

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

Delano de Jesus Silva Santos

"O encontro de dois oceanos": a Ordem Sufi Chishti na Índia e o diálogo com as tradições do hinduísmo

Juiz de Fora

2017

Delano de Jesus Silva Santos

"O encontro de dois oceanos": a Ordem Sufi Chishti na Índia e o diálogo com as tradições do hinduísmo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo

Juiz de Fora
2017

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Santos, Delano de Jesus Silva.

"O encontro de dois oceanos": a Ordem Sufi Chishti na Índia e o diálogo com as tradições do hinduísmo / Delano de Jesus Silva Santos. -- 2017.

233 p.

Orientador: Dilip Loundo

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2017.

1. Ordem Chishti. 2. sufismo. 3. mística. 4. hinduísmo. 5. diálogo.
I. Loundo, Dilip, orient. II. Título.


Delano de Jesus Silva Santos

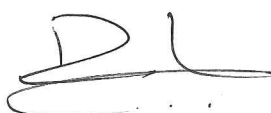
"O encontro de dois oceanos": a Ordem Sufi Chishti na Índia e o diálogo com as tradições do hinduísmo

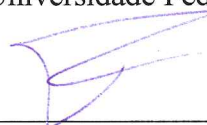
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

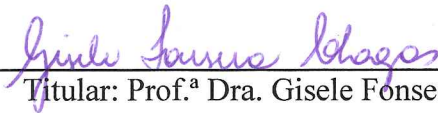
Aprovada em 5 de julho de 2017.


BANCA EXAMINADORA


Presidente: Prof. Dr. Volney José Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora


Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo
Universidade Federal de Juiz de Fora


Titular: Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira
Universidade Federal de Juiz de Fora


Titular: Prof.^a Dra. Gisele Fonseca Chagas
Universidade Federal Fluminense


Titular: Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

À minha amada esposa Zenize, mulher maravilhosa que esteve sempre ao meu lado me apoiando e incentivando diante de todas as dificuldades. A você meu amor eterno. Aos meus filhos, Daniel e Deborah, verdadeiros heróis. Vocês me deram suporte emocional em todos os momentos da pesquisa.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer aos meus professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Cada um de vocês teve uma participação especial na minha vida acadêmica.

Agradeço especialmente ao meu orientador, Dr. Dilip Loundo, o qual me ensinou o respeito pela alteridade, a importância da religião como “tradição” e demonstrou paciência durante todo o desenvolvimento da tese.

Agradeço ao meu co-orientador, Dr. Rizwanur Rahman, por sua atenção durante o período de Doutorado “Sanduíche” na Índia.

Agradeço à FAPEMIG e CAPES pelo apoio financeiro sem o qual seria impossível a realização desta pesquisa.

Agradeço ainda às professoras Zélia e Adriana pela revisão da tese, muito obrigado pela preciosa colaboração.

Reservo o mais especial agradecimento à minha família. À Zenize, por seu carinho, à Deborah e Daniel por serem sempre compreensivos.

RESUMO

A presente tese, desenvolvida a partir da perspectiva da mística comparada, analisa alguns elementos históricos, doutrinários e praxiológicos que proporcionam e favorecem o diálogo inter-religioso e inter-civilizacional entre o sufismo da Ordem Chishti na Índia e as tradições hindus. A pesquisa disserta sobre a presença inicial do islã na Índia e a importância do sufismo persa para o diálogo com o hinduísmo. Procura-se demonstrar iniciativas de comunicação realizadas pelos primeiros sufis *chishtis* que se estabeleceram no subcontinente indiano que contribuíram para esse processo de interação. A pesquisa também trata de questões filosófico-teológicas da Ordem Chishti e suas práticas espirituais que servem como eixos de aproximação entre as duas tradições destacando a importância da religiosidade popular na forma de música (*qawwālī*) e espaços sagrados (*dargāhs*) que revelam o pluralismo da estrutura religiosa indiana. A tese aponta para um modelo não-ocidental de diálogo inter-religioso vivenciado por esses encontros entre as duas maiores religiões da Índia. Por um lado, esse intercâmbio espiritual entre hindus e muçulmanos é mediado pela mística islâmica, ou sufismo, e por outro pela tradição dos *Upaniṣads*. Um traço comum em ambas as tradições é a abertura dialógica e o compromisso com a dignidade humana.

Palavras-chave: Ordem Chishti, sufismo, mística, hinduísmo, diálogo.

ABSTRACT

The present thesis, developed from a comparative mysticism perspective, analyzes some historical, doctrinal and practical elements, which provide and favors the inter-religious and inter-civilizational dialogue between the Sufism of the Chishti Order in India and Hindu traditions. The research discusses the initial presence of Islam in India and the importance of Persian Sufism to the dialogue with Hinduism. It seeks to indicate some communicative initiatives taken by the first Sufi *chishtis* established in the Indian subcontinent who contributed to this process of interaction. The research also addresses philosophico-theological issues of the Chishti Order and its spiritual practices that serve as references for approximation between the two traditions highlighting the importance of popular religiosity in the form of music (*qawwālī*) and sacred spaces (*dargāhs*) revealing the pluralism of the Indian religious framework. The thesis points to a non-western model of inter-religious dialogue experienced through these encounters between the two major religions in India. On the one hand, this spiritual exchange between Hindus and Muslims is enriched by the Islamic mysticism, or Sufism, on the other hand by the *Upaniṣadic* tradition. A common feature to both traditions is their dialogic openness and commitment to human dignity.

Key words: Chishti Order, Sufism, mysticism, Hinduism, dialogue.

Notas explicativas sobre a transliteração do árabe e persa

Com exceção dos nomes próprios de lugares e pessoas, todas as palavras em árabe que correspondem a termos técnicos da religião islâmica foram transliteradas a partir do alfabeto árabe conforme a tabela abaixo. Numa tabela separada, estão as quatro letras adicionais do persa. Há vários sistemas de transliteração do árabe. Utiliza-se, neste trabalho, o sistema adotado por Schimmel (1975, p. xix, xx). A transliteração principal aparece logo após o nome da letra árabe. As outras possíveis transliterações estão após o ponto e vírgula. Os sinais diacríticos estão presentes também nas palavras originárias das línguas indianas que são: punjabi, urdu e híndi. Um glossário dos termos técnicos, no final da tese, indica o idioma de origem das principais palavras citadas.

Letra árabe na sua forma isolada	Nome da letra e transliteração
ا	Alif: ā; ' (suporte para a vogal inicial)
ب	Bā': b
ت	Tā': t
ث	Thā': th; ṭ
ج	Jīm: j; ġ; dj; dsch
ح	Ḥā: ḥ
خ	Khā': kh; ḫ; x
د	Dāl: d
ذ	Dhāl: dh
ر	Rā': r
ز	Zāy: z
س	Sīn: s
ش	Shīn: sh; š; sch

ص	Şād: ş; s, ç
ض	Ḍād: ḍ
ط	Ṭā': ṭ
ظ	Zā': z; z
ع	'Ayn: ' ou silente
غ	Ghayn: gh; ġ; g
ف	Fā: f
ق	Qāf: q
ك	Kāf: k
ل	Lām: l
م	Mīm: m
ن	Nūn: n
ه	Hā: h
و	Wāw: w; v; ū, ō; ou
ي	Yā': y; j; ī; ē

Letras adicionais do persa

Letra persa na sua forma isolada	Nome da letra e transliteração
ژ	Zhā': zh, j
چ	Chā: ch; č, tsch
پ	Pā': p
گ	Gāf: g

Notas explicativas sobre a transliteração do sânscrito

A transliteração das palavras de origem indiana foi supervisionada pelo professor Dr. Dilip Loundo, especialista em filosofias da Índia. A transliteração segue o IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Guia de pronúncia da transliteração*:

(i) Vogais, ditongos e semivogais

ā	som de 'a' com emissão prolongada pelo dobro do tempo, soando como vogal aberta
ī	som de 'i' com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ū	som de 'u' com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ṛ	som de 'r' fraco, pronunciado com a língua no palato; aproxima-se do som regional do 'r' caipira em 'prima'
ṝ	som de 'ṛ' (ver acima) com a pronúncia prolongada pelo dobro do tempo
r	som de um 'r' fraco como em 'caro'
y	som de 'i' de ligação como em 'iodo'

(ii) consoantes

kh	som de 'c' aspirado
gh	som de 'g' aspirado
ñ	som da nasal gutural; geralmente seguido da consoante 'k', 'kh', 'g', ou 'gh' (ver acima), causando a nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em 'tanga'.
c	som de 'tch' como em 'tchê' ou na pronúncia carioca de 'tio'
ch	som de 'tch' aspirado
j	som de 'dj' como em 'djalma'
jh	som de 'dj' aspirado
ñ̄	som da nasal palatal que pode assumir duas entonações distintas: (i) quando seguido de vogal ou ditongo, adquire o som de 'nh' como em 'senha'; (ii) quando seguido da consoante 'c', 'ch', 'j', ou 'jh' (ver acima), adquire o som de nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em 'canja'
ṭ	som de 't' pronunciado com a língua no palato
ṭh	som de ṭ (ver acima) aspirado
ḍ	som de 'd' pronunciado com a língua no palato
ḍh	som de ḍ (ver acima) aspirado
ṇ	som de 'n' pronunciado com a língua no palato
th	som de 't' aspirado
dh	som de 'd' aspirado
ph	som de 'p' aspirado
bh	som de 'b' aspirado
ś	som de 'x' como em 'xícara'.
ṣ	som de 'x' pronunciado com a língua no palato
h	som de 'r' forte aspirado, como na pronúncia em português da marca de carro 'Hyundai'

ḥ som de 'r' forte aspirado (usado no final de palavras e frases)
ṁ representação genérica do som de nasalização da vogal precedente; nesse caso, pode ser substitutiva do 'ñ', 'ṅ', 'ṇ' ou 'm'.

* As síbalas em sânscrito não têm acentuação forte

* O som de letras não mencionadas acima aproxima-se de sua pronúncia em português.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO 1. O ISLÃ NA ÍNDIA E A IMPORTÂNCIA DO SUFISMO.....	21
1.1. O islã e sua dimensão mística, o sufismo.....	21
1.2 O islã na Índia e o sufismo persa.....	31
1.3 O estabelecimento e a consolidação das ordens sufis na Índia.....	37
1.3.1. A Ordem Chishti na Índia.....	37
1.3.2. As ordens Suhrawardi, Qadri e Naqshbandi.....	40
1.4. Personalidades-chave no diálogo entre o islã e as tradições hindus.....	44
CAPÍTULO 2. A CONSOLIDAÇÃO HISTÓRICA E INSTITUCIONAL DA ORDEM CHISHTI NA ÍNDIA.....	69
2.1. O Surgimento da Ordem Chishti na Índia e a personalidade fundadora de Mu'in al-din Chishti.....	70
2.2. Desdobramentos discipulares: Qutbu'd-Din Bakhtiyar Kaki, Faridu'd-Din, Nizamu'd-Din Awlyia e Amir Khusraw.....	78
2.3. Literaturas Fundamentais da Ordem Chishti.....	95
2.4. Estrutura organizacional da Ordem Chishti.....	114
CAPÍTULO 3. PERSPECTIVAS DOUTRINÁRIAS E TEOLÓGICAS DA ORDEM CHISHTI.....	117
3.1. A unidade orgânica entre <i>sharī'a</i> e <i>ṭarīqa</i> como princípio fundamental da Ordem Chishti.....	117
3.2. A doutrina da Unidade do Ser (<i>Waḥdat al-Wujūd</i>) e a Ordem Chishti.....	129

3.3. A Ordem Chishti e os princípios doutrinários de Aniquilação (<i>fanā</i>) e Subsistência (<i>baqā</i>).....	143
3.4. A teologia <i>chishti</i> e as tradições hindus nos <i>Upaniṣads</i> , ou Vedānta, nas práticas de meditação da Yoga e na devoção <i>bhakti</i>	150
CAPÍTULO 4. AS DISCIPLINAS ESPIRITUAIS E AS PRÁTICAS POPULARES DA ORDEM CHISHTI	166
4.1. A relação mestre-discípulo na Ordem Chishti.....	167
4.2. As disciplinas espirituais da Ordem Chishti: <i>dhikr</i> (lembrança) e <i>ṣalāt</i> , ou <i>namāz</i> (oração).....	182
4.3. <i>Samā</i> e <i>Qawwālī</i> : o papel da música na adoração <i>chishti</i>	186
4.4. Santos e <i>dargāhs</i> : o sufismo <i>chishti</i> e seus desdobramentos populares.....	198
CONCLUSÃO.....	206
BIBLIOGRAFIA.....	212
ANEXO 1: FOTOGRAFIAS.....	228
ANEXO 2: MAPA DA ÍNDIA.....	229
ANEXO 3: GLOSSÁRIO.....	230

INTRODUÇÃO

A minha admiração pela espiritualidade islâmica iniciou-se a partir de uma viagem ao Egito, em 2001, como missionário da Convenção Batista Nacional. Naquele país fui impactado pela piedade e disciplina dos muçulmanos em relação às práticas rituais que envolvem a presença comunitária para suas realizações. Isso resultou numa busca por conhecimento acadêmico sobre o islã. Minha pesquisa da religião islâmica iniciou-se no curso de mestrado em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF em 2007. A pesquisa concentrou-se no conceito islâmico de *ummah* e como os muçulmanos da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ) vivenciam esse importante princípio.

Durante o curso de mestrado percebi que o islã não se trata de uma unidade homogênea, mas de uma pluralidade. Nesse período comecei a ler algumas obras sobre a mística islâmica, o sufismo, a dimensão profunda da religião islâmica e não apenas uma corrente sectária. Aderir aos fundamentos do islã é parte essencial da experiência sufi. O sufismo, portanto, enfatiza tanto as práticas externas do islã quanto a experiência interior ou esotérica (SCHIMMEL, 1975, p. 4; DEHLVI, 2009, p. 21).

Além de algumas leituras sobre o sufismo, a disciplina “A experiência de Deus no islã”, ministrada pelo professor Faustino Teixeira em 2009, na UFJF, fez com que eu me interessasse ainda mais pelo tema. O assunto principal da disciplina foi o amor por Deus evidenciado através de diversos poetas e mestres do sufismo. A partir de então, um novo universo de compreensão da espiritualidade islâmica abriu-se diante de mim.

Após concluir o mestrado, comecei, então, a preparar um projeto para o doutorado sobre o tema do sufismo. Por nutrir uma atração especial pela Índia por causa de sua vasta tradição¹ milenar e pluralidades, decidi me dedicar a uma pesquisa que dissertasse sobre o

¹ A palavra “tradição” é amplamente utilizada na tese. O termo não se refere a uma polaridade que se opõe ao conceito de modernidade, nem à concepção de “comunidade imaginada” (ANDERSON, 1991). Tradição nessa pesquisa diz respeito, por um lado, a um caminho espiritual, cumprimento das obrigações sociais e religiosas (*dharmā*), que é a dimensão da ação no mundo. A outra dimensão é filosófica cujo fim é a libertação última (*mokṣa*) ou salvação eterna que enfatiza o conhecimento. Tradição na Índia constitui-se dessas duas dimensões. *Dharma* e *mokṣa* fazem parte dos quatro objetivos principais da existência humana no hinduísmo, os outros dois são: *artha* (“prosperidade material”) e *kāma* (“desejo”). Esses quatro objetivos são conhecidos como *Puruṣārthas* “objetivos da existência”, que serão analisados no capítulo três da tese. De origem hindu, esses dois conceitos podem ser também aplicados para entender o sufismo no contexto indiano que enfatiza igualmente as duas

sufismo na Índia. Assim, em conjunto com o professor Dilip Loundo, comecei um projeto para pesquisar o sufismo na Índia e mais especificamente uma das ordens de maior impacto no contexto do diálogo hindu-muçulmano, a Ordem Sufi Chishti (ou Ordem Chishti) primeira ordem sufi a se estabelecer na região sul-asiática, fundada no século XII por Mu'in al-din Chishti (1141-1236). Passei a fazer parte do quadro de alunos de doutorado em Ciência da Religião no ano de 2013.

No início das pesquisas, quando me ocupava com fichamentos de alguns livros e artigos, pensei que não encontraria muitas dificuldades para o desenvolvimento do tema. Os problemas do projeto começaram a surgir quando a pluralidade religiosa na Índia se tornou ainda mais evidente. Delimitar, portanto, o tema da pesquisa e selecionar os assuntos específicos tornaram-se tarefas complicadas de se realizar.

Atualmente, há aproximadamente quinhentos milhões² de muçulmanos no subcontinente indiano³. Só na Índia, são quase cento e oitenta milhões. A grande maioria dos muçulmanos na Índia faz parte de um processo histórico de conversões do hinduísmo ao islã que começou desde a presença inicial dos muçulmanos no subcontinente indiano. Por esta razão, eles são chamados de muçulmanos indianos, pois pertencem à civilização indiana tanto quanto os hindus.

Apesar do elevado número de muçulmanos na Índia, a população muçulmana é minoritária diante de mais de um bilhão de hindus que habitam o país. A questão torna-se complexa porque os muçulmanos indianos não formam uma unidade. Comumente, eles são identificados por uma comunidade, ou etnia específica, da qual hindus, sikhs, cristãos ou budistas também fazem parte. Os laços comunitários, por vezes, determinam posicionamentos e atitudes coletivas mais do que a própria orientação ou pertença religiosa.

Visto que o problema da tese concentrou-se na análise do diálogo e interação entre hindus e muçulmanos na Índia, como, então, eu iria pesquisar essas tradições cujos sistemas filosófico-teológicos estão totalmente interligados por textos sagrados, santos e rituais? Qual seria o critério para selecionar personagens, eventos e doutrinas que revelassem a dinâmica do diálogo entre o islã e o hinduísmo num contexto religioso notadamente plural?

dimensões da existência humana, uma exterior (*sharī'a*, ou Lei Islâmica) e outra interior (*tarīqa*, a via esotérica). Tradição, portanto, seria a totalidade da existência humana nesses dois níveis que determinam o modo de vida, orienta a ação no mundo e tem objetivos eternos (GRIMES; MITTAL; THURSBY, 2006, p. 18).

² Disponível em: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/>. Acesso em: 31/05/2017.

³ Note-se que a região denominada de subcontinente indiano compreende toda a região sul-asiática antes da partição do território entre Índia e Paquistão em 1947 e inclui os seguintes países da geografia atual: Índia, Paquistão, Bangladesh, Nepal, Sri Lanka e Butão.

O avanço na pesquisa só ocorreu por causa da cooperação do meu orientador, professor Dilip Loundo, que apontou algumas diretrizes para a realização da pesquisa. O objeto da pesquisa se tornou claro a partir da percepção do sufismo *chishti* como uma ponte de conexão entre a tradição islâmica e a hindu.

A presente tese de doutorado, portanto, tem como objetivo principal analisar alguns elementos históricos, doutrinários e praxiológicos que proporcionam e favorecem o diálogo inter-religioso e inter-civilizacional entre o sufismo da Ordem Chishti e as tradições hindus.

A ideia de “encontro” será o fio condutor que proporcionará a caminhada pelo texto da tese. Um encontro que é marcado pela mística, sem prescindir das reflexões filosóficas fundamentadas nas tradições religiosas aqui apresentadas. A pesquisa será desenvolvida a partir de um referencial comparativo entre o sufismo *chishti* e as tradições hindus.

Vários autores brasileiros escreveram importantes trabalhos sobre o sufismo tanto na perspectiva antropológica quanto da mística comparada, dentre eles cito: Pinto (2002); Shwartz (2005); Souza (2008) e Chagas (2011). O sufismo no contexto indiano foi objeto de pesquisa de importantes pesquisadores, dentre eles estão: Schimmel (1975; 2003); Desiderio Pinto (1995); Ernst e Lawrence (2002).

Schimmel permanece como uma das grandes referências para os estudos do sufismo sul-asiático. Suas obras deixam claro que o contexto indiano contribuiu para suas reflexões sobre o sufismo. Desiderio Pinto realizou uma pesquisa etnográfica de extrema relevância sobre a relação mestre-discípulo no Dargāh Nizamud-Din em Nova Deli. Lawrence e Ernst escreveram especificamente sobre a Ordem Chishti na Índia revelando a riqueza da tradição da ordem e a complexidade de suas origens, práticas e relações.

Acredito que a originalidade desta pesquisa, em solo brasileiro, está no fato do sufismo ter sido estudado dentro do contexto das tradições hindus na Índia a partir da Ordem Chishti. Este tema é praticamente inexistente nas pesquisas sobre a mística islâmica produzida por autores brasileiros.

No âmbito internacional, há vários trabalhos sobre a Ordem Chishti disponíveis em língua inglesa. Esta tese apresenta uma inovação no que diz respeito aos assuntos relacionados ao tema porque o princípio norteador é o diálogo inter-religioso e inter-civilizacional. Desconheço outro trabalho acadêmico que abrange os assuntos do tema na perspectiva do diálogo. Objetiva-se, com isso, trazer para a academia brasileira uma contribuição para os estudos de diálogo inter-religioso em contexto não-ocidental através da mística comparada, apresentando a Ordem Chishti e sua interação com as tradições do hinduísmo.

Para a realização da pesquisa não me reportei às fontes escritas nas línguas originais utilizadas pela Ordem Chishti que são o árabe, o persa e o urdu. Contudo, percebo que a pesquisa poderia ter sido enriquecida ainda mais se as análises das principais obras tivessem sido realizadas em uma dessas línguas.

As consultas às obras relacionadas à ordem foram realizadas tendo como base as versões em inglês de importantes fontes primárias escritas por Al-Hujwiri (2001), Al-Ghazali (1980, 1982, 2005), Ibn Arabi (1980) e Amir Hasan (1992). Em termos metodológicos, a pesquisa é primariamente bibliográfica. Buscou-se a interação entre as obras produzidas por autores da atualidade com as obras consideradas fundamentais da Ordem Chishti. Incluí-se ainda uma vasta literatura produzida por indianos e autores ocidentais em forma de livros e artigos diretamente relacionados ao tema da pesquisa.

No decorrer da tese, em especial no último capítulo, cito algumas experiências pessoais que ilustram ou acrescentam informação ao assunto em questão. A experiência de sete meses na Índia como bolsista do programa de “Doutorado Sanduíche” da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) foi fundamental para a compreensão do contexto cultural e religioso da Ordem Chishti e também para recolher material bibliográfico essencial para a pesquisa.

O contato com o professor e co-orientador, Dr. Rizwanur Rahman, do departamento de árabe da Universidade Jawaharlal Nehru em Nova Deli, foi importante no meu período inicial na Índia. Ele me orientou sobre as principais obras de pesquisa e os lugares sagrados da ordem que eu deveria visitar. Cópias de vários livros que compõem a bibliografia desta tese foram adquiridas nas bibliotecas de universidades em Nova Deli. Destaca-se dentre elas, a Universidade Jamia Milia Islamia, que possui um importante centro de pesquisa em estudos islâmicos.

Sob a orientação do professor Rizwanur Rahman, visitei os dois lugares mais importantes de peregrinação da Ordem Chishti que são: o Dargāh Sharif, em Ajmer, dedicado a Mu'in al-din Chishti, fundador da Ordem Chishti na Índia, e o Dargāh Nizamud-Din, o santuário sufi que mais recebe peregrinos em Nova Deli. Mu'in al-din Chishti e Nizamud-Din são nomes que aparecem constantemente na tese por se tratarem dos líderes mais influentes da ordem. No espaço sagrado dos *dargāhs*⁴ dedicados a eles, reúnem-se místicos sufis que almejam o progresso espiritual e também peregrinos oriundos das mais diversas camadas sociais. Não há restrições concernentes a credos para o acesso às experiências rituais

⁴ Santuário dedicado a um santo sufi.

no *dargāh*. Devotos de diferentes tradições se dirigem ao *dargāh* para cultuar a memória dos santos sufis ali sepultados.

Alguns encontros na Índia foram marcantes para mim. Tive a oportunidade de conhecer Irfan Zuberi, um pesquisador indiano de música *qawwālī* que pertence à Ordem Chishti. Ele se dedica aos estudos acadêmicos do tema da música no sufismo *chishti* e, como um discípulo iniciado na ordem, mantém uma vida de devoção ao santo sufi Nizamu'd-Din. Gostaria de destacar também o encontro com um *yogī*. Este declarou, em poucos minutos de conversa, que eu não poderia conhecer a Ordem Chishti a menos que eu me tornasse um discípulo da ordem. Baseado nesses exemplos, e nas leituras sobre a relação mestre-discípulo, percebe-se que a experiência do discipulado é a estrutura básica dos *dargāhs chishtis* e da própria tradição indiana.

O contato com a pluralidade religiosa indiana foi uma experiência inesquecível. A Índia, para mim, é um mundo de totalidades, um ambiente permeado por cosmovisões que abrangem toda a existência. Conhecer um pouco da realidade das tradições religiosas indianas foi uma experiência singular para alguém oriundo da tradição protestante como eu. Para além de uma pesquisa acadêmica sobre o islã na Índia, esta tese contribuiu para minha própria formação humanística. A percepção das riquezas de outra tradição religiosa situada num contexto distante, em todos os sentidos possíveis, fez com que eu desenvolvesse o respeito, a admiração e a busca por diálogo. A compaixão que testemunhei no convívio com pessoas de outras religiões fizeram com que eu reinterpretasse a minha própria existência e valorizasse ainda mais o ser humano em todas as suas dimensões.

O sufismo é hoje uma das principais correntes de espiritualidade no subcontinente indiano, mas não é a única tendência islâmica que prevalece na região. Na prática da vida religiosa atual dos muçulmanos indianos é perceptível a presença de duas perspectivas que convivem paralelamente (FRIEDMANN, 2003, p. 51). Por um lado, existe um grande desenvolvimento de movimentos de reforma que se dedicam à preservação de uma sociedade islâmica ideal, “pura” e normativa.⁵

⁵Os representantes dessa perspectiva reformista criticam os seguidores do sufismo por uma suposta divinização de santos, minimizando a função de Muhammad como o mensageiro final da revelação divina. De acordo com essa corrente, o contato com o mundo sobrenatural que os sufis declaram possuir não faria parte dos ensinamentos normativos do islã. Além disso, os sufis seriam considerados infiéis por se envolverem com as práticas hindus, abandonando o islã “puro” (CHAUDARY, 1998, xii-xvi).

A outra perspectiva prevalente nos dias de hoje na relação entre os muçulmanos indianos, é a corrente vinculada às diferentes tradições sufis.⁶ Essa perspectiva é claramente de abertura ao diálogo e interação com as tradições hindus. Eminentemente santos sufis se deslocaram para a Índia de várias regiões do mundo islâmico, em especial das regiões da Pérsia, sendo aceitos e acolhidos nesse novo território. Eles se tornaram o ponto de partida para a formação de novas ordens sufis na região. Muitos deles tornaram-se guias espirituais de governantes muçulmanos e hindus e também de comunidades inteiras, ocasionando a aproximação entre o islã e as tradições religiosas indianas nativas. Com o decorrer do tempo, o sufismo tornou-se uma das fontes mais importantes de espiritualidade dentro da estrutura religiosa indiana e intermediou o contato religioso entre muçulmanos e hindus.

A perspectiva islâmica de abertura à alteridade no contexto indiano, representada pela Ordem Chishti, é a referência principal desta pesquisa. A Ordem Chishti interage com as tradições do hinduísmo através de seus fundadores, doutrinas e práticas. Um fato notável é que os mais importantes mestres da ordem se empenharam em dialogar com hindus.

A expressão inicial do título da tese, “*O Encontro de dois Oceanos*” (*Majma’-ul-Barhain*, em persa), é emblemática do ponto de vista do conteúdo e propósito da pesquisa, a saber, apresentar a Ordem Chishti dentro do contexto indiano marcado pelo encontro entre pluralidades religiosas. “*O Encontro de dois Oceanos*” é o título de um livro escrito pelo príncipe *mughal* Dara Shikoh, século XVII.

Para Dara Shikoh, a essência das doutrinas hindus e islâmicas refere-se à mesma Realidade. Ainda que as duas tradições se utilizem de vocabulário específico para descrever suas respectivas experiências, no que tange aos aspectos centrais de fé, islã e hinduísmo (principalmente de tradição Vedânta⁷) discursam sobre o mesmo princípio divino. Em outras palavras, Dara Shikoh considera que os ensinamentos das duas tradições apontam para um ser divino único presente no cosmo, ainda que estejam situadas em universos distintos de linguagem.

⁶ A presença das duas perspectivas pode ser percebida através da relação entre os sufis da Ordem Chishti, que frequentam o Dargāh Nizamū’d-Din em Nova Deli, e os seguidores do movimento reformista indiano denominado Tablighi Jama’at. Uma mesquita desse movimento fica próxima ao Dargāh Nizamū’d-Din. Apesar de ter sido fundado por um sufi da Ordem Chishti, Muhammad Ilyas, em 1927, o movimento Tablighi Jama’at faz oposição aos líderes e visitantes do Dargāh Nizamū’d-Din. Os líderes da mesquita Tablighi Jama’at proibem seus membros de visitar os túmulos dos santos sufis e propagam uma mensagem de convocação para orientar os muçulmanos, principalmente os peregrinos do Dargāh Nizamū’d-Din, para a prática “correta” da religião. A negação do sufismo como uma tradição essencialmente islâmica não está restrita ao movimento Tablighi. Muitos líderes muçulmanos na Índia pregam uma mensagem de condenação ao sufismo. Um dos maiores opositores ao sufismo é o apologista muçulmano Zakir Naik, fundador do canal Peace Tv na Índia (GABORIEAU, 2006, p. 63; REETZ, 2006, p. 33-34, 47; ERNST; LAWRENCE, 2002, p. 78).

⁷ Uma das seis escolas de filosofia hindu fundamentada nos Vedas, escrituras sagradas do hinduísmo que afirma a unidade da existência.

Para a realização do objetivo da pesquisa, que é apresentar a Ordem Chishti e sua interação com as tradições hindus na perspectiva do diálogo inter-religioso, a tese divide-se em quatro capítulos que abordam o tema proposto na forma como segue.

O primeiro capítulo discorre sobre o sufismo como a dimensão profunda e interior da tradição islâmica. Enfatiza-se a centralidade de Muhammad e do Alcorão, o texto sagrado dos muçulmanos, como as bases fundamentais das práticas e doutrinas sufis. O texto analisa a presença inicial do islã na Índia e a importância do sufismo de origem persa para a região. O sufismo persa estabeleceu as bases para os contatos entre muçulmanos e hindus e preparou o caminho para a formação das principais ordens na Índia. Nesta parte da pesquisa, será apresentada a influência de quatro figuras-chave: Al-Beruni (973-1048), Kabir (1440-1518), Akbar (1542-1605) e Dara Shikoh (1615-1659) os quais mantiveram uma posição positiva em relação à pluralidade religiosa indiana.

No segundo capítulo, a pesquisa concentra-se especificamente nos elementos históricos do surgimento e consolidação da Ordem Chishti através dos primeiros líderes-fundadores: Mu'in al-din Chishti (1141-1236), Qutbu'd-Din (1173-1235), Faridu'd-Din (1175-1266); Nizamu'd-Din (1244-1325) e Amir Khusraw (1253-1325). Eles são os pilares da formação inicial da Ordem Chishti na Índia. A genealogia desses santos, mencionada nos manuais de sufismo e nos cânticos da ordem, testemunha a importância que eles exercem no universo religioso sufi. Apresenta-se ainda uma breve análise sobre a estrutura organizacional da ordem. Os dois primeiros capítulos apresentam uma abordagem histórica priorizando a influência de personagens-chave da presença do islã na Índia que contribuíram para o diálogo inter-religioso.

O capítulo terceiro analisa aspectos teológico-filosóficos da Ordem Chishti, que são: os conceitos de *sharī'a* e *ṭarīqa*, como princípios norteadores para as práticas islâmicas; a doutrina da Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*) de Ibn Arabi; e as ideias de aniquilação (*fanā*) e subsistência (*baqā*). Essa seção também disserta sobre os encontros dialogais entre o sufismo e as tradições hindus tendo como base três temas fundamentais: a mística nos *Upaniṣads*, as práticas meditativas de Yoga e o movimento de devoção *bhakti*.

No quarto e último capítulo aborda-se questões práticas da espiritualidade *chishti*. A relação entre mestre e discípulo é central para entender a dinâmica da ordem e a ideia de progresso espiritual na jornada mística. Dentre as práticas espirituais, selecionei duas que estão diretamente relacionadas às disciplinas coletivas de meditação que são *dhikr* ("recordação") e *salāt*, ou *namāz* ("oração"). O capítulo também apresenta a importância do papel da música (*samā* e *qawwālī*) no sufismo *chishti*. Santos e *dargāhs* são os assuntos da

última parte do capítulo. O papel dos santos fundadores foi central para o reconhecimento da ordem na Índia. Seus túmulos tornaram-se verdadeiros centros de peregrinação.

Os *dargāhs*, como espaços sagrados, estão espalhados por toda a região sul-asiática. Diariamente milhares de peregrinos, originários dos mais diversos lugares do subcontinente indiano, se dirigem aos *dargāhs* para peregrinação diariamente. Nas comemorações importantes, como no caso da festa de 'Urs (comemoração do dia da morte do santo sufi), multidões se reúnem para prestar homenagens aos santos. Os *dargāhs* também são lugares de encontro entre as religiões da Índia. Além dos muçulmanos que peregrinam até esses santuários, hindus, sikhs e cristãos também frequentam os *dargāhs* para a realização dos rituais de oferendas aos santos da Ordem Chishti.

Finalmente, descrevo a seguir alguns dados importantes sobre a tese. As traduções das citações do inglês foram realizadas por mim e são, portanto, de minha inteira responsabilidade; as partes em colchetes são acréscimos que servem para elucidar o significado dessas citações. Pelo grande número dessas citações decidiu-se não incluí-las na língua original. As traduções das palavras em árabe e persa foram realizadas em consulta às obras de Schimmel (1975); Glassé (1991); Ernst (1992) e Renard (2005). Para as traduções das palavras em sânscrito consultou-se a obra de Valera (2015) sob orientação do professor Dilip Loudo. O texto do Alcorão utilizado para a pesquisa foi a tradução de Helmi Nasr, *Tradução do Sentido do Nobre Alcorão Para a Língua Portuguesa* (2007). Há três anexos no final da tese: o anexo 1 contém fotos dos *dargāhs* da Ordem Chishti, em Ajmer e Nova Deli; o anexo 2 é um mapa da Índia, com destaque para as cidades de Ajmer e Nova Deli; o anexo 3 é um glossário dos principais termos técnicos em árabe, persa e sânscrito utilizados na pesquisa.

CAPÍTULO 1. O ISLÃ NA ÍNDIA E A IMPORTÂNCIA DO SUFISMO

O presente capítulo analisa as origens do sufismo e sua importância para a história do islã no subcontinente indiano. O texto também aborda as principais fontes do sufismo e sua inserção no território indiano através das ordens sufis. Quatro ordens principais do sufismo sul-asiático serão mencionadas neste capítulo, a saber: Chishti, Suhrawardi, Qadri e Naqshbandi⁸. Na história das relações entre o islã e as tradições indianas nativas, destacam-se algumas personalidades-chave que lançaram as bases para o intercâmbio religioso entre muçulmanos e hindus. Dentre essas importantes figuras da história do islã no subcontinente indiano o capítulo ressalta a importância de Al-Beruni (973-1048), Kabir (1440-1518), Akbar (1542-1605) e Dara Shikoh (1615-1659).

1.1. O islã e sua dimensão mística, o Sufismo

O islã teve sua origem no século VII em torno de duas cidades importantes da Arábia, Meca e Medina, cidades sagradas de peregrinação para os fiéis muçulmanos. Meca era uma rota comercial entre Yemen, Síria e Iraque. Na esfera religiosa, o que prevalecia na região era a adoração a vários deuses. A Caaba,⁹ na cidade de Meca, servia como espaço de culto dedicado a várias divindades, antes do advento do islã. A região era caracterizada pela vida nômade e as profissões variavam entre comerciantes, artesãos e agricultores que cultivavam a terra em oásis e nos altos das montanhas (HOURANI, 2006, p. 27; JOMIER, 2002, p. 15; WATT, 1953, p. 1-3).

De acordo com as narrativas islâmicas, Muhammad¹⁰, ou Maomé, nasceu no ano 570, na cidade de Meca. No ano 610, durante períodos de meditação no monte Hira, nas proximidades de Meca, ele teria recebido uma revelação do anjo Gabriel para pregar sobre o Deus único. Sua mensagem se tornou numa verdadeira contestação à crença politeísta

⁸ As ordens citadas são também denominadas de: Chishtiyya, Suhrawardiyya, Qadriyya e Naqshbandiyya.

⁹ Caaba significa “cubo”, designa a pedra coberta com tecido preto que fica no centro da grande mesquita de Meca (GLASSÉ, 1991, p. 245).

¹⁰ Muhammad também é chamado de “o profeta”, ou “o mensageiro de Deus”. Para os muçulmanos, ele é o ser humano mais belo no seu caráter e também em aparência, sendo o exemplo máximo a ser seguido pelos muçulmanos de todas as épocas (SCHIMMEL, 1985, p. 32, 34, 45).

predominante entre os moradores de Meca sendo, por isso, hostilizado pelos líderes da cidade. Por isso, sua saída de Meca se tornou inevitável e em 622, ele foi com seus seguidores para a cidade de Yatribé, que posteriormente veio a se chamar Medina (PACE, 2005, p. 36).

Em Meca, Muhammad havia organizado os primórdios da adoração a Deus, mas foi em Medina que ele, além da função espiritual, se tornou também um líder político. No período de permanência em Meca, as revelações recebidas por Muhammad enfatizavam a absoluta unidade de Deus, a justiça e a misericórdia. Já os temas das revelações recebidas em Medina eram voltados para a comunhão, o ritual e questões legais (DENNY, 1987, p. 29, 30). Em Medina, Muhammad consolidou a comunidade de muçulmanos, a *ummah*. Ele também foi considerado, por uma parte da comunidade de Medina, como o profeta enviado por Deus cuja mensagem era superior à dos outros profetas reconhecidos no judaísmo e cristianismo.

No ano 630, Muhammad retornou a Meca como um líder vitorioso e consagrou a Caaba ao Deus único. Ele morreu em 632, mas antes de sua morte, o prestígio da comunidade dos muçulmanos já era conhecido em toda a região da Arábia por onde a religião havia se espalhado rapidamente (WATT, 1961, p. 228; DENNY, 1987, p. 31). Após a morte de Muhammad, quatro *khālifahs*, ou “sucessores”, lideraram os muçulmanos: AbuBakr (632-634), Omar Ibn al-Khattab (634-644), Uthman ibn Affan (644-656) e Ali ibn Abi Taleb (656-661), primo e genro de Muhammad. Ali foi assassinado e Muawiyya, governante da Síria, assumiu a liderança dos muçulmanos. Muawiyya iniciou o Califado Omíada (661-750), um reinado predominantemente árabe cuja capital era Damasco. Durante o período dos Omíadas, ocorreu a grande divisão entre sunitas e xiitas¹¹.

Os Omíadas foram substituídos por um novo califado, o Abássida (750-1258). Em 750, Abu Al-Abbas derrotou o exército Omíada e proclamou-se o novo *khālifah*. Essa nova dinastia desejava ser identificada essencialmente como islâmica e não como uma representação de um poder árabe como havia sido o Califado Omíada. A capital desse califado ficou sendo Bagdá, o que fez com que o islã recebesse uma grande influência persa. O tempo de duração da dinastia Abássida é conhecido como a “Era de Ouro” da história do islã, sendo este também o período da consolidação do sufismo como a dimensão mística do islã (HOURANI, 2006, p. 43-48; DEMANT, 2004, p. 40-43).

¹¹ Os sunitas são seguidores da *sunnah* que aceitaram os primeiros quatro *khālifahs* como legítimos sucessores de Muhammad. Os xiitas, partidários de Ali, declaravam que o verdadeiro sucessor deveria ter sido Ali e seus descendentes porque Ali era o parente do sexo masculino mais próximo de Muhammad. Os xiitas se concentraram na região da Pérsia. A separação das duas tradições foi o resultado de um processo histórico relacionado à criação de rituais e instituições pertinentes a cada grupo (PINTO, 2010, p. 77; SCHIMMEL, 1992b, p. 22-24).

A história inicial do islã não está associada somente a conquistas políticas, formação de dinastias ou mesmo por um processo formal de conversões. A espiritualidade, como um aspecto interior da religião, também teve um papel relevante na formação da civilização islâmica desde o seu começo. A experiência mística embrionária no islã está associada principalmente com a vida de Muhammad e a revelação do Alcorão. Os primeiros sinais desse movimento aconteceram na vida de Muhammad e seus companheiros que se tornaram, “Segundo a tradição, os antepassados espirituais do sufismo.” (ELIADE, 2011, p. 122). A tradição mística do islã reconhece alguns companheiros de Muhammad como ancestrais do sufismo (SCHIMMEL, 1975, p. 28).

Depois da morte de Muhammad existiram místicos e ascetas no islã, mas, o sufismo¹², ou *taṣawwuf*, não havia ainda se consolidado. O termo árabe *taṣawwuf* significa o processo de realização espiritual que literalmente quer dizer “tornar-se sufi”, designando o fenômeno místico no islã. A palavra indica ainda aquele que veste roupas de lã (*ṣūf*) que era a vestimenta usada por místicos e ascetas. (DEHLVI, 2010, p. 21; PINTO, 2010, p. 101; SHCIMMEL, 1975, p. 17).

Houve dois fatores históricos que podem ter contribuído para a intensificação do desenvolvimento das práticas espirituais sufis durante o período de formação das dinastias Omíada e Abássida. Primeiro, com a expansão do islã na direção de outras civilizações, muitos convertidos, principalmente do cristianismo oriental, trouxeram para o islã suas práticas religiosas anteriores com ênfase ascética. Segundo, surgiram alguns seguidores de Muhammad que não se contentavam apenas com as observâncias externas da lei islâmica. Eles enfatizavam a intenção e interioridade na prática dos rituais. Assim, desenvolveram-se disciplinas para pureza espiritual que deu origem às experiências místicas orientadas por mestres que agregavam discípulos em torno de seus ensinamentos. Nesse contexto de práticas espirituais, desenvolveu-se uma busca por uma relação com Deus com o objetivo de transcender formas externas de adoração, ou seja, começaram a surgir disciplinas devocionais motivadas pelo amor a Deus com o desejo de aproximar-se dele (HOURANI, 2006, p. 107, 108; TRIMINGHAM, 1998, p. 3-4).

¹² O termo “sufismo” foi introduzido nas línguas europeias por orientistas que fizeram uma clara distinção entre islã e a dimensão mística da religião. Desse modo, a palavra “sufismo” foi engendrada por certas predisposições ideológicas e culturais baseadas no pensamento de pesquisadores europeus. Nessa perspectiva orientalista, o islã foi considerado uma religião sem vitalidade e legalista. Já o sufismo foi percebido como um tipo de misticismo universal, que se opunha ao islã normativo (ERNST, 2004, p. 66). Os orientistas, preocupados em catalogar as crenças e práticas de outras religiões, construíram um conceito de sufismo divorciado da religião islâmica.

A busca por uma maior aproximação de Deus através do êxtase teve como resultado a procura por orientação espiritual de mestres já experientes em práticas ascéticas. Pessoas se locomoviam de uma região para outra e eram alojadas em lugares chamados de *khānqāhs* (lit., “morada”, ou “residência”). Em cada um desses lugares havia um mestre ou líder. O *khānqāh*, mais antigo foi o da ilha de Abadan no Golfo Pérsico, estabelecido pelo asceta Abd al-Whid ibn Zaid no século VIII. No início, a organização desses lugares era simples e eles apresentavam regras institucionais básicas (TRIMINGHAM, 1998, p. 5).

Após sua fase inicial, o sufismo floresceu na região da Pérsia, especialmente em Coração (Khorasan), Basra e Bagdá durante a Dinastia Abássida. A consolidação do sufismo como a dimensão esotérica do islã aconteceu por causa da influência de mestres e poetas que marcaram a história da mística islâmica. No final do século IX, vários escritores sufis produziram uma vasta literatura (ERNST, 1992, p. 7).

Aos poucos a figura do mestre se tornou o elemento mais importante das organizações sufis e o interesse constante por orientação espiritual fez com que surgisse um novo modelo de agregação para a experiência mística que ocasionou o surgimento do conceito de *ṭarīqa*, ou “caminho místico”. *Ṭarīqa* tornou-se um método prático de conduzir os buscadores de Deus no caminho da mística. O aspecto mais importante no contexto de uma *ṭarīqa* é a disciplina espiritual dos iniciados conduzida por um mestre sufi. Na mística islâmica, *ṭarīqa* é o caminho que guia o homem desde a Lei Islâmica, ou *sharī‘a*¹³, até a Realidade Divina, *ḥaqīqa*¹⁴. O sufi que se entrega às práticas das disciplinas espirituais pertence a uma ordem e segue um guia espiritual que o iniciará no caminho da espiritualidade.

Ṭarīqa também se refere a uma ordem sufi que objetiva o desenvolvimento de práticas espirituais coletivas. O início dessas ordens aconteceu no fim do século X quando as pessoas que seguiam um mestre reconheciam sua autoridade e, como consequência, formavam uma família espiritual. O mestre reivindicava pertencer a uma genealogia ou corrente (*silsila*) espiritual que remontava até Muhammad. Portanto, quem pertencia a uma ordem como iniciado fazia parte da genealogia espiritual de Muhammad.

¹³ *Sharī‘a* (lit., significa “caminho”) é geralmente traduzido como “Lei Islâmica”. O termo designa o caminho correto para Deus revelado pelos profetas, em especial por Muhammad. *Sharī‘a* também quer dizer as regras e regulamentos que governam a vida moral, social e religiosa dos muçulmanos. As fontes principais dessas regulamentações são o Alcorão e *ḥadīths* (tradições sobre Muhammad) (HOOKER, 2000, p. 321; SCHIMMEL, 1985, p. 26).

¹⁴ *Ḥaqīqa* é literalmente “verdade” ou “realidade” em árabe e cognato de *ḥaqq*, o Real. O significado de *ḥaqīqa* se refere à verdadeira essência. Para o sufismo, *ḥaqīqa* é a realidade profunda acessível somente através da experiência de união com Deus. (GARDET, 2000, p. 75; GLASSÉ, 1991, p. 170).

Uma característica importante das ordens era considerar o mestre espiritual como santo (*walī*), ou “amigo de Deus”. Amigo de Deus traz consigo a ideia de que o caminho para Deus não significa apenas servi-lo, mas sim estar próximo dele e amá-lo. Os santos intercediam junto a Deus a favor das pessoas para que elas recebessem cura e alívio de sofrimento. O poder de um santo podia ser invocado após sua morte e pedidos de intercessão eram feitos junto ao seu túmulo. Por isso, a prática devocional de peregrinação aos túmulos para veneração de santos se tornou comum entre aqueles que buscavam o caminho místico.

A literatura sufi do período inicial se apresentava com uma abordagem apologética com o objetivo de demonstrar que o sufismo pertencia à tradição islâmica. Houve, portanto, a necessidade de legitimar a autenticidade do sufismo como a dimensão esotérica do islã. O grande teólogo e jurista Al-Ghazali explorou o aspecto intelectual da mística islâmica e esclareceu implicações metafísicas dos ensinamentos sufis procurando harmonizar as duas dimensões, ou níveis, da religião, a saber: *sharī'a* (exterioridade) e *ṭarīqa* (interioridade) (ERNST, 1992, p. 8; HOURANI, 2006, p. 211-212).

Místicos e escritores sufis refletiram sobre a definição de sufismo, ou *taṣawwuf*. Martin Lings (2005), devoto sufi e estudioso britânico do islã, fala do sufismo como vocação, disciplina, ciência e mística quando emprega a metáfora do oceano para explicar esse conceito.

De tempos em tempos uma Revelação flui como um maremoto partindo do Oceano do Infinito para a costa do nosso finito mundo; e o sufismo é a vocação, disciplina e ciência de mergulhar no refluxo dessas ondas e recuar com ela para a sua Eterna e Infinita Fonte. [...] Sufismo não é outra coisa senão o misticismo islâmico, ou seja, a corrente central e mais poderosa daquele maremoto que se constitui na revelação do islã. (LINGS, 2005, p. 11, 15).

Numa apresentação do desenvolvimento histórico da definição de sufismo, Mohammad Mujeeb (2003, p. 114, 115), ex-professor da *Jamia Millia Islamia* (Universidade Islâmica Nacional) em Nova Deli, demonstra os diferentes significados de *taṣawwuf* e da compreensão do que vem a ser um sufi:

- (i) As ações dos seguidores do sufismo são conhecidas somente por Deus e transcendem a própria subjetividade, pois são realizadas para o Amado (*Abu Sulaymanal-Darani*, 830).
- (ii) “Os sufis são aqueles que preferem Deus a qualquer outra coisa, para que Deus os prefira mais que tudo.” (*Dhu'INunMisri*, 859).

(iii) “O sufi não é maculado por nada e tudo é purificado por ele.” (*Abu Turabal-Nakhshabi*, 859).

(iv) “*Taşawwuf* é a disciplina total.” (*Abu Hafis al-Haddad*, 878).

(v) O sufi só é verdadeiro quando ele entende sua conexão e interdependência com toda a humanidade. (*Abu Bakr Al-Shibli*, 945).

(vi) O sufi é aquele para o qual o êxtase é sua real existência. (*Abu Hasan al-Husri*, 981).

(vii) Alguém não se torna um sufi meramente pelo uso de vestes esfarrapadas, nem tampouco por causa do tapete e orações. O sufi verdadeiro é aquele que existe somente em união com Deus. (*Abul Hasan al-Khurqani*, 1033).

Através dessas definições, é possível perceber que o conceito de sufismo está associado principalmente a práticas espirituais. A mística islâmica não pode ser pensada como apenas uma teoria ou doutrina, mas sim como uma disciplina cujo principal alvo é a união com Deus. O sufismo é, portanto, a dimensão interior do islã que conduz o devoto a uma experiência pessoal do mistério da unidade de Deus, o *tawhīd*¹⁵ (PINTO, 2010, p. 101; SHCIMMEL, 1975, p. 17).

Por se tratar de uma dimensão profunda da religiosidade islâmica, o sufismo tem como suas fontes principais a pessoa de Muhammad, através das narrativas sobre ele, e o Alcorão. Muhammad é o modelo perfeito a ser seguido. Considera-se que ele atingiu o nível mais elevado de espiritualidade e seu exemplo tornou-se o paradigma da busca sufi pela união com Deus.

As meditações de Muhammad no monte Hira são de especial importância do ponto de vista místico porque servem como base para princípios que estruturam as práticas coletivas na forma de retiros para práticas espirituais entre os sufis (ERNST, 2011, p. 47-48). Por mais que Muhammad tivesse participado plenamente da vida social incluindo a formação de família e o envolvimento ativo na liderança política da cidade de Medina, sua vida foi marcada por profundas experiências espirituais.

¹⁵ *Tawhīd* é a doutrina central do islã, a base de salvação do muçulmano fazendo parte de sua profissão de fé. O vocábulo não aparece no Alcorão, mas o princípio de que Deus é único é apresentado em várias passagens corânicas. Para os sufis, *tawhīd* não é apenas um conceito, mas é também a experiência de união com Deus (GIMARET, 2000, p. 388-389; GLASSÉ, 1991, p. 453-454).

Para os muçulmanos, não existe dificuldade em aceitar Muhammad como profeta e estadista.¹⁶ Muitas vezes a função espiritual de Muhammad permanece oculta para não-muçulmanos porque o que se acentua no ocidente é sua posição política. Os nomes e os títulos de Muhammad apontam para sua posição única no islã. Particularmente no sufismo, o nome de Muhammad é venerado. Muhammad significa “aquele que é digno de louvor”. Para o sufi, este nome é repleto de prestígio com alcance eterno e cósmico.

O próprio nome Muhammad prefigura todo o louvor que será dele e de seus seguidores neste mundo e no próximo. Este nome existe desde o início dos tempos e para sempre ressoará no Paraíso. (SCHIMMEL, 1985, p. 107).

Muhammad é também conhecido por Ahmad, “o altamente louvável”, um nome celestial com significado espiritual. De acordo com os ensinamentos sufis, todos os profetas de Deus levam esse nome porque fazem parte da luz primordial de Muhammad. Ele também possui outros títulos que provam sua singularidade como o enviado de Deus (SCHIMMEL, 1985, p. 56-58, 108-110) tais como:

- (i) *Al-Āmīn*: “O fiel.”
- (ii) *Nabī*: “Profeta.”
- (iii) *Rasūl Allāh*: “Mensageiro de Deus.”
- (iv) *Khalīl Allāh*: “Amigo de Deus.”
- (v) *Ḥabīb Allāh*: “O amado de Deus.”
- (vi) *ʿAbdullāh*: “Servo de Deus.”

Muhammad é também chamado de *ummī*, iletrado. Esse nome tem implicações místicas, pois, indica que ele foi concebido como o receptáculo da palavra divina por ter tido um coração puro, não contaminado pelo conhecimento e tradições mundanas dos homens (SCHIMMEL, 1975, p. 218).

A importância de Muhammad para o islã pode ser também percebida pela presença de seu nome na *shahādah*, a profissão de fé pronunciada pelos muçulmanos e o primeiro pilar do islã: “Eu testifico que não existe outra divindade a não ser Deus, e que Muhammad é o mensageiro de Deus”. Esta profissão de fé está na base de toda doutrina e prática islâmica. A

¹⁶As comunidades muçulmanas reverenciam Muhammad e cultuam sua memória. As suas ações, comportamento, palavras e personalidade servem de paradigma para a vida piedosa. Ele é considerado como o enviado de Deus ao mundo. Deus e os anjos teriam pronunciado bênçãos sobre ele (SCHIMMEL, 1985, p. 24-26, 53).

primeira parte declara indiscutivelmente o monoteísmo da religião. A segunda fala sobre de Muhammad como parte essencial dessa profissão de fé. Orações e meditações são dirigidas a Muhammad porque ele é “o selo dos profetas.” A própria vontade de Deus é identificada com a de Muhammad, e no dia do Juízo Final ele intercederá em favor de toda a humanidade, “E não te enviamos senão como misericórdia para os mundos” (Sura, 21:107)¹⁷.

Os sufis vêem o Profeta como o amado de Deus, o misericordioso que intercederá diante de Deus por toda a humanidade, o guia da mística interior que está disponível a todos. (ERNST, 2011, p. 55-56).

A posição de Muhammad no islã é muito elevada, com implicações muito profundas para a vida espiritual dos sufis. Muhammad é a fonte principal do sufismo porque é o primeiro elo na corrente espiritual das ordens sufis. As ordens e seus fundadores surgiram a partir de uma genealogia espiritual que se inicia no profeta do islã. Muhammad é considerado como a fonte do conhecimento esotérico transmitido aos místicos muçulmanos de geração em geração. Ele tornou-se o modelo dos ideais de pobreza e desapego no sufismo por ter vivido na simplicidade, evitando qualquer associação com luxo e riquezas.

As tradições sobre Muhammad no sufismo relatam que suas posses consistiam de uma cama para dormir e uma jarra para colocar água. Ele jejuava constantemente e dormia pouco, podendo, com isso, reservar tempo significativo para as orações. Sua vida serve de exemplo para os sufis em todo o mundo como aquele que internalizou a mensagem de Deus e vivenciou as práticas da religião islâmica (KHANAM, 2009, p. 7; NASR, 1990, p. 64-69). A ele são atribuídas importantes qualidades místicas que servem como objeto de discussão nos manuais clássicos de sufismo (DENNY, 1987, p. 16; HOURANI, 2006, p. 40).

No contexto da vida de devoção sufi, amar Muhammad é o caminho que conduz ao amor de Deus. Essa ideia está expressa no conceito de *fanā fi'r-rasūl*, “aniquilação no Profeta”, como via para se alcançar *fanā fi Allāh*, “aniquilação em Deus”. Essa veneração a Muhammad se desenvolveu a partir dos seis primeiros séculos da história do islã e foi sistematizada por Ibn Arabi e seus discípulos (SCHIMMEL, 1975, p. 215-216). A vida de Muhammad imprime marcas profundas na conduta e práticas religiosas de todos os muçulmanos. Os sufis consideram-no como a fonte máxima de inspiração na busca pela união com Deus.

¹⁷ Todas as citações do Alcorão são da tradução de Helmi Nasr, *Tradução do Sentido do Nobre Alcorão Para a Língua Portuguesa*, Medina: Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão Nobre (2007 AD).

A outra fonte do sufismo é o Alcorão. Na perspectiva islâmica, a pessoa de Muhammad não pode ser concebida sem a revelação corânica. Muhammad e Alcorão estão intimamente conectados. Muhammad é considerado como o receptáculo da mensagem revelada por Deus, o Alcorão. Para o devoto muçulmano, o Alcorão é muito mais que uma obra literária, ele é a Palavra de Deus. Suas narrativas são, acima de tudo, instrução e prescrição para uma vida de fé e obediência a Deus.

O Alcorão não é um livro de estórias e tradições que alguém senta e lê do início ao fim. [...]. O Alcorão foi visto como um depósito das palavras de Deus expressas com brevidade e eloquência, que reflete, em primeiro lugar, a missão do Profeta de comunicar a vontade de Deus para a humanidade (ERNST, 2011, p. 35).

Em sua essência, a revelação do Alcorão é comparada com a revelação dos Vedas da tradição hindu. Os *Vedas*, assim como o Alcorão, existem desde a eternidade no intelecto divino, e sua “descida” foi realizada por poetas inspirados que, como os profetas, receberam a revelação por inspiração visual e auditiva (BURCKHARDT, 2008, p. 34).

É importante ressaltar que o Alcorão, na sua integralidade, é a base para a compreensão das experiências místicas. Por isso, no sufismo, enfatiza-se a busca por uma compreensão mais profunda do Alcorão. Existe um significado que ultrapassa a compreensão literal do texto sagrado abrindo espaço para uma hiper-literalidade com sentido profundo. Os sufis não escolhem algumas partes do Alcorão apresentando-as como trechos que contém aspectos místicos, o Alcorão todo é a base para as experiências místicas no sufismo. “Qualquer passagem do Alcorão pode ser – e foi – integrada na perspectiva de vida sufi.” (SELLS, 1996, p. 29). Dado o fato de que o Alcorão é recitado nas cinco orações diárias e a memorização de seu conteúdo é muito enfatizada no islã, Ernst (2011, p. 36) sugere que essas práticas devocionais contribuíram para que surgisse a interpretação mística deste texto sagrado.

No sufismo, a abordagem de interpretação do Alcorão está associada principalmente com a disciplina mística. Assim, o conhecimento é plenamente envolvido com a prática espiritual, pois o próprio conhecimento do Alcorão é para o sufi uma experiência mística. O contato do devoto sufi com o Alcorão é realizado através do coração (*qalb*) e pressupõe vários níveis de significado do texto, mas o ponto central desse método é seu aspecto interior (SANDS, 2006, 7, 29; BURCKHARDT, 2008, p. 31, 33). Apesar de todo o Alcorão ser

considerado como o texto místico por excelência, há temas místicos variados no texto sagrado que são privilegiados pelos mestres sufis. São eles (ERNST, 2011, p. 40-43):

(i) Poder criador de Deus, sua glória e a majestade de seu trono.

2:255: Allāh, não existe deus senão Ele, O vivente, Aquele que subsiste por Si mesmo. Não O tomam nem sonolência nem sono. D'Ele é o que há nos céus e o que há na terra. Quem intercederá junto d'Ele senão com sua permissão? Ele sabe seu passado e seu futuro. E nada abarcam de Sua ciência senão aquilo que Ele quer. Seu trono abrange os céus e a terra. E não O afadiga custodiá-los. E Ele é O Altíssimo, O Magnífico.

55:27: E só permanecerá a face de teu Senhor, Possuidor de majestade e honorabilidade.

(ii) Relação íntima entre Deus e a humanidade.

50:16: E, com efeito, criamos o ser humano e sabemos o que a alma lhe sussurra. E Nós estamos mais Próximos dele que a veia jugular.

(iii) Onipresença e Onisciência de Deus.

2:115: E de Allāh é o levante e o Poente. E, para onde quer que vos volteis, lá está face de Allāh. Por certo, Allāh é Munificente, Onisciente.

(iv) Unidade de Deus.

42:11: Ele é O Criador dos céus e da Terra. Ele vos fez, de vós mesmos, casais: com isso, multiplicando-vos. Nada é igual a Ele. E Ele é O Oniouvinte, O Onividente.

Sura 112.1-4

1. Dize: "Ele é Allāh, Único.
2. Allāh é O Solicitado.
3. "Não gerou e não foi gerado.
4. E não há ninguém igual a Ele.

Os principais temas do Alcorão são incorporados à doutrina e prática espiritual sufi. Assim, o poder criador de Deus, a unidade de Deus, sua onipresença e relação íntima com a humanidade não são doutrinas para serem somente aprendidas e memorizadas, elas visam principalmente a prática mística, isto é, a realização de seu sentido profundo. As doutrinas

extraídas do Alcorão têm o propósito de serem internalizadas e incorporadas na vida religiosa. Dessa maneira, os temas corânicos devem ser percebidos pelo coração, pois se não houver entendimento do aspecto interior do Alcorão, então seu significado profundo não será alcançado. O Alcorão, portanto, é fonte espiritual primária para as práticas e crenças sufis. Nele estão contidos os principais aspectos da mística. Esse texto sagrado fornece os princípios norteadores de doutrina e disciplina para os sufis.

1.2. O islã na Índia e o sufismo persa

Depois das considerações iniciais sobre o sufismo, convém introduzir alguns momentos históricos sobre a presença islâmica no subcontinente indiano e a influência do sufismo persa. Esses temas são vitais para entender a especificidade do sufismo indiano e a interação filosófico-religiosa entre o islã e as tradições hindus.

A presença de muçulmanos no subcontinente indiano aponta para o que pode ser considerado como um dos mais profundos encontros entre grandes tradições religiosas. Historicamente, a Índia é conhecida por abrigar santos e místicos sufis oriundos da região da Pérsia que corresponde ao atual Irã. Por isso, o sufismo indiano é marcado por sua origem persa. Na região da Pérsia houve o desenvolvimento de literatura que expressava amor, unidade de Deus, êxtase espiritual e relação entre mestre e discípulo, aspectos místicos que se harmonizam com práticas e filosofias sufis e também com elementos religiosos da tradição hindu. *Dargāhs*¹⁸, santos e música *qawwali*¹⁹ foram aspectos importantes do sufismo que foram inseridos na vida cultural e religiosa indiana como um todo e são exemplos da síntese das duas civilizações.

O primeiro contato entre os seguidores do islã e os povos do subcontinente indiano ocorreu no século VII quando comerciantes árabes, convertidos ao islã, estabeleceram residência na região sul da Índia (MUJEEB, 2003, p. 21; SCHIMMEL, 2003, p. 1). Essa primeira interação entre os povos nativos do subcontinente indiano e os muçulmanos foi realizada de forma pacífica, sem nenhuma intervenção militar.

¹⁸ *Dargāh* vem do persa e literalmente significa “lugar de uma porta”, o vocábulo também quer dizer um santuário dedicado a um santo sufi. Na literatura Indo-Persa, o termo *dargāh* pode significar tanto uma corte real como o túmulo de um homem piedoso. Em urdu (língua majoritária das comunidades muçulmanas que habitam principalmente a região norte do subcontinente indiano), esse vocábulo designa a sepultura de um santo (SIDDIQUI, 1989, p.1).

¹⁹ *Qawwali* é derivado da palavra árabe *qaul* que significa “falar”. O termo passou a designar uma forma de expressão musical típica na Índia e Paquistão, geralmente cantada em persa, híndi ou urdu. As músicas são acompanhadas por instrumentos de cordas e de percussão. Os cantores se envolvem em intensa manifestação emocional e o conteúdo das músicas expressa louvor a Muhammad e amor a Deus (RENARD, 2005, p. 191).

O ano 711 marca o início da presença islâmica na região de Sindh (região que hoje pertence ao atual Paquistão) e a permanência definitiva do islã no subcontinente indiano através das atividades militares de Muhammad Bin Qasim (695-715), de origem árabe, que estabeleceu o primeiro reinado muçulmano na região. Além dos hindus, a região de Sindh abrigava um grande número de budistas e jainistas (MADANI, 1993, p. 59, 60; TITUS, 2005, p.4).

As atividades militares e governamentais de Muhammad Bin Qasim edificaram as bases iniciais para as relações entre hindus e muçulmanos. A partir de uma perspectiva que enfatiza o lado positivo dessa presença islâmica inicial no subcontinente indiano, Schimmel (2004, p. 107) e Friedmann (2003, p. 52), descrevem o jovem conquistador, Muhammad Bin Qasim, como aquele que concedeu aos hindus o mesmo *status* que os judeus e cristãos possuíam, ao conferir-lhes o título de *dhimmī*, “povo protegido”. Além disso, ele decretou que os templos hindus fossem considerados como as sinagogas dos judeus e as igrejas dos cristãos, ou seja, edifícios que deveriam ser preservados, um privilégio que era concedido somente às religiões monoteístas. Mesmo com um projeto político de dominação da região, no que tange a questões especificamente religiosas, Muhammad Bin Qasim não fez quaisquer tentativas para que hindus se tornassem muçulmanos. De acordo com Schimmel (2003, p. 4), a conversão ao islã não foi encorajada nem promovida por esse governante muçulmano.

Numa segunda onda de entrada dos muçulmanos no norte da Índia, o exército formado por afegãos e turcos, denominados de “exércitos de escravos”, conquistaram a região norte. O que caracterizava esses exércitos era a cultura persa, elemento crucial da formação da identidade dos muçulmanos indianos. Eles foram os responsáveis pelo crescimento da influência dos muçulmanos no subcontinente indiano.

O principal governante foi Mahmud de Ghazni (971-1030) da família Ghaznavid. Ele conquistou o nordeste da Índia em 997 e governou até sua morte em 1030 (SCHIMMEL, 1975, p. 344; MUJEEB, 2003, p. 21, 27). Ele havia substituído seu pai, Subuktigin (942-997) que, antes de ser governante, tinha sido um escravo militar turco. Mahmud de Ghazni é visto por alguns escritores indianos como o mais intolerante líder muçulmano, pois teria sido responsável pela invasão de cidades, saques e destruição de templos hindus incluindo o templo de Somnath²⁰ em 1025. Seu reinado não se estendeu para além do Punjabi. Entre os anos 1004-1006, Mahmud de Ghazni atacou líderes do Multan e anexou o território do

²⁰ O templo foi reconstruído e está localizado em Prabhas Patan no estado indiano de Gujarat. Este lugar sagrado continua sendo um importante centro de peregrinação hindu.

Punjabi ao domínio Ghaznavid. (KHAN, 2008, p. 67, 97; KUMAR, 2007, p. 9, 47; SEN, 2005, p. 58).

Para os muçulmanos, Mahmud de Ghazni é considerado um benfeitor por ter construído hospitais e subsidiado trabalhos de importantes intelectuais²¹ de sua época. Seu império foi conhecido como um centro de literatura e poesia que abrigava quatrocentos poetas que recitavam nos jardins de seu palácio (SACHAU, 1910, p. xi). Ele fez de Lahore o centro da cultura persa-islâmica e ainda incentivou produções artísticas e científicas (SCHIMMEL, 1975, p. 345). Foi nesse período que ocorreu a visita à região do grande intelectual persa Al-Biruni sobre o qual falaremos mais adiante.

Após o período dos Ghaznavids, Muhammad de Ghori (1149-1206) passou a ser o novo governante das regiões de Ghazni, Multan, Sindh, Lahore e Deli. Depois da morte de Mahmud de Ghori, iniciou-se na Índia o período de governo conhecido como “Sultanato de Deli”. O Sultanato de Deli foi o governo formado por cinco diferentes dinastias: Mamluks (1206-1290); Khajlis (1290-1320); Tughlaqs (1320-1412); Sayyids (1412-1451) e Lodis (1451-1526). O último sultão foi Ibrahim Lodi que foi derrotado pelo *mughal* de origem turco-mongol da Ásia Central chamado Babur.

A situação no norte do subcontinente indiano era estável durante a dinastia Lodi, mas Babur, após várias tentativas, derrotou os Lodis em 1526, iniciando uma nova era de governo islâmico na região denominado de Império Mughal (SCHIMMEL, 2003, p. 75). O período dos governantes *mughals* vai de 1526 a 1857. Com algumas exceções, os governantes do Império Mughal são considerados como os mais favoráveis para o relacionamento entre hindus e muçulmanos principalmente por causa das iniciativas do imperador Akbar, o Grande, que buscou a conciliação das duas comunidades. O Império Mughal era de origem étnica turco-mongol, originariamente da Ásia Central, mas foi culturalmente influenciado pela civilização persa. O período *mughal* foi também fortemente marcado pela consolidação e influência do sufismo na região do subcontinente indiano.

Devido ao aumento da presença islâmica no subcontinente indiano, desde a vinda de Mahmud de Ghazni, vários *shaykhs*²² sufis migraram para a região. Os sufis começaram a se deslocar para o norte da Índia a partir dos séculos XI e XII. No século XIII, ocorreram invasões mongóis no oeste da Ásia e na Pérsia, que resultou na evasão de grande número de santos sufis dessas regiões os quais se dirigiram principalmente para o subcontinente indiano.

²¹ AHMED, Nazeer. *Mahmud of Ghazna*. Disponível em: historyofislam.com/contents/the-classical-period/mahmud-of-ghazna/. Acesso em: 5/08/2013.

²² *Shaykh* em árabe significa “ancião” e corresponde ao termo sheik na língua portuguesa. No sufismo, o vocábulo refere-se a um mestre espiritual pertencente a uma ordem.

Esse foi também o início da formação das *tarīqas* na região. Com o estabelecimento desses centros de formação sufi, os exercícios espirituais e o treinamento de discípulo se intensificaram (ANJUM, 2011, p. 98-100).

A ênfase dada ao amor, vida devocional e serviço à comunidade fizeram com que os santos sufis se tornassem populares e conquistassem lugar de honra na história das religiões do subcontinente indiano. A atuação dessas grandes personalidades sufis, pertencentes a diferentes ordens, resultou num intercâmbio com os hindus tanto em termos filosóficos como de práticas rituais. Dessa maneira, adaptação, síntese e popularidade tornaram-se as características essenciais do sufismo indiano devido à atuação dos mestres sufis. A notoriedade dos santos sufis tornou-se possível porque as pessoas testemunhavam que recebiam saúde e prosperidade através da crença no poder espiritual que repousava sobre eles.

Os sufis na Índia não só interagiram com os hindus, mas também foram influenciados por eles. A vida e os poemas de Kabir (1418-1540), por exemplo, mostram como ele foi inspirado tanto pelo islã como pelo hinduísmo e pode ser apresentado como evidência clara dessa interação religiosa, cultural e filosófica. As próprias ordens sufis estabelecidas na Índia revelam que as tradições religiosas muçulmanas e não-muçulmanas podem florescer lado a lado e aprender umas com as outras (AQUIL, 2009, p. 28; ROBINSON, 2000, p. 234; SCHIMMEL, 2003, p. 126-127).

A atuação sufi na vida comunitária indiana foi consolidada através da presença de diversas ordens. As ordens sufis Chishti, Quadri, Naqshbandi e Suhrawardi estão dentre as mais importantes no subcontinente. A Ordem Sufi Chishti²³, objeto de pesquisa da tese, revela-se como a de maior influência na vida espiritual da Índia devido a uma pluralidade de fatores tais como práticas espirituais, música e doutrinas soteriológicas.

O sufismo indiano está intrinsecamente associado à civilização persa que favoreceu o desenvolvimento místico da compreensão do Alcorão e outras tradições islâmicas. Destaca-se ainda que o persa e as línguas indianas fazem parte das línguas denominadas de “indo-europeias”. A história do contato entre o subcontinente indiano e a Pérsia, atual Irã, é tão antigo quanto a existência das duas civilizações. Intercâmbio cultural, social e comercial remonta a períodos antigos durante as tentativas de invasão da região sul-asiática por governantes do antigo Império Persa tais como Ciro (658-520 a.C.), Dário (522-486 a.C.) e

²³ Ordem Chishti na tese não deve ser entendida como uma totalidade, a ordem subdivide-se em várias ramificações que, apesar de expressarem os mesmos valores e princípios, são autônomas para desenvolverem suas atividades.

Xerxes (486-465 a.C.), mas estes não foram além do Punjabi, no nordeste da Índia atual (BENNETT, 2012, p. 16-17).

De acordo com Misra (2004, p. 86), os poetas sufis do período da Índia medieval²⁴ assimilaram ideias e práticas de êxtase espiritual do zoroastrismo, antiga religião da Pérsia. Mesmo após a conversão da maioria dos persas, ou iranianos, ao islã, o zoroastrismo continuou a ser praticado e não perdeu de imediato sua relevância. As tradições persas, por sua vez, também haviam sofrido influências budistas e hindus. Os seguidores de Zoroastro do período medieval ensinavam sobre o amor divino e entravam em estado de êxtase espiritual através de cânticos e, além disso, chamavam Deus de “o Amado”. Eles mantinham a concepção de que o coração humano era central para o entendimento dos ensinamentos de Zoroastro. Todos esses elementos aparecem nos ideais sufis de união e experiência com Deus. De acordo com Nizami (1992), os conceitos sufis de *fanā* (“aniquilação”) e *baqā* (“permanência”) só podem ser compreendidos plenamente a partir do entendimento do contexto e tradições filosóficas da região do subcontinente indiano. As ideias místicas que chegaram à região através dos santos sufis tiveram grande receptividade porque, em alguns aspectos, existiam similaridades com temas filosóficos hindus.

Grandes mestres e poetas que marcaram a história da mística islâmica foram originários da região do antigo Império Persa. Dentre eles podemos destacar: Hasan al-Basri (642-728); Rabi’a (717-801); Bistami (804-874); Junayd (830-910); Al-Hallaj (857-922); Al-Ghazali (1058-1111.); Farid-ud-Din Attar (1145-1221) e Jalal-al-Din Rumi (1207-1273). Um dos mais importantes filósofos muçulmanos que influenciou o sufismo indiano foi Ibn Arabi e, ainda que ele não fosse originário da região persa, suas ideias chegaram à Índia através da intermediação de poetas e pensadores sufis provindos da região onde atualmente se situam Irã e Iraque.

Esses grandes mestres sufis se tornaram paradigmas para a busca de Deus e auxiliaram na sistematização doutrinária do sufismo. Todos eles tiveram participação efetiva na construção de conceitos espirituais e formação de escolas de pensamento místico, deixando

²⁴ Índia Medieval é o período compreendido entre o século VIII e XVIII. Periodizar a história de uma região é sempre uma tarefa problemática, desse modo, atribuir um período chamado de “medieval” à Índia levanta várias questões de cunho ideológico. Pressupõe-se que houve na história do subcontinente indiano um período de declínio e degeneração em oposição ao esplendor e glória de um período clássico anterior, sendo também um conceito comparado ao de “Idade Média” na história europeia (ANJUM, 2008, p. 67). Apesar de reconhecer as implicações que esse tipo de nomenclatura representa, o termo “medieval” será utilizado na tese apenas como uma ferramenta conceitual para situar historicamente os eventos relacionados ao tema da pesquisa.

um legado duradouro na história do islã na Índia. Assim, o islã que aportou no subcontinente indiano tinha fortes ligações com a civilização persa (NIZAMI, 1992).

Antes de alcançar a Índia, os muçulmanos invasores tinham adotado o persa como língua preferida. Isso exige a pergunta: por que os muçulmanos de origem turco-mongol escolheram o persa? Claro que eles utilizavam o árabe para fazer as orações e ler o Alcorão. Contudo, a exposição ao islã que eles tiveram foi mediada pelo Irã e não através da Arábia. Eles ficaram impressionados com a riqueza da herança literária, artística e linguística do Irã. Eles podem também ter achado a cultura iraniana atrativa por não ser árabe. (BENNETT, 2012, p. 19).

