



Sufismo: a importância da mística islâmica no desenvolvimento histórico do islã

Sufism: the relevance of the islamic mystics for the historic evolution of islam

Mário Alves da Silva Filho*

Resumo: elementos ascéticos e místicos presentes de forma implícita no Islã, desde seu surgimento, tornaram-se explícitos no decorrer dos dois primeiros séculos de sua história (VII e VIII d. C.). Neste período observou-se o surgimento dos primeiros muçulmanos devotos, que formaram comunidades nos atuais Iraque, Síria e Irã. No séc. XII, essas comunidades estavam espalhadas por diversas localidades, e formavam novas instituições sociais (Ordens). Até o início do séc. XX, o Sufismo (em árabe *Tasawwuf*), nome pelo qual o misticismo islâmico passou a ser conhecido no Ocidente, mantinha grande influência na vida espiritual e intelectual dos muçulmanos, sendo importante elemento na construção da teia social do Islã. Neste artigo, os principais aspectos sócio-históricos do Sufismo: origem, natureza e objetivos serão discutidos.

Palavras-chave: Islã, Sufismo, Mística, Esoterismo, Misticismo.

Abstract: Ascetic and mystical elements implicitly present within Islam since its beginning became explicit during the first two centuries of its history (VII and VIII AD). It was the time in which the first Muslim devotees founded communities in what is now Iraq, Syria and Iran. In the twelfth century these communities began to spread and formed new social institutions (Orders). Until the beginning of 20th century, Islamic mysticism (*Tasawwuf* in Arabic) – or Sufism as it is known in the West - had great influence on the spiritual, intellectual and social life of Muslims. The article summarizes the origin, nature and goals of this religious current.

Key-words: Islam, Sufism, Mystic, Esotericism, Mysticism.

* Mestre em Ciências da Religião pela PUC-SP. Contato: yezeide@terra.com.br

Introdução

Após alguns fatos violentos envolvendo muçulmanos, a religião islâmica passou a ser vista pelo mundo ocidental, com muito mais vigor do que antes, como uma religião beligerante. A palavra *jihad*, que em sua etimologia clássica quer dizer esforço ou empenho, passou a ter um único sentido: **guerra santa**. Autores vários resgataram as proposituras de Samuel Phillips Huntington sobre o “choque de civilizações”¹; as ideias de Edward Said² e de Bernard Lewis³ pululavam nos debates acadêmicos, alguns até bastante acalorados.

Optamos, neste artigo, por não nos fixar nas discussões que envolvem a violência de grupos muçulmanos; ao contrário, nosso objetivo é tratar de uma parte importante do Islã: o Sufismo, que se baseia, por princípio, na compreensão do outro e na caridade, assuntos pouco abordados na literatura que trata do Islã.

Acreditamos que o estudo do Sufismo pode servir de instrumento para melhorar o entendimento do Islã, uma vez que faz parte das ciências islâmicas tradicionais e tem grande influência e participação nas comunidades muçulmanas em todo o mundo, estando diretamente ligado à expansão e difusão do Islã fora da península árabe, local de sua origem.

O Sufismo e o mundo islâmico

As fontes islâmicas possuem dois aspectos: uma aparência externa e uma interna; um sentido exterior (*az-Zahir*) ou exotérico e outro interior (*al-Batin*) ou esotérico. Normalmente, se estuda ou discute o sentido exotérico, em especial nas escolas de teologia (*kalam*) ou nos comentários sobre o Islã que vemos diariamente. O sentido esotérico é discutido, na maioria das vezes, por eruditos e místicos muçulmanos, que não se satisfazem apenas com a *letra que mata*, mas, principalmente, com o *espírito que vivifica*⁴. É esse sentido que é negligenciado, podemos dizer, no mundo ocidental, pois o Sufismo, que exerce o papel de analisar o sentido esotérico, é deixado de lado.

A palavra Sufismo (*Tasawwuf* em árabe) é a forma pela qual, no Ocidente, se conhece e nomina a mística e o esoterismo islâmicos. Assim, neste trabalho, usaremos a palavra Sufismo em substituição à palavra árabe, dado seu uso costumeiro.

O termo Sufi é usado, normalmente, para denominar aquele que segue alguma escola do Sufismo. Sua origem etimológica é discutida há anos - usam-se

¹ S. P. HUNTINGTON. *O Choque de Civilizações e a Reconstrução da Ordem Mundial*.

² E. W. Said. *Orientalismo, o Oriente como invenção do Ocidente e Cobrindo o Islã*.

³ B. Lewis. *Os Assassinos, Os primórdios do terrorismo no Islã e A Crise do Islã*.

⁴ Cf. 2 Coríntios, 3:6.

quatro diferentes palavras para encontrar seu significado: *Suf* (lã), fazendo alusão aos primeiros seguidores que usavam roupas de lã em sinal de humildade, desapego e abandono do mundo material; *Safa* (pureza, sinceridade), pois o ideal do membro de uma escola Sufi é a pureza de seus atos e de seu coração; *Saff* (fila, fileira), dizendo que os Sufis estavam na fila da frente, num sentido de elite religiosa; *Suffah* (banco), em alusão àqueles que se sentavam num banco na entrada da Mesquita em que o Profeta Muhammad rezava diariamente, os quais estavam sempre em sua companhia. As quatro palavras *Suf* (lã), *Safa* (pureza), *Suffah* (banco) e *Saff* (fileira) são levadas em conta para teorizar sobre a etimologia da palavra Sufi. Muitos estudiosos do Sufismo argumentam que Sufi advém da palavra árabe *Suf* (lã), tendo em vista os primeiros a aderirem a esse caminho vestirem-se de lã, a exemplo dos eremitas cristãos, em sinal do desapego ao mundo material.⁵

Ha que lembrar, entretanto, que os praticantes do Sufismo, ou aqueles que seguem uma Ordem Sufi (*at-Tariqat al-Sufiyya*) não atribuem, a si mesmos, o apelativo Sufi. Preferem se autodenominar pobre⁶: *al-faqir*⁷ (em árabe) ou *dervish* (em persa ou turco); aluno: *murid* (em árabe); viajante: *salik* (em árabe), sendo este um dos nomes preferidos, pois os seguidores de um caminho Sufi se consideram viajantes do mundo - estão na vida material de passagem, pois o que lhes interessa é a vida espiritual, vindoura, após a morte, quando se estará eternamente na presença de Allah. Preferiu-se, para este artigo, o uso do termo dervixe, já aportuguesado, em vez de Sufi, pois é ensinado pelas Ordens que Sufi é uma estação (*maqam*) do desenvolvimento espiritual.

O Sufismo tem sido uma parte importante da geografia do Islã e em todos os países em que há muçulmanos também há seguidores desta ciência islâmica. Grupos (*Zawiya* em árabe ou *Tekke* em turco) e Ordens (*Turuq*, pl., *Tariqa*, sing.) Sufis floresceram durante séculos. Encontra-se em todas as correntes islâmicas, sejam Sunitas ou Xiitas, as quais afirmam que o Sufismo é o caminho espiritual e místico do Islã, que aspira levar seus seguidores em direção ao conhecimento divino (*Haqiqa*), enquanto a lei islâmica (*Shari'ah*) é a forma pela qual se organiza a vida

⁵ F. TEIXEIRA. *Rumi: A paixão pela Unidade*, p. 21.

