

Quem poderá interceder junto a Ele, sem a Sua permissão?" Intercessão e mediação espiritual no sufismo Naqshbandi-Haqqani¹

Rafael Magalhães Vasconcelos Maron - UFBA, Brasil

Palavras chave: Islã; religião; mediação

Introdução

Entre as controvérsias que atravessam o Islã contemporâneo, poucas suscitam debates tão intensos quanto a legitimidade da intercessão religiosa, a ideia de que a relação de um fiel com Deus possa ser mediada por alguém. Enquanto algumas correntes frequentemente as denunciam como formas de inovação religiosa (*bid'a*) ou mesmo idolatria (*shirk*), outras, sobretudo as ordens sufis, as compreendem como práticas plenamente compatíveis com o monoteísmo islâmico. Este artigo examina como a Ordem Sufi Naqshbandi-Haqqani fundamenta e operacionaliza a legitimidade da intercessão dos santos, analisando os discursos de Sheikh Nazim al-Haqqani e os textos mobilizados para sustentar essa posição. O argumento central é o de que a legitimidade da intercessão não decorre apenas de uma disputa hermenêutica das fontes sagradas islâmicas. Ela também é produzida por uma tradição discursiva que articula autoridade, disciplina e práticas de formação moral, constituindo sujeitos para os quais a mediação espiritual se apresenta como uma dimensão ordinária da experiência religiosa.

O artigo se divide em três partes: Na primeira, examino os termos técnicos e categorias que correspondem, nas fontes islâmicas, à intercessão, bem como as discussões teológicas que elas suscitam. Na segunda parte, analiso como se dá a apropriação, instrumentalização e ritualização dessas categorias pela Ordem Naqshbandi-Haqqani. Por fim, relaciono essas práticas às categorias de formação da subjetividade e às discussões sobre a relação entre religião e modernidade. Mais do que uma controvérsia doutrinária, a intercessão constitui um terreno privilegiado para compreender como diferentes tradições islâmicas produzem autoridade religiosa, delimitam a ortodoxia e formam modos específicos de experiência e subjetividade.

Os termos "piedade" e "piedoso", recorrentes ao longo deste artigo, são empregados conforme seu sentido na tradição islâmica. O piedoso (*atqakum*) é aquele que cultiva a consciência permanente da presença de Deus (*taqwa*) e procura conformar sua conduta, interna e externamente, aos ensinamentos do Alcorão e ao exemplo do Profeta Muhammad. Nesse sentido, a piedade é compreendida como um grau progressivo de proximidade em relação a esse ideal ético-religioso.

¹ Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2026).

Para fins analíticos, emprego as categorias "sufi" e "salafi" (ou salafista) como tipos gerais de posicionamento teológico, reconhecendo, no entanto, que ambas englobam grupos complexos e heterogêneos, marcados por disputas internas, variações doutrinárias e diferentes contextos históricos. Em resumo, por sufi me refiro à tradição mística do Islã, estabelecida em ordens ou escolas (*tariqa*), baseadas numa cadeia de sucessão espiritual (*silsila*) que conectam o mestre atual ao Profeta Muhammad. Por salafismo me refiro ao movimento reformista, consolidado entre os séculos XIX e XX no mundo muçulmano, que prega um retorno à pureza original do Islã, acusando os sufis de desvios esotéricos e de praticar inovações repreensíveis (*bida'*) na religião.

O recorte analítico deste artigo se dará no âmbito do Islã sunita, uma vez que o xiismo opera em categorias diferentes de interpretação das leis religiosas, legitimidade espiritual e abordagem mística. Embora também esteja presente em contextos xiitas, o sufismo desenvolveu-se predominantemente no interior do Islã sunita.

Apresentando as fontes da religião

Sendo o Islã uma religião baseada em revelação, toda sua legitimidade discursiva está centralizada nas duas principais fontes religiosas: o Alcorão e os *hadith* do Profeta Muhammad. O Alcorão é compreendido como a revelação direta de Deus, Seu atributo de Fala manifestado, inalterado e válido até o fim dos tempos, sendo, portanto, autoridade incontestável para orientar a conduta do praticante. Secundariamente, os *hadith* (ditos e atos do Profeta transmitidos oralmente e depois escritos) funcionam como uma forma incorporada de aplicação das regras corânicas. Se o Profeta foi o portador da revelação, ninguém seria mais adequado que ele para compreender e aplicar o conteúdo do livro na vida cotidiana. Dada a natureza dos *hadith* enquanto tradição oral transmitida durante gerações, houve disputas sobre a autenticidade de vários deles. Dessa forma, estudiosos especializados criaram (a partir dos séculos VIII e IX) critérios classificatórios que englobam os *hadith* de acordo com a confiabilidade em sua transmissão. Há desde aqueles cuja autenticidade é amplamente aceita aos que são reputadamente fabricados².

Dessa forma, a maioria das discussões religiosas no Islã não se dá a respeito da autenticidade das fontes, mas sobre a interpretação de seus significados e, no caso

² Em geral, a confiabilidade dos *hadith* pode ser classificada em quatro tipos: *sahih* (sólido), que possui uma cadeia sucessiva de narradores conhecidos por sua honestidade e boa memória; *hasan* (bom): também possui narradores confiáveis, mas conhecidos por ter memória fraca; *da'if* (fraco): possuem deficiências em sua cadeia de transmissão; *mawdu* (fabricado): *hadith* que possuem em sua cadeia de transmissão pessoas com reputação de serem mentirosas, ou cujo conteúdo contradiz explicitamente o texto corânico.

específico dos *hadith*, na aplicabilidade daqueles que não possuem cadeias de transmissão consolidadas. Um fator significativo que contribui para a proliferação de tradições exegéticas corânicas é que o próprio livro afirma que nele há “versículos precisos (...) e outros (com significados) ambíguos” (Alcorão, 3:7). A existência de passagens suscetíveis a diferentes interpretações contribuiu para o desenvolvimento de uma rica tradição exegética, na qual escolas jurídicas, teológicas e místicas disputam continuamente a autoridade para definir os sentidos legítimos da revelação.

As categorias de intercessão nos textos sagrados e suas interpretações

A ideia ampla de intercessão, de “ser intermediário a favor de alguém” (MICHAELIS, s.d.) aparece, nas fontes islâmicas, como diferentes categorias, que, tomadas isoladamente, possuem significados distintos, cada uma operando diferentes formas de relação entre o pretense intercessor e o beneficiário da intercessão.

Shafa'a (شفع) é a categoria que mais se aproxima de uma ideia geral de intercessão. O termo aparece frequentemente no Alcorão, e se relaciona sobretudo ao Dia do Juízo Final, em que as pessoas serão destinadas ao Paraíso ou ao Inferno conforme suas crenças e ações. Em alguns versos o Alcorão nega a possibilidade de intercessão, afirmando que uma pessoa é inteiramente responsável por seu destino no pós-vida: “E temei o dia em que nenhuma alma poderá advogar por outra alma, nem lhe será aceita compensação, nem lhe será admitida intercessão alguma, nem ninguém será socorrido.” (Alcorão, 2:123). Em outros versículos, Deus se coloca como intercessor de Si mesmo e também admite a intercessão dos anjos e de pessoas piedosas: “Quem poderá interceder junto a Ele, sem a Sua permissão?” (Alcorão, 2:255); “E admoesta, com ele, os que temem ser reunidos a seu Senhor - enquanto não têm, além d'Ele, nem protetor nem intercessor” (Alcorão, 6:51); “Quanto àqueles que invocam, em vez d'Ele, não possuem o poder da intercessão; só o possuem aqueles que testemunham a verdade e a reconhecem” (Alcorão, 43:86).

