

**Poder, conhecimento e performance no Marrocos:  
*moqaddemine e jnun* nas arenas rituais da confraria  
*Hamadsha***

**Poder, conocimiento y performance en Marruecos:  
*moqaddemine y jnun* en las arenas rituales de la cofradía  
*Hamadsha***

**Power, knowledge and performance in Morocco:  
*moqaddemine and jnun* in the rituals arenas of the  
*Hamadsha's* brotherhoods**

Bruno Ferraz Bartel<sup>1</sup>

**RESUMO:**

O principal objetivo do artigo é analisar os saberes e as práticas rituais desenvolvidas pelos *moqaddemine* da confraria marroquina *Hamadsha* na província de *Meknes-Tafilalet*. Esses agentes religiosos operam uma interação com os *jnun* que, segundo a crença islâmica local, são responsáveis pela produção de infortúnios aos indivíduos.

**Palavras-chave:** Islã, Marrocos, *Hamadsha*, ritual, conhecimento.

**RESUMEN:**

El objetivo de este artículo es analizar los conocimientos y las prácticas rituales desarrollado por los *moqaddemine* de la cofradía marroquí *Hamadsha* en la provincia de *Meknes-Tafilalet*. Estos agentes religiosos operan una interacción con *jnun* que, según la creencia islámica local, son responsables de la producción de desgracias a las personas.

**Palabras clave:** Islam, Marruecos, *Hamadsha*, ritual, conocimiento.

## **ABSTRACT:**

The aim of this article is to analyze the knowledge and ritual practices developed by Moroccan *moqaddemine* of the *Hamadsha* brotherhood in the province of *Meknes-Tafilalet*. These religious agents operate an interaction with *jnun*, and according to local Islamic belief, are responsible for the production of misfortunes to individuals.

**Keywords:** Islam, Morocco, *Hamadsha*, ritual, knowledge.

## **Introdução**

O artigo explora os saberes e as práticas rituais desenvolvidas pelos *moqaddemine*<sup>2</sup> (sing. *moqaddim*) da confraria<sup>3</sup> *Hamadsha* que visam propor um fim aos infortúnios vividos por indivíduos. Esses agentes religiosos operam uma interação com os *jnun*<sup>4</sup> (sing. *jinn*) que, segundo a crença islâmica local, são os responsáveis pela produção de determinadas ações maléficas aos humanos. Minha abordagem parte da premissa de que no Marrocos os *jnun* adquirem uma performance de possessão caracterizada pelo valor de infertilidade, que geralmente tendem a ser interpretadas como a manifestação de doenças, situações de desemprego ou crise financeira, conflitos conjugais, dificuldades de obter um casamento ou pela incapacidade de gerar filhos por parte das mulheres (BARTEL, 2013; CRAPANZANO, 1973; RAUSCH, 2000). Diante da possibilidade de se ter um membro da família afetado e possuído por *jnun*, diversos grupos ligados à confraria *Hamadsha* se encontram disponíveis, mediante a um pagamento dos *moqaddemine*, com o propósito de revelar as identidades dos *jnun* causadores dos infortúnios e de proporcionar, via a

organização de rituais conhecidos como *hadrat*<sup>5</sup> (sing. *hadra*) ou *liyali*<sup>6</sup> (sing. *lila*), o combate das forças maléficas que englobam as situações de crises de vida (TURNER, 2005) dos indivíduos.

O meu argumento é que os *moqaddemine* da *Hamadsha* realizam uma manipulação das formas simbólicas, entendidas como unidades de significação compartilhadas (GEERTZ, 1989a), através de seus rituais específicos, objetivando tanto uma classificação dos *jnun* causadores dos malefícios quanto à produção de uma eficácia simbólica (LÉVI-STRAUSS, 2012) para os infortúnios. Neste sentido, aliado a uma análise das forças sociais atuantes aos indivíduos, a partir do contexto religioso marroquino, considero também relevante à produção de uma multiplicidade de significados – multivocalidade – dos símbolos (TURNER, 2005) mobilizados pelos *moqaddemine* em contato com os infortunados. Essa abordagem em conjunto me parece útil uma vez que esses agentes religiosos exibem e comprovam os seus poderes, relativos à supressão da situação de crise de vida dos indivíduos, através da circulação das forças religiosas (*baraka*<sup>7</sup>) dos santos (*wali*, pl. *awliya*)<sup>8</sup> identitários da *Hamadsha*.

