

Carisma, personificação e revelação contínua: ampliando o conceito de Islã

Charisma, personification and continuous revelation: broadening the concept of Islam

Markus Dressler

Institute for the Study of Religion, Leipzig University, Leipzig, Alemanha

Liza Dumovich (tradutora)

Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven), Leuven, Bélgica

RESUMO

Este artigo tem o objetivo de ampliar e pluralizar nossa abordagem do Islã como uma tradição discursiva. Ele formula uma intervenção no debate acadêmico sobre a conceituação do Islã como uma tradição discursiva proposta por Talal Asad. Essa conceituação foi criticada por conter um certo viés sunita em sua noção de ortodoxia, notadamente por Shahab Ahmed e Zeynep Oktay. Esta última, com base em seu trabalho sobre o alevismo, argumentou a favor da autoridade carismática como um element importante na conceituação dos nós da normatividade islâmica. Dando continuidade a essas intervenções, este artigo sustenta que o reconhecimento do papel central do carisma, que é a ênfase na devoção à sacralidade corporificada nos santos, a corporificação do divino em locais e coisas sagradas e as dimensões afetivas da devoção (no contexto de paisagens sonoras e formações estéticas específicas) pode ajudar a descentralizar pontos de referência logocêntricos e leais às escrituras na conceituação do Islã. O artigo argumenta que a pluralização dos pontos de referência centrais na conceituação do Islã está alinhada a uma perspectiva genealógica, que deve ser cética em relação a conceituações do Islã que se sobrepõem a hegemonias estabelecidas e tomam como axiomática a centralidade das escrituras na devoção islâmica.

Palavras-chave: Carisma, Alevismo, Islã, Talal Asad, Normatividade islâmica.

Recebido em 30 de outubro de 2024.
Avaliador A: 01 de novembro de 2024.
Avaliador B: 05 de novembro de 2024.
Aceito em 13 de novembro de 2024.



ABSTRACT

This article aims to broaden and pluralize our approach to Islam as a discursive tradition. It formulates an intervention to the scholarly debate on the conceptualization of Islam as a discursive tradition that was launched by Talal Asad. This conceptualization has been criticized for a certain Sunni bias in its notion of orthodoxy, which posits the Quran and Ḥadīth as central reference points in Muslim engagements with Islam, notably by Shahab Ahmed and Zeynep Oktay. The latter has, based on her work on Alevism, argued for taking charismatic authority more seriously in the conceptualization of the knots of Islamic normativity. Following up on these interventions, this article maintains that recognition of the central role of charisma, that is emphasis on devotion to sacredness embodied in saints, embodiment of the divine in sacred sites and things, and the affective dimensions of piety (in the context of specific soundscapes and aesthetic formations) can help to de-centre scripture-loyal and logocentric reference points in the conceptualization of Islam. The chapter argues that pluralization of the central reference points in relation to which Islam is conceptualized is in line with a genealogical perspective, which should be skeptical of conceptualizations of Islam that overlap with established hegemonies, and take for granted the scripture-centeredness of Islamic piety.

Keywords: Charisma, Alevism, Islam, Talal Asad, Islamic normativity.

INTRODUÇÃO

Para alguém que dedicou grande parte de seu trabalho acadêmico ao estudo dos aleviis na Turquia, a questão de como conceituar o alevismo em relação ao Islã e, portanto, a questão de como conceituar o Islã, está sempre em pauta. Ela é central, principalmente, devido à tendência dos discursos muçulmanos sunitas de classificar como heréticas e marginalizar as enunciações aleviis do Islã, uma prática por meio da qual os entendimentos sunitas do Islã são, eles próprios, constituídos como “ortodoxos” (Dressler, 2013). Já nos textos otomanos, os aleviis Kızılbaş¹ eram frequentemente acusados de heresia, articulada por meio das terminologias pejorativas típicas da apologética muçulmana sunita. Essa prática foi mais intensa no século XVI, depois que grupos Kızılbaş se alinharam com os safávidas na Anatólia, posicionando-se assim contra a soberania otomana (Sohrweide, 1965). No entanto, apesar de serem considerados hereges

¹ Kızılbaş, literalmente “Cabeça vermelha”, é o termo histórico (com fortes conotações pejorativas) usado pelos otomanos para designar os grupos e indivíduos que, desde o final do século XIX, ficaram conhecidos como aleviis.

desde então, seu pertencimento ao Islã não chegava a ser questionado². Isso mudou quando os missionários protestantes americanos, que começaram a estabelecer contatos regulares com as comunidades alevi Kızılbaş na década de 1850, começaram a sugerir origens e genealogias não islâmicas do alevismo Kızılbaş³. Outros observadores ocidentais aprofundaram essa linha de interpretação e, embora os otomanos e, posteriormente, o discurso kemalista afirmassem, em geral, a islamicidade do alevismo (ainda que muitas vezes criticassem sua interpretação do Islã), o questionamento dessa islamicidade tornou-se parte dos modos de interpretá-lo. Hoje, a relação do alevismo com o Islã é ferozmente contestada (Dressler, 2022).

Os debates sobre a islamicidade do alevismo apontam para conceitualizações específicas do Islã. A formulação do Islã como uma “tradição discursiva” por Talal Asad em seu *The Idea of an Anthropology of Islam (A ideia de uma antropologia do Islã)*, em 1986, foi um marco na reflexão acadêmica sobre esse trabalho de conceituação. Asad (1986) critica os vieses essencialista e funcionalista no estudo do Islã e destaca a necessidade de uma abordagem discursiva, sensível à dinâmica de poder histórica na qual as enunciações sobre o Islã são formuladas, bem como a importância das práticas e da corporificação na constituição do Islã como uma tradição. Distanciando-se das conceitualizações convencionais do Islã e privilegiando uma perspectiva explicitamente muçulmana, Asad relaciona a tradição islâmica ao Alcorão e ao Ḥadīth como seus principais pontos de referência normativos.

Embora a abordagem asadiana do Islã centrada no discurso, mais detalhada e ampliada em seu trabalho posterior, tenha recebido muitos seguidores, certos aspectos da sua noção de tradição discursiva foram criticados - especialmente o posicionamento do Alcorão e do Ḥadīth como pontos de referência autorizados para o engajamento dos muçulmanos com o Islã como tradição, e seu conceito de ortodoxia, que, como resultado desse engajamento, carrega um viés sunita (Lukens-Bull, 1999; Wilson, 2007; Reinhart, 2020)⁴. Tendo como pano de fundo essa crítica e com o objetivo de ampliar e pluralizar nossa abordagem do Islã como tradição discursiva, este artigo dialoga com o livro *What is Islam?*, de Shahab Ahmed, e se baseia nas contribuições recentes de Zeynep Oktay. Essa última, com base em seu trabalho sobre o alevismo, argumentou a favor de levar a autoridade carismática mais a sério na conceitualização dos pontos nodais da normatividade islâmica. Dando continuidade a essas intervenções, sustento que o reconhecimento do papel central do carisma, que é a ênfase na devoção à

2 Sobre a islamicidade das tradições alevi e bektashi, cf. Oktay-Uslu (2020, 2022); Karakaya-Stump (2020).

3 Sobre o encontro dos alevi com missionários americanos, cf. Kieser (2000).

4 Cf. Frank Peter (no prelo).

sacralidade corporificada nos santos, da corporificação do divino nos locais e coisas sagradas e das dimensões afetivas da devoção religiosa (no contexto de paisagens sonoras e formações estéticas específicas) pode ajudar a descentralizar as referências escriturais e logocêntricas na conceituação do Islã. Eu argumento que a pluralização dos pontos de referência centrais na conceituação do Islã se alinha a uma perspectiva genealógica, a qual deve ser cética em relação às conceituações que se sobrepõem às hegemonias estabelecidas e tomam como certa a centralidade das escrituras na devoção islâmica.

