o grau de interação e a natureza das afinidades exercidas entre os agentes. Essa combinação de elementos ou características de dominação pode ser útil para evidenciar o significado dos projetos realizados na *zawiya* de Safi. A convergência entre saberes consolidados (dominação tradicional) e a adesão afetiva (dominação carismática) em torno de lideranças locais especializadas era essencial para organizar um campo de relações que, inicialmente, poderia competir por certa proeminência ou monopólio.

Palavras-chave: Carisma institucional, Autoridade, Legitimidade, Sufismo, Marrocos.

¹ Este estudo foi financiado pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), Processo SEI-260003/000211/2024.

Recebido em 17 de dezembro de 2023.
Avaliador A: 05 de junho de 2024.
Avaliador B: 20 de agosto de 2024.
Aceito em 18 de novembro de 2024.



ABSTRACT

This text aims to inquire about the flows of domination developed by followers of Moroccan Sufism. I highlighting the restructuring of the ritual center of the Sufi brotherhood Hamdouchiya, located in the city of Safi, on the southern coast of Morocco. This process of reorganization is examined through the actions of three individuals who play specific roles within the brotherhood. The research is based on the analysis of ethnographic data produced in Morocco between 2016 and 2017. The ritual center, by creating a particular arrangement, established a creative flow that differs from the classical model of authority and legitimacy centered on the figure of the master, a fundamental element in characterizing Sufi dynamics in general. Through the analysis of the proposed ethnographic case, it is suggested that other factors are at play, such as the degree of interaction and the nature of affinities exerted among the agents. This combination of elements or characteristics of domination may be useful in highlighting the significance of the projects carried out in the *zawiya* of Safi. The convergence between consolidated knowledge (traditional domination) and affective adherence (charismatic domination) around specialized local leaderships was essential to organize a field of relations that, initially, could compete for certain prominence or monopoly.

Keywords: Institutional charisma, Authority, Legitimacy, Sufism, Morocco.

INTRODUÇÃO

A estrutura institucional das comunidades sufis abrange hierarquias de iniciativa, domínio e solidariedade, consideradas por Werbner (2003) como uma rede de “sociabilidade redentora” baseada em vínculos com um líder carismático (mestre/santo). No sufismo (a via mística do Islã), o vínculo carismático é exercido pelo reconhecimento dos “poderes” do líder pelos seguidores, sendo vivenciado com intensa atração e formado por meio de práticas e narrativas. Contudo, as particularidades experienciadas localmente superam qualquer tentativa de enquadrar a relação entre o fenômeno do carisma e as formas de organização sufi em termos weberianos, com base em suas formas puras de ação social: cognitiva, habitual ou emocional.

Este texto visa indagar os fluxos de dominação (práticas de controle quanto à condução de rituais e à elaboração de conteúdos práticos) desenvolvidos por adeptos do sufismo marroquino. Para tal, procuro compreender o processo de reestruturação do centro ritual (*zawiya*²) da confraria

² Adicionarei um “s” ao final dos termos em árabe para denotar seu plural. A transcrição das palavras árabes foi

(*tariqa*) sufi Hamdouchiya, situada na cidade de Safi, no litoral sul do Marrocos, mediante a atuação de três indivíduos desempenhando funções internas específicas. A organização de um quadro de atividades rituais semanais permitiu o ressurgimento da vida devocional local não apenas pelo estabelecimento das funções desempenhadas por cada um desses membros na época, mas também pela ampliação do número de participantes, por meio de convites fundamentados em relações de afinidade e/ou no retorno de familiares, especialmente jovens, que haviam se afastado devido ao desinteresse em continuar com os ensinamentos sufis. Tais ações garantiram os movimentos de autoridade e legitimidade necessários para a implementação dos objetivos locais a partir de 2012, fazendo com que, em pouco tempo, a *zawiya* de Safi fosse elevada a uma espécie de referência institucional para os demais centros rituais da Hamdouchiya, especialmente ao sul do país. Mesmo que um dos seus principais idealizadores tenha permanecido no local por um curto período de tempo, isso não impediu que a manutenção e o prosseguimento das formas devocionais reelaboradas localmente fossem alterados diante do novo quadro institucional. Em resumo, isso combinaria aspectos da institucionalização burocrática com uma noção de carisma primordial, produzindo um híbrido resiliente (Lindholm, 2013).

Esse tipo de arranjo, produzido na *zawiya* de Safi, forja um fluxo criativo em contraste com o modelo clássico de autoridade e legitimidade investido na figura do mestre (*shaykh*), algo central na caracterização das dinâmicas do sufismo de modo geral. Nele, a ênfase recai sobre o regime de dominação carismático, manifestado num contexto religioso mais ou menos estruturado em termos da tradição canônica e/ou através de um exercício espetacular e disruptivo de autoridade por parte de um indivíduo. Ademais, o status do *shaykh* nas confrarias sufis marroquinas tem sido alvo de intensos debates no Marrocos contemporâneo, seja pelo reconhecimento das bases culturais nas relações de autoritarismo no país (Hammoudi, 1997), seja pela produção de conhecimento como uma maneira de revisitar a relação mestre-discípulo (Bouasria, 2006). Nesse sentido, a análise do caso etnográfico proposto aqui sugere a intervenção de outros fatores, tais quais o grau de interação e a natureza das afinidades dos membros entre si.

Ao contrário do uso da noção de carisma de Weber (1982), que implica em uma propriedade de conduta e personalidade considerada por aqueles que respondem a ela como uma manifestação de algum poder divino (extraordinário, criativo ou inovador), argumento que o processo vivenciado pela *zawiya* de Safi contém a propriedade de um carisma institucional operante, ou seja, de um efeito não deduzido apenas da criatividade de um indivíduo. Nesse sentido, os mecanismos de autoridade e legitimidade de um ocupante a um papel social específico

feita por meio da versão simplificada do sistema presente no periódico *International Journal of Middle East Studies* (IJMES). A exceção a essa regra é o termo Hamdouchiya, devido ao uso específico conferido pelos interlocutores na transliteração francesa dessa palavra.

relacionado a uma corporação religiosa derivam “de sua filiação a um corpo institucional como tal, independentemente de quaisquer poderes específicos alocados” (Shils, 1965, p. 206).

Isso torna possível analisar a atuação dos sujeitos a partir do desenvolvimento das performances³, não apenas pelos papéis mobilizados, mas também em consonância com as expectativas que esses mesmos papéis demandam em termos das tradições⁴ vigentes. A adesão anônima a papéis e regras por parte dos membros da Hamdouchiya confere potencialidade à ação religiosa, considerando a convergência de motivações e atitudes voltadas para a manutenção/renovação do cotidiano sufi. No final das contas, toda a movimentação coletiva em termos institucionais visa garantir a “necessidade da ordem” (Shils, 1965) ou produzir a “ordem significativa ou *nomos*” (Berger, 1985) imposta às experiências e aos sentidos dos sujeitos.

Shils (1965) apresenta uma versão do conceito de carisma institucional, fundamentada nessa “questão de ordem”, inerente, segundo ele, a qualquer relação social. Nesse contexto, o carisma só se manifesta onde há poder. Como observado por Miyahara (1983), o autor equiparou o conceito weberiano de carisma à noção de sagrado de Émile Durkheim, inspirado por Talcott Parsons.

A hipótese de que o carisma institucional seria disperso e despersonalizado, em conformidade com a posição de Shils, é plausível apenas na medida em que os indivíduos possam prestar obediência a determinadas instituições – tal como no sufismo – devido à relação afetiva que construíram com elas. Portanto, a origem da dominação exercida pelo adepto deve, nessa hipótese, ser buscada em sua relação afetiva com as instituições, e não com o indivíduo que ocupa o cargo. A propriedade carismática não residiria nas pessoas, mas, sobretudo, nas regras estabelecidas. Os cargos próximos ao “centro da ordem” exerceriam a dominação carismática individualmente apenas na medida em que suas relações estabelecidas de obediência afetiva seriam de liderança pessoal, nunca por dispersão burocrática, retornando assim ao núcleo personalista do conceito (Laureano, 2020).

Lepsius (2017) argumentou que a interpretação weberiana possibilitaria distinguir o carisma em termos de intensidade e direção. Para ele, a intensidade refere-se à força da relação carismática. No entanto, o problema é que essa força seria avaliada com base no grau de abandono das normas institucionalizadas. Laureano (2020) oferece uma contribuição similar, mas com algumas alterações importantes. Embora haja uma correlação entre esses fatores, isso não precisaria ser o único critério. De fato, a intensidade deve refletir a força da obediência, mas essa obediência não precisa necessariamente ser revolucionária - tal como no projeto

3 Compreendo o termo como uma maneira de ser e como a estratégia de enquadrar e diferenciar diversos modos de prática e de ser (Bateson, 1972; Bell, 1992; Goffman, 1985).

4 Asad (1986, p. 14) define tradição como “discursos que visam instruir os praticantes a respeito do propósito e da forma correta de uma determinada prática que, precisamente porque foi estabelecida, tem uma história”.

de reestruturação proposto pela *zawiya* de Safi. O que determinará o caráter normativo da obediência é precisamente sua direção, que, nos termos weberianos, se refere ao sentido da ação ou, como nos dizeres de Laureano (2020, p. 192), em uma abordagem mais próxima da “filosofia da linguagem contemporânea, a intenção”.

Esse misto de dominação carismática e dominação tradicional – gerada a partir da obediência dos adeptos – é o que possibilitou problematizar as ações propostas em conjunto por meio da associação de três indivíduos da *zawiya* de Safi em prol do desenvolvimento de um projeto coletivo que pudesse reorientar as atividades do grupo local. A extensão dessa situação não se deveu apenas a um conjunto substancial de afirmações/práticas e à disseminação de suas ideias mais amplas, mas, sobretudo, à convergência temporária dos modos de idealização das regras do passado por parte desses indivíduos (renovação da relação), atualizadas em termos da criação de uma expectativa futura (invenção da tradição).