O problema do conhecimento, que é o que os indivíduos empregam para interpretar e agir sobre o mundo (BARTH, 2002), se torna central na problemática de ampliar a capacidade de se compreender o contexto etnográfico religioso contemplado no artigo através da categoria analítica de ritual. As ações investidas pelos *moqaddemine* da *Hamadsha*, sobretudo, a partir da organização das *hadrat* ou *liyali* garantem as possibilidades de distribuição da *baraka* que visa por fim as situações de infortúnios vivenciados pelos indivíduos afetados por *jnun*. Esses rituais podem ser traduzidos em termos de um sistema de comunicação de palavras e de atos organizados pelos *moqaddemine* que interagem

com o plano do invisível, relacionado aqui ao mundo dos *jnun*, uma vez que os saberes dos *moqaddemine* podem evidenciar o tipo e a forma de atuação desses seres na realidade humana.

Na tentativa de alcançar alguma eficácia sobre as intervenções proporcionadas por *jnun* aos indivíduos, os *moqaddemine* acabam sendo detentores de um conhecimento específico, contendo respectivamente, o que no modelo proposto por Fredrik Barth (2002) é caracterizado por apresentar três facetas de atuação: um corpo substantivo de afirmações, um alcance médio dessas representações, além de uma organização social onde se possa possibilitar a circulação desses tipos de conhecimentos. Isso acaba permitindo aos *moqaddemine* a constituição de uma posição de autoridade, diante de cada arena ritual desenvolvida, a partir do contato constante com os indivíduos que manifestam estados de possessão atribuídos por *jnun*.

A relação entre ritual e conhecimento pode ser vista como um modo de comunicação ou, mais precisamente, como um modo de pensamento que organiza as ações dos grupos sociais. Além do mais, podem-se levar em consideração os elementos constitutivos do ritual no contexto de suas mensagens evocadas, interpretadas com referência na *persona* social e nos conhecimentos prévios dos participantes. As performances dos *jnun* sobre os indivíduos fornecem os dados necessários para uma intervenção por parte dos *moqaddemine*, principalmente, pela leitura da corporalidade dos participantes durante as sequências rituais que envolvem os estados de possessão. Durante a realização das *hadrat* ou *liyali* as performances corporais exibidas nos indivíduos adquirem uma centralidade, na ordem dos saberes dos *moqaddemine*, para a decodificação das intenções dos *jnun*.

A formulação desses tipos de conhecimentos possui na figura do iniciador (*moqaddemine*) um campo para se pensar os efeitos acumulativos dessas performances. O iniciador deve ter um domínio sobre esse corpo de conhecimento e, além disso, saber quais itens de cada etapa do processo de iniciação será mobilizado. A sua tarefa é por em ação esse conhecimento de modo a fazer com que os iniciados sejam afetados por sua força, e não simplesmente explicá-lo a eles (BARTH, 2000). A revelação de segredos por meio da manipulação de símbolos concretos pode ser utilizada para alcançar os resultados esperados (BARTH, 1975). Mesmo que os significados desses símbolos não sejam transmitidos para os iniciantes, isso já é suficiente para reforçar a sensação de que ali existem segredos relevantes (BARTH, 2000). Os *moqaddemine* da *Hamadsha* transmitem, de uma forma bastante similar, os seus conhecimentos através dos ritos relacionados à experiência de possessão.

A performance da possessão é um dos aspectos centrais na construção das arenas rituais da *Hamadsha*. As variações quanto à atuação dos *jnun* nesses ritos são classificados a partir de determinados “estágios religiosos”, manifestados corporalmente nos indivíduos. O primeiro deles garante uma experiência inicial de possessão denominada de *hal*<sup>9</sup> onde se reconhece a presença de santos ou *jnun* que, em certa medida, contribuem para a alteração da noção de pessoa do indivíduo afetado por infortúnios. Quanto ao segundo, se postula à liberação de uma força intensa sobre o indivíduo, interpretada como uma interação mais ampla com *jnun*, o que culmina na experiência de possessão denominada de *jidba*<sup>10</sup>.