DO TEXTO AO CARISMA

Se concordarmos que não devemos nos contentar com uma abordagem nominalista, quais são então os conceitos que podem ancorar uma conceituação do Islã? Foi sugerido que a proposta de Asad de considerar o Alcorão e o Ḥadīth como os pontos de referência centrais em relação aos quais a tradição islâmica é negociada deriva de uma reificação religiosa da “tradição islâmica”, até mesmo uma inscrição indireta de preferências teológicas na conceituação do Islã (Lukens-Bull, 1999, p. 6). Em uma publicação mais recente, Asad (2017, p. 200) esclareceu:

A discordância é fundamental para o que considero ser uma tradição discursiva. Isso não significa que todos os muçulmanos tentem conscientemente seguir o Alcorão e os ditos do Profeta, muito menos que todos os muçulmanos estejam familiarizados com eles. O que acontece é que *os argumentos* sobre o que significa ser muçulmano (quando ocorrem e se, quando ocorrem, invocam “autoridades” ou não) são orientados para uma compreensão coerente ou apreciação de uma revelação divina e do papel do mensageiro que a disponibilizou para a humanidade.

Claramente, a abordagem asadiana do Islã como uma tradição discursiva e sua abordagem da ortodoxia como um produto de negociações que ocorrem dentro e por meio de relações de poder e, portanto, como histórica, permite uma pluralidade de posições dentro do Islã. E é certamente correto que, para a maioria dos muçulmanos, a revelação e o papel do profeta são fundamentais para sua compreensão do Islã. No entanto, o que dizer das margens dessa tradição, daqueles muçulmanos para os quais o papel do profeta é menos central, a profecia não foi concluída ou a compreensão da revelação não está centrada no texto?

A discussão a seguir tem o objetivo de redirecionar a atenção para esses territórios marginalizados do Islã. Uma das contribuições recentes mais notáveis para a questão da conceitualização do Islã, que criticou a tradição discursiva de Asad como excessivamente focada

no prescritivo e na produção de ortodoxia, foi oferecida por Shahab Ahmed. Ahmed (2016) considera essa abordagem conflitante com a pluralidade de normatividades que caracteriza a história dos muçulmanos. De fato, dificilmente se pode negar que a abordagem de Asad reverbera sensibilidades hegemônicas do Islã sunita. No contexto de uma discussão crítica sobre o uso do conceito de transcendência no contexto islâmico, ele afirma:

[Um] muçulmano devoto não usaria a palavra “transcender”, mas provavelmente ecoaria o Alcorão e diria “Eu tenho fé em Deus Todo-Poderoso e na outra vida (*al-ākhirā*)”. No entanto, o significado do que pode ser traduzido como “outro mundo que transcende este” para um muçulmano devoto pode ser encontrado em parte no que ele diz sobre o Alcorão, em suas invocações dele ao falar com outros muçulmanos e em seu comportamento em relação ao livro como “um sinal de Deus” para suas criaturas neste mundo (Asad, 2001, p. 213).

Esse argumento toma o “muçulmano devoto” como a voz emblemática que fala pelo Islã. No entanto, por que deveríamos privilegiar a atitude de um “muçulmano devoto” quando refletimos sobre o conceito de transcendência em relação ao Islã? E, antes, como determinamos o que conta como devoção dentro do Islã? A devoção, nesse caso, está necessariamente ligada à intimidade com o Alcorão? Ao explorar os limites conceituais da abordagem de Asad, Ahmed (2016, p. 104) argumenta que “uma conceituação válida do ‘Islã’ deve denotar e conotar todos os ‘Islãs’ possíveis”. Assim, ele busca uma concepção do Islã como “engajamento hermenêutico com o pré-texto, o texto e o con-texto da revelação a Muhammad” (2016, p. 363).

Ahmed (2016, p. 73) certamente precisa ser reconhecido por oferecer uma nova abordagem ao debate sobre a conceituação do Islã, no qual ele entra não a partir de seus centros discursivos, mas por meio de um foco nas “*reivindicações normativas contraditórias* feitas na história pelos muçulmanos sobre *o que é o Islã*”. A partir desse ponto de vista, ele oferece explorações reveladoras sobre discursos muçulmanos historicamente poderosos, porém marginalizados. Ele aponta, por exemplo, para a ênfase sufi nas “*faculdades holísticas* do conhecimento” em oposição a “dar prioridade apenas à faculdade raciocinativa” (2016, p. 19). Ele explica ainda que “o sufismo *submete o conceito* do Alcorão às exigências de uma matriz de Verdade total elaborada pela disciplina e experiência gnósticas, na qual a *ḥaqīqah*, a verdade experiencial, é a verdade superior, enquanto a *sharī‘ah*, a verdade prescritiva, é a verdade inferior” (2016, p. 98). Nessa linha, ele descreve o *samā‘*, que se refere a formas ritualizadas de ouvir música, como uma prática sufi “por meio da qual o muçulmano buscava *o gosto (dhawq)* somático direto, pessoal e subjetivo do Divino” (2016, p. 286). A abordagem de Asad ao Islã como “tradição discursiva=’ortodoxia’“, afirma Ahmed (2016, p. 289), não conseguiu captar essas dimensões exploratórias da prática muçulmana.

A intervenção de Ahmed, que direciona o foco para o não racional, as “faculdades holísticas de conhecimento”, a experiência somática e o gosto, é importante, pois permite uma descentralização das normatividades majoritárias na conceituação do Islã. Ainda assim, como Zeynep Oktay (2022) argumentou de forma convincente, seu envolvimento com o sufismo é dominado por discussões do pensamento sufi de elite e permanece logocêntrico em sua orientação principal, refletido no tratamento extensivo de vertentes filosóficas e, em particular, do que ele chamou de “amalgama filosófico-sufi” (Ahmed, 2016, p. 31). Esse viés em relação a ideias filosóficas fica explícito em sua discussão dos conceitos sufis de *baraka* (bênção) e *ziyāra* (visitação):

A ideia da economia cósmica da *barakah* procede diretamente da lógica neoplatônica de emanção que sustenta o cosmo aviceniano - de fato, a *ziyārah* de um muçulmano comum para obter a *barakah* que emana da tumba de um sufi em uma aldeia ou passagem de montanha no Marrocos, na Índia ou na Indonésia é precisamente um reconhecimento e uma participação ativa *de facto* em um cosmo organizado, estruturado e vivenciado em termos neoplatônicos, avicenianos e akbarianos (2016, p. 92).