Os sultões de Deli, de origem turca, governaram a região norte do subcontinente indiano de 1206 a 1526. Eles adotaram os costumes e a cultura persa. Por isso, todo o sistema institucional implantado por eles na Índia foi estruturado no modelo iraniano. Esses governantes não dependiam mais da legitimação árabe para governar, nem precisavam se deslocar para Meca ou Medina em busca de orientação espiritual. Os santos, principalmente da Ordem Chishti, tornaram-se a fonte de espiritualidade para esses governos muçulmanos. A língua persa foi utilizada como idioma oficial dos imperadores *mughals* e empregada na diplomacia e administração com profundo impacto no desenvolvimento das línguas indianas tais como: urdu, híndi e punjabi (KHANSIR; MOZAFARI, 2014, p. 2360, 2365; BENNETT, 2012, p. 19).

A poesia foi outro elemento importante da cultura persa que interagiu com as tradições indianas. A época em que a poesia persa mais floresceu no subcontinente indiano foi durante o reinado de Akbar. Nesse período, a região tornou-se o lugar de maior propagação das tradições literárias persas. Além disso, o persa era ainda utilizado pelos mestres sufis no início da presença islâmica na Índia sendo substituído, posteriormente, pelo urdu.

O primeiro manual de sufismo produzido no subcontinente indiano, *Kashf al-Mahjūb* (Revelando do Mistério) foi escrito em persa por Al-Hujwiri aproximadamente em 1072. Esta obra é fundamental para o estudo da biografia dos santos e práticas sufis. As poesias e canções no contexto sufi do período *mughal* foram compostas também em persa. As ciências islâmicas, a saber, *tafsīr* (interpretação do Alcorão), *kalām* (teologia e filosofia), *fiqh* (jurisprudência), foram transmitidas em língua persa para o subcontinente e contribuíram para a formação intelectual do islã indiano.

Em suma, o islã persa estimulou grandemente a formação dos muçulmanos indianos através da poesia, artes, literatura e arquitetura. Os mestres sufis aconselhavam os governantes, legitimando ou fazendo objeções à autoridade deles. Esses mestres construíram

verdadeiras pontes religiosas e culturais com os hindus. (BENNETT, 2012, p. 24). Ainda que as tensões entre hindus e muçulmanos se estendam até os dias de hoje por uma série de fatores históricos, a presença da cultura persa na Índia contribuiu para aproximar as duas comunidades religiosas principalmente através de iniciativas místicas.

1.3. O estabelecimento e a consolidação das ordens sufis na Índia

A perspectiva enfatizada nesta pesquisa é a que demonstra a existência de interação entre o islã e as tradições indianas nativas a partir da mística. Essa tendência tornou-se possível principalmente por causa da presença do sufismo no subcontinente indiano. O diálogo entre o sufismo e as tradições hindus ocasionou o surgimento de novas expressões religiosas como *bhakti*²⁵ e sikhismo²⁶ (AQUIL, 2009, p. 3).

A história do islã na Índia tem como um de seus desdobramentos fundamentais a consolidação de quatro grandes ordens sufis: Chishti, Suhrawardi, Qadri e Naqshbandi. A seguir faremos um panorama histórico da presença dessas ordens sufis na Índia consideradas como as mais importantes representações do sufismo na região sul-asiática (AQUIL, 2009, p. 26), privilegiando as biografias dos santos fundadores, pois este é o aspecto mais importante do desenvolvimento das ordens. A ênfase da maioria desses santos foi a busca do diálogo, estabelecendo um ambiente de aceitação e convivência com a pluralidade religiosa indiana. Contudo, alguns deles apresentaram atitudes intolerantes para com não-muçulmanos.

1.3.1. A Ordem Chishti na Índia

A Ordem Sufi Chishti, ou Ordem Chishti, que será objeto de apresentação detalhada no capítulo dois da tese, é uma das mais importantes expressões do sufismo na Índia e a primeira ordem sufi a se estabelecer na região sul-asiática. Como afirma Schimmel (1975, p. 351), “A Ordem Chishti permaneceu por séculos como a ordem mais influente no subcontinente.”

A origem da Ordem Chishti teria suas raízes na genealogia espiritual que remonta a Muhammad e a eminentes místicos muçulmanos que fazem parte dessa mesma linhagem, tais

²⁵ Palavra em sânscrito que significa devoção. *Bhakti* é um movimento que enfatiza a devoção pessoal a Kṛṣṇa e que não se limita a certos grupos ou castas.

²⁶ *Sikh* significa “seguidor” em punjabi. O Sikhismo é hoje uma das religiões mais importantes da Índia. O fundador do Sikhismo foi Guru Nanak (1469-1539). O movimento *sikh* iniciou-se quando Guru Nanak, após uma experiência mística, sentiu-se chamado por Deus para ensinar uma nova via do monoteísmo conhecida como “O caminho de Nanak”. (ROTHERMUND, 2006, p. 65).

como Hasan al-Basri e Bistami (ANJUM, 2011, p. 7). Oficialmente, a Ordem Chishti teve início em 930, seu fundador foi Abu Ishak Shami da Síria. O nome da ordem vem da antiga cidade de Chisht (região do atual Afeganistão) que na época era conhecida por Khwaja Chisht.²⁷ Entre os séculos X e XII, a cidade de Chisht veio a ser um grande centro da presença e difusão do sufismo (RIZVI, 2003, Vol. I, p.114).

De acordo com Nizami (2000, p. 50), as origens da ordem, antes de chegar à região sul-asiática, não podem ser verificadas porque não existem registros históricos sobre ela nesse período. Contudo, foi no subcontinente indiano que a ordem se desenvolveu. A Ordem Chishti, através de seus primeiros líderes, encontrou na Índia o ambiente cultural e religioso que favoreceu sua permanência como a ordem sufi mais importante da região.

O fundador da ordem na Índia foi Mu'in al-din Chishti, juntamente com os *shaykhs* que o sucederam. Eles foram os responsáveis pelo estabelecimento dos princípios da *silsila*²⁸ e prepararam o ambiente para a prática independente dos princípios *chishtis* sem a interferência do estado. Manter a distância de governos foi um posicionamento inicial nítido da ordem. Eles se recusavam a trabalhar para sultões, não aceitavam receber terras de governantes e não visitavam as cortes.

No entanto, conforme observa Anjum (2011, *prefácio*, p. 4-5), no decorrer dos anos, houve muitos tipos de interações que iam desde o respeito mútuo, apesar das diferenças, a tensões e choques entre os governos e os mestres da ordem. Nesse aspecto, o espaço geográfico dos *khānqāhs* exerceu um papel fundamental nessa relação. Nos *khānqāhs*, os *chishtis* se mostravam independentes em relação às decisões da corte. Nesses espaços os *shaykhs*, além de manter distância dos governantes, agiam livremente de acordo com os princípios da ordem.

Um dos princípios mais importantes da Ordem Sufi Chishti é a declaração de que toda a humanidade pertence à família de Deus. Eles enfatizam a harmonia mundial procurando promover uma sociedade mais igualitária cujo fundamento é o amor universal. Para a ordem, o amor, a generosidade e o serviço ao próximo são expressões da verdadeira devoção a Deus, desse modo, os membros da ordem oferecem conforto e ajuda aos

²⁷ Ainda que o nome da ordem tenha sua origem na cidade de Chisht, Afeganistão, a Ordem Chishti está associada principalmente com o Sul da Ásia (ERNST; LAWRENCE, 2002, p. 1).

²⁸ Os mestres no sistema de discipulado sufi fazem parte de uma genealogia espiritual que tem sua origem em Muhammad. O termo árabe que traduz esse conceito de genealogia espiritual é *silsila* que literalmente significa “corrente” em árabe. *Silsila* é a conexão do mestre (*murshid*, *shaykh* ou *pir*) atual de uma ordem, com o fundador da ordem seguindo regressivamente numa corrente de mestres até chegar a Muhammad. “[...] o reconhecimento da importância da autoridade espiritual foi fundamental para o sufismo e através do tempo e levou à articulação do relacionamento entre mestre e discípulo.” (ERNST, 1992, p. 11). Historicamente, o termo *silsila* veio a se tornar sinônimo de ordem sufi.

necessitados. Uma característica importante da Ordem Chishti é que ela proclama a doutrina da Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*).²⁹

O pacifismo é também parte essencial dos ensinamentos da ordem; os *chishtis* consideram a vingança e a retaliação como leis do mundo animal. Desse modo, eles procuram promover uma sociedade livre de dissensões e discriminações. Os mestres ensinam que o dever do místico é viver somente para Deus. Não há a exigência de conversão formal ao islã para alguém que deseja ser iniciado na disciplina mística da ordem (NIZAMI, 2000, p. 51-52, 55) havendo, assim, tolerância no contato com as várias expressões religiosas da Índia.

A referência espiritual mais importante na Ordem Chishti, como no sufismo de um modo geral, é a figura do mestre³⁰. Ele é o guardião da fé, aquele que detém a autoridade de interpretar os textos sagrados, estruturar o treinamento de discípulos e ser o exemplo para os fiéis na prática correta dos rituais islâmicos. Os primeiros *shaykhs* sufis que chegaram ao subcontinente indiano tinham a obrigação, como todo homem muçulmano, de constituir família e se dedicar às práticas espirituais. A peculiaridade de um *shaykh* estava na sua habilidade de entender tanto os elementos formais como esotéricos da religião. Os líderes fundadores mais importantes da Ordem Chishti na Índia são: Mu'in al-din Chishti (1141-1236), Qutbu'd-Din (1173-1235), Faridu'd-Din (1175-1266) e Nizamu'd-Din (1244-1325). Nizamu'd-Din foi o único que permaneceu celibatário por toda sua vida dentre os líderes fundadores da ordem. Todos eles tiveram educação formal e se dedicaram à memorização do Alcorão. O momento em que eles decidiram seguir o caminho da mística foi marcado por algum evento ou encontro com uma pessoa excêntrica (ERNST; LAWRENCE, 2002, p. 65-67).

A Ordem Chishti está presente em várias partes da Índia, mas principalmente nos estados de Deli, Punjabi e Rajastão, tornando-se uma importante fonte de inspiração na vida espiritual dos muçulmanos indianos. Contudo, no início do século XX, a mensagem de amor anunciada pelos *chishtis* alcançou outras partes do mundo. O mestre *Chishti* Inayat Khan³¹ (1882-1927) foi o responsável pelo estabelecimento da ordem no mundo ocidental. Atualmente, a Ordem Chishti de Inayat possui ramificações em vários países, a saber: Estados

²⁹ Doutrina a ser analisada no capítulo três da tese como um dos fundamentos teológicos da Ordem Chishti.

³⁰ O mestre no sufismo indiano é também denominado de *shaykh*, *pir* ou *murshid*. *Shaykh* significa “ancião” em árabe cujo equivalente em persa é *pir*. *Murshid* em árabe quer dizer “guia”. Esses termos são utilizados no sufismo para descrever o mestre espiritual de uma ordem sufi, aquele que orienta discípulos no caminho da mística (GLASSÉ, 1991, p. 421).

³¹ Ele é considerado como o primeiro santo da ordem a transmitir a sabedoria *chishti* para americanos e europeus. Em 1910, ele empreendeu uma missão mística que incluiu viagens e preleções nos Estados Unidos e Europa. Inayat Khan fundou o primeiro centro de ensino *chishti* em Suresnes, distrito de Paris, em 1911. Os centros *chishtis* fundados por ele e seus discípulos ficaram conhecidos como Ordem Chishti de Inayat.

Unidos, Canadá, Dinamarca, Holanda, Itália, Lituânia, Noruega, Alemanha, Suíça, Austrália e Nova Zelândia.³² A Ordem Chishti também se encontra na África do Sul. Ela foi fundada em 1895 por Shaykh Habib Ali Shah (1848-1911), também conhecido por Hazrat Soofi Saheb (IQBAL, 2016, p. 194-195).

1.3.2. As ordens Suhrawardi, Qadri e Naqshbandi

A segunda ordem a ser analisada é a Ordem Suhrawardi. O fundador da Ordem Suhrawardi foi o *Shaykh* Diya ad-din Abu 'n-Najib (1097-1168). Ele estudou em Bagdá e foi instruído por Ahmad Al-Ghazali (irmão do teólogo muçulmano Al-Ghazali). Por algum tempo ele foi professor na famosa escola Nizamiyya de Bagdá e posteriormente foi viver em reclusão agregando a si um grupo de discípulos. Ele serviu de fonte de inspiração na espiritualidade de seu sobrinho, Shihab ad-din Abu Hafs Umar (1145-1234) considerado o fundador da Ordem Suhrawardi como instituição formal de treinamento de discípulos. Shihab ad-din viveu uma vida de asceticismo e, devido à sua proximidade com o governante de Bagdá, foi designado como representante do califado de Bagdá em Qonya. Ele tornou-se um grande mestre sufi e sua influência estendeu-se também a outras ordens. (TRIMINGHAM, 1998, p. 33-35). A ordem está presente principalmente no subcontinente indiano, Afeganistão, Turquia e Egito.³³

A Ordem Suhrawardi teve grande aceitação no subcontinente indiano através do *Sahykh* Bah'u'd-din Zakariyya (1182-1268). Ele foi discípulo de Shihab ad-din e, após visitar diversos centros de ensino, permaneceu vários anos em Medina junto ao túmulo de Muhammad, antes de dar início às atividades da Ordem na Índia. *Shaykh* Bah'u'd-din Zakariyya foi tão receptivo aos ensinamentos místicos ao ponto de trilhar todo caminho espiritual para se tornar um mestre sufi em apenas dezessete dias (KHANAM, 2009, p. 135). Após seu estabelecimento no subcontinente indiano, ele obteve o título de *Shaikhu'l-Islam*³⁴ (*Shaykh* do Islã) concedido pelo sultão de Deli, Iltutmish (RIZVI, 2003, p. 190; TRIMINGHAM, 1998, p. 65; NIZAMI, 1961, p. 222).

Os sultões de Deli concediam o título a personalidades religiosas como honra e eles recebiam honorários e terras. Os titulares não precisavam estar

³² Disponível em: http://inayatiorder.org/wp-content/uploads/2017/01/inayatiorder_centers_2017.01-v2.pdf. Acesso em: 07/03/2017.

³³ Disponível em: <https://global.britannica.com/topic/Suhrawardiyah>. Acesso em: 14/03/2017.

³⁴ Título que era oficialmente conferido a eruditos em assuntos de teologia islâmica.

constantemente no palácio, mas, ocasionalmente ofereciam conselhos aos governantes. (RIZVI, 2003, Vol. I, p. 192).

Bah'u'd-din Zakariyya ensinava seus discípulos a buscar orientação somente de um único *pir* e pertencer a apenas uma ordem. Já os sufis da Ordem Chishti, apesar de buscarem orientação de um mestre apenas, frequentavam lugares sagrados de outras ordens sufis.

Shaykh Bahauddin repreendia aqueles sufis que buscavam orientação de diversos *pirs* e frequentavam diferentes ordens ao mesmo tempo. Ele orientava os discípulos a se renderem a um mestre apenas. (KHANAM, 2009, p. 137).

Diferente das práticas dos líderes da Ordem Chishti, *Shaykh* Bah'u'd-din Zakariyya não observava constantemente a prática de jejuns e alimentava-se normalmente. Para ele, a concentração em Deus é o fundamento do sufismo, “A companhia das pessoas deve ser substituída pela constante recitação de *dhikr* [lembrança de Deus].” (RIZVI, 2003, Vol. I, p. 193). Nizami (1961) assinala algumas diferenças entre as práticas do *Shaykh* Bah'u'd-din e o estilo de vida dos santos fundadores da Ordem Chishti na Índia.

Sua ideologia mística era radicalmente diferente de seus contemporâneos da Ordem Chishti. Ele acreditava que era melhor ter uma vida normal e equilibrada – vida na qual tanto o corpo como o espírito recebem cuidados iguais. Ele não jejuava por longos períodos e nem recomendava uma vida de abstinência de alimentos e mortificação do corpo para aqueles que se associavam com ele. (NIZAMI, 1961, p. 222).

Diferentemente dos costumes dos primeiros santos da Ordem Chishti, *Shaykh* Bah'u'd-din Zakariyya acumulou muitas riquezas, foi notavelmente ativo em questões políticas de sua época e ensinava que o problema não estava na riqueza em si, mas no seu uso impróprio (NIZAMI, 1961, p. 228). Ele foi provavelmente o santo mais rico da Índia Medieval, seu estilo de vida diferia consideravelmente da atmosfera de disciplina espiritual da Ordem Chishti (KHANAM, 2009, p. 146). A ordem está presente nos seguintes países: Índia, Paquistão, Afeganistão, Egito e Turquia.³⁵

A terceira ordem é a Ordem Qadri que foi fundada pelo *Shaykh* 'Abdu'l-Qadir (1077-1166). Ele tem inspirado milhões de devotos e tornou-se um santo reverenciado no subcontinente indiano. *Shaykh* 'Abdu'l-Qadir valorizava muito a Lei Islâmica a ponto de considerá-la como a verdadeira fonte de espiritualidade. Seus ensinamentos tinham como

³⁵ Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Suhrawardiyah>. Acesso em: 15/02/2016.

ênfase principal a distância do mundo, desapego de bens materiais, afirmação de valores morais e espirituais baseados tanto na jurisprudência (*fiqh*) como na mística (*taṣawwuf*). Para ele, o propósito único da vida humana é adorar a Deus baseado na Sura 51.56 que diz, “E não criei os *jinn*s e os humanos senão para Me adorarem”. Para ele, o mundo atual é apenas um véu que esconde o mundo do porvir. Esse véu torna-se mais denso à medida que o envolvimento com o mundo for aumentando. A Ordem Qadri, através de suas muitas ramificações, foi estabelecida nos seguintes países: Índia, Paquistão, Iêmen, Tunísia, Egito e Argélia (KHANAM, 2009, p. 109-112; TRIMINGHAM, 1998, p. 271-273).

A Ordem Qadri na Índia iniciou-se através de Sayyid Bangagi Muhammad Ghawth em 1517, um dos descendentes de ‘Abdu’l-Qadir que residiu em Sindh. Ele e seus descendentes são lembrados na Índia pelos milagres que realizaram. Há muitos túmulos dos santos da Ordem Qadri espalhados pela Índia, particularmente no estado do Punjabi. O santo mais renomado é *Shaykh* Muhammad Miyan Mir (1584-1661), também conhecido como Mulla-Shah, por ter sido o preceptor de Dara Shikoh (TITUS, 2005, p. 129-130; RIZVI, Vol. I, 2003, p. 115-116).

Em sua prática espiritual, *Shaykh* Mulla-Shah realizava sempre as orações obrigatórias dos muçulmanos mesmo quando estava enfermo. Ele desenvolveu práticas de controle de respiração durante o ritual de *dhikr* e costumava ficar totalmente absorvido na doutrina *Wahdat al-Wujūd* ao ponto de suas declarações se assemelharem às de Bistami³⁶ e Hallaj³⁷ porque para ele, a verdadeira fé consiste na vivência dessa doutrina (RIZVI, 2003, Vol. I, p. 116-117). Outro renomado santo foi Abdul-Haq Dihlawi (551-1642). Ele escreveu vários comentários sobre os *ḥadīths*³⁸, interpretação do Alcorão e história islâmica (SCHIMMEL, 1975, p. 363).

A quarta ordem sufi com grande influência na Índia é a Ordem Naqshbandi. O nome da ordem tem sua origem no santo Khwaja Baha’ud-Din Naqshband Bukhari (1318-1389) que

³⁶ Abú Yazid al-Bistami, ou Bayezid (804-874), é o primeiro e maior exemplo da busca por Deus através de estados de êxtase espiritual. Oração, meditação e jejuns eram constantemente praticados por ele para alcançar estados profundos de espiritualidade. Nessa forma de compreensão mística, não havia mais separação entre amor, Amado e amante (RITTER, 2000, p. 162; SCHIMMEL, 1975, p. 48).

³⁷ Al-Hallaj (857-922) nasceu na cidade de Fars (região do atual Irã), filho de um convertido ao islã que tinha o mesmo nome. Al-Hallaj significa “cortador de algodão”, uma possível referência à profissão de seu pai. Sua família era originária da Arábia, mas ele cresceu na Pérsia. Mesmo sendo falante de um dialeto da região iraniana, Al-Hallaj empregava o árabe para descrever suas experiências místicas. Ele foi um místico de extrema importância para o sufismo e se tornou um símbolo do amor sofrido. Tomado por uma experiência extática da presença divina, Al-Hallaj divulgava publicamente em Bagdá “eu sou o Real”, ou “a Verdade” (*anā’-l Ḥaqq*) (ELIADE, 2011, p. 127; SCHIMMEL, 1990, p. 210; MASSIGNON, 2002, p. 159-160).

³⁸ *Ḥadīths* são as tradições relacionadas às práticas e discursos de Muhammad. São relatos que tratam de problemas de rituais e doutrina. Eles informam ainda sobre seus costumes e aparência. O estudo dos *ḥadīths* é parte central da piedade islâmica. Para muitos mestres sufis, o registro das ações e ditos de Muhammad é fonte fundamental para as doutrinas do sufismo (ERNST, 2011, p. 49; GLASSÉ, 1991, p. 159).

é apontado como o santo pioneiro da Ordem Naqshbandi. Abu Ya'qub Yusef al-Hamadani (1062-1140) e Abd al-Khaliq al-Ghudawani (? -1179) são considerados como os fundadores oficiais e organizadores dos princípios básicos que orientam as práticas espirituais da ordem. Além de ser uma das ordens mais importantes do subcontinente indiano, a Ordem Naqshbandi está presente na Rússia, China, Egito, Síria e Palestina (TITUS, 2005, p. 130; TRIMINGHAM, 1998, p. 203-204).

A ordem foi introduzida na Índia por Khwaja Muhammad Baqui Bi'llah Berang (1563-1603) e consolidada através dos ensinamentos do *Shaykh* Ahmad al-Faruqi Sirhindi (1564-1642). Conhecido como defensor da ortodoxia islâmica contra as inovações da religião no período de Akbar, Sirhindi se opôs à doutrina de Ibn Arabi *Waḥdat al-Wujūd* (Unidade do Ser) ao formular sua própria teoria intitulada *Waḥdat al-Shuhūd* ("Unidade da Experiência" ou "Unidade do Testemunho") (SCHIMMEL, 1975, p. 367-368).

Através de uma de suas ramificações denominada de Naqshbandi-Mazhari sob a liderança de Sayyid Abul Hasan Nasirabadi (1784-1856), a Ordem Naqshbandi apresentou uma peculiaridade no relacionamento entre hindus e muçulmanos. Sayyid Abul Hasan Nasirabadi ordenou que seus discípulos estabelecessem um centro Naqshbandi para hindus numa época de transformação radical tanto no campo político quanto cultural debaixo do domínio britânico na região. Ram Chandra Lalaji (1873-1931), de origem hindu e devoto da ordem Naqshbandi-Mazhari, elaborou as disciplinas espirituais com elementos hindus e islâmicos para atender os iniciados hindus. Ele publicou suas percepções metafísicas consultando inclusive os *Upaniṣads* para fundamentar suas doutrinas. Um dos principais aspectos de seus ensinamentos é a aceitação da não-dualidade (*advaita*) como uma descrição negativa da inefável transcendentalidade da Realidade porque ela não pode ser conhecida nem qualificada (DARNHARDT, 2002, p. 200, 222-223).

A doutrina da ordem não enfatiza a mortificação do corpo porque considera a purificação espiritual, através da instrução, como o aspecto mais importante do desenvolvimento no caminho místico. A Ordem Naqshbandi é predominantemente uma ordem sóbria e evita a prática de *samā*³⁹ (SCHIMMEL, 1975, p. 365).

³⁹ *Samā* significa "audição". Como disciplina espiritual sufi, *samā* diz respeito à prática de ouvir música para alcançar a união extática com Deus.

1.4. Personalidades-chave no diálogo entre o islã e as tradições hindus.

Algumas personalidades-chave ficaram no limiar da relação entre hindus e muçulmanos e auxiliaram na construção dessa interação. As figuras históricas de Al-Beruni (973-1048), Kabir (1440-1518), Akbar (1542-1605) e Dara Shikoh (1615-1659) são referências importantes para a compreensão desse processo dialógico. Eles demonstraram profundo interesse pelas duas tradições através de suas práticas e obras. O interesse do intelectual muçulmano Al-Beruni pelo hinduísmo, o levou a empreender grandes esforços para traduzir relevantes fontes de espiritualidade hindu. Kabir foi um poeta forjado tanto na mística islâmica como na hindu e que, ao mesmo tempo, denunciava a formalidade vazia presente nos núcleos oficiais de ambas as tradições. O grande imperador Akbar, atraído pelas filosofias indianas, chegou ao ponto de abandonar os círculos mais normativos do islã para se entregar a um tipo de sincretismo religioso. Por último, Dara Shikoh, o jovem príncipe *mughal*, que em função de sua formação na mística islâmica, levou a cabo a enorme tarefa de entender a religião hindu.

A primeira personalidade é Al-Beruni. Ele aparece como uma importante figura do período de conquistas de Mahmud de Ghazni. Al-Beruni acompanhou o conquistador muçulmano em algumas de suas jornadas como um intelectual da corte. Al-Beruni nasceu em 973, em Khwarizm, perto de Khiva, atual Uzbequistão, e faleceu em 1048, nos arredores de Ghazna, no atual Afeganistão. Ele falava fluentemente árabe e persa e tinha conhecimento suficiente para compreender textos em Grego, Siríaco e Hebraico. Ele aprendeu Sânscrito enquanto esteve na Índia, empreendimento indispensável que serviu para interagir com as tradições hindus (ALLANA, 1979, p. 149; KENNEDY, 1989, p. 155). Após se destacar como um exímio estudioso de ciência e literatura, Al-Beruni exerceu um papel de grande influência como conselheiro real de Mahmud de Ghazni (SACHAU, 1910, p. viii).

Al-Beruni pode ser considerado como o primeiro muçulmano que se esforçou para aprender de forma sistemática a cultura e sabedoria milenar da Índia que resultou num verdadeiro diálogo com as tradições hindus. Isso pode ser percebido principalmente através de sua obra monumental *Investigação sobre a Índia*⁴⁰ (*Tahqīq mā li-l-hind*), e sua tradução do *Yoga Sūtra*⁴¹ de Patanjali do Sânscrito para o Árabe. Além disso, ele buscou aprender sobre o

⁴⁰ O título em Inglês é *Alberuni's India*. O livro foi popularmente conhecido como *Kitāb al-Hind*, “O livro da Índia”, ou pelo seu título original, *Tahqīq mā li-l-hind*, “Investigação da Índia”, o qual sugere o teor científico da sua pesquisa e metodologia.

⁴¹ *Yoga Sūtra* é a coleção de ensinamentos das práticas de *Yoga* escrita por Patanjali. *Sutra* em sânscrito significa literalmente uma “linha” ou “corrente” que segura objetos. Na literatura filosófica hindu, *Sūtra* significa

conhecimento de astronomia dos indianos se comportando tal qual um aluno. Como ele próprio afirma, “Inicialmente, eu me comportei diante de seus astrônomos como um aluno diante de um mestre.” (Al-BERUNI, 1910, p. 23).

Investigação sobre a Índia não se trata apenas de um mero esforço intelectual para entender os hindus. Nessa obra, Al-Beruni faz uma verdadeira imersão na cultura e sabedoria das tradições indianas compreendendo-as de maneira profunda e fazendo comparações com as tradições islâmicas e a sabedoria grega antiga. Por isso, Al-Beruni é considerado como um modelo de aprendizado e desprendimento (ERNST, 1992, p. 23). A própria obra, numa perspectiva do estudo comparado da religião, aponta para um verdadeiro diálogo entre hindus e muçulmanos e constitui-se no primeiro estudo objetivo de uma cultura estrangeira (SCHIMMEL, 2003, p. 7).

O livro foi escrito como um auxílio para muçulmanos que desejassem compreender a religião hindu de forma ampla. Ele não mediu esforços para transmitir conceitos abstratos da tradição hindu em língua árabe, fazendo extensas citações dos textos sagrados hindus. A metodologia utilizada por Al-Beruni é interessante porque ele busca a todo instante fazer com que os hindus falem por si mesmos através de suas escrituras sagradas. Além disso, suas observações foram acompanhadas de participação ativa na vida dos hindus. Ele não produziu uma obra de cunho apologético, que poderia ser utilizada para confrontar o hinduísmo. Seu objetivo foi oferecer aos muçulmanos uma fonte de conhecimento confiável e que revelasse como os hindus realmente são a partir de suas próprias filosofias e práticas. O confronto apologético, amplamente promovido nos dias atuais por alguns líderes muçulmanos na Índia, foi rejeitado e até mesmo considerado como uma atitude equivocada por Al-Beruni, como ele afirma:

Eu não produzirei os argumentos de nossos antagonistas com o objetivo de refutá-los, pois, acredito ser isso um erro. Meu livro é nada mais do que um simples registro histórico dos fatos. Eu colocarei diante do leitor as teorias dos hindus exatamente como elas são, e mencionarei, em conexão com elas, teorias similares dos gregos para mostrar a relação que existe entre elas. (Al-BERUNI, 1910, p. 7).

Apesar de apontar as diferenças entre o islã e as tradições hindus (Al-BERUNI, 1910, p. 17-18), Al-Beruni aprofundou-se nos estudos das escrituras sagradas hindus

aforismos de sabedoria com relação à prática da *Yoga*. Alguns estudiosos afirmam que Patanjali viveu por volta do II século A.E.C., outros dizem que foi num período bem posterior, no IV século E.C. (RADHAKRISHNAN, 2008, p. 313).

dialogando com conceitos que até então eram desconhecidos pelos muçulmanos (SACHAU, 1910, p. xxxvii-xxxviii).

[...] o grande historiador Al-Biruni (falecido em 1048) fez um estudo da cultura no território conquistado. Foi dele, a primeira obra de história comparada da religião, fazendo uma minuciosa e objetiva descrição do hinduísmo. (SCHIMMEL, 2004, p. 107).

Sua obra foi, portanto, um passo fundamental para que os muçulmanos tivessem um entendimento inicial das tradições hindus. Com abordagem tolerante, o livro é ao mesmo tempo surpreendente por ter sido escrito numa época de conflito político e religioso. Um exemplo dessa atitude dialogal é a descrição que ele faz da crença hindu no Deus único citando seus atributos transcendentais, um conhecimento sobre a divindade que estava acessível somente aos hindus que possuíam educação religiosa formal.

Os hindus crêem que há um só Deus, eterno, sem início, sem fim, que age livremente; onipotente e onisciente, doador da vida, que governa e preserva. Um ser que é soberano e único, que está para além de qualquer semelhança ou comparação. (Al-BERUNI, 1910, p. 27).

A crença na pluralidade de deuses, para Al-Beruni, existe para pessoas sem um nível elevado de conhecimento. Esse tipo de conhecimento é para aqueles que recebem os conteúdos de fé através dos sentidos. Contudo, para ele, os mestres da religião hindu possuem conceitos abstratos sobre Deus que ultrapassam os limites da apreensão sensorial. Esses atributos da divindade foram assimilados pelos mestres hindus, conforme a citação acima, e se assemelham a algumas características de Deus no monoteísmo islâmico.

O método adotado por Al-Beruni foi comparativo visando diminuir a barreira entre hindus e muçulmanos através da compreensão de elementos religiosos. Com extraordinária diligência, ele empreendeu tempo e energia para aprender o sânscrito a fim de lidar com questões complexas de filosofia hindu (Al-BERUNI, 1910, p. 17).

Eu não economizo tempo ou dinheiro para adquirir livros em Sânscrito nos lugares onde eles provavelmente deveriam ser encontrados, ao procurá-los para mim mesmo em lugares remotos, e de eruditos hindus que os compreendem e são capazes de ensinar-me. (Al-BERUNI, 1910, p. 24).

Além dos contatos pessoais com mestres hindus, Al-Beruni também se dedicou incansavelmente aos estudos dos textos sagrados. Seu interesse, ao se inteirar das tradições hindus, tinha como objetivo corrigir preconceitos e erros por parte dos muçulmanos em

relação aos indianos. Sua abordagem do estudo do hinduísmo revela uma genuína apreciação por culturas e tradições. A importância de suas obras repousa no fato de que elas próprias constituem-se como um testemunho inicial de interação entre muçulmanos e hindus e apontam para caminhos de entendimento mútuo entre as duas tradições.

Kabir é a segunda personalidade desse processo histórico de interação entre hindus e muçulmanos que gostaria de destacar nesta pesquisa. Na passagem do século XIV ao século XV, o islã já estava presente em praticamente todas as partes da Índia causando mudanças na vida espiritual e social dos habitantes do subcontinente. Esse foi um período de transformações linguísticas com o desenvolvimento do híndi e do urdu. Essa época marca ainda o início do desenvolvimento da cultura islâmica indiana tanto na arquitetura como na música, e a consolidação do movimento religioso e devocional hindu conhecido como *bhakti*. Através do *bhakti*, a poesia devocional, permeada por elementos hindus e islâmicos, floresceu rapidamente. O sistema de castas do hinduísmo foi questionado bem como o formalismo da religião islâmica (QAMARUDDIN, 2011, p. 87-88).

Kabir foi um líder de destaque dentro do movimento *bhakti*, bem como uma importante figura da história da Índia com um todo. Ele recebeu tanto influência islâmica quanto hindu (IKRAM, 1964, p. 127-128) e é considerado um dos poetas mais prestigiados por hindus e muçulmanos em todo o subcontinente. Para os hindus, ele é um *bhakta vaiṣṇava* (“devoto de Viṣṇu”), para os muçulmanos, um *pir*, ou “mestre”. Kabir buscou incansavelmente a unidade entre hinduísmo e islã e, ao mesmo tempo, rejeitou tanto o formalismo islâmico quanto o ritualismo rigoroso do hinduísmo. Suas ideias inovadoras incluíam a reprovação de qualquer forma de hierarquia religiosa, por isso, ele propagava a igualdade de todos aqueles que adoram a divindade. Para Kabir, a adoração deve ter sua ênfase na devoção (*bhakti*) através de uma entrega de amor a Deus. Por causa de suas atitudes que buscaram um reavivamento do hinduísmo e também por sua popularidade, Kabir é comparado a Buda por alguns escritores indianos.

Alguns escritores indianos contemporâneos não hesitam em compará-lo a Buda pela atitude destemida de seu caráter, por seus elevados conceitos, e pela extraordinária influência sobre a população da Índia. (VAUDEVILLE, 1997, p. 12).

As narrativas sobre Kabir relatam que ele foi criado em uma família de tecelões muçulmanos e que foi discípulo do grande santo e poeta *vaiṣṇava* chamado Ramananda que aceitava discípulos sem qualquer discriminação de gênero, casta ou crença. Os poemas de

Kabir inspiravam o amor na vida de seus seguidores. Para ele, o amor é a essência da adoração. Kabir ensinava que a união da alma com Deus ocorre através da devoção, um estado espiritual que pode ser alcançado por pessoas pertencentes a qualquer casta e que professam qualquer tipo de credo, ou seja, a união mística e espiritual com a divindade está acessível a todos. Por causa de sua ousadia em testemunhar sobre o livre acesso a Deus, Kabir ganhou notoriedade na Índia, sendo reverenciado por hindus e muçulmanos. Ademais, ele também é considerado um santo no sikhismo, quinhentos versos do livro sagrado *sikh*, o *Adi Granth* (lit., “Primeiro Livro”), são atribuídos a ele (LONG, 2006, p. 1). Ele é, portanto, uma figura representativa de três importantes religiões da Índia: hinduísmo, islã e sikhismo.

Seu percurso biográfico inclui passagens pelo hinduísmo e islã, o que faz com que seja impossível de determinar se ele discursa como um muçulmano ou como um hindu *vaiṣṇava*. Ele inclui em seus poemas várias categorias metafísicas fazendo com que sua obra seja rica e apreciada por muçulmanos e hindus. A mensagem de Kabir consiste em afirmar que a religião sem *bhakti*, o amor devocional, não pode nem ser considerada como religião.

Suas poesias exploram a vida doméstica com imagens da realidade existencial e falam da renúncia e amor. Para ele, a Realidade é única e espalha seu amor pelo mundo inteiro. Através de seus poemas, é possível perceber sua decepção com a ênfase na exterioridade, uma característica presente nas religiões instituídas que ele observou. Em Kabir, a união com a Realidade não depende somente de rituais e austeridades externas. Por isso, ele denunciou as formas vazias do aparato religioso representadas em formas de templos, mesquitas, sacerdotes, água sagrada e escrituras sagradas. Para Kabir, Deus é a maior necessidade do homem e não unicamente os aspectos externos da religião. Assim, nenhum tipo de asceticismo tem qualquer valor se não for acompanhado de adoração devocional (CHAND, 1963, p. 150; UNDERHILL, 1985, p. 5-15). Abaixo estão alguns poemas de Kabir⁴² que demonstram sua mensagem eloquente do amor por Deus e, ao mesmo tempo, revelam sua insatisfação com a vida religiosa meramente externa de sua época.

Ó servo, onde você me busca?

Eis que Eu estou ao teu lado

Eu não estou nem nos ritos

⁴² Os poemas de Kabir citados neste trabalho foram extraídos da obra *Songs of Kabir (Canções de Kabir)*, traduzidos por Rabindranath Tagore (1985).

Nem em cerimônias, nem na Yoga ou no desapego.

Se tu és um verdadeiro buscador, tu Me verás imediatamente: num instante e tu Me encontrarás.

Kabir diz: Ó *Sādhu*! Deus é o fôlego de todos os fôlegos.

(KABIR, 1985, p. 45)

Ó irmão! Quando eu fui esquecido, meu verdadeiro Guru mostrou-me o Caminho

Então eu deixei todas as cerimônias e ritos, não tomei mais banho na água sagrada

Então eu aprendi que somente eu era louco, o mundo inteiro ao meu lado era são; e eu perturbei essas sábias pessoas,

Daquela hora em diante eu não sabia mais como rolar no pó em reverência;

Eu não toco mais o sino,

Eu não coloco mais o ídolo no seu trono,

Eu não adoro a imagem com flores,

Não é a austeridade que mortifica a carne que agrada o Senhor.

Quando tu não vestes tuas roupas e mata teus sentidos, tu não agradas o Senhor

O homem que é bondoso e pratica justiça, que permanece passivo no meio das questões do mundo, que considera todas as criaturas na terra como seu próprio eu, obtém o Ser Imortal, o verdadeiro Deus está sempre com ele.

Kabir diz: obtém-se o verdadeiro nome daquele que tem as palavras puras e que é livre de todo orgulho e presunção.

(KABIR, 1985, p. 108-109).

Kabir denuncia a falta de amor e devoção nas religiões. O caminho que ele indica é o da busca direta de Deus, sem intermediários, cerimônias ou sacerdotes. As práticas religiosas associadas a pessoas e lugares especiais já não tinham mais sentido para ele, pois o que ele buscava era a Realidade que estava para além dessas formas religiosas. A união com Deus não dependia, portanto, da pertença à determinada religião. O acesso à Realidade Última não seria privilégio de um grupo especial de pessoas.

Não é necessário perguntar a um santo de qual casta ele pertence

Pois, o sacerdote, o guerreiro, o comerciante, e todas as trinta e seis castas, todos estão igualmente buscando Deus.

É insensatez perguntar qual seja a casta de um santo,

Um barbeiro busca a Deus, a lavadeira, o carpinteiro.

Hindus e Muçulmanos tem igualmente alcançado aquele Fim, onde não permanece nenhuma marca de distinção.

(KABIR, 1985, p. 45, 46).

Kabir rejeita as formas hierárquicas e institucionais que dificultam o acesso do fiel à presença de Deus. Por isso, ele é indiferente ou mesmo contrário às crenças, valores e práticas tradicionais que não conduzem à experiência imediata com a Realidade. Ele expressa sua convicção interior de forma destemida e com linguagem áspera, “sua ironia implacável sugere uma ardente indignação [...]” (VAUDEVILLE, 1997, p. 129). Ele não tem a preocupação de agradar sua audiência, mas de apontar um caminho para um despertar espiritual que tem como objetivo um encontro real com Deus. Kabir não somente denunciou os elementos superficiais nas religiões de sua época, mas também apresentou um caminho para a superação do mero formalismo que ele percebia nas religiões, esse caminho é o amor. Por essa razão, ele apresenta-se como um amante de Deus e utiliza a figura da noiva que anseia pela união com o Amado.

Eu me diverti dia e noite com meus companheiros, e agora eu estou com muito temor.

Tão alto é o palácio do meu Senhor, meu coração treme ao subir suas escadas: mesmo assim eu não devo ser tímida, já que eu irei desfrutar Seu amor.

Meu coração tem que se apegar ao meu Amado; Eu tenho que tirar meu véu, e encontrá-lo com todo meu corpo.

Meus olhos têm que realizar a cerimônia das lâmpadas do amor.

Kabir diz: ouça-me, amigo: ele conhece quem ama. Se você não sente o desespero do amor pelo seu Amado, torna-se vão adornar o corpo e vão colocar o unguento nas tuas pálpebras.

(KABIR, 1985, p. 54, 55).

Meu corpo e minha mente se entristeceram

Por desejo de Ti

Oh meu Amado! Vem para minha casa

Quando as pessoas dizem que eu sou Tua noiva, eu me envergonho; porque não toquei Teu coração com meu coração

Então, que amor é esse meu?

Eu não tenho apetite de comida, não tenho sono

Meu coração está sempre inquieto fora e dentro das portas

Como a água é para o sedento, assim é o amor para a esposa. Quem vai levar notícias minhas para o meu Amado?

Kabir é inquieto: ele está morrendo pelo desejo de vê-lo

(KABIR, 1985, p. 82-83).

O Kazi⁴³ está buscando as palavras no Alcorão e instrui a outros:

Mas se seu coração não estiver embebido nesse amor, que proveito há, mesmo sendo ele um mestre de homens?

O *yogī* colore suas vestes com vermelho: mas se ele nada conhece da cor do amor, que proveito há em ter as vestes coloridas?

Kabir diz: tanto faz se eu estiver na galeria do templo, no campo ou na flor do jardim, eu te direi verdadeiramente que em todo momento meu Senhor tem Seu deleite em mim.

(KABIR, 1985, p. 99-100).

Kabir exaltava a religião do amor e renunciava à que produz medo. O amor é vivenciado na relação amante e Amado, uma forma de devoção que transcende as estritas regras religiosas. Em Kabir, o amor é arrebatador, sedutor e extático. A união com o Amado tem pouco a ver com o conhecimento intelectual sobre ele. A busca pela união com Deus deve ser intensa e apaixonante. O anseio pela presença divina é a tônica da busca pela união com Deus, suas poesias demonstram o desespero da alma e os tormentos espirituais para alcançar o Amado (VAUDEVILLE, 1997, p. 130).

Este dia é estimado mais do que todos os outros dias, porque hoje o Amado Senhor é um convidado em minha casa.

Minha câmara e meu pátio estão lindos com Sua presença

Meus anseios cantam Seu Nome e eles se perdem na Sua grande beleza

Eu lavo Seus pés, e contemplo Sua Face, e deposito meu corpo diante d'Ele como uma oferta, minha mente e tudo o que eu tenho

Que dia de felicidade é aquele no qual meu Amado, que é meu tesouro, vem à minha casa

⁴³ Magistrado ou juiz muçulmano.

Todos os males saem do coração quando vejo meu Senhor

Meu amor tocou-Lhe, meu coração está ansiando pelo Nome o qual é a Verdade

Assim canta Kabir, o servo dos servos

(KABIR, 1985, p. 134-135).

Como uma noiva inflamada de paixão pelo noivo, assim é Kabir. Seu coração arde nas chamas do amor. Ele se utiliza do elemento feminino como categoria metafórica para expressar o amor do devoto a Deus. Ele fala como uma mulher devota a seu esposo nos momentos de união e separação, uma metáfora que transmite o sofrimento do amor, uma rendição total ao Amado. De acordo com Agrawal (2011, p. 68), “[...] o amor ilumina a existência total de Kabir – corpo e alma.”

O Amado é o foco do seu desejo. A presença divina é o objetivo final de sua vida, uma sede por Deus que as instituições religiosas esvaziadas da devoção fracassaram em saciar. Em Kabir, somente a presença real de Deus pode satisfazer os desejos da alma do devoto, como a noiva, que só é saciada quando se encontra com o seu esposo.

É possível perceber, através desses poucos poemas, que as correntes espirituais do hinduísmo e islã tiveram grande influência nas expressões poéticas de Kabir. Os temas do amor, união e devoção são parte essencial da tradição dos *Upaniṣads* que tem como princípio básico a existência de uma Realidade Única.

A religião dos *Upaniṣads* é o sentimento de reverência e amor pelo grande Espírito. [...] Ela reconhece que a distinção entre sujeito e objeto cessa de existir no coração do fervor religioso. (RADHAKRISHNAN, 2008, p. 190).

O movimento *bhakti*, que tem Kabir como um dos principais representantes, é um desdobramento da filosofia hindu que lida com a temática do amor como principal característica da união com Deus. Além da influência hindu, a poética de Kabir é o resultado de ensinamentos oriundos do sufismo. Os sufis percebem-se a si mesmos como aqueles que são chamados por Deus para experimentar a presença dele no mundo através do amor. Nesse sentido, a contemplação é superior à ação, a interioridade é mais importante que a exterioridade. Os sufis são os “amantes de Deus”, o título mais nobre que os místicos podem ter. O poder do amor é tão central na experiência mística que os mestres sufis são conhecidos como “mestres do coração”. Essa paixão arrebatadora por Deus tem como objetivo o êxtase

espiritual, uma atração pela energia divina que transcende a racionalidade (CHITTICK, 2000, p. 23; ERNST, 2011, p. 27-31).

Além de expressar a experiência mística de união e separação entre amante e Amado, o amor em Kabir atua como uma força política e libertadora. O ensinamento de Kabir é também considerado como “[...] uma provocação contra os proponentes de normas sociais preordenadas e marcadores identitários prescritos pelo nascimento.” (AGRAWAL, 2011, p. 79). A perspectiva social não pode ser vista como algo secundário em suas poesias, ele tinha preocupações humanitárias e se posicionou contra todo tipo de divisão em castas ou hierarquias religiosas. Kabir fala pelos oprimidos e questiona a ordem social vigente da sua época (AGRAWAL, 2011, p. 59).

O impacto social das poesias de Kabir rendeu-lhe respeito e veneração entre muçulmanos e hindus. Por isso, as duas comunidades disputaram entre si sobre como deveria ser seu funeral. Os muçulmanos queriam sepultar o corpo de acordo com os rituais islâmicos, já os hindus, queriam cremá-lo (CHAND, 1963, p. 149, 150). Essa disputa é simbólica porque revela que Kabir, através da sua mensagem, alcançou as duas maiores comunidades de fé na Índia. O objetivo de sua mensagem era divulgar a religião do amor que supera todas as diferenças de castas e credos. Qualquer expressão religiosa que se opusesse a esse princípio básico de sua mensagem era desprezada e criticada por ele.

Gostaria também de destacar duas personalidades emblemáticas do encontro do islã com as tradições hindus no período *mughal* que são Akbar e Dara Shikoh. Como foi mencionado acima, na primeira metade do século XVI, quando o Sultanato de Deli já estava em declínio, o Império Mughal começou a dominar a região do subcontinente indiano ao norte. Esse império teve como características principais, durante a maior parte da sua existência, a não interferência em questões da vida local das sociedades dominadas e uma busca constante pela pacificação de grupos rivais. Ainda que fosse um governo muçulmano, hindus tomaram parte como líderes governamentais e militares durante o período *mughal* (KUMAR, 2007, p. 1-2; ASHER; TALBOT, 2006, p. 115, 152, 265).

Os *mughals* invadiram a Índia em 1526 e Akbar pertenceu à linhagem de governantes desse império. Babur (1482-1530) encontrou o subcontinente indiano dividido em pequenas lideranças e alcançou vitórias importantes no Punjabi e Deli tornando-se o governante principal dessas regiões. Ele foi sucedido por seu filho Hamayun (1508-1556) que, após ser derrotado em Deli pelo governador afegão Sher Shah, fugiu para a região de Sindh. Sher Shah proclamou-se como o novo governante de Deli. Contudo, Hamayaun retornou a Deli e venceu as tropas de Sher Shah consolidando o governo *mughal* na região.

O filho de Hamayun, Jalal ud-din Akbar (1542-1605), conhecido como Akbar, o Grande, veio a se tornar um dos mais importantes governantes na história da Índia. Durante seu governo, além das conquistas políticas e sociais, houve o desenvolvimento da busca por uma unidade religiosa entre as diversas tradições filosófico-teológicas da Índia, principalmente entre hindus e muçulmanos. Ele é considerado o maior imperador durante o período de dominação islâmica.

Akbar sucedeu seu pai Hamayun com a idade de 14 anos e seu reinado durou 35 anos. Ele transformou o reino Mughal de Deli em um império organizado em províncias. A administração dessas províncias ficou sob a responsabilidade de governadores. Ele fez importantes desenvolvimentos no comércio ao construir portos e extinguiu abusivos impostos sob produtos agrícolas. Akbar supervisionava sistematicamente o tesouro de seu império examinando os registros financeiros de cada província. Um hindu, por nome Todar Mal, era o encarregado de administrar os impostos recolhidos de seu governo. Akbar manteve firmemente o propósito de preservar a harmonia social entre hindus e muçulmanos e é considerado como o mais poderoso e o mais tolerante dos imperadores *mughals*. (GARBE, 1909, p. 174-178; GHODRATOLLAHI, 2007, p. 3-4; LONG, 2006, p. 29).

Além de ser conhecido como um grande imperador, Akbar se destaca por seu profundo interesse em assuntos religiosos. As questões políticas não fizeram com que Akbar se distanciasse da espiritualidade. Ele acreditava que a verdade sobre Deus não estava confinada a uma religião específica. A aceitação da existência da verdade em outras religiões veio após um êxtase espiritual que Akbar experimentou em 1578 (SCHIMMEL, 2003, p. 79, 82).

A partir dessa experiência, a política de Akbar tornou-se numa verdadeira busca por conciliação entre as religiões. Alguns estudiosos muçulmanos entendem esse interesse de Akbar por doutrinas de outras religiões como heresia. O historiador muçulmano Raziuddin Aquil (2009), por exemplo, dedicou um capítulo no seu livro intitulado *In the Name of Allāh (Em nome de Allāh)*. O capítulo, que tem como título “Islam and Heresies in Mughal India” (“Islã e Heresias na Índia Mughal”), destaca os aspectos negativos do envolvimento de Akbar com teologias de diferentes religiões. Aquil (2009) retrata Akbar como um governante autoritário que se desviou totalmente do islã sendo retratado como um herege.

Schimmel (2003), por outro lado, percebe a atitude de Akbar em relação às religiões da Índia como um grande avanço em direção à tolerância e respeito entre os povos. A posição assumida por Akbar em procurar unir conceitos de diferentes religiões pode contribuir para o debate sobre o diálogo inter-religioso, e a reflexão desta pesquisa segue esta perspectiva.

A obra mais importante sobre Akbar é intitulada *Ā'in-e Akbarī*⁴⁴ (*A Constituição de Akbar*) escrita originalmente em língua persa por Abu'l-Fazl ibn Mubarak, conselheiro de Akbar. *A Constituição de Akbar* relata sobre a maneira como Akbar governava, possui registros das declarações do imperador e citações diretas de poetas sufis. Abu'l-Fazl faz referência a Akbar aplicando a ele o título de majestade. Num estilo solene, Abu'l-Fazl escreve sobre as qualidades e caráter do grande imperador *mughal* exaltando sua sensibilidade espiritual e afeição por assuntos religiosos, apesar de todas as preocupações de governante.

O cuidado com o qual Sua Majestade vela sobre seus motivos e a vigilância sobre suas emoções revelam na sua face o sinal do infinito e o selo da imortalidade; e ainda que milhares de questões importantes ocupem ao mesmo tempo sua atenção, elas não causam nenhuma confusão no templo de sua mente. Nenhuma partícula de desalento encontra-se no vigor de seus poderes mentais, ou da seriedade habitual de Sua Majestade em contemplar os encantos do mundo de Deus. Sua ansiedade para fazer a vontade do Criador cresce cada vez mais. Assim, sua percepção e sabedoria aumentam sempre. (ABU'L-FAZL, 1977, p. 161).

Abu'l-Fazl também descreve o desejo que Akbar possuía de buscar o conhecimento da verdade. Para tal empreendimento, o imperador devotava-se a práticas de austeridade buscando viver um alto padrão de moralidade. Ele dormia pouco, comia somente o necessário e meditava por longos períodos. De acordo com os relatos de Abu'l-Fazl, o imperador seguia as práticas islâmicas corretamente e passava as primeiras horas da manhã em meditação. “Embora sendo um conquistador e administrador exteriormente, ele era, interiormente, um místico e contemplativo.” (ABU'L-FAZL, 1977, p. 164). Akbar restringia-se a uma refeição por dia e se afastava dos prazeres mundanos. Seu tempo era precioso e ele não desperdiçava nenhum momento de sua vida, tudo o que ele realizava teria o propósito de agradar a Deus, “[...] todas as ações de sua vida podem ser consideradas como adoração a Deus.” (ABU'L-FAZL, 1977, p. 163). O fervor religioso de Akbar teria sido tão intenso ao ponto de Abu'l-Fazl não conseguir descrever com precisão, “Está acima do meu poder, descrever em termos adequados as devoções de Sua Majestade. Ele passa cada momento de sua vida em introspecção e adoração a Deus.” (ABU'L-FAZL, 1977, p. 163).

⁴⁴ A versão utilizada nesta pesquisa é a tradução para o inglês realizada por H. Blochmann e Colonel Jarret (1977) que tem como título *The Ā'in-e Akbarī*.

O que prevalecia na corte bem como em centros de ensino islâmico da época era a autoridade dos *ulemās*⁴⁵, líderes religiosos com autoridade para ensinar as tradições islâmicas, considerados como intérpretes oficiais da *sharī'a*. Eles eram, portanto, os detentores da correta interpretação e aplicação da lei. Os *ulemās* exerciam ainda autoridade como juízes em tribunais da época. Os muçulmanos que tinham ideias religiosas diferentes daquelas defendidas pelos *ulemās* podiam até mesmo ser perseguidos de forma severa. Contudo, havia divergências entre os próprios *ulemās* quanto à correta aplicação da *sharī'a*.

No período em que Akbar governou, os hindus eram tratados como *dhimmī*, ou “povo protegido”. Eles eram livres para adorar, mas deviam pagar o imposto para os não-muçulmanos, o *jizyah*. Akbar, contrariando os defensores dessa prática, aboliu o *jizya* em 1564 para assegurar a boa relação entre hindus e muçulmanos. Ele ainda nomeou hindus nobres como governadores de províncias de seu império e fez mudanças na conduta da lei, pois os hindus passaram a ser julgados de acordo com suas próprias leis em tribunais conduzidos por juristas hindus. Assim, ele permitiu que antigos reinados hindus tivessem certa autonomia. Além disso, Akbar casou-se com uma princesa hindu chamada Heer Kunwari que, posteriormente, veio a ser conhecida por Mariam-uz-Zaman, um nome persa.

Ele queria melhorar a integração da maioria hindu no seu império em expansão e tomou várias medidas para alcançar esse objetivo através de um efetivo sistema de governo. Em 1564, ele aboliu o *jizya*, uma taxa imposta aos não-muçulmanos. Para promover seus alvos integracionistas, ele casou-se com uma princesa Rajput [...] (2004, p. 35).

A nova política implementada por Akbar abriu espaço para a tolerância e o respeito entre as duas maiores comunidades religiosas da Índia. Ademais, os poetas da corte de Akbar, inspirados pelo contexto místico do sufismo persa, escreviam sobre o anseio por Deus em forma de nostalgia pela falta do Amado, tão comum na poesia sufi persa. Isso levou Akbar a se aproximar do sufismo mantendo laços estreitos com a Ordem Chishti que exerceu grande influência na vida do grande imperador (SCHIMMEL, 2003, p. 80).

Seus contatos com a Ordem Chishti incluem uma visita a um santo Chishti chamado Salim Chishti, o qual profetizou que Akbar teria um filho. Quando o filho de Akbar nasceu, ele recebeu o nome de Salim em gratidão ao santo Chishti, mas, posteriormente, seu nome foi

⁴⁵ Lit., “aqueles que têm conhecimento” em árabe. Termo usado para se referir àqueles que se aprofundam no conhecimento das tradições islâmicas (Alcorão, história do Profeta, teologia e jurisprudência islâmica). Os *ulemās* são requisitados como conselheiros de governantes e juízes em sociedades islâmicas (GLEAVE, 2003, p. 703).

mudado para Jahangir. Quando adulto, Jahangir reformou o *dargāh* de Mu'in al-din Chishti, fundador da Ordem Chishti na Índia, adornando-o com mármore. Uma mudança significativa na relação entre a Ordem Chishti e os governantes ocorreu justamente na época do imperador Akbar. De uma atitude de indiferença para com os governos terrenos, os sufis *chishtis* passaram a participar efetivamente das atividades imperiais (GHODRATOLLAHI, 2007, p. 6-7, 18; SCHIMMEL, 1975, p. 360; SCHIMMEL, 2004, p. 35).

As visitas de Akbar ao túmulo de Mu'in al-din Chishti ilustram a sua fascinação com a ordem. O imperador ficou muito maravilhado com a popularidade de Mu'in al-din Chishti ao ouvir pessoas cantando louvores em híndi ao tão estimado santo sufi. As canções falavam do poder de operar milagres que Mu'in al-din possuía e também sobre seu perfeito caráter. Akbar visitou várias vezes o túmulo de Mu'in al-din, construiu diversos prédios em volta do túmulo e destinou verbas para hospedar peregrinos em viagens ao santuário do santo em Ajmer, cidade localizada no atual estado do Rajastão, na Índia. Akbar também fez visitas ao túmulo de Nizamud-Din em Deli, outro importante santo da ordem, ficando conhecido por ser um importante devoto de santos sufis (ALAM, 2009, p. 161; AQUIL, 2009, p. 89). Akbar também passou a nutrir uma grande estima pelos textos sagrados do hinduísmo e foi participante assíduo dos festivais hindus celebrados em sua corte. Como resultado dessa interação com o hinduísmo, Akbar decretou que o consumo de carne bovina fosse proibido. Ele ainda organizou um departamento em seu império encarregado da tradução do sânscrito para o persa dos seguintes livros sagrados hindus: *Atharva Veda*, o *Mahābhārata*, o *Harivamśa* e o *Rāmāyaṇa* (SCHIMMEL, 2003, p. 19).

Em 1575, ele erigiu um prédio denominado *Ibādat-khāna*, “Casa de Adoração”, para ser utilizado, inicialmente, como um ambiente de estudos sobre os fundamentos do islã. O local tornou-se num verdadeiro centro de discussões religiosas que eram realizadas às quintas-feiras. A participação estava, a princípio, restrita a autoridades muçulmanas tais como *shaykhs* sufis e *ulemās*. Contudo, Akbar percebeu que os *ulemās* tinham constantes divergências entre si e desistiu de ouvir somente a eles. Por esta razão, além dos sábios muçulmanos, Akbar convidou também mestres hindus, *yogīs*, monges jainistas e católicos missionários para participar das discussões. Akbar nutriu um grande interesse pelo catolicismo. Em 1580, ele enviou uma delegação aos jesuítas de Goa requisitando a presença de dois padres para que pudessem instruí-lo sobre a religião cristã. Os jesuítas levaram uma Bíblia em quatro idiomas e quadros com a imagem de Jesus e da Virgem Maria como presentes ao imperador. Akbar, além de receber os presentes, beijou os quadros com as imagens em sinal de reverência (GARBE, 1909, p. 192).

O imperador buscava incessantemente por soluções para seus questionamentos sobre as religiões. Ele parecia não se cansar de escutar eruditos de outras religiões na varanda de seus aposentos durante noites inteiras. Como afirma Aquil, “[...] sábios de várias religiões e seitas visitavam a corte e eram honrados com conversas particulares com o imperador.” (AQUIL, 2009, p. 91). Todavia, nenhuma religião em particular satisfaz a inquietude de sua alma na busca pela verdade. Abu'l-Fazl relata que Akbar passava muitas horas da noite com grupos particulares de filósofos, historiadores e sufis para ouvi-los, motivado pela busca de conhecimento. Ele também se entretinha com músicos que vinham de diversas partes do mundo (ABU'L-FAZL, 1977, p. 164). Akbar era compelido a refrear sua paixão pelo conhecimento sobre assuntos filosófico-religiosos a fim de que sobrasse tempo para realizar suas obrigações oficiais. Abu'l-Fazl narra essa tensão entre as obrigações como governante e a incessante busca por conhecimento nas próprias palavras de Akbar:

Os discursos filosóficos possuem tanto encanto para mim que eles me distraem de tudo mais, e sou forçado a me conter para não ouvi-los para que as minhas obrigações não sejam negligenciadas (ABU'L-FAZL, 1977, p. 433).

Depois de algum tempo ouvindo representantes de diversas tradições religiosas, Akbar chegou à conclusão de que em todas elas há pessoas sábias e que a verdade sobre Deus não se restringe ao islã, “ele questionou a própria base da reivindicação da supremacia do islã sobre outras religiões.” (ABU'L-FAZL, 1977, p. 433). Insatisfeito com a intolerância nas religiões e surpreendido com o ensino de amor e paz que subjaz em todas elas, em 1581, Akbar promulgou a *Dīn-i Ilāhī*, ou “Religião Divina”, uma doutrina que sintetizou os ensinamentos e práticas de diferentes religiões. Ele buscou combinar as questões centrais de cada religião em um novo sistema teológico (SCHIMMEL, 2003, p. 82).

Para Akbar, o mistério do Ser Supremo estava para além da linguagem sendo impossível conferir a ele um nome específico. Assim, as religiões, apesar de ensinar diferentes aspectos da divindade, cada uma a seu modo, não poderiam reivindicar compreensão total da realidade sobre Deus. Segundo os registros de Abu'l-Fazl, Akbar declarou que:

Existe um vínculo entre a criatura e o Criador que não pode ser expresso pela linguagem. [...] Cada pessoa de acordo com sua condição atribui um nome ao Supremo Ser, mas na realidade nomear o inominável é vão. (ABU'L-FAZL, 1977, p. 425-426).

Como parte do processo de implantação dessa nova doutrina, Akbar removeu o *imām*⁴⁶ da mesquita de Fatahpur Sikri, cidade de seu palácio. Ele mesmo ocupou o *mimbar*, o púlpito da mesquita, e começou a pronunciar os sermões (*khutbah*) às sextas-feiras constituindo-se na principal autoridade em assuntos religiosos. Considerado o representante de Deus na terra, Akbar tornou-se a referência máxima tanto em política quanto em religião. Ele acreditava que suas ideias eram o resultado de uma revelação que ele teria recebido diretamente de Deus. Baseado nessa revelação, Akbar aboliu todas as restrições de adoração pública para não-muçulmanos e permitiu ainda que fossem construídos templos hindus, igrejas cristãs e lugares de adoração do jainismo e zoroastrismo (GHODRATOLLAHI, 2007, p.13-16, 18; SRIVASTVA; ASHIRBADI, 1983, p. 167-168, 179).

A abordagem de Akbar com relação às religiões foi fortemente influenciada pela doutrina sufi da Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*) de Ibn Arabi (ALAM, 2009, 162). Durante os séculos XIV e XV, o pensamento de Ibn Arabi já havia ganhado popularidade nos círculos sufis da Índia, particularmente na Ordem Chishti. A crescente aceitação da doutrina *Waḥdat al-Wujūd* entre os místicos muçulmanos foi impactante na Índia. Isso estreitou cada vez mais o pensamento sufi da escola de filosofia hindu da tradição *Vedānta* que é baseada nos *Upaniṣads*. Esse fato favoreceu um contexto de avivamento religioso na Índia que suscitou o surgimento da postura dialogal adotada por Akbar. (MADANI, 1993, p. 69-73).

[...] Akbar adotou várias práticas rituais de *yogīs* e sufis, cortou seu cabelo, tornou-se vegetariano, e sua inclinação para o sincretismo religioso tornou-se ainda mais evidente. (SCHIMMEL, 2004, p. 37).

Dentre os conceitos religiosos introduzidos por Akbar, incluía-se o ideal de restauração da paz em toda a Índia, razão pela qual Akbar tratava as diferentes religiões com respeito e reverência. Como afirma Schimmel (2003, p. 82), “Nos regulamentos deste movimento eclético havia uma combinação das mais nobres ideias de várias religiões.” Na prática, essa atitude tornou-se incompatível com as doutrinas islâmicas tradicionais

⁴⁶ “Modelo” ou “exemplo” em árabe. No sunismo, o *imām* é a pessoa encarregada de liderar uma comunidade de muçulmanos que se reúne numa mesquita. Os fundadores de escolas de interpretação da Lei Islâmica também recebem este título. Para os xiitas, o *imām* é um intercessor com uma posição espiritual única. Ele é enviado para uma determinada era e é possuidor de autoridade e conhecimento sobrenatural (GLASSÉ, 1991, 213).

defendidas pela maioria dos *ulemās*. De acordo com Abu'l-Fazl, o próprio Akbar declarou não ser mais muçulmano e atestou que havia perseguido fiéis de outras religiões por ignorância:

Anteriormente eu perseguia os homens para que se conformassem à minha fé, pois, acreditava no islã. Quando eu cresci em conhecimento, eu me enchi de vergonha. Não sendo mais eu mesmo um muçulmano, tornou-se impróprio forçar outros a serem. (ABU'L-FAZL, 1977, p. 429).

Pelo que foi apresentado acima, percebe-se que um dos maiores legados de Akbar foi sua disposição para aceitar a realidade da alteridade em questões religiosas. O fato de ele ter admitido que o proselitismo praticado pelos muçulmanos tivesse sido um erro, aponta para o reconhecimento de que a verdade, longe de ser propriedade de uma religião, está presente em todas as manifestações religiosas. Assim, A Religião Divina surgiu como uma nova proposta de entendimento sobre Deus que transcendia os dogmas teológicos afirmados pelos *ulemās* da época. A nova religião possuía doutrinas e práticas próprias que tinham como fundamento as religiões pelas quais Akbar desenvolveu profundo interesse (CHOUDHURY, 1997, p. 178-179).

A doutrina da Religião Divina reconhecia apenas um Deus, um ser divino e espiritual de onde procedem as almas humanas e para onde elas vão após a morte. A ética religiosa era fundamentada principalmente nos altos padrões morais e incluía: completa tolerância, direitos iguais, pureza no pensamento, nas palavras e obras. Práticas estas que surgiram principalmente pela influência do sufismo no campo das relações pessoais que exaltam a dignidade humana. Essa nova doutrina religiosa não se estendeu para além da corte de Akbar e, após sua morte, a Religião Divina deixou de existir. Contudo, a perspectiva religiosa de Akbar contribuiu para que se estabelecesse um princípio de convivência e respeito entre as religiões na Índia. (SCHIMMEL, 1975, p. 359; GARBE, 1909, p. 196-199).

É importante mencionar que, enquanto Akbar procurava estabelecer a paz entre as diferentes religiões da Índia, na mesma época, transcorria uma verdadeira guerra religiosa entre protestantes e católicos na Europa. Akbar pode ser descrito como o primeiro governante no subcontinente indiano que procurou efetivar, de forma sistemática, o bom convívio entre diferentes religiões.

Segundo Long (2000, p. 317), as ideias religiosas de Akbar tiveram objetivos puramente políticos com a finalidade de conquistar o favor e a lealdade dos hindus. Contudo, a busca incessante pela verdade nas religiões, suas próprias práticas espirituais e os registros

sobre sua sensibilidade religiosa, apontam para um sincero envolvimento com o projeto de promover o diálogo entre diferentes teologias. Akbar baseou-se no fundamento de que existe a verdade em todos os sistemas religiosos. Seu propósito era construir um império, no qual muçulmanos e hindus poderiam usufruir das mesmas oportunidades de participação em importantes cargos no governo, uma inovação sem precedentes na história islâmica indiana. É nesse contexto que podemos ressaltar a participação ativa dos hindus na consolidação do império de Akbar. Com base nas ideias de Akbar, desenvolveu-se na Índia uma tendência dentro do islã voltada para o diálogo com outras religiões. Princípios estritamente exclusivistas foram desafiados pela autoridade suprema do governo islâmico na pessoa de Akbar (SMITH, 1919, p. 221; KRISHNAMURTI, 1961, p. 121).

Outro governante *mughal* que também promoveu a inter-relação entre islã e hinduísmo foi Dara Shikoh. Ele foi o filho mais velho do imperador Shah Jahan (1592-1666) e bisneto de Akbar, o Grande. Dara Shikoh buscou reavivar as ideias religiosas universalistas de seu bisavô. Nascido em Ajmer, Dara Shikoh considerava-se como um escolhido de Deus para receber um conhecimento divino especial desde a infância. Como seguidor da Ordem Sufi Qadri e influenciado por seu mestre Mullah Shah, Dara Shikoh ensinava que todas as religiões são essencialmente verdadeiras (SCHIMMEL, 2003, p. 97).

O movimento místico que objetivou a unificação de pensamento entre hindus e muçulmanos, inaugurado por Akbar, alcançou sua culminação nos dias de Dara Shikoh (1615-1659), seu bisneto, o aparente herdeiro do império Mughal. Este príncipe talentoso foi o primogênito de Shah Jahan e Mumtaz Mahal, de quem o monumental túmulo, o Taj Mahal, simboliza o grande amor que o governante tinha pela mãe de seus quatorze filhos. (SCHIMMEL, 1975, p. 360).

Dara Shikoh ocupa uma posição de excelência dentre os governantes *mughals*. Seu interesse pelo hinduísmo fez com que ele se tornasse um notável estudioso dos Vedas e *Upanishads*. Místicos *yogīs* tiveram uma relevante participação no desenvolvimento das ideias religiosas de Dara Shikoh. Para ele, a verdade poderia ser encontrada nas diferentes religiões. Assim, ele acreditava que não existem diferenças entre hinduísmo e islã naquilo que diz respeito à essência das duas tradições.

Dara Shikoh empreendeu um enorme esforço na busca de uma conciliação entre divergências doutrinárias que, segundo ele, eram apenas aparentes. No nível superficial existem diferenças, mas, nas questões profundas da espiritualidade, islã e hinduísmo convergem para a mesma realidade.

De acordo com Dara, ambas as religiões são idênticas com relação a conceitos elementares, Deus, sentidos, Soberania, alma, comunhão com o Infinito, Dia da Ressurreição, universo, planetas, ciclos etc. (ABIDI, 1992, p. 108).

A obra *O Encontro de dois Oceanos (Majma'-ul-Barhain)*⁴⁷ revela o empenho de Dara Shikoh pela busca de uma unidade mística entre islã e hinduísmo através da comparação teológico-doutrinária. Em o *Encontro de dois Oceanos*, Dara Shikoh procura provar que no âmago dos elementos de fé dessas tradições não existem diferenças. Contudo, essa forma de entendimento só está disponível àqueles que se exercitam no conhecimento místico. É perceptível sua predisposição para o entendimento plural da realidade divina já na saudação inicial de sua obra, quando ele diz: “Em nome daquele que não tem nome.” (DARA SHIKOH, 1929, p. 37). Nomear o Mistério, para Dara Shikoh, pode ser entendido como uma delimitação da divindade, ou seja, situar Deus dentro de um contexto religioso específico impede uma compreensão mais ampla do Real.

Para Dara Shikoh, Deus é a fonte de todas as coisas, pois tudo dele emana e ele se manifesta em tudo o que existe. Na perspectiva teológica desenvolvida pelo jovem príncipe, não importa se existem contradições entre as diferentes tradições humanas, Deus é superior a todas elas. Na essência de Deus residem todas as doutrinas e crenças, ainda que pareçam incompatíveis por causa da linguagem e das práticas. Em Deus se manifesta tanto a fé como a incredulidade. O jovem príncipe resume de forma magnífica essa ideia nas seguintes palavras de louvor por ele proferidas:

Louvor abundante seja ao Incomparável, que manifestou na sua inigualável face os dois aspectos paralelos: fé (*imām*) e incredulidade (*kufīr*), para nenhum dos dois ele encobriu sua face. Fé e incredulidade ambas galopam na Sua direção e exclamam juntas: “Ele é Um”, e ninguém mais compartilha com Seu reinado.

Verso

Ele se manifesta em tudo, todas as coisas emanam d’Ele. Ele é o primeiro e o último e nada existe, exceto Ele.

⁴⁷ Obra traduzida do persa para o inglês por Mahfuz (1929) com o título *The Mingling of the Two Oceans* (lit., *O Encontro de dois oceanos*).

Estrofe

O vizinho, o companheiro, o amigo, é Ele.
 Nos trapos do mendigo, nas vestes dos reis, está Ele.
 No conclave das alturas, na câmara abaixo escondida,
 Por Deus, Ele é tudo, verdadeiramente, por Deus, Ele é tudo.
 (DARA SHIKOH, 1929, p. 37).

A Unicidade de Deus e a Sua manifestação em todas as coisas são os fundamentos para a teologia desenvolvida por Dara Shikoh na obra *O Encontro de dois Oceanos*, um verdadeiro tratado de religião comparada. A mística da Unidade presente tanto no sufismo quanto no hinduísmo proporcionou a Dara Shikoh uma compreensão ampla da unidade absoluta da divindade. Sem se distanciar dos princípios islâmicos, ele vislumbrou o encontro de dois oceanos, a convergência de duas tradições. Islã e hinduísmo trazem consigo as mesmas verdades porque compartilham da mesma essência da divindade. Por isso, ele enfatiza a não-diferenciação entre as duas religiões, a não ser na linguagem. Os nomes divinos que aparecem nos textos sagrados são diferentes porque respondem a problemas específicos de fé em cada religião. Contudo, para Dara Shikoh, as diferenças constituem-se em representações distintas da mesma realidade. Deus (o Absoluto ou a Realidade) é o mesmo, ainda que apresentado de diferentes formas e em diferentes contextos. A Índia foi o lugar desse encontro, dessa convergência de conhecimentos, filosofias e tradições que versam sobre o Ser Absoluto.

Ao escrever *O Encontro de dois Oceanos*, Dara Shikoh tinha como objetivo oferecer uma orientação sobre a verdade a qual não é propriedade exclusiva de nenhuma religião específica. A essência das religiões revela que existe apenas uma compreensão sobre Deus. Assim, para ele, as duas maiores religiões da Índia são divinas e possuem conceitos e doutrinas semelhantes que podem ser estudados comparativamente sem perderem suas particularidades. Como afirma Dara Shikoh:

Depois de conhecer a Verdade das verdades e de verificar os segredos e sutilezas da religião dos sufis, e tendo recebido este grande dom, ele⁴⁸ tem sede de conhecer os princípios da religião dos indianos monoteístas. Depois de repetidos diálogos e discussões com os doutos e santos dessa religião, aqueles que atingiram o grau mais elevado da perfeição pelos exercícios religiosos, compreensão e inspiração, ele não encontrou nenhuma diferença,

⁴⁸ Dara Shikoh fala de si mesmo na terceira pessoa.

exceto verbal, no modo pelo qual eles buscaram e compreenderam a Verdade. Consequentemente, tendo reunido os pontos de vista dos dois lados e agrupado as duas visões - um conhecimento que é essencial e útil àquele que busca a Verdade - ele compilou um tratado e deu o título de *Majama'ul-Bahrain*, ou *O Encontro de dois Oceanos*. (DARA SHIKOH, 1929, p. 38).

Inspirado pelos ensinamentos sufis, Dara Shikoh verificou que o conhecimento sobre o Deus Único no islã possuía a mesma essência do monoteísmo/monismo hindu. Dara Shikoh entende que os sábios hindus e muçulmanos buscaram compreender a Verdade e chegaram a diferentes conclusões sobre ela. Contudo, essas diferenças estão apenas na linguagem, ou seja, o mesmo Deus se revela de diferentes formas.