Essa pesquisa integra a análise dos dados etnográficos produzidos no Marrocos entre 2016 e 2017, abrangendo as cidades de Safi, Essaouira e Fez (Bartel, 2022a) como parte da minha tese de doutorado em Antropologia, defendida na Universidade Federal Fluminense (UFF) no ano de 2019. Além disso, busca-se resgatar questões relevantes e reconstruir contextos vivenciados em investigações prévias realizadas no país, por meio da revisão de dados etnográficos e notas de campo relacionadas a diversas expressões de religiosidade marroquina no período de 2012 a 2017. Durante a pandemia de covid-19 em 2020, pude entrar em contato com os interlocutores de forma online (Facebook) para saber como eles lidavam com as novas questões impostas pela realidade até o retorno das atividades rituais sem restrições em 2022. Esses estudos não apenas exploraram as dimensões político-religiosas dos participantes, mas também aspectos de suas vidas sociais, como trabalho, família e lazer. A análise das narrativas e práticas sociais nesses domínios desempenhou um papel crucial na compreensão da realidade social do país. Ao revisitar esse conjunto de trabalhos durante meus pós-doutorados na UFF, foi possível avançar na formulação de novas proposições e perspectivas para compreender o contexto sociocultural marroquino, em colaboração com uma ampla gama de literatura específica produzida na área da Antropologia sobre o referido país.

A estrutura deste texto está dividida em três partes. Na primeira, procuro contextualizar a natureza do Islã e a prática do sufismo no país, além de apresentar algumas questões já desenvolvidas sobre a Hamdouchiya. Na segunda, indico os elementos institucionais presentes na confraria com base numa etnografia realizada entre 2016 e 2017. É por meio de alguns de seus aspectos que o carisma institucional pode ganhar expressão por meio da ação conjunta de certos indivíduos. Por fim, interpreto a gama de trajetórias e comportamentos dos três sujeitos responsáveis pela alteração dos rumos da *zawiya* de Safi desde que o “movimento de correção”

(termo utilizado pelos interlocutores⁵) adquiriu notoriedade entre os membros locais e os demais centros rituais próximos.

O CAMPO POLÍTICO-RELIGIOSO MARROQUINO E O SUFISMO DA HAMDouchiya

O Marrocos contemporâneo reflete uma rica diversidade étnica e religiosa, com uma população estimada em 37 milhões de habitantes. Majoritariamente composta por árabes (69,5%) e berberes⁶ (29,6%), a sociedade marroquina também inclui uma parcela de imigrantes africanos e europeus, totalizando 0,9% (Njoku, 2006). No aspecto religioso, o Islã sunita⁷ prevalece entre a população (98,7%), acompanhado por uma minoria de judeus (0,2%) e cristãos (1,1%).

No âmbito religioso, o sufismo, inserido na tradição islâmica, representa a busca direta pela experiência com Allah [Deus] (Trimingham, 1971). No Marrocos, práticas místicas e veneração a santos (*walis*), expressas por meio de rituais em túmulos e mausoléus, têm sido uma linguagem comum para as comunidades sufis desde o século XII (Dalle, 2007).

O sufismo marroquino se fundamenta em três vertentes principais: a Qadiriyya, originada no Iraque por Abd al-Qadir al-Jilani (1077-1166); a Shadhiliyya, estabelecida por Abu al-Hasan ash-Shadhili (1196-1258) no próprio Marrocos; e a Tijaniyya, fundada por Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Mohammed at-Tijan (1737-1815) na Argélia. A multiplicação de ramificações a partir das duas primeiras vertentes contribui para a complexidade dessas instituições religiosas no país (Er Rachid, 2003).

O sufismo exerce um papel simbólico significativo na sociedade marroquina, envolvendo-se em relações de poder e interações com a monarquia Alauíta, que governa o país desde o século XVII. Essa dinastia mantém uma influência histórica sobre as comunidades sufis, que, em troca, dependem do apoio estatal para legitimar suas práticas religiosas publicamente. Desde os atentados de 2003 e 2011, o governo marroquino, especialmente sob Mohammed

5 Preservarei a identidade dos meus interlocutores substituindo seus nomes por outros fictícios. Algumas entrevistas foram gravadas digitalmente ou anotadas em um caderno que sempre levava comigo, sempre que possível. Para conversas informais, utilizei minha memória para registrar os pontos que considerava relevantes para a investigação. Muitas vezes, eram os próprios participantes que anotavam, em pedaços de papel ou guardanapos, o que julgavam importante sobre temas específicos que eu abordava.

6 Esse grupo étnico habitava a região norte da África muito antes do início da ocupação árabe no século VII.

7 Os sunitas representam a maior vertente do Islã, abrangendo aproximadamente 85% dos muçulmanos, enquanto os xiitas constituem apenas cerca de 15%.

VI, tem promovido o sufismo como uma vertente “moderada e tolerante” do Islã, apoiando projetos educacionais e artísticos dos sufis. A monarquia Alauíta, atuando como mediadora entre o campo religioso e o político, reforça seu papel de autoridade e legitimação dos grupos religiosos no cenário nacional e internacional.

A Hamdouchiya no Marrocos tem sido comumente retratada de maneira estereotipada pelos autores que a mencionam. Essa perspectiva geralmente categoriza as experiências religiosas dos discípulos como parte de um “sufismo popular”⁸, relacionando-as às estruturas tribais e às políticas de desenvolvimento que promoveram a difusão do Islã ao longo dos séculos no país (Crapanzano, 1973). Além disso, essa abordagem destaca uma visão dos discípulos ao focar as bênçãos recebidas de seu santo patrono (*tariqa tabarruq*), em contraste com a concepção de um sufismo mais dinâmico e vivo (*tariqa hayya*), como observado na Qadiriyya Boutchichiyya (Driss, 2002).

De qualquer maneira, essa abordagem auxilia na análise do tipo de sufismo praticado pela Hamdouchiya, utilizando um quadro representativo de suas diversas comunidades. Essa análise atemporal tem contribuído para fortalecer estereótipos, ou seja, orientalismos (Said, 1990) sobre a confraria, quer seja por sua associação direta com a dimensão estética proporcionada pelo estilo da música Hamadsha na sociedade marroquina, quer seja pelos casos que abordam a questão das flagelações (Aubin, 1906; Herber, 1923; Wharton, 1920) praticadas por alguns discípulos em performances rituais.

Compreendo que os discípulos da Hamdouchiya não adotam apenas um modelo de sufismo no qual as estruturas sociais do país servem como suas principais referências normativas (Gellner, 1969; Geertz, 1968). Da mesma forma, não praticam um sufismo que os fragmenta, atomiza e os individualiza por meio de processos de subjetivação moral (Dumovich, 2018; Pinto, 2002). Meu intuito é apresentar um modelo de sufismo no qual essas duas abordagens coexistam em diferentes níveis, situações e lugares. Isso me permitiu observar a construção de uma heterogeneidade (práticas e narrativas) na Hamdouchiya, sem perder de vista a conectividade desses elementos por meio dos imaginários compartilhados entre seus membros. Por exemplo, o regime devocional individual desenvolvido pelos adeptos mantinha um diálogo constante com as estruturas genealógicas das autoridades locais, que há muito tempo ocupavam posições nos locais de culto investigados durante a realização do trabalho de campo.

As informações acerca das formas institucionais da Hamdouchiya frequentemente estão

⁸ De maneira geral, o debate em questão tem gerado uma polarização nas práticas sufis no Marrocos, dividindo-as entre confrarias “ortodoxas” e “heterodoxas”. É importante ressaltar que evito categorizar os grupos sufis como “populares” ou “elites”. Essas designações não são apropriadas para analisar a natureza das atividades e experiências rituais sufis, devido ao viés etnocêntrico presente nessas associações. Isso acaba fortalecendo uma divisão entre práticas vinculadas a uma ortodoxia islâmica prevalente, em contraposição às práticas consideradas simplesmente “manifestações de heterodoxias”.

dispersas na bibliografia disponível sobre o sufismo marroquino. No entanto, dois estudos etnográficos realizados com um intervalo de quase 50 anos podem esclarecer as questões que busco evidenciar acerca da condução dos papéis e regras religiosas na confraria, contribuindo para o fenômeno do carisma. O reconhecimento desses processos dinâmicos possibilita uma reavaliação da diversidade no sufismo marroquino por meio das performances e tradições mobilizadas pelos interlocutores.

Primeiramente, a etnografia realizada por Crapanzano (1973) sobre os Hamadsha, elaborada no final dos anos 1960, abordou a dinâmica de uma *zawiya* da Hamdouchiya em Meknes. O autor evidenciou que o propósito de um sistema terapêutico que operava através do controle da força divina (*baraka*) dos santos era fomentar uma série de procedimentos na tentativa de converter um “estado de doença” em um “estado de cura”.

Os especialistas⁹ (*moqaddims*) da Hamadsha, ao lidarem com sujeitos em busca de serviços religiosos, empregavam sinais de estados físicos e símbolos de processos socioculturais, como santos, gênios (*jinnns*) e benção divina (*baraka*), para reduzir a ansiedade ou eliminar os sintomas. O autor ressaltou os elementos terapêuticos presentes nas formas das peregrinações da Hamadsha, seja pela influência dos santos patronos (Sidi¹⁰ ‘Ali ben Hamdouche e seu discípulo Sidi Ahmed Dghoughi) ou pela evocação de uma gênica específica (Aisha Qandisha¹¹). Além disso, o autor indicou a importância dos rituais da Hamadsha tanto na erradicação das aflições identificadas quanto na preservação dos estados de saúde anteriores.