Em sua recente intervenção no debate sobre a conceituação do Islã, Oktay destaca a avaliação crítica de Ahmed da noção de ortodoxia de Asad como muito limitada, pois se concentra apenas em “discursos prescritivos” (discursos que prescrevem e proíbem) e não leva em conta os “discursos exploratórios”, definidos por Ahmed como “uma licença para explorar (por) si mesmo”, ou seja, discursos que estabelecem autoridade “em áreas como filosofia, sufismo, arte, poesia, música etc.” (Ahmed, 2016, p. 282-283 apud Oktay-Uslu, 2021, p. 45)⁵. Embora Oktay reconheça, com base em seu próprio trabalho histórico sobre as tradições literárias alevi e bektashi, a importância de distinguir entre discursos islâmicos prescritivos e exploratórios, ela afirma que ambos permaneceriam, em última análise, limitados a uma imaginação de um “mundo islâmico letrado”. As hagiografias, por exemplo, não seriam nem prescritivas nem exploratórias, mas criariam “uma resposta emocional de veneração e devoção em seu leitor, levando assim comunidades a seguirem o santo em questão” (Oktay-Uslu, 2021, p. 47). Para captar esse tipo de discurso, que ela vê como um elemento constitutivo da literatura alevi e bektashi, totalmente incorporada à linguagem sufi, ela propõe um terceiro tipo de discurso, os “discursos leis ao carisma”:

5 Ahmed (2016, p. 285-286) argumenta que “a maior parte histórica da tradição discursiva normativa dos muçulmanos é não prescritiva e não ortodoxizante - em vez disso, é *exploratória* de uma multiplicidade de verdades e valores”.

A inclusão de “discursos leais ao carisma” abrirá espaço para os discursos religiosos de ambientes de letramento restrito. Também trará à tona um terceiro tipo de poder, um que não necessariamente prescreve ou leva a explorar, mas que cria uma resposta emocional, como a de veneração. É um tipo de poder que não exige formas letradas de raciocínio para sua comunicação (2021, p. 47).

Com essa intervenção, Oktay expande uma sugestão anterior minha de conceber a religiosidade que caracteriza o alevismo como marcada pela lealdade ao carisma em justaposição à lealdade às escrituras das abordagens sunitas hegemônicas, que são caracterizadas pela ênfase na tradição textual e na *sharī‘a/fiqh* (Dressler, 2002)⁶. Essas orientações, como já elaborei em outro lugar, não devem ser entendidas como mutuamente exclusivas:

Formas não escriturais de normatividade sempre fizeram parte das culturas islâmicas⁷ - seja na forma do sufi carismático ou do santo xiita, da autoridade da linhagem ou das várias formas de práticas islâmicas populares, muitas vezes específicas à região (como rituais meditativos e extáticos, potencialmente transformadores). Portanto, eu penso ser fundamentalmente equivocado conceber formas de autoridade escriturais e não escriturais (baseadas em carisma ou em práticas) no Islã como estando em oposição categórica, mesmo que certas polêmicas islâmicas sugiram exatamente isso. (Dressler, 2013, p. 236)⁸.

A questão sobre a base da autoridade religiosa no Islã é sempre contestada - podem surgir tensões, por exemplo, à luz dos diferentes embasamentos de autoridade associados a títulos honoríficos como *‘ālim* (denotando autoridade escritural/legal), *sayyid* (carisma baseado na descendência), *shaykh* sufi (carisma baseado no conhecimento místico) ou *wālī*/santo (carisma baseado na proximidade a Deus). As tradições que incluímos sob o rótulo de alevismo pertencem claramente a vertentes do Islã que consideram o carisma baseado na santidade e na descendência como a principal fonte de autoridade religiosa⁹.

6 A distinção entre diferentes tipos de autoridade islâmica já havia sido avançada anteriormente por Ernest Gellner, que posicionou, dentro de um cenário Ibn Khalduniano, entre os centros urbanos e tribais da sociedade, os especialistas islâmicos (*‘ulamā*) e os santos sufis como dois polos com relação às suas fontes de legitimidade religiosa - conhecimento acadêmico igualitário de um lado e linhagem biológica e espiritual do outro. Cf.: Gellner 1983, especialmente o cap. 4.

7 A noção de cultura islâmica é aqui entendida em um sentido amplo e não conota uma distinção entre cultura e religião.

8 Cf. Também: Lukens-Bull (1999, p. 11).

9 Para uma discussão sobre o carisma sufi em relação à noção weberiana de autoridade carismática, cf. Werbner e Basu (1998, p. 14-17).

REVELAÇÃO CONTÍNUA

Ele removeu o véu de todo o Alcorão, Eles viram que não há Alcorão além de 'Ali.

Abdul Musa, santo-poeta alevi, século XIV (Oktay-Uslu, 2022, p. 320).

Embora muitas vezes se considere como certo que a revelação corânica é a única âncora legítima da normatividade islâmica, há muitos indícios que apontam para um cenário muito mais complexo. Em sua inspiradora etnografia sobre as práticas de oração islâmica entre mulheres no Irã, Niloofar Haeri oferece uma interpretação intrigante da famosa história de Moisés e o Pastor, encontrada no *Mathnawī* do grande místico persa do século XIII, Jalāl ud-Dīn Rūmī. Nele, Deus admoesta Moisés, que havia repreendido um pastor por sua linguagem íntima ao se dirigir a Deus, com os seguintes versos: “Não temos nenhuma consideração por palavras ou *qāl*[,] Nós olhamos para seu espírito e *hāl*”. Enquanto o termo *qāl* se refere à linguagem verbal, Haeri (2021, p. 13) continua, *hāl*

[...] refere-se a um dos conceitos mais centrais do *`erfān*¹⁰. Ele é um termo complexo, destinado a capturar a mudança repentina, fugaz e imprevisível no estado emocional de uma pessoa, um momento em que ela sente uma sensação avassaladora de conexão com o divino (com a natureza, com o universo) - uma sensação de êxtase, alegria ou até mesmo tristeza profunda. É esse estado que Deus diz a Moisés que é importante. O pastor estava em *hal*, o estado mais verdadeiro. O *qal* não importa.

Em outras palavras, aos olhos do místico, o que importa é a experiência corporificada, expressa em estados particulares, em vez de uma linguagem correta, o *qāl* - um termo árabe que significa literalmente “ele falou” e, nesse sentido, aparece com frequência no Alcorão, ao qual ele se remete imediatamente.