Dara Shikoh não tinha dúvidas de que, no nível metafísico, as duas tradições ensinam as mesmas doutrinas e possuem o mesmo sistema de fé porque ambas são de origem divina e, por isso, compartilham da mesma revelação. Dara Shikoh, interessado nos termos de mística, estudou comparativamente os ensinamentos sobre a doutrina dos quatro mundos da cosmologia sufi e hindu. Para os sufis existem quatro níveis da realidade: *nāsūt* (“mundo humano”), *malakūt* (“mundo invisível”), *jabarūt* (“mundo superior”, ou “mundo do poder”) e *lāhūt* (“mundo da divindade”). Dara Shikoh compara esses quatro níveis da realidade no sufismo com as quatro realidades do sistema filosófico hindu: *jāgraṭ* (“vigília”), *svapna* (“sonho”), *sushupti* (“sono sem sonho”) e *tūrya* (o “quarto”) (DARA SHIKOH, 1929, p. 45-47). Como as diferenças se referem apenas a questões de linguagem, as duas filosofias estão comunicando as mesmas ideias de compreensão das realidades visíveis e invisíveis. Abaixo está uma citação que explica as ideias de Dara Shikoh sobre os conceitos das realidades visíveis e invisíveis nas duas tradições religiosas:

(1) *Jāgraṭ* é idêntico a *nāsūt* (ou o “mundo humano”), este é o mundo manifesto ou da vigília; (2) *svapna*, o qual é identificado com *malakūt* (“mundo invisível”), é o mundo das almas e dos sonhos; (3) *sushupti* é idêntico a *jabarūt* (o “mundo superior”) no qual os traços de ambos os mundos cessam e a distinção entre o Eu e o Tu desaparece. [...] *Tūrya* é idêntico a *lāhūt* (“mundo da divindade”) o qual é a Pura Existência, envolvendo, abrangendo e cobrindo todos os outros mundos. (DARA SHIKOH, 1929, p. 46, 47).

É impressionante o empenho de Dara Shikoh em conhecer o hinduísmo, não para obter o domínio sobre os conceitos hindus dos diferentes níveis da realidade, mas por sua disposição em aceitar como verdade concepções hindus e, além disso, compará-las com sua herança islâmica.

Influenciado pela cosmologia hindu, Dara Shikoh aceitava a ideia de um universo eterno, em constante fluxo. Assim como os hindus, mas sem abandonar seus fundamentos islâmicos, Dara Shikoh acreditava que todas as coisas passam por infinitos ciclos e relaciona esses ciclos à própria natureza de Deus e à pessoa de Muhammad, personagem que reapareceria em cada novo ciclo da história humana. Dara Shikoh afirma:

De acordo com os sábios indianos, Deus o Altíssimo, não está limitado a dias ou noites. Quando essas noites terminarem, outros dias reaparecerão e quando esses dias terminarem, outras noites virão, num contínuo e infindável processo. Este processo é chamado de *anādi pravāha*⁴⁹ e Khwaja Hafiz, que a misericórdia esteja sobre ele, observando essa infinitude de ciclos disse: “Não há fim para minha história, nem para a história do Amado, pois, aquilo que não tem início, não pode ter fim.” Agora, qualquer particularidade de seu Ser, manifesta ou escondida, que apareceu nos dias e noites passados, reaparecerá novamente da mesma maneira que nos dias e noites que se seguirão, como declara o Santo verso, “Como iniciamos a primeira criação, repeti-la-emos.” (Sura, 21:104). Assim, após este ciclo, o mundo de Adão, o pai dos homens reaparecerá exatamente do mesmo modo, e assim será infinitamente. E o verso do Alcorão, “Assim como Ele vos iniciou a criação, a Ele regressareis.” (Sura, 7.29). Se todavia, alguém duvida e diz que o propósito do nosso Profeta, que a paz esteja sobre ele, não pode ser provado por esse esclarecimento, eu lhe direi que no dia seguinte, também nosso Profeta, que a paz esteja sobre ele, reaparecerá exatamente do mesmo modo, e naquele dia, ele será chamado de “o último Profeta”. (DARA SHIKOH, 1929, p. 74-75).

Por esse exemplo, nota-se que Dara Shikoh, com muita perspicácia, reúne conceitos e práticas das duas religiões para esclarecer a seus leitores que não há divergências quanto às ideias centrais entre a religião hindu e o islã. Ao mesmo tempo em que ele afirma a infinitude dos ciclos, ele menciona os aspectos centrais do islã que são Muhammad e o Alcorão. Numa bela apresentação de sua sensibilidade religiosa e busca por elementos comuns que culminam no diálogo, ele aceita como verdade a existência dos ciclos eternos da filosofia hindu, sendo também capaz de harmonizar essa doutrina com as verdades islâmicas sobre Muhammad.

A admiração pelos livros sagrados do hinduísmo e a imersão profunda na filosofia hindu levou Dara Shikoh a desenvolver um pensamento que é ao mesmo tempo acolhedor e que privilegia o diálogo, pois ele afirma a existência da verdade no hinduísmo. Nessa perspectiva, Dara Shikoh empenhou-se em traduzir os *Upaniṣads* para o persa com o auxílio

⁴⁹ Lit., *anādi* “sem início” e *pravāha* “fluxo” em sânscrito.

de alguns sábios hindus, concluindo a tradução em seis meses.⁵⁰ Dara Shikoh enfatizou tanto a mensagem dos *Upaniṣads* que os recomendou como leitura essencial para todo muçulmano que quisesse conhecer profundamente os fundamentos do monoteísmo.

A ideia de que alguém deve usar a escritura hindu para alcançar a real compreensão do Alcorão colide com o cerne da convicção de que o islã é um sistema auto-suficiente sem necessidade de ideias externas a ele. [...] Sua tradução dos *Upaniṣads* foi uma contribuição que ele denominou como a fonte do oceano da unidade, foi significante na tentativa de se chegar a uma síntese cultural dos seguidores das duas maiores religiões da Índia. Foi a primeira vez que essas escrituras sagradas hindus ficaram disponíveis aos estudiosos muçulmanos. (FRIEDMANN, 2003, p. 58, 59).

A tradução dos *Upaniṣads* realizada por Dara Shikoh é denominada de *Sirr-i-Akbar* (*O Maior Mistério*). Ela possui uma introdução escrita por ele mesmo. Na introdução, Dara Shikoh revela seu grande apreço pelos *Upaniṣads*, entendidos como a revelação da primeira literatura monoteísta enviada por Deus.

[...] de todos os livros celestiais deles, que são: o *Rg-Veda*, o *Yajur-Veda*, o *Sāma-Veda* e o *Atharva-Veda*, junto com ordenanças, que desceu sobre os profetas daquele tempo, dos quais o mais antigo foi Brahman ou Adão, sobre eles esteja a paz de Deus, este sentido é manifesto a partir desses livros. Pode-se verificar pelo Alcorão que não existe nação sem profeta e sem uma escritura revelada, pois está escrito que, “E não é admissível que castigemos a quem quer que seja, até que lhe enviemos um mensageiro.” (Sura 17:15), e em outro verso, “E nunca houve nação, sem que nela passasse um admoestador” (Sura, 35:24), e em outro lugar, “Com efeito, enviamos Nossos mensageiros com as evidências, e por eles, fizemos descer o Livro e a balança.” (Sura, 57:25). E o *summum bonum* desses quatro livros, os quais contêm todos os segredos do Caminho e exercícios contemplativos do puro monoteísmo é chamado de *Upaniṣads*. [...] e visto que este buscador voluntário da verdade tinha em vista conhecer o princípio da Unidade fundamental do Ser, não nos idiomas árabe, siríaco, hebraico ou sânscrito, ele desejou, sem motivação mundana, e em estilo claro, uma exata tradução dos *Upaniṣads* em persa, pois, é um tesouro do monoteísmo. (DARA SHIKOH, 1953, p. 265, 266).

Como todo muçulmano, Dara Shikoh acreditava fielmente que todas as nações receberam a revelação profética de Deus, ou seja, que Deus não teria deixado nenhum povo sem um mensageiro. Para Dara Shikoh, os *Upaniṣads* são a primeira revelação da Unicidade de Deus, “um tesouro do monoteísmo.” Para ele, a explicação de todo monoteísmo corânico está nos *Upaniṣads* e tratou-os como verdadeiros comentários do Alcorão. Os *Upaniṣads*

⁵⁰A tradução persa dos *Upaniṣads* foi subsequentemente traduzida para o latim pelo orientalista Abraham Anquetil-Duperron (1731-1805). Esta tradução foi responsável pela divulgação dos ensinamentos dos *Upaniṣads* na Europa e exerceu uma grande influência na filosofia de Arthur Schopenhauer.

seriam livros celestiais que serviriam de guia para a doutrina da Unidade. A referência a um “livro oculto” na Sura 56:78, seria, na opinião de Dara Shikoh, uma menção aos *Upaniṣads*.

Estes livros são, antes de tudo, livros celestiais, fonte e guia do oceano da Unidade em conformidade com o Santo Alcorão e mesmo um comentário dele. E torna-se claramente manifesto que este verso é literalmente aplicado a estes livros antigos, “Por certo, este é um Alcorão nobre, em livro resguardado [oculto]. Não o tocam senão os purificados; é uma revelação descida do Senhor dos mundos. (Sura, 56:77-80). O livro oculto é este. Livro mais antigo. Nele coisas desconhecidas tornam-se conhecidas e coisas incompreensíveis tornam-se compreensíveis para este *faqīr*. (DARA SHIKOH, 1953, p. 267).

A abordagem de Dara Shikoh com relação aos *Upaniṣads* pode ser considerada como um aprofundamento da crença islâmica nos livros sagrados revelados. A perspectiva monoteísta nos *Upaniṣads* ressaltada por Dara Shikoh foi, sem dúvida, uma das maiores contribuições do jovem príncipe para o diálogo entre islã e hinduísmo. É possível afirmar que, para Dara Shikoh, o monoteísmo islâmico é incompleto sem o conhecimento dos *Upaniṣads*. Para alcançar o entendimento de que os *Upaniṣads* são uma coleção de livros de origem divina, ele testemunhou a necessidade do abandono de toda visão parcial da realidade.

Feliz é ele que, tendo abandonado os preconceitos do vil egoísmo, sinceramente, e com a graça de Deus, renunciando toda parcialidade, estudará e compreenderá essa tradução intitulada *Sirr-i-Akbar (O Maior Mistério)* sabendo que é uma tradução das palavras de Deus. (DARA SHIKOH, 1953, p. 267-268).

Tal como no caso de Akbar, as ideias de Dara Shikoh não se alinhavam com o islã normativo da sua época. Como afirma Schimmel, “Dara praticou suas ideias de unidade e foi cercado por numerosos poetas e escritores de prosa que não se encaixavam na ortodoxia islâmica.” (SCHIMMEL, 1975, p. 362). Por causa dessas ideias, Dara Shikoh foi duramente perseguido por seu irmão Aurangzeb que buscou a proeminência do islã sobre as outras religiões indianas. Aurangzeb acusou Dara Shikoh de heresia e foi o responsável por ordenar a execução de seu irmão. A atitude intolerante de Aurangzeb em relação aos hindus é apontada como o início da queda do Império Mughal no subcontinente indiano (LATIF, 2013, p. 22).

Dara Shikoh e Aurangzeb travaram uma verdadeira batalha pela legitimação da verdadeira interpretação da religião islâmica. O embate entre os dois não foi apenas um conflito de personalidades, demonstrou também diferenças cruciais de abordagem da religião

hindu pelos muçulmanos: uma que buscava a unidade e a harmonia, e outra que defendia uma interpretação exclusivista do islã. A derrota de Dara Shikoh pelas mãos de seu próprio irmão não enfraqueceu em nada a tendência universalista do islã indiano. Inspirada nas tradições sufis, essa tendência busca unidade e diálogo entre as religiões. Por isso, Dara Shikoh atua como um verdadeiro interlocutor e pioneiro do diálogo inter-religioso na Índia. Ele tanto afirma a alteridade ao reconhecer como divinos os textos hindus, como preserva as diferenças, pois jamais negou sua pertença ao islã. A Realidade, para Dara Shikoh, supera as representações religiosas e promove o encontro de conceitos num nível profundo da experiência humana.

O diálogo entre hinduísmo e islã tem sido constante desde a época da chegada dos muçulmanos na Índia. O sufismo como corrente mística islâmica se estabeleceu como parte integrante da religiosidade indiana e os santos sufis foram fundamentais para o diálogo com a tradição hindu. A tentativa de analisar e mapear historicamente a interação entre hindus e muçulmanos na Índia Medieval não é uma tarefa simples, contudo, os exemplos deste contato apresentados neste capítulo dão testemunho da importância da mística na interação das duas tradições. Hinduísmo e islã estão interconectados numa conjuntura histórico-teológica composta tanto de textos sagrados quanto de pessoas iluminadas que forneceram as bases desse convívio.

Os encontros entre hindus e muçulmanos no subcontinente indiano nem sempre foram pacíficos. Entretanto, a influência sufi desde o início da presença islâmica na Índia manifesta, de forma categórica, o incessante e enriquecedor intercâmbio de ideias e práticas com as tradições indianas que já perdura por séculos. A espiritualidade teve, portanto, um papel vital nessa interação. Os santos sufis, desde o período medieval, compartilharam suas experiências místicas com os hindus, os quais, por sua vez, influenciaram as práticas místicas do islã fazendo com que a Índia se tornasse uma importante referência mundial de espiritualidade e fé.

CAPÍTULO 2. A CONSOLIDAÇÃO HISTÓRICA E INSTITUCIONAL DA ORDEM CHISHTI NA ÍNDIA

Os temas abordados neste capítulo estão relacionados ao surgimento da Ordem Chishti através de seus líderes fundadores e à apresentação de literaturas fundamentais da ordem. O fundador da Ordem Chishti na Índia, Mu'in al-din Chishti (1141-1236), pode ser considerado o santo sufi mais reverenciado em todo o subcontinente. A vida, os ensinamentos e o poder espiritual deste santo formam os alicerces que estabelecem o sufismo *chishti* na região. Na linhagem de sucessão discipular, após Mu'in al-din Chishti, aparecem os nomes de Qutbu'd-Din (1173-1235), Faridu'd-Din (1175-1266) e Nizamu'd-Din (1244-1325), os quais são herdeiros do legado espiritual de Mu'in al-din Chishti. Nizamu'd-Din é um santo com uma vasta influência em Deli e o mais reverenciado, depois de Mu'in al-din Chishti, na região sul-asiática. Amir Khusraw (1253-1325) também será mencionado por sua contribuição para a formação da cultura hindu-muçulmana e seu importante papel na história do sufismo *chishti* na Índia.

Com relação à literatura utilizada na ordem, o Alcorão e os *ḥadīths* permanecem como as principais fontes literárias para as doutrinas e práticas de todas as ordens sufis na Índia. Essa categoria de literatura está na base da fé e prática de todos os muçulmanos. Há outro tipo de literatura que diz respeito a algumas obras que servem como fundamento teórico para as doutrinas e práticas místicas da Ordem Chishti que são utilizadas para orientação de discípulos e devotos em geral. O presente capítulo apresentará algumas obras desta segunda categoria de literatura, a saber: *Revelando o Mistério (Kashf al-Mahjūb)* de Al-Hujwiri; *Reavivamento das Ciências Religiosas (Ihyā' 'ulūm al-dīn)* de Al-Ghazali; *Engastes da Sabedoria (Fuṣūṣ al-Ḥikam)* de Ibn Arabi e *Virtudes para o Coração (Fawā'id al-Fu'ād)*, que é a compilação dos discursos de Nizamu'd-Din Awlyia. Além dessas obras clássicas de literatura sufi na Índia, o capítulo também discorrerá sobre duas obras escritas na atualidade pelo mestre *chishti* Zahurul Hassan Sharib. Estas obras serão referências importantes nos capítulos seguintes da tese.

Escritas por eminentes mestres do sufismo, essas obras são reconhecidas como importantes fontes de conhecimento na Ordem Chishti. No final do capítulo mencionará-se-á

a estrutura básica de organização da ordem a partir do Dargāh Sharif em Ajmer dedicado a Mu'in al-din Chishti, o fundador da ordem na Índia.

2.1. O Surgimento da Ordem Chishti na Índia e a personalidade fundadora de Mu'in al-din Chishti

As principais fontes hagiográficas sobre Mu'in al-din Chishti, bem como dos outros santos da ordem, foram escritas originariamente em persa. Elas são de quatro gêneros (CURRIE, 2006, p. 20-21): (i) *malfūzāt* (“discursos”, ou “diálogos”): coleções dos registros das conversas e discursos dos *Shaykhs* sufis; (ii) *maktubāt* (“cartas”): correspondências dos *Shaykhs*; (iii) Tratados místicos e poemas. (iv) *tazkirāt* (“biografias”; ou “memórias”): compilações de relatos sobre a vida dos *Shaykhs*. Tais obras foram escritas por diversos autores entre os séculos XIII e XIV. A produção desse tipo de narrativa sobre os santos surgiu como uma verdadeira “[...] explosão de atividade literária sufi na Índia nos séculos treze e quatorze.” (ERNST; LAWRENCE; 2002, p. 63).

A literatura hagiográfica⁵¹ sobre Mu'in al-din Chishti surgiu cerca de cento e cinquenta anos após sua morte. O interesse pelo santo de Ajmer teve início após o grande crescimento da ordem através das atividades de Nizamu'd-Din, líder da ordem no século em Deli. A maioria das narrativas sobre ele possui características fantasiosas e imaginativas. Esses relatos hagiográficos exaltam o poder dos santos e discorrem sobre a vocação divina que eles receberam (HANIF, 2000, p. 219).

É importante mencionar o fato de que as estórias sobre os santos na literatura mística não são historicamente aceitas como confiáveis, mas, nessa pesquisa, as narrativas sobre os mestres sufis são tratadas como história sagrada sendo, portanto, “verdadeira” servindo de modelo exemplar (ELIADE, 1994). As narrativas são aceitas e vivenciadas nas práticas rituais dos milhões de seguidores da Ordem Chishti e transmitem, na atualidade, a mensagem de seus fundadores aos devotos sufis.

A figura de maior destaque quando o assunto é a presença inicial do sufismo no subcontinente indiano é, sem dúvida, a de Mu'in al-din Chishti, ou Gharib Nawaz (lit., “Benfeitor dos Pobres”) como ficou conhecido pelos indianos. Ele decidiu se estabelecer em Ajmer, cidade do atual estado do Rajastão, no norte da Índia. Mu'in al-din Chishti é apontado

⁵¹ Currie (2006, p. 21-64) e Steinfels (2004) analisam minuciosamente as fontes hagiográficas das origens da Ordem Chishti e discutem a originalidade dessas narrativas através de um método comparativo. Apesar do reconhecimento do estudo e importância dessas fontes, uma pesquisa que incluiria autoria, autenticidade e outras especificidades de análise literária dessas obras, estaria para além dos objetivos da presente tese.

como o fundador da Ordem Sufi Chishti no subcontinente indiano (RIZVI, 2003, Vol. I, p. 115-116). Não há muita informação sobre a vida de Mu'in al-din Chishti antes de sua chegada em Ajmer. Os registros sobre ele, anteriores à sua vinda para a Índia, se limitam a especificar alguns dados sobre sua família, local de nascimento, seu mestre, Usman Harwani, e suas viagens (HANIF, 2000, p. 219).

Mu'in al-din Chishti nasceu em Sistan, atual Irã. As narrativas sobre seu pai, Khwaja Ghiyasu'd-Din Hasan, apresentam-no como um homem piedoso e consagrado a Deus. Desapego a bens materiais foi uma das principais características dos primeiros santos *chishtis*. Mu'in al-din Chishti, seguindo esse princípio, não valorizava nem o poder nem a riqueza. Em oposição ao prestígio e fama, ele é considerado como alguém que dedicou sua vida a Deus e exerceu um papel de servo na cidade de Ajmer (RIZVI, Vol. I, 2003, p.122, 123; SUVOROVA, 1999, p. 63).

Há dois fatores importantes que determinam a autoridade de Mu'in al-din Chishti: o primeiro, está relacionado à sua genealogia biológica e espiritual, a qual revela que seus ancestrais foram parentes de Muhammad e herdeiros do seu legado espiritual através da corrente (*silsila*) de discípulos, pois Muhammad é o primeiro elo na corrente espiritual sufi. O segundo, diz respeito às narrativas sobre seu poder sobrenatural.

Quanto ao primeiro aspecto, Hazrat Zahurul Hassan Sharib (Gudri Shah Baba IV)⁵², apresenta a genealogia espiritual de Mu'in al-din Chishti estabelecida através de uma sucessão discipular de acordo com as tradições da ordem. Esta genealogia é um registro que demonstra a autoridade do *Shaykh* que o conecta diretamente com Muhammad:

Hazrat Mu'in al-din Chishti Mu'in al-din Chishti, discípulo de
 Hazrat Khwaja Usman Harwani, discípulo de
 Hazrat Hajji Sharif Zindani, discípulo de
 Hazrat Khwaja Qutbuddin Maudud Chishti, discípulo de
 Hazrat Khwaja Nasiruddin Abu Yusuf Chishti, discípulo de
 Hazrat Khwaja Abu Mohammad Chishti, discípulo de
 Hazrat Khwaja Abu Ahmad Abdal Chishti, discípulo de
 Hazrat Khwaja Abu Ishaq Shami Chishti, (fundador da Ordem Chishti)
 discípulo de
 Hazrat Mamshad Alwi Dinoori, discípulo de

⁵² Zahurul Hassan Sharib foi escritor e líder de uma ramificação *chishti* denominada Gudri Shahi de 1970 a 1996. Ele é também considerado um santo no sufismo *chishti*, seu túmulo é bastante visitado por fiéis da ordem. Note-se ainda que a palavra *hazrat* é um título que significa "honrado" e *khwaja*, "senhor".

Hazrat Aminuddin Hubavra Basri, discípulo de
 Hazrat Khwaja Sadiduddin Huzavfa Al-Marashi, discípulo de
 Hazrat Ibrahim Bin Adham Balkhi, discípulo de
 Hazrat Abu Fuzail bin Iyaz, discípulo de
 Hazrat Khwaja Abdul Wahid bin Zaid, discípulo de
 Hazrat Khwaja Hasan Al-Basri, discípulo de
 Imam-ul-Aulia Sayyidna Hazrat Ali, genro do
 Santo Profeta Muhammad
 (SHARIB, 2008, p. 5)

Pode-se perceber através desta genealogia que a figura de Mu'in al-din Chishti está associada tanto a Muhammad quanto a Hasan Al-Basri⁵³, um dos primeiros mestres do período de formação do sufismo, através da corrente de discipulado. Além da genealogia espiritual, há também uma genealogia de parentesco entre Mu'in al-din e Muhammad afirmada pelas narrativas hagiográficas sobre o *Shaykh* (ERNST; LAWRENCE, 2002, p. 66, 73). A importância de ser descendente sanguíneo de Muhammad é percebida através da presença dos líderes e representantes da Ordem Chishti em Ajmer e Deli, os quais afirmam pertencerem à genealogia de Muhammad possuindo, portanto, autoridade para a realização de rituais no *dargāh*.

Um importante conto hagiográfico relata que o próprio Muhammad apareceu a Mu'in al-din Chishti em sonho comissionando-o para ir à região do subcontinente indiano. Isso aconteceu quando Mu'in al-din Chishti ouviu Muhammad pedir para que ele olhasse para um determinado lugar. Naquela visão, Mu'in al-din Chishti contemplou Ajmer e, a partir daquele momento, o santo *chishti* iniciou sua jornada para aquela cidade. Sua chegada ao subcontinente coincidiu com a conquista do norte da Índia pelas tropas turco-afegãs e a ida de muitos muçulmanos para a região sul-asiática (AQUIL, 2009, p. 34). Essa narrativa testemunha de sua vocação e proximidade com Deus por ter sido comissionado pelo próprio Muhammad para ir à Índia.

⁵³Hasan Al-Basri (642-728) é considerado oficialmente o primeiro mestre sufi (RIZVI, 2003, Vol. I, p. 29). Para os sufis, ele foi um discípulo do quarto califa, Ali Ibn Abi Talib (656-661), genro de Muhammad, fazendo dele um elo na corrente de mestres sufis por estar conectado diretamente ao fundador do islã. Ele foi reconhecido como um exímio orador e erudito muçulmano, o “patriarca da mística islâmica” (CHEVALIER, 1987, p. 30). Hasan Al-Basri fundou um verdadeiro movimento de renovação. Pequenos grupos que seguiam seus ensinamentos foram formados principalmente na região norte do atual Irã. A partir de seus seguidores, um vocabulário místico específico, baseado na linguagem corânica e tradições islâmicas, começou a surgir para descrever experiências espirituais. Orações prolongadas e meditações sobre o significado do Alcorão eram as características principais das práticas desses primeiros sufis (ERNST, 2003, p. 685).

O segundo aspecto que determina a autoridade de Mu'in al-din Chishti fundamenta-se nas narrativas que descrevem os seus milagres. Essas narrativas dos milagres são essenciais para a intensificação das intercessões dos fiéis junto ao seu túmulo porque elas apresentam o poder e autoridade espiritual do santo. No sufismo indiano, o santo que realizou milagres enquanto vivo os fez porque foi amigo de Deus. Visto que, segundo a perspectiva da ordem, Mu'in al-din Chishti realizou muitos milagres em vida e que sua união plena com Deus ocorreu após a morte, ele é considerado, até os dias de hoje, como um importante intercessor diante de Deus a favor de todos aqueles que o invocam. Por essa razão, as narrativas sobre Mu'in al-din Chishti enfatizam as estórias que falam de seu poder sobrenatural. Currie (2006)⁵⁴ cita de forma direta e extensiva as principais narrativas sobre o santo de Ajmer. Estão selecionadas abaixo algumas dessas narrativas sobre o *Shaykh* que demonstram sua autoridade espiritual.

O primeiro ato sobrenatural de Deus na vida de Mu'in al-din Chishti teria sido sua vocação recebida através de um encontro. O *Shaykh* teve a experiência de um encontro que impactou sua vida e repercutiu na história da Índia. No momento desse encontro, Mu'in al-din Chishti percebeu que precisava se entregar totalmente a Deus. Após sua completa rendição à vontade divina, Mu'in al-din Chishti abandonou tudo o que possuía distribuindo aos pobres os seus bens.

Quando ele [Mu'in al-din Chisht] tinha 15 anos de idade, seu santo pai morreu e sua horta se tornou o único meio de sobrevivência. Ele costumava orar constantemente nessa horta. Um dia um *majzūb* chamado Ibraim Qunduzi passou pelo jardim. Mu'in al-din correu para cumprimentá-lo e beijou suas mãos. Ele o trouxe para sua horta e ofereceu-lhe um cacho de uvas. O perfeito *majzūb* pegou uma porção e colocou na boca de Mu'in al-din que a comeu e, naquele momento, o zelo do amor e devoção a Allāh nasceu em seu coração. Ele se retirou dos negócios mundanos, pois as coisas do mundo perderam a atração para ele por causa de seu coração puro. Ele distribuiu todas as suas posses entre os pobres. (CURRIE, 2006, p. 67).

Após o encontro com o *majzūb* (lit., “atraído”, alguém que vive em estado permanente de êxtase), Mu'in al-din saiu em busca de conhecimento viajando por vários lugares. As viagens de Mu'in al-din podem ser entendidas como a caminhada para o seu desenvolvimento místico. O deslocamento com o propósito de buscar conhecimento para o progresso espiritual é comum na biografia de santos sufis.

⁵⁴ As principais fontes primárias em persa das narrativas sobre Mu'in al-din Chishti mencionadas por Currie (2006) são os seguintes *tazkirāts*: *Siyar al-‘Ārifīn* (“Biografia dos Gnósticos”) escrito por Amir Khurd em 1388 e *Siyar al-Awliyā’* (“Biografia dos Santos”), uma obra de Jamali de 1536 (CURRIE, 2006, p. 25).

Ele viajou para diversas cidades tais como Samarqand, Bukhara, Coração, Nixapur (regiões da antiga Pérsia) e Bagdá, no atual Iraque. Em Samarqand e Bukhara ele estudou os elementos básicos da formação religiosa islâmica. Em Nixapur, ele tornou-se discípulo de Usman Harwani, a quem serviu pelo período de vinte anos. Usman Harwani, que já era um mestre conhecido da Ordem Chishti em Nixapur, concedeu a Mu'in al-din Chishti as vestimentas de um sufi (*khirqā*, lit., “trapo”) e o tapete de oração (*sajjāda*), símbolos que demonstravam que ele havia completado sua formação espiritual na Ordem Chishti. Durante os vinte anos em que acompanhou Usman Harwani, Mu'in al-din Chishti viajou para lugares distantes sendo sempre um discípulo exemplar (HANIF, 2000, p. 219-220; JAFFER, 2008, p. 8). Em Bagdá, ele encontrou vários mestres sufis e, posteriormente, seguiu para as regiões da Ásia Central para visitar túmulos de santos finalizando sua jornada em Ghazna, no atual Afeganistão (SUVOROVA, 1999, p. 61, 62).

Segundo outra narrativa, Mu'in al-din encontrou-se com Usman Harwani nas margens do rio Tigre. Nessa ocasião, Usman Harwani pediu para que Mu'in al-din fechasse seus olhos. Ele fechou os olhos em obediência ao seu mestre, contudo, quando os abriu novamente, os dois já estavam na outra margem do rio. Essa narrativa é uma demonstração do poder do mestre de Mu'in al-din e da relação mística entre os dois. Num outro relato, um homem idoso e muito triste se aproximou do *Shaykh*. Este, perguntou-lhe sobre a razão de tanta tristeza. O homem disse que por trinta anos não via seu filho e não sabia se ele estava vivo ou morto. O pai do rapaz já havia procurado muito por ele, não tendo mais perspectiva de encontrá-lo. Mu'in al-din orou por ele e disse ao homem que ele o encontraria em sua casa. Quando o homem retornou para casa, o seu filho já estava lá (CURRIE, 2006, p. 49).

As narrativas também alertam para o fato de que nem todos aceitavam a presença do *Shaykh* na cidade de Ajmer. Mu'in al-din foi perseguido por um governante chamado Muhammad Yadgar descrito como um homem violento e cruel. Este governante tinha muitos servos e odiava o *Shaykh*. Um dia, quando Mu'in al-din estava num jardim, os servos do governante chegaram. Então, um discípulo pediu para que Mu'in al-din fugisse, pois corria perigo de vida. Contudo, ele não se importou e continuou lá no jardim. O governante tremeu quando encontrou o *Shaykh* e, ao aproximar-se dele, desmaiou diante do olhar do santo. Mu'in al-din Chishti perguntou-lhe se estava arrependido. Ele respondeu que sim e, a partir daquele momento, passou a seguir Mu'in al-din como seu mestre. Muhammad Yadgar reuniu todas as suas posses e colocou diante do *Shaykh*, mas este respondeu dizendo que o dinheiro deveria ser usado para suprir os próprios inimigos daquele governante e restituir os bens àqueles de quem ele havia extorquido. Vários outros milagres foram atribuídos a Mu'in al-din

Chisht como, por exemplo, a transformação de um tijolo em barra de ouro. Sua fama na cidade se espalhou. As pessoas vinham até ele e beijavam seus pés pedindo-lhe bênçãos (CURRIE, 2006, p. 34-35).

Mu'in al-din Chishti é ainda retratado como um homem bondoso, humilde e hospitaleiro. Após ter se estabelecido em Ajmer, ele recebia em sua modesta casa tanto hindus quanto muçulmanos. O santo oferecia-lhes alimento e acalmava aqueles que chegavam até ele em desespero. Sua residência estava disponível como refúgio para aqueles que buscavam paz. Por isso, ele ficou conhecido pelo epíteto de Gharib Nawaz “o Benfeitor dos Pobres” (JAFFER, 2008, p. 72).

Mu'in al-din Chishti é lembrado como alguém que não fazia diferenciação entre muçulmanos e não-muçulmanos. Isso resultou na prática do acolhimento de hindus em sua residência. Em Ajmer, portanto, o contato inicial entre hindus e muçulmanos foi realizado, segundo as narrativas da ordem, através das atividades espirituais de Mu'in al-din. Como representante do islã, Mu'in al-din praticou a hospitalidade àqueles que professavam outras crenças e práticas. A ausência de preconceito para com hindus favoreceu o crescimento da popularidade de Mu'in al-din e a consolidação da presença islâmica na região sul-asiática (CURRIE, 2006, p. 53-54).

As estórias exaltam o poder de Mu'in al-din conferindo-lhe prestígio e honra e o descrevem como um santo cheio de compaixão. Os devotos que fazem peregrinação ao *dargāh* de Mu'in al-din conhecem bem as estórias sobre o *Shaykh* e se orientam por elas para suplicar-lhe bênçãos. Por isso, o poder de Mu'in al-din Chishti é reconhecido em praticamente todas as comunidades sufis.

Mu'in al-din é considerado o *Shaykh* ideal, o profeta da Índia e o Benfeitor dos Pobres (Gharib Nawaz). Em muitos aspectos, Mu'in al-din Chishti deixa de ser apenas um santo da história do sufismo no subcontinente indiano. Conforme escritores muçulmanos relatam, ele trouxe luz para a região. Mu'in al-din se tornou o padrão para os muçulmanos da Índia porque ele está mais próximo de Deus. Essa proximidade é sobrenatural a ponto do *Shaykh* ser considerado um intermediário entre Deus e os homens (CURRIE, 2006, p. 93, 95-96). O santo de Ajmer morreu em 1236 e foi sepultado junto com seus pertences naquela cidade, lugar onde ele passou a maior parte de sua vida. Relatos sobre o momento de sua morte revelam que muitas pessoas sonharam com esse fato e ouviram o próprio Muhammad dizer, “Eu venho para receber Mu'in al-din al Hasan, o amigo de Deus.” No momento de sua morte, as pessoas viram a seguinte frase escrita em sua testa: “O amante de Deus morreu no amor de Deus.” (DHELVI, 2010, p. 174).

Mu'in al-din Chishti representa um marco da proximidade entre hindus e muçulmanos bem como da cultura denominada indo-muçulmana. Através de seus ensinamentos, a distância entre as duas comunidades foi reduzida e o conceito sobre unidade tornou-se um ponto em comum para o diálogo entre as duas tradições. A interação mística entre sufis e *yogīs* também se inicia nesse período. Mu'in al-din acreditava que hindus e muçulmanos pertencem à mesma família, por isso, sua mensagem foi de amor e unidade (KHAN, 2008, p. 24, 28). “Ele estava convicto de que a unidade da verdade existe em todos os lugares, mesmo em outras tradições de fé.” (JAFFER, 2008, p. 90).

Os princípios doutrinários que regem a Ordem Chishti e as práticas adotadas pelos santos sufis favoreceram o desenvolvimento da ordem no subcontinente indiano. Muitos rituais religiosos da ordem seguiram os costumes hindus e budistas. Os *chishtis* desenvolveram práticas que se aproximavam cada vez mais das tradições indianas anteriores à presença islâmica. De acordo com Nizami (1961), a influência hindu e budista ocorreu nas práticas relacionadas ao discipulado e rituais da ordem.

A popularidade e sucesso dos santos *chishtis* na Índia aconteceram porque eles adotaram muitos costumes e cerimônias hindus nos estágios iniciais do desenvolvimento da *silsila* na Índia. A prática de se prostrar diante do *Shaykh*, raspar a cabeça dos iniciados no círculo místico e celebrações com *samā* tinham muita semelhança com as práticas hindus e budistas que resultou no apelo da *silsila chishti* em ambiente não-muçulmano. (NIZAMI, 1961, p. 178-179),

Essa interação com as tradições indianas fez com que o fundador da ordem, Mu'in al-din Chishti, fosse amplamente aceito como um importante santo da Índia por hindus, sikhs e muçulmanos. Ele não é reverenciado somente no sufismo, ele é reconhecido como um importante santo da Índia. Ele foi um fiel muçulmano que cultivou profunda admiração pelos sábios e *yogīs* indianos, sem jamais exigir de seus seguidores muçulmanos a conversão ao islã (JAFFER, 2008, p. 78).

Como fundador da Ordem Chishti na Índia, ele dialogou com as tradições religiosas indianas estabelecendo as bases do sufismo no subcontinente. Anualmente, o *dargāh* de Mu'in al-din Chishti em Ajmer recebe a visita de milhares de hindus, um testemunho de que sua vida e mensagem atravessaram fronteiras religiosas. Segundo Lawrence e Ernst (2002, p. 3), “Hindus dirigem-se em grande número para o santuário de Mu'in al-din durante seu festival anual.”

Numa das narrativas, Mu'in al-din Chishti aparece atribuindo o caráter de homem santo a um hindu que vivia na cidade de Ajmer. Tal atribuição impactou os habitantes da

cidade porque ele demonstrou um grande respeito por um não-muçulmano. Esse relato demonstra a sensibilidade espiritual para com pessoas de outras religiões ao reconhecer santidade na vida de um hindu (CURRIE, 2006, p. 37). Desse modo, as bases do diálogo inter-religioso foram estabelecidas desde o início da chegada do islã na Índia. A interação com os hindus foi baseada na bondade e compaixão, traços significativos da prática religiosa de Mu'in al-din Chishti. Não é sem razão que ele é chamado na Índia de Gharib Nawaz, “o Benfeitor dos Pobres”. Seus princípios humanitários tinham como fundamento o amor e o respeito. Isso fez com que ele fosse reverenciado tanto por hindus como por muçulmanos. Para Mu'in al-din Chishti, amar Deus significa amar as criaturas e para ficar livre do inferno é necessário alimentar o faminto (KHAN, 2004; 83-89; SHARIB, 2014, p. 69).

Mu'in al-din Chishti é de fato um símbolo de amor e compaixão na Índia. A fé no *Shaykh* é vivenciada por milhões de fiéis pertencentes aos diversos seguimentos religiosos do subcontinente indiano. Para os sufis *chishtis* (SHARIB, 2014, p. 75-76), Mu'in al-din é uma luz divina que ilumina os corações. Ele possui a coroa da imortalidade por sua abnegação, renúncia e serviço. O caráter do santo de Ajmer é revelado por suas obras humanitárias. Ele é descrito como um homem generoso, sempre pronto a perdoar e que praticava a hospitalidade para com os pobres de Ajmer, “O pobre e necessitado da cidade dependiam de sua cozinha para subsistência.” (SHARIB, 2014, p. 80).

Mu'in al-din Chishti é apresentado como o mensageiro do amor para com todos os seres humanos. Os relatos hagiográficos o descrevem como um santo íntegro, justo e compassivo. Por essas razões, a devoção a Mu'in al-din Chishti permanece inabalável na Índia. Ele é reconhecido e reverenciado como o patrono e protetor de todo o subcontinente indiano. Mu'in al-din Chishti ensinava o amor em forma de ação para com o necessitado, afirmando que o verdadeiro *dervish*⁵⁵ nunca desampara o aflito. Para ele, a mais elevada devoção a Deus é aliviar da miséria os que sofrem, suprir os necessitados e alimentar os famintos. .

⁵⁵ Palavra derivada da língua persa que significa “aquele que busca as portas”, ou pedinte, é o equivalente da palavra árabe *faqīr*. O sentido deste termo no sufismo diz respeito ao membro de uma ordem religiosa seja como discípulo ou mestre (MCDONALD, 2000, p. 164).

2.2. Desdobramentos discipulares: Qutbu'd-Din Bakhtiyar Kaki, Faridu'd-Din, Nizamu'd-Din Awlyia e Amir Khusraw

O discipulado é um dos pilares espirituais do sufismo. Os primeiros santos que presidiram a Ordem Chishti na Índia pertenceram a uma corrente de discípulos iniciada por Mu'in al-din Chishti. Eles foram os responsáveis pela consolidação da Ordem Chishti em outras regiões para além de Ajmer através da formação de novos discípulos. Qutbu'd-Din Bakhtiyar Kaki, Faridu'd-Din e Nizamu'd-Din Awlyia são os santos herdeiros do legado espiritual do *shaykh* de Ajmer. Dentre esses três grandes nomes da história do sufismo *chishti* na Índia, destaca-se a contribuição de Nizamu'd-Din Awlyia para o desenvolvimento da Ordem Chishti em várias partes do subcontinente. O poeta Amir Khusraw também é uma personalidade relevante a ser incluída nesta parte da pesquisa. Apesar de não ter sido um líder da Ordem Chishti, Amir Khusraw foi fundamental para a formação da cultura islâmica indiana e também por ser um importante discípulo de Nizamu'd-Din Awlyia.

Shaykh Qutbu'd-Din Bakhtiyar Kaki e Faridu'd-Din foram os primeiros líderes da Ordem Chishti, consecutivamente, depois do falecimento de Mu'in al-din Chishti em 1236. *Shaykh* Qutbu'd-Din Bakhtiyar nasceu numa pequena cidade chamada Osh ao sul do atual Quirguistão. Mu'in al-din Chishti recebeu Qutbu'd-Din como discípulo quando os dois residiam em Bagdá. Eles viajaram juntos de Bagdá para a Índia, mas Qutbu'd-Din permaneceu em Deli e Mu'in al-din seguiu para Ajmer. Qutbu'd-Din foi discípulo de primeira geração de Mu'in al-din e seu sucessor na liderança da Ordem Chishti, sendo também responsável pela instituição da ordem em Deli. Antes de sua ascensão como líder espiritual, a ordem estava situada apenas em Ajmer. Ele foi o mestre espiritual de Faridu'd-Din que levou a doutrina *chishti* para Ajodhan, no Punjabi.

Qutbu'd-Din é descrito nas narrativas como um santo de coração puro que renunciou os prazeres mundanos. As pessoas o reverenciavam como o herdeiro de todos os dons espirituais de Mu'in al-din Chishti. Ele pertenceu a uma família de místicos sufis e, como seu mestre, era também da linhagem de Muhammad.

Ele [Qutbu'd-Din] declarava ser descendente do Profeta, e sua árvore genealógica mostra que ele era o décimo sexto desde Hussain, o neto de Muhammad [...]. Posteriormente, tornou-se conhecido o fato de que todos os seus ancestrais foram místicos, ou seja, o sangue dos sufis corria nas suas veias. (SUBHAN, 2010, p. 210, 211).

Como na maioria das narrativas sobre os poderes sobrenaturais dos *shaykhs* sufis na Índia, há uma estória que revela a autoridade espiritual de Qutbu'd-Din (RIZVI, 2003, Vol. I, p. 136). Nasiri, um poeta da Transoxania, na Ásia Central, pediu ao *Shaykh* Qutbu'd-Din que orasse por sucesso quando ele fosse recitar uma poesia diante do sultão de Deli. O *Shaykh* Qutbu'd-Din profetizou que o poeta teria sucesso. Porém, quando Nasiri começou a recitar na corte, o primeiro verso da poesia não chamou a atenção do sultão. Mentalmente, Nasiri invocou o poder do *Shaykh*, a partir daquele momento, o sultão prestou atenção na poesia e o recompensou com uma grande soma em dinheiro. Em agradecimento, Nasiri pediu para que o *Shaykh* Qutbu'd-Din aceitasse metade do que ele havia recebido, mas o *Shaykh* recusou o dinheiro. Essa narrativa assinala dois aspectos importantes na vida de Qutbu'd-Din: o poder sobrenatural que repousava sobre ele e o desapego de posses mundanas.

Sobre sua piedade e devoção, as estórias sobre Qutbu'd-Din narram que ele lia o Alcorão duas vezes por noite e ensinava seus discípulos a ajudar os necessitados. Qutbu'd-Din acreditava que aqueles que buscam o caminho de Deus formam uma comunidade submergida no oceano do amor. O estado de êxtase espiritual praticado por Qutbu'd-Din é também tema das narrativas. Quando alguém o chamava, ele demorava a responder, pois estava constantemente imerso na lembrança de Deus. Depois de algum tempo conversando com alguém, ele pedia licença e continuava a sua concentração em Deus. Para Qutbu'd-Din, *samā* e reuniões musicais acendem o fogo do amor. Ele faleceu em estado de êxtase espiritual praticando *samā*, a disciplina espiritual que ele mais apreciava (ERNST; LAWRENCE, 2002, p. 153; DEHLVI, 2010, p. 176-177).

Um dos momentos mais importantes na vida de Qutbu'd-Din foi o encontro com Faridu'd-Din, o terceiro líder espiritual da Ordem Chishti. Isso aconteceu quando Qutbu'd-Din viajou para Multan, no Punjabi paquistanês. Naquela cidade, Qutbu'd-Din encontrou Faridu'd-Din que estudava com muita atenção um livro de jurisprudência islâmica, fato este que muito impressionou Qutbu'd-Din. Nesse encontro, a face de Faridu'd-Din resplandeceu ao ver, pela primeira vez, seu futuro mestre. De fato, a relação de amor entre mestre e discípulo ocorreu entre os dois nesse primeiro encontro. Durante a estadia de Qutbu'd-Din em Multan, a amizade entre ele e Faridu'd-Din consolidou-se. Cinco anos após esse encontro, quando o jovem estudante já havia terminado sua formação em teologia e jurisprudência islâmica, os dois se uniram para iniciar o processo de discipulado. Sob a orientação de Qutbu'd-Din, Faridu'd-Din continuou suas disciplinas espirituais recebendo os ensinamentos do seu mestre. Após a morte de Qutbu'd-Din, Faridu'd-Din tornou-se seu sucessor.

Shaykh Faridu'd-Din, conhecido como Baba⁵⁶ Farid⁵⁷ ou Shakar-Ganj⁵⁸, além de líder espiritual da Ordem Chishti, é considerado também um grande poeta sufi do século XII na língua punjabi. Ele nasceu em 1175 numa vila chamada Kothewal no Punjabi. Sua mãe, Qarsum Bibi, foi decisiva para despertar em Faridu'd-Din o anseio pela busca de Deus ensinando-lhe os fundamentos da religião islâmica. Sua devoção como muçulmano foi tão intensa que ele memorizou todo o Alcorão aos oito anos de idade. Seguindo o exemplo de desapego de seu mestre, a maior preocupação de Faridu'd-Din concentrava-se na meditação e práticas da religião. Faridu'd-Din pertenceu à primeira geração de místicos da Ordem Chishti nativos do subcontinente indiano (RIZVI, 2003, Vol. I, p. 139; JAFFER, 2012, p. 81-82; TALIB, 1974, p. 4).

Ajodhan, atual Pakpattan no Paquistão, foi a cidade onde o novo líder da Ordem Chishti se estabeleceu. Um lugar deserto onde as pessoas que ali residiam tinham a fama de serem violentas. Naquela cidade, Faridu'd-Din experimentou uma vida de muita austeridade. Muitos visitavam seu *khānqāh* com o objetivo de receber bênçãos e, em gratidão, levavam ofertas para o mestre. Faridu'd-Din também era anfitrião de sufis viajantes que passavam por Ajodhan. Seu *khānqāh* era utilizado principalmente para instruir seus discípulos (TALIB, 1974, p. 9, 20-29).

Além de ensinar seus discípulos, Faridu'd-Din entregava-se às disciplinas místicas sufis. Ele frequentemente se retirava para a prática da meditação e outros exercícios espirituais. Todavia, ele não desprezava as pessoas que queriam se aproximar dele. Por isso, seus discípulos viam nele compaixão, piedade e acolhimento.

Apesar de seu desejo por solitude, não havia limites para o número de pessoas que continuavam a visitá-lo. Ninguém se dirigia a ele em busca de benefício material porque ele nada possuía. Eles iam até ele por causa de sua bondade e interesse real pelos visitantes que se colocavam diante dele. Tanto no particular quanto em público, ele permanecia a mesma pessoa. Seu “eu” interior sempre refletiu uma luz a todo tempo. Por isso, ele é considerado um sábio extraordinário. (JAFFER, 2012, p. 83).

Por mais que Faridu'd-Din praticasse de forma rigorosa os exercícios espirituais sufis, ele sempre buscava mais austeridade. Seu compromisso com o livro sagrado do islã era tão profundo, que ele recitava o Alcorão a cada vinte e quatro horas. Ele encorajava seus discípulos a estudar e tecia elogios aos intérpretes da lei islâmica, *os ulemās*, porém, criticava

⁵⁶ Palavra de origem persa que significa “pai” ou “aquele que é honrado.”

⁵⁷ Na língua árabe significa “único”.

⁵⁸ “Tesouro de açúcar” em persa.

a indiferença de alguns deles para com os necessitados. Para ele, o conhecimento religioso deveria trazer humildade e jamais poderia ser utilizado como um pretexto para manipulação e domínio das pessoas (DEHLVI, 2010, 178-179).

Faridu'd-Din foi um grande poeta e erudito muçulmano. Mesmo sendo fluente em árabe, persa e turco, Faridu'd-Din escolheu escrever seus poemas em punjabi, uma das principais línguas indianas, sendo considerado o pai da literatura punjabi na região sul-asiática. Ele compôs uma grande variedade de poesias. Cento e doze versos atribuídos a ele foram posteriormente incluídos no livro sagrado *sikh*, o *Adi Granth*⁵⁹ escrito originalmente em punjabi. Segundo Carl Ernst (1992, p. 167), a perspectiva histórica que confere a autoria dos versos no *Adi Granth* a Faridu'd-Din foi colocada em dúvida por MacAuliffe que traduziu o *Adi Granth* em 1904 para o inglês. MacAuliffe afirmou que os versos atribuídos a Faridu'd-Din foram escritos na realidade por um de seus descendentes. Contudo, os *sikhs* são enfáticos em afirmar que a autoria dos versos é de Faridu'd-Din, ou Baba Farid. Para eles, a tradição *sikh* sobre a autoria dos versos do *Adi Granth* é garantia suficiente da autenticidade de que os versos foram escritos pelo *Shaykh*. De qualquer forma, o que está em evidência é a interação entre as duas comunidades religiosas indianas, a *sikh* e a muçulmana, em torno da figura do *Shaykh* Faridu'd-Din. Com efeito, a preservação desses versos serve para o desenvolvimento da moralidade e espiritualidade *sikh*.

A poesia de Baba Farid é parte inseparável do *Guru Granth Sahib* e das tradições *sikhs*. [...] A inclusão dessas composições tem sido de grande benção não somente porque evitaram que elas caíssem no esquecimento, mas também por ter provido, pelos séculos posteriores, profunda inspiração moral e espiritual. (SALIM, 2007, p. 228, 229).

De forma didática, os versos de Faridu'd-Din falam da importância da lembrança de Deus e proveem instruções que advertem sobre a transitoriedade da vida humana. A união entre criatura e Criador, bem como a irmandade universal são também temas recorrentes nos versos de Faridu'd-Din registrados no *Adi Granth* (TALIB, 1974, p. 63-64). Abaixo estão alguns desses versos de Faridu'd-Din que ilustram sua preocupação em ensinar sobre a inevitabilidade da morte e o desapego para com bens materiais. O ensinamento do *Shaykh* serve de advertência para que o devoto esteja sempre consciente da transitoriedade da condição humana diante da morte.

⁵⁹ O *Adi Granth* (lit., “Primeiro Livro”) é uma coletânea de hinos e discursos metafísicos escritos por gurus *sikhs* compilado pelo Guru Arjan em 1604. Este livro sagrado *sikh* também é conhecido por *Guru Granth Sahib* (lit., “Guia [Orientação] do Primeiro Mestre”) (GREWAL, 2004, p. 22).

O tempo pré-ordenado do casamento não pode ser evitado. Explica isso para sua alma. A alma é a noiva, e a morte é o noivo. Ele virá e se casará com ela e a levará embora. (*Adi Granth*, p. 1377, v.1).

Não atente para mansões e riquezas. Mantenha o foco da sua consciência na morte. Seu mais poderoso inimigo. Lembre-se do lugar para o qual debes ir. (*Adi Granth*, p. 1381, v. 58).

Sobre Deus, Faridu'd-Din apresenta-o como "O Maior", *Allāhu Akbar* ("Deus é o maior"). Por outro lado, aspectos como a proximidade de Deus e sua relação íntima com as criaturas são também enfatizados. O *Shaykh* revela, através de seus poemas, a relevância tanto da transcendência quanto da imanência de Deus, uma característica peculiar do sufismo.

A grandeza da incomparabilidade de Deus no pensamento de Faridu'd-Din pode ser evidenciada nos seguintes versos: "Eu olhei e procurei pelo mundo inteiro e a ninguém encontrei que seja maior que Tu, Senhor" (*Adi Granth*, p. 1378, v.5) "Ele é grande e auto-suficiente. A concentração em Deus é o mais belo ornamento." (*Adi Granth*, 1383, v. 108).

Sobre a imanência de Deus, Faridu'd-Din destaca sua proximidade. Deus se revela como um Amigo e Amado, "Sem o meu Senhor, para quem contarei minha tristeza?" (*Adi Granth*, 1378, v. 1). O amor por Deus é expresso em forma de devoção, uma atração pelo Amado que só pode ter sua origem na própria graça de Deus. Ele adverte "Ame o Senhor", (*Adi Granth*, 1378, v.12), mas em seguida ele afirma que a devoção do amor só acontece através da vontade de Deus: "Esta devoção ao Senhor não vem do esforço próprio, ainda que haja anseio por isso. Esta taça de devoção de amor ao Senhor e Mestre é concedida a quem Ele quer." (*Adi Granth*, p. 1378, v. 13).

A proximidade de Deus e o amor a ele conduzem o buscador à união mística com a divindade. Faridu'd-Din afirma esse princípio sufi ao dizer que, "Deus habita no coração" (*Adi Granth*, 1378, v.19), ou seja, não adianta buscá-lo em lugares externos, "Por que você vagueia de floresta em floresta colidindo com árvores espinhosas? O Senhor habita no coração. Por que você O procura na floresta?" (*Adi Granth*, 1378, v.19).

Sair à procura do Amado é desperdício de tempo e energia para o místico porque Deus habita no coração do devoto. O *Shaykh* Faridu'd-Din adverte, "Olhe seu Amado dentro de você mesmo. Eu busco por meu Amigo, mas meu Amigo já está comigo." (*Adi Granth*, p. 1384, v. 120). Tomado pela presença divina, Faridu'd-Din relewa uma verdadeira reverência pela vida humana. Seus poemas apontam para a sacralidade da vida em todos os seus aspectos. Deus habita no mundo e nos homens, por isso, a dignidade humana deve ser

honrada. Aqui encontramos uma radical busca pela paz, respeito e amor para com todos. Essa é a base primordial da doutrina mística evidenciada nos poemas de Faridu'd-Din.

Não se vire para ferir aqueles que te feriram com os seus punhos. Beije os pés deles e retorne para sua casa. (*Adi Granth*, p. 1378, v. 7).

Responda o mal com o bem, não encha sua mente com ira. O Criador está na criação e a criação habita em Deus. Devo porventura chamar alguém de mau? Ninguém existe sem Ele. (*Adi Granth*, 1381, v. 73, 74)

Não pronuncie nenhuma palavra dura, Seu verdadeiro Senhor e Mestre habita em todos. Não quebre o coração de ninguém. Eles são jóias preciosas. (*Adi Granth*, 1384, v. 129.

Se você deseja seu Senhor, então não quebre o coração de ninguém. (*Adi Granth*, 1384, v 130.)

Tais versos estão imbuídos de um coração cheio de amor, como atestam os relatos sobre a biografia do *Shaykh* Faridu'd-Din. Os ensinamentos e exemplo de vida de Faridu'd-Din vão para além das fronteiras religiosas estabelecidas pelo islã. Os versos fazem com que diferentes margens sejam conectadas pelo mesmo rio da presença divina expresso na experiência mística deste grande *shaykh chishti*.

Faridu'd-Din interagiu com *yogīs* que visitavam seu *khānqāh*. Os encontros realizados por ele reuniam pessoas originárias de diferentes classes sociais. Doutrinas e técnicas místicas eram compartilhadas entre hindus e muçulmanos trazendo um enorme enriquecimento espiritual para a tradição sufi na região sul-asiática.

Os encontros de Baba Farid atraíam eruditos, mercadores, governantes, servos, artesãos e místicos de todas as classes da sociedade. Alguns ficavam permanentemente, outros por pouco tempo, e outros vinham apenas em busca de suas bênçãos. Havia discussão sobre temas variados. Visitantes, incluindo inumeráveis *yogīs*, compartilhavam suas filosofias e técnicas de respiração com os internos no *khānqāh*. (DEHLVI, 2010, p. 182).

A alma de sua doutrina não está reservada somente para seus seguidores sufis, ela é acessível para todo aquele que busca a experiência do Mistério. Na percepção de Faridu'd-Din, não existem fronteiras religiosas para a manifestação da divindade. Além disso, sua vida foi repleta de experiências de interação com os hindus. Ele era procurado por muitas pessoas que queriam sua benção mantendo diálogo intenso com *yogīs* sobre técnicas de respiração no seu *khānqāh*.

Na sequência da liderança da Ordem Chishti na Índia, encontra-se um dos mais renomados e prestigiados santos de todo o subcontinente indiano, Nizamu'd-Din Awlyia, discípulo de Faridu'd-Din. Rizvi (2003, Vol. I, p. 154) o descreve como, “o maior santo sufi do século XIV na Índia e o discípulo mais reverenciado de Baba Farid [...]”. Seu *dargāh* é um dos mais visitados por fiéis sufis de todo o subcontinente indiano e suas virtudes sobrenaturais são amplamente reconhecidas. Nizamu'd-Din foi o porta-voz da mensagem da unidade e amor num período marcado por enormes mudanças políticas em toda a Ásia. A vida e ensinamentos de Nizamu'd-Din tiveram impactos profundos na vida dos indianos de sua época. Sua residência foi um centro para diálogo místico e ajuda humanitária e esteve constantemente aberta para todas as pessoas. Seguindo os mestres *chishtis* que o antecederam, Nizamu'd-Din também realizava encontros com pessoas originárias de diferentes contextos.

Poucos santos, na longa e diversificada história da Índia Medieval, tiveram tanto impacto na vida e pensamento de seus contemporâneos como *Shaykh* Nizamuddin Auliya (1244-1325). Por mais de meio século, seu *khānqāh* em Deli foi ponto de encontro para pessoas atraídas de diferentes contextos – aldeões, cosmopolitas, homens, mulheres, eruditos, iletrados, ricos e pobres. (LAWRENCE, 2007, p. xi).

Shaykh Nizamu'd-Din nasceu em Badaon, uma cidade a oeste de Deli. Badaon, ou Badaun, foi um lugar no norte da Índia para onde foram muitos imigrantes muçulmanos. O período do nascimento de Nizamu'd-Din coincidiu com a conquista Mongol da Ásia Central. Referindo-se ao contraste entre os guerreiros mongóis e a vida mística dos sufis na época do nascimento de Nizamu'd-Din, Jaffer declara (2012, *prefácio*, p. xvi): “Enquanto guerreiros matavam e eram mortos pela espada, os sufis contemplavam os aspectos positivos da vida e confrontavam a política da época com canções.” Devido à invasão mongol na Ásia Central, muitos eruditos muçulmanos, poetas e santos foram atraídos para Badaon. Em termos políticos, administrativos e culturais, Badaon era a cidade mais importante depois de Deli e foi o lugar que muito influenciou a vida do *Shaykh* Nizamu'd-Din. Aquela cidade foi também onde ele recebeu a sua educação islâmica inicial.

O pai de Nizamu'd-Din faleceu quando o *Shaykh* era ainda uma criança. Ele foi criado sob os cuidados de sua mãe, Bibi Zuleikha, uma importante figura da história do sufismo na Índia cujo *dargāh* é muito visitado por peregrinos sufis que ali fazem orações a ela (LAWRENCE, 1992, p. 19-20). Nizamu'd-Din experimentou muita austeridade e privações, mas espiritualmente, sua mãe o fortalecia a cada dia. “Ela proveu suporte emocional e moral para o seu filho e fez da pobreza, algo para ele se orgulhar.” (NIZAMI, 2007, p. 21).

Bibi Zuleikha foi uma mulher cheia de valores espirituais que ensinou seu filho sobre o verdadeiro amor, devoção a Deus e um espírito de contentamento que caracterizou a vida do *Shaykh*. Ela foi sempre uma coluna na vida de Nizamu'd-Din orientando-o na sua caminhada acadêmica e espiritual. Nos períodos de dificuldade, quando eles não tinham absolutamente nada com que se alimentar, sua mãe dizia que eles haviam sido convidados para o banquete de Deus. Ela auxiliou a formar em Nizamu'd-Din uma personalidade que suportaria com perseverança as tribulações e problemas da vida, mesmo diante de condições adversas (RIZVI, 2003, Vol. I, p. 154; NIZAMI, 2007, p. 14, 21-22, 26; JAFFER, 2012, p. xxii, xxiii).

Aos dezesseis anos Nizamu'd-Din mudou-se para Deli e os únicos pertences que ele possuía eram seus livros. “Durante seus dias em Deli como estudante, *Shaykh* Nizamu'd-Din não tinha como se sustentar.” (RIZVI, 2003, Vol. I, p. 156). Em Deli, o *Shaykh*, na companhia de sua mãe e irmã, experimentou adversidades de todos os tipos.

Shaykh Nizamu'd-Din, junto com sua mãe e irmã, tiveram que enfrentar situações degradantes de pobreza em Deli. As circunstâncias os forçaram a mudar de residência de um lugar para outro na cidade. (LAWRENCE, 1992, p. 19).

Apesar das dificuldades financeiras, Nizamu'd-Din continuou seus estudos formando-se em teologia e jurisprudência islâmica. Bibi Zuleikha não viveu tempo suficiente para ver seu filho se tornar um dos maiores santos da Índia. Além de ser um seguidor fiel da *sunna*⁶⁰ (lit., “prática” ou “costume”) o *Shaykh* foi também um aplicado estudante e comentador da tradição profética islâmica e vivia na companhia de poetas e músicos. Ele avivou a vida mística em Deli, motivou um movimento de piedade e oração entre os muçulmanos e ficou conhecido como “o amado de Deus”. Através dele, o sufismo em Deli transformou-se em um movimento que atraía multidões e teve como consequência a expansão do islã em várias partes da Índia (NIZAMI, 2007, p. 30, 35, 155; SCHIMMEL, 1975, p. 350).

Nizamu'd-Din foi ainda um verdadeiro erudito nas ciências islâmicas. Ele era capaz de compreender difíceis problemas de teologia e mística. O *Shaykh* tornou-se um debatedor perspicaz de assuntos teológicos e polêmicos ao ponto de receber o título de “o debatedor”. Ele tinha ainda a capacidade de comentar qualquer tópico acadêmico sobre a *sharī'a*. Como amante dos livros, ele permanecia por várias horas durante a noite em estudos e escrevia comentários e resumos de obras de renomados teólogos. Os *hadīths* tornaram-se as fontes

⁶⁰ Na tradição islâmica, *sunnah* refere-se às práticas e exemplos de Muhammad considerados normativos no islã. A *sunnah* é um complemento essencial do Alcorão (BROWN, 2004, p. 666)

islâmicas de maior importância para Nizamu'd-Din (RIZVI, 2003, Vol. I, p. 155; NIZAMI, 2007, p. 153-155). Ele conseguiu memorizar todo o Alcorão e obteve um certificado de seu professor, Maulana, atestando o conhecimento adquirido. Sobre a importância do Alcorão para a espiritualidade sufi, seu instrutor, Maulana costumava dizer que,

[...] a memorização do Alcorão era mais eficaz para atingir a gnose do que *dhikr* (recitação dos Nomes Divinos). *Dhikr*, ele dizia, adiantava o progresso espiritual, mas havia sempre o risco de perdas posteriores no progresso alcançado. O progresso atingido pela recitação do Alcorão era livre do risco de declínio posterior. (MAULANA, *apud.*, NIZAMI, 2007, p. 155).

Devido ao grande conhecimento das ciências religiosas islâmicas, Nizamu'd-Din foi considerado um competente intérprete da lei. Todavia, não foi somente o conhecimento que caracterizou a vida de Nizamu'd-Din. Sua maior experiência foi com a mística. Ele assimilou todas as grandes tradições místicas conhecidas até sua época através de seu mestre espiritual, Faridu'd-Din. Nizamu'd-Din ficou totalmente tomado por admiração e foi atraído pelas qualidades espirituais de seu mestre. Faridu'd-Din “roubou o coração de Nizamu'd-Din” (JAFFER, 2012, p. 76) mesmo antes dos dois terem se encontrado. O nome de Faridu'd-Din era mencionado com muito amor por Nizamu'd-Din que, ao aproximar-se dele pela primeira vez, ficou trêmulo e a única coisa que conseguiu fazer foi beijar seus pés. A partir daquele momento, ele foi iniciado como discípulo. Nizamu'd-Din realizou três viagens para Ajodhan, lugar onde residia Faridu'd-Din, uma a cada ano, consecutivamente. Em cada uma dessas viagens, ele permanecia ali por alguns meses completando, desse modo, seu treinamento espiritual (NIZAMI, 2007, 41-42).

Faridu'd-Din foi o mentor espiritual que mais influenciou Nizamu'd-Din passando para ele a essência dos ideais místicos. Aos vinte e três anos de idade, Nizamu'd-Din foi apontado por Faridu'd-Din como seu sucessor e disse que ele seria uma árvore cuja sombra as pessoas encontrariam conforto. Nizamu'd-Din recebeu um certificado conferido pelo seu mestre declarando-o como sucessor e líder espiritual da Ordem Chishti (NIZAMI, 2007, p. 95). Através de Nizamu'd-Din, vários *khānqāhs chishtis* foram abertos nas várias regiões da Índia. De fato, ele iniciou uma nova fase na história do sufismo no subcontinente indiano.

A posição do *Shaykh* Nizamu'd-Din na história do misticismo islâmico no Sul da Ásia é única em certos aspectos. Ele transformou o sufismo institucional, que inicialmente tinha como alvo a libertação espiritual do indivíduo e seu treinamento, em um movimento de cultura espiritual de massa. (LAWRENCE, 1992, p. 6).

A fama de Nizamu'd-Din se espalhou. A notícia sobre sua profunda espiritualidade e cuidado com as pessoas alcançou toda a região sul-asiática. Sua maior preocupação era ensinar os discípulos sobre a consciência constante da presença divina. De acordo com seus ensinamentos, somente o amor pode livrar alguém de ser vulnerável ao pecado. O *Shaykh* acreditava que aquele que causa dor ao coração de qualquer ser humano jamais poderia obter a excelência espiritual (NIZAMI, 2007, p. 162).

Como praticante das disciplinas espirituais sufis, Nizamu'd-Din retirava-se do convívio das pessoas para fazer orações. A contemplação tornou-se o fundamento de sua experiência mística. Contudo, mesmo desejando isolar-se para meditar, Nizamu'd-Din não queria se ausentar da presença das pessoas. Ele vivia numa verdadeira tensão entre o isolamento, para meditação, e a comunhão com aqueles que visitavam seu *khānqāh*. Posteriormente, ele desenvolveu uma disciplina que englobava essas duas áreas de sua vida como místico, que era estar no meio do povo e, ao mesmo tempo, permanecer na lembrança (*dhikr*) de Deus. Assim, ele poderia desfrutar da companhia das pessoas e ter o pensamento sempre voltado para Deus. Desse modo, Nizamu'd-Din aprendeu a experimentar sentimentos íntimos profundos de espiritualidade no meio de uma multidão (JAFFER, 2012, p. 9).

Nizamu'd-Din foi uma figura carismática e benevolente. As disciplinas religiosas, estritamente praticadas por ele, e sua compaixão foram determinantes para que ele recebesse o título de *awlyia*, “guardião”, ou “patrono”, no sufismo *chishti*. Ele é lembrado como um erudito muçulmano, por seu profundo conhecimento das ciências islâmicas. Com Nizamu'd-Din, o islã ganhou contornos populares no subcontinente indiano enriquecendo ainda mais a tradição islâmica na região. A vida do *Shaykh* foi central para a configuração atual do islã na Índia.

Além dos líderes sucessores de Mu'in al-din Chishti, é importante destacar um dos poetas-místicos indianos mais prestigiados na Índia, Amir Khusraw. Ele foi um discípulo fiel de Nizamu'd-Din e é apontado como o fundador do estilo musical denominado de *qawwālī*, um tipo específico de música clássica do subcontinente indiano que será objeto de estudo no capítulo quatro da tese. Amir Khusraw escreveu seus poemas em persa, língua oficial do sultanato de Deli, e em *hindavi*, idioma que deu origem a duas importantes línguas da Índia, o urdu e o híndi. Os poemas de Amir Khusraw constituem-se numa das mais importantes heranças culturais da Índia. Ele é reconhecido como o fundador da cultura *hindustani*, uma síntese de elementos oriundos das tradições hindus e islâmicas. Suas poesias são cantadas nos centros sufis de várias ordens, mas principalmente entre os *chishtis*.

Amir Khusraw nasceu na Índia, seu pai era turco e sua mãe indiana. Ele foi contemporâneo e amigo de Amir Hasan Sijzi, o compilador dos ensinamentos de Nizamu'd-Din. Amir Khusraw começou a trabalhar como poeta aos vinte anos de idade. Seu trabalho inicial consistia em compor poesias para nobres e príncipes. Posteriormente, ele foi trabalhar como poeta remunerado da corte em Deli. Os sultões para os quais Amir Khusraw prestou serviços foram: Qaiqabad (1287-1290)⁶¹, Jalaluddin Khalji (1290-1296), Alauddin Khalji (1296-1316) e Mubarak Shah (1316-1320). Na luta pelo domínio político de Deli, Mubarak Shah assassinou seu próprio irmão, Khizr Khan, discípulo do *Shaykh* Nizamu'd-Din. No final de sua vida, Amir Khusraw ainda serviu como poeta para o rei Ghiyasuddin Tughlaq (1320-1325). Amir Khusraw dividia sua vida entre os trabalhos da corte e a vida mística. Na corte, sua tarefa principal era compor poesias de exaltação aos sultões, um modo de manter a legitimidade do poder cultural e político do governante. (LOSENSKY; SHARMA, 2013, p. xi, xxi, xxiii; SHARMA, 2009, p. 33).

Ainda que Amir Khusraw tivesse exercido seu ofício como poeta de nobres e governantes em Deli, seu coração e vida mística estavam conectados ao *khānqāh* de Nizamu'd-Din. Seu envolvimento com a Ordem Chishti foi intenso. Na época em que Amir Khusraw atuou como poeta, Nizamu'd-Din já era uma figura conhecida na cidade de Deli e sua residência havia se transformado num verdadeiro centro de encontros místicos. Assim, Amir Khusraw transitava entre a corte e o *khānqāh*, entre os assuntos do governo, na companhia dos sultões, e a vida mística, ao lado de seu mestre Nizamu'd-Din.

Amir Khusraw parece ter sido um dos poucos poetas, pode-se dizer que talvez o único em toda a história da poesia persa pré-moderna, que foi simultaneamente um poeta da corte no ofício de exaltar os reis, e um poeta sufi cujos poemas foram produzidos em contexto místico. (SHARMA, 2009, p. 28).

Amir Khusraw chamava seu mestre de “o Amado de Deus” em seus poemas, os quais expressavam imagens sublimes sobre Nizamu'd-Din. Com reverência e belas descrições, Amir Khusraw demonstrou toda sua devoção ao seu guia espiritual que o orientava no caminho da mística sufi. Mencionam-se dois poemas que revelam essa reverência e exaltação ao *Shaykh* Nizamu'd-Din, uma demonstração de louvor ao mestre.

Tu és o amigo para os corações entristecidos
Imaginação e intelecto perdem-se em ti.

⁶¹ Período em que os sultões de Deli governaram.

Estrelas e céus movem-se em admiração por teus feitos.
 O caminho a ti é longo, e nele,
 dois mundos são como duas metades de uma partícula de poeira.
 Muitos homens insensatos se orgulham da visão desse perigoso caminho.
 Lá, onde não existe necessidade de perfeição
 Uma nuvem veio e cobriu a palha.
 Faça com que eu fuja do mundo
 Para alcançar a tua presença sem temor.
 Porque o caráter dos teus servos é puro
 Não seria apropriado chamar-te de puro?
 Khusraw prostra-se diante dos *pirs*,
 E tu és o limite absoluto de seus serviços.
 Na tua taça está o elixir do amor
 De tempos em tempos a mensagem do Amigo vem a ti.
 No espaço entre teus passos
 Entra-se na revelação da união de ambos os mundos.
 Tu adornaste o caminho de Farid
 Por isso eles te chamam Nizam [aquele que adorna]
 Os céus uniram cem almas puras
 E as inscreveram com o teu nome
 Tua corte é a *qiblah*⁶² e anjos voam para o teu telhado como pombas
 Aqueles que com muito esforço buscam a Deus
 Encontram paz em tuas palavras
 O humilde Khusraw terá vida eterna
 Porque ele tornou-se o teu servo por mil vidas.
 (KHUSRAW, 2013, p. 89).

Amir Khusraw escreveu várias obras em estilos literários diversos. Suas composições incluem tanto poesia quanto prosa. A diversidade de estilos reflete a influência persa de sua época. Mirza (1974, p. 149) propõe uma lista dos estilos literários aos quais as obras autênticas de Khusraw estão associadas e elucida o conteúdo e a importância desses escritos. Essa lista inclui as seguintes categorias literárias: (i) *dīwāns*; (ii) *mathnavīs* históricos; (iii) *khamṣa*; (iv) obras em prosa; (v) poesias em híndi e (vi) *ghazals*.

A primeira categoria inclui cinco *dīwāns* (“poemas”): *Tuḥfat-us-Sighar* (*Dom da Juventude*, 1272); *Waṣṭ-ul-Ḥayāt* (*Centro da Vida*, 1283); *Ghurrat-ul-Kamāl* (*Primórdio da Perfeição*, 1294); *Baqīya Naqīya* (*Remanescentes da Pureza*, 1316); *Nihāyat-ul-Kamāl* (*Ápice da Perfeição*, 1325). Essa coleção de *diwans* contém principalmente poemas de exaltação aos sultões de Deli, louvores a Deus e palavras de veneração a Muhammad. Neles estão também discussões sobre os benefícios da poesia, a superioridade da poesia persa e a excelência de seu uso na Índia (MIRZA, 1974, p. 153-160).

Os *mathnavīs* (lit., “em pares”) históricos estão na segunda categoria de poemas. *Mathnavī* é a poesia estruturada em pares de versos, muito utilizada em obras didáticas sufis

⁶² *Qibla* significa “direção”. Diz respeito à direção da Caaba em Meca, ponto de referência geográfica para onde os muçulmanos se posicionam para orar.

sendo também o estilo poético adotado pelo mestre sufi Jalal ad-Din Muhammad Rumi (2107-1273) (RENARD, 2005, p. 66). As obras são: *Qirān-us-Sad'ain (União de dois Prósperos Planetas*, 1289), um poema histórico que retrata o episódio da reconciliação entre o sultão Qaiqabad (1287-1290) de Deli e seu pai, sultão Bughra Khan (1281-1287) da região de Bengala; *Miftāḥ-ul-Futūḥ (Chaves das Vitórias*, 1291) obra que descreve como o sultão Jalaluddin Kahlji ascendeu ao trono, suas vitórias e agradecimentos a ele; *'Ashīqa (Amor Épico*, 1315), uma estória de amor entre Khidr Khan e a linda princesa Devaldi na qual a mãe da princesa se opõe ao casamento dos dois, mas que no final consente a união. *Nuh Siphir (Nove Céus*, 1318), poemas de exaltação a Deus e contém ainda um longo elogio ao *Shaykh Nizamud-Din* e *Tughlaq Nāmah (O Livro de Tughlaq*, 1325) poema que retrata minuciosamente o reinado de Tughlaq. Todos esses *masnavis* são baseados em eventos reais testemunhados por Khusraw (BARNI, 2012, p. 5-6; MIRZA, 1974, p. 174-188). O conteúdo da citação abaixo, extraído do *masnavi* a *União de dois Planetas*, é um louvor dedicado a Deli que demonstra o apego de Khusraw à cidade que foi o centro de seu desenvolvimento espiritual e intelectual.

Hazrat-i-Delhi (Honrada Deli) é o refúgio da religião e da justiça, é o paraíso que Adão nomeou e ela permanece assim conceituada. [...] Uma cidade como esta não foi criada por homens, mas foi criação de Deus sobre a terra. [...] Todos os seus habitantes são anciãos do país e de todos os cantos são seus pilares. (KHUSRAW, 2012, p. 81-82).