O uso do termo *baraka* exige algumas considerações. De modo geral, o caráter polissêmico do termo permite que ele não tenha uma correlação direta com a noção de carisma (Chih, 1997, 2000; Pinto, 2002). No Marrocos, o termo é utilizado, por exemplo, como um modo operante de demonstração de poder extraordinário (Bartel, 2016; Mekki-Berrada, 2013) ou de exercício de autoridade no mundo (Cornell, 1998).

Em segundo lugar, a etnografia que conduzi no país (Bartel, 2022a) abordou os processos de subjetivação relacionados ao envolvimento em práticas devocionais concentradas em três locais de culto (Safi, Essaouira e Fez). A análise teve como objetivo investigar as condições e elementos que favoreciam a incorporação de subjetividades por meio das interações, participações rituais e produções performativas dos discípulos. De maneira geral, busquei

9 Na etnografia de Crapanzano (1973), o termo denotava a posição de liderança dentro de um grupo religioso cujas práticas são orientadas pelos modos de devoção a um santo.

10 No Marrocos, a palavra carrega consigo um significado de reverência e respeito.

11 Aisha Qandisha é um ente feminino (*jinniya*) que faz parte do imaginário religioso marroquino.

compreender como um regime disciplinar fundamentado em técnicas sufis (*dhikrs*¹², *qasidas*¹³ e *hadras*¹⁴) reestruturava as subjetividades e moldava um tipo específico de sujeito religioso no Marrocos.

A reflexão que fundamentava a construção argumentativa sufi contribuía para enaltecer as “experiências místicas”¹⁵ de seus adeptos. O processo de “invenção do eu”¹⁶, ou seja, a transformação em um sujeito ativo no mundo, tinha como essência a incorporação rotineira das práticas sufi. Naquela época, a pesquisa procurou destacar como uma série de práticas devocionais estabelecia as bases intersubjetivas compartilhadas na rotina da comunidade religiosa, por meio da “intensidade das relações consigo” (Foucault, 1985), implicando na atitude de considerar a si mesmo como objeto de cuidado e transformação.

Concomitante ao processo de individualização das agências/experiências sufis, considero oportuno explorar o caráter da rotinização/institucionalização. Ainda que minha proposta aqui enfatize o caráter conservador do carisma institucional (Geertz, 1997; Shils, 1965), fundamentado no aspecto cognitivo como uma motivação primária para a ação social, destaco o reconhecimento de formas criativas¹⁷ geradas nas conexões estabelecidas entre os discípulos a partir da figura de seu santo patrono (Sidi ‘Ali ben Hamdouche). Nesse sentido, a centralidade devocional do santo acaba sendo, por assim dizer, o modelo a ser referendado, sem, contudo, negar outros percursos dentro dos limites do que se entende como uma tradição (Asad, 1986).

12 Invocações dos nomes e da presença de Allah.

13 Recitações dos poemas relativos aos santos patronos da confraria.

14 Sessões rituais da confraria.

15 A vivência mística surge da aplicação, por parte dos participantes, de ferramentas conceituais e técnicas corporais adquiridas durante um processo de iniciação. Esse processo inclui instruções morais e práticas físicas realizadas em colaboração com outros membros.

16 Wagner (2010, p. 123) considera que a invenção do eu faz parte de um “conjunto de dispositivos para a invenção de um mundo natural e fenomênico”. Nesse sentido, “o aspecto significativo dessa invenção, seu aspecto convencional, é que seus produtos precisam ser tomados muito seriamente, de modo que não se trate absolutamente de invenção, mas de realidade”. O regime disciplinar que envolvia as doutrinas, práticas e narrativas da Hamdouchiya possibilitou repensar um campo unificado do processo ritual de forma mais ampla. Com base nas práticas devocionais desenvolvidas, símbolos e experiências religiosas convergiram para a fabricação dos sujeitos uma vez que múltiplos percursos foram possíveis até que os relatos mobilizados pudessem regular, informar e construir “selves religiosos” (Asad, 1993, p. 125). Mais adiante, foi preciso enfatizar que determinadas condutas, estilos e expressões formais que caracterizavam o relacionamento de uma pessoa com uma moral não eram contingentes, mas sim “necessários ao entendimento do tipo de relação que é estabelecida entre o self e as estruturas da autoridade social” (Mahmood, 2005, p. 120). Foi somente a partir dessas mediações que pude observar a dinâmica dos rituais que propiciariam a “invenção do eu” (Wagner, 2010) historicamente específica por meio do surgimento e composição de novos aspectos inseridos nos locais de culto da *tariqa* durante a construção da pesquisa etnográfica.

17 Para uma análise do processo de institucionalização burocrática ligado à rede de interações entre os membros sufis, sob uma perspectiva emotiva da relação com o líder sufi já falecido, ver Chagas (2013).

Como não pretendo realizar uma análise detalhada e histórica das problemáticas abordadas em ambos os trabalhos (o que considero relevante para o desenvolvimento de uma perspectiva comparada oportuna), busco na próxima seção apontar o conjunto de funções e normas da Hamdouchiya durante minha pesquisa de campo. A atualidade dos dados reside na capacidade de evidenciar os fluxos de criatividade (convenções e inovações) na construção da realidade local pelos interlocutores.

A vida religiosa sufi na cidade de Safi contemplava a presença das confrarias Tijaniyya e Hamdouchiya como locais de devoção entre a população pobre residente que sofre diante da especulação imobiliária ocorrida nos principais centros históricos (*medinas*) do país. A *zawiya* Hamdouchiya de Safi, fundada em meados do século XIX, possuía entre 15 e 25 adeptos entre 2016 e 2017 e certo prestígio devocional compartilhado entre os demais locais de culto, devido ao grau de engajamento individual na recitação e leitura das tradições textuais, além do estilo performático dos instrumentos musicais de sopro durante as sessões rituais praticadas pelos membros locais.

Esse processo de reestruturação foi fruto de intensas mudanças ocorridas desde 2012, quando o líder (*moqaddim*) da *zawiya* acatou as interferências de um indivíduo, com origens sufis nas *zawiyas* Tijaniyya de Safi e Kettaniya de Casablanca, no intuito de constituir um novo quadro organizacional das formas herdadas da Hamdouchiya local.

A imagem pública da *zawiya* de Safi era difundida por intermédio do estilo musical local, centrada nas habilidades e performances de três indivíduos de uma mesma família. Nas sessões rituais e/ou demais eventos da *zawiya*, eles tocavam flautas (*ghitas*) e eram acompanhados pelos demais membros locais, que utilizavam as percussões usuais. Esses flautistas eram os responsáveis pela criação de reputação, inclusive fora do ambiente religioso, junto às populações do sul do Marrocos, onde a Hamdouchiya possui *zawiyas*, como nas cidades de Al Jadida, Essaouira, Azemmour, El Kelaa des Sraghna, Demnate, Marrakech, Tamazt e Taroudant.

O enquadramento das relações de poder na Hamdouchiya exclusivamente em termos de dominação carismática limita a compreensão de noções como ritual e hierarquia, restringindo outras possibilidades de análise na construção de sua dinâmica cotidiana. Diante disso, ressalto a importância de também considerar os aspectos da dominação tradicional, historicamente instituída no modelo praticado pela confraria, que estava amplamente presente na *zawiya* de Safi. A condução dos papéis necessários à manutenção da rotina e à observância das regras que garantiam os fluxos interacionais permitia o exercício de um carisma institucional, ou seja, a incorporação de um conjunto de valores socialmente reconhecidos.

Essa combinação de elementos ou traços de dominação pode ser útil para destacar o sentido dos projetos implementados na *zawiya* de Safi, uma vez que a convergência entre os saberes consolidados (dominação tradicional) e a adesão afetiva (dominação carismática) em

torno de lideranças locais especializadas era fundamental para estruturar um campo de relações que, a princípio, poderia disputar entre si alguma proeminência ou monopólio. Contudo, o processo de rotinização (que transforma o carisma em tradição e, conseqüentemente, em uma ordem cotidiana estabelecida) e a atribuição de dons (que confere certa qualidade à personalidade de um indivíduo, pela qual ele é reconhecido), a partir do meu contexto empírico, permite que se considere termos como intensidade, difusão e direção do carisma, a fim de tornar visível a centralidade de movimentos adaptativos, em oposição ao quadro de supostas rupturas que o tipo puro de carisma se propõe a elucidar.

ELEMENTOS INSTITUCIONAIS DA HAMDOUCHIYA

Primeiramente, a configuração institucional de uma confraria sufi está estreitamente associada ao desenvolvimento de redes regionais e transnacionais. Estas se originam a partir de novas comunidades locais ou pela integração daquelas já existentes sob a liderança religiosa de um *shaykh*.

No entanto, a percepção que tive durante o trabalho de campo diferia significativamente dessa concepção. Como mencionado anteriormente, a Hamdouchiya não seguia uma estrutura institucional centrada na relação mestre-discípulo (*shaykh-murid*). Em vez disso, ela se baseava em indivíduos com influência sobre os demais, que conquistavam essas posições devido às dinâmicas familiares locais, mais ou menos estáveis ao longo do tempo, nas *zawiyas*.

Uma dessas representações é a figura do líder que encarna a tradição local (*moqaddim*), encarregado de mobilizar uma série de descendentes específicos que legitimam seu título com base na ordem genealógica. Um dos métodos mais comuns para verificar essas linhagens tem sido a presença de túmulos associados aos indivíduos que desempenham o papel de *moqaddims*. Esses artefatos são encontrados enterrados em vários locais de devoção da Hamdouchiya, como em Safi, Essaouira e Fez. Isso resulta na fabricação dessas linhas de sucessão ao longo de um período específico, justificando, assim, o acesso de certos indivíduos ao status almejado.