⁶ O uso do termo “pobre” não se refere aos bens materiais; a pobreza a que esse termo alude é o despojamento de tudo, o abandono do mundo material. O Shaykh Ismail Çimen costumava dizer que não é possível encher um copo cheio; para que Allah habite realmente em nossos corações, temos que Lhe dar um lugar devido, que não pode estar ocupado por nenhuma outra coisa.

⁷ Essa palavra deu origem ao termo faquir, conhecido no imaginário popular como o homem que se deita em cama de pregos ou encanta cobras. Alguns dervixes do passado (e alguns, atualmente) faziam esse tipo de prática, como demonstração de seu poder espiritual; elas, porém, são condenadas pela ortodoxia islâmica e por alguns Mestres Sufis.

social nas comunidades muçulmanas como uma autoridade religiosa, produzindo a estrutura dessas sociedades.⁸

O Sufismo é parte significativa e inalienável da história islâmica. A simples definição do Sufismo “como expressão mística da fé islâmica” esconde as complexidades de seu papel e de sua natureza. A maioria das discussões sobre o Sufismo identifica duas dimensões para entender sua natureza e história. A primeira busca a dimensão intelectual, tratando do conteúdo dos ensinamentos Sufis. A segunda é a organizacional, porque os ensinamentos se manifestam por meio de associações com grande importância dentro das sociedades islâmicas. Essas organizações são chamadas *Tariqa* (via, caminho) e são frequentemente vistas como “irmandades” ou “ordens”.⁹

O Sufismo pode ser considerado um corpo de ensinamentos e práticas relacionadas com as dimensões místicas e esotéricas do Islã. Esse misticismo e esoterismo, também encontrados em outras tradições religiosas, focam-se na experiência direta com Allah. Os *Shuyukh* (Mestres) Sufis instruem seus discípulos em diversos exercícios espirituais que, acredita-se, podem ajudá-los a sentir a presença de Allah em si mesmos, ou seja, levá-los ao Seu encontro.

Há que se observar que o Sufismo está em constante tensão. São duas as principais: a primeira se dá entre os muçulmanos ortodoxos, que não o aceitam, por considerá-lo estranho e/ou contrário aos ditames doutrinários do Islã, tendo-o por herético ou apóstata, e os praticantes do Sufismo que se consideram muçulmanos exemplares, pois acreditam seguir, verdadeiramente, o Islã dos tempos do Profeta Muhammad; a outra tensão é interna: entre os próprios seguidores de alguma escola Sufi há pontos de vista conflitantes ou divergentes, sendo um dos principais motivos de existirem tantas Ordens Sufis (dizem que há mais de quatrocentas), chegando ao ponto de um grupo acusar outro de heresia ou apostasia.¹⁰

Podemos dizer que o Sufismo é tão pouco monolítico como é a lei islâmica. Em vez disso, é altamente pluralista, complexo, diferenciado e, às vezes, contraditório. Desde seu princípio houve diferenças pessoais na maneira de ensinar dos *Shuyukh* (Mestres), de modo que as ideias místicas passaram de pessoa a pessoa ou de grupo a grupo, dependendo dos contextos, lugares e funções. Por causa dessas

⁸ Cf. K. Akman. *Sufism, spirituality and sustainability*. p. 1.

⁹ J. A. T. CAIRUS. *Jihad, Cativo e Redenção*, p. 96.

¹⁰ As querelas que existem entre as Ordens Sufis não são objeto de discussão neste artigo, pois é necessário, em princípio, que se aborde e compreenda o que o é o Sufismo para, depois, falarmos sobre as tensões internas que existem. Pretendemos, em outro momento, nos debruçar sobre elas.

diferenças e variedades no Sufismo, é temerário generalizar sobre suas ideias e desenvolvimentos.¹¹

Desenvolvimento histórico do Sufismo

Quem estudou as origens do Sufismo destacou como no fundo os primeiros companheiros do Profeta tinham optado por segui-lo, atraídos pelo modelo de espiritualidade ascética que ele propunha além das novas ideias religiosas que pregava. A companhia do Profeta exprime *in nuce* aquilo que será mais tarde desenvolvido particularmente pelo Sufismo: um grupo religioso comprometido em realizar uma experiência espiritual, cultivando de modo especial o espírito e definindo uma disciplina integral da vida individual e social.¹²

Para falar do desenvolvimento do Sufismo, é necessário, inicialmente, apresentar os fatos históricos que a ele estão ligados, especialmente após a morte do Profeta Muhammad, acontecida em 632.

Muhammad, o líder político-espiritual da comunidade islâmica, antes de morrer, não declarou quem seria seu sucessor, causando grande dissensão. Havia pessoas que queriam Abu Bakr¹³, sogro do Profeta, como sucessor; outras, no entanto, davam preferência a 'Ali¹⁴, primo e genro de Muhammad, que tinha grande influência na comunidade, dada sua humildade e caráter, atributos que eram muito apreciados pela comunidade árabe.

Com o apoio de 'Aisha (filha de Abu Bakr e a mais influente esposa de Muhammad) e de várias outras pessoas, especialmente as mais abastadas e, por isso mais influentes, Abu Bakr acabou sendo apontado como sucessor (Califa - *Khalifa*) do Profeta. Não podemos deixar de observar que alguns autores afirmam que 'Aisha teria problemas de relacionamento com 'Ali e, por isso, trabalhado contra sua ascensão ao Califado após a morte de Muhammad. É o que aponta, por exemplo, Juan Vernet: “Entre nós [‘Aisha falando a ‘Ali], inicialmente, não havia nada além das divergências que nascem entre a mulher e a família de seu marido”¹⁵. Após a morte de Abu Bakr, 'Umar ibn al-Khatab¹⁶ o sucedeu. À morte deste,

¹¹ J. MALIK. *Sufism in the West*. p. 3.

¹² E.PACE. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. p. 185.

¹³ Abu Bakr As-Sidiq era pai de 'Aisha, a última das seis esposas do Profeta, que teve uma influência crucial durante a vida de Muhammad e muito mais após sua morte; alguns a chamam de “Mãe dos Crentes”, tal sua importância.

¹⁴ 'Ali foi o primeiro homem a se converter ao Islã e a segunda pessoa a fazê-lo. Ele era primo direto do Profeta Muhammad e veio a desposar uma de suas filhas, Fátima, tornando-se seu genro.

¹⁵ J. VERNET. *As Origens do Islã*, p. 242.

¹⁶ 'Umar foi apontado Khalifa por Abu Bakr, antes de este falecer.

sucedeu-lhe ‘Uthmam ibn ‘Affan. Finalmente, após a morte de Uthmam, ‘Ali ibn ‘Abu Talib foi escolhido¹⁷, tornando-se o quarto Califa.