A terceira categoria inclui *khamisa* (“cinco), uma subcategoria dos *mathnavīs* que segue o modelo de Nizami (1141-1209), um dos maiores poetas persas do século XII que também escreveu cinco (*khamisa*) famosos poemas. Os cinco poemas de Khusraw são: primeiro, *Maṭla'-ul-Anwār (Alvorecer das Luzes*, 1299), poema em que Khusraw relata suas experiências místicas. Na obra, ele discorre sobre a superioridade do ser humano em relação a todas as coisas criadas. O texto desenvolve temas centrais do sufismo em forma de poesia: a Unidade de Deus, a piedade e conselhos de orientação espiritual de santos sufis sobre desapego com relação às ambições mundanas. O segundo é *Shīrīn-o-Khusraw*, uma estória lendária do amor entre um príncipe chamado Khusraw e a donzela Shirin, escrita em 1299. O terceiro, *Majnūn-o-Leylā*, estória sobre Laila e Majnu também escrita no ano 1299. O quarto é *Āina-i-Sikandarī (Espelho de Alexandre*, 1302). Nesse poema, o personagem principal é Alexandre, o Grande. Khusraw menciona várias invenções de Alexandre, suas realizações e conquistas, e ainda descreve como os filósofos gregos, liderados por Platão, se recusaram a

ouvir o grande conquistador (MIRZA, 1974, p. 193-194). O quinto é *Hasht Bihisht (Oito Paraísos, 1302)*, uma estória sobre um rei chamado Bahram e uma princesa da corte chamada Dilaram. Khusraw, através dessa estória, faz admoestações morais discorrendo sobre temas muito comuns no sufismo que são: a transitoriedade do mundo físico, a ilusão dos bens materiais e a impotência humana (MIRZA, 1974, p. 200-203).

A quarta categoria compreende as seguintes obras em prosa: *Khazain-ul-Futūh (Tesouros das Vitórias)*, narrativas de eventos sobre o rei Alauddin entre os anos 1295 e 1312; *Afdal-ul-Fawāid (A Maior das Bençãos, 1321-1325)* que discorre sobre a vida espiritual de Khusraw e seu envolvimento nas assembleias sufis dirigidas por Nizamu'd-Din. A última obra dessa categoria é *I'jāz-I-Khusravī (Inspiração de Khusraw, 1320)*, obra na qual Khusraw fornece diretrizes sobre composição de poesia e conselhos sobre o uso correto de palavras, uma demonstração de suas habilidades teóricas sobre essa temática. (MIRZA, 1974, p. 216-222).

A quinta categoria compreende as poesias em *hindavi*. Vários poemas em *hindavi* são atribuídos a Amir Khusraw (MIRZA, 1974, p. 229, 227). O poema abaixo desta categoria reflete de maneira vívida a união entre mestre e discípulo. Um aspecto importante a ser ressaltado nesse poema é a função de protetor que o *Shaykh* Nizamu'd-Din exerceu na vida de Khusraw.

Tu és meu senhor, Amado de Deus.
 Meu véu e meu turbante do amor,
 Colore ambos com a primavera.
 Tu és meu senhor, Amado de Deus.
 Como preço que requeres pela pigmentação,
 Aceita o pagamento da minha vigorosa juventude.
 Tu és meu senhor, Amado de Deus.
 Eu cheguei até o teu limiar,
 Protege minha honra.
 Tu és meu senhor, Amado de Deus.
 Nizamu'd-Din Awliya é meu *pir*,
 Seja meu companheiro no amor.
 Tu és meu senhor, Amado de Deus.
 (KHUSRAW, 2013, p. 105).

A sexta e última categoria compreende as composições de poemas líricos denominados de *ghazals*. A palavra árabe *ghazal* significa “romance” ou “poesia”. Os *ghazals* são poemas originalmente escritos em língua persa e permeados pelo tema do amor, incluindo seus prazeres e sofrimentos (MIRZA, 1974, p. 204). Amir Khusraw é muito conhecido na Índia por seus *ghazals*. De acordo com Sharma (2009, p. 40-41), o tema do amor tem sentido

ambíguo nesse tipo de poesia. Às vezes é impossível identificar se o objeto do amor é do sexo masculino ou feminino, pois o gênero não é indicado. Além disso, o contexto no qual o amor é expresso pode ser o da corte, com um sentido mundano, ou sufi, com implicações espirituais. No caso de Amir Khusraw, os estudiosos de *ghazals* em persa encontram muita dificuldade para determinar se o amor referido em seus poemas é terreno ou místico visto que o poeta indiano atuava tanto na corte quanto no *khānqāh*. Além disso, o elemento erótico nos poemas pode ser literal ou uma metáfora do desejo de união com Deus (DE BRUIJN, 1997, p. 55; SHARMA, 2009, p. 41). Na maioria dos *ghazals*, o poeta amante lamenta a separação do amado expressando a dor que sente pela ausência. Os sufis contribuíram para que *ghazal* se tornasse um gênero popular na Índia e Amir Khusraw é considerado o fundador dessa tradição artística e musical.

A ênfase no amor pode ser ilustrada com dois *ghazals* de Amir Khusraw. No primeiro, o amante sofre só em pensar na separação. Aguardar o momento de partir da presença do amado envolve dor e pranto. O segundo expressa a forma de amor que sofre com a ausência do ser amado e anseia por sua presença. Esse tipo de sofrimento tem fortes paralelos com o conceito sufi da agonia pela separação de Deus.

(Primeiro *ghazal*)

As nuvens fazem chover,
 E eu me separei do meu amor.
 No dia como hoje, como eu posso separar o meu coração do coração do meu amor?
 As nuvens e a chuva
 E eu e meu amor esperando para dizer adeus:
 Da minha parte, da nuvem e do meu amor, prantos.
 Os renovos, ares alegres,
 O jardim verde claro
 O rouxinol cabeça-preta partiu das rosas.
 Ah e eu acorrentado aos seus fios de cabelo.
 O que você está fazendo, separando-me, membro a membro?
 Meus olhos chovem de lágrimas
 Por ti, a pupila dos meus olhos permanece forte.
 Não te afaste dessa inundação de lágrimas.
 Eu não precisarei mais do dom da visão
 Depois que meus olhos se afastarem dos teus
 Fissuras rompem meus olhos ao prantear por ti.
 Rápido, pegue o barro de teu caminho
 E remende as rachaduras na parede.
 Não vá embora.
 Eu te darei minha alma.
 Se não acreditares em mim,
 Se quiseres mais,
 Leva-a e guarda para ti.

(KHUSRAW, 2013, p. 3-4).

(Segundo *ghazal*)

Ansiar por ti, nenhum vestígio de mim permanece.
 O que farei? Ninguém fica satisfeito em apreciar tua linda face.
 O dia todo em tua rua, a noite toda em tua porta,
 Não tenho outro objetivo a não ser olhar tua face.
 Eu agora vou circular tua rua com meus olhos, porque minhas pernas estão
 desgastadas
 Até os joelhos na busca por ti.
 Pela fé, aceitarás que, ao perseguir tua fidelidade,
 Eu alimentei os cães da tua rua com o meu coração ensanguentado?
 Minha mente, minha razão, meus sentidos, coração e olhos estão vazios de
 qualquer imagem, com exceção da imagem da tua face.
 Não, eu não posso prestar corretamente serviço a ti sem entregar minha doce
 vida em desejo por ti.
 De qual jardim você vem, pois tua essência é tão doce minha Rosa? Tua
 brisa alarga a alma, e o coração já morto ganha vida.
 Ainda que leves minha alma, fraca como um fio de cabelo, com um universo
 em aflição, eu não trocarei um fio de teu cabelo por ambos os mundos.
 Que necessidade tenho eu de explicar como estou, agora que Khusraw
 tornou-se uma lenda por te desejar e te buscar? (KHUSRAW, 2013, p. 13-
 14)

Apresentam-se abaixo trechos de dois outros *ghazals*, com temas essencialmente místicos que transmitem os ideais sufis. O primeiro trata da pobreza (*faqr*) como resposta ao orgulho que advém da riqueza. O segundo transmite a concepção sufi de “embriaguês” (*sukr*) espiritual pela presença divina.

(Primeiro *ghazal*)

Pobreza é mais agradável do que majestade;
 Privação é mais agradável do que piedade.
 Na majestade há preocupações, e quando finalmente eu olhei,
 Mendigar foi mais agradável,
 Porque reis não deixam ninguém aproximar-se deles,
 Ser indigente entre os pobres é mais agradável. (KHUSRAW, 2013, p. 15).

(Segundo *ghazal*)

Aquele que bebe de Ti não precisa de vinho. Nenhum médico tem a cura
 para minha dor.
 Lua, não se levante diante de meus olhos porque com Seu rosto, eu não
 tenho necessidade de ti. (KHUSRAW, 2013, p. 17)

O ideal de pobreza no sufismo *chishti* indiano está totalmente conectado com a história de vida dos primeiros mestres da ordem. O estilo de vida desses mestres incluía: construir uma casa simples numa cidade ou vilarejo, afastar-se das paixões mundanas e

praticar o asceticismo através de disciplinas espirituais. (ERNST; LAWRENCE, 2002, p. 65). O alvo deles era viver uma vida de pobreza e desapego e tudo o que eles recebiam vinham de doações voluntárias.

O estado de “embriaguês” espiritual, ou êxtase, constituiu-se no objetivo principal das sessões de *samā* realizadas ao som de música *qawwālī*, prática muito utilizada pelos primeiros mestres *chishtis* que se desenvolveu historicamente na ordem até a atualidade. Os *ghazals* em urdu, herança da tradição persa, são marcados por fortes sentimentos e emoções nos quais o poeta se envolve plenamente com o conteúdo poético cantado pela comunidade de sufis. A produção, recitação e interpretação melódica de *ghazals* exigem uma vasta gama de experiências por parte do artista. O místico e santo da Ordem Chishti, Amir Khusraw, é o compositor por excelência de *ghazals*, como afirma Ansari (2007), “Amir Khusraw ainda permanece como o maior compositor de *ghazals* da Índia.” (ANSARI, 2007, p. 124). Sua contribuição foi imprescindível para o desenvolvimento da espiritualidade coletiva consolidada nos encontros rituais da ordem permeados pela música *qawwālī*.

A importância de Amir Khusraw como um santo da Ordem Chishti pode ser percebida pela localização de seu túmulo situado dentro do complexo do *dargāh* de Nizamu’-d-Din. Aqueles que peregrinam até o santuário de Nizamu’-d-Din em Deli, inevitavelmente visitam também o túmulo de Amir Khusraw. No *dargāh*, os devotos fazem orações e pedidos tanto a Amir Khusraw quanto a Nizamu’-d-Din. Sharma denomina os dois santos de “astros” pela importância que eles têm para a cidade de Deli: “Os túmulos dos dois astros são partes essenciais do cenário de Deli.” (SHARMA, 2009, p. 35).

Além de ser um importante santo da ordem, o legado de Amir Khusraw está no fato de ele ter promovido a cultura indo-muçulmana através da música e poesia de tradição persa. “A história da Índia seria incompleta sem Amir Khusraw, o renomado discípulo de Nizamu’-d-Din. Ele promoveu a síntese das tradições musicais persas e indianas.” (MOMIM, 2006, p. 274). Amir Khusraw é um representante da união cultural entre essas duas matrizes civilizacionais. Ele desenvolveu um conceito elevado sobre o ser humano, fortemente influenciado por seus encontros com seu mestre Nizamu’-d-Din, o qual ensinava um humanismo que supera qualquer barreira de casta ou credo. Como a maioria dos sufis de sua época, Khusraw afirmava a igualdade e a dignidade de todos os homens (HUSAIN, 1986, p. 80-81). A importância de Khusraw para esta pesquisa reside no fato de que ele auxiliou na formação de uma cultura que abriga tanto muçulmanos como hindus. Pessoas de diferentes tradições são atraídas pelas canções de amor do poeta indiano. Seus *mathnavīs* e canções permanecem como uma das maiores heranças culturais e artísticas da Índia.

A vida dos líderes fundadores da Ordem Chishti é um paradigma a ser seguido pelos sufis da ordem. Os santos-fundadores da Ordem Chishti são os alicerces espirituais de um movimento místico duradouro no subcontinente indiano. O culto aos santos da ordem continua a articular uma grande parcela da população indiana, não somente de muçulmanos, mas também de outras religiões da Índia.

2.3. Literaturas fundamentais da Ordem Chishti

Outro aspecto relevante da consolidação histórica do sufismo *chishti* diz respeito à literatura fundamental utilizada pela ordem. Assim, gostaria de apresentar as obras literárias que servem de fundamento intelectual para a Ordem Sufi Chishti. Inicialmente serão apresentadas as obras de Al-Hujwiri, Al-Ghazali e Ibn Arabi, além de serem leituras essenciais para a compreensão das principais doutrinas da Ordem Chishti, são também referenciais teóricos para a maioria das ordens sufis na Índia. Grande parte da literatura sufi no subcontinente indiano foi produzida em diálogo com esses autores. *Revelando o Mistério (Kashf al-Mahjūb)* de Al-Hujwiri, autor sufi nascido em Ghazni no Afeganistão, foi o primeiro tratado de mística islâmica escrito em persa no subcontinente indiano e um dos mais antigos manuais de espiritualidade sufi. *Reavivamento das Ciências Religiosas (Ihyā' 'ulūm al-dīn)*⁶³ de Al-Ghazali é um texto clássico de mística islâmica e bastante utilizado pelos sufis indianos. Essas obras foram originalmente escritas em árabe. *Engastes da Sabedoria (Fuṣūṣ al-Hikam)* de Ibn Arabi, escrito também em árabe, é considerado como um resumo da doutrina da Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*). *Engastes da Sabedoria* tornou-se um verdadeiro livro-texto para as ordens sufis que seguem essa doutrina, como é o caso da Ordem Chishti.

A outra obra a ser mencionada nesta pesquisa é *Virtudes para o Coração (Fawā'id al-Fu'ād)* escrito em persa pelo poeta Amir Hasan. A obra é parte essencial da literatura *chishti*. *Virtudes para o Coração* é bastante utilizado para o discipulado na ordem e é considerado como um importante tratado de mística sufi indiana. O livro constitui-se no registro dos discursos de Nizamu'd-Din. No final desta seção apresento ainda duas obras da atualidade escritas por Zahurul Hasan Chishti, um renomado mestre da Ordem Chishti, a saber: *As Meditações do Khwaja Muinuddin Hasan Chishti* e *A Filosofia Mística de Muinuddin Hasan Chishti*.

⁶³O *Reavivamento das Ciências Religiosas* e outras obras de Al-Ghazali em inglês são amplamente comercializadas nas livrarias no interior do Dargāh Nizamu'd-Din em Nova Deli.

A primeira obra é *Revelando o Mistério (Kashf al-Mahjūb)*⁶⁴ escrita por Abu al-Hasan Ali Uthman al-Jullabi Al-Hujwiri (990-1071). Al-Hujwiri nasceu em Ghazna e residiu em Lahore, no atual Paquistão. Ele cultivou um profundo interesse pelo sufismo e teologia islâmica, por isso, ele conseguiu, “reconciliar sua teologia com um tipo avançado de misticismo.” (NICHOLSON, 2001, p. 64). Os pais de Al-Hujwiri praticavam asceticismo e sua família era reconhecida por ser muito piedosa. *Shaykh* Al-Hujwiri é considerado um santo no sufismo sul-asiático. Seu túmulo em Lahore permanece como um importante centro de peregrinação sufi.

O fundador da Ordem Chishti, Mu'in al-din Chishti, permaneceu por algum tempo em Lahore, antes de prosseguir para Ajmer. Enquanto esteve em Lahore, Mu'in al-din Chishti ficou quarenta dias junto ao túmulo de Al-Hujwiri. Esse evento é muito relevante para a Ordem Chishti. Em termos simbólicos e espirituais, foi nesse lugar sagrado que Mu'in al-din Chishti e seus sucessores teriam recebido bênçãos diretamente de Al-Hujwiri para que pudessem ter “autoridade espiritual” sobre todo o subcontinente indiano. Em outras palavras, Al-Hujwiri autorizou, espiritualmente, o estabelecimento da Ordem Chishti na Índia através de Mu'in al-din Chishti e seus sucessores concedendo suas bênçãos a eles (ERNST; LAWRENCE, 2002, p. 96; JAFFER, 2012, p. 13). A Ordem Chishti e a figura de Al-Hujwiri, portanto, estão intimamente interligadas, pois o “santo de Lahore” teria sido o mestre que abençoou Mu'in al-din Chishti na sua jornada para a Ajmer.

Al-Hujwiri é um santo reverenciado pelos sufis de todo o subcontinente indiano e *Revelando o Mistério* é reconhecido como um guia espiritual da Ordem Chishti.⁶⁵ *Shaykh* Nizamu'd-Din, num de seus diálogos com Amir Hasan, o compilador da obra *Virtudes para o Coração (Fawā'id al-Fu'ād)*, fala de Al-Hujwiri como “o santo de Lahore.” Conversando com seus discípulos sobre os livros dos santos, *Shaykh* Nizamu'd-Din faz menção a *Revelando o Mistério* e a razão pela qual Al-Hujwiri registrou explicitamente seu nome para identificar sua própria autoria da obra. Al-Hujwiri havia acusado algumas pessoas de se passarem por autores de obras que ele havia escrito e, por isso, fez questão de assinar como o escritor de *Revelando o Mistério* (HASAN, 1992, p. 132; AL-HUJWIRI, 2001, p. 71).

Al-Hujwiri escreveu vários livros sobre sufismo, mas o único preservado foi a obra *Revelando o Mistério*. Ele inicia sua obra falando da sua dependência de Deus ao pedir auxílio divino. Trata-se de uma demonstração de reverência, uma característica muito comum

⁶⁴ O título *Revelando o Mistério*, ou literalmente *Desvelando o Velado* traz a ideia da retirada do véu que encobre e impede os olhos de ver a realidade. Esta breve apresentação da obra é baseada na versão inglesa *Kashf al-Mahjub: The oldest Persian treatise on Sufism*, traduzida por R.A. Nicholson (2001).

⁶⁵ <http://chishti.org/ideology.htm>.

dos escritores muçulmanos. Al-Hujwiri declara estar com o coração limpo de qualquer motivação própria, ou seja, ele não teria escrito o livro para satisfazer seu egoísmo, “porque a motivação egoísta leva à perdição” (AL-HUJWIRI, 2001, p. 70-72). A obra foi escrita para responder às perguntas de Abu Said Al-Hujwiri sobre o caminho sufi.

O inquiridor, Abu Said Al-Hujwiri disse: “Explique para mim o verdadeiro significado do Caminho do Sufismo e a natureza das estações (*maqāmāt*) dos sufis, explique suas alegorias místicas e a natureza do Amor Divino e como ele se manifesta nos corações humanos, e a razão pela qual o intelecto é incapaz de alcançar sua essência, e como a alma fica trêmula diante dessa realidade, e como o espírito se acalma diante de sua pureza; e explique os aspectos práticos do sufismo que estão conectados com essas teorias. (AL-HUJWIRI, 2001, p. 76).

Segundo o próprio autor, o título do livro declara seu conteúdo. Assim, a leitura de *Revelando o Mistério*, quando realizada por pessoas que possuem discernimento, serve para tirar o véu da ignorância. Para Al-Hujwiri, existe um véu que envolve os seres humanos em geral, com exceção dos santos de Deus. Esse véu impede as pessoas de conhecer a sutileza da verdade espiritual. O livro traz esclarecimentos sobre o caminho sufi. Conhecer esse caminho é retirar o véu da ignorância, pois dessa maneira, o mistério é revelado. Por exemplo, a aceitação da existência de um mundo físico independente é um véu que impede as pessoas de conhecer os mistérios divinos. Sem a revelação do mistério, a humanidade continuaria mergulhada na ignorância, sem conhecer a beleza da Unidade por estarem distantes de Deus. (AL-HUJWIRI, 2001, p. 73, 75). Com um estilo argumentativo, Al-Hujwiri faz amplas citações do Alcorão e outras tradições islâmicas para sustentar suas explicações e conferir legitimidade à experiência mística. O livro é formado pelas três partes seguintes:

(i) A primeira parte é dividida em seis capítulos nos quais Al-Hujwiri discute alguns temas do sufismo: “Conhecimento”, “Pureza”, “Pobreza”, “Sufismo”, “Vestimenta do Manto e Diferentes Opiniões sobre Pobreza e Pureza”, o último capítulo dessa seção disserta sobre a “Culpa”.

(ii) A segunda parte é dividida em sete capítulos que tratam da biografia de santos desde a época dos companheiros de Muhammad até os mestres sufis contemporâneos de Al-Hujwiri. O último capítulo dessa segunda parte discute as doutrinas de doze grupos de sufis.

(iii) A terceira e última parte da obra constitui-se de onze capítulos. Os títulos desses onze capítulos iniciam-se com a expressão “Desvelando o Véu”, em conexão com crenças e práticas islâmicas. Os três primeiros capítulos dessa seção são: “Gnose (*ma‘rifah*) de Deus”, “Unidade de Deus” (*tawhīd*) e “Fé” (*imām*). Os cinco seguintes são os rituais praticados por

todos os muçulmanos: “Purificações” (*tahārat*), “Oração” (*ṣalāt*), “Caridade” (*zakāt*), Jejum (*ṣawm*) e Peregrinação (*hajj*). Os três últimos capítulos referem-se especificamente ao sufismo: “Regras e Ordenanças sobre Companheirismo”, “Explicação de Definições e Termos”, as “Variadas Ideias e Significados” e “*Samā*” (“audição”, ouvir cantos devocionais).

Os temas de mística islâmica desenvolvidos na obra de Al-Hujwiri, e sua relevância para o contexto sul-asiático fazem com que a obra seja altamente prestigiada pelos sufis do subcontinente indiano. A Ordem Chishti reconhece a importância da obra e a incorporou como um manual de mística para aqueles que pretendem conhecer o sufismo. *Revelando o Mistério* constitui-se, portanto, num clássico de espiritualidade para os muçulmanos indianos.

A segunda literatura fundamental da Ordem Chishti é *Reavivamento das Ciências Religiosas* (*Ihyā' 'ulūm al-dīn*) de Al-Ghazali. O teólogo, místico e jurista Al-Ghazali (1058-1111) nasceu na cidade persa de Tus. Foi nessa cidade que ele estudou em *madrasas* (escolas corânicas) e obteve sua educação islâmica inicial: Em Nixapur, no atual Irã, ele estudou com o *Imām* Al-Juwayni, um renomado jurista e teólogo da época. Aos trinta e três anos de idade, Al-Ghazali foi nomeado professor de jurisprudência na Nizamiyya, famosa instituição de ensino superior de Bagdá. Al-Ghazali viveu numa época em que vários sistemas de teologia e filosofia islâmica haviam se desenvolvido. Ele foi um praticante do sufismo na sua juventude. Naquela época, os ensinamentos dos mestres sufis, através de uma vasta literatura, já eram amplamente conhecidos na região da Pérsia.

Dentre os sistemas de filosofia islâmica, três escolas de pensamento destacam-se na época de Al-Ghazali, as quais influenciaram diretamente na sua produção filosófica e teológica: Mu'tazilita, Ash'arita e a escola filosófica fundada por Ali ibn Sina (Avicena). A breve apresentação dessas escolas filosóficas tem como referências Watt (1985, p. 46-51) e Sharif (1963, p. 199-229, 482-485).

A primeira é a escola racionalista Mu'tazilita⁶⁶, que surgiu nas cidades de Basra e Bagdá no século VIII. Os proponentes dessa escola utilizavam conceitos gregos para entender os dogmas islâmicos elevando a racionalidade como a fonte suprema de conhecimento. Os Mu'tazilitas rejeitavam o Alcorão como um livro eterno visto que a eternidade seria um atributo que pertenceria somente a Deus. Essa escola enfatizava o livre-arbítrio humano como critério pelo qual Deus aplicaria o julgamento. A concepção de Deus se

⁶⁶ O nome vem da palavra árabe *i'tazala* que significa “retirar-se”.

alinhas mais com aspectos filosóficos, relegando a revelação do Alcorão a uma função secundária.

A segunda é a escola Ash'arita fundada por Al-Ashari (874-936) que nasceu em Basra e estudou com o mestre Al-Jubba'i, um *mu'tazilita*. Ele foi inicialmente um seguidor da doutrina *mu'tazilita*. Contudo, Al-Ashari teve divergências com seu mestre e ao separar-se dele formulou um pensamento próprio com o objetivo de entender a fé islâmica. Ele declarou que o Alcorão é eterno porque é a palavra de Deus. Ele procurou ainda refutar a doutrina *Mu'tazilita* do livre-arbítrio e, ao mesmo tempo, tentou evitar o fatalismo.

A terceira escola de pensamento a influenciar Al-Ghazali foi a escola filosófica fundada por Ali ibn Sina (Avicena), ou simplesmente Ibn Sina (980-1037). Ibn Sina afirmava que o propósito da filosofia era o aperfeiçoamento da alma humana. Ele foi um dos maiores comentaristas da filosofia de Aristóteles e um muçulmano que seguia os preceitos da religião islâmica. Ibn Sina fomentou subsequentemente profunda reflexão teológica em Al-Ghazali.

A inclinação filosófica de Al-Ghazali levou-o a duvidar da certeza dos sentidos e da própria razão, não acreditando mais na lógica aristotélica fundada no princípio da não-contradição, apesar de utilizar esse sistema em seus argumentos. Al-Ghazali ficou decepcionado com os métodos racionais de abordar assuntos religiosos. Além disso, ele entendeu que seu prestígio como professor teve como motivação a ambição e não o desejo de servir a Deus (WATT, 1985, p. 88, 90).

Num momento de crise pessoal com relação às certezas da razão, ele foi despertado para questões espirituais. O período de dúvidas que ele atravessou só foi sanado, segundo sua autobiografia, quando Deus lhe restaurou a fé na razão através da nova compreensão que ele teve do sufismo. Seu interesse pelo sufismo foi consequência da influência mística que ele havia recebido na infância através de sua família. Al-Ghazali decidiu estudar o sufismo mais profundamente porque havia chegado aos limites do conhecimento obtido racionalmente. Ele seguiu o sufismo "sóbrio" e foi um crítico das tendências sufis que enfatizavam a "embriaguês". Para ele, as experiências místicas não devem ser compartilhadas a não-iniciados no sufismo sob o risco de não serem compreendidas (SHARIF, 1963, p. 617). Depois de seu novo envolvimento com o sufismo, Al-Ghazali chegou à conclusão de que a certeza da vida religiosa está somente na experiência com Deus. Seu objetivo era levar vitalidade à religião islâmica através da sua ênfase na experiência religiosa (SHARIF, 1963, p. 618).

Al-Ghazali escreveu uma autobiografia, *Libertação do Erro (al-Munqidh min ad-dalāl)*⁶⁷, na qual ele narra sua trajetória chegar até seu retorno ao sufismo. Ao mesmo tempo em que Al-Ghazali duvidava dos fundamentos racionais da filosofia, ele buscava certeza e legitimidade da religião.

Na busca pelo verdadeiro significado do conhecimento, Al-Ghazali (1980, p. 21-22) se propôs a despir-se de todas as pressuposições adquiridas pelos sentidos e pela razão. Ele também deixou de acreditar nas verdades autoevidentes, passando a questionar todos os modos pelos quais se adquire o conhecimento. Como Descartes, ele estava em busca de uma base sólida para a certeza do conhecimento. Al-Ghazali não encontrou nenhum alicerce sobre o qual ele pudesse fundamentar o conhecimento adquirido até então, diz ele: “Então você acorda e sabe que todas as suas imaginações e crenças eram infundadas e inconsistentes.” (AL-GHAZALI, 1980, p. 22).

Após sua experiência de dúvida sobre todas as formas de adquirir conhecimento, ele finalmente reafirma a importância da razão para a certeza do conhecimento; mas declara que isso não foi o resultado da apresentação de provas, ou argumentos. Sua nova perspectiva em relação ao conhecimento foi concedida a ele por iluminação divina. A fonte para o conhecimento, portanto, vem da luz divina, através da revelação de Deus.

Minha alma recuperou sua saúde e equilíbrio e mais uma vez eu aceitei o conhecimento autoevidente da razão e me alicercei nele com segurança e certeza. Mas, isso não foi alcançado pela construção de uma prova ou pela elaboração de um argumento. Pelo contrário, isso foi o efeito da luz a qual o Deus Altíssimo lançou no meu peito. E essa luz é a chave para o conhecimento. (AL-GHAZALI, 1980, p. 23).

Através do impacto da renovação da experiência mística, Al-Ghazali renunciou todas as suas posses e reteve somente o necessário para sua sobrevivência. Ele também abandonou a posição de professor em Bagdá para permanecer em reclusão. Ao completar esse período de solitude e busca de Deus, ele retornou às suas atividades de ensino, agora com uma nova perspectiva sobre o conhecimento e a própria religião islâmica. *Reavivamento das Ciências Religiosas* é o resultado dessa vocação de Al-Ghazali, após seu novo contato com o Sufismo, de fazer com que as ciências islâmicas fossem revitalizadas.

Reavivamento das Ciências Religiosas pode ser considerada como a obra mais importante de Al-Ghazali. Seu encontro com o sufismo, a passagem pela filosofia e os estudos da Lei islâmica fizeram com que Al-Ghazali publicasse o *Reavivamento das Ciências*

⁶⁷ *Al-Ghazali's Path to Sufism. His Deliverance from Error. Al-Munqidh al-Dalal.* Translated by R.J. McCarthy. Louisville, KY: Fons Vitae, 1980.

Religiosas. A obra foi escrita em quatro volumes. Através dela, Al-Ghazali busca uma conciliação entre *sharī'a* e *ṭarīqa* defendendo a unidade dessas duas dimensões da religião islâmica, como diz Watt (1985):

O principal objetivo de Al-Ghazali nesta grandiosa obra, o *Ihyā'* [*Reavivamento das Ciências Religiosas*], foi mostrar como a observância meticulosa das obrigações religiosas impostas pela *sharī'a* poderia servir de base para a genuína vida sufi. (WATT, 1985, p. 92).

O *Reavivamento das Ciências Religiosas* é uma coleção dividida em quatro livros: (i) Livro de Adoração que discorre sobre conhecimento e exigências rituais da adoração a Deus (purificação, jejum, caridade, peregrinação e recitação do Alcorão); (ii) Livros dos Costumes Mundanos que se refere às orientações sobre a vida social e relacionamentos (modos de alimentação, casamento, sustento e amizade); (iii) Livro dos Males Destrutivos que descreve como os vícios devem ser eliminados; (iv) Livro das Virtudes Construtivas que fala sobre as virtudes a serem cultivadas.

Para Al-Ghazali, a experiência mística é essencial para a prática religiosa. Como afirma Sharif (1963, p. 617), “o elemento místico, insistia ele, é a parte mais vital e faz da vida religiosa uma realidade.” Assim como a experiência mística, o conhecimento também serve como fundamento para as práticas da religião. No contexto da afirmação do conhecimento como alicerce da vida religiosa, ele cita um dito de Muhammad no início da obra.

Eu discuti o capítulo sobre o conhecimento logo no início por causa da sua extrema importância. É necessário discutir tal aprendizado no começo, pois ele fornece grande auxílio para o serviço divino de acordo com o dito do Santo Profeta. Ele disse: “Buscar conhecimento é obrigatório a todo muçulmano.” (AL-GHAZALI, 1982, Vol. I, p. 11).

O *imām* Al-Ghazali, como é conhecido, propôs-se a escrever o *Reavivamento das Ciências Religiosas* com o objetivo de revelar os elementos principais do islã enfatizando a importância das duas esferas da religião: os aspectos externos das práticas religiosas e a dimensão interior dessas mesmas práticas.

Em suma, a ciência da religião prática é dividida em ciências visíveis e ciências secretas. As ciências visíveis pertencem aos sentidos e são subdivididas em ações de adoração e costumes da vida. As ciências secretas são aquelas conectadas com a condição do coração e suas qualidades [...]. (AL-GHAZALI, 1982, Vol. I, p. 13).

Através dessa abordagem, Al-Ghazali (1982, p. 12) procurou esclarecer aquilo que foi deixado obscuro por outros escritores muçulmanos com relação às práticas islâmicas. Para Al-Ghazali, a nova compreensão da religião alcançada por ele através do sufismo traria uma renovação espiritual no universo intelectual islâmico.

Al-Ghazali é um dos grandes teólogos muçulmanos cujo pensamento teve profunda influência na vida prática dos sufis indianos. A teologia por ele desenvolvida nos quatro volumes da obra permanece como fundamento para as práticas da religião na Índia. O principal objetivo de seu pensamento é revelar que existe harmonia entre teologia e mística. Como afirma Rizvi, “Para Al-Ghazali, o caminho místico incluía tanto as atividades intelectuais quanto as contemplativas.” (RIZVI, 2003, Vol. I, p. 64).

Al-Ghazali se ocupou em expor minuciosamente os principais rituais islâmicos sem, contudo, negligenciar os aspectos interiores e místicos. Os mestres sufis da Índia, pertencentes a diferentes ordens, seguem esse mesmo princípio conferindo total importância a esses dois aspectos da religião. O *Reavivamento das Ciências Religiosas* tornou-se um verdadeiro clássico sobre mística islâmica para a Ordem Chishti. O prestígio da obra foi tanto que o *Shaykh* Nizamu'd-Din recomendava ao sufis a leitura da obra (RIZVI, 2003, Vol. I, p. 179; 2009, Vol. II, p. 287).

Al-Ghazali reavivou a teologia islâmica. Ele buscou a conciliação entre *ṭarīqa* e *sharī'a* enfatizando a importância de ambas para a comunidade de muçulmanos. Num contexto de tensões entre razão e fé, Al-Ghazali encontrou no sufismo a resposta para a promoção de um verdadeiro avivamento das ciências religiosas no islã. Sua influência está presente em todos os contextos sufis. Particularmente no contexto indiano, as obras de Al-Ghazali tornaram-se referências para as práticas e doutrinas sufis.

O terceiro pensador de grande significado para a Ordem Chishti é o *Shaykh* Muhiyuddin Ibn Arabi (1165-1240). Ibn Arabi ocupa posição de honra na história do sufismo. Ele nasceu em Múrcia sudoeste da Espanha⁶⁸ e foi descendente da tribo árabe Tayy. Seu pai, Ali Ibn Muhammad, e tios eram sufis de renome. Ibn Arabi recebeu sua educação formal em Sevilha, que na época era um grande centro de ensino islâmico. Chittick (2003, p. 2) relata

⁶⁸ Antes do século XII o clima era de intolerância ao sufismo na Espanha. Há relatos de que livros de Al-Ghazali foram queimados no período que antecede Ibn Arabi (BALDICK, 1989, p. 70).

que Ibn Arabi se encontrou com o filósofo Ibn Rushd, conhecido como Averróis. Este percebeu que o jovem Ibn Arabi possuía um tipo de conhecimento específico pelo qual ele havia procurado por toda sua vida. Ibn Arabi já era conhecedor das obras dos grandes mestres sufis quando era ainda adolescente e, aos vinte anos de idade, formalizou sua iniciação no caminho sufi.

Em Sevilha, ele estudou com grandes mestres e teólogos muçulmanos. Durante seu processo de aprendizado, ele estudou disciplinas de natureza mística e filosófica tais como: metafísica sufi, cosmologia e exegese esotérica do Alcorão. Além do treinamento teórico, ele também se envolveu plenamente nas práticas espirituais sufis: orações, jejuns, vigílias, retiros espirituais e períodos de meditação. Ibn Arabi também tinha o costume de meditar por longas horas nos cemitérios. Essas práticas foram consideradas como essenciais para que ele alcançasse níveis profundos de experiência mística (AUSTIN, 1980, p. 2-3).

Em 1201, ele visitou o Egito e depois viajou para Síria, Palestina, Iraque, Turquia, Marrocos e Meca. Em Meca, ele visitava frequentemente a Caaba para a realização dos rituais islâmicos e meditação. Foi em Meca que Ibn Arabi teria recebido a confirmação de ser ele “o Selo da santidade de Muhammad” através de uma visão (AUSTIN, 1980, p. 8).

Ibn Arabi foi para Damasco em 1223 e lá viveu até sua morte em 1240 (SHARIF, 1963, p. 399-400). Ele escreveu extensivamente, desde pequenos tratados até volumosas obras. Os assuntos são os mais variados: exegese corânica, biografia do Profeta Muhammad, filosofia e teologia.

Ele escreveu mais de 350 livros e tratados, obras de alta qualidade que merecem ser reconhecidas como clássicos da espiritualidade ocidental. As obras tratam de cada faceta do aprendizado espiritual, explicando não só todas as ciências islâmicas tradicionais do Alcorão e *hadiths* (ditos do Profeta Muhammad), como também toda a tradição profética do Ocidente. [...] A característica mais evidente destas obras é a sua universalidade e amplitude, adicionada a uma surpreendente penetração nas questões centrais da experiência humana. (HIRTENSTEIN, 2006, p. 23).

Ibn Arabi procurou entender como o monoteísmo islâmico pode ser harmonizado com a multiplicidade do universo. Seus escritos expressam uma combinação de verdades racionais e conhecimento intuitivo. Seu raciocínio dialético jamais foi dissociado de emoções místicas e nele havia a perfeita combinação de piedade e intelectualidade. Ele foi o maior expositor da doutrina da Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*) e desenvolveu uma verdadeira filosofia da religião baseada em fontes islâmicas e não-islâmicas, sem jamais abandonar sua identidade muçulmana. Seu pensamento foi totalmente produzido dentro da estrutura de sua

tradição. Os profetas, os nomes de Deus e o Alcorão são elementos que aparecem constantemente nos seus escritos. Isso revela sua total submissão aos princípios determinados pela religião islâmica. Os conceitos de espiritualidade desenvolvidos por Ibn Arabi acrescentaram em muito às teorias místicas já existentes no sufismo de sua época. Os temas desenvolvidos são oriundos de seu profundo conhecimento das ciências islâmicas bem como do pensamento ocidental. (BALDICK, 1989, p. 81-83; SHARIF, 1963, p. 402-403).

Ele tinha diante de si a grande riqueza das ciências islâmicas bem como os tesouros do pensamento grego transmitidos pelos filósofos e teólogos. Além disso, ele era bem familiarizado com a literatura dos primeiros sufis. De todas as suas fontes ele extraiu aquilo que era pertinente para seu sistema. (SHARIF, 1963, p. 405).

*Engastes da Sabedoria (Fuṣūṣ al-Ḥikam)*⁶⁹ é uma das produções literárias mais conhecidas de Ibn Arabi no subcontinente indiano. O livro foi escrito em Damasco e constitui-se numa síntese do pensamento de Ibn Arabi sobre a doutrina da Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*). “Unidade do Ser” se constitui numa expressão que não aparece nos escritos de Ibn Arabi, apesar disso, esse termo técnico é o resultado de um processo histórico reconhecido pelos sufis que aparece pela primeira vez através de Said al-Din Farghani da região da Transoxiana, Pérsia. Farghani estudou com Qunawi, o discípulo mais influente de Ibn Arabi (CHITTICK, 2012, p. 29-30)⁷⁰. Ainda que Ibn Arabi não tenha empregado a expressão Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*), essa terminologia é aceita por importantes pesquisadores do sufismo (ERNST; LAWRENCE, 2002; SHCIMMEL, 2003) como um princípio que está arraigado no pensamento desse importante filósofo sufi..

Na Índia, o termo Unidade do Ser ficou conhecido através de Abd Al-Rahman Jami (1414-1492) que propagou as ideias de Ibn Arabi no subcontinente (CHITTICK, 2012, p. 32). A filosofia de Ibn Arabi, e em especial a doutrina da Unidade do Ser, é importante para o sufismo indiano (SCHIMMEL, 2003, p. 23) por se constituir numa ponte de diálogo excepcional com a tradição dos *Upaniṣads* e sua doutrina da natureza não-dual (*advaita*) da realidade. No início do século XVI, os sufis do subcontinente já estavam familiarizados com o pensamento de Ibn Arabi. Nesse mesmo período, a doutrina da Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*) já havia alcançado todos os círculos sufis do subcontinente indiano. “Quase todos os sufis do período estavam mergulhados no oceano de *Waḥdat al-Wujūd*.” (SABIR, 2004, p. 131).

⁶⁹ O título da versão em inglês é *The Bezels of Wisdom (Os Engastes da Sabedoria)*.

⁷⁰ Disponível em: iph.ras.ru/uplfile/smironov/ishraq/3/4chitt.pdf. Acesso em: 24/09/2014.

Todavia, a popularidade da doutrina da Unidade do Ser trouxe consigo tensões com *ulemās* na época do Sultanato de Deli. Eles afirmavam que o ensino de Ibn Arabi implicava na não-diferenciação entre Deus e os seres humanos, uma doutrina, portanto, que não se harmonizava com os ensinamentos das autoridades religiosas. Note-se que este conflito ainda persiste nos dias atuais (AQUIL, 2009, p. 26). Apesar das tentativas dos *ulemās* de distanciar os muçulmanos do pensamento de Ibn Arabi, a doutrina da Unidade do Ser foi aceita e divulgada entre os sufis da Índia (RIZVI, 2003, Vol. I, p. 1).

A espiritualidade é uma característica importante de *Os Engastes da Sabedoria*. Isso, de fato, foi uma marca dos escritos de Ibn Arabi. Ele afirmava o caráter sobrenatural de suas obras ao declarar que um anjo trazia-lhe as revelações. Nesse sentido, seus escritos constituem-se na expressão de suas próprias experiências místicas. Existe, portanto, um aspecto “sobrenatural” que envolve as obras de Ibn Arabi e que deve ser levado em consideração por qualquer pesquisador de sua filosofia (RIZVI, 2003, Vol. I, p. 104; SHARIF, 1963, p. 404, 406). Por isso, *Os Engastes da Sabedoria*, além de ser uma obra de cunho intelectual, ela também aponta para questões espirituais que envolviam a vida cotidiana de Ibn Arabi. É no contexto da experiência mística que Ibn Arabi declarou que a totalidade de *Os Engastes da Sabedoria* foi revelado a ele em sonho através de Muhammad.

Eu vi o Apóstolo de Deus numa visitação concedida a mim durante a última parte do mês de *Muharram* [1º mês do calendário islâmico] no ano 627 [ano 1230 da Era Comum], na cidade de Damasco. Ele tinha em suas mãos um livro e disse a mim: “Este é o livro dos Engastes da Sabedoria; toma-o e leve-o aos homens para que possam se beneficiar dele.” [...] Eu espero que a Realidade, tendo ouvido minha súplica, me auxiliará no meu apelo, pois, eu nada estabeleci, exceto o que foi posto diante de mim. Nem escrevi neste livro qualquer coisa, mas aquilo que a mim foi revelado. (IBN ARABI, 1980, p. 45, 46).

Os profetas são receptáculos da sabedoria divina, assim como o engaste num anel é o receptáculo de uma jóia preciosa. Em cada capítulo de *Os Engastes da Sabedoria* um profeta recebe um tipo específico da sabedoria divina. O primeiro capítulo é intitulado “a Sabedoria da Divindade na Palavra de Adão”. Assim, Adão, considerado o primeiro profeta na tradição islâmica, expressa uma sabedoria particular a ele revelada, como acontece com os outros 26 profetas. O último a ser mencionado é Muhammad cujo capítulo traz o título “A Sabedoria da Singularidade na Palavra de Muhammad”. Os profetas não foram agrupados seguindo uma ordem cronológica, não existindo um padrão para a disposição dos capítulos. Cada profeta oferece um contexto específico para que Ibn Arabi discuta aspectos particulares da sabedoria

divina. Os profetas são citados de maneira breve, pois o objetivo é a exposição de doutrinas e como elas são percebidas dentro do contexto do pensamento de Ibn Arabi.

Os Engastes da Sabedoria apresenta alguns temas centrais de teologia islâmica desenvolvidos por Ibn Arabi tais como: Unidade do Ser, natureza de Deus, Graça Divina e Criação Imaginativa. Contudo, a doutrina mais enfatizada na obra é a doutrina da Unidade do Ser que aparece na discussão de vários capítulos do livro.

Um mestre da Ordem Chishti que contribuiu para a propagação das ideias de Ibn Arabi foi Asharaf Jahangir Simnani (1287-1386). *Shaykh* Muhibbu'llah Ilahabadi (1587-1648) foi outro importante nome da ordem que fez com que as ideias de Ibn Arabi fossem conhecidas na Índia. Muhibbu'llah foi descendente do *Shaykh* Faridu'd-Din e um dos maiores disseminadores da doutrina Unidade do Ser no subcontinente indiano. Muhibbu'llah foi um erudito muçulmano durante o governo de Shah Jahan (1592-1666) e estabeleceu-se em Allahabad, cidade do atual estado de Uttar Pradesh ao norte da Índia. Ele escreveu comentários em língua persa sobre *Os Engastes da Sabedoria* e também sobre o Alcorão e era conhecido como o "Ibn Arabi da Índia" (ERNST, 2002, p. 78-79).

O quarto pensador fundamental para a Ordem Chishti é o *Shaykh* Nizamu'd-Din com a obra *Virtudes para o Coração* (*Fawā'id al-Fu'ād*⁷¹). O livro é o registro das conversas e ensinamentos de Nizamu'd-Din compilados por Amir Hasan (1253-1337), um de seus fiéis discípulos e importante poeta persa do quarto século. Além de escrever *Virtudes para o Coração*, Amir Hasan produziu um vasto repertório de poesias que inclui centenas de *ghazals* (ERNST, 1992, p. 65). Amir Hasan nasceu em Badaon, mas encontrou-se com o *Shaykh* Nizamu'd-Din em Deli, onde recebeu sua educação formal. Ele trabalhou na corte do sultão Muhammad Tughluq (1290-1351). Seus escritos em prosa e poesia indicam que ele foi um erudito em língua e literatura persa.

A compilação das conversas do *Shaykh* Nizamu'd-Din intitulada *Virtudes para o Coração* teve como objetivo principal a preservação dos ensinamentos de seu mestre para as futuras gerações de sufis (FARUQI, 1996, p. 49). *Virtudes para o Coração* é considerado por especialistas em estudos do sufismo sul-asiático como o relato mais autêntico das declarações proferidas pelo *Shaykh* Nizamu'd-Din e uma das obras sufis mais populares na Índia. (SCHIMMEL, 1992 a, p. xix; ERNST, 1992, p. 65; RIZVI, 2003, Vol. I, p. 5). *Virtudes para o Coração* fornece os princípios básicos para o discipulado nos diversos centros da ordem. "O sucesso de *Fawā'id al-Fu'ād* como uma exposição do sufismo *chishti* foi extraordinário."

⁷¹ Traduzido para o inglês por Bruce Lawrence (1992), com o título *Morals for the Heart* (*Virtudes para o Coração*).

(ERNST, 1992, p. 67). Além do sufismo, como sustenta Lawrence, a obra teve alcance amplo na Índia a ponto de ser apreciada também por hindus.

Homens e mulheres, jovens e adultos, todos encontraram conforto espiritual ao estudá-lo. Além dos muçulmanos, hindus também apreciavam os diálogos com reverência. Para os místicos da Ordem Chishti, para quem a obra foi escrita, ela manifesta um modelo a ser imitado e um ideal a ser obtido. (LAWRENCE, 1992, p. 4).

Amir Hasan ficou impressionado com os ensinamentos do *Shaykh* Nizamu'd-Din e decidiu selecionar e transcrever os discursos do mestre. Após uma revisão realizada pelo próprio *Shaykh*, *Virtudes para o Coração* foi concluído em cinco fascículos. O livro contém o registro de 188 encontros do *Shaykh* com seus discípulos durante o período de janeiro de 1308 a setembro de 1322. Para Lawrence (1992, p. 5), Amir Hasan introduziu um novo tipo de literatura mística, com um conteúdo mais concreto e realista fazendo com que a doutrina sufi fosse amplamente acessível para os muçulmanos indianos. Amir Hasan registrou tudo quanto foi possível das conversas do mestre durante os períodos em que se encontrava livre de suas responsabilidades como poeta da corte. *Virtudes para o Coração* é reconhecido como um clássico da literatura sufi com raízes profundamente indianas (FARUQI, 1996, p. 54). É importante entender que o livro foi escrito por um discípulo sufi que seguiu fielmente os conselhos de Nizamu'd-Din tratando-o com imenso respeito e reverência. O trecho abaixo deixa transparecer a delicadeza com que Amir Hasan apresenta seu estimado mestre em relação à obra que ele propôs a escrever:

Estas sublimes páginas e brisas perfumadas foram reunidas dos discursos abençoados e sopro piedoso do honrado mestre, Pilar dos Pilares na terra, Selo dos santos nos dois mundos, *Shaykh* Nizam da Verdade, da Orientação, da Fé – que Deus possa prover para os muçulmanos o prolongamento de sua vida. Amém. De igual modo, eu registrei previamente algumas partes e, juntando-as, chamei este volume *Virtudes para o Coração (Fawā'id al-Fu'ād)*. Eu espero que o leitor e o escritor alcancem o benefício de ambos os mundos – se o Deus Único assim permitir. (HASAN, 1992, p. 128).

Amir Hasan ficava deslumbrado com as palavras de sabedoria do *Shaykh*, motivo pelo qual ele decidiu fazer um registro de seus discursos. Inicialmente, ele nada disse ao *Shaykh* Nizamu'd-Din sobre esse projeto, mas posteriormente, pediu a sua permissão para dar continuidade. Nizamu'd-Din relatou ao seu discípulo que ele havia tido a mesma ideia com relação ao seu mestre, Faridu'd-Din. Ao registrar as conversas com seu mestre, Amir Hasan

objetivava consolidar o fundamento e sentido de sua própria vida. O tom da conversa revela que Amir Hasan talvez estivesse temeroso de revelar seu projeto ao *Shaykh*.

Eu obtive a benção de beijar seus pés. Naquele dia, eu o informei do meu desejo de compilar aqueles discursos. Isso aconteceu como segue: a hora era favorável, e ele permitiu-me uma audiência em particular. “Com sua permissão”, eu disse, “eu gostaria de pedir-lhe algo”. “Permissão concedida,” ele respondeu. “Por mais de um ano”, expliquei, “Eu estou continuamente ao seu serviço. A cada momento que obtenho a benção de beijar seus pés, eu tenho também recebido conselhos de suas graciosas palavras. Que exortações, conselhos e estímulos à obediência! Que estórias sobre os santos e seus estados espirituais que eu ouvi de você! Todo tipo de discurso que inspira a alma entrou em meus ouvidos. Eu queria fazer disso o fundamento para a minha própria vida - de fato, usá-lo como um guia para o Caminho dessa pessoa insignificante, pelo menos até o ponto de eu poder registrar com a caneta o que eu entendi. [...] Eu compilei aquelas suas palavras abençoadas que eu ouvi até agora. Eu não mostrei a ninguém esperando a tua ordem, para que eu pudesse fazer o que tu queres a esse respeito. [...]” “Na época em que eu estive a serviço do *Shaykh* Faridu’d-Din - que Deus santifique seu sublime sigilo - eu tive em mente a mesma ideia. Tudo o que eu ouvia de sua boca abençoada, eu queria escrever.” (HASAN, 1992, p. 112, 113).

O pedido de autorização feito por Amir Hasan ao seu mestre Nizamu’d-Din ensejou uma descrição pormenorizada dos conteúdos de *Virtudes para o Coração* que incluem: exortações, conselhos, estímulos à obediência, estórias sobre os santos sufis. Nizamu’d-Din pediu a Amir Hasan para ver os manuscritos dos seus discursos até aquela data (HASAN, 1992, p. 112). O trabalho de seu discípulo foi aprovado e Nizamu’d-Din ainda preencheu algumas lacunas que Amir Hasan havia deixado por não ter conseguido escrever com precisão as palavras do mestre, segue o texto:

“Você trouxe aqueles papéis com você?” “Sim” respondi. “Deixe-me vê-los!” pediu ele. Eu levei seis cadernos de manuscritos que eu compilei e os coloquei em suas mãos abençoadas. Ele os examinou e aprovou. “Você escreveu bem!”, observou ele. Em cada passagem que ele parava, ele exclamava, “Bom! Bom!”. Havia um ou dois lugares em branco. “Por que esses espaços estão em branco?” Perguntou ele. “Eu não me lembrei do restante do discurso,” disse eu. Com cuidado e bondade ele explicou a mim o restante dos discursos até que todos os registros ficaram completos. (HASAN, 1992, p. 114).

Para Amir Hasan, registrar na forma escrita os ensinamentos do *Shaykh* foi um trabalho prazeroso que teve a participação direta do mestre. Na última página do livro, o poeta chama as palavras recebidas de seu mestre de “aroma de oferendas espirituais” e “pérolas para

a alma.” Ele agradece a Deus e pede suas bênçãos para toda a humanidade, para Muhammad incluindo sua família e companheiros (HASAN, 1992, p. 370).

Virtudes para o Coração contém estórias e parábolas da tradição islâmica que foram utilizadas por Nizamu’ d-Din nas conversas com os discípulos. Os princípios espirituais e éticos transmitidos por Nizamu’ d-Din estão fundamentados nessas tradições sobre a vida dos santos sufis. Geralmente, os ensinamentos iniciam-se com uma declaração do assunto a ser abordado, seguida de um testemunho da vida de um santo e de citação do Alcorão ou *hadith* que serve como alicerce para legitimação do tópico em questão. As doutrinas ensinadas pelo mestre são motivadas por questões levantadas pelos próprios discípulos e servem como orientações práticas da vida sufi no *khānqāh*. Amir Hasan teve o cuidado de datar todos os registros das conversas do *Shaykh* e especificou em qual assembleia cada ensinamento foi proferido.

O texto serviu de orientação para todas as gerações de sufis da Ordem Chishti. Ernst (1992, p. 67) sugere que, assim como os *hadiths* possuem autoridade para os muçulmanos em termos rituais e éticos, da mesma maneira, *Virtudes para o Coração*, como texto místico, possui autoridade para os sufis da Ordem Chishti.

Os assuntos mais importantes tratados na obra pelo *Shaykh* Nizamu’ d-Din são os seguintes: oração, Alcorão como texto místico, milagres, hospitalidade, morte, referências que o *Shaykh* faz aos hindus e a relação mestre/discípulo. A popularidade de *Virtudes para o Coração* deve-se ao fato de ter sido escrito por um discípulo íntimo do *Shaykh* Nizamu’ d-Din. Isso fez com que o livro se tornasse um guia espiritual reconhecido por todos os mestres da Ordem Chishti (ERNST, 1992, p. 68).

O livro *Virtudes para o Coração* demonstra que o diálogo inter-religioso foi um traço marcante na vida do *Shaykh* Nizamu’ d-Din. O princípio da compaixão vivido e ensinado pelo *Shaykh* é o eixo que orienta as relações com não-muçulmanos. Nizamu’ d-Din deixou esse legado de respeito e cuidado pelo outro como exemplo máximo a ser seguido por todos os sufis da Índia. Esses ensinamentos sobre o respeito e compaixão estão presentes em toda a obra. A citação abaixo enfatiza a compaixão como a mais louvável devoção religiosa, pois atos de misericórdia servem para benefício de outras pessoas.

“Há duas formas de devoção a Deus,” ele explicou; “Uma é obrigatória, a outra é voluntária. Devoção obrigatória é aquela da qual o benefício é limitado a uma pessoa, ou seja, àquele que realiza aquele específico ato de devoção, seja ela oração canônica, jejum, peregrinação à Arábia, invocações, repetições do rosário, ou outras ações desse tipo. Mas, a devoção voluntária é aquela que traz conforto aos outros, seja através da doação de dinheiro ou

demonstração de compaixão ou outros meios de ajudar outros seres humanos. Essas ações são chamadas de devoção voluntária. Sua recompensa é incalculável. (HASAN, 1992, p. 95).

“Todos os seres humanos são filhos de Deus.”, de acordo com Nizami (2007, p. 135), esse foi um princípio sufi que esteve sempre presente na trajetória mística do *Shaykh* Nizamu’d-Din. Isso reflete o espírito da cultura indiana medieval, enraizada na convicção de que as religiões são apenas diferentes caminhos que levam ao mesmo alvo. Esse princípio sufi também revela a crença de que Deus rejeita qualquer tipo de discriminação entre os seres humanos.

Na obra, há um relato no qual Nizamu’d-Din tece elogios a um hindu. No contexto da narrativa, Amir Hasan falou de si mesmo como um funcionário da corte que, por um determinado período de tempo, ficou sem receber seu pagamento. Tal situação o deixou extremamente preocupado. Nizamu’d-Din utilizou-se desse evento na vida de Amir Hasan para falar das virtudes de desapego de um hindu brâmane:

Havia um brâmane numa cidade. Ele possuía muitas riquezas. O governante da cidade confiscou todas as suas posses e o reduziu ao estado de extrema pobreza. Um dia o brâmane estava andando na rua. Um amigo aproximou-se e perguntou-lhe, “Como você está?”, “Estou muito bem”, respondeu o brâmane. “Tudo foi levado de você. Qual a fonte desta sua alegria?”. “Eu ainda possuo meu cordão santo”⁷², respondeu o brâmane. (HASAN, 1992, p. 145).

Em *Virtudes para o Coração*, há um relato importante de um diálogo entre Nizamu’d-Din e representantes da tradição hindu. Nesse encontro, Nizamu’d-Din conversa com um *yogī* e pergunta sobre a essência de sua vida mística. Esse exemplo demonstra como Nizamu’d-Din tratava com honra e dignidade os hindus e prestigiava o conhecimento que eles possuíam. A narrativa revela, assim, que havia diálogo entre o *Shaykh* e os *yogīs*, uma proximidade entre muçulmanos e hindus mediada pela mística.

Um *yogī* entrou. Eu perguntei a ele: “Qual caminho você segue? Qual é a base de sua disciplina espiritual? Ele respondeu: “Na nossa ciência ficou estabelecido o seguinte: na alma humana há dois mundos. Um é o mundo superior, o outro é o mundo inferior. Da testa até o umbigo é o mundo superior, do umbigo até os pés é o mundo inferior. A instrução prática é esta: no mundo superior prevalecem a sinceridade, a pureza, elevados padrões morais e boa conduta. Mas, no mundo inferior, a vigilância deve ser exercida para garantir pureza e castidade.” O mestre – que Deus se lembre dele com

⁷² No hinduísmo é o símbolo de iniciação de um discípulo (*śiṣya*) que irá ser orientado por um *guru*.

benevolência – acrescentou: “Me agradou muito a sua explicação”. (HASAN, p. 178).

Essa interação com *yogīs* iniciada por Nizamu’-d-Din tem consequências na atualidade, pois um intercâmbio de práticas espirituais entre as duas tradições foi desenvolvido a partir de encontros dessa natureza. Técnicas de respiração e meditação, práticas comuns entre os místicos indianos, são aprimoradas e compartilhadas entre sufis *chishtis* e *yogīs*, como afirma Khanam:

Autoflagelo, meditação e contemplação são aspectos essenciais da vida *chishti*. Os *Chishtis* também usam várias técnicas, particularmente de exalação e inalação, que eles aprenderam com os *yogīs*. Eles combinaram as técnicas de Yoga com *dhikr* para alcançar concentração, que é essencial para o aprimoramento da sensibilidade mística. (KHANAM, 2009, p. 153).

Nizamu’-d-Din não acreditava que a misericórdia de Deus fosse concedida somente a muçulmanos. Para ele, Deus se revela para todos os povos e religiões, sua compaixão é dispensada a muçulmanos e não-muçulmanos igualmente. É a partir dessa perspectiva que ele narra uma tradição sobre Muhammad. Na narrativa, Muhammad exorta um árabe a não limitar a misericórdia de Deus:

Havia um árabe que costumava orar desse modo: “Ó Deus, tem misericórdia de mim, tem misericórdia de Muhammad e não mostre misericórdia a não ser para nós dois.” Quando isso foi relatado ao Profeta - que a paz esteja com ele - ele disse ao árabe: “não coloque limites na misericórdia de Deus.” (HASAN, 1992, p. 265)

Diferentes narrativas convergem para o fato de que o *Shaykh* tinha uma atitude positiva em relação aos fiéis de outras religiões. Razão esta que fez com que ele se tornasse um dos santos favoritos e de grande prestígio entre seguidores de diversas religiões na Índia. *Virtudes para o Coração* é um livro único porque revela as práticas e ideais dos *chishtis* no período de formação da *tarīqa*. A obra é também importante por ser reconhecida como autêntica, servindo como um guia para os santos da ordem desde a época de Nizamu’-d-Din até a atualidade.

As hagiografias são fontes importantes para o desenvolvimento da espiritualidade *chishti*. Não existem evidências históricas de que o fundador da Ordem Chishti na Índia deixou qualquer material escrito (ERNST, 2012, p. 168). As hagiografias são, portanto, as únicas fontes sobre Mu’in al-din Chishti escritas originalmente em persa. Currie (2006, p. 27,

26) faz uma lista de vários hagiógrafos da vida de Mu'in al-din Chishti sendo que o último a ser mencionado é Zahurul Hasan Sharib do século XX.

Zahurul Hasan Sharib (1914-1996) nasceu em Moradabad no estado de Uttar Pradesh, Índia. Sua formação inclui um doutorado em Ciência Política, mas seu objeto de maior interesse foi a mística. Ele viveu em Ajmer e se tornou o líder da ramificação *chishti* denominada de Gudri Shahi em 1970. Como um santo da Ordem Chishti, seu túmulo em Ajmer é visitado por milhares de sufis. Zahurul Hasan Sharib falava fluentemente muitas línguas sendo o responsável pela edição de duas compilações de fontes hagiográficas publicadas recentemente⁷³. São elas: *As Meditações do Khwaja Muinuddin Hasan Chishti* e *A Filosofia Mística de Muinuddin Hasan Chishti*. Apesar de serem desprovidos de preocupações históricas, os livros circulam nas pequenas livrarias dos *dargāhs* da Ordem Chishti como obras que revelam a vida e o pensamento de Mu'in al-din Chishti. As duas obras são consideradas como produções literárias da ordem com valor prático e doutrinário para os fiéis.

A obra, *As Meditações do Khwaja Muinuddin Hasan Chishti*, está dividida em três seções intituladas “Iluminação”, “Purificação” e “Manifestação”. Essas divisões apresentam pequenos provérbios e pensamentos. As citações atribuídas a Mu'in al-din Chishti indicam que ele reverenciava Muhammad, o padrão de vida para todos os sufis. Mu'in al-din é herdeiro da tradição islâmica que venera o profeta do islã. Numa interpretação mística, Muhammad é retratado nas *Meditações do Khwaja Muinuddin Hasan Chishti* como o arquétipo da criação divina através do qual as almas de todos os seres vivos existem. O livro cita Muhammad como o início da criação de Deus. No começo, só existia a luz de Deus, posteriormente, a luz de Muhammad foi criada para que todas as outras criaturas recebessem vida através dele (SHARIB, 2014, p. 6). Muhammad é o princípio que rege a criação. Através dele, as almas de todas as criaturas vieram a existir. “Ele criou as almas de todos os seres viventes a partir da luz do santo Profeta Muhammad.” (SHARIB, 2014, p. 6).

Aprofundando o tema da relação entre Deus e Muhammad, Mu'in al-din Chishti fala do amor de Deus pelo profeta: “Muhammad! Por amor a ti eu criei os dezoito mil mundos (SHARIB, 2014, p. 14).” A citação é enfática, uma afirmação da especial relação entre Deus e Muhammad reconhecida por todos os fiéis da ordem.

⁷³ Os títulos das obras em inglês as quais serviram de base para a pesquisa são: *The Meditations of Khwaja Muinuddin Hasan Chishti (As Meditações do Khwaja Muinuddin Hasan Chishti)* e *The Mystical Philosophy of Khwaja Moinuddin Hasan Chishti (A filosofia mística do Khwaja Moinuddin Hasan Chishti)*

Além de Muhammad, o Alcorão também é mencionado nas *Meditações do Khwaja Muinuddin Hasan Chishti*. O livro sagrado dos muçulmanos é concebido como a mais importante revelação de Deus, uma luz para o mundo, comparada ao poder iluminador de Muhammad: “O santo Profeta Muhammad é uma luz e o Alcorão também é uma luz.” (SHARIB, 2014, p. 15). Nas *Meditações*, a mensagem do Alcorão possui três diferentes categorias ou níveis de sentido: em seu nível primário, o Alcorão é finito, escrito com tinta num papel e recitado pelos muçulmanos. Esse tipo de Alcorão possui princípio e fim e é utilizado comumente em sua forma escrita com objetivos devocionais. O segundo nível de sentido consiste em narrativas, explicações e louvores que afirmam a origem divina do próprio Alcorão. O terceiro e último nível, sugere a existência de segredos ocultos na mensagem divina do Alcorão. Esse nível de sentido estaria disponível somente para os santos e amantes de Deus. Esse é o patamar mais elevado de entendimento da mensagem divina que não é adquirido por estudo ou raciocínio, mas sim através da busca sincera de Deus e está reservado para os sufis sob a orientação de um mestre (SHARIB, 2014, p. 14-15).

A obra revela o comprometimento da Ordem Chishti com os princípios islâmicos, um legado histórico do fundador da ordem na Índia. Nesse sentido, Muhammad e o Alcorão, por constituírem os fundamentos do islã, são também reconhecidamente aceitos como as principais fontes para as doutrinas da Ordem Chishti.

A segunda obra de Sharib, *A Filosofia Mística de Khwaja Muinuddin Hasan Chishti*, propõe oferecer uma explicação sobre a mensagem revelada a Mu'in al-din Chishti. O livro traz uma mensagem de esperança e fé para a humanidade, como afirma o compilador da obra (SHARIB, 2008, p. xv) e contém também relatos da vida de Mu'in al-din Chishti que narram a exemplaridade de sua vida como um muçulmano devoto.

Para Mu'in al-din Chishti, o conhecimento místico não é obtido através do aprendizado formal e nada tem a ver com a capacidade intelectual humana. A mística é, acima de tudo, uma prática que é parte da própria natureza do ser humano. Esse tipo de conhecimento é adquirido somente na companhia de um mestre espiritual. Através desse processo, o discípulo torna-se numa verdadeira “personificação do amor”. O verdadeiro amante nada busca, exceto Deus (SHARIB, 2008, p. 31).

O *Shaykh* Mu'in al-din Chishti ensina que o verdadeiro buscador de Deus não pede absolutamente nada. Não existe qualquer desejo residual naquele que se aproxima de Deus e une-se a ele. Portanto, aquele que está em união com Deus renuncia todas as suas posses e tem um lugar assegurado no paraíso de Deus. Aquele que busca a verdade renuncia a toda ganância e avareza, e garante um lugar no paraíso de Deus. Assim como o amor, a renúncia

também é uma marca do sufi. A prática da renúncia leva-o para perto do Amado (SHARIB, 2008, p. 73, 75).

A filosofia mística proposta pelo *Shaykh* Mu'in al-din Chishti é uma exortação ao discípulo para uma entrega completa a Deus. O que o *Shaykh* fez foi apenas mostrar o caminho. Seu objetivo maior foi o de integrar a sociedade que se encontra dividida e desintegrada. Sharib (2008, p. 92) acentua o valor da mística para a harmonia social ao declarar que: “A solução para a desintegração social e o colapso moral não repousa sobre o racionalismo religioso, mas sim no misticismo.” Partindo dos princípios ensinados por Mu'in al-din Chishti, Sharib declara que a religião deveria enfatizar a vida interior como condição da realização plena da união com Deus mantendo sempre os dogmas e rituais como alicerces para a vida mística.

2.4. Estrutura organizacional da Ordem Chishti

A Ordem Sufi Chishti não possui uma liderança central que coordena as atividades da ordem. A liderança, ou hierarquia de autoridade pertence a cada ramificação, não à Ordem Chishti como um todo. A ordem pode ser melhor compreendida na atualidade como a manifestação de diferentes ramificações que compartilham a mesma devoção ao seu fundador, Mu'in al-din Chishti. Todas estão interligadas espiritualmente a ele. Portanto, o sufismo *chishti* é organizado em ramificações que são as subdivisões da ordem. Essas ramificações possuem sistemas próprios para treinamentos de discípulos, gerenciamento de ofertas voluntárias destinadas à manutenção dos *dargāhs* e desenvolvimento próprio de atividades práticas específicas.

Apesar de se constituírem em unidades autônomas, essas ordens possuem características fundamentais que conferem a elas uma identidade. Desse modo, há três princípios básicos que interligam essas ramificações do sufismo *chishti* e que servem como delimitadores de pertença à ordem: (i) os princípios gerais que regem a Ordem Sufi Chishti, mencionados no primeiro capítulo da tese; (ii) a corrente espiritual (*silsila*) que conecta os santos-fundadores de cada ramificação com o sufismo *chishti* na Índia, através de Mu'in al-din Chishti; (iii) as peregrinações aos principais *dargāhs* realizadas pelos devotos da ordem.

As principais subdivisões do sufismo *chishti* que possuem como critério a conexão de seus líderes-fundadores a determinadas linhagens da ordem são as seguintes: (i) A subdivisão Sabiriya que tem como fundador Alau'd-Din Sabir (1197-1291) discípulo do *Shaykh*

Faridu'd-Din. (ii) Nizamiya fundada pelo *Shaykh* Nizamu'd-Din; (iii) Ashrafiya: iniciada por Makhdoom Ashraf Jahangir al-Semnani (1308-1405);⁷⁴ (iv) Gudri Shahi cujo fundador foi Hasrat Syed Malik Mohammed Alam Hazrat, ou Saenji Gudri Shah Baba I (1788-1907) que por ter sido iniciado nas ordens Chishti e Qadri, pertence às *silsilas* de ambas⁷⁵; (v) Syedzagan cujos membros são considerados descendentes de Muhammad. Eles presidem o Dargāh Sharif dedicado a Mu'in al-din Chishti em Ajmer.

Os *dargāhs*, assim como as ordens, funcionam como instituições autônomas. Cada *dargāh* possui sua própria liderança e organização. Por exemplo, no Dargāh Sharif em Ajmer, principal santuário sufi da Índia dedicado a Mu'in al-din Chishti, existem dois tipos de liderança. A primeira é administrativa que gerencia as movimentações financeiras e estruturais do complexo do *dargāh*. Esta liderança é formada por um comitê constituído de um presidente e vice-presidente e mais oito membros. As funções do comitê são regulamentadas pelo Ato de número 36 do Parlamento Indiano de 1955⁷⁶.

A outra forma de liderança, que podemos chamar de “espiritual”, está relacionada às práticas rituais do *dargāh*. O atual líder religioso do *dargāh* em Ajmer é *Shaykh* Syed Zaimul Abdedin Ali Khan Sahib, nascido em 1951. Sua residência está fixada nas imediações do *dargāh*. Ele é o responsável geral por todas as cerimônias e festivais. *Shaykh* Syed Zaimul Abdedin também exerce a função porta-voz da ordem. Ele é constantemente convidado a fazer pronunciamentos em nome da comunidade islâmica em eventos que tratam da paz mundial e do problema do terrorismo.⁷⁷

O *Shaykh* Syed Zaimul Abdedin é auxiliado pelos *khādims* (servos) que ajudam na administração dos rituais e eventos do santuário. Os *khādims* do *dargāh* são considerados *Syed* (lit., “senhor”), ou seja, eles são reconhecidos como descendentes de Muhammad. Ser considerado pelas comunidades sufis como um descendente de Muhammad é um privilégio e uma responsabilidade. Por esta razão, os devotos dos santos procuram os *khādims* para orientação espiritual e conselhos sobre a vida prática. Eles ainda orientam sobre todos os aspectos rituais a serem cumpridos pelos devotos que visitam o *dargāh*. Os *khādims* estão disponíveis para responde qualquer tipo de pergunta de ordem religiosa, ritual ou doutrinária e dedicam-se exclusivamente aos serviços religiosos do Dargāh Sharif. Eles também recebem ofertas dos fiéis e fazem orações pelos peregrinos. Essas ofertas são fundamentais para a manutenção dos trabalhos realizados nos *dargāhs* e para sustento das famílias dos *khādims*.

⁷⁴ Disponível em: www.ashrafiya.net. Acesso em 20/05/2016.

⁷⁵ Disponível em: <http://sufi-mystic.net/index2.htm>. Acesso em: 20/05/2016.

⁷⁶ Disponível em: <http://www.gharibnawaz.in/downloads/DargāhAct.pdf>. Acesso em: 27/10/2016.

⁷⁷ Disponível em: <http://www.sajjadanashinajmer.com/home.html>. Acesso em: 27/10/2016.

A temática que analisa os santos e os *dargāhs* é objeto de estudo do capítulo quatro da tese. Contudo, já é possível perceber a centralidade dos santos na Ordem Chishti e a importância dos *dargāhs* como centros de espiritualidade para os devotos. Os próximos capítulos abordam a teologia e as práticas da Ordem Chishti consecutivamente, elementos essenciais na inter-relação com os hindus.

CAPÍTULO 3. PERSPECTIVAS DOUTRINÁRIAS E TEOLÓGICAS DA ORDEM CHISHTI

Os personagens históricos citados no capítulo 1 da tese e a presença da Ordem Chishti no subcontinente indiano, tema do capítulo 2, contribuíram para a interação entre hindus e muçulmanos na região sul-asiática. Outro aspecto central da história das relações entre essas duas tradições é o diálogo doutrinário e filosófico. Neste capítulo, procura-se apresentar alguns elementos teológico/filosóficos que favorecem o diálogo místico entre muçulmanos, em sua vertente sufi, e hindus, seguidores da filosofia dos *Upaniṣads*, ou seja, da escola de filosofia hindu denominada de Vedānta. Inicialmente, o capítulo expõe os conceitos de *sharī'a*, a expressão formal e ritualística da religião islâmica, e *ṭarīqa*, a dimensão interior e de realização espiritual profunda.

O texto do capítulo discorre, ainda, sobre a doutrina da Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*) de Ibn Arabi como um princípio teológico para a compreensão de toda a realidade manifesta e não-manifesta. Por último, o capítulo apresenta os conceitos de *fanā* e *baqā* e alguns aspectos da filosofia do hinduísmo Vedānta, que contribuem para a constante comunicação mística entre sufis *chishtis* e hindus. As principais fontes utilizadas para a discussão dos assuntos acima descritos são (AL-GHAZALI, 1982; AL-HUJWIRI, 2001; IBN ARABI, 1980; HASAN, 1992 e SHARIB, 2014).

3.1. A unidade orgânica entre *sharī'a* e *ṭarīqa* como princípio fundamental da Ordem Chishti

Em árabe, os termos *sharī'a* e *ṭarīqa* significam “caminho” ou “via”. De acordo com Schimmel (1975), *sharī'a* é o caminho mais amplo e central de onde surge a via mística denominada de *ṭarīqa*. Nesse sentido, os sufis entendem que *ṭarīqa* tem sua origem na *sharī'a* e dela depende para sua existência. Assim, nenhuma experiência no caminho místico pode ser realizada sem a conexão com a *sharī'a* (SCHIMMEL, 1975, p. 98).

Nesta parte inicial do capítulo, procura-se desenvolver a temática que envolve a *sharī'a*, diretrizes que regulamentam as práticas dos muçulmanos, e *ṭarīqa*, a via mística ou

interior da religião islâmica. Ambos os conceitos são centrais para o sufismo indiano e fazem parte integrante da teologia da Ordem Chishti. No sufismo, não existe oposição entre *sharī'a* e *ṭarīqa*. Os dois princípios permeiam a vida sufi e são considerados essenciais para a jornada mística: *sharī'a* como o aspecto externo da religião e *ṭarīqa* como um conceito que engloba a mística.

A palavra *sharī'a*, em árabe, é geralmente traduzida como “Lei Islâmica”. Historicamente, o termo designa o caminho correto para Deus revelado pelos profetas do islã, em especial por Muhammad. Esta palavra ocorre uma única vez no Alcorão, na Sura 45:18, “Em seguida, fizemo-te estar sobre uma legislação (*sharī'a*) de ordem” (CALDER, 2000, p. 321; SCHIMMEL, 1985, p. 26).

Devido ao conceito de unidade (*tawhīd*) no islã, a vida humana também é interpretada como uma unidade. Assim, as várias esferas da vida estariam conectadas e submetidas aos princípios estabelecidos por Deus. Por isso, as regulamentações da *sharī'a* abrangem tanto as obrigações religiosas como civis. Devido ao seu alcance amplo na vida dos muçulmanos, a *sharī'a* deve ser compreendida como um aspecto central que engloba a religião, a política, a economia, a educação e a moralidade.

Portanto, a *sharī'a* regulamenta os rituais, as leis sobre a vida doméstica e civil e os modos de comportamento (KAMALI, 2009, p. 18). A maneira como a *sharī'a* afeta a vida dos muçulmanos e o modo como ela é aplicada depende de cada país islâmico que a adota como lei estatal. De qualquer forma, os muçulmanos, de um modo geral, são orientados pelos princípios contidos na *sharī'a*. Como afirma Kamali (2009, p. 18), “A *sharī'a* não apenas regula os direitos e as obrigações, mas também as questões não-legais, e oferece orientação moral para a conduta humana em geral.”