É importante salientar que a questão de parentesco (sistema de linhagens/genealogias devocionais) dessas conexões familiares estabelecidas nas *zawiyas* de Safi e Essaouira, por exemplo, não se fundamentava exclusivamente nos túmulos. Observei que certos indivíduos, apreciados pelos discípulos por serem considerados portadores de uma devoção “elevada” ou reconhecidos por suas contribuições passadas à comunidade, foram sepultados em diferentes locais internos dessas *zawiyas*. Contudo, é relevante destacar que nenhum dos meus interlocutores mencionou a existência de disputas entre os familiares desses indivíduos pelo

título de *moqaddim*. Na verdade, a existência de sepulturas de indivíduos do passado servia para reiterar a importância dos *moqaddims* como líderes religiosos zelosos de suas comunidades, uma vez que possibilitavam o enterro de destacadas personalidades ligadas à memória coletiva das *zawiyas* locais. Mesmo assim, tais situações destacam a gestão e o controle exercidos por determinadas famílias sobre esses locais, como uma forma de atestar sua influência e domínio nas estruturas físicas das *zawiyas*.

O nível de uniformidade nas características doutrinárias e rituais das comunidades inseridas em uma rede sufi está diretamente vinculado ao grau de dependência material e/ou simbólica que cada *shaykh* mantém em relação ao líder principal da confraria. Na ausência da convencional relação mestre-discípulo na Hamdouchiya, observavam-se outros arranjos possíveis.

O grau de dependência material de cada *zawiya* estava associado à habilidade de cada *moqaddim* em fornecer as soluções necessárias para garantir as atividades religiosas em colaboração com outros discípulos envolvidos. Competia aos *moqaddims* a obtenção de recursos financeiros por meio de três fontes principais: os descendentes do santo patrono (*shurfa*) residentes na vila de Sidi ‘Ali (província Fez-Meknes); as entidades governamentais municipais locais/administrativas, regionais (*wilayas*) ou mesmo nacionais (Ministério de Habous e Assuntos Islâmicos ou Ministério da Cultura e Comunicação); e, em último caso, entre os próprios membros das comunidades sufis locais.

Observou-se um aspecto relevante nas três situações de captação de recursos: o nível de relações personalizadas em vigor, isto é, o sistema variável de alianças e afinidades dos *moqaddims* examinados na pesquisa etnográfica. O *moqaddim* de Safi exercia maior influência sobre os discípulos locais para arrecadar dinheiro em espécie destinado ao patrocínio das peregrinações dos discípulos a Moulay Idriss (a primeira capital do que eventualmente se tornaria o Marrocos, imbuída de caráter sagrado). Enquanto isso, o *moqaddim* de Essaouira utilizava sua influência junto a algumas autoridades da prefeitura local e da região de Marrakech-Safi para organizar convites aos demais locais de culto da Hamdouchiya (especialmente os do sul) para participarem das celebrações anuais do nascimento do Profeta (*mawlid al-nabawi*, também conhecido como *mousssem* no Marrocos). Por fim, o *moqaddim* de Fez angariava fundos tanto junto a um dos descendentes da vila de Sidi ‘Ali quanto junto ao Ministério da Cultura e Comunicação marroquino, com o propósito de promover uma imagem pública da confraria nos festivais de música sufi contemporânea.

Quanto à dependência simbólica nas *zawiyas* Hamdouchiya, as normativas supralocais incluíam recitações de poemas (*qasidas*) ligadas ao santo patrono da confraria e sessões rituais (*hadras*) com os ritmos musicais dos discípulos. No entanto, observavam-se dinâmicas específicas. Na *zawiya* de Safi, duas vezes por semana eram dedicadas a atividades religiosas. Às

quintas-feiras, realizavam leituras de capítulos do Alcorão¹⁸ (*suras*) e trechos do livro “Dala’il al-Khayrat”¹⁹ entre os discípulos. Às sextas-feiras, todos participavam de performances rituais envolvendo os *dhikrs*, além de *qasidas* e *hadras*. Na *zawiya* de Essaouira, os adeptos locais praticavam suas devoções (*qasidas* e *hadras*) aos domingos. Por fim, a *zawiya* de Fez se reunia para atividades religiosas na casa do *moqaddim*, localizada no centro histórico da cidade, em dias aleatórios, seguindo o calendário de apresentações da comunidade em festivais de música sufi pelo país ou, esporadicamente, no exterior.

A transmissão específica do caminho místico por parte de um *shaykh* é completamente reproduzida em uma nova comunidade estabelecida por seu seguidor, conhecido como *khalifa*. Isso acontece porque a autoridade religiosa deste último está intrinsecamente ligada aos ensinamentos religiosos e à influência divina (*baraka*) derivada de seu mestre. No entanto, sem a centralidade das disposições fundamentadas na relação mestre-discípulo, outras conexões poderiam ser estabelecidas. Tanto a abertura quanto o fechamento dos locais de culto da Hamdouchiya estavam, mais uma vez, correlacionados com as habilidades dos *moqaddims* para mediar os legados locais com a transformação das atividades religiosas desenvolvidas no local.

Durante a pesquisa de campo, nenhum dos parentes próximos da linha paterna dos *moqaddims* de Safi, Essaouira e Fez demonstrou interesse em organizar um novo local de culto. Essa situação pode ser atribuída a duas razões principais: a falta de habilidades vocacionais para reunir discípulos semanalmente em torno de uma programação de atividades religiosas que envolvesse as práticas devocionais (*qasidas* e *hadras*) da confraria, e as dificuldades em estruturar um conjunto de referências normativas da Hamdouchiya em um novo espaço físico.

Nesse contexto, a presença de laços consanguíneos com a linha paterna dos *moqaddims* era crucial para garantir o reconhecimento de sua autoridade. Isso os capacitava a agir com base nas formas cotidianas sustentadas pelas famílias, construídas ao longo da história, e com raios de atuação circunscritos localmente.

A abordagem da autoridade religiosa pelos *moqaddims* diferiu das perspectivas anteriores que analisaram o papel dos ensinamentos religiosos e da *baraka* exercida por um *shaykh* em contextos distintos (Hoffman, 1995; Pinto, 2004). Nos locais de culto da Hamdouchiya, os *moqaddims* fortaleciam sua posição como “guardiões/zeladores” das tradições transmitidas, valendo-se de linhagens genealógicas, apelando para narrativas orais, hagiografia, textos poéticos (*qasidas*) e performances rituais (*hadras*). Assim, os demais discípulos tinham a responsabilidade de incorporar ensinamentos religiosos suplementares às suas jornadas,

18 O Alcorão representa a expressão textual da revelação da palavra divina recitada pelo Profeta durante o período de 610 a 632.

19 Escrito por Mohammed Sulaiman al-Jazouli (morte em 1465), também conhecido como Imam al-Jazouli, este livro é um manual devocional devido à sua compilação de orações relacionadas ao Profeta.

utilizando textos doutrinários específicos do sufismo ou relacionados ao Islã de maneira mais ampla, além do ambiente das *zawiyas*.

Quanto à manifestação da *baraka* conduzida por um *shaykh* dentro da comunidade sufi, a Hamdouchiya abordava essa temática de maneira única, utilizando figuras paradigmáticas de várias tradições entre seus discípulos. Era evidente o reconhecimento de indivíduos dotados de *baraka*. Contudo, ao contrário de práticas contemporâneas, isso não estava diretamente ligado à figura do *shaykh*, como observado na Qadiriyya Boutchichiyya, em que Sidi Hamza al-Qadiri al-Boutchichi (1922-2016) era reconhecido como um grande disseminador de conhecimentos religiosos, apesar de não possuir *baraka*.

No imaginário compartilhado pelos discípulos da Hamdouchiya, prevalecia a interpretação de que apenas Allah era a fonte da *baraka*, sendo essa dádiva concedida a determinados indivíduos sem explicação aparente. Além disso, durante minha pesquisa de campo, não foi observada a concepção de que o santo pudesse desempenhar o papel de mediador dos poderes divinos de Allah (Gellner, 1969) ou intervir na condição física de discípulos e devotos (Crapanzano, 1973). A figura de Sidi ‘Ali ben Hamdouche era evocada como um modelo de devoção passível de ser vivenciado e transmitido por meio do engajamento nas práticas tradicionais oferecidas nos locais de culto, não sendo identificada como uma fonte de *baraka* codificada pelas normativas supralocais.

Para uma compreensão mais precisa, o termo confraria (*tariqa*) ultrapassa simplesmente uma tradição doutrinária, ritualística ou uma comunidade moral nitidamente definida. É mais apropriadamente interpretado como um meio classificatório utilizado para vincular manifestações específicas da espiritualidade sufi às codificações idealizadas do caminho místico (Pinto, 2009). A utilização desse termo como uma ferramenta para validar a autoridade religiosa e as construções místicas de um *shaykh* exerce influência na configuração do senso de pertencimento religioso dos seus membros.

No entanto, diferentemente da concepção sufi que geralmente se baseia em laços de filiação com um *shaykh* específico, a Hamdouchiya adotava uma abordagem única em relação a essa questão. Todos os discípulos com os quais tive contato utilizavam uma combinação da terminologia da confraria, centrada na figura de seu santo patrono, juntamente com a especificação de seu local de culto. Isso visava estabelecer uma afiliação religiosa perante outros sufis. Ao se autodenominar, em árabe, como um “Hamdouche de Rabat” (*ana Hamdouche f-Ribat*), o membro buscava comunicar a ideia de que sua filiação se baseava em uma representação genérica da Hamdouchiya, mas com ênfase em um local específico, no caso, Rabat.