Durante o período de vida de Muhammad e dos seus quatro sucessores, chamados pelos muçulmanos sunitas¹⁸ de *os Califas corretamente guiados (al-Khulafa’ ur-Rashidun)*, a vida espiritual e secular era única. Ambas tinham a mesma importância. Após o assassinato de ‘Ali, sucedeu-lhe, à força e pela guerra, ‘Abu Sufian Ibn Harb e Mu’awiya Ibn ‘Abu Sufian (pai e filho, respectivamente), ambos do clã Omíada (o mesmo clã do último Califa *corretamente guiado*, ‘Uthman Ibn ‘Affan), que não reconheceram ‘Ali como Califa. Após a morte de Mu’awiya, sucedeu-lhe um de seus filhos, Yazid, sendo este o que mandou assassinar os filhos de ‘Ali¹⁹ e prendeu todos os seus demais familiares que estavam vivos. Nesta época instaurou-se o princípio dinástico hereditário, contrário ao ideal de governança islâmica. Os problemas advindos da preterição de ‘Ali na sucessão de Muhammad, seu assassinato e de seus netos, bem como a prisão de seus familiares, deram origem ao Xiismo.

Apesar de o Califa conservar o poder político e ser, por consequência, o líder religioso, esta liderança começou a ser dividida entre os doutores da Lei (jurisconsultos e teólogos). O direito islâmico, composto pela Lei (*Shari’ah*) e pela jurisprudência (*fiqh*), instituído ao se estabelecer as escolas jurisprudenciais (*madhhab*): *Malikiyya*, *Hanbaliyya*, *Hanifiyya*, *Sha’afiyya* – todas as quatro do Islã Sunita – e a *Jafariyya*, do Islã Xiita, passou a ter grande importância, enquanto o *Tasawwuf* (Sufismo) foi sendo deixado de lado, com exceção da vertente xiita na qual o conceito da *Irfan* (Gnose) faz parte da teologia.

De fato, depois das primeiras gerações do Islã, a fé mística e pura, tal como fora professada no Alcorão, não foi mais defendida por homens piedosos e austeros, reconhecidos por sua santidade, mas por um califa, preocupado, sobretudo, com cálculos políticos e por homens da lei, interessados no poder. Além disso, graças às prodigiosas conquistas do Islã no primeiro século, afluíram enormes riquezas que afastaram cada vez mais pessoas do exemplo pregado por Maomé, exemplo que fora perpetuado pelos quatro primeiros califas.²⁰

¹⁷ ‘Ali foi Califa por apenas dois anos. Ele foi assassinado por um grupo de descontentes com seu governo, que ficaram conhecidos como *Khajiritas*. Este crime gerou um grande problema entre a comunidade que repercutiu até hoje. Os partidários (*Shi’a*) de ‘Ali são a outra vertente do Islã, o Islamismo xiita.

¹⁸ No Islã há duas principais correntes teológicas, o Sunismo e o Xiismo. Os muçulmanos xiitas só consideram como Califa a ‘Ali, não reconhecendo os outros três como tal.

¹⁹ O mais famoso dos filhos de ‘Ali foi Hussein, cuja morte, sob tortura, é lembrada até hoje pelos muçulmanos xiitas, ocasião em que alguns deles praticam a autoflagelação e a mortificação, cerimônia conhecida como Ashura.

²⁰ A. KIELCE. *O Sufismo*, p. 121.

Como reação aos excessos de alguns setores da sociedade islâmica, que já se havia evidenciado nos primeiros anos de existência do Islã, especialmente os considerados afastados da espiritualidade transmitida pelo Profeta Muhammad, alguns muçulmanos mais devotos procuraram um estilo de vida mais simples, que os afastasse das práticas hedonistas, as quais consideravam contrárias aos ensinamentos corânicos. À semelhança dos eremitas cristãos, que se retiravam para lugares isolados, praticando o ascetismo e a pobreza como forma de aproximação de Allah, iniciaram modos de vida com esses mesmos aspectos, influenciados, logicamente, por esses Padres e eremitas do deserto.

Desde cedo na história do Islã, parece terem-se iniciado dois processos, estreitamente interligados. Houve um movimento de religiosidade, de prece visando a pureza de intenção e renúncia a motivos egoístas e prazeres mundanos, e um outro de meditação sobre o sentido do Corão; os dois ocorreram na [atual] Síria e no Iraque, mais do que no Hedjaz, e era natural que se apoiassem nos modos de pensamento e ação moral já existentes no mundo em que os muçulmanos viviam. Os convertidos à nova religião haviam trazido para o Islã suas próprias práticas herdadas; viviam num ambiente ainda mais cristão e judeu que muçulmano. Essa foi a última grande época do monasticismo cristão oriental, e do pensamento e prática ascéticos. A princípio, o Profeta condenara o monasticismo: “Não haverá monasticismo no Islã”, mandava um famoso *hadith*, [...]. Na verdade, porém, a influência dos monges cristãos parece ter sido generalizada: sua ideia de um mundo secreto de virtude, além da obediência à lei, à crença em que o abandono do mundo, a mortificação da carne e a repetição do nome de Deus na prece poderiam, com a ajuda de Deus, purificar o coração e libertá-lo de todas as preocupações mundanas, passando a um conhecimento superior intuitivo de Deus.²¹

Os ascetas muçulmanos, que começaram a ser conhecidos a partir do Séc. VII, retiravam-se do *mundo* e passavam a viver isolados em locais de difícil acesso. Alguns se tornavam mendigos e andarilhos, passando a pregar o Alcorão e a ensinar o *caminho espiritual*, em oposição à vida material. Estes foram chamados de os *renunciantes*²². Acredita-se que isso tenha sido uma resposta à dureza religiosa, desenvolvida a partir do estabelecimento da teologia (*kalam*), que dava muito mais valor à letra do que *ao espírito* e à vida nababesca que muitos dos dirigentes do Islã levavam.

²¹ A. HOURANI. *Uma história dos povos árabes*, pp. 88-89.

²² KARAMUSTAFA, Ahmet. *Sufism: the formative period*, p. 01.

Nos primeiros místicos, o senso de distância e proximidade de Deus é expresso em linguagem de amor: Deus é o único objeto adequado de amor humano, a ser amado por Si só; a vida do verdadeiro fiel deve ser um caminho que leve ao conhecimento d'Ele, e à medida que o homem se aproximar de Deus, Ele se aproximarão do homem, e se tornará sua visão, sua audição, sua mão e sua língua.²³

Entretanto, fugindo ao senso comum, o Sufismo, na medida em que possuía inúmeras formas de articulação, não se desenvolveu de forma unilateral, como reação exclusiva à ortodoxia e rigorismo legalista, mas, às vezes, complementava e participava destes desenvolvimentos, como se pode observar nas biografias dos principais líderes Sufis, desde os primórdios do Sufismo. Igualmente, parece questionável falar em antagonismos entre *Shari'ah* (Lei) e *Tariqa* (caminho Sufi) no Islã, porque o Sufismo não contradiz a ortodoxia e a ortopraxia, em vez disso, constrói sua base sobre a *Shari'ah*. Por isso os Sufis consideram a lei (*Shari'ah*) e o caminho (*Tariqa*) não necessariamente opostos, mas complementares.