Nos *hadith*, os agentes e a forma da intercessão no Dia do Juízo são mais especificados: além de Muhammad³ e de outros profetas, também terão poder de intercessão os crentes piedosos, pessoas que memorizaram o Alcorão, aquelas que se reúnem para prestar orações fúnebres por um crente falecido, dentre outras.

Por estar estabelecida no Alcorão e em *hadith* considerados autênticos, a intercessão dos piedosos no Dia do Juízo é geralmente aceita nos meios muçulmanos sunitas. Os pontos

³ De acordo com um *hadith*, Muhammad receberá a permissão da Grande Intercessão (*al-Shafa'a al-Kubra*), que estará além daquela concedida aos outros profetas e aos anjos.

de discordância residem em determinar quem deve ser considerado “piedoso” e, portanto, terá o direito a interceder, bem como na dimensão e formas dessa intercessão.

A segunda categoria de intercessão é *tawassul* (توسل), que significa, etimologicamente, buscar um meio de aproximação, *wasila* (وسيلة)⁴. *Tawassul* não está circunscrito ao Dia do Juízo e, diferente de *shafa’a*, suas possibilidades de aplicação dão margem a uma disputa teológica maior.

A ideia geral do *tawassul* é a de que os profetas, santos (*awliyah*)⁵ e pessoas piedosas têm mais chances de que suas súplicas⁶ sejam atendidas por Deus. Por isso, seria válido que um “crente comum” recorra a essas pessoas para que elas supliquem a Deus em seu nome. Essa é uma prática bem estabelecida nos *hadith*, que inclusive afirmam que uma súplica em prol de outra pessoa tem mais valor que aquela feita para si.

A controvérsia acerca dessa prática reside em duas maneiras na sua aplicação: primeiro, na permissibilidade de recorrer ao Profeta e a pessoas mortas ou distantes geograficamente para pedir a elas por suas súplicas, e, segundo, sobre a permissibilidade em usar o nome dessas pessoas nas próprias súplicas como forma de se aproximar de Deus. Aqueles que argumentam contra essas aplicações alegam que, ao recorrer a pessoas que não podem ouvi-lo (por estarem mortas ou distantes), o suplicante estaria conferindo a elas atributos que são exclusivamente divinos, como onisciência e a capacidade de responder aos pedidos dos fiéis. Essa seria uma forma de idolatria⁷ (*shirk*). Além disso, eles alegam que a relação do crente com Allah deve ser direta, sem intermediários. Os críticos aproximam essas práticas das condenações corânicas dirigidas ao politeísmo pré-islâmico, como⁸: “E eles adoram além de Allah o que não os prejudica nem os beneficia, e dizem: “Estes são nossos intercessores perante Allah”” (Alcorão, 10:18).

A defesa do *tawassul* é construída a partir de uma articulação hermenêutica de diferentes passagens do Alcorão e dos *hadith*. Primeiramente, se recorre a versos que conferem existência a seres humanos que já morreram: “E não creiais que aqueles que sucumbiram pela causa de Deus estejam mortos; ao contrário, vivem, agraciados, ao lado do seu Senhor” (Alcorão, 3:169). Ao interpretar conjuntamente esse verso a um

⁴ As duas palavras possuem a mesma raiz triliteral de formação fonética na língua: w-s-l.

⁵ O termo, presente no Alcorão, significa, etimologicamente, amigos (ou aliados) de Deus. Na interpretação sufi, são pessoas que purificaram seu coração dos vícios e pecados, e, dessa forma, adquiriram proximidade com Deus e foram dotados de certas capacidades espirituais.

⁶ Diferente da oração canônica (*salat*), a súplica (*du’a*) é um diálogo livre com Deus, em que a pessoa pede a Ele que atenda qualquer necessidade que possua.

⁷ A idolatria (adorar outros seres que não Allah) é afirmada no Alcorão como o maior de todos os pecados, e o único realmente imperdoável.

⁸ Os árabes pré-islâmicos admitiam a existência de Allah como Deus Supremo, mas recorriam a uma série de divindades intermediárias, como Al-Lat, Al-Uzza e Manat, chamadas de “filhas de Allah”.

hadith em que o Profeta saúda o “povo dos túmulos” (*ahlul kubur*), conclui-se que os mortos estão vivos em um outro plano de existência, mas que eles mantêm uma conexão com seus corpos físicos. Quanto à permissibilidade em pedir a Deus usando o nome de um intercessor, utiliza-se sobretudo o chamado “*hadith* do homem cego”:

Foi narrado por ‘Uthman Ibn Hanif que um cego veio ao Profeta (que a paz e as bênçãos de Allah estejam sobre ele) e disse: "Suplique a Allah para que me cure". O Profeta (que a paz e as bênçãos de Allah estejam sobre ele) disse: "Se quiseres, eu suplicarei por ti; e, se quiseres, posso adiar a súplica, e isso será melhor para ti." [Segundo outro relato, ele disse: "...Ou, se quiseres, podes ser paciente, e isso será melhor para ti."] Ele disse: "Suplique por mim (agora)". Então, o Profeta o instruiu a fazer o wudu (abluição⁹) corretamente, depois a rezar dois rak'ahs¹⁰ e dizer esta du'aa' (súplica): "Ó Allah, eu Te peço e me volto para Ti em virtude do Teu Profeta Muhammad, o Profeta da misericórdia. **Ó Muhammad, eu me volto para o meu Senhor em virtude de ti**, para que esta minha necessidade seja atendida. Ó Allah, aceita a sua intercessão por mim e aceita a minha intercessão por ele." Então, o homem fez isso e foi curado. (IslamQA, s.d.).

A centralidade desse *hadith* reside no fato de que o homem cego dirige-se diretamente a Muhammad, mesmo estando fisicamente distante dele. Esse é um importante argumento utilizado pelos sufis para argumentar que Deus pode capacitar seres humanos a ouvir súplicas à distância, e para legitimar a possibilidade de se dirigir diretamente ao Profeta. A terceira categoria de intercessão, e a mais polêmica, é *istighatha* (استغاثة), que significa, literalmente “pedir socorro, buscar auxílio”. *Istighatha* não é um tipo distinto de intercessão, mas uma aplicação específica do *tawassul*¹¹. Na prática das ordens sufis que a utilizam, trata-se da formulação curta de pedido de apoio espiritual imediato ao Profeta e aos santos (geralmente cada ordem sufi pede aos santos de sua própria linhagem). Utiliza-se o mesmo princípio do *tawassul*, isto é, a busca de um meio (*wasila*) para aproximar-se de Allah. Nessa lógica, o Profeta constitui a *wasila* maior, enquanto o santo, por meio de sua cadeia iniciática (*silsila*), torna-se *wasila* até o Profeta. Quanto maior a proximidade espiritual de uma pessoa com Deus, maior também a eficácia atribuída às suas súplicas. A narrativa abaixo, relatada por um interlocutor de campo sobre o Sheikh Abdul Qadir Jilani¹², traz uma ilustração adequada de como a *istighatha* é utilizada pelos sufis:

⁹ Prática de purificação ritual que consiste em lavar determinadas partes do corpo.