Através da evocação desses lugares, os discípulos elaboravam seus mapas interacionais, isto é, o sistema de alianças e afinidades em relação às outras *zawiyas*. A indicação das áreas de pertencimento por parte dos adeptos sempre remetia à identificação dos *moqaddims*

responsáveis por esses recintos, das famílias de prestígio ou outras personalidades de status local, e/ou dos demais discípulos com os quais um adepto mantinha algum tipo de relação. Nos dois primeiros casos não seria exagero admitir a presença das linhagens familiares como uma diretriz normativa já estabelecida em estudos anteriores que abordaram as formas de organização religiosa no Marrocos (Berque, 1955; Gellner, 1969). Em relação ao último caso, os interlocutores reconheciam uma ampla variedade de termos que tinham alguma relação de propriedade com os sujeitos explicitados em seus relatos.

Por fim, uma segunda figura bastante atuante é a do mestre musical (*ma'alem*) nas *zawiyas*. Cabe a ele o desenvolvimento e a condução das melodias, harmonias e ritmos presentes nas sessões rituais (*hadras*). Aqui, é notório o papel que a música acaba tendo como parte do ofício desses sujeitos. O status de um *ma'alem* muitas vezes está associado a uma combinação das habilidades apresentadas com os instrumentos e com o desenvolvimento das performances exercidas ao longo das atividades e situações devocionais vivenciadas durante um dado período.

A formação de um *ma'alem* está condicionada aos desejos dos indivíduos em terem uma disposição voluntária para sua iniciação no campo musical. Independentemente do instrumento escolhido, seja ele de percussão ou sopro, a permanência ou alternância entre eles não é definida pelo grupo local, mas sim por meio do reconhecimento de que cada um dos adeptos pode decidir sobre sua preferência, contanto que a expresse e, mais do que isso, se empenhe na disciplina exigida pela função. No caso, o instrumento de sopro (flauta mais conhecida como *ghita*²⁰) geralmente é o que mais adquire prestígio e visibilidade, dada a sua condição e dificuldade em dominar o instrumento.

Esse tipo de treinamento com os instrumentos de sopro pode levar anos, o que acaba refletindo em um número baixo de discípulos²¹ que optam pelas *ghitas*. Quanto aos instrumentos

20 Esse instrumento, também chamado de *zurna*, apresenta semelhanças com um oboé. Ele é constituído por uma peça vertical de madeira, geralmente com 40 centímetros (cm) de comprimento (tipicamente extraída de pés de damasco). A *zurna* é equipada com oito orifícios para os dedos, além de um orifício adicional pelo qual o músico realiza a sopro.

21 A *zawiya* de Essaouira destacava-se por possuir o maior número de *ma'alems* e flautistas (3/7) entre seus membros, em comparação com a *zawiya* de Safi (2/3) e a *zawiya* de Fez (1/0). No entanto, essa predominância não implicava um status ou projeção superiores para esses indivíduos. O *ma'alem* de Safi, dentre os *ma'alems* abordados na pesquisa, ganhava destaque notável devido às suas performances musicais. Os discípulos de outras confrarias e os não sufis das cidades de Safi e Essaouira reconheciam as habilidades do *ma'alem* de Safi ao testemunhar suas expressões estéticas na condução musical durante as *hadras*. Todos os outros discípulos (*murids*) conseguiam utilizar as percussões convencionais (*harraz*, *ta'arija* e *tbal*), desde que guiados pelos ritmos musicais estabelecidos pelos flautistas.

de percussão (*harraz*²², *ta'arija*²³ e *tbal*²⁴), eles são mais difundidos entre os adeptos, dada a facilidade na condução deles. Mesmo assim, cabe destacar que essa “suposta” vantagem presente nos instrumentos de percussão oculta perdas (não significativas, diga-se de passagem) na cadência rítmica por parte de alguns durante as *hadras*. Isso é diferente para o caso das *ghitas*, pois é visível – não exigindo um nível de teoria musical por parte do observador – a realização ou não de “uma boa performance” executada pelos *ma'alem*, em oposição aos iniciantes dessa função, devido à necessidade e habilidade de manter as cadências melódicas e harmônicas proporcionadas pelas *ghitas*.

Na *zawiya* de Safi, somente o filho mais velho do atual *ma'alem* ingressou recentemente como um novo membro associado aos instrumentos de sopro (*ghita*). Ele havia se distanciado da *zawiya* por mais de um ano, alegando enfrentar uma “pressão familiar” para assumir um papel mais proeminente entre os demais discípulos desde o início de seu treinamento musical na adolescência. De acordo com ele, uma das exigências era a necessidade de comparecer regularmente às reuniões nas quintas e sextas-feiras na *zawiya*, o que criou vários obstáculos para seu engajamento e participação voluntária na prática religiosa.

A centralidade do universo das regras constituídas historicamente pela Hamdouchiya chama a atenção devido à sua capacidade adaptativa em relação aos modelos canônicos sufis provenientes de outras confrarias no país. Contudo, é inegável que, de tempos em tempos, as formas de dominação tradicional usual da confraria encontraram contatos/desdobramentos diante do surgimento de personalidades locais (carismáticas ou não) que souberam introduzir/impor outras lógicas de ação (sem necessariamente destruir por completo as formas instauradas provenientes de um momento anterior) quando o assunto era a maneira adequada de organizar o legado do grupo.

Essa dispersão e despersonalização das relações de poder, em contraste com a centralidade da relação mestre-discípulo, reforça a ideia de que o modelo presente na Hamdouchiya é pautado pelos desejos de releitura/ressignificação do *nomos*, desenvolvido pelos adeptos durante a construção da realidade social do grupo. Mesmo que haja cargos de liderança reconhecidos e momentos de rotinização quanto às suas provas de real eficácia nos locais de culto, o foco na “questão de ordem” possibilita um enquadramento dessas agências/experiências em termos de

22 Objeto cerâmico de altura de 60 cm, apresentando uma abertura protegida e envolta por uma pele de carneiro com 20 cm de diâmetro.

23 Também conhecido como *darbuqqa*, esse instrumento é um tambor de terracota composto por uma peça de cerâmica vertical com 15 cm de altura, apresentando uma abertura coberta e revestida por uma pele de carneiro de 10 cm de diâmetro.

24 Trata-se de um tambor constituído por uma peça de madeira vertical de 40 cm, contendo duas tiras de pele de carneiro de 40 cm de diâmetro esticadas e amarradas com cordas em suas extremidades. Para extrair os sons das extremidades, são utilizadas duas baquetas de madeira, cada uma com um formato distinto.

sua institucionalidade.

CIÊNCIA, ARTE E MORAL: TRÊS DIMENSÕES DO CARISMA INSTITUCIONAL DA HAMDOUCHIYA

Na *zawiya* de Safi, o arranjo comunicacional de um determinado “núcleo base” ou “círculo íntimo” de discípulos, isto é, membros com fortes vínculos de afinidade (Bartel, 2022a), reorganizou a introdução das leituras de capítulos do Alcorão (*suras*) e de trechos do livro “Dala’ il al-Khayrat”, além dos *dhikrs*, como parte de um projeto educacional para uma nova imagem religiosa local. A atuação do idealizador do “movimento de correção” das práticas devocionais, em consonância com as do mestre musical (*ma’alem*) e do líder (*moqaddim*), garantiam os fluxos interacionais e simbólicos responsáveis pela revitalização da dinâmica interna. Além disso, essas três dimensões tinham como mote a exibição das seguintes arenas onde práticas e discursos eram mobilizados: tipos de saberes com base em algum nível teológico islâmico, qualidades estéticas vinculadas à experiência musical e, por último, valores desempenhados com referência às premissas que norteavam a produção das ortodoxias sufis.

O saber como um guia no mundo

Lahcen, um professor universitário aposentado de 66 anos, introduziu movimentos relativos, como ruptura, recuperação, reorientação, divisão e continuidade, diante das formas herdadas e vividas localmente pela *zawiya* de Safi. Inicialmente, ele limitava-se a enviar conselhos por meio de seu irmão, Elmahdi, um comerciante de 62 anos, e de seu único discípulo, Younes, diretor de uma escola pública de 52 anos, aos demais membros. No entanto, suas tentativas de formalizar uma ortodoxia, conforme proposto por Asad (1986), só ganharam força quando ele próprio interveio diretamente no cotidiano da *zawiya*. Após compreender as rotinas dos adeptos, Lahcen imediatamente buscou aliança com o líder (*moqaddim*) e o mestre musical (*ma’alem*), fornecendo diversas sugestões centradas nos modos de condução das práticas devocionais em vigor.

A experiência de mais de duas décadas de Lahcen como professor de Teologia Islâmica proporcionou-lhe o capital simbólico necessário, conforme discutido por Bourdieu (2003), em termos de prestígio ou honra que permite identificar os agentes no espaço social, para elaborar argumentos de autoridade voltados à reorganização das práticas devocionais. A introdução da leitura do Alcorão e de trechos do livro de Jazouli, por exemplo, representou apenas a primeira etapa de sua habilidade em coordenar, com os demais discípulos, ações rituais coletivas

destinadas à manutenção e renovação do legado da Hamdouchiya. Lahcen enfatizava o estudo das formas exotéricas (*zahiri*), aquelas derivadas da percepção sensorial do mundo material por meio da leitura de textos consagrados como parte da tradição sufi. No entanto, a construção desse quadro inicial entre os adeptos visava a um projeto mais amplo, no qual a busca por conhecimento esotérico (*batini*), mais próximo da realidade e verdade divinas (*haqiqa*), era estabelecida como uma meta final compartilhada por todos. A expulsão de alguns discípulos que persistiam no uso de drogas lícitas (cigarro) e ilícitas (haxixe e álcool) nos espaços da *zawiya* local exemplificava de maneira contundente o nível de rigor nas ações formuladas durante sua presença no local de culto.