Na análise de ritos do Sri Lanka que contém exorcismos, Stanley Tambiah (1985) interpreta o ritual como um sistema construído culturalmente por comunicações simbólicas. Sua

dinâmica é constituída de padrões e de sequências ordenadas em palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios cujo conteúdo e arranjo são caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). O ponto chave deste trabalho é a ênfase dada pelo autor ao caráter duplo do ritual como performance. A noção de ritual apresenta, nesta perspectiva, a reprodução de sequências estereotipadas (padrões), ao mesmo tempo em que lida com o fato de que nenhuma performance se reproduz sobre as mesmas condições quando o assunto são os contrastes desses atos realizados por indivíduos diferentes. A interação ritual exige um nível de conhecimento prévio quanto às sequências desenvolvidas por parte dos indivíduos, o que atesta para um grau de previsibilidade quanto ao valor das ações presentes nos ritos. Mesmo assim, cabe salientar a existência de situações onde a imprevisibilidade impera sobre o ritual o que exige a orientação de outras ações, via conhecimento, no auxílio dessas experiências religiosas díspares.

No caso das arenas rituais da *Hamadsha*, os *moqaddemine* possuem a problemática da possessão como um sistema de comunicação envolvendo os *jnun*. Entretanto, nem sempre essas experiências se realizam de maneira ordenada ou da forma esperada por eles. As performances dos *jnun* conferem uma ordem instável quanto à duração e à condução dos rituais de possessão por parte dos *moqaddemine*. Deste modo, o desenvolvimento de um conjunto de conhecimentos para as situações de imprevisibilidade é vital para a garantia da eficácia dessas ações rituais. O controle do estado de *jidba*, por exemplo, assegura uma observação constante aos seguintes movimentos corporais: as projeções do tronco superior para frente e para trás, o uso das faces das mãos fixadas na parte detrás das costas ou na

altura da lombar e o balançar da cabeça para múltiplas direções.

Outras possibilidades impostas por *jnun* na elaboração desse estado de possessão são as execuções desses mesmos movimentos corporais pelos indivíduos no chão, agachado ou de frente para os *moqaddemine*. Essas performances são sempre auxiliadas pelos ritmos musicais dos instrumentos da *Hamadsha*, o que acaba se transformando em uma das principais formas de comunicação com os *jnun* nas arenas rituais desta confraria. A condução dos ritmos musicais pelos *moqaddemine* estabelece um diálogo com os *jnun* produzindo um padrão ordenado de comportamentos esperados aos participantes, o que dura até o seu momento de mudança em decorrência dos “estágios religiosos” desenvolvidos pelos indivíduos infortunados nas arenas rituais. A passagem do estado de *hal* para *jidba* estabelece o uso de ações contra si mesmo como, por exemplo, espancamentos no rosto ou na testa através do uso das mãos, violação dos cabelos, lançamento do próprio corpo no chão para realizar rolamentos, ou o ataque de pessoas que se encontram próximas do indivíduo possuído, além da alternância de gritos e choros.

Essas performances são interpretadas pelos *moqaddemine* como trocas exigidas pelos *jnun* com o intuito de se satisfazerem ou como moeda utilizada pelos indivíduos para manter em suspensão, temporária, os efeitos dos infortúnios atribuídos a esses seres. Entretanto, cabe aos *moqaddemine* o enfrentamento dos *jnun* em decorrência da persistência dos efeitos maléficos aos indivíduos. De forma geral, determinadas fases rituais procuram negociar ou, mesmo, eliminar a presença dos *jnun*. A *baraka* disponível entre os santos da *Hamadsha* e as ações rituais desenvolvidas pelos conhecimentos dos *moqaddemine* formam, então, a base da eficácia dessas experiências.