¹⁰ *Raka'h* é uma unidade da oração canônica (*salat*).

¹¹ Ainda assim eu a analiso em separado, pois, em determinados grupos sufis (e especialmente dentre os Naqshbandi-Haqqani), a *istighatha* é utilizada de forma distinta da intercessão mais geral e se constitui, na prática, em uma fórmula litânica, que abordaremos mais adiante neste texto.

¹² Patrono da Ordem Sufi Qadiriyya, uma das mais antigas e maiores do mundo. Além disso, Abdul Qadir Jilani é amplamente aceito em meios sufis como o maior santo que já viveu.

Sheikh Abdul Qadir Jilani viajava acompanhado de um homem, quando chegaram ao rio Tigre (no Iraque). O sheikh começou a atravessar o rio andando sobre as águas. O companheiro perguntou como poderia fazer o mesmo. Abdul Qadir respondeu: "Diga: 'Yā ‘Abdul Qādir¹³!'" O homem achou errado invocar o nome do sheikh, e por isso disse: "Yā Allāh!" Ele entrou na água e começou a afundar. Abdul Qadir repetiu: "diga 'Yā ‘Abd al-Qādir!'" O homem obedeceu, e conseguiu caminhar sobre a água e alcançar a outra margem. Ao chegar, perguntou por que dizer o nome de Allah não tinha funcionado, mas dizer o nome do sheikh sim. Abdul Qadir respondeu: "Tu ainda não chegaste a Allah; por enquanto, se apegue a Abdul Qadir." (Interlocutor 1, comunicação pessoal, 2025).

Para os muçulmanos salafistas (e muitos não salafistas), o conto acima seria um claro exemplo de idolatria, em que alguém coloca outro no lugar de Allah. Aqueles que defendem essa prática fazem a ressalva de que o santo não possui poder por si, mas atua como *locus* do poder Divino, uma causa secundária autorizada pela qual Allah manifesta Sua Vontade. O coração do “homem comum” não está purificado, e por isso suas súplicas misturam desejos mundanos com os reais. Torna-se, então, necessária a mediação de alguém mais próximo de Allah para que a bênção chegue com mais potência. Essa relação de mediação é o fundamento que justifica a existência das ordens sufis, e o *ba’yah* (vínculo de iniciação) que o discípulo dá ao mestre o insere nessa economia espiritual da mediação..

Diferenças teológicas e noções de pessoa

Como dito anteriormente, estabeleci, de maneira pedagógica, dois agentes de oposição: salafistas e sufis, apontando para uma realidade que muitas vezes borra essa fronteira: há sufis que rejeitam certos aspectos do *tawassul* e da *istighatha*, assim como há salafistas que aceitam certas particularidades da *shafa’a*. Há também um enorme contingente de sunitas que não são sufis ou salafistas, e que se posicionam de formas diversas nessas discussões teológicas. Essa divisão tipológica tem, portanto, finalidade analítica, permitindo compreender como diferentes discursos teológicos se articulam a distintos modos de formação moral e subjetiva.

As diferenças interpretativas dos grupos islâmicos não são meras opiniões isoladas desse ou daquele aspecto do Alcorão e da religião em geral. Elas estão imbricadas em regimes ontológicos, formações subjetivas e diferentes noções de pessoa. Grande parte das diferenças interpretativas no Islã advém da indeterminação, no Alcorão e nos *hadith*, de que forma certos princípios devem ser aplicados. Não há, por exemplo, uma indicação específica de qual regime de governo o mundo muçulmano deve ter. O princípio é que o governo deve ser justo e proibir a opressão, mas não se diz

¹³ Ó, Abdul Qadir. Uma forma de invocação do poder espiritual do santo.

explicitamente se ele deve ser uma monarquia hereditária, uma aristocracia ou democracia¹⁴. Historicamente, essas lacunas foram interpretadas e preenchidas através da hermenêutica e do esforço intelectual (*ijithad*) dos eruditos autorizados a interpretar as fontes sagradas, e a diversidade daí advinda gerou uma série de disputas teológicas. Isso evidencia o caráter do Islã enquanto uma “tradição discursiva”, como formulou Talal Asad: “Uma tradição discursiva islâmica é simplesmente uma tradição do discurso muçulmano que se dirige às concepções do passado e do futuro islâmico, com referência a uma prática islâmica particular no presente” (ASAD, 2023, p. 23). O discurso não se reduz a meras proposições doutrinárias. Ele se relaciona com formações subjetivas, morais e ontológicas, moldando-as e sendo moldado por elas.

A discussão teológica sobre a permissibilidade da intercessão pode ser relacionada a um aspecto mais amplo sobre o que é “ser” muçulmano. Os atores do modelo que aqui denominei salafista, ao rejeitar a mediação e afirmar a relação direta entre o religioso e Allah, evocam a ideia de um Islã igualitarista, em que todos são iguais na Presença Divina. As hierarquias na humanidade são contingentes, com funções de organização social, política e de transmissão do conhecimento. As ações humanas são individuais, assim como as virtudes e os pecados. A salvação depende sobretudo do sujeito, e qualquer favorecimento perante Deus (a capacidade de ter suas súplicas atendidas) depende sobremaneira de esforço pessoal de crescimento moral, e não da vinculação a um santo. O Profeta era um mensageiro favorecido por Allah¹⁵, mas não era um rei absolutista. Ele ouvia seus companheiros, usufruia da companhia deles e os tratava igualitariamente. Os sufis também admitem, por princípio, que todos são iguais diante de Deus, mas que “o mais honrado de vós, perante Allah é o mais piedoso¹⁶” (Alcorão, 49:13). Dessa forma, um santo é alguém que purificou seu coração das más características, adquirindo assim um amor especial de Allah, que lhe confere certas capacidades espirituais e se torna “os ouvidos com os quais ele ouve, os olhos com os quais ele vê, as mãos com as quais ele trabalha e os pés com os quais ele anda¹⁷” (Parrott, 2012). Essas capacidades, portanto, são entendidas como sinais de que o santo está inserido numa hierarquia espiritual que o torna responsável por mediar a relação

¹⁴ Todas essas formas foram aplicadas em algum momento na história islâmica.

¹⁵ Há também um debate teológico entre “salafis” e “sufis” sobre a natureza do Profeta. Para os primeiros ele era um ser humano “comum”, cujo papel de entregar a mensagem Divina se encerrou após sua morte. Para os segundos seu papel como Mensageiro é pré-eterno, e seu papel na hierarquia espiritual do mundo continua após sua morte.

¹⁶ Piedoso é a tradução de *atqakum*, possuidor de *taqwa* (piedade, temor a Deus e consciência de Sua constante Presença).

¹⁷ Essa frase está em um chamado *hadith qudsi*, em que o Profeta cita diretamente a fala de Deus. Ele é usado como base para o argumento de que Deus dota os *awliyah* de capacidades especiais.

das pessoas (seus discípulos, vizinhos, conterrâneos ou, em alguns casos, toda a humanidade) com o Profeta e, em última instância, com Deus. Ambas as posições se justificam a partir de diferentes *hadith* e versos do Alcorão.