As fontes literárias primárias para a constituição da *sharī'a* são o Alcorão e os *ḥadīths* que são as tradições sobre a vida de Muhammad, ou seja, o registro de suas palavras e as narrativas da sua biografia. Diferentes escolas de interpretação e jurisprudência (*fiqh*) sobre a aplicação da *sharī'a* foram desenvolvidas historicamente. Entre os sunitas, encontram-se as seguintes escolas de jurisprudência islâmica, reconhecidas como legítimas: Maliki, Hanafi, Shafi'i e Hanbali. As três escolas xiitas de interpretação da *sharī'a* são: Jafari, Ismaili e Zaydi. Na Índia, a escola de interpretação mais influente é a escola sunita Hanafi (MUJEEB, 2003, p. 57-58).

De acordo com a Sura 20: 63, *ṭarīqa* significa “modo” ou “método” de comportamento. Os sufis adaptaram esse significado de *ṭarīqa* para a perspectiva espiritual para significar “caminho”. Dessa maneira, *ṭarīqa* é o caminho para Deus que conduz o sufi

desde a *sharī'a*, até ao final da jornada mística que é a realização de *ḥaqīqa*, ou Realidade. No contexto de uma determinada ordem sufi, esse caminho é trilhado através da assimilação de doutrinas, práticas espirituais e orientações do mestre. O conceito, portanto, diz respeito à disciplina na busca de uma purificação progressiva da alma que capacita o iniciado a compreender o sentido profundo da *sharī'a* (ERNST, 2003, p. 680; GEOFFROY, 2000, p. 243-44).

Assim, *sharī'a* será analisada como um conceito relacionado à dimensão exterior da religião que, num sentido amplo, inclui as fontes islâmicas de conhecimento que servem para fundamento da jurisprudência, formulações teológicas e práticas religiosas no islã. *Tarīqa* estará relacionada à interiorização das práticas e doutrinas islâmicas de acordo com o sufismo. É necessário mencionar o fato de que o islã, em todos os seus aspectos, enfatiza a importância da interioridade e motivação correta para a prática dos rituais. Contudo, no sufismo essa interiorização possui implicações místicas visto que as práticas religiosas são realizadas por discípulos no contexto de uma determinada ordem sufi e sob a orientação de um mestre cujo objetivo final é a união com Deus.

O grande teólogo e místico muçulmano Al-Ghazali contribuiu para a harmonia entre *sharī'a* e *tarīqa*. Ele foi um erudito em jurisprudência e teologia islâmica e é, também, conhecido por seu envolvimento com a mística. No sufismo, Al-Ghazali encontrou a resposta para suas buscas espirituais e intelectuais, isso o levou a ser considerado um dos maiores representantes da união entre mística, jurisprudência e saber teológico. Sua influência permanece inabalável em todos os círculos teológicos do islã (MARMURA, 2005, p. 137-139).

Uma das obras de Al-Ghazali que demonstra essa interconexão entre *sharī'a* e *tarīqa* é o *Reavivamento das Ciências Religiosas (Iḥyā' 'ulūm ad-dī)*. Além de servir como advertência para que os muçulmanos, principalmente aqueles envolvidos com o aprendizado das ciências islâmicas, retornassem à prática correta dos rituais e abandonassem os prazeres mundanos, o *Reavivamento das Ciências Religiosas* visa principalmente apresentar as duas dimensões da religião que são: a ciência das ações exteriores, e a ciência das funções do coração. Al-Ghazali (1982, *prefácio*, Vol. I, p. 13) procura, em cada capítulo, demonstrar que esses dois aspectos são inseparáveis e igualmente importantes.

Para fundamentar seus argumentos, Al-Ghazali recorre aos *ḥadīths* e a citações dos primeiros sábios muçulmanos, incluindo mestres sufis. Sua principal motivação para escrever a obra foi a preocupação com o modo como os juristas e teólogos exerciam a autoridade. Entre os acadêmicos muçulmanos de sua época, a jurisprudência e a teologia eram

consideradas como ciências superiores em relação às outras ciências islâmicas. Al-Ghazali critica duramente a atitude desses eruditos muçulmanos e alerta-os que a preparação para a vida eterna, no mundo do porvir, exige a prática correta da religião, que inclui tanto aspectos externos como internos, uma abordagem que não interessava aos teólogos e juristas de sua época. A citação abaixo demonstra sua insatisfação com esses teóricos:

Quase todos dentre eles estão envolvidos nas luxúrias, conforto e prazeres deste mundo. Por esta razão a maioria deles considera bom aquilo que é mal, e mal aquilo que é bom. Até mesmo o conhecimento religioso e as ciências tornaram-se obsoletos. As luzes que guiam já quase desapareceram deste mundo. Eles levaram as pessoas a acreditar que não existe outra ciência senão *fiqh* (jurisprudência). [...] eles informam às pessoas que não há outro ensinamento a não ser a ciência da teologia escolástica a qual auxilia um palestrante a influenciar as mentes das pessoas. (AL-GHAZALI, 1982, *prefácio*, Vol. I, p. 10).

O *Reavivamento das Ciências Religiosas* revela que o conhecimento é uma das questões centrais que Al-Ghazali aborda. O primeiro capítulo da obra é dedicado especificamente à importância da aquisição do conhecimento para a prática correta dos rituais religiosos. Para ele, adquirir conhecimento é uma prescrição corânica fundamentada nas seguintes Suras (AL-GHAZALI, 1982, Vol. I, p. 15-16):

Allāh testemunha – e, assim também, os anjos e os dotados de ciência – que não existe deus senão Ele. (3:18).

E, com efeito, chegamos-lhes com um Livro, que declaramos com ciência, como orientação e misericórdia para um povo que crê. (7:52).

Mas, ele é constituído de evidentes versículos encerrados nos peitos daqueles aos quais foi concedida a ciência. E não negam Nossos sinais senão os injustos. (29:49).

A aquisição de conhecimento como princípio básico para a vida religiosa dos muçulmanos é atestada por Al-Ghazali (1982, p. 21) fazendo menção há alguns *hadīths*:

O Santo Profeta disse: se um homem busca o caminho da aquisição do conhecimento, Deus o guia para um caminho que o leva ao Paraíso.

Ele disse: busque conhecimento, mesmo que seja na China.

Ele disse: buscar conhecimento é obrigatório para todo muçulmano.

Al-Ghazali se baseia ainda nas palavras de sábios muçulmanos do passado para comprovar a importância do conhecimento no islã:

Hazrat Omar disse: A morte de mil pessoas que oram todas as noites e jejuam todos os dias causa menos calamidade do que a morte de um homem instruído, o qual sabe o que é permitido e proibido nas coisas de Deus.
 Hazrat Hasan Basri disse: se não existissem os instruídos, as pessoas seriam como animais (AL-GHAZALI, 1982, Vol. I, p. 22-23).

O fim último do conhecimento é a proximidade de Deus. Por esta razão, se um jurista muçulmano tiver somente o conhecimento da *sharī'a*, o mesmo será incompleto, por estar restrito apenas ao aspecto exterior da lei. As observações de tal jurista são unicamente legais e se condicionam aos limites da formalidade porque ele não consegue perceber a intenção do coração nas práticas da religião e não atenta para o fato de que o aspecto interno da Lei complementa o externo e vice-versa (AL-GHAZALI, 1982, Vol. I, p. 27, 35-36).

A unidade orgânica entre *sharī'a* e *ṭarīqa*, em Al-Ghazali, pode ser claramente percebida através de seu entendimento teológico da prática da recitação do Alcorão. Ao abordar esse tema, Al-Ghazali faz, inicialmente, uma defesa da mensagem do Alcorão como a palavra de Deus revelada enfatizando a importância da mensagem corânica para a religiosidade islâmica. Al-Ghazali (1982, Vol. I, p. 270) confirma a autenticidade das narrativas do Alcorão dizendo que o livro “[...] não contém nenhuma falsa estória.” O Alcorão, para Al-Ghazali, tem uma posição elevada porque sua mensagem é divina, atual e indica o caminho para a salvação.

Ele [o Alcorão] é uma revelação do Altíssimo, o Todo-Poderoso. [...] Nele existe todas as coisas, pequenas e grandes. Ele é sempre atual e novo para os que recitam. Ele é um guia para o passado e para o futuro. [...] Aqueles que aconselharam de acordo com ele falaram a verdade. Aqueles que se apegaram a ele firmemente encontraram orientação. Aqueles que agiram de acordo com ele alcançaram a salvação (AL-GHAZALI, 1982, Vol. I, p. 270).

Depois de fazer essas observações preliminares sobre o livro sagrado islâmico, Al-Ghazali orienta sobre a recitação do Alcorão como prática devocional. A recitação deve ser realizada de acordo com alguns preceitos islâmicos que servem de orientação prática para o devoto muçulmano. Exteriormente, o ritual de recitação do Alcorão deve ser realizado de forma audível e em oração (AL-GHAZALI, 1982, Vol. I, p. 275-277).

Essa prática também implicações interiores. Por exemplo, é necessário ter a percepção da superioridade do Alcorão, pois ele possui existência própria e está unido à

essência divina. Sua mensagem não é humana, mas é revelação de Deus. Por isso, toda recitação do Alcorão deve ser realizada com atenção. A mente deve estar absorvida na leitura e atenta para o fato de que nele estão revelados os atributos de Deus. Além de cumprir um papel devocional e espiritual, a sua recitação exerce também a função de preservação de sua mensagem, ou seja, o Alcorão foi preservado porque existiram recitadores que memorizaram as palavras do livro (AL-GHAZALI, 1982, Vol. I, p. 170, 280-282).

Os ensinamentos de Al-Ghazali incluíam a fiel observância dos rituais islâmicos em todos seus aspectos normativos. Além disso, ele buscava a experiência interna dos preceitos islâmicos. Por isso, como seguidor do sufismo clássico de sua época, Al-Ghazali faz a articulação entre os aspectos interiores e exteriores da prática da adoração. A compreensão de *sharī'a* (lei exterior) e *ṭarīqa* (interiorização da lei) como unidade orgânica é fundamental para entender os níveis de diálogo entre o sufismo e as tradições hindus, pois estas apresentam a mesma estrutura religiosa que o sufismo, ou seja, as duas dimensões, exterior e interior.

Na autobiografia *Libertação do Erro (al-Munqidh min aḍ-ḍalāl)*, Al-Ghazali menciona sua jornada acadêmica e dedicação aos estudos islâmicos. Este tratado relata o encontro de Al-Ghazali com o sufismo que, segundo ele, é a dimensão da tradição islâmica que consegue aplicar o conhecimento em termos práticos denominado de “experiência da satisfação”.

O entendimento do islã que Al-Ghazali possuía foi moldado pelo estudo das obras de grandes mestres sufis tais como Junayd e al-Bistami. O sufismo para Al-Ghazali é, portanto, o conhecimento prático e o único meio de acesso ao sentido real da religião islâmica (AL-GHAZALI, 1982, Vol. I, p. 52; MUJEEB, 2011, p. 43). A mística islâmica ofereceu-lhe o verdadeiro significado dos rituais islâmicos que não poderiam ser percebidos apenas pelos estudos teóricos ou prática formal da religião.

Eu sabia com certeza que os sufis eram mestres dos estados e não provedores de palavras, e que eu tinha aprendido tudo o que eu podia através da teoria. Permanecia, então, somente o que poderia ser obtido, não por ouvir ou estudar, mas pela experiência da satisfação e pelo real engajamento nesse caminho. (AL-GHAZALI, 1980, p. 52).

Al-Ghazali não somente refletiu sobre a mística sufi, ele também experimentou estados de êxtase espiritual, asceticismo e meditação. As práticas sufis que fizeram parte de sua juventude adquiriram um novo sentido na sua maturidade através de experiências espirituais, que impactaram profundamente sua vida. Essas experiências são consideradas

como um modo de aquisição de conhecimento, uma teoria epistemológica, que tornou-se para Al-Ghazali o caminho para a união com Deus.

Na sua autobiografia, Al-Ghazali declara que quando ele havia considerado o caminho de vida sufi, percebeu que este só poderia ser seguido através do “conhecimento e ação”. Tendo adquirido a teoria pelos estudos dos escritos dos sufis, ele sabia que deveria colocar a teoria na prática se ele quisesse alcançar experiência espiritual, e através do misticismo, encontrar seu caminho para Deus. (SMITH, 1983, p. 91).

Ao analisar os conceitos místicos de Al-Ghazali, Smith (1983) declara que existem três classes de pessoas para o grande teólogo e místico muçulmano (SMITH, 1983, p. 34): (i) aquelas que levam em consideração o mundo transitório e amam a riqueza e a honra; (ii) os eleitos que esperam o mundo vindouro e praticam boas obras baseados na esperança futura; (iii) e os eleitos dentre os eleitos, estes últimos são os que reconhecem que tanto este mundo quanto o vindouro não podem ser comparados com a experiência da união com Deus aqui e agora. Esse terceiro grupo de pessoas concentra-se em Deus somente. Os eleitos dentre os eleitos, para Al-Ghazali, são os seguidores do caminho sufi.

Através do conhecimento da *sharī'a* e do encontro com o sufismo, Al-Ghazali encontrou a harmonia entre a experiência com Deus e o conhecimento, o equilíbrio entre a teologia e a prática espiritual, e entre a ciência e a mística. Os dois aspectos da religião enfatizados por Al-Ghazali e formam a base das práticas místicas ensinadas e vivenciadas pelos mestres da Ordem Sufi Chishti.

Além de Al-Ghazali, o escritor sufi Al-Hujwiri também aborda as duas dimensões (*sharī'a* e *ṭarīqa*) da religião islâmica. Al-Hujwiri discorre sobre o tema do conhecimento no capítulo primeiro de *Revelando o Mistério* como o fez Al-Ghazali em sua obra *Reavivamento das Ciências Religiosas*. Nesse capítulo, Al-Hujwiri inicia o tema com uma explanação sobre a importância do conhecimento de Deus como a base para todas as práticas religiosas (AL-HUJWIRI, 2001, p. 80).

Al-Hujwiri destaca dois tipos de conhecimento: o divino e o humano. O divino deve ter total proeminência porque nele estão todas as coisas, as criadas e as não-criadas. O conhecimento humano, por sua vez, deve ser direcionado para compreender Deus e seus mandamentos em seus aspectos externos e internos. Por esta razão, Al-Hujwiri enfatiza tanto a prática externa quanto a disposição interior. O ato de orar, por exemplo, que é uma ação externa, não tem qualquer valor se não for acompanhado pelo aspecto esotérico.

Os sufis afirmam todos os aspectos externos das práticas islâmicas, contudo, para não permanecerem somente na dimensão exterior prescrita pela *sharī'a*, os sufis buscam

experiências espirituais, que transcendem rituais e dogmas do islã normativo. Essa interiorização e transcendência são alcançadas a partir dos próprios modelos de expressões externas da religião que servem como referência de conduta nas práticas espirituais. Al-Hujwiri (2001, p. 86) afirma esse princípio quando diz: “Gnose é incompleta sem a aceitação da Lei, e a Lei não é praticada corretamente a menos que as estações (*maqāmāt*) se manifestem”. Para a gnose ser alcançada, é necessário que haja o acolhimento da *sharī‘a*. Assim, o ponto de partida para as experiências místicas no sufismo é sempre e necessariamente a compreensão e prática da *sharī‘a* porque a Lei Islâmica é o modelo que orienta a percepção mística. Al-Hujwiri declara enfaticamente que uma dimensão não se sustenta sem a outra:

Os aspectos exteriores e interiores não podem ser separados. O aspecto exotérico da Verdade sem o esotérico é hipocrisia, e o esotérico, sem o exotérico é heresia. Assim, a mera formalidade com relação à Lei é uma deficiência, enquanto que a espiritualidade sozinha é inútil (AL-HUJWIRI, 2001, p. 83).

Os princípios que embasam a herança de Al-Ghazali e Al-Hujwiri, e seus desdobramentos posteriores de articulação orgânica entre *sharī‘a* e *ṭarīqa*, também estão presentes na tradição *chishti*. Como foi mencionado anteriormente, uma das obras fundamentais atribuídas a Mu’in al-din Chishti é *As Meditações do Khwaja Muinuddin Hasan Chishti*, compilada e editada por Gudri Shah Sharib. De acordo com os ensinamentos de Mu’in al-din Chishti nesta obra, a verdadeira peregrinação ou *hajj*, vai além do investimento para uma viagem a Meca e lá realizar as práticas ritualistas. Para que a peregrinação verdadeira é preciso que haja a entrega da vida e do coração. Mu’in al-din acreditava que o essencial da adoração é o aspecto esotérico, contudo, a referência para essa percepção mística e interior de *hajj* é o ritual, historicamente, realizado pelos muçulmanos na cidade de Meca. Tanto Mu’in al-din Chishti, o fundador da Ordem Chishti, quanto Nizamu’d-Din, o santo *chishti* de Deli, enfatizaram a prática externa, que deve ser sempre acompanhada da interioridade, mas ambos consideram que a segunda dimensão possui um significado mais profundo (HASAN, 1992, p. 88, 90, 106; SHARIB, 2001, p. 17, 25).

As Meditações do Khwaja Mu’in al-din Hasan Chishti afirmam o princípio que considera *sharī‘a* e *ṭarīqa* como essenciais para as práticas sufis. No contexto da explicação

sobre a “Viagem Noturna” e “Ascensão”⁷⁸ de Muhammad, o livro aponta para a relação que existe entre *sharī‘a* e *ṭarīqa*. No sufismo, Muhammad é sempre lembrado pela Viagem Noturna (*al-‘isra*) e sua ascensão ao céu (*al-mi‘raj*).

Essas duas experiências fizeram com que Muhammad fosse considerado o paradigma do progresso espiritual sufi que culmina na união mística com Deus. Os sufis entendem que a Viagem Noturna e a Ascensão de Muhammad ao Céu foram experiências que fizeram com que ele alcançasse o “estado último do *tawhīd*”, isto é a compreensão plena da unidade de Deus (HAQ, 1990, p. 32). Na perspectiva sufi, nenhum outro mensageiro, nem mesmo algum anjo, chegou a este nível tão elevado de experiência com Deus. Esse evento é explorado nas *Meditações* para afirmar a relação entre a ascensão de Muhammad e as práticas sufis. Segundo as narrativas de Mu‘in al-din Chishti, na noite da ascensão, Deus concedeu noventa mil segredos divinos a Muhammad.

Muhammad, por sua vez, transferiu trinta mil desses segredos para a *ummah* (a comunidade dos muçulmanos). Os segredos transmitidos à *ummah* estão relacionados a aspectos exteriores da oração em consonância com a *sharī‘a*, ou seja, os aspectos formais da religião.

Outros trinta mil foram reservados para a adoração que inclui as experiências místicas como atos de devoção espiritual sufi, a *ṭarīqa*, na qual o aspecto místico da adoração é realizado dentro de uma ordem sufi, sob a orientação de um mestre.

Os outros trinta mil segredos divinos dizem respeito ao conhecimento do Real, ou seja, é o tesouro mais secreto de Deus, que além de só poderem ser transmitidos dentro da *silsila* e serem passados de mestre para discípulo, se constituem no ponto culminante da jornada mística, *ḥaqīqa*, ou “realidade” (SHARIB, 2014, p. 13-14).

A ascensão de Muhammad é, portanto, entendida como o progresso espiritual do discípulo na compreensão e prática das disciplinas espirituais, sendo que nesse processo do desenvolvimento espiritual sufi, existe uma ênfase na importância da *sharī‘a* como alicerce

⁷⁸ Segundo a tradição islâmica, na Viagem Noturna, Muhammad teria ido da Mesquita Sagrada de Meca até a Mesquita de Al-‘Aqsa [lit. “a mais distante”] em Jerusalém acompanhado pelo anjo Gabriel. Após esta viagem, Muhammad ascendeu ao céu. Lá Muhammad encontrou os profetas que vieram antes dele e ao chegar ao sétimo céu, contemplou Deus (NASR, 2007, p. 441, comentários da Sura 17.1). Para Haq (1990), é a partir dessa experiência de Muhammad que os sufis desenvolveram uma teologia que explica o conhecimento espiritual. Segundo a doutrina sufi, *Isrā-Mi‘rāj* (termo usado para descrever os dois eventos: Viagem Noturna e Ascensão ao Céu), não foi apenas uma viagem de um lugar para outro, ou seja, de Meca para Jerusalém, ou da Terra para o céu. *Isrā* refere-se especificamente à viagem noturna de Muhammad da mesquita em Meca para mesquita em Jerusalém, uma viagem horizontal sobre o mundo visível. O termo *mi‘rāj* significa a ascensão de Muhammad ao céu, ou seja, uma viagem vertical que perpassa toda a realidade espiritual e celeste. “*Mi‘rāj*, a ascensão de Muhammad pelos sete céus até o trono divino, foi paradigmática para o entendimento sufi da própria jornada místicas.” (SELLS, 1996, p. 47), uma viagem que atravessa todas as hierarquias e termina no encontro com Deus.

espiritual do discípulo. Pode-se dizer que não existe avanço na doutrina sufi sem o alicerce sólido da Lei islâmica e a Ordem Chishti reconhece a *sharī'a* como o início da jornada espiritual.

O conhecimento da *sharī'a*, a lei revelada, é necessário para ser constante e firme no '*alam an-nāsūt* ["mundo humano"]. É imperativo que o iniciado fique absorvido no conhecimento da *sharī'a*. (SHARIB, 2014, p. 6, 7).

O conhecimento da *sharī'a* é obrigatório e necessário para saber o que é legal e permitido, e o que é ilegal e proibido. (SHARIB, 2014, p. 19).

Ainda que a *sharī'a* se revele como um ponto inicial importante, para o prosseguimento na jornada em direção ao conhecimento da realidade, a submissão a uma liderança espiritual é essencial para que outros níveis de progresso místico sejam alcançados. A ênfase dos ensinamentos de um mestre consiste tanto da dimensão da purificação exterior quanto interior. A limpeza exterior é necessária, mas não é suficiente. É necessário que haja a purificação interior que é obtida somente por aqueles que têm o coração puro e se dedicam nas disciplinas espirituais.

Para o conhecimento de Deus, a perfeição pela purificação [exterior] não é suficiente. O que é requerido é pureza do coração. Essa pureza interior é conseguida somente quando você é realmente sincero em mudar você mesmo, a partir de dentro, e se livra dos desejos desordenados. (SHARIB, 2014, p. 7-8).

Dentro da estrutura de progresso espiritual, existem quatro níveis de conhecimento que fazem parte da cosmologia sufi apontados por Mu'in al-din Chishti nas suas *Meditações* (SHARIB, 2014, p. 8-9):

O primeiro nível é *nāsūt*, o "mundo humano" e material dos fenômenos percebidos pelos sentidos. Neste nível se encontra a *sharī'a*, a qual deve ser estritamente observada como norma da religião islâmica.

O segundo é *malakūt*, isto é, o "mundo invisível" espiritual, no qual se encontra a *ṭarīqa*, o caminho místico trilhado pelo iniciado no sufismo em sintonia com os ensinamentos de um mestre dentro do contexto de uma ordem. O foco principal nesse nível é a condução do fiel à purificação interior através das disciplinas e práticas espirituais. *Ṭarīqa* é ainda entendido como a percepção do mundo invisível, acessível somente através das faculdades espirituais.

O terceiro é *jabarūt*, “mundo do poder”, que é realizado quando o iniciado sufi alcança o estado de conhecimento da verdadeira natureza de Deus e é conhecido também como *ma‘rifah*, ou “gnose”.

O quarto e último nível é *lāhūt*, “mundo da divindade”. Neste patamar do progresso espiritual, o sufi alcança a completa absorção na realidade divina. Nele, Deus não é mais percebido como uma entidade separada do devoto. Este último estágio da experiência mística sufi é também denominado de *ḥaqīqa*, em que o sufi atinge o conhecimento mais elevado da Realidade.

Os discursos de Mu‘in al-din Chishti reprovam as práticas de devoção para realização pessoal por não serem realizadas com o objetivo de adorar a Deus. Ao invés disso, a ênfase dos ensinamentos está no cultivo de uma vida voltada para a interioridade que ilumina os aspectos exteriores da adoração. Desse modo, tanto os aspectos externos quanto internos tornam-se essenciais para a realização das práticas islâmicas (SHARIB, 2014, p. 8, 17-18).

Faridu‘d-Din⁷⁹ também manteve uma verdadeira combinação entre práticas místicas, *ṭarīqa*, e devoção à Lei Islâmica, a *sharī‘a*, com o objetivo de alcançar o nível místico mais elevado que é *ḥaqīqa*. Isso pode ser percebido através da diferenciação que ele faz entre os estágios *sharī‘a*, *ṭarīqa* e *ḥaqīqa*. Para transmitir de forma adequada o sentido dessa diferenciação, Faridu‘d-Din recorre à analogia da prática do *zakāt*⁸⁰ (RIZVI, 2003, Vol. I, p. 146). No estágio da *sharī‘a*, o *zakāt* corresponderia à doação de 4 *dirhams*⁸¹ para um crente que possuísse 200 *dirhams*. No segundo estágio, que é *ṭarīqa*, a doação seria de 195. E no último nível, *ḥaqīqa*, o devoto doaria tudo o que possuísse. Neste recurso analógico representado pelo *zakāt*, doar tudo significaria alcançar o último estágio da jornada espiritual que é a experiência da completa união com a realidade divina. Esta ilustração é uma descrição do caminho sufi que se inicia na Lei e termina na experiência da união com Deus (ERNST; LAWRENCE, 2002, p. 155; DEHLVI, 2010, p. 179).

⁷⁹ Faridu‘d-Din foi discípulo de Qutbu‘d-Din, que por sua vez, foi discípulo do fundador da Ordem Chishti na Índia, Mu‘in al-din Chishti.

⁸⁰ O *zakāt* pode ser traduzido como “crescimento” ou “purificação”. Como um dos pilares do islã, *zakāt* transmite a idéia de que os bens materiais pertencem a Deus sendo também um meio dos mais ricos ajudar os mais pobres dentre os muçulmanos. O muçulmano, após a puberdade e com saúde física e mental, retira entre 2,5% a 10% da sua renda anual e distribui essa porcentagem a muçulmanos pobres e necessitados, aos coletores do *zakāt* (em países islâmicos), aos recém convertidos ou simpatizantes do islã que por perseguição perdem seus bens. O *zakāt* também pode ser utilizado para libertar escravos ou prisioneiros de guerra, ajudar muçulmanos endividados e para a causa de Deus na área de divulgação da religião. O *zakāt* pode ainda ser utilizado para a construção de escolas, mesquitas e hospitais e para cobrir despesas de muçulmanos em viagem que necessitam de ajuda (GLASSÉ, 1991, p. 488-489).

⁸¹ Moedas de ouro ou de prata utilizadas nas regiões do Oriente Médio e Pérsia na época de Faridu‘d-Din. Atualmente, *dirham* é o nome da moeda oficial em países como Emirados Árabes Unidos e Marrocos.

Sharī'a e *ṭarīqa* são princípios que se encontram igualmente nos ensinamentos místicos de Nizamu'd-Din, discípulo de Faridu'd-Din, sobre o Alcorão registrados no *Virtudes para Coração (Fawā'id al-Fu'ād)*. O Alcorão é a fonte mais importante da *sharī'a* e a matriz de todo ensinamento para as experiências místicas. Por isso, no sufismo existe sempre a busca por uma compreensão mística desse texto sagrado do islã.

Um dos sentidos místicos atribuído ao Alcorão por Nizamu'd-Din é que, através da repetição de determinada passagem corânica, o devoto muçulmano encontra paz. Assim, não existe apenas uma mera aquisição de conhecimento através da recitação do texto, ocorre também uma transformação interior. Um versículo do Alcorão pode servir como um instrumento de experiências com Deus que advêm da prática da recitação, desse modo, “Quando um leitor do Alcorão experimenta Deus e obtém uma sensação de paz num determinado versículo, ele deve continuar repetindo aquele versículo e prolongar essa sensação de paz.” (HASAN, 1992, p. 121).

Segundo Nizamu'd-Din, qualquer versículo do Alcorão que desperte o devoto para a busca de Deus deve ser recitado numa contínua repetição. Essa repetição é necessária para que o adorador continue a experimentar a paz diante da presença Deus, ou seja, o texto corânico é também fonte de conforto espiritual.

O Alcorão, na sua essência, é a fonte principal da experiência mística e Nizamu'd-Din ilustra esse princípio através do exemplo de Muhammad. Hasan, o compilador da obra de Nizamu'd-Din, relata que numa determinada reunião de discípulos, o mestre contou uma história sobre Muhammad na qual ele desejava recitar uma seleção de versículos do Alcorão, mas não conseguiu continuar a recitação porque as próprias palavras de abertura: “Em nome de Deus, O Clemente, O Misericordioso”, conduziam-no a um estado contínuo de êxtase espiritual que o levava a repetir essas palavras (HASAN, 1992, p. 162). Na narrativa, Muhammad foi conduzido a estados de experiências espirituais através da recitação do Alcorão.

Sobre a recitação do Alcorão, Nizamu'd-Din ensina que o livro, além da recitação para a meditação em Deus, deve ser recitado em momentos de dificuldades cumprindo, assim, objetivos de natureza prática e pessoal na vida do discípulo. Por exemplo, a recitação da “Sura de Abertura” (*Al-Fātiḥa*) é recomendada antes de se tomar decisões importantes. A recitação dessa Sura serve para soluções de vários tipos de problemas ou para a realização de tarefas difíceis (HASAN, 1992, p. 166).

Ainda sobre o uso do Alcorão para solucionar problemas cotidianos e amenizar o sofrimento, Nizamu'd-Din ensina que o Alcorão pode ser também utilizado como fonte de

cura para inflamações, ou seja, o livro é considerado como remédio que traz cura física. Em relato, Nizamu'd-Din conta que estava com uma inflamação no dedo do pé e sentia uma dor muito intensa. Ele contou sobre essa enfermidade ao seu mestre, Faridu'di-Din, que o orientou a recitar a Sura 85, "Sura das Constelações" (*al-Burūj*), que é considerada como um remédio tanto para tumores como para inflamações. Nizamu'd-Din seguiu a orientação de Faridu'di-Din e passou a recitar a Sura 85 e, segundo a narrativa, ele nunca mais teve qualquer tipo de inflamação.

'O remédio para tumores é recitar a Sura das Constelações, *al-Burūj* (Sura das Constelações) durante a oração costumeira da tarde. Desde que os tumores são semelhantes às inflamações, pode-se esperar que recorrendo a esta Sura, a pessoa se livre das inflamações também.' Desde aquela data eu tenho recitado Sura *al-Burūj* na oração da tarde e nunca mais tive inflamações. (HASAN, 1992, p. 264).

O uso místico do Alcorão, nos diversos contextos da vida religiosa sufi, evidencia a preocupação de Nizamu'd-Din tanto com a mensagem do texto quanto com sua aplicação prática. O mesmo livro que serve como fundamento para as práticas islâmicas da Lei é também utilizado como fonte de experiências sobrenaturais. No sufismo *chishti*, as duas realidades da religião, interior e exterior, ou *sharī'a* e *ṭarīqa* são importantes e devem ser igualmente buscadas pelo devoto, uma não exclui a outra. Os líderes da Ordem Chishti afirmaram o princípio da unidade orgânica entre essas duas realidades. A base dos ensinamentos dos primeiros sufis foi a real conexão entre a formalidade, representada pela *sharī'a* e a espiritualidade representada pelo conceito de *ṭarīqa*. Os sufis *chishtis* buscam a restauração do equilíbrio entre esses dois conceitos que são igualmente essenciais para a religiosidade hindu como veremos adiante.

3.2. A doutrina da Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*) e a Ordem Chishti

A doutrina da Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*) de Ibn Arabi (1165-1240) é parte integrante da filosofia da Ordem Chishti e foi objeto de apresentação no capítulo anterior. O pensamento de Ibn Arabi é vasto, profundo e também complexo, mesmo para especialistas que se dedicam a estudar suas obras. O objetivo desta seção é apresentar os principais elementos que compõem a teoria metafísica da Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*) de Ibn Arabi e sua apropriação e importância histórica para a Ordem Chishti. Esta doutrina é

relevante porque oferece uma estrutura teórica sólida para o diálogo entre o sufismo e as tradições hindus.

O estudo do pensamento de Ibn Arabi faz-se necessário em razão de sua grande influência para o sufismo da Índia e, particularmente, para a Ordem Chishti. O conceito de *Wahdat* (Unidade) *al- Wujūd*⁸² (Ser/Existência), atribuído a Ibn Arabi, é hoje a doutrina mais conhecida nas ordens sufis da Índia. Essa doutrina se tornou popular na região através do poeta persa Jami (1417-1491) que seguia os ensinamentos de Ibn Arabi e comentou várias obras deste grande filósofo muçulmano.

Na Índia, a maioria dos ensinamentos sufis foi produzida inicialmente em persa e os comentários de Jami constituíram-se na fonte principal para aqueles que queriam entender o pensamento de Ibn Arabi. Poucos pensadores foram tão influentes entre os sufis como Ibn Arabi (CHITTICK, 1992, p. 218), que é considerado “um dos gênios mais profundos do sufismo [...]” (ELIADE, 2011, p. 135).

Deve-se ressaltar que a doutrina da Unidade do Ser será analisada a partir de alguns intérpretes contemporâneos do pensamento de Ibn Arabi tais como: Chittick (2003), Corbin (1969) e Sharif (1963). Para uma compreensão mais aprofundada dessa doutrina, alguns capítulos de *Os Engastes da Sabedoria (Fuṣūṣ al-Ḥikam)* de Ibn Arabi serão comentados na parte final deste sub-item do presente capítulo, pois tal obra é considerada por estudiosos do sufismo como uma síntese da filosofia de Ibn Arabi sobre a unidade.

Em Ibn Arabi, a metafísica e a cosmologia foram permeadas pela busca por um equilíbrio entre a multiplicidade do universo e a doutrina islâmica da Unicidade de Deus, *tawḥīd*. É necessário compreender que *tawḥīd* está no centro da fé islâmica, ou seja, toda doutrina no islã está conectada com o conceito de *tawḥīd*. O nome de Deus *al-Wāḥid* (Um, Único, Indivisível, Incomparável) revela a sua essência, isto é, ele é único em todos os sentidos possíveis (BURCKHARDT, 2008, p. 43-44; IBN ARABI, 2012, p. 161).

Ibn Arabi aprofunda o conceito de *tawḥīd* e declara que existe uma única e última Realidade, a qual é entendida como a Verdade ou o Real (*al-ḥaqq*) que é a essência de todas as coisas. Dessa maneira, a criação (*khalq*) é a manifestação dessa essência e faz parte dela “A existência essencial é composta de *ḥaqq*, “verdade” e *khalq*, “criação”.” (IBN ARABI, 1989, p. 85).

Como única realidade existente, a Verdade se diferencia da criação e, ao mesmo tempo, é a criação e essa Realidade última é a Essência Divina, que se manifesta na criação

⁸² Segundo Rustom (2006, p. 55), o sentido primário de *Wujūd* é “encontrar”, pois aquele que existe é também aquele que encontra e é encontrado.

através da mediação dos nomes de Deus. Os Nomes Divinos agem como intermediários entre o Real e o cosmo. A criação é gerada e mantida pela Essência e essa comunicação entre essas duas realidades acontece através dos Nomes Divinos que apontam para a infinita manifestação de Deus na criação (SOUZA, 2008, p. 98-100, 114). É somente através dos Nomes Divinos que é possível o acesso ao conhecimento de Deus, porque este é o modo pelo qual se pode conhecer seu caráter e natureza.

Através dos nomes divinos que estão no Alcorão e nas tradições proféticas, nós podemos conhecer Deus porque eles se referem a conceitos familiares a nós. Portanto, quando Deus diz que Ele é misericordioso, nós sabemos o que misericórdia significa. (RUSTOM, 2006, p. 61).

Os nomes de Deus são revelações de seus atributos, desse modo, o conhecemos, quando ele se manifesta no universo através de seus nomes (BALDICK, 1989, p. 82-84). A Realidade Divina como essência única está para além do mundo. Por outro lado, a criação como manifestação dessa essência, recebe os efeitos dos nomes de Deus, ou seja, Deus é incomparável, é o Outro, mas pode ser conhecido mediante os Nomes Divinos. Como afirma Lim:

Deus em seu Absoluto Ser transcendente possui todo conhecimento e experiência. Ele é também indeterminado, incondicionado e absolutamente incomparável (*tanzīh*), sendo independente dos mundos. A percepção começa somente no nível dos nomes divinos ou atributos, ou em outras palavras, o relacionamento de Deus com a criação. Estes se constituem no ponto de referência através do qual o universo é determinado, diferenciado e entendido, e pelo qual o conhecimento da unidade da Realidade Divina é alcançado. (LIM, 2012, p. 60).

Para Ibn Arabi, o nome mais importante de Deus é Allāh que engloba todas as coisas (HAKIM, 2004)⁸³ e designa a divindade como a síntese de todos os outros nomes e atributos de Deus e também inclui todas as perfeições divinas (CHITTICK, 1984, p. 7). Desse modo, Allāh é o nome ou título do Ser Absoluto que abrange todas as coisas, por isso, todos os outros nomes particulares e gerais estão inseridos nesse nome divino (ANSARI, 1999, p. 174).

Dentro da estrutura mística e filosófica do pensamento de Ibn Arabi, pode-se dizer que somente Deus existe e que a criação só tem existência através do criador (CHEVALIER, 1987, p. 72). A criação só conhece Deus, porque ele nela se manifesta, e só pode subsistir

⁸³ Disponível em: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/unityofbeing.html>. Acesso em: 20/01/2016

porque Deus a mantém. Assim, Deus como Realidade única é a essência de todos os fenômenos imanentes da criação (SCHWARTZ, 2005, p. 169), “Certamente não há nada em existência a não ser Deus, o Altíssimo, Seus atributos e Suas ações. Tudo é Ele, pertence a Ele, provém d’Ele e é para Ele.” (IBN ARABI, 1989, p. 25). Tudo o que existe no universo é, de alguma forma, apenas reflexo do Real (CHITTICK, 2003, p. 311).

Deus é idêntico ao Uno como essência, sendo também a razão última de todas as coisas. Ele é a Verdade, o Ser Absoluto, transcendente e, ao mesmo tempo, imanente (SHARIF, 1963, p. 402). Como Ser Absoluto, Deus é indeterminado, ou seja, não se pode falar do Ser Absoluto a menos que seja em termos negativos. Assim, tudo o que existe (particular ou universal, ideal ou concreto) é manifestação do Ser.

As formas de manifestação do Ser são muitas, contudo, o Ser mesmo permanece um, ele é indivisível e não sofre mudança. O Ser, como mistério absoluto permanecerá sempre desconhecido porque ele é a essência de Deus que está acima de qualquer experiência. Apesar de o Ser se apresentar em múltiplas formas, isto é, se manifestar numa pluralidade de acidentes, ele jamais perde sua Absoluta Unidade (ANSARI, 1999, p. 152-154). “Os seres surgem do Ser. A multiplicidade vem da absoluta Unidade.” (ANSARI, 1999, p. 153). A relação entre o Ser e a criação, unidade e multiplicidade, Deus e universo, é entendida por Ibn Arabi como “emanação” que acontece através dos Nomes Divinos, ou seja, a criação emana de Deus.

Segundo Hakim (2004), no pensamento de Ibn Arabi, Deus se manifesta de três formas. A primeira e mais importante manifestação de Deus, está nas imagens de todas as possibilidades imutáveis que se encontram no Conhecimento Divino. Em Deus, há duas realidades: (i) as “entidades imutáveis”, que existem como possibilidades de existência no mundo concreto e permanecem apenas no conhecimento divino; (ii) a “existência concreta” percebida no tempo e espaço. Deus criou todas as coisas de acordo com as entidades eternas e imutáveis existentes no Seu Conhecimento.

As entidades imutáveis estão, portanto, no primeiro nível de manifestação do Absoluto. Para Corbin (1969), as entidades imutáveis são protótipos latentes que existem na essência divina (CORBIN, 1969, p. 186). Tudo aquilo que ainda não se manifestou no mundo só é conhecido por Deus e as coisas não-manifestas não são menos reais do que aquelas que já se manifestaram no mundo físico. Primeiro, o Ser se manifesta nas formas imutáveis e ideais, para depois se apresentar nas formas concretas. As formas imutáveis e ideais são essências das coisas que subsistem somente na mente de Deus. Para Ansari (1999, p. 155-156), as entidades imutáveis em Ibn Arabi são os protótipos eternos das coisas que estão no

conhecimento de Deus, potencialidades que serão ativadas na existência do mundo concreto. Elas podem entrar na esfera da existência concreta a qualquer momento e existem tanto como entidades imutáveis quanto como possibilidades de existência no universo.

A segunda forma pela qual Deus se manifesta consiste no ato divino de fazer aparecer, a partir das entidades imutáveis, as coisas criadas no mundo físico, que são reveladas através da manifestação dos Nomes Divinos. Dessa maneira, Deus faz com que as coisas que já existiam no conhecimento divino venham à existência no mundo concreto através dos seus Nomes. Os Nomes de Deus são, portanto, os intermediários nesse processo de mudança das coisas do estado de imutabilidade para o mundo físico. O movimento das criaturas da imutabilidade para a existência no mundo concreto é realizado de acordo com uma ordem pré-estabelecida conforme a vontade de Deus de ser conhecido. De acordo com Corbin, esse processo é denominado de *epifania*: “Portanto, Criação é *Epifania* (*tajallī*, lit., “manifestação”), que é a passagem do estado de ocultação, ou potência, para o estado visível, manifesto.” (CORBIN, 1969, p. 187).

Na passagem do estado de imutabilidade para o mundo concreto, aquilo que era desconhecido para nós, passa a ser conhecido no tempo e no espaço e permanece como um *locus* onde Deus se manifesta. “Quando um ente passa do estado imutável para a existência no cosmo, ele se torna o *locus* da manifestação de Deus.” (RUSTOM, 2006, p. 59). Assim, Deus conhece as coisas antes mesmo de se manifestarem no mundo, quando ainda estavam no estado de imutabilidade. O mundo, portanto, já existia no conhecimento de Deus como uma ideia, antes mesmo de se manifestar como existência objetiva (RIZVI, 2009, Vol. II, p. 40).

A terceira forma pela qual Deus se revela é através de sua perpétua manifestação na criação quando, nesse nível, existe uma renovação da criação a cada momento. Deus está permanentemente criando todas as coisas. A criação é renovada a todo instante, numa incessante teofania ou sucessão de teofanias que, segundo Corbin (1969, p. 187), “[...] resulta numa sucessão contínua de seres.” A mudança da imutabilidade para a existência no mundo não faz com que as criaturas percam o contato com o Ser. As coisas criadas, para continuar existindo, precisam estar constantemente conectadas com o Ser, pois só ele possui existência absoluta. Para Ibn Arabi, criar significa fazer aparecer, um movimento que envolve aniquilação (*fanā*) em Deus e permanência (*baqā*) eterna nele (RIZVI, 2003, Vol. I, p. 105-107), um processo ininterrupto de criação. Para Corbin, isso significa a constante revelação do Ser de Deus nas coisas criadas tanto no estado eterno quanto na forma sensível.

Criação, como a “regra do ser”, é o pré-eterno e contínuo movimento pelo qual o ser é manifesto a todo instante em uma nova roupagem. O Ser Criador é a essência ou substância pré-eterna e pós-eterna que é manifesta a todo momento nas inumeráveis formas de seres. [...] Portanto, criação significa nada menos que a Manifestação (*zuhūr*) do Ser Divino oculto (*batin*) nas formas dos seres: primeiro em seus estados eternos e então – em virtude de uma renovação, recorrência que acontece de momento a momento desde a pré-eternidade – em suas formas sensíveis. (CORBIN, 1969, p. 200-201).

A criação estará sempre num processo perpétuo de renovação e recriação. Assim, a cada momento o universo está sendo criado, pois é uma renovação de réplicas, isto é, a cada instante existe um novo mundo num constante fluxo de eventos (ANSARI, 1999, p. 168). Tudo o que existe continua sendo criado a cada instante. “Tanto o universo como os seres humanos vivem em mudança constante. [...] A cada instante o Real renova sua auto-revelação que é o universo [...]. (CHITTICK, 2003, p. 302).”

Assim, Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*) significa a existência de todas as coisas no conhecimento divino antes e depois de se manifestarem no mundo. Tudo está no conhecimento de Deus e emana dele, porque somente Deus tem existência real e concede existência a todas as coisas e absolutamente nada existe fora dele. Todos os fenômenos plurais e toda manifestação de multiplicidade são teofanias desse Ser único (RIZVI, 2009, Vol. II, p. 251).

As teofanias são entendidas como “Imaginação Criadora”, de acordo com Corbin (1969, p. 184), a qual é a existência de todas as coisas no conhecimento de Deus. Através do poder da imaginação (imaginal), Deus criou o universo a partir de seu próprio ser.

[...] a ideia inicial da teosofia mística de Ibn Arabi, e de todas as teosofias relacionadas a ela, é que a Criação é essencialmente *teofania* (*tajallī*). E como tal, criação é um ato do divino poder imaginativo: esta imaginação criadora divina é essencialmente uma *Imaginação teofânica*. (CORBIN, 1969, p. 182).

Imaginação Criadora inicia-se no desejo de Deus (como Realidade e Ser absoluto) de conhecer sua própria essência e esse desejo do Ser resultou em sua atividade criadora, por isso, a criação é a revelação de Deus, uma teofania. Nessa perspectiva teológica da criação, não existe espaço para a noção de *creatio ex nihilo* (lit., “criação a partir do nada”) porque não existe nada na criação externo ao Ser de Deus, Portanto, todas as coisas estão conectadas ao ser divino e recebem o reflexo da sua essência. Dessa maneira, o universo é pura representação e não possui existência própria ou independente (CORBIN, 1969, p. 185, 187,

191), pois todas as coisas emanam de Deus, subsistem nele e retornam para ele, como declara Chevalier (1987) sobre Ibn Arabi: “O movimento de todos os astros, dos homens e de todo o universo, lhe parecia dominado por um pólo, um centro de energia que afirma a coesão de cada ser e estabelece a coerência do todo.” (CHEVALIER, 1987, p. 68).

Ibn Arabi formulou uma verdadeira teoria do conhecimento dentro do campo filosófico com seu pensamento sobre a Unidade do Ser. Baseado nos princípios islâmicos, ele procurou descobrir e experimentar Deus como a realidade última da existência para entender que nada no mundo escapa ao Ser de Deus. Esse Ser se constitui num mistério. Uma profissão de fé não consegue descrevê-lo exatamente porque a Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*) não quer dizer apenas a crença num único Deus, esta doutrina se constitui num princípio para a compreensão de toda a realidade.

Alguns capítulos da obra de Ibn Arabi, *Os Engastes*⁸⁴ da Sabedoria (*Fuṣūṣ al-Hikam*), apresentam, enfaticamente, a doutrina da Unidade do Ser. Como foi afirmado no capítulo 2 deste estudo, *Os Engastes da Sabedoria* é a obra mais conhecida de Ibn Arabi na Índia e muito utilizada pelos santos da Ordem Chishti. Assim, por causa da importância doutrinária de *Os Engastes da Sabedoria* para a Ordem Chishti, será feita uma breve exposição de alguns capítulos do livro para apresentar o pensamento de Ibn Arabi sobre a Unidade do Ser.

O capítulo 1 de *Os Engastes da Sabedoria* é sobre Adão e, neste capítulo, ele é retratado como o arquétipo de toda a raça humana. O capítulo discorre ainda sobre o universo e os anjos. Nesta parte inicial da obra, Ibn Arabi relaciona a criação do universo com a sabedoria de Adão.

Segundo Ibn Arabi (1980, p. 50), a Realidade queria ver sua própria essência em outra entidade que não fosse ela mesma e ao desejar ver a si mesma em outro ser, ela criou o universo, ainda sem espírito, como um espelho que ainda não estava polido. O perfeito reflexo da Realidade ocorreu na criação de Adão, o primeiro homem, que é para a Realidade o que a pupila é para os olhos, pois é através dela que ocorre o ato de ver. Por isso, em árabe *insān* significa homem e pupila (IBN ARABI, 1980, p. 51). Assim, a Realidade olha para sua criação através de Adão, o vice-regente do universo.

Depois de explicar sobre a importância de Adão no processo criativo de Deus, Ibn Arabi dedica-se a uma explanação das “entidades imutáveis”, que segundo ele, não possuem

⁸⁴ Para Ibn Arabi, cada profeta mencionado é um engaste da sabedoria divina. Assim como o engaste de um anel recebe uma pedra preciosa, da mesma maneira, cada profeta é um receptáculo da sabedoria de Deus.

existência real e são conhecidas apenas como realidades inteligíveis, existentes somente no conhecimento divino. Já o universo, como o conhecemos, é a realidade sensorial. As entidades imutáveis e o mundo sensorial estão conectados em Adão, que une as duas polaridades, o que o tornou a conexão necessária para que a Realidade pudesse conhecer perfeitamente sua própria criação.

Adão, como o protótipo de toda a humanidade, é apresentado como o possuidor da forma exterior, composta pela realidade cósmica e da parte interior, que é formada pela Realidade primordial (IBN ARABI, 1980, p. 53-56). Adão é, portanto, o meio pelo qual Deus contempla sua própria essência. Neste contexto, Ibn Arabi também afirma que para o universo existir, ele depende totalmente da Realidade, pois todas as coisas estão conectadas à Realidade e dependem dela para existir, “[...] a dependência que o cosmo tem da Realidade para existir é uma condição fundamental.” (IBN ARABI, 1980, p. 57).

O capítulo 3 tem como título “A Sabedoria da Exaltação na Palavra de Noé”, que é uma interpretação mística da Sura 71, uma narrativa corânica sobre um episódio na vida de Noé, um profeta na tradição islâmica. Na Sura 71, Noé, como mensageiro enviado por Deus, exorta o seu próprio povo a deixar os deuses e crer no Deus único. Assim, a mensagem é comumente entendida pelos muçulmanos como uma advertência divina para que idólatras se arrependam e busquem o Deus verdadeiro (AUSTIN, 1980, p. 71). O primeiro verso desta Sura diz: “Por certo, enviamos Noé a seu povo: Admoesta teu povo, antes que lhe chegue doloroso castigo.” (Sura 71:1). Para Ibn Arabi, o verdadeiro objetivo da Sura 71 é a proclamação de dois atributos de Deus: imanência e transcendência. Noé é o representante da total transcendência divina e o povo, que adorava os ídolos, representa o atributo divino da imanência. Segundo Ibn Arabi, quem enfatiza somente a transcendentalidade de Deus, como fez Noé, limita a Realidade a apenas um aspecto de sua natureza criando, portanto, uma falsa percepção sobre Deus.

Para aqueles que [verdadeiramente] conhecem as Realidades divinas, a doutrina da transcendência impõe uma restrição e limite [na Realidade]. Aquele que afirma que Deus é [simplesmente] transcendente ou é desonesto ou ignorante, ainda que ele professe ser um crente. Pois, se ele mantém que Deus é [simplesmente] transcendente excluindo todas as outras considerações sobre ele, sua atitude em relação à manifestação da Realidade é maliciosa e está erroneamente representando a Realidade [...]. (IBN ARABI, 1980, p. 73).

A prática do povo de Noé, que consistia na adoração de deuses, não é considerada errônea ou pecaminosa por Ibn Arabi. O que estaria em evidência nesta narrativa do Alcorão é

o erro de Noé em não ter harmonizado o aspecto imanente e transcendente da Realidade (AUSTIN, 1980, p. 71-72). Aqueles que são chamados de “ídólatras” são, na verdade, expoentes da Realidade, ou seja, eles manifestam a imanência de Deus. Noé, por sua vez, deveria ter percebido essa característica imanente da Realidade, mas fixou-se na sua transcendência e, por isso, não conseguiu comunicar, de forma eficaz, a mensagem divina. Sobre isso, Ibn Arabi (1980, p. 176) declara que Noé advertiu seu povo, “em espírito de discriminação buscando fazer oposição entre imanência e transcendência.” Noé não percebeu que adorar ídolos é também uma forma de conhecer a Realidade.

Assim, em Ibn Arabi, toda forma de culto é um reflexo da Realidade e o povo de Noé não poderia abandonar os ídolos porque negariam a própria percepção de Deus revelada a eles, “[...] para cada objeto de adoração existe um reflexo da Realidade, quer seja reconhecido ou não.” (IBN ARABI, 1980, p. 78). Portanto, através da narrativa sobre Noé, Ibn Arabi ensina que qualquer objeto de adoração é um veículo da manifestação divina.

Ibn Arabi utiliza a história de Noé no Alcorão para expor sua filosofia da Unidade. Para ele, a Realidade se manifestou tanto em Noé quanto no povo que adorava os ídolos. Ela manifesta-se em todas as coisas criadas e em todos os conceitos. Como declara Ibn Arabi (1980, p. 73): “A verdade é que a Realidade está manifesta em todo ser criado e todo conceito [...]”. Uma definição da Realidade torna-se impossível por causa de suas múltiplas e ilimitadas manifestações, pois para defini-la seria necessário definir completamente todo o universo, um empreendimento impossível de ser concretizado (IBN ARABI, 1980, p. 74). O poema abaixo de Ibn Arabi, presente neste capítulo sobre Noé, expõe claramente seu pensamento sobre a manifestação da Realidade como imanente e transcendente.

Se tu insistes na sua transcendência tu o restringes
 E se tu insistes na sua imanência tu o limitas.
 Se tu mantém os dois aspectos tu estás correto.
 Um *imām* e mestre nas ciências espirituais
 que diz que ele é as duas coisas, é politeísta.
 Enquanto aquele que o isola, tenta controlá-lo.
 Se tu professas dualidade, cuidado ao compará-lo
 Se [tu professas] unidade, cuidado ao fazê-lo transcendente.
 Tu não és ele, e tu é ele.
 Tu o vês nas essências das coisas tanto infinitas quanto ilimitadas.
 (IBN ARABI, 1980, p. 75).

Ibn Arabi é enfático em afirmar a união entre Deus e sua criação bem como sua total diferença como ser transcendente e enfatiza os dois aspectos da divindade considerando-os

como essenciais para a compreensão da manifestação da Realidade. Deus se manifesta nas coisas e, ao mesmo tempo, está para além delas.⁸⁵

O fato de ser transcendente, grandioso e altíssimo (13, 9), para além do que é transitório e efêmero, não significa que esteja distante e insensível aos caminhos do humano. Embora distinto do ser humano, Deus dele se aproxima com grande intimidade. Deus é portador das “chaves do incognoscível” (6, 59), mas também Aquele do qual “estamos mais perto do que a [sua] artéria jugular (50, 16) (TEIXEIRA, 2002, p. 74).

“A Sabedoria da Santidade na Palavra de Enoque” é o título do capítulo 4 de *Os Engastes da Sabedoria*. Neste breve capítulo, Ibn Arabi cita apenas uma vez o personagem Enoque. A preocupação deste grande mestre sufi é analisar a essência e a existência dos seres (AUSTIN, 1980, p. 82). O capítulo é uma declaração de que somente Deus é, ou seja, ele é o único que de fato existe. E a existência de todos os outros seres depende de Deus, pois “Ele é a própria essência dos seres que existem.” (IBN ARABI, 1980, p. 85). Ibn Arabi afirma, de forma eloquente, que Deus é a essência de todas as coisas manifestas e não-manifestas, o primeiro e o último que abrange tudo o que existe. Dessa maneira, os seres relativos e contingentes são manifestações do Ser absoluto, pois existe uma única essência para todas as coisas.

Ibn Arabi (1980, p. 86-87) ilustra a existência da essência única presente em todas as coisas a partir dos números ao perceber que todos derivam do número um, ou seja, os números dependem do um para existir e são manifestações dele. Assim, para Ibn Arabi, os números são coleções do número um; são diferentes, mas são múltiplos do um, porque dele derivam. Os diferentes números representam, portanto, a mesma realidade. Para Ibn Arabi, aquele que entende sua explicação sobre os números irá compreender que a Realidade é, ao mesmo tempo, criatura relativa, distinta do criador, bem como o próprio criador e é, assim,

⁸⁵ Essas duas características de Deus, imanência e transcendência, apontam para os conceitos islâmicos de *tanzīh* (transcendência, diferença, lit. “manter algo afastado da impureza”) e *tashbīh* (proximidade, semelhança do verbo *shabbāha*, lit. “fazer parecer”) (SOUZA, 2008, p. 87-89). Os sufis enfatizam *tashbīh* (semelhança). Eles crêem na possibilidade de ver Deus, não com os olhos naturais, mas com os olhos do coração, “Entretanto, os sufis entendem que é necessário partir de *tanzīh* para *tashbīh* (OLIVEIRA, 2002, p. 96); Os dois termos são empregados conceitualmente para descrever a distância e a proximidade de Deus. *Tanzīh* expressa a pureza e perfeição de Deus em contraste com a imperfeição da criação, ou seja, Deus é tão santo e perfeito que não pode ser comparado com nada em sua criação, a *Sura* 42:11 expressa essa concepção pela expressão, “*Nada é igual a Ele*”. Entende-se por *tanzīh* que Deus é distante de sua criação, impossível de ser percebido ou conhecido na sua essência. Por outro lado, *tashbīh* declara a semelhança de Deus com suas criaturas. Para os sufis, Deus está conectado com o mundo, sem negar sua transcendência (*tanzīh*), eles afirmam e acentuam a similaridade, ou *tashbīh*, enfatizando a relação de Deus com o mundo. Com base na revelação corânica que aponta a proximidade de Deus, os mestres sufis buscam o aspecto pessoal da relação entre Deus e o homem (CHITTICK, 2000, p. 29-30; CHITTICK; MURATA, 1994, p. 70-71).

única e múltipla porque, conforme afirma Ibn Arabi, (1980, p. 87) “Nada existe, a não ser ele.”

Deve-se ainda mencionar dois capítulos de *Os Engastes da Sabedoria* que evidenciam a doutrina da Unidade do Ser: o capítulo 5, “A Sabedoria do Amor Arrebatador na Palavra de Abraão” e o capítulo 9, “A Sabedoria da Luz na Palavra de José.”

No capítulo 5, Abraão é lembrado como a manifestação de todos os atributos da essência divina (IBN ARABI, 1980, p. 91). Ibn Arabi considera a criação como um elemento essencial para que a Realidade se conheça a si mesma e Abraão aparece no texto apenas como um exemplo desse princípio.

A divindade conhece a si mesma através dos seres criados, ou seja, Deus tem consciência de que é divino porque a criação informa isso a ele. Ibn Arabi (1980, p. 93) afirma que o Ser independente, que é Deus, só tem confirmação de sua independência quando ele sabe que existem seres dependentes.

Nesta perspectiva, os seres criados fazem parte da auto-revelação da Realidade. Universo e Deus são interdependentes e não podem ser pensados separadamente, pois o universo só pode ser conhecido em relação a Deus e este, por sua vez, só conhece a si mesmo através do universo. Neste capítulo sobre Abraão, Ibn Arabi desafia a teologia islâmica que enfatiza somente a separação entre Deus e os seres criados ao declarar que também existe a unidade entre criatura e criador. O seguinte poema é um exemplo dessa interconexão entre a criação e Deus e a necessidade que Deus tem de sua própria criação:

Ele me louva, e eu O louvo
 Ele me adora e eu O adoro
 No meu estado de existência, eu O confirmo,
 Como essência não-manifesta, eu O nego.
 Ele me conhece, enquanto eu nada conheço dele
 Mas, eu também O conheço e O percebo
 Onde está sua auto-suficiência visto que eu O ajudo e garanto-lhe alegria?
 É para isso que a Realidade me criou
 Pois dou conteúdo ao seu conhecimento e faço com que ela seja manifesta.
 (IBN ARABI, 1980, p. 95).

Existe, portanto, uma total unidade e uma total separação entre criatura e criador, e os seres criados pela Realidade são também manifestações dela. Nesse sentido, o autoconhecimento da Realidade depende da criação para que ela conheça a si mesma de forma plena e saber que ela mesma é divina e independente, isto é, a criação contribui para que a Realidade seja apropriadamente caracterizada como divina.

O capítulo 9 versa sobre José e trata especificamente sobre a luz divina e o universo como sombra. A luz é uma figura do criador que traz à existência, para o mundo físico, os arquétipos latentes que existem no conhecimento divino (AUSTIN, 1980, p. 119). A sombra representa tanto as coisas criadas quanto as não-criadas que só podem existir por causa da luz divina. Desta maneira, somente a luz existe (IBN ARABI, 1980, p. 123).

Mesmo que o universo seja considerado como sombra, ele jamais pode ser pensado como algo separado da luz. Deus, como luz, se manifesta no universo também em forma de sombra a qual só pode ter existência em relação à luz. Ao final da explicação sobre a relação entre a sombra e Deus, Ibn Arabi (1980, p. 124) declara: “[...] a sombra não é outra coisa senão Ele. Tudo o que percebemos nada mais é do que o ser da Realidade nas essências dos seres contingentes.” Na interpretação de Ibn Arabi sobre a unidade plena entre criador e criação, o universo não possui existência real porque a única Realidade é Deus (IBN ARABI, 1980, p. 125).

Dessa maneira, Deus, como única Realidade, é o verdadeiro Ser, ou *Wujūd* (CHITTICK, 2003, p. 198) e constitui-se na fonte de tudo o que existe e, ao mesmo tempo, se manifesta em todas as coisas através dos seus nomes. A criação não tem existência própria, ela reflete como um espelho a existência de Deus e só existe porque participa do Ser. Por essa razão, o universo é designado de “a exteriorização do Tesouro Escondido” (BAYRAKTAR, 1986, p. 127). O Tesouro Escondido é o conhecimento de Deus no qual existem todas as coisas.

Sobre o pensamento de Ibn Arabi, pode-se concluir que Deus existe por si mesmo, o mundo não. Deus é Ser necessário, o mundo é dependente de Deus e finito, enquanto Deus é infinito porque é a própria Existência. O mundo é fluxo constante e Deus é a substância permanente (ANSARI, 1999, p. 169-171). Com declara Ansari: “A verdade é que existe uma real identidade, bem como uma real diferença entre o mundo e Deus.” (ANSARI, 1999, p. 171). Deus se revela em todas as coisas, mas ele nunca se revela como o Real na sua essência. O Ser Absoluto de Deus é secreto, já as coisas são manifestas. “As limitações das coisas as separam da realidade ilimitada e absoluta” (CHITTICK, 2003, p. 300), pois essa realidade é absolutamente transcendente e não pode ser descrita, ela permanece sempre oculta e incognoscível.

A doutrina da Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*) não ficou sem críticas. Ahmad Sirhindi (1563-1624), erudito sufi da região do Punjabi no subcontinente indiano e membro da Ordem Naqshbandi, desenvolveu uma teoria denominada de Unidade de Experiência, ou Unidade do Testemunho (*Waḥdat al-Shuhūd*) para contrapor a doutrina de Ibn Arabi.

Sirhindi rejeitou o princípio fundamental do sistema filosófico de Ibn Arabi que declara que somente o Ser existe. Para Sirhindi, nenhum profeta pregou que a criação é uma encarnação ou emanção do criador. O alvo dos profetas concentrava-se em trazer a mensagem sobre o Deus único. Sirhindi concluiu que era inaceitável a ideia de que a criação seria equivalente ao criador. Ele afirmava a total distinção entre Deus e o universo. A base, portanto, para entender a realidade seria o dualismo (ANSARI, 2011, p. 77).

Porque Deus é o Ser absolutamente transcendente, o mundo deve ser entendido como separado dele. Sirhindi se utilizava da metáfora do espelho para explicar que o mundo é reflexo de Deus, não ele mesmo, apenas uma representação separada dele (LIM, 2012, p. 71-72). Assim, para Sirhindi (ANSARI, 2011, 77-86), o mundo não é um com Deus, mas sim uma realidade completamente distinta dele, não sendo uma forma da existência divina.

Contudo, de acordo com Bayraktar (1986, p. 128), essa não é uma interpretação correta do pensamento de Ibn Arabi. Com efeito, Ibn Arabi também acentua o atributo da transcendência divina ao afirmar constantemente a declaração corânica: “E não há ninguém igual a Ele”, Sura 112:4. O universo é o lugar do desvelar de Deus que se manifesta pelos seus nomes, mas o Ser não-manifesto ou absoluto de Deus permanece oculto. Por isso, existe uma distinção entre o Ser não-manifesto de Deus e as coisas existentes no universo. Essa diferença revela duas formas da manifestação de Deus: a realidade de Deus como essência, que permanece oculta, e sua manifestação como existência nas coisas individuais através de seus nomes. Deus se identifica com o universo através dos nomes divinos e, ao mesmo tempo, está para além dele como essência absoluta.

Portanto, Ele é idêntico a todas as coisas em manifestação, mas não é idêntico a elas em sua essência. Pelo contrário, Ele é Ele e as coisas são as coisas. [...] Ainda que o cosmo seja Ele, nunca o é da mesma maneira que Ele é para Ele mesmo. Cada coisa no universo manifesta um de seus nomes e cada nome aponta para a essência divina. Contudo, a essência de Deus permanece única e para sempre oculta (RUSTOM, 2006, p. 67).

Dessa maneira, Ibn Arabi afirma tanto a absoluta transcendência de Deus, como Realidade última, bem como sua identificação com a criação através dos nomes divinos. Chittick (2012, p. 39) afirma que Sirhindi contestou a doutrina da Unidade do Ser porque muitos de seus contemporâneos no subcontinente indiano estavam se fundamentando nela para não observar os preceitos da *sharī'a*. Estava claro, para Chittick (2012, p. 37-39), que essas pessoas não estavam familiarizadas com os escritos de Ibn Arabi que afirmava a total importância da *sharī'a* para as práticas islâmicas.

A doutrina da Unidade do Ser pressupõe a aceitação da universalidade das manifestações religiosas. As diversas expressões de crenças revelam que Deus está no centro de todas elas. Apesar de as diferentes crenças religiosas serem manifestações de Deus, elas são, ao mesmo tempo, limitações do Real. Por isso, nenhuma manifestação singular de fé tem a capacidade de expressar de forma exaustiva o Ser de Deus na sua totalidade. Deus assume diversas formas nas religiões, pois cada crença é também uma autorevelação da Realidade (CHITTICK, 1994, p. 151).

Cada coisa criada manifesta a divindade de acordo com sua natureza, capacidade e possibilidade. As religiões, da mesma maneira, representam modos diferentes e limitados de percepção da mesma Realidade: “Um tipo particular de fé expressa a limitação do Real que, de fato, é ilimitado.” (CHITTICK, 1994, p. 138). O culto prestado a Deus nos diversos contextos religiosos são expressões da revelação de Deus, mas nem todas possuem a mesma capacidade de contribuir para o desenvolvimento do ser humano.

Todos servem a Deus na base de Sua auto-revelação, de maneira que todas as crenças estão arraigadas na realidade e todas estão corretas. Não obstante, nem todas as crenças têm a mesma influência sobre o desenvolvimento humano e isto se constitui num importante critério para distingui-las. (CHITTICK, 2003, p. 304).

Ainda que se situem em diferentes categorias em relação ao desenvolvimento humano, não se pode excluir nenhuma forma de adoração. Essa noção de unidade só pode ser apreendida, de acordo com Ibn Arabi, pelo gnóstico (*'arif*) sufi. Quando alguém diz que adora uma pedra ou uma árvore, por exemplo, o sufi sabe que é Deus que é adorado, pois cada objeto de adoração é uma manifestação do Real (REÇBER, 2008, p. 152-153).

A doutrina da Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*) de Ibn Arabi é fundamental na constituição do sistema teológico da Ordem Chishti. Ibn Arabi moldou a teologia e a cosmologia *chishti* bem como o próprio sistema de discipulado da ordem. O pesquisador Desiderio Pinto (1995) chegou à conclusão de que Ibn Arabi é uma das principais fontes de conhecimento para os discípulos iniciados da ordem no Dargāh Nizamu'd-Din (PINTO, 1995, 29). De acordo com Nizami (2000), a doutrina da Unidade do Ser tornou-se parte integrante do sistema doutrinário da Ordem Chishti que determinou sua missão mística na Índia, onde “o pilar da ideologia *chishti* foi o conceito de *Waḥdat al-Wujūd* (Unidade do Ser) que forneceu a força motriz para a missão mística da ordem e determinou suas características sociais.” (NIZAMI, 2000, p. 55).

Por causa dos discursos de Mu'in al-din Chishti sobre a unidade, Jaffer (2008, p. 93) sugere que o líder fundador da Ordem Chishti no subcontinente indiano teve acesso ao pensamento de Ibn Arabi que foi seu contemporâneo. No livro *Meditações do Khawaja Mu'in al-din Hasan Chishti*, encontra-se um relato no qual Mu'in al-din Chishti explica que enquanto a consciência do “eu” e da existência de Deus persistir, a pessoa está completamente desorientada. De acordo com Mu'in al-din Chishti, a doutrina do *tawhīd* ensina que não há duas existências ou duas consciências, somente Deus existe. Tudo no universo é a manifestação da existência de Deus, nada existe fora d'Ele.

Não há outra forma de existência além da existência de Deus. Tudo o que há no universo é a existência de Deus. Não há outra existência além do Uno. Não há duas existências. Você pode chamar todas as coisas de Deus ou Essência. (SHARIB, 2014, p. 23).

Ibn Arabi influenciou não somente a doutrina *chishti* sobre Deus, mas também a maioria das ordens sufis na Índia. Os sufis indianos foram alcançados pelos ensinamentos desse grande mestre sufi, que abriu possibilidades para o diálogo e acolhimento da diferença. A participação ativa de pessoas de várias religiões nos *dargāhs* da Ordem Chishti pode ser interpretada como uma consequência direta do ensino e aplicação da doutrina da Unidade do Ser no seio das ordens *chishtis* na Índia. Essa doutrina também contribuiu para o intercâmbio filosófico com as tradições hindus: os *Upaniṣads*, ou Vedānta, as práticas de meditação de Yoga e a devoção, ou *bhakti*.

3.3. A Ordem Chishti e os princípios doutrinários de Aniquilação (*fanā*) e Subsistência (*baqā*)

O termo *fanā*⁸⁶ significa literalmente “extinção” ou “aniquilação”. No contexto místico, *fanā* ocorre quando o discípulo morre para o mundo e para si mesmo. A definição de *fanā* inclui a aniquilação da consciência que é substituída pela consciência pura da divindade. No processo de *fanā*, as características imperfeitas do sufi dão lugar aos atributos perfeitos de Deus.

A palavra *baqā* quer dizer “subsistência”, um nível espiritual alcançado quando o sufi permanece em Deus, após experimentar o estado de *fanā*. Desse modo, *baqā* é a permanência

⁸⁶*Fanā* é uma palavra árabe que significa “morte” ou “aniquilação”. No sufismo o termo designa a extinção da consciência individual. *Baqā* significa “permanência”, “sobrevivência” ou “continuação” (WILCOX, 2011, p. 2, 3).

do sufi nos atributos divinos. Os dois termos referem-se ao ápice do desenvolvimento místico trilhado pelos sufis. As duas realidades são inseparáveis e fazem parte do último estágio da busca pela união com Deus (GLASSÉ, 1991, p. 133; RAHMAN, 2000, p. 951).

Para melhor compreensão, faz-se necessário apresentar o desenvolvimento e consolidação dos dois conceitos a partir de duas personalidades-chave consagradas pela Ordem Chishti na Índia e pelo sufismo como um todo que são: Al-Hallaj e Junayd.

O orientalista Reynold Nicholson (1914, p. 17) e o pesquisador indiano Mohammad Nabi (1997, p. 36) concordam que o primeiro mestre sufi a proclamar a doutrina de *fanā* foi Bayazid Al-Bistami, também conhecido no sufismo como Abu Yazid Bistami (804-874). Bistami é considerado como o primeiro e maior exemplo da busca por Deus através de estados de êxtase ou embriaguês (*sukr*).

Para Bistami, a criatura deve aniquilar-se em Deus, isto é, esvaziar-se de si mesma e ser invadida pela presença divina. As experiências de êxtase espiritual de Bistami foram tão intensas que as declarações proferidas por ele apresentam-se como se o próprio Deus estivesse falando. Na percepção mística de Bistami não existia espaço nem para ele nem para Deus, só restava a existência do Eu Absoluto⁸⁷. Sua percepção mística era tão elevada que ele declarou que via a Caaba circulando em torno dele.

Na perspectiva sufi, Bistami alcançou *fanā* através da disciplina e êxtase (RITTER, 2000, p. 162). De acordo com Rizvi (2003, Vol. I, p. 44), Bistami acreditou que havia alcançado a libertação de sua alma. Nesse processo, ele se despiu de toda impureza e imperfeição, pois percebeu que todas as suas qualidades tinham sido aniquiladas nos atributos divinos.

A herança mística de Bistami perpetuou-se como um modelo de busca por Deus, ou seja, uma forma de se relacionar com Deus, estabelecida por ele e transmitida através de seus discípulos. A corrente sufi, por ele representada, enfatiza o estado de êxtase espiritual como requisito para a verdadeira experiência de *fanā*.

No estado de *fanā*, o sufi considera-se como alguém que não está inserido no tempo cronológico, ou seja, sua existência não depende mais dos parâmetros humanos aceitos como “normais”. Os sufis acreditam que este estado espiritual foi alcançado por Bistami através da austeridade e asceticismo. De acordo com os ensinamentos sufis, as ações e palavras de Bistami vinham de Deus porque não havia mais separação entre ele e a divindade (NABI, 1977, p. 36; RITTER, 2000, p. 162).

⁸⁷BÖWERING, Gerhard. “Bestāmī, Bāyazīd”. *Encyclopaedia Iranica*. Disponível em: <http://www.iranicaonline.org/articles/bestami-bastami-bayazid-abu-yazid-tayfur-b>. Acesso em 13/10/2014.

Baldick (1989, p. 36) e Ritter (2000, p. 162, 163) sugerem que Bistami recebeu influência do hinduísmo no desenvolvimento de sua doutrina sobre *fanā* através do mestre Abu Ali al-Sindi, seguidor do hinduísmo Vedānta antes de se converter ao islã. De acordo com essa perspectiva, al-Sindi teria sido o provável mestre que ensinou Bistami sobre a doutrina de *fanā* como caminho da união mística com Deus. Reynold Nicholson (1914, p. 17), de igual modo, afirma que o conceito de *fanā*, entendido como a morte do “eu” no Ser Universal, teria sido de origem indiana.

No entanto, essa perspectiva é contestada pelo pesquisador indiano Mohammad Nabi (1977, p. 24-25) o qual declara que *fanā* e *baqā* são conceitos totalmente enraizados na tradição islâmica. A Sura 55:26-27 é comumente utilizada para fundamentar os dois conceitos: “Tudo o que está sobre ela [a terra] é finito; E só permanecerá a face de teu Senhor, Possuidor de majestade e honorabilidade.” Este texto corânico afirma a transitoriedade da criação, que está em constante processo de aniquilação, bem como a imutabilidade de Deus, o único Ser real. Nesse sentido, o conceito de *fanā* é interpretado como a aniquilação da ilusão de que existem ações humanas, e *baqā* é a consciência de que todas as ações pertencem somente a Deus (WILCOX, 2011, p. 7).

Schimmel (1992b, p. 106), do mesmo modo, desconsidera a influência hindu sobre o conceito sufi de *fanā*. Para ela, *fanā* não significa o fim do doloroso ciclo de nascimentos e renascimentos, não podendo, portanto, ser comparado com as filosofias indianas sobre *nirvana*.⁸⁸ De qualquer forma, as perspectivas sufis sobre *fanā* e *baqā* interagem com as filosofias hindus que ensinam sobre a extinção do “eu” no Ser Universal.