Os conteúdos práticos introduzidos na *zawiya* de Safi demandaram uma significativa adaptação aos antigos hábitos dos discípulos, promovendo a cultivação de um comportamento “correto” (Mahmood, 2005), respaldado pelas figuras de autoridade (*moqaddim / ma'alem*). Apesar da participação temporária de Lahcen no local por cinco anos (2012 a 2017), sua influência impactou notavelmente a ênfase na autodisciplina e virtudes morais abrangentes, que coexistiam com outros objetivos e ideais menos convencionais (Schielke, 2009) entre os seguidores. De qualquer forma, isso serviu como um exemplo para destacar a importância das ações coletivas na preservação das tradições herdadas da Hamdouchiya.

A reintrodução de práticas devocionais, como a leitura do Alcorão e trechos do livro de Jazouli, além da série de *dhikrs* subsequentes, foi crucial para adquirir habilidades constantes por meio da repetição (Asad, 2015) na nova realidade vivida. Além disso, a formação desse “círculo íntimo” de discípulos só foi possível graças ao ressurgimento de antigas sensibilidades éticas e práticas de autoridade (Hirschkind, 2006; Mahmood, 2005).

A música como valor no mundo

Nabil, com 55 anos de idade e mais de duas décadas de experiência como *ma'alem*, destacava-se ao apresentar o repertório musical da *zawiya* de Safi de maneira única. Seu modo singular de tocar a flauta (*ghita*), em termos de autenticidade (*asala*), cativava sempre cada audiência presente.

Durante minhas observações acerca das atividades de Nabil durante uma peregrinação (*ziyara*) a cidade de Taroudant (interior do país), em maio de 2017, pude presenciar algumas situações relevantes relacionadas à sua figura de autoridade, que ostentava uma legitimidade considerável. Sua persona tinha a capacidade de transformar situações delicadas em contextos mais favoráveis diante dos desafios enfrentados pelos discípulos de Safi. Um exemplo inicial disso foi sua habilidade em contornar questões relacionadas à condução das *hadras*, organizadas pelos adeptos, pelas ruas do centro histórico. Após uma breve conversa com todos os envolvidos, Nabil conseguiu estabelecer um consenso de que a melhor abordagem para dar continuidade

às práticas rituais propostas pelos membros de Safi seria seguir e acatar as recomendações dos anfitriões locais. Sua virtude, entendida como “a qualidade das ações ou práticas” (Lambek, 2010, p. 19), manifestava-se como um elemento capaz de influenciar positivamente situações conflituosas.

No que diz respeito ao segundo exemplo, este refere-se ao comportamento de Nabil no que concerne ao controle dos horários e aos preparativos dos seguidores de Safi nos eventos planejados patrocinados pela *zawiya* de Taroudant. A sua atenção à imagem pública de um membro que havia viajado com eles, e que apresentava comportamentos pouco ortodoxos durante o evento (inalação de tabaco durante as *hadras*), refletia o nível de cuidado imposto pela sua autoridade na condução das ações rituais dentro de um quadro normativo esperado, isto é, regularizado por uma qualidade ética. Além disso, a condição física do *moqaddim* de Safi na época exigia um papel proeminente por parte de Nabil para que os discípulos de Safi pudessem cumprir as suas obrigações de acordo com os valores de solidariedade e hospitalidade requeridos durante a peregrinação.

Além disso, Nabil estava ciente de que o valor nessas visitas havia passado por transformações desde os anos 90 do século XX, impulsionado pela organização e participação de diversas confrarias sufis em festivais de música sufi no país. Esses eventos geraram uma série de novas preocupações entre os discípulos. A primeira delas diz respeito à conciliação das atividades religiosas (internas e externas) com as oportunidades de se apresentar nesses festivais. A segunda preocupação estava relacionada às críticas associadas ao caráter comercial dessas aparições públicas, consideradas atividades desrespeitosas, e à autenticidade das performances devido à baixa qualidade do estilo de música Hamadsha apresentado nesses eventos (Bartel, 2022b). Essas inquietações levantadas pelos interlocutores indicavam a presença de uma “estética da autenticidade” (Shannon, 2006), caracterizada por práticas de criação e consumo cultural que promovem concepções modernas sobre o eu e a sociedade. As manifestações devocionais da Hamdouchiya, anteriormente rotuladas como “folclore” (*fulklur*), ressurgem hoje por meio das noções de “cultura” (*thaqafa*), “religião” (*din*), “patrimônio” (*turath*) e, em alguns casos, “civilização” (*hadara*). Essa releitura/ressignificação visava assegurar aos discípulos o acesso ao discurso de modernidade na contemporaneidade marroquina.

O compromisso como ação no mundo

Minhas observações sobre as atividades de Bichara, 65 anos, flautista e líder (*moqaddim*) da *zawiya* de Safi, durante a peregrinação (*ziyara*) em Taroudant, exibem situações relevantes relacionadas à sua legitimidade, que era amplamente reconhecida. Por exemplo, os discípulos de Safi eram aguardados em uma das ruas do centro histórico por muitos habitantes, especialmente mulheres. Bichara, como “porta-voz oficial”, posicionou os adeptos em frente à porta do

anfitrião, munidos de seus instrumentos de percussão. A performance ritual (*hadra*) durou cerca de 20 minutos até que um dos anfitriões deixasse a casa. Após a conclusão da *hadra*, uma prece coletiva, evocando o Profeta como exemplo de vida, ocorreu junto aos membros de Safi, Essaouira, e outros discípulos de diferentes localidades. Uma mulher distribuiu água, leite e sopa aos convidados como uma expressão de gratidão pela visita. Os discípulos de Safi expressaram contentamento ao oferecerem seu “melhor” durante a peregrinação, especialmente Bichara. A natureza livre e obrigatória (Caillé, 2002) de situações como essas conduziria a maioria das manifestações realizadas pelos discípulos de Safi durante a peregrinação em Taroudant.

Em outra ocasião, os adeptos de Safi interagiram com membros da Hamdouchiya nos recintos da *zawiya* de Taroudant durante a organização das refeições coletivas, destacando-se por serem os únicos a fazê-lo. Ao ser questionado sobre essas observações, Bichara respondeu, enfatizando a etiqueta (*adab*) dos discípulos de Safi. “Respeitamos a organização do evento que torna tudo isso possível em tão pouco tempo. Devemos agradecer aos amigos presentes”, disse ele. Esses comportamentos dos discípulos de Safi, seja em relação a si mesmos ou a outros adeptos das *zawiyas* Hamdouchiya, refletiam uma série de atitudes cordiais que contribuíam para a definição de sua ética (Foucault, 1984) e constituíam partes essenciais de suas condutas morais.

Na noite anterior ao fim da peregrinação, os discípulos de Safi prepararam suas malas na casa cedida pela *zawiya* de Taroudant, onde tive a oportunidade de me hospedar com eles por 12 dias. Bichara pediu-me para assistir aos vídeos que eu havia gravado em um dos locais onde os membros de Safi realizaram suas *hadras*. Ao exibir trechos das performances realizadas à tarde, Bichara chorou ao ver a maioria de seus amigos na tela do meu computador. Ele expressou com emoção a honra de interagir e participar novamente de uma peregrinação com adeptos das *zawiyas* Hamdouchiya de todo o país. A construção de memórias afetivas durante as peregrinações destacava o caráter criativo e inovador dos laços de afinidade e amizade formados pelos sujeitos por meio de suas experiências religiosas.

Bichara demonstrava preocupação com os membros da Safi no desenvolvimento das performances. Segundo ele, os discípulos que utilizavam as percussões precisavam conduzir os ritmos musicais propostos por Nabil. A comunicação ocorria através da troca de olhares entre o *ma'alem* de Safi e os discípulos, estabelecendo uma sintonia diante do andamento dos compassos musicais. Bichara enfatizava a importância de “oferecer o seu melhor” durante essas performances para justificar a participação deles nos espaços devocionais. Ele destacou a necessidade de manter os ritmos musicais, expressando solidariedade à *zawiya* de Taroudant por meio do “sacrifício moral” associado à ação performativa. Essa disciplina, aliada à interação com o Nabil, refletia o grau de autonomia religiosa (Mahmood, 2005) proposto por Bichara, especialmente durante os momentos de produção coletiva das experiências sufis.

O “poder instituído” desses três indivíduos acentuava a interdependência entre os modos de dominação tradicional e carismática no grupo. Quanto à primeira, o conjunto de regras já estabelecidas anteriormente fornecia as bases sobre as quais boa parte de suas ações era conduzida e avaliada pelos demais. Na segunda, os fluxos de criatividade voltados para a atualização das orientações desejadas (éticas/vivências) eram possíveis devido ao caráter normativo da obediência existente entre os adeptos em relação a essas mesmas personalidades.

De fato, a institucionalidade da Hamdouchiya tendia a fundir, ou melhor dizendo, a tensionar permanentemente os dois campos de dominação, dependendo do conjunto de releitura/ressignificação que orbitavam nos projetos unificados conduzidos por Lahcen, Nabil e Bichara. Com essa dinâmica, os mecanismos de autoridade e legitimidade se mostraram capazes de transformar a realidade local, tornando visível a superação dos antigos dilemas de organização interna (como o estabelecimento de um calendário de atividades devocionais) e dos problemas relacionados à participação coletiva, seja pelo retorno de antigos adeptos, seja pela entrada de novos membros, impulsionados pelo “movimento de correção”.

CONCLUSÕES

Na dinâmica religiosa de sociedades do Oriente Médio/Norte da África ou de contextos transnacionais islâmicos, o sufismo tem se mostrado uma vertente devocional fundamental para a produção de práticas rituais e a promoção de identidades muçulmanas. No Marrocos, por exemplo, o sufismo possui amplo simbolismo junto à sociedade, constituindo-se em um dos pilares nacionais, ao lado do rito *maleki* (associado ao direito) e da doutrina *‘ashcarita* (relacionado à teologia), referentes à modalidade de Islã praticada no país.