Em situações limites de seu papel social, os *moqaddemine* podem exibir determinadas performances como a ingestão de água quente ou, até mesmo, técnicas de autoflagelação corporal que apresentam cortes nos braços, pernas e, em alguns casos, na língua tendo o auxílio de facas. As utilizações desses recursos fornecem os símbolos concretos que comprovam a dominação das forças dos *jnun* pelos *moqaddemine* o que, em tese, amplia a capacidade desses agentes religiosos em por fim aos infortúnios. Essas ações garantem uma autoridade aos *moqaddemine* da *Hamadsha* perante os participantes de suas arenas rituais. Essa autoridade decorre da capacidade de influenciar os indivíduos a partir da demonstração de que os *moqaddemine* podem controlar a *baraka* dos *jnun* sem que isso implique em uma adversidade para eles. Além disso, essas experiências religiosas são responsáveis pela formulação de conhecimentos que procuram, ao seu modo, gerenciar os múltiplos sentidos dados e atribuídos para um conjunto de participantes em termos de um ordenamento ritual acessíveis a todos.

Esta pesquisa faz parte de um período de 10 meses de trabalho de campo entre janeiro e novembro de 2012, na vila de *Sidi 'Ali* (distrito de *Mrhassiyine*), localizada na província de *Meknes-Tafilalet*, no Marrocos. O trabalho etnográfico privilegiou as participações dos indivíduos (maioria mulheres) nos rituais de transe e possessão<sup>11</sup> (*liyali*) realizados nas residências alugadas por peregrinos em *Sidi 'Ali*, ligados ou não a grupos da *Hamadsha*<sup>12</sup>. O método que fundamenta as minhas interpretações foi o da observação participante, que consiste no envolvimento do pesquisador nas atividades do grupo social que se está inserido, a fim de adquirir os princípios conceituais e práticas que organizam as experiências de seus membros. Em termos práticos, isso significa que eu frequentava, com a devida autorização, as residências

alugadas ou emprestadas aos peregrinos, com a finalidade de se realizar os rituais de posseção através das performances musicais de algum grupo ligado a *Hamadsha*, disponível na vila de *Sidi 'Ali*.

## O contexto religioso marroquino

O Marrocos é marcado pela diversidade de sua composição étnica e religiosa, e conta com uma população estimada em 32 milhões de habitantes. Em termos de etnicidade, segundo Raphael Chijioke Njoku (2006), a população marroquina é composta, em sua maioria (99,1%), por árabes (69.5%) e berberes (29.6%), além de imigrantes vindos dos demais países da África e da Europa, totalizando um percentual de 0,9%. No campo da religiosidade, cabe destacar a presença de uma minoria de judeus (0,2%) e de cristãos (1.1%); no entanto, a população é predominantemente ligada ao islamismo sunita (98.7%) e com uma multiplicidade de atores que fazem parte de um cenário específico do islã que engloba principalmente a região do *Magreb* (território que abrange o Marrocos, Sahara Ocidental, Argélia e Tunísia).

Neste país o fenômeno do marabutismo adquire relevância na formação das irmandades religiosas (*tawa'f*), como é o caso da *Hamadsha*. O termo se refere ao reconhecimento da existência de homens portadores de forças poderosas capazes de modificarem a vida dos indivíduos, a partir da noção de *baraka*. Na comparação seminal de Clifford Geertz (2004) entre o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia, o autor distingue duas fontes desse poder: de um lado, o desempenho de milagres (*karamat*) se realiza pela posse de um conhecimento específico e, por outro, se assume através de uma relação hereditária (através de genealogias) com base nesses mesmos homens.

De uma perspectiva etnográfica sobre os ritos e práticas que procuram reduzir ou eliminar as influências de *jnun*, a partir do auxílio de um santo, Mohammed Maarouf (2007) descreve a *baraka* como uma qualidade inerente a certos seres e coisas, traduzindo essas experiências em processos de heranças transmitidas por pessoas reconhecidas como portadoras de uma santidade. Neste sentido, a *baraka* se manifesta em forma de uma prosperidade material, saúde física ou em atitudes benfazejas sobre os indivíduos em contato com essas forças. Além disso, os santos possuem um valor tanto relacionado ao legado religioso desses homens praticados em vida quanto pelas virtudes que seus milagres obtiveram por meio de suas performances (CRAPANZANO, 1973; GEERTZ, 2004).