A centralidade da revelação e uma abordagem textual da normatividade islâmica também são questionadas por Oktay-Uslu (2022, p. 308) em sua crítica ao livro de Ahmed, *What is Islam*, no contexto da literatura alevi:

Uma comparação com os princípios religiosos alevi revela que a conceitualização de Shahab Ahmed, baseada nos conceitos de Texto, Pré-Texto e Con-Texto, postula a primazia do Alcorão (Texto) e de Muhammad (como objeto da Revelação). Entretanto, apesar do lugar significativo dos discursos sufis no discurso alevi, nem o Alcorão nem o Profeta Muhammad são centrais na crença e prática alevi. Muitas das perspectivas

¹⁰ Literalmente “gnosis”, termo para o conhecimento místico xiita.

alevis sobre a amizade com Deus (*walāyah*) destacam a igualdade entre Muhammad, os imams e os santos alevis. A revelação não é exclusiva a Muhammad, mas sim a qualidade de todo discurso pertencente a Homens Perfeitos [MD: arab., sg.: *al-insān al-kāmil*¹¹]. Como resultado, não podemos falar de uma diferença significativa entre Texto (o Alcorão) e Con-Texto (a categoria de Ahmed para os textos escritos por amigos de Deus [MD: *awliyā*, i.e. santos sufis]).

O estudo seminal de Yohanan Friedmann sobre os precursores históricos do pensamento religioso Ahmadi demonstrou que a ideia de que a revelação continua além da profecia de Muhammad foi uma característica proeminente em vertentes significativas do sufismo e xiismo medievais. Ibn al-Arabi (1165-1240), por exemplo, distinguiu profecia espiritual legislativa e não legislativa: “A legislação é apenas uma parte [da profecia], e é inconcebível que sua cessação também implique a cessação do processo revelatório. Esse processo fornece o alimento espiritual do mundo, e o mundo não poderia existir sem ele”. Esse tipo de profecia espiritual não legislativa é adquirida, conquistada pelo “profeta que segue os passos do profeta legislativo e segue seu costume” (Friedmann, 2003, p. 74). Uma ideia muito semelhante é encontrada no xiismo, em que teólogos *mainstream* introduziram uma distinção entre profecia legalista (*nubuwwa*) e profecia espiritual, interior (*nubuwwa bāṭiniyya*), ou entre profecia (*nubuwwa*) e santidade (*wilāya*) - no contexto xiita, a posição espiritual dos imams, que é uma forma de profecia (2003, p. 75; Dakake, 2007, p. 25). Assim, especialmente em certas vertentes do sufismo e do xiismo, a profecia é necessariamente contínua: “Ela permitiu a existência de um relacionamento constante entre Allāh e o homem” (Friedmann, 2003, p. 76). Pensadores islâmicos medievais encontraram aspectos da profecia também na recepção de bons sonhos por crentes honestos (Friedmann, 2003, p. 84-86). Outra parte mais ampla da profecia foi atribuída aos *muḥaddathūn*, “pessoas com quem se fala” (2003, p. 86). Novamente, “a ideia de afinidade (ou mesmo identidade) entre os *muḥaddathūn* e os profetas é muito mais explícita nas tradições sufi e xiita. Na literatura sufi, os *muḥaddathūn* são creditados com as mais altas realizações espirituais, e a linha divisória entre eles e os profetas é frequentemente tênue” (2003, p. 88). O proeminente estudioso do século IX al-Tirmidhi via os *muḥaddathūn* como receptores da revelação (*wahy*). A diferença em relação ao profeta mensageiro (*rasūl*) era que este último recebia uma *sharī‘a* para transmitir (Friedmann, 2003, 88). Da mesma forma, de acordo com Aḥmad Sirhindī (1564-1624), *shaykh* proeminente da ordem Naqshbandī, “alguns poucos sufis alcançam perfeições proféticas e desfrutam de acesso direto à fonte de inspiração divina” (2003, p. 90). No xiismo, Ali e os imams também eram considerados *muḥaddathūn* (Friedmann, 2003).

11 Sobre as qualidades divinas de *al-insān al-kāmil* no pensamento sufi, cf. Morrissey (2020).

Friedman mostra um discurso islâmico medieval sobre revelação e profecia que é significativamente mais amplo de entendimentos que consideram o Alcorão como a expressão final do processo revelador e Muhammad o último profeta. Embora esse discurso não desafie a autoridade da revelação do Alcorão como divina e o papel de Muhammad como mensageiro, ele reconhece que nem a revelação nem a profecia estão vinculadas ao Alcorão. Isso é importante para a contextualização das noções alevi de revelação e, de forma mais ampla, para a apreciação das múltiplas intimidades que o relacionamento entre Deus e o homem permite em uma perspectiva alevi. No alevismo, como Oktay demonstrou, a revelação não é explicitamente uma qualidade reservada ao Alcorão. De forma análoga às vertentes do sufismo e do xiismo, Deus não é o outro definitivo e a revelação do Alcorão não é o momento singular em que essa alteridade está sendo superada. No alevismo, o divino - historicamente uma marca do hurufismo, conforme transmitido pela literatura bektashi – é não apenas corporificado em Ali e outros santos (*ahl al-bayt*¹², os outros imams xiitas, santos anatólícos e as famílias veneradas de linhagem alid), mas também perceptível nos seres humanos de forma mais geral (Mélikoff, 1998). Isso lembra o que Werbner e Basu (1998, p. 6) chamaram de “teoria sufi do carisma”, que é “uma forma corporificada, implícita, de conhecimento carismático. Ele se manifesta [...] nas capacidades rituais dos santos de imbuir o seu entorno concreto com sua persona sagrada”¹³.

Embora a tradição alevi defenda a profecia de Muhammad, ela é superada pela santidade e autoridade espiritual superior de Ali, emblematicamente reconhecida por Muhammad na mitológica União dos Quarenta durante a mítica ascensão de Muhammad aos céus (Oktay-Uslu, 2022) e no contestado Ḥadīth “Eu sou a cidade do conhecimento, e Ali é a sua porta”. No alevismo, a profecia (*nubuwwa/nübüvvet*) depende da santidade carismática (*wilāya/vilayet*) para ser autorizada e se tornar acessível (Oktay-Uslu, 2022, p. 320-322). “Para os alevi”, afirma Oktay (2022, 319), “qualquer texto ‘revelado’ a qualquer santo seria ontologicamente idêntico ao Alcorão”. Os hinos religiosos no alevismo (*deyiş*) e no bektashismo (*nefes*) são, na prática, ainda mais importantes do que o texto corânico (2022). Os alevi se referem a Ali como o “Alcorão falante” (*Kuran-ı natık*). O alaúde de braço longo (*saz*, ou *bağlama*), que é tocado pelos bardos alevi, os *aşık* (lit. aqueles “apaixonados” [por Deus]) dentro e fora do ritual, é reverenciado como o “Alcorão de cordas” (*telli Kuran*) (2022). De acordo com o etnomusicólogo Ulaş Özdemir (2009, p. 68), ele próprio um bardo alevi, os *aşık* são considerados santos e sua palavra é considerada a “essência do Alcorão: o *aşık* é o vetor das palavras sagradas e

12 “A família do Profeta”, ou seja, Muhammad, sua filha Fátima, casada com Ali, e seus descendentes diretos, Hasan e Hussain.