Diante disso, não parece fortuito que o salafismo se torna popular e proeminente nos círculos intelectuais islâmicos com o advento da modernidade no século XIX, marcada pela centralidade do indivíduo enquanto unidade autônoma, um igualitarismo essencial¹⁸ entre as pessoas e que possui abordagens mais racionalistas e materialistas da realidade. O sufismo, com sua hierarquia espiritual e visão de mundo encantada, permeada pela mediação e presença de santos e seres invisíveis, perde bastante popularidade no período, e só vai reemergir com proeminência no cenário internacional a partir da segunda metade do século XX¹⁹, se reposicionando e articulando junto a sensibilidades modernas, como a da busca individual por um “caminho espiritual”. A Ordem Naqshbandi-Haqqani, da qual falaremos a seguir, teve papel importante e precursor nesse movimento.

A intercessão na Ordem Naqshbandi-Haqqani

A Tariqa (ordem sufi) Naqshbandi-Haqqani recebeu seu formato atual²⁰ com o seu 40º mestre, Sheikh Nazim al-Haqqani (1922-2014), natural do Chipre. A partir de suas viagens a diversos países, Sheikh Nazim transforma sua *tariqa* em um movimento transnacional, passando a atrair milhares de discípulos não só de locais de maioria muçulmana, mas também de países ocidentais, como Inglaterra, França, Itália, Espanha, Argentina, Estados Unidos e Brasil. Sua principal forma de ensinamento se dava através das *suhbas*, sermões em que o *sheikh* fala sobre diversos assuntos e passa instruções para grupos de discípulos. A partir de 2004, devido à idade avançada, Sheikh Nazim deixa de viajar de forma frequente, e passa a receber seus discípulos em sua *dergah*²¹ na vila de Lefke, no Chipre. Após sua morte, em 2014, a *tariqa* passa a ser liderada por seu filho, Sheikh Mehmet Adil²² (1957).

¹⁸ O princípio de igualitarismo discursivo do salafismo não se traduz necessariamente em regimes políticos mais democráticos ou participativos. A Arábia Saudita, que professa, desde sua fundação, o Wahabbismo (uma corrente do salafismo, relacionada com o clérigo Muhammad Ibn Abdul Wahabb), é uma monarquia bastante centralizada, inclusive com atuação geopolítica bastante agressiva em alguns momentos.

¹⁹ Discussões interessantes sobre a decadência do sufismo e sua reemergência no espaço público podem ser vistas, respectivamente, em Chagas (2011) e Bartel (2022).

²⁰ A Ordem Naqshbandi foi criada no século XIV, mas, a partir de processos de segmentação, possui diversos ramos independentes ao redor do mundo. O ramo Haqqani foi estabelecido por Sheikh Nazim após ele suceder seu mestre, Abdullah Daghestani, como líder do seu ramo Khalidi-Daghestani.

²¹ Centro de ensinamento sufi, que pode contar com mesquita, escolas e alojamento para os discípulos.

²² Na verdade a *tariqa* passa por um processo cismático e se divide em, pelo menos, três ramos. Sheikh Mehmet lidera o ramo mais expressivo, e recebe o apoio da maioria dos representantes de Sheikh Nazim ao redor do mundo.

Durante os mais de 40 anos em que esteve à frente da *tariqa*, Sheikh Nazim proferiu centenas de sermões, muitos dos quais estão registrados em áudio, vídeo e transcritos em livros e em numerosas páginas na internet²³, oficiais ou por iniciativa dos discípulos. Os temas de seus discursos são bastante variados. Há *suhbas* sobre geopolítica mundial, saúde, astronomia, história, final dos tempos (da perspectiva islâmica) e diversos temas espirituais. Diferentemente de muitos pregadores muçulmanos, Sheikh Nazim não enfatizava uma adesão imediata às regras islâmicas como condição para a conversão e filiação à sua ordem. Ele afirmava que o mais importante era traçar uma relação de amor com Allah, o Profeta e o caminho espiritual. A partir do estabelecimento desse laço, a pessoa passaria gradualmente a incorporar, de forma voluntária, as regras e disciplina da religião. Essa abordagem foi uma das chaves de seu sucesso em converter ocidentais para o Islã e a Ordem Naqshbandi²⁴.

Sheikh Nazim enfatizava muito o respeito e a devoção ao Profeta e aos santos muçulmanos. Em seus discursos, Muhammad não é visto somente como uma figura histórica cuja vida serve de guia para sua comunidade. O Profeta é uma presença viva, que continuamente acompanha seus seguidores, os orienta, guia e transmite bênçãos Divinas. Em muitas *suhbas* o Profeta é apresentado como intercessor máximo entre Allah e toda a criação. Os santos são compreendidos como os sucessores e continuadores do trabalho do Profeta²⁵. Sheikh Nazim afirma que existe uma hierarquia de santos cujos membros possuem, em suas respectivas épocas, autoridade espiritual sobre o mundo. Esses santos, os *aqtab* (pólos) são descritos como possuidores de poderes sobre humanos, como a capacidade de se deslocar no espaço, aparecer em sonhos e se comunicar com o Profeta e outros santos mortos²⁶. O líder desses *aqtab* seria a mais alta autoridade espiritual do mundo, o *qutub ul aqtab* (pólo dos pólos) ou o *sultan ul awliyah* (soberano dos santos)²⁷. Para seus discípulos, Sheikh Nazim foi o *sultan ul awliyah* da sua época.

²³ A Naqshbandi-Haqqani foi uma das ordens sufis pioneiras na presença on-line e exposição midiática.

²⁴ Muitos dos meus interlocutores me relataram que essa foi a razão por terem se atraído por Sheikh Nazim.

²⁵ Há um *hadith* que fala que os sábios (*ulema*) são herdeiros dos Profetas.

²⁶ A doutrina a respeito dos pólos espirituais é bem conhecida nos meios sufis, e foi tratada ostensivamente por diferentes mestres. O mais proeminente é Muhiyiddin Ibn Arabi (1156-1240), o famoso sufi Andalus conhecido por ser grande expoente da metafísica islâmica. O número de santos e tipos de categorias variam de autor para autor, assim como as especulações sobre quais figuras históricas teriam ocupado esses cargos em suas épocas. Os salafistas criticam profundamente essas formulações, alegando que são invenções dos sufis e que se baseiam em interpretações erradas do texto corânico e em *hadith* sem credibilidade. Barcellos (2019) faz uma rica análise sobre o *Risālat Rūḥ al-Quds fī muḥāsabat al-Naf*, obra de Ibn Arabi que trata extensivamente sobre o assunto.

²⁷ Alguns autores colocam o *qutub ul aqtab* e o *sultan ul awliyah* como sinônimos, enquanto outros distinguem como posições hierárquicas diferentes, situando o segundo acima do primeiro.

Stjernholm (2004) ilustra como essa reivindicação é construída de forma indireta nos discursos do Sheikh²⁸, cabendo a seus discípulos uma afirmação mais direta. O discurso ganha peso com a narração, na hagiografia de Sheikh Nazim, de sua vinculação com Abdul Qadir Jilani, que é, talvez, o único mestre cujo *status* de *sultan ul awliyah* é quase consensual dentre os sufis. Além de estabelecer Sheikh Nazim como descendente sanguíneo de Abdul Qadir, a hagiografia narra um encontro do *sheikh* com o espírito de seu ancestral, em que ele lhe confere autoridade em sua própria *tariqa*, a Qadiri²⁹.