O papel carismático dos santos no Marrocos produz um fenômeno responsável pela formação e expansão de irmandades religiosas ditas como “populares” (NABTI, 2010). Sua estrutura organizacional possui centralidade na figura do *murid* (discípulo / devoto de santo) como a sua razão de ser. Na perspectiva dessas irmandades, os *moqaddemine* são os responsáveis pela difusão da *baraka*, oriunda de seus santos específicos, e pela manutenção das tradições que remontam a vida e o legado desses homens. Tal fato garante uma diferenciação entre os diversos grupos existentes no país.

Essas formas de organizações religiosas apareceram no Marrocos ao longo do século XIII, possuindo mais ou menos a forma de uma tradição sufi apresentada através do modelo das confrarias (CRAPANZANO, 1973). A principal diferença delas para o sufismo se refere quanto à inexistência de um mestre (*shaykh*), caracterizado por um caminho ou método “místico” (*tariqa*) a ser transmitido entre os seus discípulos, em oposição aos tipos de milagres (*karamat*) reconhecidos pelos santos enfatizados pelos *moqaddemine*. Ademais, a produção dos

saberes e das práticas rituais entre os *moqaddemine* é manifestada concomitantemente com o uso de ritmos musicais que auxiliam as performances corporais exibidas durante os rituais de possessão dos participantes, tendo na atuação dos *jnun* a sua centralidade.

Asações dos *moqaddemine* da *Hamadsha*, tradicionalmente, se concentram no centro urbano da cidade de *Meknes* (antiga capital imperial do Marrocos) através de uma rede articulada de atividades religiosas estabelecendo uma integração com as demais vilas rurais do seu entorno. A etnografia de Vincent Crapanzano (1973), no final da década de 1960, demonstrou que as formas de organização responsáveis pelas identidades rituais desta confraria estavam relacionadas aos mitos de *Sidi 'Ali ben Hamdouche* (1666-1722) e, de seu discípulo, *Sidi Ahmed Dghoughi*. A *Hamadsha* também é popularmente conhecida por praticar autoflagelações corporais durante as *hadrat*, onde alguns participantes procuram exhibir cortes nas partes parietais e frontais da cabeça com o auxílio de facas (BARTEL, 2013; HERBER, 1923; PARK & BOUM, 2005), e por evocar a figura desses dois santos no confronto com os *jnun* nas *liyali* (CRAPANZANO, 1973).

Essas ações procuram mediar à circulação da *baraka* dos santos (*Sidi 'Ali ben Hamdouche* e *Sidi Ahmed Dghoughi*) com a presença dos *jnun* nas arenas rituais da *Hamadsha*, o que acaba culminando nos estados de possessão verificados sobre determinados indivíduos. O ordenamento dessas experiências fica a cargo dos saberes e das ações religiosas constituídas pelos *moqaddemine* que atuam no controle do desenvolvimento das fases rituais durante a execução das *hadrat* ou *liyali*. Em resumo, esses dois santos formam o legado religioso (tradição) da *Hamadsha*, entretanto, isso acaba incorporando outras vias de acréscimos como as próprias experiências dos *moqaddemine*

ao longo dessas constantes confrontações envolvendo os *jnun*.

Justamente por não fazerem parte de uma linhagem direta (genealogia) com relação aos santos, que orientam suas virtudes e práticas rituais, os *moqaddemine* da *Hamadsha* possuem uma problemática quanto à ampliação e a distribuição de sua *baraka*, visto que esta somente se encontra disponível a partir da aquisição de novos conhecimentos. São esses conjuntos de saberes que possibilitam um guia de práticas rituais, por parte desses agentes religiosos, aos dilemas colocados como, por exemplo, da performance dos *jnun* na configuração de suas arenas rituais. Assim, a cada nova experiência realizada com sucesso e sobre a égide de uma eficácia diante dos efeitos maléficis dos *jnun*, isso reforçaria o processo de formação da autoridade religiosa dos *moqaddemine* sobre determinados indivíduos por intermédio do reconhecimento de seus poderes.

O contexto marroquino contempla uma ampla atuação dos *moqaddemine* nos mais diversos setores da sociedade. Isso traz à tona as capacidades deles de disputarem o campo religioso atual perante outros grupos, como no caso do sufismo. A relação entre ritual e conhecimento desses agentes religiosos atua por meio de uma série de dispositivos específicos.