13 Cf. também Cone (2018), especialmente da página 23 até a 31.

é por meio de seu instrumento e de sua canção que ele as transmite”. Podemos identificar nessas expressões uma certa ambiguidade com relação ao Alcorão como o arquétipo islâmico da revelação. Embora o Alcorão apareça no discurso alevi como uma metáfora importante para as enunciações do divino, ao mesmo tempo ele não se limita ao texto codificado¹⁴. Ele está corporificado em Ali, na palavra do *aşık*, bem como no instrumento sagrado e seu som.

A paisagem sonora sagrada dos hinos religiosos alevi forma um domínio estético para a expressão do conhecimento religioso autoritativo (expresso em discursos prescritivos, exploratórios e leais ao carisma). O peso afetivo dos hinos alevi, acompanhados pelo som telúrico e desejoso do *bağlama*, é um elemento central na prática alevi dentro e fora de contextos rituais¹⁵. A importância do *bağlama* como portador de hinos religiosos e agente na transmissão da tradição alevi não pode ser superestimada, como destacou Béatrice Hendrich (2004, p. 162): “Para os alevi, o alaúde de braço longo é muito mais do que um meio popular de entretenimento. No culto alevi, ele tem um status sagrado e uma função ritual. Aos olhos dos alevi, ele corporifica a figura mnemônica central de suas origens, ele é o mediador entre o músico, o crente e Deus, e preserva e transmite as doutrinas”¹⁶.

Ainda outra forma de corporificação do sagrado é encontrada na centralidade do *ziyaret* (árabe *ziyāra*), que é a prática de “visitação” a lugares sagrados alevi¹⁷. A sacralidade do local de um *ziyaret* é frequentemente relacionada a um santo (como, por exemplo, no caso de um santuário, *türbe*), o qual é a fonte de *bereket* (árabe: *baraka*, “poder da bênção”) e, às vezes, de *keramet* (árabe: *karāma*), o poder (carismático) de realizar milagres¹⁸. Especialmente, mas não exclusivamente, na prática dos alevi de Dersim, os locais de *ziyaret* também podem ser fenômenos naturais, como fontes, montanhas e árvores, que são habitados ou constituem, por

14 Em outros contextos islâmicos, a própria materialidade do texto carrega um poder carismático. Veja, por exemplo, Nieber (2024).

15 Sobre a força afetiva da música Alevi, cf. Greve (2020, p. 125).

16 Comparando o status dos textos escritos no Islã sunita e alevi, Hendrich (2018, 50) argumenta que “mesmo que [...] os documentos históricos sejam tidos em alta conta por seus proprietários alevi, eles nunca são considerados textos *sagrados* iguais a qualquer cópia física do Alcorão [para os muçulmanos sunitas]. Os textos nem mesmo fazem parte do serviço religioso, onde o *saz* do *zakir* [pessoa que toca o *bağlama* no ritual] seria, em comparação, ritualmente beijado”.

17 *Ziyara* é uma prática devocional muito difundida em terras dominadas por muçulmanos, particularmente importante no sufismo e no xiismo. Cf.: Ahmed (2016, p. 92); para uma discussão perspicaz sobre o *ziyaret* na Turquia kemalista, cf. Beyinli (2021); para uma recente “descrição densa” de um importante *ziyaret* de Istambul, cf. Voswinckel Filiz (2022).

18 Para o *keramet* de *dedes/seyyits* e dervixes (o termo é usado aqui para homens com habilidades espirituais excepcionais) de Dersim, cf. Greve (2020, p. 109 e p. 114-116).

si só, seres poderosos¹⁹ que são igualmente capazes de conceder *bereket* e realizar *keramet*. A corporificação do sagrado nos locais de *ziyaret* pode ser vista como outro aspecto da revelação contínua. Como explica o autor alevi Esat Korkmaz, “*keramet* é uma expressão de como os desejos são enviados pela mediação das pessoas que receberam uma missão [santos, MD] e [por meio de] objetos naturais, indo além do caminho do raciocínio” (Korkmaz, 2003, p. 245 apud Markussen, 2012, p. 93). De acordo com essa citação, há outros objetos físicos que geralmente estão nas mãos das linhagens sagradas alevi e que se acredita terem agência e poderes milagrosos, como o *tarik*, uma vara de madeira usada em contextos rituais específicos e também para curar. Acredita-se que o *tarik* tenha personalidade e seja capaz de assumir diferentes formas de seres vivos (Gezik; Çakmak, 2010, p. 193; Yıldırım, 2013, p. 109-129). Em Dersim, o *tarik* é considerado um tipo de *ziyaret* (Gezik; Çakmak, 2010, p. 193).

Há um entendimento generalizado nos discursos populares e acadêmicos sobre o Islã de que práticas como o *ziyāra* são, na melhor das hipóteses, secundárias à prática prescrita de peregrinação a Meca (*hajj*), isto é, uma expressão da cultura muçulmana (ou seja, especificidade regional) em vez da religião islâmica (o universal legalmente exigido) (por exemplo, Bhardwaj, 2011, p. 69-87). Entretanto, essa hierarquização (entre a cultura muçulmana e a religião islâmica) precisa ser entendida como um produto de desenvolvimentos históricos contingentes e dinâmicas de poder. Como acadêmicos, devemos nos concentrar nos mecanismos de marginalização e exclusão que vêm com ela. As normas hegemônicas (isto é, a ortodoxia) e seus limites são estabelecidos contra o que está sendo julgado como além delas (ou seja, a heterodoxia). Portanto, esses limites e o que está além deles são cruciais para decifrar a dinâmica histórica do Islã como tradição discursiva.