Além de Bistami, o místico sufi persa, Abu'l Qasim al-Junayd (830-910) foi outro grande nome da história inicial da mística islâmica, que desenvolveu conceitos sobre *fanā*. Para Junayd, o conhecimento esotérico do verdadeiro sufi nunca está em conflito com a mensagem do Alcorão. Ele ensinava que aqueles que queriam seguir o caminho místico deveriam (antes mesmo de se tornarem sufis) memorizar o Alcorão, conhecer o *ḥadīth* e *fiqh* (jurisprudência islâmica), (ANSARI, 1983, p. 85). Junayd, diferente de Bistami, enfatizava o estado de sobriedade (*ṣaḥw*). Ele ensinava que o sufi deveria retornar ao estado de consciência de si, após a experiência do êxtase espiritual. Neste novo estado, os atributos do sufi são transformados e restituídos a ele.

Além de *fanā*, Junayd desenvolveu também a noção de *baqā*, como desdobramentos da doutrina islâmica do *tawḥīd* (Unidade de Deus), estabelecendo a entre esses conceitos.

⁸⁸ Na tradição hindu, *nirvana* é a reunião da alma com Brahman.

Tawhīd refere-se à experiência de união mística nos dois níveis, *fanā* e *baqā*, sendo também o conceito central do qual Junayd extrai os principais elementos que norteiam seus ensinamentos sobre aniquilação, permanência e o estado original das almas humanas (SCHIMMEL, 1975, p. 59).

De acordo com Ansari (1983), *fanā* não é apenas um estágio no desenvolvimento espiritual do sufi. Todo o processo de busca espiritual sufi é *fanā* porque envolve aniquilação. Esta realidade mística possui três níveis: (i) cumprimento das obrigações e abandono dos desejos; (ii) renúncia a qualquer alegria ou prazer que advém da obediência aos mandamentos, este nível é alcançado quando as obrigações são realizadas com a motivação única de agradar a Deus; (iii) morrer para si mesmo e viver para Deus.

Neste último estágio, as características individuais sobrevivem, mas, a existência independente desaparece. Este estágio é uma realização da própria iniciativa de Deus que o sufi, por si mesmo, jamais poderia alcançar, pois é concedido a ele como graça divina. Após a aniquilação (*fanā*), o sufi experimenta a subsistência (*baqā*) em Deus. A partir de Junayd, os termos *fanā* e *baqā* passaram a ser compreendidos como duas experiências que fazem parte do mesmo processo místico que conduz à união com Deus. Assim, *fanā* por si só não é o ponto mais elevado da experiência mística. O estágio final da experiência sufi é também acompanhado por *baqā*, ou seja, a “separação depois da união”, uma nova existência após a experiência de *fanā* (ANSARI, 1983, p. 89-92).

Fanā relaciona-se ao estado de “união pura”, que é caracterizado pelo êxtase, enquanto *Baqā* é o estado de “união depois da separação” cujo principal aspecto é a sobriedade. O estado de *fanā* não conduz para a total negação ou vazio, mas para a substituição dos atributos humanos pelos divinos. Quando o sufi atinge o estado de *baqā* ele retorna ao estado primordial, ou seja, à existência que ele possuía antes do nascimento no mundo atual. Por isso, Ansari (1983, p. 97-98) conclui que Junayd acreditava na eternidade da alma humana, isto é, as almas existiam como ideias de Deus na eternidade e os estados de *fanā* e *baqā* indicam o retorno ao estado original das almas humanas antes da existência delas no mundo físico. O que resulta dessas experiências é uma nova percepção transcendental da realidade que surge da relação com Deus, acessível somente para quem Deus escolhe (ANSARI, 1983, p. 95-96; SCHIMMEL, 1975, p. 58-59; WILCOX, 2011, p. 15-17).

Os princípios teológicos de *fanā* e *baqā* estão presentes na obra *Revelando o Mistério* de Al-Hujwiri. Como já descrito no capítulo dois, Al-Hujwiri foi um mestre sufi que contribuiu para a consolidação do sufismo no subcontinente indiano. Seu santuário, em Lahore, foi um importante lugar de peregrinação para Mu'in al-din Chishti. Em *Revelando o*

Mistério, Al-Hujwiri menciona três narrativas ilustrativas sobre o estado de *fanā*. Nas narrativas, Bistami e Junayd aparecem imersos na presença de Deus (AL-HUJWIRI, 2001, p. 342, 347).

Na primeira narrativa, Al-Hujwiri, certa vez, um dos discípulos de um mestre sufi cujo nome era Dhu Al-Nun saiu para visitar Bistami, também chamado de Abu Yazid. Quando esse discípulo chegou, bateu na porta da residência de Abu Yazid, ele lhe perguntou: “Quem é você e quem você quer ver?” O visitante respondeu: “Abu Yazid”. Nesse momento Abu Yazid respondeu: “Quem é Abu Yazid? Onde ele está? Ou o que vem a ser ele? Eu tenho buscado Abu Yazid por muito tempo, mas ainda não o encontrei.”

O discípulo retornou ao seu mestre, Dhu Al-Nun, e relatou o acontecido. O mestre lhe respondeu que Abu Yazid estava perdido com aqueles que estão perdidos em Deus. A narrativa aponta para o fato de que Bistami estaria completamente tomado pela presença divina e, por isso, ele não tinha mais consciência de sua própria existência.

Na segunda narrativa, também sobre Bistami, Al-Hujwiri explica como a presença de Deus se manifesta na vida do místico. Segundo Al-Hujwiri, quando a presença divina assume o controle da vida humana, então a constante lembrança (*dhikr*) de Deus torna-se a própria união com ele. Por isso, quando Bistami disse “Glória a mim! Quão grande é minha majestade!”, quem falava era Deus. Al-Hujwiri complementa essa afirmação fundamentando-a com um dito de Muhammad que diz: “Deus fala pela língua de Umar” (AL-HUJWIRI, 2001, p. 347). Para Al-Hujwiri, quando alguém é tomado pela presença divina, suas palavras tornam-se as palavras do próprio Deus. Ele afirma: “O fato é que, quando a onipotência divina manifesta seu domínio sobre a humanidade, ela transporta um homem para fora de seu próprio ser para que seu discurso se torne o discurso de Deus.” (AL-HUJWIRI, 2001, p. 347).

Na terceira narrativa (AL-HUJWIRI, 2001, p. 347), sobre Junayd, Al-Hujwiri conta que certa vez um homem foi até Junayd e disse: “Fique comigo por algum momento, pois preciso falar com você”. Junayd respondeu: “Ó jovem, você pede algo que eu mesmo tenho buscado por muito tempo. Eu tenho desejado por muitos anos estar presente comigo mesmo, mas eu não posso; como então eu poderia estar com você agora?”

Esses relatos revelam que no estado de êxtase espiritual ocorre a ausência do “eu” por causa da presença divina na vida do místico. No sufismo, a experiência de união com Deus é adquirida pela prática do *dhikr*, ou lembrança de Deus. Nessa prática mística, o sufi é tomado pela presença divina e quando isso acontece toda ação humana depende de Deus e é realizada através dele (AL-HUJWIRI, 2001, p. 342). Os estados de êxtase espiritual são bastante

comuns no sufismo *chishti*, tanto no nível do treinamento de discípulos como entre os visitantes e frequentadores dos *dargāhs*.

Na compreensão de Chittick (2000, p. 43-44), existem três fases no processo de *fanā* e *baqā*: (i) antes de iniciar a jornada mística, o iniciado no sufismo vive na ilusão de ser uma pessoa sóbria; ele é guiado pelos padrões da realidade mundana e, por isso, não tem consciência do engano em que vive; (ii) a entrada na vida mística, sob a orientação de um mestre e dentro da estrutura de uma *ṭarīqa*, faz com que o discípulo renuncie ao mundo e tenha consciência de sua unidade com Deus experimentando, assim, a verdadeira sobriedade (*ṣahw*); (iii) a terceira etapa nesse processo é a perda da racionalidade; neste estágio, a linguagem torna-se paradoxal com a possibilidade de declarações opostas, é o nível da “embriaguês” (*sukr*) ou *fanā* (experiência extática da união com Deus). Esta última é acompanhada do retorno à sobriedade e permanência (*baqā*) em Deus.

Fanā e *baqā* então constituem o epílogo da jornada mística. Esse caminho místico, ou *ṭarīqa*, é formado por “estações” (*maqāmāt*) e “estados” (*aḥwāl*). Al-Hujwiri (2001, p. 268) explica a diferença entre “estados” e “estações” dizendo que as “estações” (*maqāmāt*) referem-se ao cumprimento das obrigações realizadas pelo sufi. Para progredir de uma estação a outra, o iniciado deve cumprir os preceitos religiosos da estação em que se encontra sob a orientação de um mestre sufi. As estações do caminho místico são variadas, de acordo com a concepção de diferentes mestres sufis. Existem várias listas de estações para a jornada mística. Contudo, todas as listas iniciam com as estações de arrependimento e renúncia terminando nas estações de satisfação e contentamento (ERNST, 2011, p. 103, 106). Segundo Khanam (2009, p. 202), as sete estações comumente aceitas nas ordens sufis são as seguintes: (i) arrependimento (*tawba*); (ii) vigilância (*wara'*); (iii) renúncia (*zuhd*); (iv) pobreza (*faqr*); (v) paciência (*ṣabr*); (vi) confiança (*tawakkul*) e (vii) satisfação (*riḍā*).

Por outro lado, os “estados” (*aḥwāl*), de acordo com Al-Hujwiri (2001, p. 269), são dons concedidos por Deus ao homem. As práticas corretas da religião islâmica não tornam o sufi digno de alcançar os estados elevados do caminho místico, pois esses são conferidos aos iniciados unicamente pela graça divina. Os estados não estão relacionados às mortificações e ao cumprimento das obrigações religiosas, pois pertencem às categorias dos dons de Deus que são conferidos aos devotos somente pela graça divina. Os estados, de acordo com Khanam (2009, p. 203), são os seguintes: (i) meditação (*murāqaba*), (ii) proximidade (*qurb*); (iii) amor (*maḥabbah*); (iv) temor (*khauf*); (v) esperança (*rija*); (vi) anseio (*shauq*); (vii) intimidade (*uns*); (viii) serenidade (*iṭminān*); (ix) contemplação (*mushāhada*) e (x) convicção (*yaqīn*).

Em linhas gerais *fanā* e *baqā* correspondem à total aniquilação em Deus bem como a completa permanência ou subsistência nele (WILCOX, 2011, p. 21). Os termos são utilizados para descrever experiências místicas profundas de unidade com Deus. Tanto *fanā* quanto *baqā* fazem parte do mesmo processo na jornada mística.

No contexto de treinamento espiritual de iniciados da Ordem Chishti, *fanā* e *baqā* são princípios doutrinários ensinados aos discípulos pelos mestres nos *dargāhs*. O objetivo desses conceitos é fazer com que os discípulos desenvolvam uma vida de desapego e abandonem os desejos e paixões humanas. Nos estágios iniciais de *fanā*, o discípulo aprende os atributos de servo. Ele, então, prossegue para a aniquilação de sua própria essência em Deus adquirindo a consciência de que somente Deus existe. *Fanā* e *baqā* correspondem ao estado de percepção da Unidade do Ser (*Wahdat al-Wujūd*). Após a realização desses estágios, o discípulo manifesta Deus em todas as suas ações (PINTO, p. 1995, 95-97, 103).

Os ensinamentos de Mu'in al-din Chishti sobre *fanā*, direcionados aos discípulos, devem ser observados no contexto de uma *ṭarīqa*. Os discípulos obedecem a um guia espiritual que os orientará no caminho sufi. O verdadeiro discípulo une-se a Deus através da morte do “eu” e, ao atingir esse grau de desenvolvimento espiritual, entra no estado de aniquilação. Para explicar sobre o que é a união com Deus, uma declaração do mestre Khawaja Shibli é registrada na obra de Mu'in al-din Chishti que diz: “Por trinta anos eu estou com Deus, falando com Deus e continuo a ouvir o que Deus diz. Mas as pessoas pensam que eu estou com elas, conversando com elas e ouvindo-as falar.” (SHARIB, 2014, p. 21, 24)

Esse tipo de proximidade com Deus é que caracteriza a vida de um sufi. Aparentemente ele está com as pessoas, mas sua vida está plenamente unida a Deus. No sufismo *chishti*, os verdadeiros amantes de Deus são absorvidos na lembrança e no pensamento de Deus, o Amado, até se tornarem um com ele: “No mundo invisível, o amante torna-se o Amado.” (SHARIB, 2014, p. 27).

É através do amor que se alcança *fanā*. Aquele que se tornou amante de Deus é absorvido em Deus e perdido em Deus. Aquele que se uniu a Deus torna-se um espelho de Deus. (SHARIB, 2014, p. 69).

Os amantes de Deus ouvem a voz do Amado diretamente. Não há fogo mais intenso do que o fogo do amor. Quando você entra no caminho do amor pelo Amado, você se torna um não-existente. (SHARIB, 2014, p. 74).

O conceito de *fanā* está associado à morte, aniquilação do sufi em Deus e desapego do mundo físico. A morte do “eu” é essencial para que somente as qualidades divinas

subsistam (*baqā*) na vida do sufi. A união entre Amado e amante acontece na experiência mística e quando isso ocorre, o amante não procura mais pelo Amado, pois os dois tornam-se um.

3.4. A teologia *chishti* e as tradições hindus nos *Upaniṣads*, ou Vedānta, nas práticas de meditação da Yoga e na devoção *bhakti*.

As doutrinas da Ordem Chishti na Índia, e do sufismo indiano de um modo geral, desenvolveram-se num contexto permeado pelo pensamento teológico hindu. A filosofia hindu exerceu um papel fundamental no intercâmbio entre a mística islâmica e as tradições hindus. O processo de acomodação das tradições sufis no subcontinente indiano consolidou-se num contexto de contínuo diálogo com o hinduísmo, um tipo de interação que supera conceitos e teorias e que contribuiu para a formação de um tipo específico de religiosidade islâmica.

Nesta seção, procura-se analisar alguns aspectos teológicos, filosóficos, teológicos e praxiológicos que aproximam as religiosidades hindus da mística islâmica da Ordem Chishti na Índia.

Dentre as religiosidades que exerceram notório impacto no desenvolvimento da ordem, destacam-se: (i) a tradição filosófica e teológica dos *Upaniṣads*; (ii) as tradições das práticas de contemplação e meditação da Yoga; e finalmente, (iii) as tradições devocionais de *bhakti*. Como afirma Raza (2012, p. 16), essas religiosidades com ênfase na filosofia do Vedānta continuam a influenciar o pensamento indiano através dos séculos e inspiram, direta ou indiretamente, muitos muçulmanos sufis da Índia.

A mística e a filosofia dos *Upaniṣads* é o primeiro ponto de encontro dialógico entre o sufismo *chishti* e as tradições hindus no subcontinente. Como visto no capítulo primeiro, a mística e a doutrina do Princípio da divindade apresentada nos *Upaniṣads*, foi de especial interesse ao jovem príncipe muçulmano Dara Shikoh, que recomendou sua leitura como uma introdução aos ensinamentos do monoteísmo corânico. Dara Shikoh percebeu que os *Upaniṣads* contêm ensinamentos que aproximam o islã do hinduísmo através dos ensinamentos sobre a natureza da divindade. Os *Upaniṣads* pertencem à coleção de textos hindus chamados Vedas, que são formados por duas divisões principais:

A primeira versa sobre a ação (*karma-khaṇḍa*) e constitui-se primariamente de manuais sobre práticas rituais, denominados de *Brāhmaṇas* e Mantras. O objetivo preciso dos

rituais era o de prover ao devoto a obtenção de uma vida futura prazerosa e menos sofredora no contexto da doutrina da transmigração da alma (*samsāra*).

A segunda divisão dos *Vedas* são os *Upaniṣads*, discussões filosóficas relacionadas à existência humana que servem de reflexão *soteriológica* sobre os fundamentos da ação ritual. Esta coleção de versos aponta para a unidade de todas as coisas ao refletir sobre o fundamento de toda a ação humana. Os *Upaniṣads* se utilizam principalmente da via da negação de toda e qualquer diferença para afirmar o Uno. Existe, assim, uma unidade ontológica entre o princípio de toda subjetividade (*Ātman*) e de toda objetividade (*Brahman*) não havendo, portanto, multiplicidade ou dualidade substantiva.

Essas duas partes que constituem os *Vedas* são inseparáveis e interdependentes (LOUNDO, 2017, p. 1); enquanto a primeira trata especificamente da ação (*Karma-khaṇḍa*), a ênfase da segunda está relacionada ao conhecimento (*Jñāna-khaṇḍa*).

Em suma, os Brahmanas/Mantras (*Karma-khaṇḍa*) e os *Upaniṣads* (*Jñāna-khaṇḍa*) constituem os dois componentes fundamentais dos *Vedas*. Pertencem, em caráter exclusivo, à categoria tradicional de *śruti*, i.e., textos revelatórios, eminentemente sagrados, de origem sobre-humana (i.e., trans-subjetiva) e transmitidos de forma oral (lit. "o que é ouvido"). Se o *Karma-khaṇḍa* é fonte de ensinamento de *métodos de ação* (ritual), o *Jñāna-khaṇḍa* é fonte de ensinamentos de doutrinas indicativas que constituem, essencialmente, *métodos do pensar soteriológico*. (LOUNDO, 2017, p. 2).

Os *Upaniṣads* marcam uma mudança de interesse na filosofia védica. Enquanto na primeira parte dos *Vedas* a preocupação dos escritores relaciona-se com os deuses e rituais, nos *Upaniṣads*, o foco é direcionado para novos horizontes de entendimento filosófico da Realidade. Baseados no conceito abstrato e imutável de *Brahman*, princípio de toda objetividade, e na afirmação de que *Ātman*, princípio de toda subjetividade, é *Brahman*, os *Upaniṣads* apresentam uma doutrina radical da unidade de todas as coisas.

Outro aspecto importante dos *Upaniṣads* é sua característica teleológica do pensamento védico. Por esta razão, os *Upaniṣads* são denominados de *Veda-anta*, "o fim dos *Vedas*", ou "o objetivo final dos *Vedas*". Esta característica dos *Upaniṣads* indica que eles compõem a parte essencial e última do ensinamento védico. Além de apresentar verdades filosóficas, o alvo principal dos *Upaniṣads* concentra-se, de acordo com Radhakrishnan (2008, p. 107), "[...] em trazer paz e libertação para o inquieto espírito humano.", de forma definitiva.

Nos *Upaniṣads*, *Brahman* é apresentado como a Realidade única, não dual (*advaita*). Assim, toda forma de diversidade entendida como independente é considerada uma ilusão, ou

māyā. Shankara (788-820), um dos grandes expoentes da filosofia dos *Upaniṣads*, afirmou que somente Brahman existe, todas as outras coisas no universo são insubstanciais e dependem em absoluto de Brahman para existirem. A percepção e realização dessa verdade só podem ser alcançadas pelo conhecimento ou *jñāna*.

Shankara considerava o *Upaniṣad Māṇḍūkya* como a quintessência da filosofia do Vedānta não-dual (*advaita*) (MAJUMDAR, 2011, p. 145-146). O *Upaniṣad Māṇḍūkya* contém 12 versos que explicam o sentido profundo da sílaba sagrada hindu, *Aum* (ou *Om*). O som produzido por esta sílaba reflete três níveis de estado de consciência da condição humana: *a* (vigília), *u* (sonho) e *m* (sono sem sonho). Todas as coisas estão incluídas na expressão sagrada *Aum*. Esta palavra abrange o passado, o presente, o futuro e tudo o que está para além do tempo como revela o seguinte verso do *Upaniṣad Māṇḍūkya*:⁸⁹

Aum, esta sílaba é isso tudo. [...] Tudo o que é passado, presente e futuro, tudo isso é somente a sílaba *aum*. E qualquer coisa que está para além das três dimensões do tempo, isso também é somente a sílaba *aum*. E tudo isso é, verdadeiramente, Brahman [...]. (*Upaniṣad Māṇḍūkya* I, II).

Radhakrishnan (2008, p. 695) comenta sobre estes versos dizendo que *Aum* é um símbolo de Brahman e significa a representação de tudo o que existe tanto no mundo manifesto como no não-manifesto. Os três elementos que compõem a sílaba sagrada (*Aum*) são seguidos de um quarto, que é o silêncio. O silêncio é a condição de possibilidade das sílabas anteriores e constitui-se no estado de “consciência transcendental”. O silêncio como o quarto elemento da sílaba sagrada integra todos os demais elementos, pois é o estado de consciência do Ser Absoluto no qual não existe divisão entre sujeito e objeto (RADHAKRISHNAN, 2008, p. 693).

O quarto é aquele que não possui elementos, do qual não se pode falar, no qual o mundo foi estabelecido, benigno, não-dual. Portanto, a sílaba *aum* é o próprio *self*. Aquele que o conhece entra no *self* com seu *self*. (*Upaniṣad Māṇḍūkya*, XII).

Aqueles que conhecem a verdade sobre este princípio se tornam parte dela porque conhecer a Realidade é participar de sua própria essência e essa Realidade é Brahman. Segundo Radhakrishnan (2008), os *Upaniṣads* enfatizam a presença de Brahman como a única Realidade que ordena o universo e está presente em todas as coisas:

⁸⁹ As citações dos *Upaniṣads* foram extraídas da obra *The Principal Upaniṣads (Os Principais Upaniṣads)* com introdução, tradução e comentário de Radhakrishnan.

Eles [os *Upaniṣads*] reconhecem um único espírito – todo-poderoso, infinito, eterno, incompreensível, auto-existente, o criador, sustentador e destruidor do mundo. Ele é a luz, senhor e vida do universo, [...] o único objeto de culto e adoração. (RADHAKRISHNAN, 2008, p. 112).

Brahman é simultaneamente imanente e transcendente e todas as coisas no universo participam de sua natureza. Brahman é a Realidade última e o espírito ou consciência eterna, presente em tudo o que existe, pois “Todas as partes do universo compartilham da luz deste espírito eterno [...]” (RADHAKRISHNAN, 2008, p. 131). Tudo no universo subsiste em Brahman, que é o senhor e rei que abriga em si mesmo todas as coisas. Os versos a seguir, extraídos dos *Upaniṣads*, descrevem essas características de Brahman como Ser Supremo que permeia tudo o que existe.

Este *self*, verdadeiramente, é o senhor de todos os seres, o rei de todos os seres. Assim como todos os raios são sustentados pelo eixo e o aro de uma roda, assim também, neste *self*, todos os seres, todos os deuses, todos os mundos, todas as criaturas que respiram, todos os “*selves*” são mantidos unidos. (*Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad*, II, 5.15).

Eu sou a comida, Eu sou a comida, Eu sou a comida. Eu sou o que come a comida, Eu sou o que come a comida, Eu sou o que come a comida. Eu sou o agente que harmoniza, Eu sou o agente que harmoniza, Eu sou o agente que harmoniza. Eu sou o primogênito na ordem mundial, anterior aos deuses, no centro da imortalidade. [...] Eu me tornei o mundo inteiro. Eu sou brilhante como o sol. (*Taittirīya Upaniṣad*, III, 10, *Canto Místico*).

É possível perceber que existem paralelos entre a teologia imanente-transcendente sobre o princípio da divindade nos *Upaniṣads* e o pensamento de Ibn Arabi sobre a Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*), uma das mais importantes doutrinas sustentadas pelos sufis da Ordem Chishti, como declaram, Khan e Ram (2003):

Há uma similaridade impressionante entre o conceito sufi de Deus e a especulação hindu sobre a divindade. Os conceitos afirmados pelos defensores *Advaita* (não-dualismo) e *Vishistadvaita* (uma atualização do não-dualismo) correspondem aos conceitos sufis sobre a Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*). (KHAN; RAM, 2003, p. 145).

Além das similaridades, há, certamente, muitas nuances de diferenças entre o sufismo e o hinduísmo de tradição Vedānta com relação às doutrinas de Deus e da criação. A teologia de ambas as tradições está separada por seus respectivos fundamentos que estão na

base de suas narrativas e concepções de mundo. A doutrina sufi sobre Deus, por exemplo, tem como fonte principal o Alcorão. Ibn Arabi jamais abandonou os pressupostos islâmicos para discursar sobre Deus, toda sua filosofia foi desenvolvida a partir das tradições islâmicas. Apesar das diferenças teológicas entre hinduísmo e sufismo, as duas concepções sobre a divindade interpretam a totalidade da existência como a manifestação de Deus o qual está presente em cada partícula das coisas criadas.

Além da doutrina sobre o Princípio da divindade nos *Upaniṣads*, há outro tema de diálogo teológico importante entre o sufismo e o hinduísmo Vedānta que são os fundamentos do processo soteriológico. Tanto a literatura sufi utilizada pela Ordem Chishti como os *Upaniṣads* propõem uma concepção positiva sobre o propósito da vida humana. A vida é considerada como um dom divino e, por isso, seu alvo final é a união com a Realidade Última. No sufismo, como analisado anteriormente, a doutrina da Unidade do Ser e os conceitos de *fanā* e *baqā* são centrais para entender a união do místico com Deus. Os *Upaniṣads* também ensinam que a vida humana converge para o encontro final com a divindade. Um dos aspectos centrais das práticas pedagógicas de cunho soteriológico é a relação concreta entre mestre e discípulo. Em outras palavras, a presença de um mestre que realizou a condição da Unidade do Ser é requisito indispensável, enquanto caminho de orientação, para a possibilidade de progresso místico e salvífico do discípulo neófito.

É importante notar que, de acordo com a tradição hindu, existem quatro objetivos principais da existência humana: *artha*, *kāma*, *dharma* e *mokṣa*. Esses quatro objetivos são conhecidos como *Puruṣārthas*, “objetivos da existência” que governam todas as atividades da existência (MALEK, 2004, 98-103).

O primeiro é *artha* ou “prosperidade material”, que constitui-se na busca pela prosperidade material não como um fim em si mesmo, mas um meio que proporciona o propósito da realização material.

O segundo, *kāma* (“desejo”), está relacionado aos desejos do corpo e da mente em especial à sexualidade. Usufruir dos prazeres sensuais é também um aspecto essencial para a realização humana.

O terceiro objetivo da existência é *dharma* (“princípio”, ou “lei”), a realização das obrigações sociais e religiosas. *Dharma* diz respeito à existência de um princípio ou lei universal para cada indivíduo, um dever para a realização pessoal e corresponde à primeira parte dos Vedas, como mencionada anteriormente, denominada de *kharmā-khaṇḍa*, cumprimento das obrigações rituais e sociais.

O quarto e último objetivo da existência é *mokṣa* (“libertação”), que é a libertação do ciclo de transmigrações da alma que se expressa numa condição de desapego e superação de todos os desejos. *Mokṣa* corresponde à segunda seção dos Vedas acima mencionada denominada de *Jñāna-khaṇḍa* que se constitui no objetivo central dos *Upaniṣads*, pois é o estado mais elevado de realização no sistema dos ensinamentos dos *Upaniṣads*. De acordo com esses ensinamentos, cada ser humano possui em si mesmo uma natureza que sobrevive para além da existência material. *Mokṣa* é a união ou realização da não-diferenciação entre a consciência individual e o Ser Universal, Brahman. Os versos dos seguintes *Upaniṣads* declaram essa união:

[...] todos se tornam um no Supremo Ser Imutável. Assim como os rios que fluem desaparecem no mar, perdendo seus nomes e formas, assim é o homem sábio quando liberto do nome e da forma, alcança o ser divino que é o mais elevado⁹⁰. (*Muṇḍaka Upaniṣad*, III, 2.7, 8).

Os videntes, tendo-o alcançado, ficam felizes com seu conhecimento, com seus propósitos realizados. Livre de todos os desejos, tranquilos e tendo alcançado o (*Self*) Onipresente em todos os lados, esses sábios, com mentes concentradas, entram na própria Totalidade. (*Muṇḍaka Upaniṣad*, III, 2.5).

Mokṣa é a percepção do estado de união da alma com Brahman, a realização final ou libertação última dos desejos e, portanto, do sofrimento. Neste estado, não existe mais ilusão da separação entre sujeito e objeto e não há mais nenhum tipo de sofrimento (MALEK, 2004, p. 103). A experiência passa a ser de alegria eterna (*ānanda*), como declara Radhakrishnan (2008, p. 198): “União com Deus é outro nome para o tronar-se eterno. Quando a eternidade é traduzida em termos do mundo fenomênico, ela significa não-nascimento e imortalidade”. O conceito de *mokṣa*, como um estado de consciência plena da unidade, assemelha-se às doutrinas sufis de *fanā* e *baqā* e é apontado por Malek (2004, p. 98) como um importante elemento de diálogo entre islã e hinduísmo.

A segunda grande corrente da espiritualidade hindu que dialoga com a Ordem Chishti é a tradição das práticas contemplativas e meditativas da Yoga. A palavra Yoga literalmente significa “união”. O sentido de união diz respeito à realização da unidade entre a alma humana e o Princípio universal da divindade. A Yoga clássica resulta de um encontro *sui generis* entre duas grandes tradições relativas às práticas meditativas: os *Yoga Sūtras* de

⁹⁰ A frase traduzida como “o mais elevado” é *parāt-param* que literalmente significa “maior do que o alto” refere-se ao ser divino imutável para onde as almas alcançam a universalidade do espírito. Neste estágio não existe mais nome ou forma (RADHAKRISHNAN, 2014, p. 691).

Patanjali, também conhecidas como *Aṣṭāṅga Yoga* (“Yoga das Oito Etapas”) e as tradições do *Haṭha Yoga*⁹¹, que por sua vez, resultaram da combinação entre as tradições tântricas do controle de energias físico-mentais e das tradições teístas do hinduísmo: *vaiṣṇava*, *śaiva*, *śakta*⁹² (RADHAKHISHNAN, 2008, p. 309).

Os conceitos de união e método ou disciplina são importantes no diálogo entre a Ordem Chishti e a Yoga principalmente pelo interesse em comum de ambas as tradições pelas práticas de meditação. A disciplina da Yoga atua como um caminho que aperfeiçoa a mente ao conectá-la à Realidade divina através da libertação das ilusões do mundo sensível concebido como independente desta Realidade. As técnicas de Yoga incluem uma série de disciplinas físicas, mentais e espirituais. O alvo final da filosofia da Yoga é promover o contato direto com a consciência divina ao conduzir a alma humana a níveis elevados de espiritualidade. O controle da mente e da respiração são elementos essenciais dessa prática de meditação (RADHAKRISHNAN, 2008, p. 214-216). O *Upaniṣad Brhadāranyaka* ensina que a prática de disciplinas que conduzem ao auto-controle resultam na união com a divindade:

De quem o sol nasce e no qual ele se põe; em verdade da respiração ele nasce e da respiração ele se põe. [...] Portanto, que um homem realize apenas uma observância. Ele deve inspirar e expirar “para que o mal da morte não o segure.” E quando ele realiza isso, que ele o complete. Assim, ele alcança a completa união com aquela divindade, e morada no mesmo mundo que ela. (*Brhad-āranyaka Upaniṣad*, I. 5. 23).

O interesse dos sufis *chishtis* pela Yoga está relacionado aos seus aspectos práticos. Dentre as fontes da Yoga, os sufis do subcontinente indiano interagiram principalmente com a tradição do *Haṭha Yoga* (ERNST, 2005, p. 21). Um exemplo literário de diálogo inter-religioso e inter-civilizacional entre o sufismo e Yoga, que originalmente teve propósitos práticos para Ordem Chishti, é um texto atribuído a Mu’in al-din Chishti.

⁹¹ *Haṭha-Yoga* (lit., *haṭha* “força” e *Yoga* “união”) é a vertente principal da filosofia da *Yoga* tântrica que enfatiza disciplinas físicas para o controle do corpo e da mente.

⁹² *Vaiṣṇava* é a tradição hindu que considera Viṣṇu como a Realidade suprema. Na tradição hindu *śaiva*, Śiva é a suprema deidade e para a escola de filosofia hindu *śakta* a Natureza é a Realidade suprema.

O pequeno tratado, escrito em persa, cujo título é *Tratado sobre o Corpo Humano*⁹³ (*Risala-i Wujudiyya*⁹⁴). A existência desse tratado demonstra a familiaridade e a proximidade dos sufis *chishtis* com as práticas de Yoga. Carl Ernst (2012, p. 168) sugere que os ensinamentos contidos nesse tratado teriam sido parte integrante da doutrina ensinada por Mu'in al-din Chishti aos seus discípulos. O texto inicia com uma saudação islâmica e apresenta o propósito da obra, que é explicar sobre o conhecimento e treinamento espiritual dos *yogīs*. Esta saudação introdutória, por si mesma, revela elementos de interação entre as duas tradições.

Em nome de Deus, o clemente, o misericordioso. Ó Senhor, faça o caminho acessível para nós e nos conduza a um final agradável. Este é um tratado no qual eu explico o conhecimento e treinamento espiritual dos *yogīs*, como eles são conhecidos na língua indiana (MU'IN AL-DIN CHISHTI, 2012, p. 181).

O *Tratado sobre o Corpo Humano* é dividido em três pequenos capítulos. O primeiro detalha o sistema esotérico do controle da respiração e relaciona-o com a cosmologia sufi; o segundo capítulo é uma continuação do discurso do cosmológico que descreve a relação do universo (macrocosmo) com o corpo humano (microcosmo); e o terceiro associa a posição dos arcanjos na espiritualidade islâmica com a disciplina do controle da respiração. Tal obra é considerada um conhecimento especial revelado a Mu'in al-din Chishti (ERNST, 2012, p. 168).

O tratado faz parte da tradição espiritual da Ordem Chishti e está associado principalmente com as práticas devocionais dos membros da ordem. A cópia mais antiga é do século XVII, mas suas ideias foram provavelmente transmitidas oralmente num período anterior. O *Tratado sobre o Corpo Humano* faz parte do legado de Mu'in al-din Chishti e dos mestres que o sucederam, pois, como declara Kugle (2012, p. 172, 174), eles ensinaram práticas de meditação que seguiam o mesmo modelo encontrado nas disciplinas de Yoga. Assim, o aperfeiçoamento das disciplinas do controle da respiração entre os *chishtis* foi desenvolvido em estreita relação com as práticas de Yoga. As duas tradições compartilharam

⁹³ "Treatise on the Human Body atribuído ao Khwaja Muin al-Din Chishti" ("Tratado sobre o corpo humano atribuído ao Khwaja Muin al-Din Chishti"), traduzido por Carl Ernst. In: KUGLE, Scott, *Sufi Meditation and Contemplation*. New Lebanon, NY, Omega Publications, 2012.

⁹⁴ De acordo com Ernst (2012, p. 167), a palavra "*wujudiyya*" quer dizer "existência", mas o termo também possui um sentido arcaico de "corpo", sendo este o significado no presente texto atribuído a Muin al-Din Chishti.

conceitos paralelos na busca por harmonia e o tratado atribuído a Muin al-Din Chishti é uma evidência do processo histórico dessa relação.

A figura de Muin al-Din é um importante símbolo para o encontro entre muçulmanos e hindus, um novo capítulo que foi aberto através de sua fixação na Índia e propagação das ideias e práticas sufis naquela região a partir de um modelo caracterizado por profunda valorização da herança espiritual e estética da Índia. O encontro e a conexão entre a disciplina Yoga e a devoção sufi é somente um aspecto do legado de Muin al-Din. *Tratado sobre o Corpo Humano* merece ser lido, traduzido e estudado para entender esta convergência de duas tradições antigas de sabedoria (KUGLE, 2012, p. 174).

O *Tratado Sobre o corpo humano* atribuído a Muin al-Din Chishti possui muitos paralelos no que tange às pressuposições básicas sobre o conhecimento, a anatomia e a prescrição de práticas de meditação com o *Śiva Samhitā*, um dos principais tratados de *Hatha Yoga*. O *Śiva Samhitā* é uma compilação dos ensinamentos sobre a natureza da divindade personificada por Śiva e sobre a forma pela qual a união com Śiva é realizada através do corpo humano. O *Śiva Samhitā* e *Tratado sobre o Corpo Humano* foram escritos aproximadamente no mesmo período, por volta do século XV, mas as técnicas de meditação que eles apresentam são bem antigas e estão profundamente arraigadas na tradição oral (KUGLE, 2012, p. 175).

O *Śiva Samhitā* revela que só o ser absoluto existe e toda a aparência de diversidade, considerada independente de Śiva, constitui-se em ilusão. As diversidades substanciais percebidas pelos sentidos são irrealis, pois somente a Realidade existe. As coisas existem como reflexos do Real e, para o tempo presente, possuem aparência de realidade (*Śiva Samhitā*, 1914, I, 1, 86). O *Tratado sobre o Corpo Humano* também discorre sobre a unidade da existência ao declarar que todas as coisas têm sua origem na essência divina e a ela pertencem (MU'IN AL-DIN CHISHTI, 2012, p. 184).

Além de apresentar uma visão monista do mundo, que também possui semelhanças com a doutrina da Unidade do Ser de Ibn Arabi, o *Śiva Samhitā* prescreve detalhadamente a prática do controle da respiração (*Śiva Samhitā*, III, 21-28).

O controle da respiração é o assunto central do *Tratado sobre o corpo humano* de Muin al-Din Chishti. Neste tratado, o corpo humano é comparado com a totalidade do universo, “Deus criou o cosmo de tal maneira que tudo no mundo externo (*āfāq*) é criado igualmente na existência humana (*wujūd-i insān*)” (MU'IN AL-DIN CHISHTI, 2012, p.

185). Cada planeta, signo do zodíaco, estação do ano ou elemento da natureza corresponde a uma parte do corpo humano. O controle da respiração envolve o corpo inteiro, pois o ar penetra todas as partes do corpo chegando até a cabeça. Através do controle da respiração o ser humano entra em contato com todo o universo. Todos os membros do corpo são ordenados a partir desta disciplina e o praticante dessa técnica alcança revelação e perfeição espiritual (MU'IN AL-DIN CHISHTI, 2012, p. 182-183). O tratado, portanto, oferece elementos de diálogo que remontam à época do fundador da Ordem Chishti.

O intercâmbio espiritual entre sufis e *yogīs* prevalece até os dias de hoje. Em conversa com um *yogī* em Nova Deli fui informado de que os mestres sufis da Ordem Chishti são convidados para falar nos centros de Yoga sobre o controle da respiração. Sufismo e Yoga são dois movimentos na Índia com interesses idênticos em relação às disciplinas espirituais relacionadas ao controle do corpo e da mente.

A tradição devocional *bhakti* é a terceira grande corrente da espiritualidade hindu que dialogou com o sufismo *chishti*. *Bhakti* pode ser definido como “devoção” ou “compartilhamento”. A devoção é expressa na forma de um amor apaixonado por Deus que pode ser compreendido como um ato de rendição à divindade. O movimento *bhakti* tem suas raízes na filosofia do *Bhagavad Gītā* (“canção do Senhor”), conhecida como *Bhakti-Mārga* ou “o caminho da devoção” (NABI, 1997, p. 41-42). O *Bhagavad Gītā* é parte integrante do épico hindu denominado de *Mahābhārata*

O *Bhagavad Gītā* deve ser entendido como uma teologia que enfatiza a devoção ao Senhor (Kṛṣṇa) e a ação desapegada no mundo para que haja um equilíbrio na ordem cósmica e social (FLOOD, 1996, p. 106). A data de sua composição foi possivelmente por volta do V século a.C. (RADHAKRISHNAN, 2014, p. 5). Pela sua importância filosófico-teológica, o *Bhagavad Gītā* é considerado pela tradição do Vedānta como um *Upaniṣad* de cunho devocional. O *Bhagavad Gītā* é lido e ensinado com o objetivo de prover conforto espiritual para milhões de hindus, “A ênfase do *Gītā* é o Ser Supremo como o Deus pessoal que cria o mundo sensível através de sua natureza (*prakṛti*)” (RADHAKRISHNAN, 2014, p. 19).

Um dos comentários mais antigos do *Bhagavad Gītā* foi escrito por Shankara, o grande mestre do Vedānta, que apontou a devoção como o primeiro passo no caminho espiritual. A religião ensinada no *Bhagavad Gītā*, de acordo com Shankara, é fundamentada na unidade absoluta da Realidade (RADHAKRISHNAN, 2014, p. 8). A única Realidade existente permeia todas as coisas criadas e nada pode limitar a presença deste único Ser.

Todo este universo, tanto em suas partes, como em sua totalidade, é uma emanção minha, e Eu o penetro com minha natureza invisível, Eu que sou o Imanifesto. Todas as coisas de Mim provêm, mas Eu não tenho origem nelas; em Mim estão todas as coisas, mas Eu — em minha Divindade — não estou circunscrito por elas. 5. Não penses que todas as coisas sejam Eu mesmo. Eu sou o sustentador de tudo, penetro tudo, mas não sou limitado nem encerrado nisso. 6. Como o vasto volume de ar, em toda a parte presente e em constante atividade, é sustentado e contido dentro do éter universal, assim todas as coisas em Mim estão, no Imanifesto. Pondera bem, ó Arjuna, sobre este mistério. (*Bhagavad Gītā*, 9:4-6).

Bhakti-Mārga, como caminho de devoção, é o apego emocional que visa a união com o ser divino. Sem prescindir da transcendentalidade de Deus, a devoção é expressa numa relação viva de adoração na qual o envolvimento com Deus torna-se pessoal. Fundamentada, tanto em outros textos sagrados como no *Bhagavad Gītā*, a doutrina de Deus em *bhakti* pressupõe que a divindade é tanto transcendente quanto imanente. Deus permanece distante e, ao mesmo tempo, unido ao devoto através do amor. Radhakrishnan explica a razão da existência desses dois aspectos da divindade, distância e proximidade, em relação ao adorador:

Se o Ser Supremo fosse demasiadamente diferente da consciência individual, Ele não poderia ser um objeto de adoração; se Ele fosse absolutamente idêntico ao indivíduo, ainda assim, a adoração não seria possível. (RADHAKRISHNAN, 2008, p. 480).

A tradição *bhakti* geralmente se constitui de formas distintas de sistematização e institucionalização e concentra-se na adoração a Kṛṣṇa. *Bhakti* retém o aspecto emocional porque coloca ênfase na experiência como expressão da realização plena de uma dimensão cognitiva. O movimento *bhakti* enfatiza a perda dos interesses mundanos pelo amor ao Senhor eterno e transcende as restrições impostas pelo sistema de castas e gênero como caminhos essenciais para salvação, pois “[...] tudo o que é necessário é o amor e a graça do Senhor” (FLOOD, 1996, p. 131, 169).

A ideia de *bhakti* no ocidente foi profundamente influenciada pelas distorções do pensamento orientalista. No confronto com a alteridade, o ocidente construiu uma imagem de si mesmo e do outro, o oriente (SAID, 2007). Nesta percepção, os povos de territórios do Oriente Médio e outros lugares da Ásia são percebidos como rivais. Nesse sentido, a Índia foi marcada por todo um discurso colonial orientalista. O movimento *bhakti* também sofreu a influência dessa percepção, sendo apropriado a partir de categorias religiosas ocidentais.

Tanto missionários como pesquisadores viram no movimento *bhakti* uma versão do cristianismo protestante enquanto dissidência institucional.⁹⁵

Seguindo o modelo evolucionista, os orientalistas do final do século XIX e início do século XX viram na Índia a ancestralidade da civilização ocidental. Por perceberem *bhakti* como um movimento de reforma monoteísta, as religiões na Índia se tornaram um estudo de caso para mostrar o processo universal de desenvolvimento da religião. De acordo com a epistemologia ocidental da época, o monoteísmo *bhakti* era a culminação do desenvolvimento religioso indiano. Portanto, o monoteísmo, como o fenômeno último na história das religiões, havia alcançado a Índia (PRENTISS, 1999, p. 13).

O movimento *bhakti* deve ser entendido como uma perspectiva religiosa que se desenvolveu no contexto dos *Vedas* e dos *Puranas*, textos sagrados hindus. Desse modo, *bhakat* não poderia ser interpretado como uma reforma ou inovação, mas sim um reavivamento e recontextualização da tradição hindu (PRENTISS, 1999, p. 16). A literatura *bhakti* desenvolveu a imagem da ação de Deus no mundo simbolizada por Viçnu que desce em forma de *avatāra* para orientar e ajudar a humanidade. *Bhakti* afirma que a ação de Deus no mundo, e seu relacionamento com os homens ocorrem de forma imediata. Este movimento admite tanto a perspectiva da renúncia ao mundo como da afirmação da vida no mundo (PRENTISS, 1999, p. 16-19).

Bhakti pode ser entendido ainda como adoração a Deus sem motivações egoístas, mas somente por amor. Desta maneira, todas as ações humanas são consideradas como atos produzidos unicamente para a glória de Deus, sem que os agentes retenham nenhum interesse nos seus resultados. O amor em *bhakti* supera qualquer desejo, pois toda a satisfação do devoto está em Deus. Os seguintes versos do *Bhagavad Gītā* demonstram que essa relação é envolvida por profunda emoção:

Escuta de novo, e ouve Minha última palavra, referente ao maior de todos os mistérios. Por seres o meu muito amado, Eu te digo aquilo que te convém. Fixa tua mente em Mim; sê Meu devoto; serve-Me; prostra-te diante de Mim, e desse modo chegarás até Mim. Esta é a pura verdade, Eu te declaro, pois és Meu muito amado. Desiste de todas as obrigações religiosas, e toma-me como teu único refúgio. Eu te libertarei de todas as dificuldades. Não te aflijas. (*Bhagavad Gītā*, XVIII, 64-66).

⁹⁵ Para os missionários que chegaram ao subcontinente indiano, o *Bhagavad Gītā* foi tido como o livro sagrado da Índia e comparado à Bíblia no cristianismo. Os orientalistas chamavam-no de “a Bíblia da Índia”. Do ponto de vista orientalista, *bhakti* se constituía em um movimento de reforma por seu caráter essencialmente monoteísta, considerado como “o primeiro exemplo real de monoteísmo na Índia”. (PRENTISS, 1999, p. 3).

O verso acima enfatiza a intimidade e relacionamento entre a divindade e o devoto, um aspecto essencial de *bhakti*. É justamente a característica devocional do amor intenso entre Deus e o devoto que serviu de base para o surgimento de *bhakti* como um movimento de espiritualidade hindu no subcontinente indiano a partir do século VII da Era Comum. *Bhakti*, como um movimento devocional no hinduísmo surgiu, inicialmente, na região sul da Índia. Os primeiros a anunciar a mensagem de *bhakti* foram santos e poetas que divulgaram a mensagem de igualdade para todos em línguas locais.

O movimento *bhakti* atingiu seu auge no século XI quando foi defendido, filosoficamente, pelo famoso erudito Ramanuja (1016-1137), um renomado intérprete dos *Upaniṣads* e da escola Vedānta. Já no século XIII, o movimento ganhou popularidade também no norte do subcontinente indiano, onde já se registrava uma grande presença sufi. Kabir e outros líderes desse movimento, considerados discípulos de Ramananda (1400-1470), que por sua vez seguia os ensinamentos de Ramanuja, fez com que *bhakti* se consolidasse como um importante movimento de renovação espiritual hindu (NABI, 1997, p. 42-46; PRENTISS, 1999, p. 27).

A personalidade de Kabir revela um encontro privilegiado entre a tradição hindu e a tradição sufi conforme mencionado anteriormente no primeiro capítulo. O amor foi o principal propósito de vida para Kabir, através do qual todas as pessoas de diferentes religiões e crenças poderiam se unir. Como afirma Nabi (1997, p. 63), “A missão de Kabir foi a de pregar a religião do amor a qual uniria pessoas de todas as castas e credos.”

O sufismo e o movimento *bhakti* fazem parte de um processo histórico favorável para o intercâmbio de concepções e práticas místicas, como afirma Shekhar:

O começo do sufismo e da emergência do movimento *Bhakti* no subcontinente indiano pode ser chamado de um período renascentista na Índia marcado pela confluência de duas diferentes escolas de pensamento ligadas ao misticismo. (SHEKHAR, 2007, p. 106).

Segundo Singh (2007, p. 4), sufismo e *bhakti* na Índia não estão conectados a movimentos de elites e não estavam limitados à academia ou mesmo governantes, mas estavam engajados em propagar a mensagem de amor para todos. O objetivo era expressar os mais íntimos sentimentos como respostas ao amor divino. As ideias dos sufis e dos *bhaktas*, seguidores do movimento *bhakti*, sobre o amor não enfatizam a natureza de um Deus sectário, mas a aceitação de que a religião é um fenômeno universal (MUKHIA, 2007, p. 17).

Existem aspectos práticos e doutrinários dos sufis da Ordem Chishti que possuem similaridades com as crenças do movimento *bhakti* tais como: a fé monoteísta, a igualdade de todas as pessoas e a devoção na adoração a Deus. Síntese de todos esses ensinamentos é, sem dúvida, o tema do amor que conecta as duas tradições.

O amor foi a principal doutrina ensinada por Mu'in al-din Chishti e Nizamu'd-Din. Para Mu'in al-din Chishti, a renúncia ao mundo só pode ser realizada se o amor, na sua inteireza, for alcançado (SHARIB, 2008, p. 99). Ao ensinar sobre o amor dos santos para com Deus, Nizamu'd-Din (HASAN, 1992, p. 288-289) narrou uma estória de um santo chamado Maruf Karkhi. A estória demonstra como o amor deve ser o motivo principal para a adoração a Deus, à semelhança do que ocorre no movimento *bhakti*. Na narrativa, Nizamu'd-Din conta que certo homem chamado Maruf Karkhi vivia embriagado com o amor e que, ao se aproximar do céu, recebeu um convite para entrar. Contudo, Maruf Karkhi se recusou a entrar porque ele não tinha adorado a Deus para desfrutar da alegria do céu, mas sim por amor. Os anjos, então, foram ordenados a amarrá-lo e obrigaram-no a entrar no céu (HASAN, 1992, p. 289).

O texto do *Bhagavad Gītā*, centrado na devoção a Kṛṣṇa, *avatāra* de Viṣṇu, encontrou aceitação na Ordem Chishti como um livro de reflexão e devoção. A interpretação não-dual do *Bhagavad Gītā*, realizada por dois grandes mestres do Vedānta, Shankara e Ramanuja, foi de suma importância para a Ordem Chishti.

Abd Rahman Chishti (1596-1683), um mestre da Ordem Chishti e seguidor da doutrina da Unidade do Ser de Ibn Arabi, traduziu o *Bhagavad Gītā* para o persa. Ele viveu em Dhamithi, uma pequena vila perto de Lucknow, no atual estado de Uttar Pradesh, Índia, e foi contemporâneo do governante Aurangzeb, conhecido por suas políticas restritivas e intolerância para com não-muçulmanos.

Além do conhecimento das ciências islâmicas, Abd Rahman Chishti era bem familiarizado com as obras clássicas do sufismo. Vassie descreve a erudição de Abd Rahman Chishti da seguinte maneira:

A vida longe dos grandes centros de aprendizado islâmico, não significou que Abd Rahman Chishti estava separado do pensamento sufi. Suas obras, além de demonstrar sua vasta gama de conhecimento das ciências exóticas fundamentadas no Alcorão e *Sunna* junto com uma vasta gama de repertório de versos em persa, revelam sua familiaridade com muitas fontes primárias dos sufis: *Fusūs al-Hikam* de Ibn Arabi, *Kashf al-Mahjub* de Hujwiri, e o *Fawā'id al-Fuād* de Amir Hasan [...]. (VASSIE, 2012, p. 69).

Seu vasto conhecimento o capacitou para a tradução do *Bhagavad Gītā* e além de traduzir este texto sagrado, Abd Rahman Chishti escreveu seu próprio comentário do *Bhagavad Gītā* com objetivos devocionais. Tanto a tradução quanto o comentário seriam utilizados por seus discípulos no âmbito da Ordem Chishti como orientação para disciplinas espirituais (RAZA, 2012, p. 17; FUREST, 2015, p. 1-3).

A tradução comentada do *Bhagavad Gītā* realizada pelo mestre Abd Rahman Chishti tem como título *Espelhos das Realidades (Mir'āt al-Ḥaqā'iq)*. Para ele, o *Bhagavad Gītā* constitui-se na explicação de Kṛṣṇa a Arjuna sobre os segredos do *tawḥīd*. O *Bhagavad Gītā*, para Abd Rhaman Chishti, é também um caminho para Deus. A preocupação deste mestre *chishti* foi apresentar um modo islâmico de leitura do *Bhagavad Gītā* que conduzisse o iniciado sufi ao desenvolvimento espiritual. Na obra, os hindus são considerados como “povo do livro”⁹⁶ e Kṛṣṇa, um mensageiro de Deus que está no mesmo patamar que os profetas do Alcorão. Para Abd Rahman Chishti, o *Bhagavad Gītā* deve ser lido pelo sufi como uma revelação divina do *tawḥīd* (FUREST, 2015, p. 10-11).

Embora haja divergências entre acadêmicos sobre o grau de influência recíproca entre a tradição sufi e o movimento *bhakti*, existe em cada uma, como é de se esperar, uma narrativa que superestima sua própria confessionalidade. No caso da tradição da Ordem Chishti, o caráter de exaltação que é devido ao fundador da Ordem na Índia, Mu'in al-din Chishti, traduz-se numa valorização com relação à influência por este exercida sobre o movimento hindu *bhakti* em geral como afirma Sharib:

Sua filosofia mística trouxe transformação social, moral, ética e espiritual para o pensamento e cultura indiana. Ela influenciou profundamente alguns pensadores e místicos indianos. Ela teve um efeito consciente ou inconsciente sobre a mente filosófica de eminentes místicos e santos tais como: Nmadeva, Kabir, Nanag e Ramananda. [...] Eles insistiram na Unidade de Deus. Eles denunciaram a idolatria. Eles se opuseram ao sistema de castas. Eles enfatizaram a irmandade humana. Como resultado de suas pregações, o culto *bhakti* veio a ocupar a mente e os corações das pessoas. [...] A verdadeira religião em *bhakti* consiste no sentimento apaixonante de amor por Deus. De fato, esta é a essência da filosofia mística do amor pregada e praticada por Khwaja Sahib [Mu'in al-din Chishti] (SHARIB, 2008, p. 94).

A citação acima demonstra a interação que esses movimentos experimentaram por terem abordados temas que revelam os mesmos princípios. Pelo que foi exposto acima, constata-se que o movimento *bhakti* e o sufismo indiano da Ordem Chishti mantiveram

⁹⁶ Os muçulmanos, tradicionalmente, consideram como “povo do livro” somente os judeus e os cristãos.

diálogo e contribuíram para a formação de uma cultura inter-religiosa que tem no amor à divindade a expressão última do sentido da existência. Para as duas tradições, toda a humanidade é uma grande irmandade na qual devem prevalecer os princípios da não-violência e da igualdade entre todos. No que diz respeito ao culto e à adoração, o amor ardente por Deus é considerado como a expressão real de devoção (MAJUMDAR, 2011, p. 150).

Em síntese, a concepção sobre a divindade como o Ser Absoluto é objeto de devoção tanto nos *Upaniṣads* e no *Bhagavad Gītā*, quanto na doutrina sufi da Unidade do Ser (*Whadat al-Wujud*). Isso pode contribuir para importantes reflexões e servir de pontes para o diálogo entre a tradição hindu e o sufismo. Enquanto existem grupos nas diversas religiões que se utilizam de doutrinas teológicas para causar divisão, *bhakti* e sufismo dialogam sobre temas que promovem esperança, unidade e igualdade. Portanto, sufismo e *bhakti* apresentam um monoteísmo de tendências monistas e inclusivistas, que concebe toda a humanidade como a própria manifestação de Deus.

CAPÍTULO 4. AS DISCIPLINAS ESPIRITUAIS E AS PRÁTICAS POPULARES DA ORDEM CHISHTI

Apresentam-se neste capítulo alguns aspetos fundamentais da disciplina espiritual da Ordem Chishti e, complementarmente, algumas considerações das práticas religiosas de carácter popular. O primeiro tópico concentra-se no estudo da relação entre mestre e discípulo, um elemento essencial de espiritualidade que estrutura todo o processo de desenvolvimento espiritual e transmissão do conhecimento místico. O segundo tema abordado discorre sobre as práticas de *dhikr* (“lembrança”, ou “recordação”) e oração. *Dhikr* é uma prática de meditação peculiar entre os sufis e um meio para alcançar estados profundos de êxtase. A disciplina da oração também é mencionada como uma das práticas que se destaca nos ensinamentos do mestre Nizamu’ d-Din.

O terceiro subitem versa obre a música no islã que, mesmo sendo um tema controverso, tornou-se um dos principais componentes da espiritualidade sufi. *Samā* é o nome das sessões espirituais com música no sufismo. No sufismo sul-asiático, esse modo de expressão da espiritualidade denomina-se de *qawwālī*, um estilo musical próprio do subcontinente indiano cantado principalmente nos *dargāhs* sufis. *Qawwālī* tornou-se parte da herança cultural da Índia e influencia a arte em toda a região do subcontinente.

O quarto, e último assunto do capítulo, diz respeito à posição que os santos sufis ocupam na espiritualidade *chishti*. Eles são considerados como patronos ou protetores de regiões e comunidades. Muçulmanos e não-muçulmanos indianos reverenciam os santos sufis *chishtis*. Além dos santos, essa parte da tese também destaca a importância dos *dargāhs* como espaços sagrados de peregrinação e interação entre as diversas comunidades religiosas da Índia.

Os tópicos acima mencionados serão analisados a partir da relação entre as obras clássicas de sufismo (AL-HUJWIRI, 2001; AL-GHAZALI, 2005, 1982), que influenciaram a teologia e as práticas da Ordem Chishti, e os textos e perspectivas da própria ordem (HASAN, 1992 e SHARIB, 2014), bem como outras pesquisas relacionadas à temática proposta (CURRIE, 2004; PINTO, 1995 e QURESHI, 1986).

Além da exposição literária sobre os temas abordados, esta seção da tese revela algumas impressões e avaliações subjetivas tendo como base a minha própria experiência na

Índia cumprindo o programa de “Doutorado Sanduíche” da CAPES. Essas experiências estão conectadas diretamente com a pesquisa e servem tanto para ilustrar quanto para esclarecer alguns assuntos relevantes da tese.

4.1 A Relação mestre-discípulo na Ordem Chishti

Existe uma comunidade virtual denominada de *Chishtiyya*⁹⁷ da qual participam mestres e discípulos sufis da Ordem Chishti de diversos países. *Shaykh* Siraj é um dos mestres que participam do grupo. Ele diariamente envia mensagens de conforto espiritual para os integrantes da comunidade. Fui aceito como parte desta rede social em 2015 e, nas trocas de mensagens, conheci um sufi chamado Syed. Ele se mudou para Karachi no Paquistão em janeiro de 2017 e estava ansiosamente à procura de um mestre naquela cidade e pediu ajuda no grupo. Syed disse o seguinte em uma de suas mensagens, “Minha alma está desejando ardentemente por um mestre. Eu preciso de orientação.” O mestre Siraj respondeu a Syed dizendo que o mestre certo não iria até ele e pediu-lhe para que se preparasse ainda mais para encontrar seu futuro mestre. Siraj finalizou a mensagem mencionando a seguinte frase: “Tu és a chave do meu progresso. Ajude-me, ó guia do caminho!” referindo-se à importância do mestre na vida do discípulo.

A procura ansiosa de Syed por um mestre demonstra a importância do relacionamento que deve existir entre mestre e discípulo no sufismo *chishti*. De fato, não existe jornada mística no sufismo sem a presença do mestre. Schimmel (1975) cita uma tradição profética que é muito conhecida no sufismo com relação à importância do mestre que diz: “quando alguém não tem um *shaykh*, satanás torna-se seu *shaykh*.” (SCHIMMEL, 1975, p. 103). No sufismo, se alguém não tem um mestre, tal pessoa está vulnerável a cair em tentação e pecar contra Deus. Uma das funções do mestre é proteger o discípulo para que este permaneça firme na jornada mística sem se envolver com distrações mundanas que o afastariam da presença de Deus.

Nas visitas que realizei aos *dargāhs* dedicados a Mu’in al-din Chishti, em Ajmer, e Nizamud-Din, em Nova Deli, foi possível perceber que existe um profundo respeito entre mestre (*pir*, *shaykh* ou *murshid*) e discípulo (*murīd*, lit., “aquele que deseja”). Por exemplo, a saudação entre os dois vai além do cumprimento comum entre os muçulmanos, pois pode incluir o ato de beijar a mão do mestre e, às vezes, o discípulo se prostra diante dele. Em

⁹⁷ Chishtiyya@yahoogroups.com

atitude de reverência, os discípulos ouvem atentamente seus mestres mesmo em conversas informais.

A relação entre mestre e discípulo constitui-se num dos fundamentos mais importantes do sufismo *chishti*. A vida no *khānqāh* depende da existência e da relação dialógica entre essas duas personalidades (MUJEEB, 2003, p. 117). De acordo com Schimmel (1975) e Pinto (1995), a relação entre o mestre como mentor espiritual, e o discípulo como receptáculo dos ensinamentos místicos, é estabelecida através de símbolos e práticas disciplinares. Por isso, a necessidade de um guia espiritual é parte vital no caminho místico. O mestre é aquele que auxilia o discípulo em todas as estações espirituais. Ele observa todo o crescimento espiritual do discípulo e mantém sempre uma posição de autoridade. As intervenções do mestre na vida do discípulo são muitas e variadas. O mestre orienta o discípulo tanto em questões corriqueiras da vida quanto em situações ou problemas difíceis. Ele tem a capacidade de interpretar os sonhos de seus discípulos e ter visões sobre eles. O mestre também é apto até mesmo para ler pensamentos. O poder atribuído ao mestre é tanto que o discípulo pode encontrar nele a fonte de cura para doenças físicas e problemas emocionais. Todavia, a função mais importante do mestre é, sem dúvida, a de conduzir o discípulo para experiências profundas de união com Deus.

O discípulo, por sua vez, tem a obrigação religiosa de servir seu mestre. Ele deve desejar seu mestre, pois o mestre é o *locus* da revelação de Deus para sua vida. Sob a orientação do mestre, o discípulo terá mais condições de percorrer sua jornada porque o caminho místico é longo e difícil. No desenvolvimento da espiritualidade sufi, o discípulo é considerado como um filho para o mestre: “O *shaykh* ajuda-o no nascimento de um coração verdadeiro e nutre-o com leite espiritual como uma mãe.” (SCHIMMEL, 1975, p. 103). O discípulo recebe os cuidados necessários do mestre com o fim de desenvolver suas próprias capacidades espirituais. O relacionamento entre mestre e discípulo é, portanto, uma institucionalização social na qual o discípulo depende completamente do mestre para sua realização pessoal no caminho sufi.

As regras de convivência no sistema de discipulado sufi são denominadas de *adab* (lit., “cortesia”, “convivência”). *Adab* constitui-se nos códigos de comportamento que devem regulamentar as relações entre mestres e seus discípulos. As regras ensinam principalmente como o discípulo deve se comportar diante de seu mestre. De acordo com Pinto (1995, p. 109), o discípulo sabe que o mestre é apenas um ser humano como os outros. Contudo, no discipulado, o mestre deve ser tratado como se ele fosse Deus. Esse tipo de relacionamento

deve acontecer para que o discípulo tenha condições de ter acesso à revelação divina da qual o mestre é o receptáculo.

Al-Hujwiri e Al-Ghazali são duas referências clássicas do sufismo sul-asiático que escreveram sobre esse tema. Al-Hujwiri (2001) dedica um capítulo sobre as regras de convivência (*adab*) entre mestre e discípulo denominado de “Regras e Ordenanças sobre Convivência [entre mestre e discípulo]. Explicação de Definições e Termos” no seu livro *Revelando o Mistério (Kashf al-Mahjūb)*. Para Al-Hujwiri (2001, 435-468), existem dois tipos de regras sobre o comportamento do discípulo: as regras gerais e as específicas.

As regras gerais são classificadas em três diferentes categorias de ações praticadas pelo discípulo. Primeiro, as ações do discípulo devem ser realizadas para Deus. As atitudes do discípulo, tanto em público como em particular, devem ser realizadas como se Deus estivesse presente. O objetivo primário do discípulo deve ser o de agradar a Deus.

Segundo, as ações do discípulo devem ser praticadas como se outras pessoas estivessem em sua companhia. Se existe a consciência de que as ações praticadas em particular seriam reprovadas por outras pessoas, então elas devem ser evitadas. Todos os atos do discípulo, mesmo estando ele sozinho, devem ser aprovados pela comunidade.

Terceiro, as ações praticadas na interação com outras pessoas devem ser orientadas segundo o modelo de vida estabelecido por Muhammad. O profeta do islã é o modelo ideal dos sufis em todos os sentidos. A vida de Muhammad, como fonte principal do sufismo, foi estabelecida desde os primórdios do movimento sufi. Além de ser o primeiro elo na corrente (*silsila*) espiritual das ordens sufis, Muhammad teria transmitido, através dessa corrente de discípulos, um conhecimento místico especial. Esse conhecimento é transmitido de mestre para discípulo no contexto das ordens.

As regras específicas falam sobre os discípulos residentes e viajantes, modos de comer, andar, perguntar, sobre o silêncio e regulamentações que dizem respeito ao celibato e casamento. São modos de comportamento que devem ser observados pelos sufis no ambiente de uma *ṭarīqa*.

Al-Ghazali (2005) também se interessou pelo tema do discipulado. Em conexão com esse assunto tão caro ao sufismo, ele escreveu uma carta na qual orienta um discípulo que havia perguntado sobre o significado da religião islâmica. A obra tem como título *Ayyuhā 'l-Walad*⁹⁸ (lit., “Ó filho”).

⁹⁸O título em inglês é *Letter to a Disciple (Carta a um discípulo)*.

O contexto histórico da carta está relacionado com a resposta de Al-Ghazali às perguntas de um discípulo, que provavelmente foi um de seus alunos de teologia. De acordo com Mayer (2005), através desta carta, Al-Ghazali propôs-se também a alcançar outros jovens estudantes que futuramente se tornariam *ulemās* para que eles não ficassem restritos apenas ao conhecimento especulativo, mas também se dedicassem às práticas espirituais. Assim, a carta faz parte do objetivo de Al-Ghazali de “reavivar a religião islâmica através da espiritualidade sufi.” (MAYER, 2005, p. xxv).

A carta é uma advertência de Al-Ghazali ao discípulo para que as obrigações espirituais da religião islâmica não sejam negligenciadas. Al-Ghazali (2005, p. 4) refere-se ao discípulo como alguém amado e precioso. A linguagem utilizada pelo grande teólogo muçulmano demonstra cortesia e atenção às dúvidas do discípulo. O conteúdo da carta discorre principalmente sobre admoestações e conselhos sobre a prática correta da religião.

Al-Ghazali adverte o discípulo a não confiar somente no conhecimento humano. As boas obras e a jornada rumo às estações espirituais devem ser os alvos principais do discípulo. O mero conhecimento não o ajudaria a alcançar esses sublimes propósitos. O conhecimento deve ser acompanhado da prática. Caso isso não ocorra, a religião torna-se vazia e sem propósito eterno. Os ensinamentos são, portanto, de valor prático para a vida do discípulo.

O discípulo deve atentar para a inter-relação entre ação e conhecimento, ou seja, para que haja equilíbrio, um princípio não pode existir sem o outro. “Ó discípulo, o conhecimento sem a ação é loucura e a ação sem o conhecimento é vazia.” (ALGHAZALI, 2005, p. 8). Os conselhos ao discípulo dizem respeito ao cultivo do caráter como uma preparação para a vida eterna. Na citação abaixo, Al-Ghazali enfatiza a consciência da morte, a prática do desapego e a esperança da vida futura como elementos essenciais da vida: “Ó discípulo, viva o quanto quiser, mas você morrerá; ame o que quiser, mas você se separará da coisa amada, e faça o que você quiser, mas você receberá a retribuição por isso.” (AL-GHAZALI, 2005, p. 14).

A consciência constante da morte é um dos princípios básicos que todo discípulo deve desenvolver. No sufismo, morte significa o fim da separação entre o fiel e Deus. É a fase final que o discípulo atravessa para alcançar o Criador. Por isso, a morte é vista como uma festa de casamento entre o amante e o Amado.

Segundo Al-Ghazali (2005, p. 36-37), a viagem no caminho místico não pode ser realizada sem a presença de um mestre. O mestre é o guia e instrutor do discípulo que o auxiliará na busca pela libertação das más qualidades substituindo-as pelas boas. A função do mestre é a mesma do agricultor que retira ervas daninha da sua plantação. O mestre deve

possuir o conhecimento necessário para aperfeiçoar o discípulo durante sua jornada no caminho para Deus.

Quando o discípulo encontra seu verdadeiro mestre, ele deve venerá-lo e obedecê-lo. Isso significa que o discípulo não deve jamais contender com seu mestre. A função do discípulo está na realização de todas as tarefas que seu mestre requisitar na medida de suas capacidades. As palavras ditas pelo mestre devem ser aceitas interiormente pelo discípulo. Para ser um verdadeiro guia no caminho espiritual, o mestre deve possuir as seguintes características, de acordo com Al-Ghazali:

[...] alguém que tem aversão ao amor do mundo e amor à fama; uma pessoa que foi discípulo de alguém possuidor de conhecimento cujo discipulado é parte de uma corrente que remonta ao Mestre dos Mensageiros (que Deus o abençoe e lhe conceda paz); que é proficiente em disciplinar sua alma com pouca comida, pouca fala e pouco sono, e com muita oração, muita esmola e muito jejum. (AL-GHAZALI, 2005, p. 36).

O mestre é, portanto, um modelo de piedade e desapego a ser seguido pelo discípulo. Na citação acima, Al-Ghazali ressalta a importância de Muhammad como o mestre dos Mensageiros e o primeiro elo da corrente (*silsila*) de mestres no sufismo, e estabelece princípios que estão em completa harmonia com a experiência de austeridade dos primeiros santos da Ordem Chishti.

Tendo Al-Hujwiri e Al-Ghazali como referências, o sufismo indiano, herdeiro dos princípios de discipulado estabelecidos acima, estrutura-se a partir da relação entre mestre e discípulo. Ademais, as práticas sufis relacionadas ao discipulado na Índia foram enriquecidas e aprofundadas devido à interação com as tradições hindus. No início do sufismo na Índia não havia um sistema formal e sistemático de instrução; às vezes o mestre orientava o discípulo a ler determinadas obras, mas a maior parte do discipulado era realizada através de disciplinas que incluía orações e jejuns.

É essencial que o discípulo seja iniciado numa ordem sufi, na qual receberá a orientação de um mestre para a realização da jornada mística. De fato, a transmissão do conhecimento esotérico só acontece no contexto de uma *ṭarīqa*. Sobre essa importância do mestre na vida espiritual do discípulo, a pesquisadora Gisele Chagas afirma:

O saber esotérico, neste sentido, é adquirido através da iniciação mística sob a supervisão de um *shaykh* sufi, que, por sua vez, está conectado a uma *silsila*, isto é, a uma cadeia genealógica de transmissão de conhecimento esotérico cujo primeiro elo é o Profeta Muhammad. É através do *Shaykh* e de sua *baraka* que o iniciado (discípulo), percorre a via sufi. A relação entre um

shaykh sufi mestre (*murshid*) e seu discípulo (*murīd*) é a base da organização do Sufismo. Nenhum discípulo pode iniciar-se na via mística sem o vínculo com um *shaykh*. (CHAGAS, 2012, p. 149).

Devido à sua elevada posição diante do discípulo, e responsabilidade na transmissão do conhecimento esotérico, o mestre deve possuir qualidades essenciais para orientar os discípulos tais como: ter alcançado um nível elevado de espiritualidade, ser generoso e sincero e possuir experiência na jornada mística (MUJEEB, 2003, p. 118, 126).

Mu'in al-din Chishti é o exemplo máximo de mestre na Ordem Chishti na Índia. Seu exemplo é seguido por milhares de sufis do subcontinente indiano. De acordo com a tradição da ordem, Mu'in al-din Chishti prescreveu nove princípios para um discípulo que são, basicamente, a expressão de sua própria experiência de vida como místico. Esses princípios vieram a se tornar o padrão a ser seguido para os iniciados na mística sufi da Ordem Chishti. De acordo com Currie (2004, p. 89-93), cada princípio é acompanhado de exemplos da vida do fundador da ordem na Índia. Os princípios são:

- (i) Obediência do *murīd* (discípulo) ao *murshid* (mestre): o próprio Mu'in al-din Chishti foi o discípulo exemplar de Usman Harwani permanecendo inteiramente ao seu serviço por vinte anos.
- (ii) Renúncia às preocupações com o mundo material: desde o início de sua jornada mística, Mu'in al-din Chishti evidenciou desapego com relação às coisas mundanas.
- (iii) Independência com relação ao poder secular: Mu'in al-din Chishti propugnava que os discípulos deveriam ser independentes. Ele não aceitava benefícios provenientes de governos políticos e, segundo as narrativas, Mu'in al-din Chishti jamais recebeu qualquer tipo de ajuda de governantes e de modo algum participou em questões políticas.
- (iv) Aceitação de *samā* (prática de ouvir música): as histórias sobre Mu'in al-din Chishti relatam que ele sempre praticava *samā* para experimentar êxtase espiritual.
- (v) Disciplina espiritual: oração, devoção e vida de austeridade eram práticas constantes nas suas rotinas pessoais. Mu'in al-din Chishti mantinha uma vida regular de devoção, estudo e exercícios espirituais. Ele ficava em estado constante de contemplação.
- (vi) Dependência do cultivo do solo e aceitação de ofertas voluntárias: Mu'in al-din Chishti cultivava hortas para sua própria manutenção, não dependendo de ninguém

para o suprimento de suas necessidades, mas aceitava ofertas voluntárias que os devotos levavam a ele.

(vii) Desaprovação da exibição pública de milagres: a proximidade de Mu'in al-din Chishti com Deus era a razão de seus poderes miraculosos, somente com referência a Deus é que esses milagres foram registrados. O exibicionismo, de qualquer natureza, foi reprovado por ele.

(viii) Serviço aos outros: Mu'in al-din Chishti serviu às pessoas através de seus ensinamentos, generosidade e realização de milagres. Ele abria sua residência para receber pessoas pobres, oferecia-lhes alimento e acomodação. Assim, aflitos eram aliviados tanto pelo seu poder milagroso como por sua bondade.

(ix) Tolerância e respeito para com pessoas de outras religiões: Mu'in al-din Chishti é descrito como alguém que respeitava outras tradições religiosas.

Esses nove princípios estabelecidos pelo fundador da Ordem Chishti na Índia são fundamentais para compreender a natureza do discipulado. Os provérbios atribuídos a Mu'in al-din Chishti no livro *As Meditações do Khawaja Muinuddin Hasan Chishti* claramente informam sobre a proeminência da figura do mestre na ordem. De acordo com os ensinamentos contidos nessa obra, a aquisição do conhecimento sobre a Realidade só está acessível àqueles que seguem a orientação de um mestre. Somente aquele que segue um guia espiritual está de fato no caminho da verdadeira religião, pois “[...] aquele que não tem um guia espiritual, não tem religião.” (SHARIB, 2014, p. 13). O mestre é aquele que possui a autoridade para interpretar e expor as palavras divinas. Ele é tão importante para a jornada mística quanto o próprio Deus ou Muhammad. O sufi precisa receber a orientação de um mestre, seguir Muhammad e ter consciência da proximidade de Deus. “A verdadeira jornada não é possível sem o treinamento e direção do guia espiritual perfeito. Ela é adquirida seguindo o santo profeta Muhammad e vivendo sempre em vigilância da proximidade de Allāh.” (SHARIB, 2014, p. 27).

Shaykh Nizamu'd-Din também evidencia a importância do discipulado como um dos pilares da Ordem Chishti. O treinamento de discípulos administrado por ele acontecia em seu *khānqāh*, perto do rio Jumma, nas proximidades da atual cidade de Nova Deli. No *khānqāh* havia um grande salão chamado *Jama'at Khanah*⁹⁹ (lit., “casa de reunião”). Havia também vários quartos no *khānqāh* que serviam de dormitórios para os internos e para hóspedes

⁹⁹ *Jama'at* em árabe é “assembleia” ou “reunião” e *Khanah* significa “casa” em persa.

viajantes. À noite o *khānqāh* era utilizado para realizações de vigílias e os discípulos se dividiam em turnos para orar (NIZAMI, 2007, 60-61; 81-82).