A institucionalização do carisma organizada pela *zawiya* de Safi permite questionar a relação de dominação exercida entre os agentes em contextos onde religião e política se encontram e se conectam. O cumprimento de normas e ritos permite que o fenômeno de “tradicionalização” ocorra pela manutenção dos postos de poder em razão dos interesses dos adeptos. Nesse caso, o carisma tende a se institucionalizar, o que significa que ele não é apenas um conceito psicológico, mas também produz estruturas típicas de dominação.

Seguindo a terminologia proposta por Sell (2018), esse é o momento em que o “poder subversivo” do carisma se transforma em um “poder instituído”. Essa mudança surge do interesse ideal ou material dos próprios adeptos, que não podem se isolar permanentemente do mundo comum. Quando a realidade cotidiana se impõe, como no caso da necessidade de reestruturar a *zawiya* de Safi, torna-se necessário discutir não apenas questões administrativas,

mas também decidir quem assumirá os papéis e implementará as regras acordadas em comum. Diferente dos casos em que o carisma se manifesta de forma efêmera, o carisma rotinizado acaba por se objetivar; afinal, ele se despersonaliza nas estruturas instituídas, podendo também se hibridizar, deixando de ser uma forma pura e transformando-se em um carisma tradicional.

O contato de Lahcen com Nabil (*ma'alem*) e Bichara (*moqaddim*) tornou-se uma questão crucial e inevitável para a execução dos novos planos da *zawiya* de Safi. Após interagir com o “círculo íntimo” de Younes, Lahcen reconheceu que os flautistas de Safi ainda detinham o que ele considerava a “essência” do projeto de reestruturação do cotidiano devocional e a “chave” para atrair novos adeptos: a interpretação única da música Hamadsha, derivada de sua “herança singular”, nas palavras de Lahcen. Ao utilizar o termo “singular”, Lahcen referia-se à dimensão estética dos ritmos musicais, em termos de autenticidade (*asala*), executados pelos flautistas (Nabil e Bichara) capazes de atrair futuros membros para o ambiente da *zawiya* de Safi.

O “movimento de correção” liderado por Lahcen, relacionado ao período de reformulação das atividades rituais, teve como princípio organizacional o retorno aos textos sagrados (Alcorão e o livro “Dala’il al-Khayrat” de Jazouli) e a reintrodução das invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikrs*) na rotina da *zawiya*. Além disso, a expulsão dos “membros indesejáveis” foi efetivada em consenso entre Younes, Nabil e Bichara. Embora tudo isso fosse considerado importante por Younes, nada se comparava à influência que Lahcen tinha exercido para a valorização da música Hamadsha na promoção das experiências místicas entre os discípulos.

Desde 2012, marcando o início do “movimento de correção”, a nova *zawiya* de Safi recebeu a chegada e a participação ativa de quatro jovens, incluindo o filho mais velho de Younes. O interlocutor ressaltou o interesse deles no estilo da música Hamadsha, seja por meio das percussões ou por meio dos instrumentos de sopro, como um meio de se iniciarem no elemento “místico” da Hamdouchiya. Na fase final da minha pesquisa de campo, Younes resumiu que o momento presente era mais positivo. Para ele, a “situação de degradação moral” vivida pelos discípulos por muitos anos tinha ficado no passado. Younes afirmava que era apenas uma questão de tempo para que os esforços dos adeptos remanescentes encontrassem uma nova base organizacional, trazendo de volta os “dias gloriosos” à *zawiya*.

A ação desses três indivíduos (Lahcen, Nabil e Bichara) criava a credibilidade (autoridade e legitimidade) responsável pelo carisma institucional da *zawiya* de Safi. Esses sujeitos evocavam uma ética religiosa por meio de conhecimentos, musicalidades e etiquetas no trato de suas atividades devocionais, capaz de proporcionar as interações necessárias para o desenvolvimento das dinâmicas internas do grupo. A estabilidade dos laços resultantes desse movimento inicial permitiu a expansão das ações empreendidas pelos adeptos.

A autoridade pode ser concebida como a atuação de um crítico que reorganiza estruturas,

práticas, preceitos e organizações dentro de sua própria comunidade de crença e prática, assemelhando-se à figura de um reformador (Wach, 1944). Alternativamente, ela pode ser fundamentada na crença nos costumes e na legitimidade daqueles que, por meio dessas condutas, orientariam os demais. No contexto etnográfico em que estava inserido, o poder exercido por Lahcen, Nabil e Bichara assumia duas formas distintas. A primeira buscava manter a ordem estabelecida, concentrando-se na resolução de conflitos internos. Quanto à segunda, adquiria uma dimensão simbólica, uma vez que, em circunstâncias específicas, essas personalidades regulavam os eventos públicos da comunidade local (*zawiya* de Safi), embora sem exercer controle total sobre eles.

A convergência de personalidades em torno de um projeto mais ou menos consciente das formas devocionais assumidas num dado período caracterizou a perspectiva do carisma institucional desenvolvido na *zawiya* de Safi. A capacidade de atrair e cativar a atenção, confiança e apoio junto dos demais discípulos, diga-se de passagem, não deixa de ser uma qualidade intangível que contribuiu para a reputação e o sucesso aparente do tipo de arranjo forjado localmente. A mistura de valores éticos, o exercício de lideranças oportunas e consistências nas mensagens religiosas evocadas, ao que tudo indica, permeou a dinâmica interacional construída para a renovação das práticas devocionais.

As declarações de cunho teológico de Lahcen, comunicando claramente os propósitos e princípios gerais estabelecidos por uma ortodoxia reconhecida, como no caso da utilização do livro de Jazouli, ajudaram a estabelecer uma identidade sólida para o rumo desenhado em parceria com Nabil (*ma'alem*) e Bichara (*moqaddim*). As ações destes últimos inspiravam confiança, facilitando a demonstração de seu comprometimento com as moralidades desejadas. O apoio à expulsão de membros locais enquadra-se bem no equilíbrio almejado pelos dois. Tal comunicação aberta e transparente com os discípulos sobre os futuros passos da *zawiya* de Safi objetivou o sistema de engajamento, visando criar uma conexão mais forte com eles.

Ideias de comprometimento e responsabilidade não deixam de ter um papel motivacional e avaliativo significativo nas atividades e iniciativas devocionais que, supostamente, beneficiavam a comunidade sufi local e mostravam às demais *zawiyas* Hamdouchiya do país (especialmente as do Sul) um compromisso com valores além da mera reprodução de tradições. Nesse sentido, a questão da inovação/adaptação devocional promovido pelo “círculo íntimo” local visava produzir estímulos para caminhos mais dinâmicos e atraentes em termos de “agência”²⁵ (Orther, 2007).

25 Orther (2007, p. 51) afirma que “a melhor maneira de abordar as questões envolvidas na definição de agência talvez seja equacionando uma série de componentes: (1) a questão de se agência implica inerentemente ‘intenções’ ou não; (2) a universalidade da agência e, ao mesmo tempo, o fato de esta ser culturalmente construída; e (3) as relações entre agência e ‘poder’”.

A atuação do carisma institucional exige um grau de preocupação que se estende aos seus colaboradores. Nesse caso, o alvo em questão era tanto os próprios discípulos de Safi quanto das demais *zawiyas*, como no caso da peregrinação realizada em maio de 2017 na cidade de Taroudant. A retroalimentação constante desses fluxos (*feedback*), em termos de afinidades (amizades ou laços cordiais), demonstrava a ideia de um compromisso contínuo com as formas herdadas que constituíram o contexto de socialização dessas lideranças “carismáticas” da *zawiya* de Safi. Assim, autoridade e legitimidade são arenas de atuação que contribuem para manter consistência na mensagem que uma dada instituição insiste em transmitir. No meu contexto etnográfico, isso se deu pela construção de uma imagem mais ou menos coesa em busca do resgate do passado idealizado por grande parte de seus membros.

Retomando as proposições de Weber (1982), autoridade e legitimidade ainda oferecem suportes analíticos, desde que confrontadas com os contextos empíricos em foco.

Em primeiro lugar, se a autoridade é vista como a probabilidade de que um comando ou ordem específica seja obedecido por outros, fica claro que a ação discursiva não pode garantir apenas o movimento das relações almeçadas em termos de um compromisso ou virtude, como no caso de contextos religiosos. O caso da *zawiya* de Safi permite trazer o caráter pragmático que a ênfase numa dimensão da prática possui, já que o novo quadro devocional precisava ser materializado visando sua demarcação diante do passado considerado como “decadente”.

Em segundo lugar, se a legitimidade é enquadrada como o fundamento do poder em uma determinada sociedade, ou seja, refere-se ao valor que leva as pessoas a aceitarem a obediência a algo, que diz um comando que deve ou não ser obedecido, a questão do status de certos papéis desempenhados adquire significados bem definidos no sufismo marroquino. Ora na condução da vida religiosa, ora na performance da ação ritual, o desenvolvimento e a preservação de certas “linhas”²⁶ e “fachadas”²⁷ (Goffman, 2011) continuam tendo repercussões analíticas importantes. O caso da *zawiya* de Safi diz muito sobre a atuação de figuras já conhecidas no repertório e imaginário sufi da Hamdouchiya: Lahcen se transmutava como uma espécie de mestre (*shaykh*) disponível, enquanto Nabil e Bichara davam vazão às suas habilidades de coordenar os demais sob a rubrica de enaltecer a dimensão musical (*ma'alem*) ou de conservar os legados da comunidade de forma geral (*moqaddim*).