Eu argumento que levar a sério o alevismo como uma formação islâmica requer uma compreensão mais complexa das negociações muçulmanas sobre o cerne e os limites do Islã. Aqui, a autoridade religiosa não está fundamentada em um texto revelado ou em uma lei universal derivada dele, mas no carisma como divindade corporificada - em humanos (Ali, humanos perfeitos e santos, *seyyits*, ou humanos em geral), lugares (*ziyaret*), som ou até mesmo coisas (*bağlama*, *tarik*). Isso requer, deve-se notar, uma noção de autoridade carismática que é significativamente mais ampla do que sua conceituação antropocêntrica, como foi formulada

19 Os locais de *ziyaret* constituídos por fenômenos naturais são especialmente difundidos no Alevismo de Dersim; cf. Gültekin (2020), especialmente da página 130 até a 152. Além de Dersim e além do alevismo, os locais naturais com qualidades significativas, como as nascentes, são frequentemente locais sagrados compartilhados com histórias de várias camadas; veja, por exemplo, Kreinath (2020, p. 225-234).

de forma paradigmática por Max Weber²⁰ e desenvolvida por outros desde então, também em relação ao Islã (Cone, 2018, p. 23-29). O reconhecimento da agência atribuída a lugares e coisas na tradição alevi ressoa com abordagens associadas às viradas materiais e afetivas no estudo da religião. A virada afetiva, em particular, enfatiza a ampla gama de experiências sensoriais humanas contra modos mais limitados de racionalidade baseada em texto. Como Birgit Meyer (2009, p. 7) afirmou: “O que está em jogo são, em outras palavras, os modos pelos quais as imaginações se materializam e são vivenciadas como reais, em vez de permanecerem no nível de representações intercambiáveis localizadas na mente”. O caso alevi fornece evidências que concorrem para o seu apelo por “uma compreensão mais abrangente e corporificada da estética [...] para explicar melhor o poder afetivo de imagens, sons e textos sobre seus contempladores” (2009, p. 6). Isso exige que se leve em conta a agência dos objetos materiais, incluindo o som, como eficazes na experiência dos praticantes²¹.

GENEALOGIA

Como a genealogia está essencialmente preocupada em subverter narrativas históricas lineares e expor o impacto dos desequilíbrios de poder na formação de sujeitos históricos, ela nos convida a investigar as contingências históricas por meio das quais discursos normativos específicos podem obter uma posição hegemônica dentro de uma tradição. Como foi que determinadas declarações de devoção muçulmana, por exemplo, com foco em uma conceituação específica de profetismo e revelação, alcançaram um status hegemônico? E quanto a outros enunciados da devoção muçulmana com ancoragens normativas alternativas?

Se entendermos as tradições religiosas no contexto do conceito de campo de Bourdieu, reconheceremos a importância constitutiva da heresia, entendida como o questionamento de

20 Weber definiu carisma como “uma certa qualidade de uma personalidade individual em virtude da qual ele é separado dos homens comuns e tratado como dotado de qualidades sobrenaturais, sobre-humanas ou, pelo menos, especificamente excepcionais”, conforme citado em (Eisenstadt, 1968, p. xviii).

21 A virada material no estudo da religião articula uma crítica mais geral da sabedoria convencional na disciplina, que ainda privilegia o conhecimento relacionado ao texto. Mohan e Warner (2017, p. 372), por exemplo, argumentam “que as culturas corporais e materiais da religião não duplicam ou meramente promulgam sistemas de crenças e sinais. Elas são outra coisa, um registro diferente de saber e ser”. Robert Langer (2020, p. 11-32) demonstrou a utilidade de aplicar essa abordagem a uma interpretação da prática religiosa alevi. Para uma aplicação inovadora da teoria do ator-rede à prática de *ziyaret* em tumbas e árvores sagradas na região turca de Hatay, cf. Kreinath (2019).

um discurso religioso dominante, para a formulação e manutenção de posições dogmáticas hegemônicas. Bourdieu aborda a relação dialética entre as posições dominantes e dominadas na constituição e manutenção de um campo religioso e suas fronteiras (Bourdieu, 1991). Sua abordagem é, portanto, bem adequada para analisar as margens das tradições religiosas. De uma perspectiva genealógica e também bourdieusiana, o posicionamento de tradições textuais específicas (como o Alcorão e o Ḥadīth) como pontos de referência para a tradição discursiva do Islã e o privilégio implícito de uma subjetividade muçulmana devota em relação a isso, como podemos ver no trabalho de Asad, é uma intervenção normativa. Tal posicionamento predefine o campo discursivo do Islã como marcado pela autoridade das escrituras e uma noção de devoção que é direcionada à mensagem corânica e ao seu profeta. Isso é notável, uma vez que Asad, em outro momento do seu envolvimento com o conceito de religião, está fortemente interessado em estabelecer a dinâmica contingente por meio da qual os conceitos ganham influência²².

Paula Schrode argumentou que a busca por ancoragens alternativas da tradição discursiva islâmica leva ao dilema de simplesmente substituir um princípio teológico normativo por outro²³. Como saída, ela sugere que recorramos a um enfoque meramente analítico sobre o poder e os vários recursos sociais dos quais ele se vale, principalmente valores e significados doutrinários e relações de poder interacionais. Isso leva Schrode a enfatizar a evidência empírica do Alcorão e da Sunna como quadros normativos para a maioria dos muçulmanos em todo o mundo. Certamente é importante não perder de vista o domínio das estruturas leais às escrituras para a normatividade muçulmana. Entretanto, o foco na dinâmica do poder discursivo também torna visíveis, como enfatizei neste ensaio, genealogias alternativas à ortodoxia islâmica. Elas apontam autoridades para a formulação do Islã que não são necessariamente expressas em relação às noções hegemônicas de uma revelação selada ou da tradição textual islâmica clássica. De uma perspectiva genealógica, essas formulações alternativas, muitas vezes marginalizadas, da autoridade islâmica, as práticas por meio das quais elas ganham forma e suas bases epistêmicas merecem nossa atenção.

22 Sobre a genealogia de Asad do conceito moderno de religião, consulte seus trabalhos posteriores, cf. Asad (1993, 2003).

23 Schrode (no prelo).

CONCLUSÃO

Não há dúvida de que muitos muçulmanos considerarão as atribuições alevís de sacralidade aos fenômenos da natureza, bem como aos santos vivos e falecidos, inovações não islâmicas. No entanto, do ponto de vista de uma história das religiões, essas práticas têm sido, por muitos séculos, parte dos discursos dos muçulmanos - de todas as convicções - na Anatólia e em seus arredores e, portanto, precisam ser estudadas como parte da tradição islâmica.

Seguindo as recentes contribuições de Oktay, argumentei neste artigo que devemos considerar o carisma, ao lado dos discursos prescritivo (Asad) e exploratório (Ahmed), como uma entre as autoridades a partir das quais a tradição discursiva do Islã é concebida. Caso contrário, excluiríamos grupos e correntes importantes que foram movidos para as margens das sociedades islâmicas, como os das tradições alevi e bektashi nos Bálcãs e na Anatólia, mas também outros grupos Alid nas proximidades do leste e sudeste da Anatólia, como os Yarsan (também Kaka'i, Ahl-i Haqq) e alauitas Nusayri, bem como movimentos sufis do Egito ao Senegal e do subcontinente indiano à Indonésia. As tradições islâmicas que valorizam fortemente as formas carismáticas de autoridade, que privilegiam o conhecimento corporificado em detrimento do conhecimento e sacralidade das escriturais, há séculos fazem parte dos discursos islâmicos. No caso dos alevís, o carisma é corporificado nas pessoas, seja com base na santidade (*vilayet*) ou na descendência (as linhagens sagradas alevís são consideradas *seyyit*, arab. *sayyid*), e materializado nos hinos religiosos alevís, bem como na prática do *ziyaret*.