Muitos discípulos recebiam instrução em seu *khānqāh*. O número de discípulos era tanto que ele não conseguia instruir todos. Assim, ele designou os discípulos mais experientes para orientar os recém-iniciados na vida mística. O objetivo das instruções era promover a transformação do caráter dos discípulos durante o período em que viviam no *khānqāh*. Como afirma Nizami (2007), os ensinamentos de Nizamu'd-Din fizeram com que os discípulos desenvolvessem um estilo de vida que expressava altos padrões religiosos. Quando retornavam a seus lugares de origem, os discípulos estabeleciam novos centros de treinamento da *silsila*:

Este treinamento inspirou os discípulos a terem uma ideologia mística homogênea e os qualificou a continuar a obra da *silsila* nas suas respectivas áreas de residência. A estadia deles no *Jama'at Khanah* teve um profundo impacto em seus pensamentos e personalidades. Lá eles aprenderam a ter uma vida em comunidade e desenvolver uma personalidade imbuída das ideias mais elevadas da religião e da mística. (NIZAMI, 2007, p. 65).

O sistema de discipulado iniciado por Nizamu'd-Din fazia parte de seu projeto de transformar a Ordem Chishti num movimento que alcançaria toda a Índia. Nizamu'd-Din treinava e enviava seus discípulos, também chamados de *khalīfas* (“sucessores”), para diversas partes da região sul-asiática com o propósito de convidar pessoas para seguir o caminho sufi. Ele enviou cerca de setecentos *khalīfas* e, por esta razão, muitos outros centros da ordem foram abertos em várias partes do subcontinente indiano (NIZAMI, 2007, p. 172). Seus *khalīfas* tornaram-se guias espirituais nas localidades onde residiam. Ao chegar numa cidade, o *khalīfa* começava a formar novos discípulos e vivia somente de doações da população local.

Foi o *Shaykh* Nizamu'd-Din que deu à Ordem Chishti um caráter expansivo, seus discípulos foram residir em vários lugares na região central e norte da Índia. O *murīd* [discípulo] que recebesse o título de *khalīfa* [líder, autoridade espiritual] seria designado para ir a uma determinada cidade, geralmente sua terra natal, e ser enviado com seus próprios *murīd s* ou com os *murīd s* do *Shaykh* que desejassem ir com ele. (MUJEEB, 2003, p. 138).

As disciplinas espirituais de Nizamu'd-Din tinham por objetivo não tanto o cumprimento mecânico de suas regras, mas uma adesão voluntária baseada num sentimento de admiração pela exemplaridade do mestre. Em outras palavras, o objetivo do treinamento

era o de inspirar a bondade no coração de seus seguidores para que eles mesmos se entregassem às obrigações religiosas. Quando ele precisava abordar problemas de ordem individual, ele utilizava estórias e parábolas (LAWRENCE, 1992, p. 8). O *Shaykh* Nizamu'd-Din ensinava seus discípulos através de seu próprio exemplo de espiritualidade. A disciplina espiritual desenvolvida por ele incluía períodos de memorização do Alcorão e meditações (RIZVI, 2003, Vol. I, p. 158). Seus ensinamentos, inspirados nos princípios enunciados por Mu'in al-din Chishti, desdobraram-se em nove regras de orientação de conduta que deveriam ser seguidas por seus discípulos (LAWRENCE, 1992, p. 10-15):

- (i) Serviço à humanidade: o serviço à humanidade é a razão suprema para a religião existir porque nada é mais precioso para Deus do que levar consolo aos corações.
- (ii) Viver somente para Deus: isso significa que todas as ações se tornam atos de devoção a Deus.
- (iii) “Emoção cósmica”: somente através do desenvolvimento da “emoção cósmica”, uma realização plena do amor a Deus que produz o desinteresse das coisas materiais, é que os maus desejos podem ser controlados.
- (iv) Desapego de bens terrenos: a posse de bens terrenos aprofunda a pessoa no mundo material impedindo-a de receber bênçãos espirituais.
- (v) O princípio da não-violência: é preciso afirmar que o perdão é o talismã da felicidade humana.
- (vi) O fundamento do comportamento: o comportamento deve ser fundamentado pelo conhecimento.
- (vii) Confiança em Deus: os discípulos devem ser treinados a ter confiança completa em Deus e obedecer a seus mandamentos.
- (viii) Milagres: os milagres são importantes, mas são formas imperfeitas para a realização espiritual.
- (ix) Deveres do *khalīfa*: se alguém quisesse ser *khalīfa* deveria, antes de tudo, buscar conhecimento e também se afastar de cargos públicos ou envolvimento com reis.

Os preceitos acima serviam como orientações básicas para a formação de discípulos. Um processo que, segundo as tradições da ordem, era permeado de amor e compaixão, características vividas pelo próprio *Shaykh*. Rodeado por seus discípulos, Nizamu'd-Din foi um mestre reverenciado e reconhecido por toda a comunidade de Deli e, posteriormente, por todos os sufis da Índia.

Na obra *Virtudes para o Coração*, *Shaykh* Nizamu'd-Din ensina sobre a relação entre mestre e discípulo. A obra está repleta de conselhos que servem para admoestação e orientação no discipulado da ordem. O livro foi escrito com o propósito de registrar os ensinamentos de Nizamu'd-Din aos discípulos que futuramente serviria como uma espécie de manual para o discipulado. Uma característica importante na obra é a ênfase de Nizamu'd-Din nos assuntos sobre hospitalidade e generosidade, dois temas centrais no livro. Através de estórias sobre Muhammad e exemplos da vida de santos sufis, Nizamu'd-Din transmitia aos discípulos seus ensinamentos sobre essas duas práticas islâmicas.

Honrar um convidado é um importante traço cultural islâmico. O maior exemplo de hospitalidade no Alcorão é a estória que narra sobre Abraão recebendo anjos como hóspedes, denominados de “povo desconhecido” (Sura 51.24-27). Ele os cumprimentou com a paz (*salam*) e ofereceu-lhes carne para comer. Esse relato tornou-se um paradigma para o princípio da hospitalidade no islã. Baseado nesse princípio, *Shaykh* Nizamu'd-Din orienta os seus discípulos sobre o modo como os visitantes devem ser recebidos. Na recepção de um visitante, deve haver três momentos essenciais: o cumprimento, a refeição e a conversa.

O tópico era sobre alimentar os outros. “Ser um *dervish*”, ele destacou, “consiste nisso: todo visitante deve ser cumprimentado com a Paz, então deve ser servido comida a ele, e só depois devem se ocupar com conversa” (HASAN, 1992, p. 169).

Nizamu'd-Din também menciona uma tradição sobre Muhammad que diz: “Qualquer um que visita uma pessoa viva e não prova alguma coisa dela, é como se estivesse visitando um cadáver.” (HASAN, 1992, p. 238). Ele ilustra esse ensinamento ao citar a prática de hospitalidade do *Shaykh* Badr ad-din Ghaznavi, dizendo que, caso esse *shaykh* “[...] não pudesse oferecer comida aos seus hóspedes, ele iria, pelo menos, oferecer-lhes água.” (HASAN, 1992, p. 238). A hospitalidade é acompanhada pela generosidade. Para ensinar a prática da generosidade, até mesmo a desconhecidos, *Shaykh* Nizamu'd-Din ensina seus discípulos dizendo que “Não existe nenhum mérito em prover comida para o seu próprio povo.” (HASAN, 1992, p. 99).

Nizamu'd-Din concluiu esse ensinamento dizendo que, “Em todas as religiões dar comida aos outros é uma atitude louvável.” (HASAN, 1992, p. 99-100). A prática de alimentar pessoas desconhecidas na Ordem Chsihti não terminou com a morte de Nizamu'd-Din. Atualmente, no Dargāh Nizamu'd-Din, refeições são oferecidas diariamente aos visitantes sejam eles muçulmanos ou não.

Num discurso sobre a obediência do discípulo ao mestre como forma de devoção, Nizamu'd-Din contou uma narrativa sobre o grande mestre sufi Junayd (HASAN, 1992, p. 82-83). Por ocasião da celebração da festa islâmica denominada de *Īd al-Fiṭr*¹⁰⁰ (“festa da quebra do jejum”), quatro discípulos se aproximaram de Junayd. O mestre perguntou-lhes onde estariam para a realização das orações da festa. O primeiro respondeu que iria para Meca, a cidade mais importante para todos os muçulmanos, o segundo escolheu Medina, lugar onde está o túmulo de Muhammad, o terceiro escolheu Jerusalém, cidade onde Muhammad realizou a Viagem Noturna e de lá foi elevado ao céu. No entanto, foi a resposta do quarto discípulo que recebeu os elogios de Junayd. O quarto homem da narrativa respondeu que iria permanecer em Bagdá e se ajoelhará em devoção a Junayd, seu mestre. Junayd então disse: “Você é o mais devoto, você é o que tem mais conhecimento, você tem mais virtudes do que todos os outros.” (HASAN, 1992, p. 83). Esta estória ilustrativa demonstra que a devoção do discípulo ao mestre deve ser completa e incondicional.

O significado da morte foi também um princípio ensinado por Nizamu'd-Din aos seus discípulos. A figura de Al-Hallaj¹⁰¹ (857-922) é a que mais inspira o tema da morte no sufismo. Ele é descrito por Schimmel (1975, p. 64) como “o sufi do amor e da morte.” Nizamu'd-Din ensina seus discípulos que a paciência é a característica mais nobre que alguém deve possuir no momento da morte. Segundo o *Shaykh*, aquele que lamenta ao se deparar com a morte de alguém pratica uma ação desprezível. Contudo, “Quem exercita a paciência na ocasião da morte alcança algo raro e nobre.” (HASAN, 1992, p. 103). Para o *Shaykh*, a vida dos santos é um sonho e a morte é o despertar desse sonho.

As pessoas estão dormindo, mas quando morrem, elas acordam. Isto é, todos os seres humanos estão agora dormindo, mas quando morrem, eles acordam. Em outras palavras, cada pessoa que está imersa em alguma coisa aqui, quando morre, aquilo que exatamente ela buscou será concedido a ela. (HASAN, 1992, p. 135).

Por isso, os santos ao despertar do sono encontram o Amado e se enchem de alegria e deleite, pois esse foi o alvo deles enquanto estavam vivos. Essa alegria dos santos de ver o

¹⁰⁰ Festa de encerramento do Jejum de Ramadan celebrada pelos muçulmanos com suas famílias e amigos (GLASSÉ, 1991, p. 204).

¹⁰¹ Os relatos sobre a morte de Al-Hallaj narram que ele foi dançando para o lugar de sua execução e lá fez orações a Deus. Após sua execução, seu corpo foi queimado e as cinzas jogadas no rio Tigre. Ele mesmo havia se preparado para esse momento, pois teria dito que só através da morte ele se uniria a Deus e as pessoas que o matassem seriam recompensadas por estarem defendendo a fé islâmica. O exemplo de Al-Hallaj concretizou a ideia da morte como um evento positivo para os discípulos sufis (MASSIGNON, 2002, p. 159-160; (SCHIMMEL, 1975, p. 68-69; RAMLI, 2013, p. 107).).

Amado, explica o *Shaykh*, é possível de ser alcançada ainda em vida, mas na morte, essa experiência com Deus é plena e definitiva (HASAN, 1992, p. 134-135).

Temas que tratam sobre a morte, interpretação do Alcorão, narrativas sobre os santos sufis e outros assuntos de relevância mística só podem ser transmitidos aos discípulos através de um mestre sufi no contexto disciplinar de uma *silsila*. Na Ordem Chishti, o discipulado orienta a própria perspectiva hermenêutica porque esse sistema torna-se um modo específico de interpretação da *sharī'a*. Ainda que existam no islã diferentes escolas de interpretação da *sharī'a*, o que prevalece na ordem é a interpretação do mestre porque não pode haver a quebra do princípio da autoridade. Se o que o mestre ordenou ao discípulo for um assunto de discussão entre intérpretes da Lei, e caso o discípulo esteja em dúvida se a ordem deve ser obedecida ou não, então, o discípulo deve confiar na palavra de seu mestre e obedecê-lo. Nizamu'd-Din explica esse princípio na citação abaixo:

Porque o *Shaykh* é totalmente competente, ainda que ele ordene algo sobre o qual existam diferenças legais de opinião – ou seja, permitido por alguns, mas proibido por outros – o discípulo deve fazer o que o *Shaykh* lhe ordenou porque o *Shaykh* já tomou a decisão baseado no bom senso. Ainda que possa existir desacordo sobre qual seja a ação correta, o discípulo deve cumprir o mandamento do seu *Shaykh*. (HASAN, 1992, 249).

A obediência ao mestre torna-se, portanto, um modo de conhecimento, interpretação e aplicação da Lei Islâmica. Para enfatizar a importância da autoridade do mestre em relação aos discípulos, *Shaykh* Nizamu'd-Din mencionou uma frase de seu mestre, Faridu'd-Din, o qual disse: “O mandamento do *Shaykh* é como o mandamento do Profeta - que as bênçãos e a paz de Deus estejam sobre ele.” (HASAN, 1992, p. 339). O mestre é tanto o representante de Deus quanto de Muhammad na terra e está sujeito a ambos. Ele é a autoridade visível e exerce a função de mediador terreno entre os devotos sufis e Deus, pois o acesso à presença do mestre é imediato. O mestre é visto como alguém que auxilia seus discípulos sempre que necessário.

Atos de obediência ao mestre é o alicerce do discipulado *chishti*. Qualquer manifestação de desobediência é motivo de reprovação e censura. Para o *Shaykh* Nizamu'd-Din, a desobediência do discípulo significa paralisação no caminho espiritual, pois é através da submissão ao mestre que o discípulo consegue ascensão na jornada mística (HASAN, 1992, p. 98-99).

Assim que cheguei a Nova Deli conheci um *yogī* no hotel em que eu estava hospedado e ele me viu lendo um livro sobre a história da Ordem Chishti. Ele faz parte de um

centro de Yoga chamado Yoga Bhavan em Kerala, sul da Índia, uma ramificação da Universal Yoga Consciousnes (Consciência Universal de Yoga). Ele se apresentou e disse que já realizou vários encontros espirituais com mestres da Ordem Chishti. Eu falei a ele sobre meu interesse em conhecer mais sobre a ordem. O *yogī*, então, de forma direta disse que eu não iria aprender sobre o sufismo lendo livros. Ele disse inclusive que eu poderia abandonar toda a teoria sobre o sufismo. Para ele, eu deveria ter experiência espiritual se eu realmente quisesse aprender sobre o sufismo *chishti* e aconselhou-me a procurar um mestre da ordem e me tornar discípulo para começar, como uma criança, a aprender os elementos da mística. Esta conversa foi marcante porque ele ressaltou o princípio básico do sufismo e das outras tradições religiosas indianas que é o discipulado. O conhecimento transmitido pelo mestre é o único meio seguro de acesso à realidade mística e isso só acontece pela experiência. O princípio da aquisição do conhecimento através da experiência faz parte do sistema de discipulado *chishti*. Por isso, o discípulo não somente recebe ensinamentos de seu mestre, mas também tem experiências com ele (PINTO, 1995, p. 139, 237).

A ligação do discípulo com o mestre é tão profunda que não pode haver distância entre os dois, o laço de união não pode ser desfeito. Se por alguma circunstância, o discípulo vier a se desvincular do seu mestre, então ele deve procurar outro guia espiritual que o oriente em sua jornada.

Se alguém está separado de seu *shaykh* pela morte ou outra circunstância, torna-se necessário encontrar um guia que possa completar o trabalho iniciado pelo primeiro mestre. O caminho não é o alvo, mas um meio para alcançá-lo. Estar conectado a um mestre que não esteja mais presente representa uma expectativa ilusória e falsa esperança. (KABBANI, 2004, p. 34).

Com base principalmente na obra de Desiderio Pinto (1995), passo agora a descrever alguns aspectos do relacionamento entre mestre e discípulo no contexto das práticas sufis atuais no Dargāh Nizamu'd-Din em Nova Deli. Registro também alguns relatos de conversas informais com Irfan Zuberi, pesquisador indiano de música *qawwālī* e discípulo de um dos mestres do Dargāh Nizamu'd-Din.

No Dargāh Nizamu'd-Din, o mestre é a própria manifestação de Deus de forma tangível, e um intercessor de seus discípulos e seguidores porque ele é amigo de Deus. As ações do mestre são consideradas como a revelação da vontade divina na terra, existindo, assim, uma estreita relação entre o mestre e Deus. Como afirma Pinto:

[...] o *pir* é chamado de mãos, pés e olhos de Deus (ou seja, a concreta manifestação de Deus), e mesmo de Allāh porque ele é amigo de Deus. Como amigo de Deus ele está em constante contato com Deus e faz somente o que Ele quer (ou seja, ele não tem ego e, portanto, faz a mediação entre

Deus e o *murīd*). Assim, ele pode levar as necessidades e os pedidos do *murīd* a Deus e fazer com que sejam atendidos [...]. (PINTO, 1995, p. 140).

Ainda segundo Pinto (1995, p. 152, 158, 175), as tarefas dos mestres no Dargāh Nizamu'd-Din resumem-se em adorar a Deus e servir a humanidade com atitudes de bondade. Dentre as formas de servir a humanidade está o encargo de conduzir o discípulo até a presença de Deus. O mestre não pode servir de escândalo para o discípulo e nem se orgulhar de seu poder porque tudo o que o mestre adquire é consequência da sua intimidade com Deus. A demonstração do poder do mestre está no fato de que suas orações a Deus são respondidas devido à eficácia de sua intercessão.

No Dargāh Nizamu'd-Din, os discípulos devem passar por alguns estágios (PINTO, 1995, p. 1, 267-286). O primeiro estágio é a escolha do mestre. O discípulo é que deve fazer essa escolha. Ele reconhecerá o seu mestre quando encontrá-lo. O segundo estágio é a iniciação (*bai'a*, lit., “juramento”) para se tornar discípulo. Este processo de iniciação é um compromisso entre o mestre e o discípulo. Nesse ritual de iniciação na ordem, o discípulo declara sua total obediência ao mestre que por sua vez, afirma sua responsabilidade de conduzir o discípulo nos caminhos do islã e promete protegê-lo e adverti-lo quando necessário.

Durante a cerimônia, o mestre segura na mão do discípulo como símbolo de aceitação, e entrega a ele a vestimenta sufi (*khirqā*). As instruções iniciais incluem os ensinamentos sobre *dhikr* (“lembança”, ou “recordação” de Deus) e *suhbat* (lit., “associação”, “companhia”). *Suhbat* é a conexão espiritual que se desenvolve na relação mestre-discípulo e *dhikr* é a principal prática espiritual da recordação de Deus. O terceiro estágio consiste em orientações sobre arrependimento (*tawba*) e ensinamentos sobre aquilo que é proibido (*haram*) e permitido (*halāl*). O quarto estágio acontece quando o discípulo deixa tudo para seguir o mestre, ficando aos seus cuidados pelo maior período de tempo possível. No quinto e último estágio, qualquer um ou qualquer coisa pode tornar-se um mestre para o discípulo, “Neste estágio, o *murīd* começa a perceber que tudo e qualquer coisa pode ser um *pir*, ou o *locus* da auto-revelação divina.” (PINTO, 1995, p. 316). Até mesmo objetos podem se transformar em mestres para o discípulo. O discípulo deve desenvolver a capacidade de reconhecer esse princípio em sua própria vida.

Em outras palavras, não importa quem é, ou o que é o mestre. O que realmente importa é a habilidade do *murīd* de tratar algo como sendo um mestre (o *locus* da auto-manifestação de Deus) independentemente de ele ser um ser humano ou alguma outra coisa. (PINTO, 1995, p. 317).

Atualmente, há dois tipos de mestres no Dargāh Nizamu'd-Din (PINTO, 1995, p. 201-202). O primeiro é aquele que cumpriu suas obrigações como discípulo e recebeu o título de *pir* de seu mestre. Ainda que esse tipo de mestre esteja conectado ao *dargāh*, o discipulado administrado por essa classe de *pir* acontece fora das imediações do santuário. O segundo tipo de mestre é aquele que nunca foi tradicionalmente um discípulo. A autoridade dos mestres dessa segunda categoria está baseada no fato de serem da descendência de Nizamu'd-Din. Por causa do parentesco com o *Shaykh* Nizamu'd-Din, eles declaram que herdaram também a posição de mestres na ordem e os dons do *Shaykh*.

Durante as visitas que realizei ao Dargāh Nizamu'd-Din foi possível conversar com Irfan Zuberi¹⁰². Ele é de família muçulmana, contudo, seus parentes jamais tiveram qualquer ligação com o sufismo. Zuberi decidiu ser um pesquisador de música *qawwālī* e chegou à conclusão de que só entenderia realmente sobre *qawwālī* se ele mesmo se tornasse um discípulo da ordem. Ele ainda me disse que eu só poderia compreender a relação entre mestre e discípulo na Ordem Chishti, se eu me tornasse também um discípulo e que não haveria a necessidade de conversão ao islã. Torna-se evidente, através desse exemplo, que o conhecimento dos aspectos espirituais da ordem só pode ser adquirido dentro do sistema de discipulado e que a aceitação de discípulos não depende de crenças ou pertença a determinada religião.

A devoção do discípulo (*murīd*) ao mestre (*pir*) é uma característica tipicamente indiana presente também na tradição hindu. A relação entre *śiṣya* (discípulo) e o *guru* (mestre) no hinduísmo (*guru-śiṣya paramparā*, lit. “a linhagem mestre-discípulo”) compartilha aspectos semelhantes do discipulado *chishti*. Na tradição indiana, o *guru* ocupa uma posição elevada como preceptor da vida espiritual de seus discípulos. O objetivo principal do mestre é fazer com que o discípulo alcance o estado de *mokṣa* (“libertação”), ou salvação. O discípulo escolhe o *guru* que o auxiliará a sair das trevas para a luz. A presença do mestre, ou *guru*, é fundamental para que o discípulo, ou *śiṣya*, não permaneça na ignorância. O *guru* é o “pai espiritual” e é tratado como se fosse Deus pelo discípulo. O princípio do discipulado é central em todas as tradições do hinduísmo. Assim como no sufismo, é necessário que o discípulo hindu receba a orientação de um *guru* para alcançar patamares elevados de espiritualidade.

¹⁰² O mestre de Irfan Zuberi é considerado um descendente de Nizamu'd-Din. O contato entre eles é realizado principalmente através do telefone ou redes sociais, mas ocasionalmente eles se encontram. Nesses encontros, Zuberi relata ao seu mestre os problemas que enfrenta e pede ajuda para solucioná-los. A fonte principal para o discipulado é o ensinamento oral do mestre baseado nas tradições da ordem.

No hinduísmo, o relacionamento entre mestre e discípulo é baseado na confiança e obediência do discípulo, e na orientação e autoridade do mestre. O mestre orienta, ensina e inspira o discípulo no caminho da devoção. Como no sufismo *chsihti*, o conhecimento espiritual só é transmitido pelo mestre porque ele é a manifestação externa da divindade. O princípio dessa relação entre mestre e discípulo é outro elemento que, provavelmente, favoreceu a permanência do sufismo na Índia como uma importante fonte de espiritualidade (VALERA, 2015, p. 197-198; SUBHAN, 2010, p. 140).

4.2. As disciplinas espirituais da Ordem Chishti: *dhikr* (lembrança) e *ṣalāt*, ou *namāz* (oração)

Dhikr (“lembrança”) e *ṣalāt*, ou *namāz* (“oração”), são disciplinas espirituais indispensáveis dentro do contexto da Ordem Chishti. Em árabe, *dhikr* significa “lembrança”. O termo também pode significar “menção” ou “invocação”. *Dhikr* constitui-se na prática sufi da lembrança de Deus através da repetição dos nomes divinos com objetivos místicos. *Dhikr* pode ser descrito como o distanciamento das distrações para a maior proximidade entre o devoto e Deus. *Dhikr* acontece quando o coração se torna vazio porque tudo na vida do adorador é orientado para Deus. Al-Ghazali reconhece a importância de *dhikr* na adoração a Deus ao recorrer a uma série de citações de *ḥadīths* que falam da lembrança de Deus. Num desses registros das palavras de Muhammad está escrito: “Aquele que está engajado em *dhikr* no meio dos negligentes é como uma árvore viva no meio de árvores secas.” (AL-GHAZALI, 1982, p. 299).

Através dessa prática, os nomes de Deus descritos no Alcorão são internalizados fazendo parte da experiência religiosa dos sufis. O crente muçulmano é advertido a lembrar-se dos nomes de Deus repetindo-os constantemente, tanto individual quanto coletivamente como forma de meditação. No entanto, as técnicas de meditação utilizando os nomes de Deus é uma especificidade do sufismo. (ERNST, 2011, p. 81, 92). Os nomes de Deus devem ser repetidos até que desapareça a forma, ou a palavra, e permaneça somente o significado (CHIEVALIER, 1987, p. 116, 119).

A prática de *dhikr* deve ser diferenciada das formas normativas de oração islâmica, pois a busca da união com Deus é o alvo principal desta prática. Essa disciplina espiritual da lembrança de Deus é uma expressão de amor, pois aquele que ama repete o nome da pessoa amada e lembra-se sempre dela, “Portanto, o coração daquele em quem o amor de Deus foi plantado tornar-se-á uma morada de constante *dhikr*.” (SCHIMMEL, 1975, p. 68).

A repetição da parte inicial da *shahādah* “não há outra divindade a não ser Deus” (*lā ilāh illā Allāh*) é a fórmula mais utilizada nos rituais de *dhikr* pela Ordem Chishti. Deus deve ser sempre lembrado porque nada ou ninguém é maior do que ele. O Alcorão se refere à revelação trazida pelos profetas como “lembrança”. Lembrar-se de Deus constitui-se numa dimensão essencial da existência e nada tem mais importância no Alcorão do que os nomes divinos. De todos os nomes, os dois mais importantes são aqueles utilizados na abertura de quase todas as suras: *Em nome de Deus, o misericordioso, o compassivo (bismi-llāhi r-rahmāni r-rahīm)*. A recitação dos nomes divinos tem ainda o poder transformador quando pronunciados de forma concentrada culminando na contemplação extática cujo objetivo é a união com Deus (SCHIMMEL, 1975, p. 172, 174; ERNST, 2011, p. 81; ERNST; LAWRENCE, 2002, p. 27).

A imagem divina permanece viva no coração do sufi através da lembrança dos nomes divinos. Como afirma Chittick: “A lembrança de Deus desperta a consciência de Deus no coração e atualiza a imagem divina latente na alma.” (CHITTICK, 2000, p. 70). Portanto, o que precisa ser lembrado é Deus através de seus nomes. Lembrar-se de Deus é uma ordenança e disso depende a felicidade humana porque foi esse o exemplo deixado por Muhammad. O ato de lembrar-se de Deus, como uma disciplina espiritual, garante felicidade nesta vida atual e na vida após a morte. Para os sufis, a lembrança dos nomes de Deus é a essência de todo ritual (CHITTICK, 2000, p. 63-65, 69; ERNST, 2011, p. 81).

De acordo com as tradições sobre Mu’in al-din Chishti, o estado de união com Deus é alcançado pelo exercício da lembrança (*dhikr*) do Amado. Essa lembrança é interior e produzida quando o coração e a alma do adorador estão engajados na lembrança de Deus (SHARIB, 2014, p.10). *Dhikr* como disciplina espiritual é essencial para esse estado de união com Deus. Mais do que uma prática ritual, *dhikr* é o caminho para a realização da presença de Deus na vida do sufi em sua jornada espiritual. Essa lembrança ocorre no coração, “Um crente lembra-se de Deus no seu coração o tempo todo. A lembrança (*dhikr*) de Deus é o resultado de guardar o Amado no coração.” (SHARBI, 2014, p. 11, 29).

Enquanto membros de algumas ordens realizam o ritual do *dhikr* em silêncio, os *chishtis* o fazem em voz audível com técnicas de respiração e recitação para atingir níveis elevados de espiritualidade. (ERNST; LAWRENCE, 2002, p. 27). O desenvolvimento da prática de *dhikr* no sufismo *chishti* indiano desenvolveu-se num contexto de interação com a Yoga. Como foi observado no capítulo três da tese, a tradição da ordem atribui a Mu’in al-din Chishti a autoria de um tratado no qual ocorre o diálogo entre o sufismo e práticas de Yoga.

A segunda prática espiritual *chishti* a ser analisada é *ṣalāt*, ou oração. A prática da oração é obrigação de todo muçulmano. As orações devem ser realizadas na direção de Meca e podem ser feitas nas mesquitas ou em outros lugares desde que as regras de purificação do espaço da oração sejam seguidas. O chamado para oração (*adhan*) é realizado pelo *muezzin* (“aquele que chama”). Os muçulmanos oram individualmente ou na comunidade. Nas mesquitas muçulmanas, há lugares específicos para homens e mulheres realizarem as orações

Ṣalāt é observada cinco vezes num período de vinte e quatro horas: antes do nascer do sol (*fajr*), ao meio-dia (*duhr*), à tarde (*asr*), após o pôr-do-sol (*maghrib*) e à noite (*icha*). Antes da oração, os muçulmanos devem ter a certeza de que estão com a intenção (*niya*) correta para orar e fazer as abluções (*wuḍūʿ*). O Alcorão não determina o número de vezes que o muçulmano deve orar, mas o costume de orar cinco vezes teria sido estabelecido durante a vida de Muhammad. A tradição nos *ḥadīth* nos informa que Muhammad intercedeu diante de Deus, durante a Viagem Noturna, para que os muçulmanos realizassem cinco orações diárias. (SCHIMMEL, 1992b, p. 39-41).

Al-Hujwiri e Al-Ghazali também escreveram sobre essa importante disciplina islâmica. Ambos enfatizaram a condição exterior da oração bem como seus aspectos interiores, ou seja, as duas dimensões da religião islâmica, *sharīʿa* e *ṭarīqa* respectivamente. Segundo Al-Hujwiri, a oração envolve algumas pré-condições que devem ser observadas (AL-HUJWIRI, 2001, p. 397): (i) purificação exterior das impurezas e purificação interior da lascívia; (ii) as vestes exteriores devem estar limpas e as vestes interiores devem estar imaculadas; (iii) o lugar das purificações não pode estar exteriormente contaminado e a vida interior deve estar sem pecado; (iv) deve-se orar tanto na direção da Caaba exterior que está em Meca quanto na direção da Caaba interior que é o trono de Deus ou contemplação divina; (v) o devoto deve apresentar condições de vigor exteriormente e, interiormente, ele deve estar no jardim da proximidade de Deus; (vi) é necessário que o devoto tenha atenção sincera para se aproximar de Deus; (vii) deve-se dizer *Allāhu Akbar* (“Deus é o maior”) com temor e curvar a cabeça com humildade.

Al-Ghazali discorre sobre o tema da oração no capítulo 4 do *Reavivamento das Ciências Religiosas* Vol. I. Nesse capítulo, ele ressalta a importância da prática da oração para o islã, “Oração é o pilar da religião, segurança e raiz da crença e a mais importante prática religiosa.” (AL-GHAZALI, 1982, Vol. I, p. 166). Em seguida, como em todos os demais capítulos da obra, ele fundamenta a necessidade da prática da oração fazendo referência aos discursos proferidos por Muhammad registrados nos *ḥadīths*:

O Profeta disse: Deus ordenou que fosse obrigatório para os seus servos orar cinco vezes.

O Profeta disse: assim como a água remove impurezas, também orar cinco vezes remove pecados.

O Profeta disse: oração é a chave para o Paraíso.

(AL-GHAZALI, 1982, Vol. I, p. 167-168).

Al-Ghazali oferece minuciosas prescrições de como essa prática deve ser realizada formalmente. De acordo com suas orientações, o muçulmano, antes da oração, deve ter a convicção da intenção correta para a realização desse ritual. Depois, ele purifica o corpo com água para a remoção de impurezas e se posiciona na direção da Caaba com a cabeça ereta ou levemente curvada. A seguir, Al-Ghazali prescreve todos os movimentos corporais e orações que devem ser realizadas no momento da oração. Esses aspectos estão relacionados à formalidade dos rituais e devem ser rigorosamente observados (AL-GHAZALI, 1982, Vol. I, p. 174).

A prescrição da oração formal obrigatória é complementada com as explicações sobre as condições internas do ato de orar. Al-Ghazali observa que “A oração deve ser observada com humildade de mente. Deus diz: ore para lembrar-se de mim.” (AL-GHAZALI, 1982, Vol. I, p. 175). A oração exige concentração mental para que haja lembrança de Deus. Por causa da influência sufi em Al-Ghazali, Hasan Al-Basri, o grande místico dos primórdios do sufismo, é mencionado para demonstrar que a oração deve ser acompanhada de atenção. A citação abaixo de Hasan Al-Basri é utilizada como advertência contra a negligência à oração. “Hasan Basri disse: a oração que não for realizada com atenção antecipa a punição.” (AL-GHAZALI, 1982, Vol. I, p. 175).

O devoto deve estar atento aos processos externos quanto à dimensão da vida interior relacionada à oração, pois cada ação externa corresponde a um aspecto da interioridade. A purificação das partes do corpo aponta para a purificação dos pensamentos, “Purifique o coração porque ele é o instrumento pelo qual se vê o teu Senhor.”, (AL-GHAZALI, 1982, Vol. I, p. 180). Quando o muçulmano ora na direção da Caaba, isso significa que ele concentra sua mente em Deus, após tê-la desviado de todos maus pensamentos: “Mantenha a face da sua mente juntamente com a face do seu corpo na direção de Deus somente.” (AL-GHAZALI, 1982, Vol. I, p. 181).

No contexto do sufismo indiano da Ordem Chishti, se empreende um processo de interiorização da oração. A palavra mais utilizada para oração no subcontinente indiano é o termo persa *namāz*. Em *Virtudes para o coração (Fawa'id al-Fuad)*, Nizamu'd-Din proferiu vários discursos sobre a natureza da oração. Dentre esses discursos está a estória sobre o

Khawaja Karim (HASAN, 1992, p. 91-92). Na narrativa, Khawaja Karim aparece orando fora dos portões da cidade de Deli e os seus amigos insistiam para que ele entrasse na cidade. Quando ele terminou a oração, seus amigos perguntaram se ele não tinha ouvido quando o haviam chamado. Ele respondeu que não. Eles então disseram: “Que estranho que você não ouviu quando chamamos você”. Ao que ele respondeu: “Seria estranho para alguém que está verdadeiramente engajado em oração ouvir outras pessoas lhe chamar.” Após essa estória, o *Shaykh* advertiu seus discípulos a não ter preocupações com coisas mundanas e nem ser levados pelos desejos. Em vez disso, eles deveriam perseverar sempre na oração. A oração, além de ser uma prática ritual, é também um estado de imersão na contemplação divina.

Num outro relato, o *Shaykh* Nizamu'd-Din estava dialogando com seus discípulos sobre a intenção de orar (HASAN, 1992, p. 106-107). Na ocasião, ele contou a estória de um homem que costumava ficar acordado por toda a noite fazendo orações na mesquita de Damasco, na esperança de que, através dessa prática, ele seria consagrado como um *shaykh*, ou mestre sufí. Seu mestre, ao saber da sua intenção, começou a chorar e disse-lhe: “A primeira coisa que você tem que fazer é desistir de ser um *shaykh*”. Após contar essa estória, Nizamu'd-Din declarou que a base para qualquer esforço espiritual tem que ser a intenção pura, “porque enquanto as pessoas observam o que você faz, Deus conhece a sua intenção. Quando sua intenção está fixada em Deus, então um pequeno esforço será grandemente recompensado.” (HASAN, 1992, p. 107). A intenção correta ou pura é um dos aspectos mais relevantes para a prática da oração no islã. Isso revela o cuidado com a interioridade e a motivação que todo devoto muçulmano deve ter.

Sobre a oração comunitária, *Shaykh* Nizamu'd-Din ensinou que as bênçãos divinas para quem realiza a oração congregacional na mesquita são maiores do que as realizadas individualmente (HASAN, 1992, p. 203). Essa valorização da oração congregacional sobre a individual aparece num *hadīth* que diz: “A oração congregacional de alguém dentre vós é recompensada vinte e cinco vezes mais do que a oração no mercado ou na sua casa”. (AL-BUKHARI, Vol. 3, Livro, 34, No. 330, 1996).

4.3. *Samā* e *Qawwālī* : o papel da música na adoração *chishti*

Práticas sufis que envolvem a disciplina de *dhikr* relacionam-se com outros elementos de meditação que tem como objetivo principal a experiência de êxtase espiritual e união com Deus. Dentre esses elementos podemos destacar a recitação do Alcorão, a dança, as técnicas de respiração e a música. No sufismo, ouvir música constitui-se numa importante

disciplina espiritual. O ato de ouvir música como meio para a experiência de êxtase espiritual denomina-se *samā*¹⁰³ (“audição”). A música no sufismo é um meio pelo qual a alma humana se aproxima de Deus. Por esta razão, o elemento musical possui um papel importante nos rituais sufis com o objetivo de união com o Amado (HAMMARLUND, 1997, p. 1; SCHIMMEL, 1997, p. 11).

Nas práticas rituais sufis, *samā* refere-se ao ato de “ouvir música” como meio de contemplação para a obtenção de experiências místicas. Ainda que existam casos de práticas individuais de *samā*, esta disciplina mística é essencialmente comunitária. Além de ouvir música, os sufis também ouvem versos do Alcorão, ou recitação de poesia, na companhia de outros sufis que buscam participar do amor divino. É interessante também notar que os textos sagrados hindus são chamados de *śruti* cujo significado literal quer dizer “aquilo que é ouvido.”

Apesar da importância da prática de *samā* para a busca de Deus, ouvir música no islã é um tema que gera muitas controvérsias. A recitação melódica e pública do Alcorão não é considerada como música. As autoridades muçulmanas fazem uma clara distinção entre música e a tradição de recitação do Alcorão. Mesmo que seja impossível negar o aspecto melódico presente na prática da recitação corânica, os estudiosos muçulmanos não abordam o tema da recitação como melodia. Eruditos muçulmanos associam a prática da recitação à própria natureza do Alcorão, ou seja, a recitação possui um caráter divino sendo, portanto, um aspecto estritamente religioso que nesta perspectiva nada teria a ver com musicalidade (NELSON, 1985, p. xv-xvii).

Um problema em relação à legitimidade da música no islã diz respeito às fontes primárias, isto é o Alcorão e os *hadīths*. Esses textos não oferecem diretrizes exatas sobre a questão da música. Na Arábia pré-islâmica e no período inicial do islã, a tradição musical ocorria num contexto de erotismo em tabernas e cortes onde mulheres, treinadas na arte do canto, se apresentavam e serviam bebidas alcoólicas. Durante o califado de Umar (664-656) surgiu um novo tipo de cantor profissional que imitava a voz feminina em suas apresentações e era patrocinado principalmente por nobres e cortesãos. Muitos cantores obtiveram fama e prestígio na sociedade islâmica por conta da capacidade artística que possuíam. Contudo, oficialmente, a música acabou sendo considerada ilegal e foi banida dos círculos normativos

¹⁰³ No contexto de práticas espirituais sufis o termo significa ouvir poesia cantada ou recitada, acompanhada ou não de instrumentos musicais. A ênfase, contudo, não está em quem canta ou toca, mas na experiência espiritual de quem ouve a música (ERNST, 2011, p. 180).

da religião islâmica por essa pretensa associação com níveis mundanos da existência (ERNST, 1999, p. 95; NELSON, 1985, p. 34-35; SCHIMMEL, 1997, p. 11).

Al-Hujwiri e Al-Ghazali escreveram em defesa da prática de *samā*, mas reconheceram que deveriam existir regulamentações para esta disciplina espiritual. Al-Hujwiri (2001) dedicou um capítulo em *Revelando o Mistério*, intitulado “O desvelar do décimo primeiro véu: acerca da audição (*samā*)”, para ressaltar tanto a importância quanto a legitimidade de *samā*. Ele inicia o capítulo falando que o conhecimento só penetra a mente humana através dos sentidos: visão, tato, paladar, olfato e audição. Dentre esses sentidos, Al-Hujwiri destaca a audição como o mais importante porque é através dele que o muçulmano ouve os mandamentos de Deus. O santo sufi de Lahore argumenta a favor da audição dizendo que animais são naturalmente dispersos ou obedecem a uma ordem quando são motivados por algum som. De igual modo, o som também exerce uma grande influência nas crianças porque elas dormem quando ouvem uma melodia agradável. Assim também, para obedecer a Deus, é necessário que antes o muçulmano ouça a mensagem corânica. A obediência ao Alcorão, portanto, depende completamente da audição (AL-HUJWIRI, 2001, p. 498-499, 505).

Depois de falar da importância da audição para o muçulmano, Al-Hujwiri menciona o fato de que alguns teólogos muçulmanos proíbem ouvir música. Ele declara que ouvir música deve ser considerado ilegal num contexto de diversão, mas não para fins religiosos. Al-Hujwiri (2001, p. 506-507) argumenta que se a música produz um efeito lícito na mente do ouvinte, então ela deve ser permitida. Para ele, o problema não está na música em si, mas em quem a ouve. Há pessoas com sensibilidade espiritual para ouvir música, mas há também aquelas cujas vidas estão imersas no mundo sensível e que, como consequência, seriam negativamente influenciadas pelo som da música. Ele fundamenta a prática de ouvir música como uma disciplina que visa a união com de Deus citando uma declaração do *Shaykh* Dhu'l-Nun (796-859) do Egito:

Audição (*samā*) é uma influência divina que anima o coração para buscar a Deus. Aqueles que ouvem espiritualmente alcançam Deus. Aqueles que ouvem com sensualidade caem em heresia. (AL-HUJWIRI, 2001, p 509).

Samā produz diferentes efeitos de acordo com o ouvinte porque a recepção da música ocorre em conformidade com o nível espiritual em que cada um se encontra. Por esta razão, as pessoas movidas pela espiritualidade alcançam a revelação divina através dessa prática. Todavia, isso não acontece com aqueles que são dirigidos por seus desejos. Do mesmo que o sol no seu brilho atinge resultados diversos (queima, ilumina, dissolve ou nutre)

nos objetos que recebem sua claridade, assim também é *samā*, visto que a mesma música pode ocasionar diferentes resultados de acordo com o ouvinte (AL-HUJWIRI, 2001, p. 511).

Al-Hujwiri (2001, p. 595-596) prescreve algumas orientações que devem ser seguidas nas sessões de *samā*. Para que as reuniões com *samā* não se tornem apenas um hábito, elas devem ser realizadas com regularidade moderada e com reverência. Além disso, é necessário que haja sempre a presença de um guia espiritual. Nessas sessões, pessoas não-iniciadas não podem participar e o cantor, além de boa reputação, deve ter um coração livre de desejos mundanos. Os participantes das práticas com *samā* não devem opinar em relação ao que está sendo cantado e devem permanecer indiferentes quanto a individualidade e performance do cantor.

O pensamento do místico e teólogo Al-Ghazali segue uma abordagem similar à de Al-Hujwiri com relação a *samā*. Al-Ghazali foi um defensor da prática do uso ritual da música no islã. No capítulo intitulado “Musica e Êxtase” em *Reavivamento das Ciências Religiosas*, Al-Ghazali descreve, especificamente, a prática de *samā*. O capítulo começa falando sobre “sons agradáveis”. Os sons agradáveis reavivam o coração e são melodias que despertam as coisas ocultas da vida interior.

Por ser um tema polêmico desde os primórdios do islã, a proposta de Al-Ghazali (1982, p. Vol. II, 207) é discutir a questão da música dentro do contexto da própria tradição islâmica. Al-Ghazali menciona a escola de interpretação Shafi’i que entende que o ato de ouvir música é uma prática abominável (*makruh*), porque representa coisas vazias. Outras autoridades intelectuais muçulmanas citadas por Al-Ghazali entendem que ouvir música deve ser considerada prática ilegal para os muçulmanos por se tratar de um pecado. No entanto, Al-Ghazali relata que o erudito Abu Talib Makki (900-996) que, mesmo sendo um seguidor da escola Shafi’i, declarou que ouvir música é uma atividade legal no islã. Para demonstrar a legalidade da utilização ritual de *samā*, Al-Ghazali faz referência à seguinte tradição sobre Muhammad:

Mumshad Dinawari disse: “eu perguntei ao profeta em sonho: ó Mensageiro de Deus! Você não gosta de nada em *samā*? Ele disse: não é que eu não goste de *samā*, mas diga-lhes que eles devem iniciar *samā* com um verso do Alcorão e finalizar com outro verso. (AL-GHAZALI, 1982, Vol. II, p. 209).

Al-Ghazali (1982, Vol. II, p. 211) procura provar que *samā* deve ser considerada uma prática legal no islã ao associar esta disciplina espiritual com a prática comum de ouvir poesia. Se a recitação de poesia sem melodia e ritmo é uma prática permitida, então recitá-las

com ritmo e melodia deve ser igualmente legal no islã, pois a música nada mais é do que poesia com melodia e ritmo. Ele também justifica a prática de *samā* baseado no sistema auditivo. O ouvido foi criado por Deus para escutar sons agradáveis e *samā* encontra-se nessa categoria dos sons agradáveis. Esses são emitidos por pássaros como o rouxinol e Al-Ghazali conclui que:

Se *samā* é considerado ilegal, então ouvir um rouxinol é também ilegal. Se ouvir o som do rouxinol é legal, então não seria também legal ouvir agradáveis melodias que possuem sabedoria e bons propósitos? (AL-GHAZALI, 1982, Vol. II, p. 210).

As ideias de Al-Ghazali (1982, Vol. II, p. 212-215) sobre a permissibilidade da música no islã não dispensam condicionalidade na sua utilização. Ele delimita o uso da música para as seguintes ocasiões: (i) nas peregrinações à Caaba; (ii) nos campos de batalha envolvendo soldados muçulmanos; (iv) nas canções matinais de lamento; (v) em datas de grandes comemorações; (vi) canções como expressão de amor a Deus e, por último; (vii) canções como práticas dos sufis que buscam a união com Deus.

Por outro lado, Al-Ghazali (1982, p. 216-217) recomenda a proibição da música nos seguintes casos: (i) quando cantada por mulheres que se apresentam com características sensuais; (ii) quando tocada por pessoas visivelmente embriagadas pelo uso de bebidas alcoólicas (iii) quando há o uso de linguagem obscena; (iv) em ambientes que despertem desejos imorais; (v) e nos casos em que sua prática se torna um hábito vulgar. Em linhas gerais *samā* é permitido, mas dependendo das circunstâncias e contexto em que a música é ouvida, a prática pode tornar-se proibida.

Al-Ghazali defendeu essa prática espiritual dizendo que *samā* era necessário para aqueles que tinham conhecimento e perfeição. *Samā* deveria ser um dever para os discípulos porque os grandes santos do islã vivenciaram essa prática e, portanto, *samā* não deveria ser considerada uma disciplina ilegal no islã (ERNST; LAWRENCE, 2002, p. 35-36).

A assimilação dos benefícios de *samā* depende da estação espiritual na qual o sufi se encontra pois, através da música, o sufi pode atingir níveis mais elevados de experiência mística. A música, portanto, ajuda o fiel a experimentar estados de êxtase espiritual e de união com Deus, sendo um elemento essencial na jornada espiritual (ERNST; LAWRENCE, 2002, p. 34-35).

Samā une o canto, a música, a dança, uma manifestação de Deus com seu poder. É entrega de si mesmo à vontade do criador, dando prova de sua aceitação amorosa e oferecendo-se a novos descobrimentos e revelações. O *samā* pode conduzir o devoto a uma união extática no coração do Ser, ou a uma imensa comunhão com Ele. (CHEVALIER, 1987, p. 120).

O desenvolvimento da música em rituais religiosos no islã ficou circunscrito às práticas do sufismo. Para evitar que o ato de ouvir música fosse apenas uma atividade de pura diversão sensual, os sufis estabeleceram critérios para que a música fosse ouvida num contexto religioso com propósitos unicamente espirituais. Além de Al-Hujwiri e Al-Ghazali, vários escritores muçulmanos escreveram manuais de sufismo buscando regulamentar e explicar os princípios de *samā*.

Samā é uma das práticas espirituais mais privilegiadas na Ordem Chishti. As estórias sobre o fundador da ordem na Índia, Mu'in al-din Chishti, sugerem que ele teria sido um fiel praticante de *samā* e aprovou o uso de instrumentos musicais para o acompanhamento dessa disciplina. Como foi visto acima, *samā* foi um dos nove princípios da ordem estabelecidos por ele (CURRIE, 2004, p. 65-67).

Na compilação dos discursos de Nizamu'd-Din, realizada por Amir Hasan, *Virtudes para o Coração*, o grande *Shaykh* de Deli declara que *samā* leva o devoto a experimentar alegria espiritual, uma manifestação sobrenatural que pode ocorrer no espírito, coração e membros do corpo daquele que adora (HASAN, 1992, p. 121).

A discussão sobre *samā* foi tema de um discurso do *Shaykh* Nizamu'd-Din realizado no seu *khānqāh*. O *Shaykh* desaprovou a atitude de algumas pessoas, chamadas no texto de “adversários”, que queriam proibir *samā*. Nizamu'd-Din defendeu os benefícios de *samā* e estabeleceu algumas condições para essa disciplina, a saber: (i) o cantor deve ser um homem maduro; (ii) as músicas não podem ser nem sensuais nem vulgares; (iii) o ouvinte deve procurar ouvir a Deus e lembrar-se sempre dele; (iv) os instrumentos devem ser: harpa, violino (indiano) e alaúde (HASAN, 1992, p. 355-356).

Nos textos iniciais da Ordem Chishti na Índia a palavra utilizada para os rituais com música é *samā*. Contudo, historicamente, o vocábulo que mais ganhou popularidade para se referir à disciplina da música na Ordem Chishti é a palavra *qawwālī*¹⁰⁴ (“recitação”). *Qawwālī*

¹⁰⁴ Abbas (2007) sugere que a poesia sufi cantada como música *qawwālī* no subcontinente indiano foi uma expressão de protesto contra o poder político vigente na época de Bulle Shah (1680-1757) e Shah Abdul Latif. Abbas argumenta que as metáforas nas músicas representam uma posição de resistência frente à religião normativa na época de Bulle Shah, da região do Punjabi paquistanês, e Shah Abdul Latif da região de Sindi no atual Paquistão, ambos da ordem Qadri. Para Abbas (2007, p. 626, 632), em tempos de repressão política, a poesia e a música *qawwālī* eram instrumentos que davam voz aos oprimidos. As canções, permeadas de

é um estilo musical genuinamente gestado no subcontinente indiano que se desenvolveu historicamente como um desdobramento de *samā*. *Qawwālī* quer dizer “recitado” ou “cantado” em árabe e urdu.

Qawwālī tornou-se um estilo musical peculiar no subcontinente indiano entre os séculos XIII e XIV a partir das poesias cantadas e compostas por Amir Khusraw. A música *qawwālī* era cantada inicialmente no *khānqāh* de Nizamu’-d-Din e ainda hoje ela conserva o mesmo estilo e estrutura do período inicial de sua institucionalização. Segundo Hussain (2012, p. 27), Amir Khusraw criou este estilo musical para expressar sua veneração ao mestre Nizamu’-d-Din.

Após a morte do *Shaykh* Nizamu’-d-Din, as atividades rituais da ordem passaram a ser realizadas no *dargāh* onde está localizado seu túmulo e não mais no *khānqāh*, que havia sido o lugar de sua residência. A mudança do *khānqāh* para o *dargāh* promoveu o surgimento de narrativas e percepções que enfatizam o amor e a devoção ao *Shaykh* Nizamu’-d-Din expressas nas línguas nativas da Índia. A popularidade de *qawwālī* está no fato de que a inspiração para a produção deste tipo de música teve influência direta do modelo hindu de adoração (HUSSAIN, 2012, p. 50-52).

As sessões de música *qawwālī* são apresentadas semanalmente nos *dargāhs* da Ordem Chishti. No *Dargāh* Nizamu’-d-Din, a música *qawwālī* é conduzida por um ou dois vocalistas principais contando com o apoio de uma equipe de cantores que tocam instrumentos musicais de percussão e cordas. Os cantores são chamados de *qawwals*. Eles são os herdeiros diretos do legado musical de Amir Khusraw e estão debaixo da liderança dos descendentes de Nizamu’-d-Din (QURESHI, 2012, p. 97).

As músicas cantadas são poesias em persa, híndi e urdu. *Ghazal* é o estilo poético mais cantado nas apresentações de música *qawwālī*. Como um estilo musical indiano, *qawwālī* se tornou popular fora dos limites dos *dargāhs* e hoje é parte integrante da tradição musical indiana.

Segundo Qureshi (1986, p. 83-85), é na língua persa que foram compostas as mais elevadas formas poéticas sobre o amor místico. A maioria das canções *qawwālī* nessa língua é oriunda das poesias de Amir Khusraw. A segunda língua clássica da música *qawwālī* é o híndi, idioma utilizado no sufismo indiano desde o século XIII. A importância do híndi para o

personagens femininos, desafiavam autoridades estabelecidas e eram disseminadas por todo o território do subcontinente indiano. Reconhece-se o caráter político das expressões religiosas sufis na música e principalmente nas estruturas dos *dargāhs*. Contudo, a abordagem do aspecto musical no sufismo *chishti* nesta parte da pesquisa está relacionada à sua importância como meio para se alcançar o êxtase espiritual servindo ainda para a promoção da interação entre hindus e muçulmanos.

desenvolvimento de *qawwālī* revela a interação profunda ocorrida entre a música sufi e a tradição devocional hindu. Como afirma Qureshi (1986, p. 84), “A poesia *qawwālī* em híndi, e mais especificamente no dialeto, *braj bhasha*, introduz símbolos e imagens provenientes de versos devocionais hindus.” As expressões nessa língua são simples e diretas, pois fazem parte de um idioma popular entendido e falado por uma população iletrada composta por muçulmanos e não-muçulmanos. A música neste idioma tem fortes características locais, geralmente associadas a um santo ou santuário específico. O terceiro idioma que expressa *qawwālī* nas canções da Ordem Chishti é o urdu. Na Índia, a música *qawwālī*, baseada na poesia escrita em urdu segue o modelo persa, mas não tem o mesmo prestígio e popularidade das canções originalmente produzidas em persa e híndi. Além dessas três línguas, há algumas músicas *qawwālī* escritas em árabe que exaltam Muhammad.

A música *qawwālī* tem a função principal de despertar o amor místico. Os músicos estruturam a performance de acordo com as necessidades da audiência adaptando as canções com improvisações. Nas apresentações, os cantores estão sensíveis à audiência, principalmente quando as pessoas presentes começam a entrar em estado de êxtase. Quando alguém manifesta este estado durante as apresentações, o músico deve continuar repetindo o verso que induziu o devoto ao transe, de modo que a pessoa não perca o controle total sobre suas ações. O músico continua repetindo o verso até que o devoto possa se acalmar. Por isso, em algumas situações, as apresentações são prolongadas. Em resposta às necessidades do público, o cantor pode flexibilizar ou re-organizar todo o repertório de músicas, omitindo trechos da música cantada ou acrescentando versos de outras músicas. A principal preocupação dos cantores é atender as necessidades espirituais dos devotos e não cumprir uma agenda pré-organizada da apresentação. Segundo Qureshi (1986, p. 63, 75) e Hussain (2012, p. 52), através de *qawwālī*, no momento em que o êxtase é experimentado, o corpo físico recebe a presença divina transcendendo a vida cotidiana para alcançar a experiência com o ser divino. O “eu” do sufi é absorvido pela união com Deus. Portanto, o objetivo de *qawwālī* não é apenas um ato de veneração ou adoração a Deus, mas um processo de tornar-se um com ele. Movido pelo amor, o sufi busca a experiência mística com o Amado (QURESHI, 1986, p. 63, 75; HUSSAIN, 2012, p. 52).

Qawwālī refere-se tanto ao gênero musical quanto à ocasião de sua apresentação. A prática ritual de música *qawwālī* faz parte da tradição sufi de todo o subcontinente indiano, “Onde quer que os sufis estejam na Índia, ali estará *qawwālī*.” (QURESHI, 1986, p. 1). A prática espiritual de *qawwālī*, que originalmente se restringia aos discípulos, adquiriu uma dimensão mais ampla que permite o envolvimento de qualquer devoto. Nesse sentido, os

dargāhs da ordem organizam sessões de caráter público com ampla participação popular que objetivam despertar o interesse dos devotos para uma experiência mais profunda de Deus.

Além dos instrumentos musicais utilizados nas performances públicas de *qawwālī*, os participantes batem palmas e fazem movimentos corporais. O público que ouve as músicas reconhece que os cantores possuem certa autoridade espiritual e oferecem a eles dinheiro na expectativa de receber deles alguma bênção. Nos santuários sufis da Ordem Chishti, as músicas são planejadas de acordo com o propósito da reunião. Há músicas de veneração a Muhammad e cânticos que fazem surgir várias formas de manifestações emocionais. Alguns cânticos falam de amor, aniquilação mística, e outros que exaltam os santos da ordem (ERNST, 2011, p. 182-183, 186-187; QURESHI, 1986, *prefácio*, p. xiii; VIITAMÄKI, 2008, p. 23, 25).

Para Qureshi (1986, p. 6), a música *qawwālī* só pode ser entendida a partir de seu contexto ritual, por causa de sua dinâmica vinculada às disciplinas de realização e experiências místicas. O espaço por excelência da performance ritual de *qawwālī* é o *dargāh*. Uma vez por semana, os *qawwāls* (cantores e músicos de música *qawwālī*) se reúnem para apresentações musicais nos principais *dargāhs* da Ordem Chishti.

No Dargāh Nizamu'd-Din, os cantores chegam e sentam-se no chão em frente ao santuário principal onde está sepultado o corpo de Nizamu'd-Din.¹⁰⁵ Entre os cantores e o santuário de Nizamu'd-Din existe uma distância de aproximadamente quinze metros, que é interdita aos demais participantes. A tradição da ordem recomenda que ninguém deve permanecer entre o túmulo do santo e os cantores, já que os cantores se dirigem ao santo para celebrar a união dele com Deus. Faremos em seguida uma breve descrição da estrutura básica de um ritual com música *qawwālī* realizado de acordo com o modelo do Dargāh Nizamu'd-Din (ZUBERI, 2012, p. 138-139).

O ritual acontece após a oração islâmica da tarde (*ṣalāt al-asr*) e inicia-se com a recitação da Sura *Al-Fātiḥah* (Sura de Abertura do Alcorão) realizado pelo *shaykh* responsável pelo evento. Nesse período inicial, os devotos fazem orações e recitações de passagens do Alcorão. O *shaykh*, ou líder sufi da reunião, recita a genealogia dos santos da ordem e faz orações por toda a comunidade. Depois disso, inicia-se a performance musical. Os cantores entoam músicas de celebração da união de Nizamu'd-Din com Deus. Em seguida, há a recitação de um *ḥadīth*, que expressa a relação especial entre Ali e Muhammad e louvores ao profeta do islã. Após esse período, iniciam-se as apresentações de várias músicas

¹⁰⁵ Vide anexo 1, fotografia 1.

qawwālī, especialmente aquelas que foram compostas por Amir Khusraw. No encerramento do ritual faz-se a leitura de uma passagem do Alcorão.

Não obstante a estrutura básica acima descrita, a sequência dos eventos depende da interação entre os músicos e o público presente. O tempo de duração da música, as improvisações e os versos objetos de repetição são elementos que dependem da dinâmica das necessidades do público e, portanto, podem sofrer improvisações e adaptações. Quando o cantor tem a habilidade de acrescentar versos de outra canção à música que está sendo tocada, e faz improvisações para atender as necessidades da audiência, ele é reconhecido como alguém de grande conhecimento poético e com sensibilidade para adaptar a música ao contexto espiritual do momento (QURESHI, 2012, p. 115).

Quando visitei o Dargāh Nizamu'd-Din, tive a oportunidade de participar de uma performance de música *qawwālī*. As apresentações comovem os ouvintes. Mesmo sem entender o que eles cantavam, o som da música me envolveu e por alguns momentos me emocionei. As pessoas ao redor, maravilhadas com a performance, depositavam ofertas em dinheiro na frente dos cantores e pediam a eles suas bênçãos. Muitas pessoas ali presentes me pareciam estar orando ou meditando no momento em que as músicas eram cantadas e não apenas se comportando como uma mera apresentação musical.

A remuneração dos cantores é um elemento importante nas apresentações. Muitos deles vivem somente das ofertas voluntárias levadas pelos fiéis. No momento das apresentações, os devotos levam dinheiro e depositam ofertas na frente dos cantores e o fazem com alegria. Algumas vezes eles vão à frente dançando e cantando as músicas da apresentação para depositar suas ofertas. De acordo com Qureshi (1986, p. 138), a remuneração dos cantores nada tem a ver com o sucesso de uma boa performance, mas sim com o impacto espiritual da música na vida do devoto.

De acordo com Zuberi (2012, p. 139), as práticas com música *qawwālī* obedecem aos requisitos prescritos por Al-Ghazali para a prática de *samā* acima descritos. Nizami Syed Bakhari, um dos líderes do Dargāh Nizamu'd-Din, acrescentou alguns requisitos adicionais com relação à performance de música *qawwālī*: (i) os músicos devem pertencer a uma ordem sufi; (ii) os músicos e outros participantes devem fazer as abluções islâmicas antes da apresentação dos cânticos; (iii) nenhuma mulher pode fazer parte do grupo de cantores ou tocar instrumentos musicais; (iv) e os poemas recitados devem ser claramente ouvidos (ZUBERI, 2012, p. 141-142).

Qawwālī tem uma importância fundamental no festival de 'Urs (lit., "festa de casamento"). 'Urs é o festival de comemoração anual da morte do santo, a mais importante

celebração para os devotos e cantores de *qawwālī* vinculados à tradição sufi no subcontinente indiano. A morte de um santo sufi não é ocasião para tristeza ou pranto, mas para celebração, pois simboliza a união final e eterna do santo com Deus. A festa tem um sentido comemorativo da vitória alcançada pelo santo e é entendida como uma transição do estado de separação para o estado de união com Deus. Esta nova condição do santo é comemorada durante aproximadamente uma semana.

A música *qawwālī* proporciona ao fiel a participação espiritual na união do santo com Deus (NEWELL, 2007, p. 93-94). As celebrações variam de acordo com o *dargāh*. Qureshi (1986, p. 1) declara que “Não há experiência mais vívida e profunda de *qawwālī* do que a do festival de ‘*Urs* de um santo, a comemoração de sua união final com Deus no aniversário de sua morte.”

Apresentamos abaixo dois exemplos de músicas *qawwālī* extraídos da poesia de Amir Khusraw geralmente cantadas nas cerimônias dos *dargāhs* e no festival de ‘*Urs*. A primeira é baseada numa citação de Muhammad e tem como título *Man kunto maulā, fā Ali-un- maulā* (“Quem me aceita como mestre Aceita também Ali como mestre”). A poesia é baseada num *ḥadīth* e foi composta com elementos lingüísticos do árabe e persa.

Perambulei por dois mundos clamando
 “Ó representante de Deus, Ó sucessor de Deus”
 Minha fé foi violada, isso eu proclamo abertamente
 Eu sou escravo da Família do Profeta desde a eternidade
 Jami também está unido a ele e clama “Ali, Ali”
 Eu vi a luz de Ali em todas as coisas
 Eu vi Ali em todos os lugares para onde olhei

Quem me aceita como mestre
 Aceita também Ali como mestre
 Ali Ali *maulā* [mestre]
 Quem me aceita como mestre
 Aceita também Ali como mestre
 Ali Ali *maulā*

Somos respeitados em todo o mundo
 Porque somos escravos de Sua Santidade
maulā Ali *maulā*
 Ali Ali *maulā*

Nós observamos de perto todos os indivíduos
 E achamos Ali após uma longa e difícil busca
maulā Ali *maulā*
 Ali Ali *maulā*

Duas imagens em uma face

Uma é de Muhammad, a outra é Ali
maulā Ali *maulā*
 (ZUBERI, 2012, p. 150).

A composição acima enfatiza a importância de Ali, o quarto *khalīfa* na sucessão de Muhammad, genro do profeta e o segundo elo da corrente mística. Ali é considerado pela maioria das ordens sufis como o personagem principal da tradição mística após Muhammad. A música é, portanto, um louvor a Ali. A frase “Quem me aceita como mestre, aceita também Ali como mestre”, é repetida várias vezes e aponta para a importância de Ali como um fundamento importante na constituição da *silsila chishti*.

O segundo exemplo de música *qawwālī* foi escrito originalmente em híndi. Trata-se de um poema de exaltação aos primeiros mestres da Ordem Chishti. Khusraw apresenta-se como a noiva que se une ao seu mestre. O poema é intitulado *Torī sūrat ke balihārī Nijām* (Eu fui vendido pela beleza da tua face Nizam).

Em nome de teu Mestre, dê-me alguma coisa hoje, Ó generoso
 Não me envie de mãos vazias desta abundante morada
 Em nome de Ganj-e-Shakar [Faridu'd-Din]
 Em consideração a Baba Ganj-e-Shakar
 Guarde minha honra, amado Nizam [Nizamu'd-Din]
 Qutb [Qutbu'd-Din] e Farid [Faridu'd-Din] com o noivo da festa
 Khusraw é a amada esposa do amante Nizam
 Khusraw é o amado de Nizam
 Eu fui vendido pela beleza da tua face Nizam.
 (ZUBERI, 2012, p. 156).

Os santos da ordem são constantemente lembrados nas canções. A genealogia dos santos é repetida e lembrada também nas orações. A corrente (*silsila*) espiritual dos mestres da ordem aparece nos túmulos de vários santos sepultados no Dargāh Nizamu'd-Din. Os *dargāhs* são os espaços sagrados que proporcionam essa interação entre os santos e devotos. *Qawwālī* é, assim, um dos elementos de ligação entre os santos e os peregrinos.

A música *qawwālī* não está mais limitada somente aos espaços sagrados dos *dargāhs* sufis. *Qawwālī* disseminou-se grandemente em tempos mais recentes para todas as dimensões da vida social e cultural do subcontinente indiano. Ela é cantada em hotéis, clubes, festas casamentos e aniversários, e filmes de Bollywood.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Os cantores atuais mais famosos são os Irmãos Sabri (Aftab Sabri e Hashim Sabri). De tradição *chishti* paquistanesa, os irmãos Sabri aprenderam música *qawwālī* quando tinham apenas 10 anos de idade e hoje desfrutam de fama internacional.

Com relação à esfera cinematográfica responsável pela popularização da música *qawwālī*, o sufi *chishti* Irfan Zuberi (2012, p. 143) tece alguns comentários críticos. Segundo ele, a performance musical de *qawwālī* fora do ambiente ritual do *dargāh* apresenta as seguintes características: (i) a estrutura das músicas é previamente estabelecida, sem espaço para improvisações; (ii) o tempo é limitado; (iii) não há conexão entre os cantores e a audiência, já que esta não tem participação nas apresentações; (iv) o amor espiritual é substituído pelo amor humano; (v) e os instrumentos musicais tradicionais são substituídos por instrumentos eletrônicos modernos. Para Zuberi (2012, p. 143), esta mudança tornou-se inevitável porque a música *qawwālī* abriu espaço também para o profissionalismo.

Qawwālī tornou-se no decorrer do tempo um elemento cultural comum para hindus e muçulmanos e uma representação da identidade plural indiana. A música proporciona o encontro das duas tradições seja no contexto ritual do *dargāh* ou num ambiente artístico não-religioso de apresentações de *qawwālī*. Esse estilo musical é um símbolo de diálogo entre hindus e muçulmanos. Amir Khusraw é o representante desse pluralismo civilizacional na forma de poesia e música. Transcrevo abaixo versos poéticos de Amir Khusraw cantados nos *dargāhs* da Ordem Chishti que revelam essa afirmação de que diferentes expressões religiosas são caminhos que conduzem à adoração a Deus.

Que o mundo adore a Deus, que a humanidade louve o divino.
Um o procura em Meca, outro o busca em Kashi (Benares).]
Eu encontrei meu amado, não deveria eu me prostrar diante dele?
Todas as pessoas têm seu caminho correto de fé e seu objeto de adoração.
(KHUSRAW, *apud.* QURESHI, 2012, p. 115).

4.4. Santos e *dargāhs*: o sufismo *chishti* e seus desdobramentos populares

Santos e *dargāhs* apresentam-se como importantes elementos dos desdobramentos populares da Ordem Chishti. “Santo” no sufismo diz respeito ao estado de proximidade entre o mestre e Deus. O termo em árabe para santo é *walī* (lit., “amigo”). O tema da santidade (*walaya*) constitui-se numa das doutrinas mais importantes do sufismo. De acordo com Nicholson (1914, p. 121), os santos são os eleitos de Deus, mas estão numa posição inferior em relação aos profetas. Ainda segundo Nicholson, a característica mais importante do santo é sua capacidade de penetrar no mundo sobrenatural através de estados de êxtase.

Ao analisar a genealogia do vocábulo “santo” na língua inglesa (*saint*) aplicado ao sufismo, Ernst (2011, p. 58) conclui que a palavra começou a ser utilizada nas línguas

europeias pelos missionários protestantes que percebiam a existência de similaridades entre as práticas católicas de veneração aos santos e a tradição sufi de peregrinação aos túmulos dos mestres. Atualmente, a palavra “santo” é comumente utilizada nos escritos acadêmicos sobre sufismo. É necessário, no entanto, esclarecer que no sufismo o termo está mais associado à especial relação que o mestre tem com Deus do que com sua vida de pureza, ou afastamento do pecado.

O santo é o amigo de Deus porque está próximo dele, ou mesmo unido a ele. Se alguém é amigo de um santo significa que ele ou ela é também amigo de Deus. Essa intimidade com Deus é plenamente concretizada após a morte do santo. Devido à amizade entre o santo e Deus, e a união final e absoluta entre os dois após a morte do santo, os túmulos dos grandes santos sufis se tornaram lugares de peregrinação. A autoridade de realizar milagres que o santo possui, portanto, pode ser invocada de forma mais eficaz após sua morte. Por esse motivo, pedidos e intercessões são realizados junto aos túmulos dos santos sufis, porque quanto mais próximo do túmulo do santo o devoto estiver, mais certeza ele tem de que suas petições serão respondidas. A prática devocional de peregrinação aos túmulos para veneração de santos se tornou comum entre aqueles que buscam o caminho místico e pelas multidões de devotos que se dirigem aos *dargāhs* da Índia (HASAN, 1992, p. 149-150; HOURANI, 2006, p. 211-212). No subcontinente indiano, os santos são considerados como fontes de bênçãos espirituais e materiais e por isso, seus túmulos são visitados, pois nesses lugares repousa também o poder (*baraka*) do santo. O santo sufi exerce ainda a função de um intercessor diante de Deus em favor de seus devotos.

As hagiografias podem ter contribuído para a popularidade das ideias sobre santidade no islã. As primeiras hagiografias apresentavam os ensinamentos dos santos como fontes de autoridade e como modelos de piedade e sabedoria. Esses relatos enfatizavam o poder (*baraka*) do santo e a realização de milagres (*karāmāt*) (ERNST, 2011, p. 63, 68). Os milagres realizados pelos santos fizeram com que vários devotos e peregrinos se concentrassem em torno de sua figura. Para Carl Ernst (2011, p. 69), os milagres constituem-se num tema de grande importância no estudo do sufismo. Ainda que este fenômeno seja assumido *a priori* como superstição e ficção por alguns estudiosos do assunto, é preciso tratá-los com seriedade, levando em consideração que eles são experimentados como intervenções divinas por milhares de pessoas no subcontinente indiano.

Há dois termos em árabe para a palavra “milagres” que são: *mu’jizat* e *karāmāt*. *Mu’jizat* significa atos públicos realizados pelos profetas que precedem a proclamação da mensagem divina. O maior milagre, nesse sentido do termo, é o próprio Alcorão que foi

revelado por Deus a Muhammad através do anjo Gabriel. Já *karāmāt* significa “superior” ou “precioso”. Na tradição islâmica *karāmāt* palavra diz respeito aos atos de generosidade exercidos pelos santos, os amigos de Deus, sem o propósito de se tornarem públicos. Contudo, no sufismo asiático contemporâneo, *karāmāt* tem sido um meio público de divulgação da popularidade e autoridade de um santo sufi ainda que, originalmente, os santos da ordem proibissem a exibição pública de milagres (FLUECKIGER, 2008, p. 171-172).

Devido à grande relevância dos milagres para o sufismo sul-asiático, e porque eles estão diretamente associados à figura do santo sufi, discorrerei sobre essa temática tendo como fonte principal os ensinamentos de Nizamu’d-Din no livro *Virtudes para o Coração*. *Shaykh* Nizamu’d-Din, em um de seus discursos, explica as duas categorias de milagres concentrando-se naqueles que operam esses atos sobrenaturais. Para ele, a categoria de milagres denominada de *mu’jizat* são os milagres dos homens com conhecimento perfeito e sem pecado, os profetas. Estes são totalmente guiados por Deus. *Karāmāt*, por sua vez, são milagres realizados pelos santos que também são perfeitos em conhecimento e ação, mas são dirigidos por Deus somente em momentos específicos. Segundo o *Shaykh* Nizamu’d-Din, “Os profetas são infalíveis”, “[...] e perto deles estão os santos, mas os profetas são infalíveis por natureza, enquanto que os santos devem adquirir a infalibilidade.” (HASAN, 1992, p. 188).

Os milagres (*karāmāt*) são comuns na vida religiosa da Ordem Chishti. No *Virtudes para o Coração*, Nizamu’d-Din prescreve práticas que podem trazer cura física. Cura para doenças, por exemplo, pode ser obtida através da contínua lembrança (*dhikr*) de três nomes “Ó Deus, Ó Fonte de Compaixão, Ó Eterno Compassivo”. De acordo com o *Shaykh*, aquele que repete esses nomes divinos em estado de inteira contemplação em Deus recebe a cura de sua enfermidade, de acordo com o *Shaykh* (HASAN, 1992, p. 113).

Os santos da Ordem Chishti são reconhecidos por possuírem poder espiritual para realizar feitos sobrenaturais. Por esta razão, milhares de pessoas buscam nos santos sufis respostas para seus problemas imediatos porque eles são considerados como os possuidores de poderes miraculosos. Nizamu’d-Din explica que toda ação que é impossível de ser explicada pelo intelecto constitui-se num milagre (HASAN, 1992, p. 86). A visita aos túmulos dos santos, uma prática comum no sufismo, é o meio mais utilizado para o recebimento de curas e outros milagres. Certa vez a mãe do *Shaykh* Nizamu’d-Din estava muito doente. O *Shaykh*, então, visitou o túmulo de um mártir a favor dela que resultou no milagre da cura.

A conversa voltou-se para a visita de túmulos. “Quando minha mãe – que ela seja abençoada – estava doente, ela me pediu muitas vezes para que eu

visitasse o túmulo de certo mártir ou santo”, ele recordou. “Eu obedeci sua ordem, e quando eu retornei para casa, ela disse, ‘já estou melhor, minha aflição passou’. (HASAN, 1992, p. 149).

Ao falar sobre a importância dos milagres em conexão com a visita aos túmulos dos santos sufis, *Shaykh* Nizamu’d-Din mencionou aos seus discípulos as palavras do *Shaykh* Shahi Muy’tab quando discursava sobre o poder espiritual desse santo.

Qualquer pessoa que enfrenta uma dificuldade, após minha morte, diga-lhe para visitar meu túmulo por um período de três dias. Se após três dias, o milagre não for realizado, ele deve continuar até o quarto dia, e se depois de quatro dias sua sorte não for mudada, ele deve retornar no quinto dia e demolir o meu túmulo, tijolo por tijolo. (HASAN, 1992, p. 188).

Os milagres, como atos sobrenaturais, não dizem respeito apenas à cura de doenças, eles também se referem à demonstração do poder do santo. Como é o caso da estória de um mestre narrada por Nizamu’d-Din. O mestre, cujo nome não é mencionado, cultivava um campo no subúrbio de Lahore. Num determinado dia, apareceu um coletor de impostos que exigiu do mestre o pagamento pelo uso da terra. O mestre se recusou a pagar. Em seguida, o coletor de impostos ofereceu duas opções a ele, ou ele pagaria os impostos ou realizaria um milagre andando sobre um rio. O mestre escolheu a segunda opção e andou sobre o rio, “O mestre colocou o pé na água e andou até a outra margem como se estivesse andando sobre terra firme.” (HASAN, 1992, p. 237).