### **Ritual e conhecimento: a noção de pessoa nas *liyali***

Os indivíduos com infortúnios são responsáveis por expressar, durante algumas fases de desenvolvimento das *liyali*, performances corporais ligadas a determinados estados de possessão (*hal / jidba*). A exibição desses estágios fornece as informações iniciais que são utilizadas pelos *moqaddemine* na classificação dos *jnun* causadores de malefícios. O segundo passo

se constitui nas ações rituais desses agentes religiosos de se valer da *baraka* dos santos da *Hamadsha* no combate a esses seres. A eficácia desse ritual exige um ordenamento das experiências de possessão a partir do reconhecimento das performances dos *jnun* sobre as individualidades humanas. Dito de outra maneira, a performance da possessão necessita ser analisada em parceria com a elaboração da dimensão da noção de pessoa<sup>13</sup>.

Se essa temática produz uma categoria construída ao longo de processos históricos, conforme sugere Marcel Mauss (2003), ela também acaba inevitavelmente produzindo relações de alteridade com particularidades culturais (GEERTZ, 1989b). Nessa perspectiva, a fabricação do que se define como o “eu” e o “outro” possui relação com os usos de determinadas categorias disponíveis ao sistema religioso islâmico, ou seja, com as terminologias, códigos de conduta e os discursos compartilhados entre muçulmanos, mesmo que haja apropriações diferenciadas a partir dos contextos locais. Quanto a esse ponto, me refiro aos termos de intenção (*niya*), intelecto (*'aql*) e de ego (*nafs*) na formação da noção de pessoa durante as experiências de possessão (*hal / jidba*) nas *liyali*.

A *niya* equivale às intencionalidades dos indivíduos, expressos sobre a forma de pensamentos ou de ações práticas, diante das situações do cotidiano. Ter uma intenção considerada “correta” é algo que corresponde às condutas a serem perseguidas ou aos elementos de uma vida exemplar dotados de valor entre os muçulmanos. No Marrocos, a expressão popular corrente “*você possui um coração branco*” (*andakl-qalbbyad*) indica uma qualidade valorizada aos indivíduos no desenvolvimento de suas interações.

Os *jnun* estão associados à noção de impureza e seu contato

inaugura as possibilidades de se ter infortúnios à espreita na vida dos indivíduos. Portanto, as moralidades que envolvem as intenções humanas são tidas como relevantes porque, segundo as crenças locais, elas produzem efeitos de purificação às individualidades. Todavia, um cálculo utilitarista (*niya* “correta” = purificação e proteção contra as ações de *jnun*) não se aplica de forma tão direta. O efeito que a *niya* adquire na vida dos indivíduos se constitui muito mais em um mecanismo de defesa do que em uma fórmula definitiva quanto a ser ou não atacado por *jnun*. Logo, a *niya* adquire a metáfora de um vaso comunicante que pode tanto contribuir para o afastamento quanto para a aproximação desses seres no cotidiano.

O termo ‘*aql*’ é usado para designar a capacidade de se julgar os fatos da realidade e, muitas das vezes, o seu uso se associa as noções de razão ou de intelecto. A plenitude das faculdades racionais de um indivíduo é um ponto importante na produção de suas interações sociais. Além disso, ter as disposições mentais voltadas para o exercício pleno das condutas religiosas no Islã também proporcionaria um grau de proteção contra as ações dos *jnun* na vida dos indivíduos.

Ataques constantes de *jnun* podem provocar a anulação por completo do ‘*aql*’, as individualidades. Tal fato acaba por produzir as performances de possessão temporária na vida cotidiana ou, até mesmo, a explicação e classificação de casos de loucura (*majnoun*) no Marrocos (AOUATTAH, 1993; 2008). Uma das interpretações correntes durante as *liyali* é a de que os indivíduos que apresentam o estado de *jidba* perdem a racionalidade de si, a partir dos ataques mentais de *jnun*, aumentando assim as suas chances e desenvolver infortúnios por intermédio desses seres.