Precisamos levar em consideração as dinâmicas de poder internas ao Islã quando refletirmos sobre a conceituação do Islã. A noção de Asad de que o Islã é uma tradição discursiva é um bom ponto de partida para isso, e, em princípio, sou favorável a seguir sua sugestão de começar a conceituação do Islã a partir de onde os muçulmanos começam. Mas a quem damos voz como muçulmanos? Claramente, os discursos islâmicos sunitas, com a disseminação de posições revivalistas e modernistas desde o final do século XIX, acompanhados pelo aumento da alfabetização, tornaram-se mais normalizados e homogêneos, e também mais exclusivos nas autoridades que eles estão dispostos a aceitar para se orientar. O centro gravitacional da tradição discursiva islâmica - se estivermos dispostos a universalizar essa noção - afastou-se, portanto, das tradições islâmicas carismáticas, como as de muitas tradições sufis e dos alevís. Dessa forma, é preciso considerar que os próprios alevís são hoje extremamente heterogêneos no que diz respeito à sua compreensão da religião, abrangendo desde interpretações totalmente ancoradas neste mundo, que podem até mesmo desafiar a ideia de que o alevismo seja uma formação

religiosa, até correntes que se aproximaram das ortodoxias sunitas ou xiitas contemporâneas. Contra esses desenvolvimentos, é difícil avaliar a influência de posições mais tradicionalistas, aqui entendidas como aquelas que se apegam às visões de mundo, à ética e às sensibilidades que caracterizam a herança literária alevi, a qual está firmemente inserida na tradição sufi do Islã. Estabelecer critérios para determinar uma seleção de vozes alevi que tomamos como pontos de referência ao conceituar uma tradição discursiva islâmica a partir de uma perspectiva alevi é, portanto, um esforço extremamente complexo.

Para concluir, defendo uma maior sensibilidade genealógica em nossa reflexão sobre os mecanismos pelos quais determinadas posições são hierarquizadas dentro da tradição discursiva do Islã. Devemos investigar a dinâmica histórica e epistemológica por meio da qual os limites da tradição islâmica são e foram construídos e mantidos por diferentes tipos de muçulmanos: sunitas e outros, devotos e não devotos. Isso exige que prestemos mais atenção às margens do campo discursivo do Islã, ou seja, o domínio do muçulmano considerado herege. Uma abordagem que define esse campo de forma excessivamente restrita em relação às ancoragens normativas das escrituras (que, historicamente falando, são constitutivas da maioria dos enunciados da ortodoxia islâmica) não consegue fazer justiça às correntes islâmicas baseadas em normatividades alternativas, como o carisma – corporificado, no caso dos alevi, não apenas em seus santos e nos representantes de suas linhagens sagradas, mas também em lugares, hinos e objetos físicos sagrados.

REFERÊNCIAS

1. AHMED, Shahab. **What is Islam?** The Importance of Being Islamic. Princeton: Princeton University Press, 2016.
2. ASAD, Talal. **The Idea of an Anthropology of Islam.** Center for Contemporary Arab Studies Georgetown University, 1986.
3. ASAD, Talal. **Genealogies of Religion:** Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
4. ASAD, Talal. Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion". **History of Religions**, [s. l.], v. 40, p. 205-222, 2001.
5. ASAD, Talal. **Formations of the Secular:** Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.

6. BEYINLI, Gökçen. *İslam ve Sair Halk: Laik Türkiye’de Hurafeler, Kadınlar, Türbeler*. İstanbul: Kitap, 2021.
7. BHARDWAJ, Surinder Mohan. Non-Hajj Pilgrimage in Islam: A Neglected Dimension of Religious Circulation. **Journal of Cultural Geography**, [s. l.], v. 17, n. 2, p. 69-87, 2011. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08873639809478321>. Acesso em: 21 nov. 2024.
8. BOURDIEU, Pierre. Genesis and Structure of the Religious Field. **Comparative Social Research**, [s. l.], v. 13, p. 1-44, 1991.
9. CONE, Tiffany. **Cultivating Charismatic Power: Islamic Leadership Practice in China**. Cham: Palgrave MacMillan, 2018.
10. DAKAKE, Maria Massi. **The Charismatic Community: Shi’ite Identity in Early Islam**. Albany: State University of New York Press, 2007.
11. DRESSLER, Markus. **Die alevitische Religion**. Traditionslinien und Neubestimmungen. Würzburg: Ergon-Verlag, 2002.
12. DRESSLER, Markus. **Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam**. Nova York: Oxford University Press, 2013.
13. DRESSLER, Markus. What Is Alevism? Contemporary Debates vis-à-vis Historical and Systematic Considerations. In: ÖZKUL, Derya; MARKUSSEN, Hege Irene (ed.). **The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora**. Recognition, Mobilisation and Transformation. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022. p. 17-44.
14. EISENSTADT, Shmuel Noah. Introduction. In: EISENSTADT, Shmuel (ed.). **Max Weber: On Charisma and Institution-Building**. Chicago: University of Chicago Press, 1968. p. ix-lvi.
15. FRIEDMANN, Yohanan. **Prophecy Continuous**. Aspects of Aḥmadī Religious Thought and Its Medieval Background. Oxford: Oxford University Press, 2003.
16. GELLNER, Ernest. **Muslim Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
17. GEZİK, Erdal; ÇAKMAK, Hüseyin. **Raa Haqi - Riya Haqi**. Dersim Aleviliği *İnanç Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Kalan, 2010.
18. GREVE, Martin. Miracles and Tears. Religious Music in Dersim/Tunceli. In: GREVE, Martin; ÖZDEMİR, Ulaş; MOTIKA, Raoul (ed.). **Aesthetic and Performative Dimensions of Alevi Cultural Heritage**. Baden-Baden: Ergon, 2020. p. 103-131.
19. GÜLTEKİN, Ahmet Kerim. **Kutsal Mekânın yeniden Üretimi: Kemeré Duzgı’ dan Düzgün Baba’ya Dersim Aleviliğinde Müzakereler ve Kültür Örüntüleri**. İstanbul: Bilim ve Gelecek, 2020.
20. HAERI, Niloofar. **Say What Your Longing Heart Desires: Women, Prayer, and Poetry**