Há ainda a estória sobre Maulana Zayn ad-din que ensinava numa *madrassa* (escola corânica). Ele respondia qualquer pergunta sobre todos os assuntos da religião islâmica. Quando havia alguma dúvida ou interpretações divergentes de ordem doutrinária, ou ainda sobre as práticas da religião, as pessoas se dirigiam até ele em busca de respostas para as perguntas, e ele respondia a todos. Ele costumava dizer que não sabia ler nem escrever, mas um dia pediu a Deus conhecimento fazendo a seguinte oração:

Ó Deus, eu alcancei a maturidade, e ainda não obtive educação formal. Dá-me conhecimento na forma de um milagre. O Deus Todo-Poderoso, pela benção dessa oração me concedeu conhecimento, para que todo problema em que houvesse diferença de opinião eu pudesse oferecer a interpretação correta e explicá-lo em todos os seus detalhes. (HASAN, 1992, p. 105).

O *dargāh* é o principal espaço para a veneração de santos e busca por milagres. Os *dargāhs* são construídos ao redor dos túmulos dos santos que são reconhecidos por suas realizações sobrenaturais (GOTTSCHALK, 2006, p. 231). Esses espaços sagrados geralmente

incluem uma mesquita e uma *madrasa*. A popularidade de um *dargāh* depende da excelência espiritual do santo para o qual o *dargāh* foi construído, das qualidades dos seus sucessores imediatos e do reconhecimento da ordem.

O Dargāh Nizamu'd-Din foi construído em Ghiyaspur, uma vila que fica no subúrbio da atual Nova Deli. O sultão Muhammad bin Tughlaq (1325-1351) construiu um domo de tijolos sobre o santuário, e seu sucessor, Firuz Shah Tughlaq (1351-1388) construiu um câmara em volta do túmulo com portas de madeira. Em 1562, um mercador rico chamado Naeab Farid Khan substituiu o domo de tijolos por um de mármore e em 1829, Nawab Murtaza Khan, o então governador de Deli, construiu um pátio em volta do mausoléu que é o atual espaço utilizado para as práticas dos rituais (MOMIN, 2004, p. 35).

As ruas de acesso ao Dargāh Nizamu'd-Din são estreitas e repletas de peregrinos. Há muitos vendedores de *kebabs*, *samosa* e pratos variados de frango e carne de cabrito. No local existe um grande comércio de artigos religiosos tais como: flores, tecidos bordados (*chādars*), roupas islâmicas, tapetes de oração e livros.

Quando visitei o complexo do Dargāh Nizamu'd-Din foi possível observar que várias pessoas levavam parentes doentes, dentre os quais alguns não podiam caminhar por si mesmos por causa de suas enfermidades. Havia ali um mestre sufi que prestava assistência espiritual aos peregrinos. Eles eram atendidos por esse mestre num pequeno espaço dentro das imediações do *dargāh* onde recebiam orações por seus pedidos. Na entrada desse pequeno quarto, há um painel anunciando, em inglês e urdu, a eficácia do atendimento com os seguintes dizeres:

Solução para todos os problemas complexos: Confusão na casa, negócios, libertação do inimigo, disputa entre marido e mulher, problemas para engravidar, traição no casamento, política, filme, carreiras de modelo. Consultas para todo tipo de problema.

O *dargāh* também é lugar para a prática de ajuda aos necessitados. A refeição distribuída geralmente consiste de arroz *biryani* com legumes, que era servida num prato descartável. Muitos dos que ali estavam participaram da refeição e depois prosseguiram com seus rituais da peregrinação ao túmulo do santo Nizamu'd-Din e da entrega de presentes aos líderes do *dargāh*. Pessoalmente, considero o ambiente do Dargāh Nizamu'd-Din como uma pequena representação da Índia. Um lugar repleto de cores, música, incenso, diversidade religiosa e muita generosidade. Além do túmulo de Nizamu'd-Din, há vários outros santos que foram enterrados no espaço do *dargāh*, dentre eles destaca-se o túmulo de Amir Khusraw.

Visitei também o *dargāh* de Mu'in al-din Chishti¹⁰⁷ na cidade de Ajmer, chamado de Dargāh Sharif¹⁰⁸. Permaneci três dias na cidade e pude presenciar um pouco da dinâmica do *dargāh*.¹⁰⁹ Ao entrar no complexo do *dargāh* me deparei com um grande número de devotos de Mu'in al-din Chishti. Um dos *khādims* (“servos”) do *dargāh*, Aadil Chishty, me conduziu ao local exato onde está o corpo de Mu'in al-din Chishti. Aadil comentou que a responsabilidade da transmissão da mensagem do islã estaria agora sobre os ombros dos santos sufis. Na atualidade, segundo ele, os santos são os mensageiros da palavra profética iniciada por Muhammad e dentre todos os santos sufis, Mu'in al-din Chishti é o maior. Em seguida, Aadil contou várias narrativas sobre Mu'in al-din que coincidem com aquelas apresentadas sobre ele nos capítulos anteriores da tese. Segundo ele, enquanto poderes políticos escravizam pessoas, Mu'in al-din Chishti governa os corações de seus devotos. Aadil também explicou que as prostrações que as pessoas fazem diante do santuário de Mu'in al-din Chishti não podem ser confundidas com adoração, mas são atitudes de respeito dos devotos que reconhecem a proximidade entre Mu'in al-din Chishti e Deus.

De acordo com Siddiqui (1989, p. 1-3), os visitantes do *dargāh* de Mu'in al-din Chishti em Ajmer, se aproximam do santuário com diferentes problemas de caráter psicológico ou econômico e quando retornam às suas destinações originais eles experienciam um sentimento de paz que é atribuído às bênçãos recebidas do santo.

O *dargāh* do fundador da Ordem Chishti na Índia é considerado o lugar sagrado mais importante de toda a região sul-asiática para os sufis. Segundo uma tradição dos sufis *chishtis*, a peregrinação ao Dargāh Sharif em Ajmer é equivalente à peregrinação (*hajj*) a Meca. Para cumprir essa exigência islâmica da peregrinação em Ajmer, em vez de Meca, os devotos devem ir sete vezes ao Dargāh Sharif e, assim, obterão as mesmas bênçãos dos peregrinos que viajam até a cidade de Meca (ASANI, 2004, p. 54).

O complexo onde está localizado o Dargāh Sharif, dedicado a Mu'in al-din Chishti, é constituído de vários prédios. Há três pátios que são utilizados para orações e outros rituais sufis. Num dos pátios, estão os dois caldeirões doados pelo imperador Akbar que são usados, até os dias de hoje, para fazer comida para os peregrinos. Uma mesquita e uma *madrassa* também fazem parte do complexo, além de vários túmulos de santos sufis que foram sepultados perto do túmulo de Mu'in al-din Chishti. Uma característica importante do *dargāh*

¹⁰⁷ Vide anexo 1, fotografia 2.

¹⁰⁸ *Sharif* quer dizer “exaltado” em árabe.

¹⁰⁹ Fiquei hospedado em um hotel que tem conexão com o *dargāh*. Os *khādims* do *dargāh* se dispõem a conduzir os devotos que ficam hospedados no hotel. Minha visita ao *dargāh* foi, portanto, orientada por um *khādim* membro do comitê do Dargāh Sharif, Syed Aadil Chishty.

é a existência de aposentos sem custo algum para peregrinos que ficam na cidade por alguns dias. Os peregrinos compram flores e artigos religiosos nas lojas situadas no *dargāh* para oferecer como forma de devoção ao santo.

O número de fiéis que peregrinam até o *dargāh* é muito grande durante todo o ano, com incidência maior durante a festa de 'Urs quando a cidade de Ajmer recebe em torno de cem mil peregrinos para a festa anualmente. O objetivo dos peregrinos é entrar no mausoléu do *Shaykh* Mu'in al-din Chishti e prestar as homenagens a ele devidas. Flores, dinheiro e *chādars* são colocados pelos fiéis no santuário do *Shaykh* como forma de devoção.

Os fiéis muçulmanos que visitam o *dargāh* fazem orações a Mu'in al-din Chishti em forma de pedidos de milagres ou gestos de agradecimento. Quando visitei o santuário vi que várias pessoas circulavam o mausoléu e que outras estavam sentadas parecendo estar em estado de meditação.

Para Currie (2004, p. 130, 134), há duas razões principais para a popularidade de Mu'in al-din Chishti como o santo sufi mais importante da Índia. Primeiro, sua fama de realizar milagres atrai muitos peregrinos. Segundo, muitos discípulos iniciados na ordem dirigem-se ao seu *dargāh* para meditar em seu túmulo como etapa fundamental da jornada mística.

Os dois grupos acima mencionados, os devotos peregrinos e os discípulos iniciados, além de transitar pelo mesmo espaço sagrado do santuário erigido ao *shaykh*, praticam igualmente os rituais devidos ao santo. Aqueles que buscam o progresso na vida mística constituem-se numa pequena parcela do total de peregrinos. O que interessa a esse grupo de discípulos é o compromisso com as práticas espirituais de meditação (CURRIE, 2004, p. 134).

A maioria da população, no entanto, se dirige ao *dargāh* para alcançar a solução de problemas de ordem prática tais como: cura física, proteção divina e sucesso financeiro. Esses perfazem um caminho ritual no *dargāh* que é pré-determinado pelos *khādims* com o objetivo de obter a visão (*nazar*) do túmulo e, em contra partida, depositam suas ofertas no mausoléu.

Para ver o túmulo, primeiro, os peregrinos fazem as abluções, depois eles compram o *chādar* e flores para as oferendas. No interior do santuário, os *khādims* fazem orações pelos peregrinos e em seguida, os devotos jogam as flores num espaço interior onde se encontram os *khādims* e dão a eles certa quantia em dinheiro. Os *khādims* dependem das ofertas dos peregrinos para sua subsistência. Eles acompanham os devotos nas várias etapas do ritual e oferecem explicações sobre as atividades do *dargāh*. Após o ritual, as pessoas expressam diversas reações, alguns choram, e outros sorriem de alegria. Esse ritual da entrega das

oferendas no santuário tem curta duração, entretanto, o tempo de permanência em que os devotos ficam no pátio para oração e meditação exterior tende ser mais longo.

Os rituais diários de manutenção do *dargāh* são realizados pelos *khādims* que têm a função de preservar os espaços sagrados e auxiliar os peregrinos. O primeiro ritual é chamado de *khidmat* (lit., “serviço”). Ainda de madrugada, por volta de quatro horas da manhã, os *khādims* limpam os recintos do *dargāh* e retiram as flores do dia anterior. O segundo ritual acontece no período da tarde e é chamado de *roshni* (lit., “luz”). Nesse ritual os *khādims* acendem velas e as colocam no santuário dedicado a Mu’in al-din Chishti. O ritual final é denominado de *kadkha*, ou “canto”, realizado à noite antes do fechamento dos portões do *dargāh*. Neste último ritual, cantam-se músicas *qawwālī*, relacionadas à vida e obra de Mu’in al-din Chishti. (CURRIE, 2004, p. 141-142).

Peregrinos de diferentes regiões, religiões, castas e hierarquias sociais suspendem, por um determinado período de tempo, suas obrigações e papéis sociais específicos para celebrarem e formarem uma comunidade de iguais nos rituais do *dargāh*.

Os *dargāhs* construídos em homenagem a Nizamu’d-Din e Mu’in al-din Chishti estão entre os mais populares da Índia. Milhares de fiéis muçulmanos e não-muçulmanos visitam esses espaços diariamente porque acreditam que eles estão repletos do poder (*baraka*) espiritual desses santos. A participação de peregrinos nos *dargāhs* intensifica-se principalmente durante a celebração de *’Urs*.

O *dargāh* onde está o túmulo do *Shaykh* Nizamu’d-Din é talvez o lugar de peregrinação mais movimentado em Nova Deli. O fluxo de devotos é intenso nos sete dias da semana. A maioria dos devotos é composta de muçulmanos, mas muitos hindus, cristãos e sikhs também frequentam o *dargāh* em busca de milagres ou para a prática da meditação. Segundo Lawrence (2004, p. 21), o *dargāh* tornou-se “um centro de integração entre diferentes comunidades. A composição da herança cultural da Índia é expressamente refletida no *dargāh* [...]”

O *dargāh* é um lugar de encontro das diversas expressões religiosas indianas. Muçulmanos, hindus, sikhs e cristãos interagem uns com os outros ao participarem dos mesmos rituais (GRIMES; MITTAL; THURSBY, 2006, p. 214). Assim, esses espaços exercem uma função muito significativa para a integração cultural de diferentes comunidades religiosas (SIDDIQUI, 1989, p. 1, ASANI, 2004, p. 54). Os *dargāhs* promovem uma dimensão holística da existência humana com profundos significados culturais e religiosos. São espaços sagrados que auxiliam na manutenção da paz e diálogo entre as diferentes comunidades do subcontinente indiano.

CONCLUSÃO

O subcontinente indiano (Índia, Paquistão, Bangladesh, Nepal, Sri Lanka e Butão) é hoje o lar de quase um terço de todos os muçulmanos. As informações midiáticas sobre essa região geralmente enfatizam a violência em suas diversas formas: terrorismo, guerras e conflitos civilizacionais. Na avaliação de Samuel Huntington (1993), o conflito histórico entre muçulmanos e hindus resultou não somente na formação da Índia e Paquistão como estados-nação, mas também no surgimento de alas conservadoras e radicais pertencentes a ambos os grupos.

Huntington entende que os conflitos civilizacionais são inevitáveis por causa das identidades e culturas. No seu entendimento da composição plural das sociedades, os choques civilizacionais são e serão protagonizados por culturas e religiões, e não mais por nações. Essas civilizações seriam diferenciadas e separadas por suas respectivas histórias, línguas, culturas e tradições. Diferenças culturais significariam também divergências profundas sobre relações familiares, questões de gênero, cidadania e religião. Essas diferenças ocasionariam disputas ideológicas no campo político, direitos humanos, imigração e comércio.

Não se pretende negar a existência de conflitos entre hindus e muçulmanos. A partição do subcontinente indiano entre Índia e Paquistão, em 1947, foi um marco histórico que desafiou os esforços de uma convivência harmônica entre os dois povos. Contudo, seria errôneo pensar que momentos históricos como esse invalida outra importante realidade que é o diálogo entre as duas comunidades.

Desde a chegada dos muçulmanos no subcontinente indiano, a região tornou-se palco de cooperação e co-existência entre islã e hinduísmo. Como foi demonstrado na tese, as investigações de Al-Beruni, a ênfase na interação entre as duas tradições promovidas por Akbar e Dara Shikoh, o movimento de devoção *bhakti* e os comentários de textos sagrados hindus realizados por santos *chishtis*, são exemplos dessa relação inter-religiosa e inter-civilizacional.

Durante o período *mughal* (1526-1857), a relação entre hindus e muçulmanos tomou diversas formas. O processo de aproximação entre sufis e hindus intensificou-se a partir da política de tolerância do imperador *mughal* Akbar, alcançando, posteriormente, notório desenvolvimento na época do príncipe Dara Shikoh. Akbar estreitou a relação com os hindus

e foi nessa época que importantes textos sagrados do hinduísmo foram traduzidos para o persa, incluindo a tradução dos *Upaniṣads* realizada pelo príncipe Dara Shikoh.

É um equívoco procurar entender as relações religiosas estabelecidas entre as duas tradições tendo como referência apenas os embates e a hostilidade. Portanto, nem as ênfases seletivas do jornalismo moderno, nem as análises de Huntington conseguem explicar o fenômeno da convivência entre muçulmanos e hindus no sul da Ásia.

A Índia é formada por uma rica pluralidade cultural e a região tornou-se o ponto de encontro de civilizações que se enriqueceram mutuamente. A formação da civilização indiana, caracterizada pela diversidade e síntese religiosa, num processo incessante de imigração e interação cultural, imprime um intercâmbio profundo entre os diferentes povos que habitam o subcontinente indiano trazendo contribuições ímpares para o diálogo inter-religioso. Os santos sufis de diferentes ordens contribuíram de forma substancial para o desenvolvimento do pluralismo religioso e civilizacional indiano.

A ênfase na igualdade de todos os seres humanos ajudou a construir pontes de relacionamento entre muçulmanos e hindus. Não somente isso, a simplicidade e compaixão também foram elementos essenciais para a convivência dos dois grupos religiosos. Os primeiros santos sufis estabeleceram seus *khānqāhs* em áreas carentes, falaram a língua nativa do povo e compartilharam de suas alegrias e tristezas. Isso resultou na aceitação e integração dos santos sufis e das ordens que eles representam.

Dada a importância da herança religiosa indiana representada pelas tradições hindus e da presença marcante do islã, na sua dimensão mística, o sufismo, essa pesquisa buscou entender, através dos elementos elencados na tese, os possíveis caminhos percorridos pelos sufis da Ordem Chishti que viabilizaram o diálogo inter-religioso no contexto indiano. No decorrer dos capítulos foram apresentados diversos elementos que concorreram para a formação de uma cultura que pode ser denominada de cultura hindu-muçulmana. O que serviria para dividir as tradições indianas em identidades exclusivas tem, contrariamente, contribuído para a interação entre elas. A aproximação entre muçulmanos e hindus acontece em torno das expressões culturais, filosóficas, linguísticas e literárias, um diálogo que tem se sustentado por séculos de história de convivência mútua.

O diálogo inter-religioso é comunicação e relacionamento entre devotos de diferentes tradições religiosas. A ênfase desse tipo de interação está no compartilhamento de conhecimento e experiências espirituais. Para que o diálogo ocorra de fato, é necessário que os fiéis estejam plenamente engajados em suas respectivas tradições e, ao mesmo tempo, abertos para a alteridade. Um dos fundamentos do diálogo é a percepção de que a humanidade

é uma família e que todos os seres humanos são dignos de amor e compaixão (TEIXEIRA, 2007).

O teólogo suíço Hans Küng (1999, p. 289) ressalta esse princípio ao declarar que a verdadeira humanidade é pressuposto da religião verdadeira. Isso não quer dizer que o religioso seja reduzido ao universo unicamente humano, mas sim que a verdadeira religiosidade se expressa a favor da vida ao considerar a ética universal da bondade como um dos pilares da verdadeira práxis religiosa (KÜNG, 1999, p. 273, 278).

O diálogo inter-religioso está presente nas diversas facetas da interação entre sufis e hindus. A própria história da Ordem Chishti testemunha diretamente a adaptação e acomodação das tradições sufis ao contexto indiano. As duas dimensões da religião islâmica: *sharī'a* (exterior) e *tarīqa* (interior) são correlatos da experiência religiosa hindu que também enfatizam os aspectos da exterioridade associados à ação (*Karma-khaṇḍa*) e da interioridade cuja ênfase é o conhecimento (*Jñāna-khaṇḍa*).

A doutrina da Unidade do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*), como importante fundamento doutrinário da Ordem Chishti, é um conceito central para o diálogo inter-religioso. Baseado nessa concepção filosófica de Ibn Arabi, não se pode afirmar que Deus está limitado a uma forma particular de fé.

O princípio da divindade, ou o Real, não está restrito à concepção teológica da fé islâmica, ou outra expressão religiosa. Deus, nesse sentido, é a essência de tudo o que existe. Ele se manifesta em tudo aquilo que é adorado e amado em todas as religiões (SHARIF, 1963, p. 413). Por esta razão, “Limitar Deus a uma única forma de manifestação é infidelidade. Reconhecê-lo em todas as formas é o espírito da verdadeira religião.” (SHARIF, 1963, p. 414).

O não reconhecimento da presença divina nas várias manifestações religiosas pode ser a razão da disseminação da intolerância nas religiões. Isso acontece quando o conceito de Deus é apropriado de forma absoluta por uma determinada religião, que, por sua vez, conduz a um processo de desenvolvimento do dogmatismo e suas expressões de violência. “Para cada fiel, o Ser Divino é Aquele que lhe é revelado na forma de sua fé. Se Deus se revela em uma forma diferente, o crente o rejeita, e esta é a razão pela qual as crenças dogmáticas lutam entre si.” (CORBIN, 1969, p. 197).

Para Corbin (1969), as teofanias, as várias manifestações divinas, apontam para a revelação de Deus em diversas formas. Deus se revela de modo específico em cada religião, ou seja, cada sistema de fé é uma teofania. O dogmatismo exclusivista faz com que os fiéis de diferentes religiões não percebam que o Ser divino se manifesta de diversas formas nos vários

sistemas religiosos. Compreender a realidade da Unidade do Ser é ser despertado para a aceitação da manifestação divina em todas as religiões. Nesta doutrina estão incluídas todas as crenças e religiões superando, assim, qualquer contradição ou oposição que possa existir entre elas (HIRTENSTEIN, 2006, p. 38).

A doutrina da Unidade do Ser possui semelhanças com a filosofia hindu *advaita-Vedānta* e sua postulação como fundamento da única Realidade existente, *Brahman*. Por isso, a teologia do princípio da divindade, como única Realidade, é um ponto de contato relevante entre o islã e o hinduísmo. As similaridades são surpreendentes, pois as duas tradições concebem o Ser divino como o Uno que se manifesta na totalidade de tudo o que existe. Uma única existência que agrega em si todas as outras existências.

O diálogo inter-religioso entre o islã e o hinduísmo inicia-se com a presença definitiva dos muçulmanos no subcontinente e se desdobra a partir de um processo histórico de conversões. O resultado dessa interação foi a formação de comunidades formadas por hindus e muçulmanos indianos.

Atualmente, há vários movimentos e organizações que promovem o diálogo inter-religioso na Índia (BIGELOW, 2013, p. 290-292). Dentre essas organizações destacam-se as seguintes: (i) o Centre for the Study of Society and Secularism (Centro para o Estudo da Sociedade e Secularismo) fundado pelo muçulmano Asghar Ali. A organização promove eventos e treinamentos que objetivam o diálogo inter-religioso; (ii) o Centre for Peace and Spirituality (Centro para a Paz e Espiritualidade) cujo líder espiritual da organização é Maulana Khan. O objetivo principal deste centro é oferecer palestras sobre o tema do diálogo; (iii) Arya Samaj é um centro que também defende o diálogo inter-religioso como afirmação da vida. A organização foi fundada por Swami Agniveshd de tradição hindu. Swami Agnivesh é constantemente requisitado para palestrar sobre o tema do diálogo e direitos de minorias.

A Ordem Chishti, baseada na própria história das relações com não-muçulmanos estabelecida principalmente pelos santos Mu'in al-din Chishti e Nizamu'd-Din, e através de suas diversas ramificações, empenha-se em promover a comunhão e harmonia entre os seguidores do islã e outras religiões. Nos dias de hoje, existe um movimento no interior da ordem que enfatiza o diálogo inter-religioso para a promoção da comunhão humana universal. A intensificação desse modelo de acolhimento do outro significa que os sufis *chishtis* procuram seguir o exemplo de seus primeiros mestres.

Essa abertura ao pluralismo religioso por parte dos sufis *chishtis* pode ser observada na conduta dos líderes do Dargāh Sharif em Ajmer, dedicado a Mu'in al-din Chishti. Tal

iniciativa é percebida por Pemberton (2012) como um “movimento de mudança social”. Os eventos organizados com o fim de aproximar diferentes tradições envolvem concertos para a paz, conferências, atividades inter-religiosas que desafiam a intolerância, e compartilhamento dos espaços sagrados com não-muçulmanos. Esse interesse pela harmonia e normalização das relações entre as religiões da Índia, articulado pela Ordem Chishti, é uma resposta contrária a posicionamentos extremistas por parte de grupos islâmicos ou hindus que acentuam interpretações exclusivistas de suas tradições (PEMBERTON, 2012, p. 270-271).

O contato entre sufis da Ordem Chishti e hindus proporcionou o desenvolvimento de encontros espirituais e produção de literatura, revelando uma disposição de abertura mística. Práticas de meditação da Yoga foram apropriadas e adaptadas pelos sufis *chishtis*. O intercâmbio prático de técnicas de respiração, com fins devocionais, aprimorou ainda mais a espiritualidade de ambas as tradições no nível do discipulado objetivando o progresso espiritual através da mediação de um mestre. O próprio modelo de discipulado sufi, compreendido na relação *murshid- murīd*, corresponde ao sistema hindu que regulamenta a relação *śiṣya-guru*.

No nível popular, esse diálogo também é uma realidade incontestável. Os *dargāhs* da ordem são os espaços de encontro de peregrinos. Esses santuários recebem diariamente muçulmanos e não-muçulmanos hindus que, ao som de música *qawwālī*, alcançam êxtase espiritual. Os hindus participam das mesmas experiências espirituais que os devotos sufis e ocupam os mesmos lugares de práticas religiosas. Não há a necessidade de uma convocação para um diálogo inter-religioso nesses locais de peregrinação. Esse modo de religiosidade destaca-se pela flexibilidade e tolerância de ambas as tradições que se articulam no mesmo espaço sagrado.

Reconhece-se a importância do diálogo no nível acadêmico promovido por líderes religiosos e intelectuais que se debruçam sobre essa temática. Além desse tipo de diálogo, os encontros inter-religiosos nos *dargāhs* apresentam um modelo singular de interação. Os encontros inter-religiosos nesses lugares não são formais, nem dirigidos por líderes preocupados com uma consciência dos benefícios do diálogo inter-religioso. O diálogo acontece na prática popular de devoção aos santos da Ordem Chishti, um diálogo vivenciado “de baixo”. As diferentes comunidades religiosas da Índia têm acesso a essa interação. A linguagem é popular e as músicas cantadas nos *dargāhs* proporcionam essa inter-relação entre os participantes dos rituais de devoção. Considera-se, desse modo, o espaço multicultural do *dargāh* como um modelo extraordinário de encontro inter-religioso.

Os *dargāhs* de Mu'in al-din Chishti e Nizamu'd-Din atraem um grande número de peregrinos. Muitos hindus tornaram-se devotos desses importantes santos da Ordem Chishti e frequentam regularmente os *dargāhs* sufis. Mu'in al-din Chishti e Nizamu'd-Din não são reverenciados somente no contexto islâmico indiano, eles se tornaram os santos sufis mais prestigiados da Índia e fazem parte da herança religiosa do subcontinente indiano.

Nesse processo de busca por diálogo, Mu'in al-din Chishti contribuiu imensamente ao lançar os fundamentos de interação com os hindus. Nizamu'd-Din ampliou os princípios estabelecidos por Mu'in al-din baseado principalmente na mensagem de amor e compaixão. Seu *khānqāh* foi, por muito tempo, um local de encontro de hindus e muçulmanos. Outro santo da ordem, Amir Khusraw, o grande poeta da Índia, desenvolveu profunda sensibilidade em relação aos hindus através de sua arte musical e poética. Esses nomes, e muitos outros da história do sufismo *chishti*, são referências espirituais para a ordem pelo modo como eles se relacionaram com não-muçulmanos.

O princípio da compaixão fez com que hindus fossem recebidos como hóspedes nos *khānqāhs* dos primeiros mestres da ordem. Esses mestres ensinaram o amor a todas as pessoas e jamais exigiram conversão ao islam. O passado desses líderes fundadores foi vital para os desdobramentos das atividades atuais da ordem que conduzem ao diálogo inter-religioso.

Num mundo cada vez mais marcado pela intolerância religiosa, os sufis *chishtis* e os hindus revelam possibilidades substanciais para a promoção da paz e respeito entre as religiões. O diálogo mediado pelos santos e seus discípulos é reconhecido como uma importante contribuição através da vasta produção de literaturas, expressões artísticas e desenvolvimento de línguas e dialetos.

Apesar das grandes diferenças, as comunidades sufis da Ordem Chishti e os seguidores das tradições hindus convivem e interagem no aspecto teológico-filosófico bem como nas práticas espirituais. Esta pesquisa, portanto, procurou trazer uma contribuição original para o tema do diálogo inter-religioso a partir do modelo de interação entre sufis e hindus. As duas tradições religiosas coexistem por séculos e fazem com que a Índia seja um lugar privilegiado no que diz respeito ao pluralismo religioso.

O encontro desses “dois oceanos” resultou no desenvolvimento cultural, espiritual, artístico, teológico e praxiológico da Índia moderna. Que este modelo não-ocidental de diálogo inter-religioso apresentado nesta pesquisa sirva de inspiração para aqueles que buscam promover a paz, a harmonia e o diálogo entre as religiões.

BIBLIOGRAFIA

Fontes:

Adi Granth (Siri Guru Granth Sahib). Volume 1, traduzido por Singh Sahib Singh Khalsa, 3ª Edição. Disponível em: <http://www.gurbanifiles.org/translations/English/TranslationofSiriGuruGranthSahib.pdf>.

Alcorão (Tradução do Sentido do Nobre Alcorão Para a Língua Portuguesa). Texto árabe e tradução de Helmi Nasr. Medina: Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão, 2007.

Bhagavad Gītā. A mensagem do mestre. Traduzido para o Português por Francisco Valdomiro Lorenz. São Paulo: Editora Pensamento, 2006.

AL-BUKHARI. *The English Translation of Sahih Al-Bukhari*. Traduzido por Muhamad Muhsin Khan. Riyadh: Durassalam Publishers and Distributors, 1997.

Śiva Samhitā. Traduzido por Rai Bahadur Srisa Chandra. Allahabad, Uttar Pradesh, Índia: Indian Press, 1914.

The Principal Upaniṣads. Introdução, tradução e comentário de S. Radhakrishnan (Ed.). Noida, Uttar Pradesh: Harper Collins Publishers, 2014.

Bibliografia Geral:

ABBAS, Shemeem Burney. “Risky Knowledge in Risky Times: political discourses of *qawwālī* and *sufana-kalam* in Pakistan and Indian Sufism”. *The Muslim World*, vol. 97, nº 4, October, 2007.

ABIDI, S.A.H. *Sufism in India*. New Delhi: Wishwa Prakashan, 1992.

ABU’L-FAZL, Allami. *The Ain-I Akbari*. New Delhi: Oriental Reprint Corporation, 1977.

AGRAWAL, Purushottam. “The Erotic to the Divine: Kabir’s Notion of Love and Femininity”. In: PANJABI, Kavita. *Poetics and Politics. Sufism and Bhakti in South Asia. Love, Loss and Liberation*. New Delhi: Orient Nkack Swan, 2011.

ALAM, Muzaffar. “The Mughlas, the Sufis Shaiks and the Formation of the Akbari Dispensation.” *Modern Asia Studies* 43, 1, p. 135-174. Cambridge University Press, 2009.

AL-BERUNI, Muhammad. In: SACHAU, Edward. *Al-Biruni’s India*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1910.

AL-GHAZALI, Muhammad. *Al-Ghazali's Path to Sufism. His Deliverance from Error. Al-Munqidh al-Dalal*. Traduzido por R.J. Mccarthy. Louisville, KY: Fons Vitae, 1980.

_____. Muhammad. *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. Traduzido por Maulana Fazlul Karim. 4 vols. New Delhi: Kitab Bhavan, 1982.

_____. *Letter to a Disciple. Ayyuha 'l-Walad*. Bilingual English-Arabic Edition. Tradução com introdução e notas por Tobias Mayer. Cambridge, UK: The Isamic Texts Society, 2005.

AL-HUJWIRI. *Kashf al-Mahjūb: The oldest Persian treatise on Sufism*. Traduzido por R.A. Nicholson. Lahore, Pakistan: Zia-ul-Quran Publications, 2001.

ALLANA, G. Abu Raihan Muhammad Ibn Ahmad Al-Biruni. In: *Al-Biruni Commemorative Volume*. Pakistan: Hamdard Academy, 1979.

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. London, New York: Verso, 1991

ANJUM. Tanvir 'Medieval' in the Eyes of the 'Modern': A Critique on the Construction of Medieval Period of India History. *Pakistan Vision*, vol. 9, no. 1, 2008. Disponível em: <http://pu.edu.pk/images/journal/studies/PDF-FILES/Tanvir%20Anjum-4.pdf>. Acesso em: 20/03/2016.

_____. *Chishti Sufis in the Sultnate of Delhi 1190-1400*. Karachi: Oxford University Press, 2011.

ANSARI, Muhammad Abdu Haq. "The doctrine of one Actor: Junayd's view of tawhid." *Islamic Quarterly*, vol. XXVII, n° 2, 1983. Disponível em: <http://www.salaam.co.uk/knowledge/quarterly.php>. Acesso em: 11/10/2014.

_____. "A Critical Assessment of Amir Khusraw as Ghazal-Writer". In: JAHAN, Nargis (Ed.) *Contribution of Persian to India Culture*. Ballimaran, Delhi: IDARA-i Adabiyat-i Delli, 2007.

_____. "Ibn Arabi: the doctrine of the *Wahdat al-Wujūd*." *Islamic Studies* vol. 38, ano 2. Islamabad: Islamic Research Institute, (Summer) 1999.

_____. "Sheikh Ahmad Sirhindi on *Wahdat al-Shuhūd*." In: WASEY, A.; EHSAS, F. *Sufism and Indian Mysticism*. New Delhi: Readworthy Publications Ltd., 2011.

AQUIL, Raziuddin. *In the name of Allah. Understanding Islam and Indian History*. New Deli: Penguin Books India, 2009.

ASANI, Ali S. *Ajmer: Dargah of Khwaja Muinuddin Chishti*. In: CURRIM, Mumtaz; MICHELL, George. *Dargahs Abodes of the Saints*. Mumbai, India: Marg Publications, 2004.

ASHER, C.; TALBOT, C. *India Before Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- AUSTIN, R. W. J. "Introdução". In: IBN ARABI. *The Bezels of Wisdom*. The Classics of Western Spirituality. Traduzido por R. W. J. Austin. Mahwah, New Jersey, USA: Paulist Press, 1980.
- BALDICK, Julian. *Mystical Islam: an introduction to sufism*. New York: New York University Press, 1989.
- BARNI, Sayyid Hasan. "Introductory". *Amir Khusrau's Qiran-us-Sadain (Conjunction of Two Lucky Planets)*. Ballimaram, Delhi: IDARA-I Adabiyat-I Delli, 2012.
- BAYRAKTAR, Mehmet. *Cosmological Relativity of Ibn al-'Arabi*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986, cilt: XXVIII, s. 127-133. Disponível em: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/773/9857.pdf>. Acesso em: 11/02/2016.
- BENNETT, Clinton. "Iran's Role Stimulating South Asian Islam". In: BENNETT, Clinton; RAMSEY, Charles. *South Asian Sufis. Devotion, Deviation and Destiny*. London; New York: Continuum, 2012.
- BIGELOW, Anna. "Muslim-Hindu Dialogue". In: CORNILLE, Catherine (Ed.). *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. Sussex, UK: John Wiley & Sons, 2013.
- BROWN, Daniel. "Sunnah". In: *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. 2004. New York: Macmillan Reference USA, 2003.
- BURCKHARDT, Titus. *Introduction to Sufi Doctrine*. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2008.
- CALDER, N. "Sharī'a". In: V.V.A.A. *Encyclopaedia of Islam*, vol. 9. Leiden: Brill, 2000.
- CHAGAS, Gisele Fonseca. *Sufismo, carisma e moralidade: uma etnografia do ramo feminino da tariqa Naqshbandiyya-Kuftariyya em Damasco, Síria*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, 2011.
- _____. "Ser um defunto nas mãos do shaykh": sufismo e a produção de masculinidades em uma rede sufi damascena. *História* (São Paulo) v.31, n.1, jan/jun, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v31n1/a08v31n1.pdf>. Acesso em: 20/04/2017.
- CHAND, Tara. *Influence of Islam on Indian Culture*. Allahabad, Uttar Pradesh: the Indian Press, 1963.
- CHAUDARY, Sahid. *Sufism is not Islam. A comparative study*. New Delhi: Regency Publications, 1998.
- CHITTICK, William. "Wahdat al-Wujūd in India". *Islamic Philosophy Yearbook*, no. 3, 2012. Disponível em: iph.ras.ru/uplfile/smironov/ishraq/3/4chitt.pdf. Acesso em: 14/03/2016.
- _____. *Notes on Ibn al'Arabi's influence in the subcontinent*. The Muslim World. Vol. LXXXII, no. 3-4, July-October, p. 218-241, 1992.
- _____. *Sufism: a beginner's Guide*. Oxford: One World Publications, 2000.

_____. "The Chapter Headings Of The Fusûs." *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. 2, 1984.

_____. *Mundos Imaginales: Ibn al-'Arabi y la diversidad de las creencias*. Madrid: Mandala Ediciones, 2003.

_____. *Imaginal Worlds: Ibn al 'Arabî and the Problem of Religious Diversity*. Albany: SUNY Press, 1994.

_____.; MURATA, Sachiko. *The vision of Islam*. St. Paul Minesota: Paragon House, 1994.

CHOUDHURY, Nakhani Lal Roy. *The Din-i-Ilahi or the Religion of Akbar*. Calcutá: Indian Publicity Society, 1997.

CORBIN, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton, N.J., USA: Princeton University Press, 1969.

CURRIE, P. M. *The Shrine and Cult of Mu`in al-Din Chishti of Ajmer*. Oxford University South Asian Studies Series. Delhi: Oxford University Press, 2006.

DARA SHIKOH. "Introduction to *Sirr-i-Akbar*." In: HASRAT, J.B (Ed.). *Dara Shikoh, life and works*. Calcutta: Visvabharadi, 1953.

_____. *Majma-ul-Barhain or The Mingling of the Two Oceans by Prince Dara Shikoh (1655)*. Calcutta: The Asiatic Society, 1929.

DARNHARDT, Thomas. *Change and Continuity in India Sufism*. New Delhi: D.K. Printworld, 2002.

DE BRUIJN, J.T.P. *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems*. Richmond: Curzon, 1997.

DEHLVI, Sadia. *Sufism: the heart of Islam*. New Delhi: Harper Collins Publishers, 2010.

DEMANT, Peter. *O Mundo Muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004.

DENNY, Frederick. *Islam and the Muslim Community*. Iliions: Waveland Press, 1987.

ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas, vol. III: de Maomé à Idade das Reformas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1994.

ERNST, Karl. *Eternal Garden. Mysticism: history, and Politics at a South Asian sufi Center*. New York: State of New York University Press, 1992.

_____. *Sufism: an Introduction to the Mystical Tradition of Islam*. Boston & London: Shambhala, 2011.

_____. "tarika", "tasawwuf". In: MARTIN, Richard C. (Ed.). *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, 2003. New York: Macmillan Reference, Thomson/Gale, 2003.

_____. *Teachings of Sufism*. London & Boston: Shambhala, 1999.

_____. "Introdução do Tradutor" de "Treatise on the Human Body Attributed to Mu'in al-Din Chishti". In: KUGLE, Scott. *Sufi Meditation and Contemplation*. New Lebanon, NY: Suluk Press; Omega Publications, 2012.

_____. ; LAWRENCE, Bruce. *Sufi Martyrs of Love: Chishti Sufism in South Asia and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

FARUQI, Ziya-ul-Hasan. *Fawa'id Al-Fu'ad--Spiritual and Literary Discourses of Shaikh Nizamuddin Awliya*. New Delhi: D. K. Printworld, 1996.

FLOOD, Gavin. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

FLUECKIGER, Joyce Burkhalter. "The deep secret and dangers of *karamat*. Miraculous act, revelations and secrecy on a South Indian Sufi Tradition". In: DEMPSEY, Corinne; RAJ, Selva. *Miracle as Modern Conundrum in South Asian Religious Traditions*. Abany, NY: State University of New York Press, 2008.

FRIEDMANN, Yohanan. "Islamic Thought in Relation to the Indian Context". In: EATON, Richard M., *India's Islamic Traditions, 711-1750*. New Delhi: Oxford University Press, 2003.

FUREST, Ilyse R. Morgenstein. "A muslim BhagavadGītā: Abd Al-Rahman Chishti's interpretative translation and its implications." *Journal of South Asian Religious History*. Revista eletrônica do Institute of South Asian Religious History. Orem, Utah, EUA, 2015. Disponível em: <http://www.jsarh.com/archives/vol1/1.shtml>. Acesso em: 20/01/2017.

GABORIEAU, Marc. What is left of sufism in Tablighi Jama'at? *Archives de Sciences Sociales de Religions*, 135, Julliet-Septembre, 2006. Disponível em: <http://assr.revues.org/3731>. Acesso em: 20/08/2015.

GARBE, Richard. "Akbar, Emperor of India. A picture of life and customs from sixteenth century." *The Monist*, vol. 19, n. 2 (April, 1909). Disponível em: www.jstor.org/stable/27900171. Acesso em: 12/08/2015.

GARDET, L. "ḥakīka". In: V.V.A.A. *Encyclopaedia of Islam*, vol. 3. Leiden: Brill, 2000.

GEOFFROY, E. "tarīka". In: V.V.A.A. *Encyclopaedia of Islam*, vol. 10. Leiden: Brill, 2000.

GHODRATOLLAHI, Ehsan. "Akbar, the doctrine of Solh-i-Koll and Hindu-Muslim relations." *Journal of Religious Thought: A quarterly of Shiraz University*, no. 21, Winter, 2007.

GIMARET, D. "tawḥīd". In: V.V.A.A. *Encyclopaedia of Islam*, vol. 10. Leiden: Brill, 2000.

GLASSÉ, Cyril. *The New Encyclopedia of Islam*. Walnut Creek, Lanham, New York: Altamira Press, 2ª Edição, 1991.

GLEAVE, Robert. "Ulema". In: MARTIN, Richard C. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, New York: Thomson Gale, 2003.

GOTTSCHALK, Peter. "India Muslim Tradition." In: MITTAL, Sushil; THURSBY, Gene. *Religions of South Asia*. New York: Routledge, 2006.

GREWAL, J.S. "The Making of Guru Granth Sahib". In: SINGH, Darshan. *Guru Granth Sahib among the scriptures of the world*. Patiala, Punjabi: University of Punjabi, 2004.

GRIMES; MITTAL; THURSBY. "The Hindu Dharma". In: MITTAL, Sushil; THURSBY, Gene. *Religions of South Asia*. New York: Routledge, 2006.

GUDRI SHAH. "Prefácio". In: SHARIB, Zahurul Hassan. *The Mystical Philosophy of Khwaja Moinuddin Hasan Chishti*. Ajmer, Índia: Asma Publications, 2008.

HAKIM, Souad. *Unity of Being in Ibn Arabi – A Humanistic Perspective*. Disponível em <http://www.ibnarabisociety.org/articles/unityofbeing.html>. Acesso em: 28/08/2013.

HAMMARLUND, Anders. "Introduction: An annotated Glossary". In: HAMMARLUND, Anders; OLSSON, Tord; OZDALGA, Elisabeth. "Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East". *Swedish Research Institute in Istanbul Transactions, vol. 10*. Istanbul: 1997.

HANIF, N. *Biographical Encyclopedia of Sufis. South Asia*. New Delhi: Sarup & Sons, 2000.

HAQ, Muhammad Abdul. "Significance of the Isra-Miraj in sufism." *Islamic Quartely*, vol. XXXIV, nº 1, first quarter. London : The Islamic Cultural Centre, 1990.

HASAN, Amir. *Morals of the Heart. Conversations of Shaykh Nizam ud-din Awlyia recorded by Amir Hasan Sijzi*. Classics of Western Spirituality. New Jersey: Paulist Press, 1992.

HIRTENSTEIN, Stephen. *O compassivo ilimitado. A vida e o pensamento espiritual de Ibn 'Arabi*. Rio de Janeiro: Fusus Editora, 2006.

HOOKE, M. B. "sharī'a". In: V.V.A.A. *Encyclopaedia of Islam*, vol. 10. Leiden: Brill, 2000.

HOURLANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HUNTINGTON, Samuel. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*. Summer, nº 72, 3, ABI/INFORM Global, 1993. Disponível em: users.metu.edu.tr/utuba/Huntington.pdf. Acesso em: 02/04/2016.

HUSAIN, Mumtaz. *Amir Khusrow Dehlawi. A monograph of Amir Khusrow's life and works, based on his writings and those of his contemporaries*. New Delhi: National Amir Khusrow Society, 1986.

HUSSEIN, Hamid. *Sufism and Bhakti Movement: eternal relevance*. Manak, 2007.

HUSSAIN, Shakeel. "Introdução". In: _____; ZUBERI, Irfan. *Jashn-e-Khusrau. A collection*. New Delhi: Roli Books, 2012.

IBN ARABI. *Journey to the Lord of Power: a sufi manual on retreat*. Rochester, Vermont, USA: Inner Traditions International, 1989.

_____. *The Bezels of Wisdom*. The Classics of Western Spirituality. Traduzido por R. W. J. Austin. Mahwah, New Jersey, USA: Paulist Press, 1980.

IKRAM, S.M. *Muslim Civilization in India*. New York: Columbia University Press, 1964.

IQBAL, Tahmina. "Chishtya Order in Broader Perspective." Lahore, Pakistan: Punjabi University, *JPUHS*, Vol. 29, N° 1, Jan-Jun, 2016. Disponível em: http://pu.edu.pk/images/journal/HistoryPStudies/PDF_Files/13Paper-Vol-29-No-1-June-2016.pdf. Acesso em: 07/03/2017.

JAFFER, Mehru. *The book of Muinuddin Chishti*. New Delhi: Penguin Group, 2008.

_____. *The book of Nizamuddin Aulia*. New Delhi: Penguin Group, 2012.

JOMIER, Jaques. *Islamismo: história e doutrina*. Petrópolis-RJ: 2002.

KABBANI, Sahykh Muhammad Hisham. *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*. Fenton, MI: ISCA, 2004.

KABIR. *Songs of Kabir*. Translated by Rabindranath Tagore. New Delhi: Cosmo Publications, 1985.

KAMALI, Mohammad Hashim. *Shari'ah Law: an Introduction. Foundations of Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.

KENNEDY, E.S. "Al-Biruni (or Beruni), Abu Rayhan (or Abu'l Rayhan) Muhammad Ibn Ahmad". In: *Dictionary of Scientific Biography*, vol.2. New York: Charles Scribners's Sons, 1989.

KHAN, Iqtidar. *Historical Dictionary of Medieval India*. Plymouth, UK: Scarecrow Press, 2008.

KHAN, K.D. *Khwaja Moinuddin Chishti. Social and Educational Relevance*. New Delhi: Saroup & Sons, 2004.

KHAN, Masood Ali; RAM, Ali. *An Introduction to Sufism. Origin Philosophy and Development*. New Delhi: Anmol Publisher, 2003.

KHANAM, Farida. *Sufism: an introduction*. New Delhi: Goodword Books, 2009.

KHANSIR, Ali; MOZAFARI, Nasrin. "The Impact of Persian Language on Indian Languages". *Theory and Practice in Language Studies*. Vol. 4, n° 11, Nov. 2014. Disponível em: <http://www.academypublication.com/issues/past/tpls/vol04/11/20.pdf>. Consulta em 11/07/2016.

KHUSRAW, Amir. "Praise of Nizamuddin Awlyia". In: SHARMA, Sunil. LOSENSKY, Paul (Ed.) *In the Bazaar of Love. Selected Poems of Amir Khusraw*. New Delhi: Penguin Books, 2013.

_____. *Amir Khusrau's Qiran-us-Sadain (Conjunction of Two Lucky Planets)*. Ballimaram, Delhi: IDARA-I Adabiyat-I Delli, 2012.

KRISHNAMURTI, R. *Akbar, the Religious Aspect*. Baroda: Caxton Publication, 1961.

KUGLE, Scott. "Comentários do Editor" "Treatise on the Human Body Attributed to Mu'in al-Din Chishti. Editor's Comments". In: ERNST, K.; KUGLE, Scott. *Sufi Meditation and Contemplation*. New Lebanon, NY: Suluk Press; Omega Publications, 2012.

KUMAR, Sunil. *The Emergence of the Delhi Sultanate*. New Delhi: Permanent Black, 2007.

KÜNG, Hans. *Teologia a Caminho. Fundamentação para o Diálogo Ecumênico*. São Paulo: Paulinas: 1999.

LATIF, Shahid; MUSHTAQ, Abdul Qadir. "Dara Shikoh: Mystical and Philosophical Discourse." *International Journal of History and Research (IJHR)*, vol. 3, Issue 2 Jun, 2013.

LAWRENCE, Bruce. "Introdução". In: HASAN, Amir. *Morals for the Heart. Conversations of Shaykh Nizazam ud-din Awlyia recorded by Amir Hasan Sijzi*. Classics of Western Spirituality. New Jersey: Paulist Press, 1992.

_____. "Introdução. Dargahs, The abodes of Peace." In: CURRIM, Mumtaz; MICHELL, George. *Dargahs Abodes of the Saints*. Mumbai, India: Marg Publications, 2004.

_____. "Foreword". In: NIZAMI, Khaliq Ahmad. *The life and times of Shaikh Nizam-u'd-din Auliya*. New Deli: Oxford University Press, 2007.

LIM, Kevjn. "Unity of Being vs. Unity of Experience. A Comparative Primer of Ibn 'Arabi's and Ahmad Sirhindi's Ontologies." *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. 51, 2012.

LINGS, Martin. *What is Sufism*. The Islamic Texts Society, 2005.

LONG, Roger. "Akbar". In: WOLPERT, Stanley. *Encyclopedia of India vol. 1*. Farmington, USA: Thomson Gale, 2006.

_____. "Kabir". In: WOLPERT, Stanley (Ed.). *Encyclopedia of India vol. 3*. Farmington Hills, MI, 2006.

LOSENSKY, Paul; SHARMA, Sunil (Ed.). "Introduction". *In the Bazaar of Love. The Selected Poetry of Amir Khusraw*. New Delhi: Penguin Books, 2013.

LOUNDO, Dilip. *Os Upanisads: Textos e Doutrinas*. Manuscrito inédito não-publicado, 2017.

MADANI, Mohsen Saeidi. *Impact of Hindu Culture on Muslims*. New Delhi: M D Publications, 1993.

MAJUMDAR, Swapan. "The Sufi and the Vedānta. A case of reverse reception." In: PANJABI, Kavita. *Poetics and Politics of Sufism and Bhakti in South Asia. Love, Loss and Liberation*. New Delhi: Orient Blackswan, 2011.

MALEK, Intaj Malek. *Upanishads and Islamic Mysticism*. New Delhi: Bharatiya Kala, Prakashan 2004.

MARMURA, Michael E. "Al-Ghazali". In: ADAMSON, Peter; TAYLOR, Richard (Ed.). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

MASSIGNON, Louis. "Perspectiva trans-histórica sobre a vida de Al-Hallaj". In: LUCCHESI, Marco (org.) *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2002.

MAYER, Tobias. "Introdução". In: AL-GHAZALI, *Letter to a Disciple. Ayyuha 'l-Walad*. Bilingual English-Arabic Edition. Tradução com introdução e notas por Tobias Mayer. Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 2005.

MACDONALD, D. "dervishe". In: V.V.A.A. *Encyclopaedia of Islam, vol. 3*. Leiden: Brill, 2000.

MOINUL HAQ, S. "Rise and Expansion of the Chishtis in the Subcontinent." *Journal of the Pakistan Historical Society* 22 (1974).

MOMIM, Abdur Rahman. "The Role of Sufis in Fostering Inter-Cultural Understanding and Conciliation in India". In: JAFRI, Saiyid Husain; REIFELD, Helmet. *The Islamic Path. Sufism, Society and Politics in India*. New Delhi: Rainbow Publishers, 2006.

_____. *Delhi: Dargah of Shaykh Nizamuddin Awliya*. In: CURRIN, Mumtaz; MICHELL, George. *Dargahs Abodes of the Saints*. Mumbai, India: Marg Publications, 2004.

MU'IN AL-DIN CHISHTI. "Treatise of the Human Body attributed to Khwaja Muin al-Din Chishti". Tradução de Carl Ernst. In: KUGLE, Scott, *Sufi Meditation and Contemplation*. New Lebanon, NY, Omega Publications, 2012.

MUJEEB, M. *The Indian Muslims*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2003.

MUKHIA, Harbans. "Sufism and Bhakti movement and the World History". In: HUSSAIN, Hamid. *Sufism and Bhakti Movement. Eternal Relevance*. New Delhi: Manak Publications, 2007.

NABI, Nasir. *Shades of Mysticism*. Nai Basti, Aligarh, Índia: TAJ Printing Works, 1997.

NASR, Helmi. “Comentários ao texto do Alcorão”. In: *Alcorão* (Tradução do Sentido do Nobre Alcorão Para a Língua Portuguesa). Texto árabe e tradução de Helmi Nasr. Medina: Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão, 2007.

NASR, Sayyed Hossein. “O Profeta e a Tradição Profética – O Último Profeta e o Homem Universal”. In: BARTHOLO, Roberto; CAMPOS, Arminda. *Islã – O credo é a conduta*. Rio de Janeiro: Imago Ed., ISER, 1990.

NEKI, J.S. *Guru Granth Sahib and its Context*. New Delhi: Focus Impressions, 2007.

NELSON, Kristina. *The Art of Reciting the Qur'an*. Austin, Texas: University of Texas Press, 1985.

NEWELL, James Richard. *Experiencing Qawwālī . Sound as spirtual power in Sufi India*. Nashville, Tennessee, USA: PhD Thesis, Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University, 2007.

NICHOLSON, R.A. “Preface”. In: AL-HUJWIRI. *Kashf al-Mahjūb: The oldest Persian treatese on Sufism*. Translated by R.A. Nicholson. Lahore, Pakistan: Zia-ul-Quran Publications, 2001.

NIZAMI. Khaliq. “Influence on Literary and Sufi Traditions in South Asia”. Disponível em: <http://fis-iran.org/en/programs/norzlectures/sufi-southasia> (1992). Acesso em: 02/05/2014.

_____. “Cishtiyya”, “faqīr”. In: V.V.A.A. *Encyclopaedia of Islam vol. 2*. Leiden: Brill, 2000.

_____. *The life and times of Shaikh Nizam-u'd-din Auliya*. New Deli: Oxoford University Press, 2007.

_____. *Some aspects of Religion and Politics in Thirteenth Century India*. Bombay: Asia Publishing House, 1961.

OLIVEIRA, Vitória Peres. “Mulheres que eram homens – o elemento feminino na mística sufi”. In: LUCCHESI, Marco (org.) *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2002.

OMAR, ‘Abdul Mannān. *Dctionary of the Holy Qur'an*. Rheinfelden, Germany: Noor Foundation – Internationcal Inc., 2009.

PACE, Enzo; STEFANI, Piero. *Fundamentalismo Religioso Contemporâneo*. São Paulo : Paulus, 2002.

PANJABI, Kavita. *Poetics and Politics of Sufism & Bhakti in South Asia. Love, Loss amd Liberation*. New Delhi: Orient Blackswan, 2011.

- PEMBERTON, Kelly. "Sufis and Social Activism: A Chishti Response to Communal Strife in India Today". In: BENNET, Clinton; RAMSEY, Charles M. *South Asian Sufis*. London, New York: Continuum, 2012.
- PINTO, Desiderio. *Piri-Muridi Relationship. A Study of the Nizamuddin Dargah*. New Delhi: Manohar, 1995.
- PINTO, Paulo Hilu Gabriel. *Mystical Bodies: Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria*. Tese de doutorado em Antropologia. Boston University, EUA, 2002.
- _____. *Islã: religião e civilização*. Aparecida-SP: Editora Santuário, 2010.
- PRENTISS, Karen. *The embodiment of Bhakti*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- QAMARUDDIN. "Kabir as Depicted in the Persian Sufistic and Historical Works". In: WASEY, Akhtarul; EHSAS, Farhat. *Sufism and Indian Mysticism*. New Delhi: Readworthy, 2011.
- QURESHI, Regula. "Qawwālī: an introduction". In: HUSSAIN, Shakeel; ZUBERI, Irfan. *Jashn-e-Khusrau. A collection*. New Delhi: Roli Books, 2012.
- _____. *Sufi Music of India and Pakistan. Sound, context and meaning in Qawwali*. Cambridge Studies in Ethnomusicology. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- RADDATZ, H. P. "Safyan al-Thawri". *Encyclopaedia of Islam, vol. 9*. Leiden: Brill,
- RADHAKRISHNAN, S. *Indian Philosophy, Vol. 1*. New Delhi: Oxford University Press, 2008.
- _____. "Comentário". In: *The Principal Upanishads*. Introdução, tradução e notas de S. Radhakrishnan (Ed.). Noida, Uttar Pradesh: Harper Collins Publishers, 2014.
- _____. "Introdução". In: *The Bhagavad Gītā*. Introdução, Tradução e notas de S. Radhakrishnan (Ed.). Noida, Uttar Pradesh: Harper Collins Publishers, 2014.
- RAHMAN, F. "Baḳā". In: V.V.A.A. *Encyclopaedia of Islam, vol. 1*. Leiden: Brill, 2000.
- RAMLI, Yusri Mohamad. "Martyrdom of Al-Halaj and Unity of the Existence the Condemners and the Commenders". *International Journal of Islamic Thought* vol. 3: (June), 2013.
- RAZA, Moosa. *In Search for Oneness. The Bhagavad Gītā And The Quran Through Sufi Eyes*. New Delhi: Penguin, 2012.
- REÇBER, Mehmet Sait. "Ibn al-'Arabi, Hick and Religious Pluralism." *Asian and African Area Studies*. 7 (2), 2008, p. 145-157.
- REETZ, Dietrich. "Sufi spirituality fires reformist zeal: The Tablighi Jama'at in today's India and Pakistan." *Archives de Sciences Sociales de Religions*, 135, Julliet-Septembre, 2006. Disponível no site: <http://assr.revues.org/3715>.

- RENARD, John. *Historical Dictionary of Sufism*. Oxford: Scarecrow Press, 2005.
- RITTER, H. "Abu Yazid (Bayazid) al- Bistami". In: V.V.A.A. *Encyclopaedia of Islam vol.1*. Leiden: Brill, 2000.
- RIZVI, Saiyid Athar Abbas. *A History of Sufism in India, Vol. I*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2003.
- _____. *A History of Sufism in India, Vol. II*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2009.
- ROBINSON, Francis. *Islam and Muslim History in South Asia*. New Delhi: Oxford University Press, 2000.
- ROTHERMUND, Dietmar, "Sikhism". In: WOLPERT, Stanley. *Encyclopedia of India vol. 4*. Farmington, USA: Thomson Gale, 2006.
- RUSTOM, Mohammed. Is Ibn al-'Arabi's Ontology Pantheistic? *Journal of Islamic Philosophy 2*. Harvard University Publication Services, 2006, p. 53-67.
- SABIR, Iqbal. "Impact of Ibn Arabi's Mystical Thought on the Sufis of India during the Sixteenth Century." In: MISRA, Neeru. *Sufis and Sufism. Some Reflections*. New Delhi: Manohar, 2004.
- SACHAU, Edward. *Al-Biruni's India*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1910.
- SAID, Edward. *Orientalismo – O oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SALIM, Ahmad. "Guru Granth Sahib and Baba Farid." In: NEKI, J.S. (Ed.) *Guru Granth Sahib and its Context*. New Delhi: Focus Impressions, 2007.
- SANDS, Kristin Zahra. *Sufi commentaries on the Qu'ran in classical Islam*. New York & London: Routledge, 2006.
- SCHARFE, Hartmut. "Bhakti". In: *Encyclopedia of India vol. 1*. Farmington, USA: Thomson Gale, 2006.
- SCHIMMEL, Annemarie. *And Muhammad is His Messenger: the veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985.
- _____. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- _____. *Islam in the Indian Subcontinent*. Lahore: Niaz Ahmed Sang-e-Meel Publications, 2003.
- _____. "Foreword". In: ERNST, Carl W. *Eternal Garden. Mysticism, History and Politics at a South Asian Sufi Center*. Albany: State University of New York Press, 1992a.
- _____. *Islam. An Introduction*. New York: State University of New York Press, 1992b.

_____. *The Empire of the Great Mughals. History, Art and Culture*. London: Reaktion Books, 2004.

_____. "The Role of Music in Islamic Mysticism". In: HAMMARLUND, Anders; OLSSON, Tord; OZDALGA, Elisabeth. "Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East". *Swedish Research Institute in Istanbul Transactions*, vol. 10. Istanbul, 1997.

_____. "Al-Hallaj". In: BARTHOLO, Roberto; CAMPOS, Arminda. *Islã – O credo é a conduta*. Rio de Janeiro: Imago Ed., ISER, 1990.

SCHWARTZ, Silvia. *A Béguine e Al- Shaykh: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn Arabi*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005.

SELLS, Michael; ERNST, Carl. *Early Islamic Mysticism: Sufi, Quran, Miraj, Poetic and Theological Writings*. New Jersey: Paulist Press, 1996.

SEN, Amartya. *The argumentative indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*. London: Penguin Group, 2005.

SHANKARA. *The Bhagavad Gītā with commentary of Sri Shankaracharya*. Tradução de A. Mahadeva Shastri. Mysore, Índia: G.T.A. Printing Works, 1901.

SHARIB, A. H. *The Life and Teachings of Khawaja Moinud-din Hasan Chishti*. Ajmer: Khawaja Publications, 1959.

_____. *The Mystical Philosophy of Khwaja Moinuddin Hasan Chishti*. Ajmer, Índia: Asma Publications, 2008.

_____. *The Meditations of Khawaja Muinuddin Hassan Chishti*. London: Beacon Books, 2014.

SHARIF, M. M. *A History of Muslim Philosophy*. Kempten, Germany: Allgäuer Heimatverlag, 1963.

SHARMA, Sunil. "Literary Aspects of Amir Khusrau's Poetry". In: HUSSAIN, Shakeel; ZUBERI, Irfan. *Jashn-e-Khusrau. A collection*. New Delhi: Roli Books, 2012.

_____. *Amir Khusraw. The Poet of Sultans and Sufis. Makers of the Muslim World Series*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.

SHEKHAR, Chander. "Relevance of Sufism in modern times". In: HUSSAIN, Hamid. *Sufism and Bhakti Movement. Eternal Relevance*. New Delhi: Manak Publications, 2007.

SIDDIQUI, "The Early Chishti Dargahs". In: TROLL, Christian. *Muslim Shrines in India: Their Character, History and Significance*. Delhi: Oxford University Press, 1989.

SINGH, Karam. "Sufism and Bhakti movement as part of great India Culture." In: HUSSAIN, Hamid. *Sufism and Bhakti Movement. Eternal Relevance*. New Delhi: Manak Publications, 2007.

SMITH, Mārgareth. *Al-Ghazali: the mystic*. Lahore: Hijra International Publishers, 1983.

SMITH, Vicent. *Akbar the Great Mughal*. Oxford: Clarendon Press, 1919.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza. *Religio Cordis: Um estudo comparativo sobre a concepção de coração em Ibn 'Arabi e São João da Cruz*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2008.

SRIVASTVA; ASHIRBADI, Lal. *The Mughal Empire*. Agra: Shiva Lal Agarwala & Company Publication, 1983.

STACE, W.T. *The teachings of the mystics*. New York: New American Library, 1960.

STEINFELS, Amina, "His master's voice: the genre of Malfuzat in South Asian Sufism". *History of Religions*, Vol. 44, nº 1, University of Chicago, 2004.

SUBHAN, John. *Sufism its saints and Shrines*. Le Vergne/TN-USA: Lucknow Publishing (reprinted), 2010.

SUVOROVA, Anna. *Muslims Saints of South Asia*. New York: Routledge, 1999.

TALIB, Gurbachan Singh. *Baba Sheikh Farid Shakar Ganj*. New Deli: National Book Trust, 1974.

TEIXEIRA, Faustino. *O Diálogo entre as Religiões*. Vida Pastoral. Julho-Agosto, 2007. Disponível em: <http://www.vidapastoral.com.br/edicao/255/o-dialogo-entre-as-religoes/>. Acesso em: 02/05/2017.

_____. *A Experiência de Deus no Islã*. In: LUCCHESI, Marco (org.). *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2002.

TITUS, Murray T. *Islam in India and Pakistan. A Religious History of Islam in India and Pakistan*. New Delhi: Munshiram Manohsrlal Publishers, 2005.

TRIMINGHAM, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

TROLL, Christian. *Muslim Shrines in India: Their Character, History and Significance*. Delhi: Oxford University Press, 1989.

UNDERHILL, Evelyn. "Introduction". In: KABIR. *Songs of Kabir*. Translated by Rabindranath Tagore. New Delhi: Cosmo Publications, 1985.

UPPER, C.R. "Al-Ghazali's thought concerning the nature of man and union with God". *The Muslim World*, vol. 42, Issue 1, January 1952. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.1952.tb02133.x/abstract>. Acesso em: 29/11/2015.

UŠZDAVINYS, A. "Sufism in the Light of Orientalism." *Acta Orientalia* 6.2, 2005.

VAN DER VEER, Peter. *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*. University of California, 1994.

VALERA, Lúcio. *A mística devocional (bhakti) como experiência estética (rasa): Um estudo do Bhakti-rasamrta-sindhu de Rupa Gosvami*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2015.

VASSIE, Roderic. "Abd Al-Rahman Chishti & the Bhagavad Gītā. "Unity of Religion" theory in practice". In: RIDGEON, Lloyd. *Islam and Religious Diversity. Critical Concepts in Islamic Studies*. Oxford: Routledge, 2012.

VAUDEVILLE, Charlotte. *A Weaver named Kabir. Selected Verses with a Detailed Biographical and Historical Introduction*. New Delhi: Oxford University Press, India, 1993.

WATT, W. M.. *Muhammad at Mecca*. Oxford, 1953.

_____. *Islam and the Integration of Society*. London, 1961.

_____. *Muhammad at Medina*. Oxford: 1956.

_____. *Islamic Philosophy and Theology: an extended survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.

WILCOX, Andrew. "The Dual Mystical Concepts of Fana' and Baqa'". *British Journal of Middle Eastern Studies*. April 2011. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/263335760>. Acesso em: 15/02/2016.

WITZEL, Michael. "Vedas and Upanishads". In: FLOOD, Gavin (Editor). *The Blackwell Companion to Hinduism*. New Delhi: Blackwell Publishing, 2003.

WOLPERT, Stanley. *Encyclopedia of India*. Farmington, Hills, USA: Thompson Gale, 2006.

ZUBERI, Irfan. *Art, Artist and Patronage: Qawwālī in Hazrat Nizamuddin Basti*. In: HUSSAIN, Shakeel; ZUBERI, Irfan. *Jashn-e-Khusrau. A collection*. New Delhi: Roli Books, 2012.

Sites

<http://www.ashrafiya.net>

<http://www.chishti.org/ideology.htm>

<http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/>

<http://www.gharibnawaz.in/downloads/Dargāh Act.pdf>

<http://www.iranicaonline.org/articles/bestami-bastami-bayazid-abu-yazid--tayfur-b>

<http://www.nurmuhammad.com/Dwnlds/StepStepMuraqabahIllustrations.pdf>

<http://www.sajjadanashinajmer.com/home.html>.

<http://www.sufi-mystic.net/index2.htm>

<http://www.sufi-mystic.net/index2.htm>

<http://www.historyofislam.com/contents/the-clasical-period/mahmud-of-ghazna/>

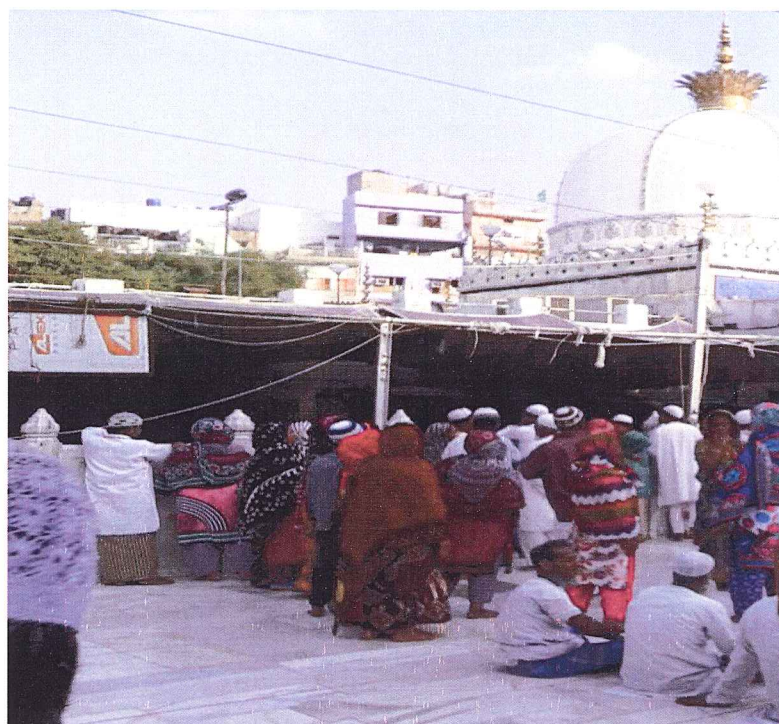
<https://www.br.pinterest.com/malisa75/country-maps/>

<https://www.global.britannica.com/topic/Suhrawardiyah>

ANEXO 1: FOTOGRAFIAS



Fotografia 1 (arquivo pessoal): apresentação de música *qawwālī* no Dargāh Nizamu’ d-Din em Nova Deli.



Fotografia 2 (arquivo pessoal): um dos pátios do Dargāh Sharif em Ajmer dedicado a Mu’ in al-din Chishti. Ao fundo se encontra o santuário onde está seu túmulo.

ANEXO 2: MAPA DA ÍNDIA¹¹⁰



¹¹⁰ <https://br.pinterest.com/malisa75/country-maps/>

ANEXO 3: GLOSSÁRIO¹¹¹

Abreviaturas:

ár.: árabe

per.: persa

punj.: punjabi

sânc.: sânscrito

ur.: urdu

adab (ár.): cortesia, regras de comportamento na relação mestre-discípulo.

Adi Granth (punj.): Primeiro Livro, livro sagrado do sikhismo.

advaita (sânc.): não-dualidade.

aḥwāl (ár.): estados.

al-Amīn (ár.): digno de confiança.

al-ḥaqq (ár.): Verdade, Realidade, Real.

al-isrā (ár.): viagem noturna de Muhammad da mesquita em Meca para mesquita em Jerusalém.

al-mi'rāj (ár.): ascensão de Muhammad ao céu.

anā'-l ḥaqq (ár.): eu sou a verdade.

artha (sânc.): prosperidade material.

ātman (sânc.): princípio de toda subjetividade.

auliyā (ár.): guardião, protetor.

aum, om (sânc.): sílaba sagrada no hinduísmo.

avatāra (sânc.): deidade que se materializa.

baqā (ár.): permanência.

baraka (ár.): poder espiritual de um santo sufi.

Bhagavad Gītā (sânc.): canção do Senhor. Um capítulo do Mahābhārata no qual Kṛṣṇa ensina Arjuna.

bhakta vaiṣṇava (sânc.): devoto de Viṣṇu.

bhakti (sânc.): devoção.

bhakti mārḡa (sânc.): caminho da devoção.

Brahman (sânc.): princípio de toda objetividade.

¹¹¹ O glossário dos termos técnicos foi elaborado em consulta aos seguintes autores: Schimmel (1975); Renard (2005), Valera (2015), Glassé (1991), e Ernst (1992) e orientações do professor Dilip Loundo.

chādar (per.): tecido ofertado nos santuários sufis da Índia.

dargāh (per.): lugar de uma porta, santuário dedicado a um santo sufi.

dervish (per.): pobre, místico sufi.

dharmā (sâns.): ordem, princípio.

dhikr (ár.): lembrança de Deus, ritual da repetição dos nomes divinos.

dhimmī (ár.): povo protegido.

diwān (per.): poema.

fanā (ár.): aniquilação.

fanā fī Allāh (ár.): aniquilação em Deus.

fanā fī'r-rasūl (ár.): aniquilação no Profeta.

faqīr (ár.): pobre.

faqr (ár.): pobreza.

fiqh (ár.): jurisprudência.

ghazal (per.): romance, poesia.

ḥadīth (ár.): narrativa, tradição dos feitos e pronunciamentos de Muhammad.

ḥajj (ár.): peregrinação.

ḥaqīqa (ár.): realidade.

ḥaqq (ár.): real, realidade.

haṭha Yoga (sâns.): vertente da filosofia da Yoga que enfatiza o controle da mente e do corpo.

hazrat (ár.): honrado.

imām (ár.): exemplo, condutor das orações islâmicas (no sunismo).

insān-i kāmīl (ár.): Homem Perfeito.

jabarūt (ár.): mundo superior.

jāgraṭ (sâns.): vigília.

jñāna-khaṇḍa (sâns.): conhecimento.

kalām (ár.): discurso, teologia islâmica.

kāma (sâns.): desejo.

karāmāt (ár.): milagres.

karma-khaṇḍa (sâns.): cumprimento das obrigações rituais e sociais.

khādīm (ur.): servo.

khalīfa (ár.): sucessor.

khalq (ár.): mundo criado.

khānqāh (per.): morada ou residência. Alojamento para membros de uma ordem sufi.

khirqā (ár.): trapo, vestimenta sufi.

khwaja (ár/per.): senhor.

Kṛṣṇa (sâns.): deidade pessoal e *avatāra* de Viṣṇu

lāhūt (ár.): mundo da divindade.

madrāsa (ar.): escola corânica.

Mahābhārata: clássico da literatura indiana que narra a batalha épica entre os Kauravas e Pandavas.

maḥabba (ár.): amor.

maktūbāt (ár.): correspondências dos santos sufis.

malakūt (ár.): mundo invisível.

malfūzāt (ár.): registros dos discursos dos santos sufis.

maqāmāt (ár.) estações.

- ma'rifah* (ár.): conhecimento, gnose
- mathnawī* (pers.): poesia estruturada em pares de versos.
- māyā* (sânsnc.): ilusão.
- mokṣa* (sânsnc.): libertação.
- murāqaba* (ár.): contemplação.
- murīd* (ár.): aquele que deseja.
- murshid* (ár.): guia, mestre espiritual.
- namāz* (per.): oração.
- nāsūt* (ár.): mundo humano.
- naẓar* (ár.): visão, oferta levada pelos devotos sufis aos *dargahs*.
- pir* (per.): mestre espiritual.
- qalb* (ár.): coração.
- qawwal* (ár.): cantor de *qawwālī*.
- qawwālī* (ár./ur.): recitação, música sufi do subcontinente indiano.
- sādhu* (sânsnc.): asceta hindu.
- ṣaḥw* (ár.): sobriedade.
- sajjāda* (ár.): tapete de oração.
- ṣalāt* (ár.): oração.
- samā* (ár.): audição, ouvir música sufi.
- ṣawm* (ár.): jejum.
- shahādah* (ár.): testemunhar, profissão de fé islâmica.
- sharī'a* (ár.): Lei Islâmica.
- shaykh* (ár.): mestre espiritual.
- silsila* (ár.): corrente dos mestres que se inicia em Muhammad.
- śiṣya* (sânsnc.): discípulo.
- Śiva Samhitā* (sânsnc.):
- ṣuḥbat* (ár.): associação, companhia, conexão espiritual entre mestre e discípulo.
- sukr* (ár.): embriaguês (mística).
- sunna* (ár.): exemplo de Muhammad.
- sushupti* (sânsnc.): sono sem sonho.
- svapna* (sânc.): sonho.
- tafsīr* (ár.): explicar, exegese do Alcorão.
- tahārat* (ár.): purificações.
- tajallī* (ár.): manifestação, epifania.
- tanzīh* (ár.): transcendência divina.
- ṭarīqa* (ár.): caminho sufi.
- taṣawwuf* (ár.): mística islâmica ou sufismo.
- tashbīh* (ár.): imanência divina.
- tawḥīd* (ár.): declarar que Deus é um.
- tazkirāt* (pers.): biografia dos santos sufis.
- tūrya* (sânsnc.): o quarto.
- ulemā* (ár.): aquele que tem conhecimento, erudito muçulmano.
- ummah* (ár.): comunidade.
- Upaniṣads* (sânsnc.): coleção de versos que formam a parte final dos Vedas.
- 'urs* (ár.): casamento, data comemorativa da morte de um santo sufi.

Vedānta (sânc.): conclusão ou finalidade dos vedas, escola não-dual (*advaita*) de filosofia hindu.

vaiṣṇava (sânc.): devoto de *Viṣṇu*.

Viṣṇu (sânc.): deidade responsável pela manutenção do universo.

Waḥdat al-Shuhūd (ár.): Unidade da Experiência ou Testemunho.

Waḥdat al-Wujūd (ár.): Unidade do Ser ou Existência

walī (ár.): amigo [de Deus], santo.

Yogasutra (sânc.): Aforismos da Yoga, texto clássico sobre a teoria e a prática da Yoga escrito por Patanjali.

yogī (sânc.): praticante de Yoga.

zakāt (ár.): esmola, doação.