O discurso da Naqshbandi-Haqqani opera, em grande medida, com a construção da autoridade de Sheikh Nazim e de seus predecessores como pessoas dotadas de extraordinária capacidade espiritual. À luz da tipologia weberiana, ele seria um misto de autoridade tradicional (como sucessor de uma cadeia de mestres que remonta ao Profeta) e carismático, em que suas próprias bênçãos e capacidades espirituais fortalecem sua posição. Parte desse carisma se traduz em uma grande capacidade de intercessão.

A respeito da *shafa'a*, diversas narrativas hagiográficas afirmam que a intercessão dos mestres naqshbandi, assim como a do Profeta, será para os maiores pecadores dentre a humanidade, os que não serão contemplados pelas intercessões anteriores. Na hagiografia de Sheikh Sharafuddin Daghestani (1875-1936), 38º mestre da *silsila* Naqshbandi-Haqqani, Kabbani (2004) traz um relato de Abdullah Daghestani (1871-1973), sucessor de Sharafuddin, sobre Bahauddin Naqshband (1318-1389), o fundador da Ordem Naqshbandi e que lhe dá seu nome:

Certa vez, durante um dos meus retiros espirituais, Shaykh Sharafuddin veio até mim e falou sobre a grandeza e as qualidades especiais de Shah Naqshband. Ele o elogiou e contou como Shah Naqshband intercederia no Dia do Juízo Final. Disse: “Se alguém olhasse nos olhos de Shah Naqshband os veria girando, o branco sobre o preto e o preto sobre o branco. Ele tinha como objetivo reservar seu poder espiritual para o Dia do Juízo Final e não usá-lo nesta vida. No Dia do Juízo Final ele enviará luz de seu olho direito para fora, que circulará de volta para o olho esquerdo, envolvendo, nesse processo, uma vasta multidão de pessoas na Assembleia. Quem for alcançado por essa luz será salvo do Inferno e entrará no Paraíso. Ele preencherá quatro Paraísos com essa intercessão.” (Kabbani, 2004, p.412. Tradução minha).

O próprio Sheikh Abdullah Daghestani teria suplicado a Allah e recebido, segundo Sheikh Nazim, autorização para interceder por toda a humanidade no Dia do Juízo. Ao

²⁸ Sheikh Nazim não se afirmava como *sultan ul awliyah*, mas dizia que seu antecessor, Abdullah Daghestani, o era. Pelas regras de sucessão nas ordens sufis, isso equivale a, na prática, admitir a própria posição.

²⁹ Como afirma Stjernholm (2004), um aspecto importante da construção da autoridade espiritual de Sheikh Nazim é o fato de que ele afirmava possuir autorização para iniciar as pessoas em qualquer *tariqa*, não só na Naqshbandi.

narrar uma visão do Julgamento Final que teve durante um retiro com seu mestre, ele conta:

Depois de Allah ter julgado as pessoas, Ele autorizou o Profeta a interceder. Quando o Profeta intercedeu e terminou, ordenou a Grandsheikh³⁰ que desse suas bênçãos e elevasse as pessoas com o poder espiritual que lhe fora concedido. Essa visão terminou quando ouvi meu sheikh dizer: ‘Alhamdulillah³¹, Alhamdulillah, Nazim Effendi³², eu obtive a resposta. (Kabbani, 2004, p.476. Tradução minha).

Há um terceiro exemplo que ilustra como a intercessão dos naqshbandis é abrangente e oferecida generosamente às pessoas. Dessa vez por parte de Abdul Khaliq al-Ghujduwani (m. 1179), 11º *sheikh* da cadeia naqshbandi. O conto abaixo é narrado por Hajjah Amina Adil (1930-2004), esposa de Sheikh Nazim e autora de diversos livros de contos sobre os Profetas e santos:

Havia um ladrão muito perverso. Ninguém estava a salvo de seus crimes. Ele viveu na época de Abdul Khaliq al-Ghujdawani (q³³). Um dia, um murid³⁴ estava indo fazer dhikr³⁵ pela estrada da montanha. O ladrão viu que o discípulo carregava (...) mel, que ele estava levando para o Shaykh e para que todos os discípulos pudessem tomar uma colherada. O ladrão pegou o mel, que o discípulo entregou por medo de perder a vida. O ladrão fugiu, mas depois de alguns instantes teve um pensamento surpreendente. Percebeu que tantas pessoas poderiam ter compartilhado daquele mel se ele não o tivesse levado todo. (...) Sentiu-se tão mal que alcançou o murid e devolveu o mel. (...) Naquela noite, ele morreu. Seu cadáver ficou preso à terra e não se conseguiu movê-lo por dois dias. Foram até S. Abdul Khaliq (q) e ele veio com duzentos murids.(...)

O sheikh perguntou à esposa há quanto tempo eles estavam casados. Ela disse quatorze anos. “Durante todo esse tempo, ele fez alguma boa ação?” “Não”, ela respondeu, “nada.” Então ela se lembrou do pote de mel e do fato de que até mesmo seu marido estava surpreso consigo mesmo.

S. Abdul Khaliq (q) começou a circular ao redor do cadáver dizendo: “Ó Allah, Tu me prometeste que quem me servisse receberia o paraíso. Este ladrão carregou um pote de mel para o meu murid por cinco minutos, mesmo que essa não fosse sua intenção. Ele carregou mel para nós. Ele nos serviu.” Então S. Abdul Khaliq (q) empurrou o cadáver e ele se moveu. Ele mesmo o lavou e enterrou.

Ele disse: “Aquele que servir aos Sheikhs Naqshibandi, mesmo que seja apenas um grão de trigo, eles o carregarão. Allah concede aos Sheikhs o direito de intercessão por eles. Os Sheikhs não passarão pelo Dia do Juízo sem levar consigo aqueles que os serviram, por menor que seja a sua ajuda.”. (ADIL, 2012, 19th Sohbat, "The Thief & The Honey. Tradução minha).

³⁰ Grandsheikh (grão-mestre) era o título honorífico com o qual Sheikh Nazim se referia a seu mestre.

³¹ Louvado seja Deus, uma fórmula que os muçulmanos usam para expressar agradecimento.

³² Effendi significa “mestre”, um vocativo de honra usado em territórios turcos.

³³ Abreviação de “*qadassalu sirr*” (que Allah abençoe seu segredo), fórmula usada quando o nome de um mestre sufi é citado.

³⁴ Discípulo de uma ordem sufi.

³⁵ *Dhikr* ou *zikr* significa, literalmente, recordação. No contexto sufi, se refere a práticas litânicas de repetição de nomes Divinos e fórmulas sagradas, como forma de se aproximar de Deus com Sua recordação.

Ao contrário dos *sheikhs* Sharafuddin, Abdullah e Nazim, Abdul Khaliq al-Ghujduwani e Bahauddin Naqshband não apenas mestres da linhagem Haqqani, mas de todos os naqshbandis³⁶. No entanto, é possível que outros ramos da *tariqa* tenham opiniões diferentes de seus papéis como intercessores do Dia do Juízo, ou mesmo que não reconheçam a veracidade das histórias aqui citadas³⁷.