- in Iran. Redwood City: Stanford University Press, 2021.
21. HENDRICH, Béatrice. Im Monat Muharrem weint meine Laute!: die alevitische Langhalslaute als Medium der Erinnerung. *In*: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (ed.). **Medien des kollektiven Gedächtnisses: Konstruktivität - Historizität – Kulturspezifität**. Berlin: De Gruyter, 2004. p. 159-178.
 22. HENDRICH, Béatrice. Location(s) of Memory and Commemoration in Alevi Culture: Incorporation and Storage. *In*: ZIMMERMANN, Johannes; KAROLEWSKI, Janina; LANGER, Robert (ed.). **Transmission Processes of Religious Knowledge and Ritual Practice in Alevism between Innovation and Reconstruction**. Berlin: Peter Lang, 2018. p. 37-74.
 23. KARAKAYA-STUMP, Ayfer. **The Kizilbash-Alevis in Ottoman Anatolia**. Sufism, Politics and Community. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
 24. KIESER, Hans-Lukas. **Der verpasste Friede**. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839 - 1938. Zúrique: Chronos, 2000.
 25. KORKMAZ, Esat. **Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü**. Istanbul: Kaynak, 2003.
 26. KREINATH, Jens. Tracing Tombs and Trees as Indexes of Saints' Agency in Veneration Rituals: Bruno Latour's Actor- Network Theory and the Hıdırellez Festival in Hatay, Turkey. **Journal of Ritual Studies**, [s. l.], v. 33, n. 1, p. 52-73, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/38854497/Tombs_and_Trees_as_Indexes_of_Agency_in_Saint_Veneration_Rituals_Bruno_Latour_s_Actor_Network_Theory_and_the_H%C4%B1d%C4%B1rellez_Festival_in_Hatay_Turkey. Acesso em: 21 nov. 2024.
 27. KREINATH, Jens. "Water Sanctuaries of Hatay, Turkey". *In*: RAY, Celeste (ed.). **Sacred Waters: A Cross-Cultural Compendium of Hallowed Springs and Holy Wells**. Abingdon: Routledge, 2020. p. 225-234.
 28. LANGER, Robert. The Aesthetics of Contemporary Alevi Religious Practice. A Bodily-and-Material Cultures' Approach. *In*: GREVE, Martin; ÖZDEMİR, Ulaş; MOTIKA, Raoul (ed.). **Aesthetic and Performative Dimensions of Alevi Cultural Heritage**. Baden-Baden: Ergon, 2020. p. 11-32.
 29. LUKENS-BULL, Ronald. Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam. **Marburg Journal of Religion**, [s. l.], v. 4, n. 2, p. 1-21, 1999.
 30. MARKUSSEN, Hege Irene. **Teaching History, Learning Piety: An Alevi Foundation in Contemporary Turkey**. Lund: Sekel, 2012.
 31. MÉLIKOFF, Irène. **Hadji Bektach**. Un mythe et ses avatars: genèse et *évolution* du soufisme populaire en Turquie. Leiden: Brill, 1998.
 32. MEYER, Birgit. From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding. *In*: MEYER, Birgit. **Aesthetic**

- Formations: Media, Religion, and the Senses.** Nova York: Palgrave Macmillan, 2009. p. 1-28.
33. MOHAN, Urmila; WARNIER, Jean-Pierre. Marching the Devotional Subject: The Bodily-and-Material Cultures of Religion. **Journal of Material Culture**, [s. l.], v. 22, n. 4, p. 369-384, 2017. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1359183517725097>. Acesso em: 21 nov. 2024.
 34. MORRISSEY, Fitzroy. **Sufism and the Perfect Human: From Ibn 'Arabī to Al-Jīlī.** Abingdon: Routledge, 2020.
 35. NIEBER, Hanna. Authority with Textual Materials – Power of the Written Qur'an. **Material Religion**, [s. l.], p. 1-22, 2024. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17432200.2024.2303905>. Acesso em: 21 nov. 2024.
 36. OKTAY, Zeynep. Historicizing Alevism: The Evolution of Abdal and Bektashi Doctrine. **Journal of Shia Islamic Studies**, [s. l.], v. 8, n. 3-4, p. 425-456, 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/89958090/Historicising_Alevism_The_Evolution_of_Abdal_and_Bektashi_Doctrine. Acesso em: 21 nov. 2024.
 37. OKTAY-USLU, Zeynep. Alevi-Bektashi Literature as a Discursive Tradition: Interpretive Strategies, Orality, Charisma-Loyalty. **Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association**, [s. l.], v. 7, n. 2, p. 33-53, 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/49494642/Alevi_Bektashi_Literature_as_a_Discursive_Tradition_Interpretive_Strategies_Orality_Charisma_Loyalty. Acesso em: 21 nov. 2024.
 38. OKTAY-USLU, Zeynep. Alevism as Islam: Rethinking Shahab Ahmed's Conceptualization of Islam through Alevi Poetry. **British Journal of Middle Eastern Studies**, [s. l.], v. 49, n. 2, p. 305-326, 2022. Disponível em: https://www.academia.edu/83941148/Alevism_as_Islam_rethinking_Shahab_Ahmed_s_conceptualization_of_Islam_through_Alevi_poetry. Acesso em: 21 nov. 2024.
 39. ÖZDEMİR, Ulaş. Le verbe de l'*aşık* est l'essence du Coran. **La pensée de midi**, [s. l.], v. 28, n. 2, p. 66-70, 2009. Disponível em: <https://shs.cairn.info/revue-la-pensee-de-midi-2009-2-page-66?lang=fr>. Acesso em: 21 nov. 2024.
 40. REINHART, Kevin. **Lived Islam: Colloquial Religion in a Cosmopolitan Tradition.** Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
 41. SOHRWEIDE, Hanna. Der Sieg der Şafaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert. **Der Islam**, [s. l.], v. 41, p. 95-223, 1965.
 42. VOSWINCKEL FILIZ, Esther. **Aziz Mahmud Hüdayi in Istanbul - Biographie eines Ortes.** Baden-Baden: Ergon-Verlag, 2022.
 43. WERBNER, Pnina; BASU, Helene. The Embodiment of Charisma. In: WERBNER, Pnina; BASU, Helene (ed.). **Embodying Charisma.** Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults. London: Routledge, 1998. p. 3-27.

44. WILSON, Brett, The Failure of Nomenclatura: The Concept of 'Orthodoxy' in the Study of Islam. **Comparative Islamic Studies**, n. 3/2, p. 169-194, 2007.
45. YILDIRIM, Rıza. Kışım Mari: Dersim Yöresi Kızılbaş Evladına Bağlanma Girişimi ve Sonuçları. *In*: HEPKON, Zeliha; AYDIN, Songül; ASLAN, Şükrü (ed.). **Dersim'i Parantezden Çıkarmak: Dersim Sempozyumu'nun Ardından**. İstanbul: İletişim, 2013. p. 109-129.

Markus Dressler

Professor de Estudos Turcos Modernos na Universidade de Leipzig. Doutor em Estudos Religiosos pela Universidade de Erfurt. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5997-8690>. E-mail: markus.dressler@uni-leipzig.de

Liza Dumovich

Pós-doutoranda na Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven) e bolsista da Marie Skłodowska-Curie Actions. Doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9804-7234>. E-mail: liza.dumovich@kuleuven.be