Tem-se discutido, modernamente, que há dois tipos de Islã: o dos Sufis e o dos não-Sufis, como se houvesse uma contrariedade ou oposição entre eles. Sobre isso, nos esclarece o antropólogo Talal Assad:

O pensamento binário (familiar para os estudantes Ocidentais do Islã desde Goldziher) que opõe como mutuamente exclusivos “Islã ortodoxo” e “Islã Sufi”, “doutores de lei” e “santos”, “seguir a lei” e “experiência mística”, “racionalidade” e “tradição”, e por aí afora, assenta-se na ideia de que esses contrastes são fundamentais ao pensamento e prática Islâmicos, ideia esta tomada e repetida por uma geração mais velha de antropólogos sociais (por exemplo, E. E. Evans-Pritchard, E. Gellner e C. Geertz) e infelizmente ainda recentemente veiculada em monografias antropológicas sobre o Islã místico, pela exclusão de qualquer discussão das conexões entre Sufismo e *Shari'ah*, que tendem a reforçar essa binariedade. Isso não quer dizer que nunca os próprios muçulmanos tenham empregado essa binariedade – especialmente para fins polêmicos – mas essa situação não pode ser confundida pelos estudiosos não-participantes como evidência objetiva de uma divisão contínua na tradição islâmica.²⁴

Os primeiros ascetas muçulmanos costumavam se encontrar, durante suas andanças, para discutir algum assunto religioso ou para aprenderem com seus pares. Muitas pessoas os procuravam para com eles estudar, inclusive deixavam

²³ A. HOURANI. *Uma história dos povos árabes*, p. 89.

²⁴ T. ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*, p. 224.

seus filhos sob seus cuidados, para que tivessem uma educação islâmica considerada mais próxima da origem do Islã. Com o passar do tempo, estabeleceram-se comunidades em torno deles. Ao morrerem, eram enterrados na própria área da comunidade e sua tumba passava a ser um local de meditação e de visitação, inclusive se pedia à alma do *Shaykh* que ali estava enterrado que os ajudasse, o que era muito mal visto pela ortodoxia islâmica, que proibia esse tipo de prática.

Essas comunidades começaram a pulular em vários lugares, em conformações distintas, sendo que

algumas delas abrigavam uma vida monástica – fique claro que a vida num convento não supunha, de modo algum, o celibato; a maior parte dos grandes místicos, aliás, eram casados –, mas tratava-se, quase sempre de um lugar privilegiado para a oração e o retiro. Praticava-se aí o *Dhikr*, a meditação, o jejum, a iniciação, as vigílias piedosas, em suma, um conjunto dos exercícios Sufistas. Esses centros recebiam tanto homens quanto mulheres.²⁵

Na medida em que o Islã condena o monacato, expresso literalmente no Alcorão e na *Sunnah*, o poder político e religioso encontrou justificativa religiosa para lhes iniciar uma perseguição.

O Sufismo, evidentemente, representava uma ameaça para as autoridades religiosas. Os novos líderes espirituais pareciam desafiar a autoridade dos teólogos e estudiosos da lei, especialmente ao organizar sessões de oração independentes da mesquita e ao estabelecer regras separadas do código de leis islâmico.²⁶

Essa perseguição se deveu ao comportamento de não conformismo das comunidades de místicos em relação aos “poderosos”. Muitos eram extremamente críticos aos governantes, que tinham medo de lhes fazer alguma reprimenda, receando causar uma sublevação popular. Com uma justificativa teológica, seria muito mais fácil controlá-los e combatê-los. Isto culminou com a extinção dessas primeiras comunidades monacais por volta do séc. XIII²⁷.

Costuma-se dividir as etapas de desenvolvimento do Sufismo, para melhor compreendê-lo, em cinco, as quais passaremos a apresentar:²⁸

²⁵ A.KIELCE. *O Sufismo*, p. 110.

²⁶ T. SONN, *Uma breve história do Islã*, p. 101.

²⁷ NICHOLSON, Reynold Alleyne (trad.). *Kitab al-Luma'*, p. 3.

²⁸ Para maiores detalhes sobre as fases de desenvolvimento do Sufismo cf. A.KIELCE. *O Sufismo*; J.A. WILLIAMS *Islamismo*; D. EPHRAT. *Spiritual wayfarers, leaders in piety*; J. MALIK. *Sufism in the West*, p. 4.

1) Primeira fase – Séc. VII ao IX

A primeira fase abrange o período que vai, aproximadamente, de 650 a 950, quando o misticismo gradualmente se desenvolveu na mesma sequência do estabelecimento e expansão das primeiras dinastias e Impérios muçulmanos, como o Abássida e Fatímida. Essa fase, pode-se dizer, se inicia com o *Shaykh* Hasan al-Basri (natural de Basra, atual Iraque) e seu círculo de seguidores.

Sob o Império Omíada (661-749) houve uma crescente tendência em comparar a riqueza da classe dominante com o estilo de vida simples dos primeiros Califas do Islã. Crentes devotos se chocavam com o mundanismo e a opulência da corte, reagindo com uma preocupação crescente à realidade de sua própria relação pessoal com Allah. A pura observância externa do que era prescrito pela *Shari'ah* não satisfazia suas necessidades de crescimento espiritual. Isso fez com que estes muçulmanos começassem a imitar os eremitas cristãos, que utilizavam o ascetismo e a pobreza como formas de desenvolver uma relação íntima com Allah. Mesmo assim, mantiveram as regras externas da *Shari'ah*, mas, ao mesmo tempo, desenvolveram suas próprias ideias e técnicas místicas de meditação, contemplação e de exercícios.

Esses primeiros ascetas muçulmanos preocupavam-se enormemente com o *Dia do Juízo Final (al-Qiyamat)* e tinham o mundo terreno como local de dores e expiações, semelhante à ideia que os primeiros gnósticos cristãos tinham a respeito do mundo. Eles ficaram conhecidos como *aqueles que sempre choram* ou *aqueles que veem este mundo como uma tenda de dores*. Mortificação da carne, longos períodos de jejum e abstinência do sono eram práticas consideradas como formas de aproximação a Allah. *Falar pouco, comer pouco e dormir pouco* era o lema destes ascetas.

O primeiro asceta a ser reverenciado e lembrado pelas Ordens Sufis é Uwais Al-Qarani, um iemenita, que foi contemporâneo de Muhammad. O mais citado dentre os ascéticos, porém, é Hasan al-Basri, renomado erudito na ortodoxia islâmica, que fazia longos períodos de abstinência e de contemplação. Foi ele quem introduziu, entre outras coisas, a noção de ascetismo (*zuhd*) como um elemento constitutivo do Sufismo.