Muitos dos discursos de Sheikh Nazim também tratam de sua capacidade de intercessão no dia-a-dia (*tawassul*) de seus discípulos, e de sua capacidade de socorrê-los espiritualmente (*istighatha*).

Em um vídeo publicado no canal oficial da *tariqa* no YouTube³⁸, um discípulo pergunta a Sheikh Nazim se é permitido dirigir-se a Allah por meio da intermediação de um santo. O *sheikh* responde afirmativamente, afirmando ser essa uma forma legítima de *tawassul*, e recorre à metáfora de que, assim como não se pode beber água diretamente das Cataratas do Niágara sem que ela passe por um sistema de encanamento, o crente comum necessita da mediação dos *awliyah* para chegar até Allah. Ao instruir seu discípulo sobre como fazer isso, ele diz:

Você pode dizer: ‘Ya Rabbi (ó Senhor), me proteja pela honra dessa pessoa abençoada. Pela honra dessa pessoa abençoada, me dê aquilo que preciso. Ou diga diretamente (sabendo que tudo ocorre com a permissão de Allah): ‘Ó pessoa abençoada (...), você pode resolver o meu problema, por ser possuidor da súplica. Peça por mim na Presença de Allah. (HADRANAME, 2018. Tradução minha).

A fórmula é praticamente idêntica àquela ensinada pelo Profeta no *hadith* do homem cego.

Sheikh Nazim também instrui seus discípulos, em diversas *suhbas*, a contarem com seu socorro espiritual a qualquer momento, e que, mesmo à distância, ele teria permissão Divina para alcançá-los e socorrê-los. O trecho de uma *suhba* publicada num site de discípulos do Sri Lanka e postado com frequência por outros discípulos em redes sociais deixa isso bem claro:

Eu recebi ordens para esclarecer que, sempre que alguém estiver perdendo o controle sobre si mesmo e encontrar-se em uma situação difícil, poderá entrar em contato com o meu coração imediatamente. Basta pensar em mim para estabelecer uma conexão imediata. Basta lembrar-se de mim, e isso fará com que eu olhe para ele ou ela. Essa conexão fará com que uma energia flua rapidamente através de você, lhe protegendo de cair em uma situação perigosa. Não se trata do meu poder espiritual, mas sim da minha conexão

³⁶ As subdivisões da *tariqa* foram posteriores a eles.

³⁷ Há ramos naqshbandi que têm uma abordagem mais racionalista e menos “miraculosa” a respeito dos mestres e do próprio sufismo, como a pesquisada por Chagas (2011).

³⁸ Para a transcrição do vídeo, usei uma versão publicada em outro canal, que, além de ter menor duração, possui legenda em inglês.

com uma corrente que está ligada ao nosso Senhor através dos Santos. Eu sou a última parte da corrente que chega até vocês, é como uma tomada que vocês podem conectar à eletricidade. (SHEIKNAZIM2, s.d. Tradução minha)

Sheikh Nazim explica essa conexão de maneira mais técnica em uma outra *suhba*, postada em um antigo site naqshbandi brasileiro:

O servo que está buscando alcançar a Presença Divina de Allah Todo-poderoso, do Profeta Muhammad e do shaykh, tem que manter sempre sua observação / **muraqaba** / observação atenta, ou vigilância, no shaykh. Você deve sempre observar seu shaykh, como ele está sempre cuidando de você. Ele nunca deixa você. Observar significa saber que o shaykh está sempre com você, e que ele está sempre observando você. O seguidor / murid nunca está sozinho.

Diga “Yâ Allah, não me deixe sozinho com meu ego.” Quando o murid não está com seu shaykh, ele estará com seu ego e com o satanás, e o ego possui milhões de truques para aplicar em você. Quando o murid mantém a observação do shaykh – por um minuto, por um certo tempo, ou tanto quanto pode – o shaykh estará com ele, e em cada situação, ele o irá apoiar. A observação traz o apoio / **medad**. Se você a está cortando, então o apoio do shaykh é cortado. (SUFINAQSH, 2011).

O tema geral e os termos utilizados não são criações de Sheikh Nazim ou da Naqshbandi-Haqqani. Palavras como *muraqaba* (meditação, observação) e *madad* (pedido de socorro, apoio) existem na literatura sufi clássica, assim como a ideia de que um buscador é incapaz de dominar seu ego (*nafs*) sem apoio espiritual. Esse é um fundamento das ordens sufis³⁹. No entanto, o que podemos observar na literatura Naqshbandi-Haqqani é uma articulação empírica desses conceitos, tornando-os aplicáveis a discípulos modernos e evidenciando a ligação contínua com o sheikh como condição para o progresso espiritual. Em diversas ordens sufis atuais, eles existem de forma mais conceitual que empírica. Sheikh Nazim frequentemente criticava outras *tariqas* por treinarem seus discípulos a obterem conhecimento através dos livros⁴⁰, e não pela conexão espiritual com um mestre vivo capaz de alcançá-los à distância. Tanto Sheikh Nazim como seu sucessor, Sheikh Mehmet, frequentemente iniciam suas *suhbas* pedindo *madad* ao Profeta Muhammad e a seus antecessores naqshbandi.

A ênfase no poder dos santos e da mediação espiritual, bem como sua grande exposição midiática, fizeram de Sheikh Nazim um dos maiores alvos de críticas públicas dos salafistas e de outros sunitas, inclusive de grupos sufis. Da parte dos salafistas, há acusações de idolatria, afirmando que o *sheikh* institui a mediação dos santos da mesma forma que os idólatras colocavam seus “deuses falsos” como mediadores entre eles e

³⁹ Muito da cosmologia sufi coloca o *nafs* como a principal barreira para que o ser humano, que é gnóstico por natureza, alcance a visão beatífica de Allah. Portanto, um dos significados do termo *tariqa* é justamente o de método espiritual para treinar e dominar o ego, em ordem de que a pessoa realize seu potencial gnóstico.

⁴⁰ Em muitas *suhbas*, ele afirma que todas as outras *tariqas*, exceto a Naqshbandi, se tornaram “ramos sem vida”, sem real poder espiritual fluindo.

Allah. Seus críticos também acusam seus discursos sobre a *shafa'a* no Fim dos Tempos de serem “ingresso gratuitos para o Paraíso”, já que a intercessão garantiria a salvação dos contemplados sem que haja a necessidade de seguir as regras disciplinares islâmicas e nem de ensejar esforços individuais para se obter a salvação.

Sheikh Nazim nunca refutou essas críticas de forma enfática, mas um número considerável de seus discípulos se dedicou a isso, seja em debates na internet ou em sites especializados, como o www.eshaykh.com. Esse site, baseado em formato de perguntas e respostas, possui um corpo de estudiosos dedicados a provar que os ensinamentos de seu mestre estão dentro das fronteiras jurisprudenciais e teológicas do sunismo e da ciência do sufismo (*'ilm ul tassawuf*)⁴¹, usando argumentos do Alcorão e dos *hadith*. Eles mostram que há muitas outras *suhbas* do *sheikh* estimulando seus discípulos a fazerem suas orações obrigatórias e voluntárias⁴², buscarem disciplina pessoal e se afastarem daquilo que o Islã considera proibido⁴³.