Por fim, o termo “engajamento” pode proporcionar uma discussão mais aprofundada sobre o carisma institucional conduzido pela *zawiya* de Safi do que a noção de “vocaçãõ”,

26 Goffman (2011, p. 13) define linha como “um padrão de atos verbais e não verbais com o qual ela expressa sua opinião sobre a situação, e através disto sua avaliação sobre os participantes, especialmente ela própria”.

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

ainda fortemente influenciada pela arquitetura weberiana. Nesse contexto, a disposição ou adesão dos membros em seguir/contribuir para um projeto deve levar em consideração as práticas devocionais responsáveis pela criação de autonomia religiosa nos sujeitos (Mahmood, 2005). Diferentemente da perspectiva universal de Kant (1974) acerca da autonomia, que se refere à capacidade da vontade humana de se autodeterminar mediante uma legislação moral estabelecida por si própria, sem ser influenciada por fatores externos ou exógenos, como paixões ou inclinações afetivas irresistíveis, seria mais apropriado argumentar que, no contexto etnográfico, a autonomia não se limitava apenas à habilidade individual de praticar uma religiosidade. Na realidade, ela ressaltava principalmente a competência em conformar-se aos valores e às atitudes esperados nos espaços de culto da Hamdouchiya.

Longe de reivindicar um modelo abstrato para condução de práticas devocionais, a *zawiya* de Safi engendrou uma série de dispositivos com consequências reais no mundo, capazes de direcionar os membros da comunidade sufi para a execução de um plano de ação comum. Contudo, a formação desse movimento inicial teve como princípio a construção de uma base sólida, na qual a maioria dos acordos e consensos pôde ser avançada. Isso só seria possível pela convergência das três trajetórias individuais, apresentadas de forma sintética em um dado momento oportuno específico. Além disso, a capilaridade e os impactos advindos de suas opiniões, atos e estimativas desempenharam um papel crucial na reconstrução do ideal institucional da confraria.

REFERENCIAS

1. ASAD, Talal. **The Idea of an Anthropology of Islam**. Washington: Center for Contemporary Arab Studies: Georgetown University, 1986.
2. ASAD, Talal. Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 42, n. 1, p. 166-214, 2015. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/683002>. Acesso em: 15 dez. 2023.
3. AUBIN, Eugène. **Morocco of Today**. New York: E. P. Dutton, 1906.
4. BARTEL, Bruno Ferraz. A dinâmica da baraka no mausoléu de Sidi ‘Ali ben Hamdouche, Marrocos. **Equatorial**, Natal, v. 3, n. 4, p. 11-37, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/14906>. Acesso em: 11 set. 2024.
5. BARTEL, Bruno Ferraz. **Marrocos místico: performance e ritual na confraria sufi Hamdouchiya**. Teresina: EDUFPI, 2022a.
6. BARTEL, Bruno Ferraz. A comoditização do sufismo marroquino: formas estéticas na tariqa Hamdouchiya. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 42, p. 81-103, 2022b.

- Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/rSqjW9trGYHNgDgwdTZddHq/>. Acesso em: 15 dez. 2023.
7. BATESON, Gregory. **Steps to an Ecology of Mind**. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
 8. BELL, Catherine. **Ritual theory, ritual practice**. New York: Oxford University Press, 1992.
 9. BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.
 10. BERQUE, Jacques. **Structures sociales dans le Haut Atlas Marocain**. Paris: Presses Universitaires, 1955.
 11. BOUASRIA, Abdelilah. **Master and Disciple: Morocco's Authoritarianism Or the Other Face of Islam**. Indiana: AuthorHouse, 2006.
 12. BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
 13. CAILLÉ, Alain. **Antropologia do Dom. O terceiro Paradigma**. Petrópolis: Vozes, 2002.
 14. CHAGAS, Gisele. Female Sufis in Syria: Charismatic Authority and Bureaucratic Structure. In: LINDHOLM, Charles (ed.). **The Anthropology of Religious Ecstasies and Institutions**. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 81-100.
 15. CHIH, Rachida. Entre tradition soufie et réformisme musulman: la littérature hagiographique dans le soufisme égyptien contemporain. *Égypte/Monde arabe*, [s. l.], n. 29, p. 23-36, 1997.
 16. CHIH, Rachida. **Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XX siècle**. Paris: Actes Sud, 2000.
 17. CORNELL Vincent. **Realm of the Saint: power and authority in Moroccan Sufism**. Austin: University of Texas, 1998.
 18. CRAPANZANO, Vincent. **The Hamadsha: a Study in Moroccan Ethnopsychiatry**. Los Angeles: University of California Press, 1973.
 19. DALLE, Ignace. **Maroc: Histoire, société, culture**. Paris: La Découverte, 2007.
 20. DRISS, Karim Ben. **Sidi Hamza al-Qadiri Boudchich. Le renouveau du soufisme au Maroc**. Beyrouth: Milano: Albouraq – Arché, 2002.
 21. DUMOVICH, Liza. **Casa de Luz: representações do islã turco e a construção de sujeitos morais na comunidade hizmet no Brasil**. 2018. Doutorado (Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018. Disponível em: https://www.oasisbr.ibict.br/vufind/Record/BRCRIS_9d5d92d54b40f146256a44eaa36ab9ae. Acesso em: 15 dez. 2023.
 22. ER RACHID, Ben Rochd. **Douze siècles de Soufisme au Maroc**. Casablanca: Déchra, 2003.

23. FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
24. FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
25. GEERTZ, Clifford. **Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia**. Chicago: Chicago University Press, 1968.
26. GEERTZ, Clifford. Centros, reis e carisma: reflexões sobre o simbolismo do poder. *In: GEERTZ, Clifford. O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 182-219.
27. GELLNER, Ernest. **The Saint of the Atlas**. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1969.
28. GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.
29. GOFFMAN, Erving. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Petrópolis: Vozes, 2011.
30. HAMMOUDI, Abdellah. **Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
31. HERBER, Joseph. Les Hamadcha et les Dghoughiyyin. **Hesperis**, [s. l.], v. 3, p. 217-235, 1932.
32. HIRSCHKIND, Charles. **The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics**. New York: Columbia University Press, 2006.
33. HOFFMAN, Vallerie. **Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt**. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.
34. KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 195-256. (Coleção Os Pensadores).
35. LAMBEK, Michael. Toward an Ethics of the Act. *In: LAMBEK, Michael. Ordinary ethics. Anthropology, Language and Action*. New York: Fordham University Press, 2010. p. 39-63.
36. LAUREANO, Roger. A Dominação Carismática em Regimes Democráticos. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 19, n. 45, p. 178-226, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/74256>. Acesso em: 11 set. 2024.
37. LEPSIUS, Mario Rainer. **Max Weber and Institutional Theory**. Berlin: Springer, 2017.
38. LINDHOLM, Charles. Introduction: Charisma in Theory and Practice. *In: LINDHOLM, Charles. The Anthropology of Religious. Charisma Ecstasies and Institutions*. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 1-30.
39. MAHMOOD, Saba. **Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

40. MEKKI-BERRADA Abdelwahed. **Le concept organisateur de Baraka**. Entre thérapie et herméneutique dans les traditions ethnomédicales marocaines. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2013.
41. MIYAHARA, Kojiro. Charisma: From Weber to Contemporary Sociology. **Sociological Inquiry**, v. 53, n. 4, p. 368-388, 1983.
42. NJOKU, Raphael Chijioke. **Culture and customs of Morocco**. Culture and customs of Africa. Westport: Greenwood Press, 2006.
43. ORTNER, Sherry. Poder e Projetos: reflexões sobre a agência. *In*: GROSSI, Miriam *et al.* (org.). **Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas**. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 45-80.
44. PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Mystical Bodies. Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria**. 2002. PhD (Doctorate in Philosophy) – Boston University, Boston, 2002.
45. PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Performing Baraka: Sainthood and Power in Syrian Sufism. *In*: STAUTH, Georg; SALVATORE, Armando (org.). **On Archaeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam**. Yearbook of the Sociology of Islam. Bielefeld: Transcript Verlag, 2004. v. 5, p. 195-211.
46. PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Creativity and Stability in the Making of Sufi Tradition: The Tariqa Qadiriyya in Aleppo, Syria. *In*: RAUDVERE, Catharina; STENBERG, Leif (org.). **Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community**. Londres: I.B. Tauris, 2009. p. 117-135.
47. SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
48. SCHIELKE, Samuli. Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians. **Journal of Religion in Africa**, [s. l.], v. 39, n. 2, p. 158-185, 2009. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20696806>. Acesso em: 15 dez. 2023.
49. SELL, Carlos Eduardo. Poder Instituído e Potência Subversiva: Max Weber e a dupla face da dominação carismática. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 33, n. 98, p. 1-16, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/ZGqBKFSJHpBN8hhpcJYNYPy/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 11 set. 2024.
50. SHANNON, Jonathan Holt. **Among the jasmine tree: music and modernity in contemporary Syria**. Middletown: Wesleyan University Press, 2006.
51. SHILS, Edward. Charisma, Order, and Status. **American Sociological Review**, [s. l.], v. 30, n. 2, p. 199-213, 1965.
52. TRIMINGHAM, John Spencer. **The Sufi Orders in Islam**. Oxford: Oxford University Press, 1971.
53. WACH, Joachim. **Sociology of Religion**. Chicago: The University of Chicago Press,

1944.

54. WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
55. WEBER, Max. Os três tipos puros de dominação legítima. *In*: COHN, Gabriel (org.). **Max Weber: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1982. p. 128-141.
56. WERBNER, Pnina. **Pilgrims of Love**. The Anthropology of a Global Sufi Cult. London: C. Hurst & Co., 2003.
57. WHARTON, Edith. **In Morocco**. New York: Charles Scribner's Sons, 1920.

Bruno Ferraz Bartel

Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí.
Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4788-0204>. E-mail: brunodzk@yahoo.com.br