Por último, o termo *nafs* (pl. *anfós*) se aproxima da

ideia de *self* / ego (PINTO, 2002; 2006) e seria o responsável por prover as forças interiores (ânimos) às individualidades. Infortúnios estão relacionados aos ataques de *jnun* no que anima as interações dos indivíduos de uns com os outros. No Marrocos, é comum atribuir às mudanças de comportamento ou de personalidade de um indivíduo em decorrência da ação dos *jnun* no pensamento humano sobre a forma de sussurros (*waswas*). A intenção (*niya*) de um indivíduo pode resistir por algum tempo as investidas de tais seres, mas não podem garantir a eficácia desses ataques constantemente em seu convívio social. Essas ações acabam por reduzir os graus de sociabilidades desse indivíduo, uma vez que os *jnun* procuram se alimentar de seus ânimos. Neste sentido, os *anfós* seriam uma fonte de satisfação dos *jnun* e, ao mesmo tempo, o *locus* de deposição dos infortúnios.

Para os *moqaddemine* da *Hamadsha* a tríade composta pela intenção (*niya*), intelecto (*'aql*) e ego (*nafs*) constitui uma estrutura religiosa por onde se pode canalizar a *baraka* dos santos no combate às forças maléficas dos *jnun*. A posse dessas categorias faz com que os conhecimentos e as ações rituais desses agentes religiosos possam encontrar meios simbólicos para se expressar. Assim sendo, a seção final do artigo explora a dimensão ritual das *liyali* e procura indicar os ordenamentos dessas experiências no que confere as performances de possessão como elemento de anunciação da condição vivida pelos infortunados.

### **A luta simbólica: processos de cura nas *liyali* da *Hamadsha***

A organização de uma *lila* na vila de *Sidi 'Ali* envolve o pagamento antecipado de um grupo da *Hamadsha* a partir de um acordo prévio com algum peregrino. O período noturno

é privilegiado na composição desse ritual devido à crença compartilhada de que as disposições dos *jnun* se manifestam com maiores intensidades durante esse momento temporal. “A noite é quando eles [*jnun*] estão mais próximos de nós; e, assim, eles podem se revelar melhor”, relata um peregrino<sup>14</sup> que organizou uma *lila* para por fim aos infortúnios vividos de sua esposa. Os exemplos etnográficos a seguir procuram de alguma forma interpretações preliminares sobre o processo terapêutico ou de cura (CRAPANZANO, 1973; RAUSCH, 2000) da *Hamadsha* durante a elaboração do meu trabalho de campo.

‘Ali (36 anos, técnico de eletroeletrônicos e residente de *Meknes*) alugou todo o 2º andar (cerca de 100m<sup>2</sup>) de uma casa disponível em *Sidi ‘Ali* para a organização de uma *lila* com o intento de banir a infertilidade (incapacidade de gerar filhos) de sua esposa (*Haja*, 28 anos, dona de casa). O recinto foi organizado pelos familiares de ‘Ali e este, já à noite, se encontrava repleto de convidados (30 ao todo) aguardando a entrada da *Hamadsha*. O grupo havia subido a escada, contida no primeiro andar, tendo o moqaddim à frente enquanto os demais músicos (05 ao todo) o seguiam, um a um, desempenhando os seus ritmos musicais particulares.

A sala, que continha os convidados de ‘Ali, se dividia em duas áreas: a) uma relativa aos músicos, uma vez que o chão dispunha de alguns tapetes para se sentar. Encontrava-se também um braseiro de cerâmica, responsável pela queima dos incensos (*jawi*) – nas cores branca (*byad*) e negra (*khal*) – indispensáveis<sup>15</sup> na constituição das *liyali* e; b) uma relativa às demais pessoas que ocupavam os sofás (armações de madeira com almofadas na cor bege que serviam de acento e de encosto) ao longo das três paredes do recinto. Após alguns minutos de performances musicais, executadas de pé na entrada da sala, os músicos se encaminharam

para o seu lugar reservado. Mohammed (32 anos, moqaddim da Hamadsha desde os 26 anos e residente de Rabat) procurou se fixar em um ponto central do recinto, se estabelecendo de pé sobre um tapete, bem próximo de ‘Ali e de seus demais familiares.