O destaque de Al-Basri é dividido com Rabi'a al-Adawiya al-Qaysiya, sua discípula e uma das mais celebradas místicas do Sufismo, cujos poemas são muito famosos. Foi ela uma das primeiras a escrever poemas sobre o Amor Místico no Islã. Além dela, há outros que se destacaram, tais como: Shaqiq al-Balkhi (natural de Balkh, Afeganistão), que defendeu o estado místico de abandono à vontade de Allah (*tawakkul*), descrevendo os diversos estágios devocionais pelos quais deve passar o dervixe; Al-Muhasibi (natural de Bagdá), famoso jurista de sua época, adicionou as práticas de introspecção (*fikr*), enquanto Dhun al-Nun (natural do

Cairo), chamado o egípcio (muito citado por Ibn ‘Arabi), famoso alquimista e taumaturgo, introduziu o conhecimento místico intuitivo (*ma’rifā*) ao universo de terminologias místicas islâmicas. Muhammad Sahl al-Tustari (natural de Balkh), conhecido como o “*Shaykh* dos gnósticos” (ou iluminados – *‘arif*), imigra para Basra, entrando em contato com os discípulos de Hasan al-Basri, quando elaborou a ideia da *luz divina*, da qual derivaria o *luminoso espírito* do Profeta Muhammad, incentivando a constante lembrança (*Dhikr*) de Allah.

Tem-se, ainda, o famoso filósofo persa Hasan al-Tirmidhi, chamado de *al-Hakim* (o Sábio), o qual divulga a controversa ideia de *selo da santidade* (*al-khatam al-awliyya*), título dado ao Profeta Muhammad, teoria desenvolvida mais tarde por Ibn al-‘Arabi. Para al-Tirmidhi, a santidade do Profeta Muhammad era superior a sua função de Profeta, o que lhe valeu inúmeras críticas. Ele diz:

A diferença entre profecia e santidade é que a profecia consiste no discurso, o qual é destacado de Allah como revelação e é acompanhado por um espírito de Allah. A revelação chega ao seu fim e Allah sela o discurso com o espírito e um Profeta aceita isso. Além disso, o discurso deve ser aceito como verdadeiro. Se alguém o rejeitar será um infiel, porque teria rejeitado a palavra de Allah. Enquanto que o possuidor da santidade, Allah está no comando do discurso, ele ouve o tesouro das câmaras celestiais, e Allah faz com que ele as alcance. Assim, ele recebe o discurso sobrenatural. Este discurso sobrenatural destaca-se de Allah e chega ao santo por meio de uma língua da verdade.²⁹

Essa criativa fase de formação do Sufismo conheceu outros dois grandes *Shuyukh*: Abu Yazid al-Bistami (natural de Bastam, atual Irã, um zoroastrista convertido ao Islã), discípulo do grande sábio Geber (Jabir ibn Hayan, notório polímata), que propagandeava o conceito de aniquilamento (*fana*) da alma (no sentido do ego) em Allah; desenvolveu o conceito de embriaguês mística e auto-censura; e Al-Qasim al-Junayd (natural de Bagdá), chamado de o *Shaykh* dos dervixes. Al-Junayd afirmava que as experiências místicas são para poucos eleitos e que, para alcançá-las, é necessário o acompanhamento de um *Shaykh*. Dizia que as experiências místicas são benéficas, mas só as alcançadas verdadeiramente pela sobriedade e não pela embriaguês. Essa sobriedade, pregada por al-Junayd, só se daria com a base firme do conhecimento do Alcorão e da *Sunna* do Profeta Muhammad.

Os dois são considerados modelos para as gerações seguintes de dervixes. Deles provêm a maioria das ideias desenvolvidas nesta primeira fase, que encontra

²⁹ R. J. A. MCGREGOR. *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt*, p.10-11.

seu clímax na famosa frase proferida por Mansur al-Hallaj: *ana al-Haqq* (Eu sou a verdade), palavras que custaram sua vida. A dramática execução de al-Hallaj em 922 foi um reflexo da luta que gradualmente emergiu entre os representantes da ortodoxia islâmica e do Sufismo; juristas (*Fuqaha*) e doutores da lei (*Ulama*) de um lado, místicos e gnósticos (*Arif*) de outro. Esse embate evoluiu durante o auge do Império Abássida, quando a lei islâmica (*Shari'ah*) passou a ser codificada, o que levou a certo endurecimento do sistema legal.³⁰

Essa fase se caracterizou pelo pequeno número de regras e regulamentos aos dervixes. Estados (*ahwal*) e estações místicas (*maqam*) iniciadas pelo arrependimento e adesão a uma nova vida marcaram esta fase, em que se buscava a *gnosis* (*Ma'rifa*) e o aniquilamento (*fana'*) em Allah. Ambos estados e estações são considerados veículos para aquisição da verdade (*haqiqa*), considerada como sendo o último nível de evolução espiritual. Apesar dessa sofisticação mística, não havia nenhuma Ordem Sufi institucional, apenas locais de reunião e retiro que se formavam ao redor dos *Shuyukh*, os quais já haviam conquistado autoridade moral e espiritual frente aos seus seguidores.

Há que se destacar que os transes extáticos, ou embriaguês mística, prática levada ao extremo por Abu Yazid al-Bistami e Mansur al-Hallaj, não é uma busca dos dervixes, mas, de maneira geral, acabam acontecendo durante as práticas Sufis, sendo considerados como um “efeito colateral” da prática em si. Esse entendimento não é esposado por todos os dervixes, pois alguns acreditam que o êxtase místico, por si só, demonstra que se alcançou alguma estação (*maqam*) da evolução espiritual a que se aspira, tendo, assim, grande importância.

Essa fase termina pouco depois da morte de Mansur al-Hallaj, condenado à morte por heresia e blasfêmia. Al-Hallaj, discípulo, dentre outros, de Muhammad Sahl al-Tustari e de Junayd al-Baghdadi (contrário à embriaguês mística e adepto da sobriedade), abandonou a seus Mestres e começou a andar por diversos países da Ásia e Oriente Médio, pregando, realizando “milagres” (*al-karama*) e prodígios ditos sobrenaturais, atos condenados pelos *Shuyukh*. Sabe-se que muitos Mestres Sufis creem que os milagres e prodígios devem ficar restritos aos círculos Sufis, sob controle. O considerado abandono da tradição de al-Hallaj levou seus Mestres a deixá-lo à própria sorte, culminando em sua crucificação. Além disso, al-Hallaj tinha um ponto de vista que era contrário ao da maioria dos Mestres: para ele, o Sufismo era para todos os muçulmanos e deveria ser ensinado para qualquer um que estivesse disposto a aprender e não para uma elite, opinião muito criticada.

30 Cf. MALIK. *Sufism in the West*, p. 4.

De al-Hallaj, entretanto, não podemos esquecer de que havia sido acusado de ter participado da Rebelião *Zanj*, um movimento perpetrado por escravos negros contra o Império Abássida, que foi controlado com muita violência, motivo que levou al-Hallaj à prisão. A acusação de ter participado da Rebelião *Zanj* não prosperou, mas a acusação de blasfêmia sim, determinando sua condenação à morte.

Assim, temos que, nessa época, o Sufismo, exteriormente, foi quietista e retrógrado (afiançado nas tradições islâmicas clássicas), porém, por dentro, ele era poderoso e ativista: a execução de al-Hallaj foi uma manifestação do aumento gradual da visibilidade do Sufismo, uma visibilidade que se tornou símbolo da heterodoxia e do anti-autoritarismo.