Após a morte de Sheikh Nazim e a ascensão de seu sucessor, observamos uma reorientação nos ensinamentos da *tariqa*. Embora Sheikh Mehmet ocasionalmente fale em intercessão e *istighatha* (sempre com Sheikh Nazim, mas não com ele mesmo), seus discursos são mais voltados a estimular os *naqshbandis* a obterem disciplina, serem atentos com suas orações e a evitar a punição Divina se afastando dos atos proibidos. A Misericórdia e o Perdão Divinos são vastos, ele afirma, mas o discípulo precisa se esforçar para recebê-los. Um dos pressupostos de minha pesquisa de doutorado em andamento é a de que as mudanças de Sheikh Mehmet sugerem a intenção de dar à Naqshbandi-Haqqani um formato⁴⁴ mais semelhante ao de outras *tariqas* atuais, reorganizando as ferramentas de legitimação autoritativa empregadas por Sheikh Nazim.

Incorporando categorias teológicas para formar subjetividades

A tradição intelectual do Islã sunita desenvolveu diferentes disciplinas para interpretar o Alcorão e a Sunnah, destacando-se a jurisprudência (*fiqh*) e a teologia (*kalam*). Enquanto o *fiqh* estabelece normas para a conduta humana, classificando os atos

⁴¹ Dentro do chamado sunismo tradicional (*ahl as-sunna wa jama'*), o sufismo é entendido como uma ciência da religião, na qual os mestres sufis devem operar dentro de todas as regras da ortodoxia islâmica. Quem não o faz é considerado desviado da religião.

⁴² Além das cinco orações obrigatórias, há diversas voluntárias, que funcionam como fonte extra de bênçãos.

⁴³ Muitos dos meus interlocutores afirmam que Sheikh Nazim era bastante firme em sua aplicação pessoal das regras islâmicas.

⁴⁴ Houve mudanças não só em nível de discurso, mas também nas práticas rituais, além de um maior rigor em regras de separação de gênero.

segundo sua licitude, o *kalam* dedica-se à formulação e defesa das doutrinas que delimitam a ortodoxia islâmica. Os debates em torno da intercessão situam-se principalmente no âmbito da teologia (*kalam*). Ao longo da história, as diferentes interpretações do Alcorão e da Sunnah consolidaram um corpo doutrinário que passou a definir a ortodoxia do chamado sunismo tradicional, hoje representado por quatro escolas de jurisprudência e três escolas teológicas. Em linhas gerais, a identidade sunita é reconhecida dentro dos limites estabelecidos por esse corpo doutrinário. O salafismo, embora frequentemente seja considerado uma vertente do sunismo, contesta parte dessa tradição interpretativa, ao mesmo tempo em que preserva diversos de seus fundamentos. O chamado sufismo ortodoxo opera no interior do corpus doutrinário sunita. Assim, embora um mestre sufi possa reivindicar receber conhecimento espiritual diretamente da Presença Divina (*'ilm ladunni*), esse conhecimento não dispensa sua submissão às normas jurídicas e aos limites doutrinários estabelecidos pela tradição intelectual interpretativa do Alcorão e dos *hadith*. Sheikh Nazim, por exemplo, seguia a escola *hanafita* de jurisprudência e a escola *maturidi* de teologia. Desse modo, suas concepções sobre intercessão e o poder espiritual dos santos são formuladas e avaliadas em relação a esse *corpus* autoritativo, sendo consideradas mais ou menos ortodoxas conforme sua proximidade com ele.

Embora demonstrasse ter formação intelectual para debater e interpretar as fontes islâmicas,⁴⁵ Sheikh Nazim alegava que o conhecimento mais importante era o espiritual, que ele recebia da Presença Divina através da cadeia sucessória de mestres da qual fazia parte. Quase não há, portanto, em suas *suhbas*, discussões acadêmicas sobre questões teológicas. Ao citar categorias técnicas, como *tawassul* (como mostrado na transcrição do vídeo) e outras, o viés utilizado é o de utilização prática. A intercessão não é meramente algo para ser pensado e discutido. Ela é uma ferramenta, usada, mobilizada, ritualizada e incorporada pelo discípulo em sua vida cotidiana. Pedir o *madad* do Sheikh se torna um *habitus*, algo que ele deve fazer em todo momento de necessidade.

Para analisar a Naqshbandi-Haqqani, é importante compreender pelo menos três aspectos que informam boa parte de sua atuação discursiva e ritual: 1. Diferente dos *ulema*, cuja autoridade é dada por sua capacidade intelectual, a legitimidade de um Sheikh Sufi é dada pelo carisma, por sua capacidade de operar as bênçãos Divinas (*baraka*) e transformar a vida do discípulo, reorientar sua fé e deixá-lo “firme” na religião. 2. A Naqshbandi-Haqqani é um movimento transnacional, operando em

⁴⁵ Os estudiosos com autorização para debater intelectualmente as leis sagradas e atualizá-las para circunstâncias contingentes são chamados de *ulema*. Atualmente a formação dos *ulema* é feita sobretudo nas universidades.

dezenas de países pelo mundo, e 3. Grande parte do discipulado tem origem não muçulmana, muitos dos quais oriundos de uma vida não religiosa e sem qualquer disciplina espiritual prévia. É humanamente impossível que o *sheikh* esteja sempre com seus discípulos, assim como, para muitos deles, é difícil sair de seus países e visitá-lo com frequência. Portanto, saber que seu mestre tem capacidades espirituais e pode estar com a pessoa a todo momento de necessidade é um estímulo para fortalecer a fé do discípulo e manter sua adesão à *tariqa*. Além disso, mesmo que não se consiga avançar muito no cumprimento das regras, a pessoa deve ter a esperança de que o Profeta e seus mestres lhe ajudarão no Dia do Juízo, que eles são *locus* da Misericórdia de Allah.

Ao contestar a visão então predominante na Antropologia, que reduz a função ritual à transmissão de significados através de símbolos, Asad (1993) demonstra, utilizando o exemplo de mosteiros cristãos medievais, como discurso, disciplina espiritual e rituais são articulados a relações de poder para formar sujeitos:

O programa monástico que prescreve a performance de ritos é dirigido a formar e reformar disposições cristãs. A mais importante delas é a vontade de obedecer o que é visto como verdade, e, conseqüentemente, os **guardiões dessa verdade**. (Asad, 1993, p. 131. Grifos e tradução meus).

O regime de obediência na Ordem Naqshbandi-Haqqani não é baseado em coerção. O cenário onde ela opera não é em um mosteiro ou em uma *madrassa*⁴⁶, mas na modernidade secular em que, em princípio, a pessoa escolhe sua religião, ou mesmo se deseja seguir uma. Mesmo em países islâmicos não liberais, seguir uma ordem sufi é opcional. Portanto, o discurso do *sheikh* opera em nível de convencimento, em mostrar os benefícios de se seguir um guia espiritual. O discípulo obedece voluntariamente a seu mestre porque vê benefício nisso. Como bem expõe Mahmood (2019), ao tratar de um outro contexto de obediência voluntária às regras islâmicas, “as normas não são apenas uma imposição social no sujeito, mas constituem a própria substância da sua interioridade, valorizada e íntima.” (pp. 152-153). A essa interioridade desejável, fruto da articulação entre discurso, prática espiritual e disciplina, chamarei de “sujeito naqshbandi”. O que seria esse modelo tipológico? Diante do que expomos aqui, podemos tecer algumas conclusões.