Por seu apelo popular, principalmente devido aos “milagres” e demonstração de “poderes sobrenaturais”, o Sufismo se tornou atrativo para as camadas mais simples das populações muçulmanas. Isso foi visto com desconfiança pelos governantes e pelos Mestres mais arraigados à tradição, os primeiros por considerarem uma ameaça ao Estado e os demais por acreditarem que a popularização do Sufismo o tornava banalizado e fora do controle dos *Shuyukh*.

Hourani, analisando o último século dessa fase, nos esclarece:

Foi nesse terceiro século islâmico (mais ou menos século IX d. C.) que o caminho para o conhecimento de Deus, e da natureza desse conhecimento, foi, pela primeira vez, expresso de forma sistemática. Nos escritos de al-Muhasibi (m. 857), descrevia-se o estilo de vida daquele que buscava o verdadeiro conhecimento, e nos de al-Junayd (m. 910) analisava-se a natureza da experiência que estava no fim do caminho.³¹

2) Segunda fase – Séc. X ao XII

Como foi mostrado, a primeira fase do desenvolvimento do Sufismo termina com a morte de Mansur al-Hallaj e se inicia com o aparecimento dos teóricos³², com a sistematização dos ensinamentos Sufis e sua justificação nas bases legais do Islã (*Shari'ah*, *Fiqh* e *Sunnah*). A filosofia encontra-se com o Sufismo e os autores clássicos da filosofia grega são traduzidos, estudados e discutidos nos círculos Sufis.

³¹ A. HOURANI. *Uma história dos povos árabes*, p. 89.

³² Após o período inicial do desenvolvimento do Sufismo, que se dedicava ao ascetismo, surgiram grupos de dervixes que tinham a preocupação de estabelecer a ortodoxia com relação à Lei (*Shari'ah*) e à autoridade jurídica - estes foram chamados de teóricos. Escreveram obras que procuravam justificar nas fontes religiosas islâmicas toda e qualquer prática Sufi.

Após al-Hallaj houve a consagração da relação mestre/discípulo (*murshid/murid*) e o processo iniciático como os modelos normativos para a transmissão do saber esotérico no Sufismo, permitindo um maior controle disciplinar do misticismo islâmico. As cadeias de transmissão logo se configuraram como distintas “escolas místicas” com características doutrinárias e rituais próprias, que eram codificadas em textos e tradições orais atribuídas a seus fundadores.³³

Esta segunda fase (por volta de 950 a 1100), como pano de fundo das revoltas contra o Império Abássida, desintegrado em vários territórios, eventualmente trouxe uma abordagem acomodatória dos dervixes na ortodoxia, pois se encontravam numa posição semelhante à dos Xiitas frente à marginalização destes durante o Império Abássida, totalmente Sunita. Isto, bem como o crescente impacto do pensamento político persa-xiita nas fronteiras do Império Abássida, levou, de fato, à incorporação de muitos elementos do Xiismo. Por outro lado, houve o deliberado processo de padronização e sistematização das ideias místicas, como se pode deduzir das obras apologéticas Sufis, a maioria de clara influência Xiita. No entanto, na sequência de tentativas de extirpar as influências místicas e xiitas do Império Abássida, especialmente pelos sunitas Seljúcidas no Séc. XI, as atividades místicas encontravam cada vez mais eco nas áreas rurais, bem como em distantes regiões da Ásia. Ao mesmo tempo, uma uniformização das ideias místicas pavimentou o caminho para a integração do exoterismo com o esoterismo, encontrando seu ponto culminante na abrangente obra do jurista, filósofo e místico *Iman* Abu Hamid al-Ghazali, especialmente em sua obra *Al-Munqidh min ad-dalal* (Libertação do Erro) e na principal delas, *Ihya' Ulum al-din* (Reavivamento das Ciências da Religião).³⁴

Al-Ghazali empenha-se em provar o caráter fundamentalmente islâmico, corânico e maometano do Sufismo. Na verdade, este resume a espiritualidade muçulmana, que é a “prática perfeita” (*Ihsan*) da *Sunna*. Portanto, uma “revivificação das ciências da religião” inclui, acima de tudo, a defesa e a reabilitação da tradição espiritual, que representa *a priori* a vida profunda e a própria substância do Islamismo.³⁵

Ao lado de al-Ghazali se destacam outros grandes autores de livros sobre Sufismo, tais como Abu Nasr as-Sarraj, que escreveu *Kitab al-Luma'* (Livro da Inspiração); Abu Talib al-Makki, que escreveu *Qut al-Qulub* (Sustento do Coração);

³³ P. G. H. R. PINTO. *Islã, Religião e civilização: uma abordagem antropológica*, p. 108.

³⁴ Cf. . MALIK. *Sufism in the West*, p. 5.

³⁵ F. SCHUON. *Esoterismo como princípio e como via*, p. 215.

Abu Bakr Al-Kalabadhi, que escreveu at-Ta'arruf li madhhab ahl at-Tasawwuf (Livro de investigação sobre a escola jurisprudencial do povo do Sufismo); Abu 'Abdur-Rahman as-Sulami, que escreveu inúmeras obras coletando informações sobre dervixes e o Sufismo em diversas localidades, inspirando a *Abu al-Qasim Al-Qushayri a escrever ar-Risala fi 'Ilm at-Tasawwuf* (Epístola sobre a ciência do Sufismo); entre outros.

Se a corrente mística Sufista nasceu a partir dos primeiros tempos do Islã, se ela é representada por uma sucessão de ascetas e sábios, cuja vida e ensinamento haveriam de marcar para sempre o Sufismo, só mais tarde – a partir dos séculos X e XI, com os teóricos como Abu Sa'id, Hujwiri, al-Sarraj, al-Qushayri – é que ela foi realmente institucionalizada. Um século depois surgiram as primeiras grandes ordens.³⁶

Essa fase é fundamental para a padronização do Sufismo, que também foi uma das razões para seu sucesso expansionista, como observa Pinto:

Sua enorme expansão no mundo muçulmano e para além das fronteiras dos impérios islâmicos a partir do Século XII deriva do fato de sua disciplina religiosa articular símbolos e doutrinas do Islã com significados e experiências inscritos nas realidades culturais e pessoais de seus adeptos. Apesar das origens locais e regionais das confrarias Sufis, elas tenderam a expandir-se criando comunidades dispersas por todo o mundo islâmico. O Sufismo constitui um quadro de referência simbólica e normativa que influenciou a religiosidade de praticamente todos os setores das sociedades muçulmanas.³⁷

Aparentemente, essa padronização do Sufismo teria sido a condição de integração da *Shari'ah* e do *Tasawwuf*, a qual será manifestada, por inteiro, na terceira fase.

3) Terceira Fase – Séc. XII ao XIV

A sistematização dos rituais e doutrinas que emergiram do universo místico do período formativo do Sufismo e sua atribuição a certas figuras paradigmáticas criaram as condições para a organização das *Turuq* (vias místicas), a partir do século XII, em tradições institucionalizadas, como os ensinamentos de um “santo fundador”.³⁸

³⁶ A. KIELCE. *O Sufismo*, p. 110.

³⁷ P. G. H. R. PINTO. *Islã, Religião e civilização*, p. 116.

³⁸ *Ibid.*, p.109.

Esta fase (que vai de 1100 a 1300, aproximadamente) se inicia com a formação e propagação de grupos místicos, num primeiro momento, e de Ordens, na sequência, em forma de organizações sociais de massa, mais proeminentemente nas periferias dos Impérios Islâmicos. Os dervixes, agora em congregações, usavam os santuários e tumbas, que haviam se desenvolvido em torno dos túmulos e sepulturas dos *Shuyukh* e de seus maiores e destacados discípulos, como centros de propagação e de peregrinação.

A tendência das Ordens para uma visão popular do pietismo e das ideias místicas, especialmente feito por al-Hallaj, foi responsável pela interação criativa entre crenças e ideias pré-islâmicas e instituições islâmicas. Por meio de rituais realizados em santuários, o Sufismo foi capaz de fazer o Islã acessível às massas. Ele lhes ofereceu manifestações vivas e claras da ordem divina e, em seguida, integrou, em sua dramaticidade ritualizada, a ambas, não só como coadjuvantes, mas como protagonistas.

Foi e ainda é esse misticismo e seu drama que providenciaram refúgio, abrigo e coesão social para uma variedade de pessoas que queriam uma alternativa de conforto às aflições, e estas encontravam na comunidade organizada uma seguridade fraterna que, antes, não possuíam. Com certeza, essa identidade era e é revivida, mantendo as congregações por meio dos eventos de massa e de ações comunitárias. É neste contexto que o culto ao Profeta Muhammad e aos *Shuyukh* Sufis se tornou tão importante quanto o uso de símbolos religiosos.

Além disso, as visitas coletivas e ritualizadas aos santuários, centros ou aos líderes Sufis se tornaram importantes eventos sociais, os quais geravam lucros rentáveis, devido a transações econômicas relacionadas. O movimento físico para esses lugares pode ser ligado, também, a uma viagem espiritual, uma elevação de um estado inferior de consciência para outro mais elevado ou, de forma profana, a ascensão de um grupo social para outro ou, pelo menos, um ritual situacional de superação das limitações individuais, bem como das barreiras sociais. Uma complexa geografia sagrada é, com isso, criada, contestando a autoridade central, de forma a que autoridade do sistema centro-periferia fique cada vez mais desestabilizada.

Assim, nessa terceira fase, a posição do *Shaykh* foi aperfeiçoada. A *Dhikr* se tornou cada vez mais sofisticada e elaborada. A cadeia sagrada de transmissão do saber místico (*silsila*) tornou-se um dispositivo de afiliação do *Shaykh* a um dos dois (dos quatro primeiros) Califas, Abu Bakr as-Sidiq e 'Ali ibn Talib, o que garantiria um conhecimento tradicional. Como tal, eles foram favorecidos pelos dervixes como fonte de inspiração, podendo se tornar uma forma comprovada de confirmar o poder do *Shaykh* e reforçar sua autoridade moral. Estas e outras formas identitárias eram importantes às novas e crescentes comunidades, as quais se tornaram, gradativamente, as Ordens matrizes estabelecidas em torno de

santuários e tumbas dos *Shuyukh*. Seus mandatários e sucessores, bem como seus seguidores, garantiam a continuidade espiritual, a qual permitia a apresentação das Ordens como recipiendárias de uma cadeia ininterrupta de transmissão de saberes advindos diretamente do Profeta Muhammad.³⁹

As relações de poder que estruturavam a relação mestre/discípulo foram reforçadas pela introdução do voto de obediência e aliança (*bay'at*) que o discípulo deveria fazer para poder ser iniciado na via mística. No mesmo sentido, os estados experienciais (*ahwal*) que desvelam as transformações existenciais do self/ego (*nafs*) no seu avanço (*suluk*) dentro da via mística foram sistematicamente organizadas de modo a estabelecer uma correspondência com as posições (*maqam*, pl. *maqamat*) ocupadas pelos discípulos do *Shaykh* na hierarquia de status e prestígio religioso das comunidades Sufis. Sessões de rituais coletivos e públicos chamados de hadra (presença), cuja principal prática ritual é o *Dhikr* (invocação mística dos nomes e da presença de Deus), passaram a ser parte integrante da vida religiosa das comunidades Sufis.⁴⁰

Essas comunidades Sufis se espalharam em diferentes regiões, marcando um maior significado político-social do Sufismo, pois é nelas que o misticismo individual de antes se transforma pelo estabelecimento de comunidades, alcançando o sentido da solidariedade.⁴¹

Essa fase testemunhou o colapso de Bagdá, sede do Império Abássida. Ademais, contra o pano de fundo da invasão mongol, as ideias místicas eram sistematizadas e estetizadas por *Shuyukh* como Ibn 'Arabi, conhecido teórico e místico espanhol, cujo trabalho se tornou referência para o Sufismo.⁴² Suas ideias sobre a *realidade muhammadiana*, a *luz muhammadiana*, sobre o conceito de ser humano perfeito (*al-Insan al-Kamil*) culminaram no conceito de *Unidade do Ser* (*wahdat al-wujud*), uma das teorias mais criticadas pelos inimigos do Sufismo, a qual diz que Allah e Sua criação é Una, pois já que tudo o que foi criado preexistia em Allah, tudo faz parte dele, o que torna a união mística com Ele possível. Esse é o principal conceito Sufi que dá fundamentos para a acusação de panteísmo feita contra o Sufismo.

Outros autores desta época, além de Ibn 'Arabi, são muito citados, tais como os *Shuyukh* Jalal ud-Din Rumi (patrono da Ordem Sufi *Mawlawiyya* e autor do célebre livro *Mathnawi*, considerado a mais importante coleção de poemas Sufis)

³⁹ Cf. MALIK. *Sufism in the West*, p. 7.

⁴⁰ P. G. H. R. PINTO. *Islã, Religião e civilização*, p. 111.

⁴¹ Cf. . MALIK. *Sufism in the West*, p.7.

⁴² Ibid.

e seu Mestre, o *Shaykh* Shams al-Tabrizi; Mahmud al-Shabistari, poeta místico, discípulo de Rumi; Abu al-Najib Suhrawardi (criador da Ordem Sufi *Subrawadiyya*); Abu al-Hasan al-Shadhili (criador da Ordem Sufi *Shadhiliyya*); Ibn Ata'Allah al-Iskandari, jurista e responsável pela sistematização da Ordem Sufi *Shadhiliyya*; Ahmad Badawi (criador da Ordem Sufi *Badawiyya*); Ahmad ar-Rifa'y (patrono da Ordem Sufi *Rifa'iyyya*); 'Abd al-Qadir al-Jilani (patrono da Ordem Sufi *Qadiriyya*); Abu Ishaq Sharif al-Din Shami (criador da Ordem Sufi *Chistiyya*), Najm al-Din Kubra (criador da Ordem Sufi *Kubraiyya*); e Dawlah Simnani, poeta e filósofo, membro da Ordem Sufi *Kubraiyya*.