O naqshbandi é um sujeito da modernidade que desconfia dela, que vê o individualismo moderno não como libertador, mas como armadilha que deixa a pessoa “sozinha com seu ego”. A solução para encarar essa vicissitude inevitável é, então, se abrir à tradição e estabelecer uma forma de relação com ela. O *sheikh* está conectado a uma cadeia

⁴⁶ Escola religiosa islâmica.

sucessória que o liga, em última instância, a Allah. Buscar seu apoio espiritual, portanto, é se conectar a essa fonte “imutável” e receber dela a energia necessária para disciplinar o seu ser e, resistir às vicissitudes e, no Fim dos Tempos, alcançar a salvação. Mesmo se a pessoa falhar, desde que ela mantenha a intenção, seu mestre e o Profeta virão em seu auxílio, de acordo com o *hadith*, “as ações são contadas de acordo com suas intenções”. A condição para que esse auxílio funcione é a entrega, a obediência, é ser para o *sheikh* como o “corpo é ao ser lavado⁴⁷”. É acreditar em seu poder espiritual e capacidade de guia. O discurso sobre *shafa’a* e *istighatha*, portanto, operacionalizam, mobilizam e aplicam o carisma do mestre na formação subjetiva do discípulo, que é um sujeito ao mesmo tempo moderno e tradicional. Os conceitos são tradicionais/antigos (do Alcorão), mas ganham vida e operam em um contexto moderno (a individualidade subjetiva). Asad deixa claro que não há oposição essencial entre tradição e modernidade:

A “tradição” não é hoje em dia, uma ficção do presente, uma reação às forças da modernidade, como alguns antropólogos ocidentais e intelectuais muçulmanos ocidentalizados têm argumentado, que em condições da crise contemporânea, a tradição no mundo muçulmano é uma arma, um ardil, uma defesa, projetada para enfrentar um mundo ameaçador, que se trata de um antigo manto para novas aspirações e estilos de comportamento emprestados. (Asad, 2023, p. 23).

A tradição não é reação ou oposição à modernidade (mesmo que discursivamente ela assim se afirme). Há uma relação ativa, e não reativa. Eu diria que a Tradição participa ativamente na construção da modernidade, ou, ao menos, de formas particulares dela. O sujeito “tradicional” habita um mundo encantado, que forma suas disposições pelos discursos autoritativos de seu *ethos*. O naqshbandi é moderno, usa a internet para ler as *subas* de seu *sheikh*, trabalha no mundo capitalista, mas entende as relações de causalidade com base em Vontade Divina, carisma do mestre e mediação espiritual. As categorias do Alcorão ganham vida, estão presentes e operantes em seu cotidiano. Estudar uma Tradição na atualidade, passa, a meu ver, por compreender por quais mecanismos ela constrói, para seus praticantes, sua forma distinta de modernidade.

Para o caso da Naqshbandi há ainda um novo elemento: as mudanças ocorridas após a sucessão de mestres em 2014. Presenciamos uma reorganização de discursos, práticas e critérios autoritativos, que, possivelmente, estão a produzir uma diferente subjetividade daquela que elaboramos aqui, e também uma nova proposta de modernidade. Entender

⁴⁷ Parte dos rituais fúnebres no Islã inclui a lavagem do corpo falecido. A metáfora (muito usada historicamente no sufismo), é de que o discípulo deve render sua vontade aos ensinamentos do mestre.

essas mudanças, quais as rupturas e continuidades envolvidas, é uma das premissas para minha pesquisa de doutorado em andamento.

Referências Bibliográficas

ADIL, Hajjah Amina. A Scent of Saintliness: Ramadan 2012 – 32 Sohbets. [S.l.: s.n.], 2012. Disponível em: <<http://saltanat.org/postpage.php?id=82&lng=en>>. Acesso em: 26 jul. 2026.

ASAD, Talal. A ideia de uma antropologia do Islã. Tradução de Brasil Fernandes de Barros. Horizonte, Belo Horizonte, v. 21, n. 64, e216411, jan./abr. 2023. DOI: 10.5752/P.2175-5841.2023v21n64e216411. Disponível em: <<https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/30232/21240>>. Acesso em: 26 jul. 2026.

ASAD, Talal. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

BARCELOS, Matheus Melo. Caminhantes na Senda Reta: os Santos Mestres Sufis da Andaluzia Segundo os Relatos de Ibn ‘Arabī De Múrcia (Séc. XII e XIII E.C.). Dissertação (mestrado em História) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista. Assis, 2019

BARTEL, Bruno. Marrocos místico: performance e ritual na confraria sufi Hamdouchiya. Teresina: Editora da Universidade Federal do Piauí (EDUFPI), 2022.

EL HAYEK, Samir (trad.). O significado dos versículos do Alcorão Sagrado. São Paulo: Marsam, 2009.

CHAGAS, Gisele Fonseca. Sufismo, carisma e moralidade: uma etnografia do ramo feminino da Tariqa Naqshbandiyya-Kuftariyya em Damasco, Síria. 2011. 264 f. Tese (Doutorado em Antropologia) — Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

HADRANAME. How To Ask From Awliya – Shaykh Nazim Al-Haqqani. YouTube, 10 nov. 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qvpMu-czOi8>>. Acesso em: 25 jun. 2026.

ISLAMQA. The hadith about the blind man that is quoted as evidence by those who seek to draw closer to Allah (tawassul) by virtue of the dead. Disponível em: <<https://islamqa.info/en/answers/97600/the-hadith-about-the-blind-man-that-is-quoted-as-evidence-by-those-who-seek-to-draw-closer-to-allah-tawassul-by-virtue-of-the-dead>>. Acesso em: 25 jun. 2026.

KABBANI, Muhammad Hisham. Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition. Fenton: Islamic Supreme Council of America, 2004.

MAHMOOD, Saba. Política da devoção: o reavivamento islâmico e o sujeito feminista. Tradução e apresentação de Bruno Reinhardt. São Paulo: Papéis Selvagens, 2025

MICHAELIS. Intercessão. In: Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. São Paulo: Melhoramentos. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br>. Acesso em: 26 jul. 2026.

NASR, Helmi (trad.). Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa. Al-Madinah Al-Munawwarah (Arábia Saudita): Complexo do Rei Fahd para Impressão do Alcorão Sagrado, 2005.

SHEIKNAZIM2. Naqshabandi order: Naqshabandi tariqa, Naqshabandiya sufi order. Disponível em: <<https://www.sheiknazim2.com/naqshabandiorder.html>>. Acesso em: 26 jul. 2026.

STJERNHOLM, Simon. Lovers of Muhammad: a study of Naqshbandi-Haqqani sufi disciples in the twenty-first century. Lund: Lund University, 2004.

SUFINAQSH. A realidade do shaykh. [S.l.: s.n.], [2011?]. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20111108012802/http://www.sufinaqsh.com/arealidadedo-shaykh.html>>. Acesso em: 26 jul. 2026.