4) Quarta fase – Séc. XVI ao XIX

Nessa quarta fase, pode-se perceber uma institucionalização das Ordens Sufis, aliando-se e integrando-se com grupos políticos, bem como sua ligação com a maioria dos Impérios Islâmicos, trazendo novos aspectos e questões para uma organização de uma vida comunal das Ordens, fato que se tornou importante no processo de construção destes Impérios, que utilizavam princípios Sufis de membresia e filiação.⁴³

Conceitos emprestados do Sufismo, como a *Futuwwah*, “termo que remete à ideia de excelência ou nobreza de comportamento”⁴⁴ e *Jawanmardi*, conjunto de regras que devem ser seguidas por um grupo de cavaleiros, como uma Ordem de Cavalaria, provaram ser úteis para o processo de expansão e integração dos Impérios Islâmicos.

Esses conceitos providos de moralidade e retidão, mas, sobretudo, de virtudes masculinas, como as normas pré-islâmicas de bravura e hospitalidade, caracterizam o homem socialmente livre e independente (*fata*). As virtudes começam a ser associadas, nos círculos Sufis, com o quarto Califa 'Ali, por meio da cadeia iniciática (*Silsila*) que a ele se remetia, na medida em que ele se tornou o *fata* por excelência, pois também se observa grande diversificação de práticas místicas, que levaram a mudanças e estabelecimento de novas regras e formas de disciplina aos dervixes, com vários manuais de comportamento.⁴⁵

Contra essa burocratização das Ordens Sufis e apropriação de seus ideais espirituais pelas dinastias islâmicas, houve um movimento de mobilizar as ideias místicas para uma reforma social liderado pelo filósofo persa Mulla Sadra e pelo indiano Ahmad Sirhindi (ambos, no Séc. XVII).

⁴³ Cf. Ibid., p.8.

⁴⁴ AL-SULAMI. *Futuwwah*, p.26.

⁴⁵ MALIK. *Sufism in the West*, p.8.

O primeiro deu importância à racionalidade e clamou por uma avaliação crítica dos ensinamentos e filosofia Sufis, ao mesmo tempo em que, no Império Safávida, o Sufismo, na sua forma institucional, tinha sido privado de suas expressões públicas e sociais. O segundo – chamado de o renovador do Segundo Milênio – salientou a estrita observância da *Shari'ah*, embora houvesse outros grandes líderes Sufis da época que também apontavam para a necessidade da lei islâmica.⁴⁶

Com a fragmentação dos Impérios Islâmicos, ocorrida principalmente no Séc. XVIII, em face do colonialismo, uma poderosa onda de pensamento Sufi foi semeada em diferentes partes do mundo muçulmano, que foi impedida de crescer pelo movimento “puritano” conhecido como *Wahabiyya*, declaradamente inimigo do Sufismo, e pelos governos dos países colonialistas que viam o Sufismo, geralmente, como perigoso para o controle da população nativa. Com o fim das colônias, restou o embate entre Sufismo e puritanismo, que pode ser considerado como a quinta fase de expansão daquele, a qual está, ainda, em desenvolvimento.⁴⁷

Considerações finais

Assim, fazendo um balanço histórico do Sufismo, utilizamos as palavras do antropólogo Clifford Geertz que nos diz:

O Sufismo, como realidade histórica, consiste em uma série de experimentos diferentes e até mesmo contraditórios, a maioria ocorrendo entre os Séculos IX e XIX, no afã de trazer o Islã (ele próprio longe de ser uma ideia sólida de unidade) para uma relação efetiva com o mundo, tornando-o acessível a seus seguidores, e estes acessíveis a ele.⁴⁸

Assim, por uma questão histórica documental, podemos dizer que o Sufismo surgiu de uma tradição de ascetismo e sentimento de piedade por volta do Séc. VIII, tornando-se um movimento organizado mais ou menos ao mesmo tempo em que as disciplinas das ciências religiosas islâmicas foram assumindo suas formas maduras. Os mais antigos e sistemáticos textos Sufis surgiram no final do Séc. IX e os manuais clássicos a partir do final do Séc. X. Somente no Séc. XII o Sufismo acabou por se cristalizar em Ordens monásticas organizadas. Essas Ordens desempenharam enorme papel na vida social e religiosa da comunidade

⁴⁶ Ibid., p.9.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ C. GEERTZ. *Observando o Islã.*, pp. 59-60.

islâmica até o Séc. XX e elas ainda são o centro da vida religiosa em grande parte do mundo islâmico.⁴⁹

Referências Bibliográficas

- AL-SULAMI. *Futuwah*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991.
- AKMAN, K. Sufism, Spirituality and Sustainability: Rethinking Islamic Mysticism through Contemporary Sociology. *Comparative Islamic Studies*, v. 4, n. 4.1 / 4.2, p. 1-15, mar. 2010.
- ASAD, T. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. California: Stanford University Press, 2003.
- CAIRUS, J. A. T. *Jihad, Cativo e Redenção: escravidão, resistência e irmandade, Sudão Central e Bahia (1835)*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.
- EPHRAT, D. *Spiritual wayfarers, leaders in piety: Sufis and the dissemination of Islam*. Massachusetts: HCMES, 2008.
- TEIXEIRA, F. Rumi: A paixão pela Unidade. *Revista de Estudo da Religião*, PUC/SP, nº 4, 2003.
- GEERTZ, C. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ediotas, 2004.
- HOURANI, A. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2000.
- HUNTINGTON, S. P. *O Choque de Civilizações e a Reconstrução da Ordem Mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.
- KARAMUSTAFA, A. *Sufism: the formative period*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2007.
- KIELCE, A. *O Sufismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- Lewis, B. *A Crise do Islã, Guerra santa e terror profano*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2004.
- _____. *Os Assassinos, Os primórdios do terrorismo no Islã*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2003
- MCGREGOR, R. J. A. *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafá' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabi*. Albany: New York University Press, 2004.
- MALIK, J. *Sufism in the West*. Londres: Routledge, 2006.
- MASSIGNON, L. *La passion de Hallaj*. Paris: Gallimard, 1975.
- NICHOLSON, R. A. (trad.). *Kitab al-Luma'*. London: E. J. Brill, 1914.
- PACE, E. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005.

⁴⁹ Cf. J. WALBRIDGE. *God and Logic in Islam*, pp. 87-88

- PINTO, P. G. H. R.. *Islã, Religião e civilização: uma abordagem antropológica*. Aparecida: Ed. Santuário, 2010.
- SONN, T. *Uma breve história do Islã: um guia indispensável para compreender o Islã do século XXI*. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 2011.
- SCHUON, F. *Esoterismo como princípio e como via*. São Paulo: Ed. Pensamento, 1997, p. 215.
- Said, E. W. *Cobrindo o Islã*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.
- _____. *Orientalismo, o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990
- VERNET, J. *As Origens do Islã*. São Paulo: Ed. Globo, 2004.
- WALBRIDGE, J. *God and Logic in Islam: the Caliphate of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011
- WILLIAMS, J. A. *Islamismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.

Recebido: 22/2/2013

Aprovado: 15/4/2013