Enquanto os ritmos particulares da Hamadsha se desenvolviam por intermédio dos músicos, o moqaddim realizava movimentos corporais em sincronia com os sons provenientes dos tambores tais como: oscilações com os ombros, braços, mãos e punhos em múltiplas direções, além de alguns pulos no ar tendo ambos os braços rentes ao seu quadril. Em raras ocasiões Mohammed balançava a cabeça, mas quando o fazia procurava acompanhar os seus ritmos com o dos tambores. Após um período entre 10-15 minutos, o moqaddim finalizou a primeira parte da lila, que visava apresentar o grupo diante dos convidados, por intermédio de um movimento advindas de suas mãos o que foi instantaneamente compreendido pelos músicos. Essas pausas, que se repetem muitas vezes ao longo das liyali, abrem as sessões de pedidos e de preces dos indivíduos por *baraka*, tendo na figura do *moqaddim* a centralidade dessas ações.

Qualquer indivíduo durante uma *lila* pode expressar o seu desejo de entrar em contato com a *baraka* dos santos da Hamadsha (*Sidi ‘Ali ben Hamdouche* e *Sidi Ahmed Dghoughi*) através da exibição de uma quantia<sup>16</sup> em dinheiro ao *moqaddim*. O agente religioso em questão costuma se aproximar dos indivíduos interessados e, assim que recebe uma quantia em suas mãos, pergunta quem irá receber a *baraka*; além de inferir sobre quais motivos se estaria buscando o seu contato. *Rachid* (35 anos, funcionário público e residente de *Meknes*) entregou uma nota de 50 *dirhams* (U\$ 5,50 dólares em novembro de 2012) e pediu que a prece de *Mohammed* fosse direcionada para sua

irmã que estaria, durante os últimos dois anos, desempregada. Tão logo o *moqaddim* repassou a quantia em dinheiro para um dos músicos, ele recitou as seguintes palavras que formariam uma prece, com o intuito de fazer circular e distribuir *baraka*:

**Árabe (Darija)****Transliteração**

*Ah sidi salli 'ala nbi.*

Ah meu senhor, reze para o profeta.

*Salli 'ala nbi.*

Reze para o profeta.

*Lah y j'el l-mahebbha hia lokhra.*

Talvez Deus provenha o amor para a outra vida.

*Lah y bellegh l-maqsoud.*

Talvez Deus realize a intenção.

*Lah y bellegh l-gharad.*

Talvez Deus realize o objetivo.

*Lah y j'el l-mahabba li lahu y khelsek lah.*

Talvez Deus provenha o amor para ele e ele irá pagar você.

*Amin amin wa lhamdu lillah arab l'alamin.*

Amém amém que Deus figure nos dois mundos.

A contra resposta de todos no recinto, a cada uma das seis sentenças pronunciadas pelo moqaddim, se dava pela enunciação do termo “amém” (amin) e com a fixação das palmas das mãos em formato de concha voltadas para si. A posição dessas mãos diante dos rostos dos indivíduos indicava o recebimento de baraka por intermédio das preces do moqaddim. Cabe salientar ainda que o uso do termo intenção (maqsoud) utilizado por Mohammed mobilizava a força da providência divina de Allah (a partir da metáfora do amor) para uma possível transformação das vidas dos participantes. Contudo, o valor desta prece ainda careceria contar com a intenção (niya) dos indivíduos na construção dessas metas. Como a irmã de Rachid não se encontrava durante a realização da prece de Mohammed, caberia a seu irmão a transmissão desses saberes expresso pelo moqaddim. Mohammed alertou a Rachid que a situação de desemprego de Haja só poderia ser superada através da passagem desse entendimento proposto por ele ao cotidiano de sua irmã. O uso do intelecto (‘aql), na percepção dos

meios para solucionar infortúnios, não depende apenas da vontade de Allah, mas sim, se encontra em relação direta com a intenção (*niya*) constantemente elaborada pelos indivíduos. Neste sentido, a *baraka* dispendida pelo agente religioso produziria apenas as possibilidades iniciais para a constituição de um novo ego (*nafs*).

De fato, o *moqaddim* não resumiu a eficácia de sua prece em termos de evocação dos santos da *Hamadsha* no auxílio do cotidiano. Mohammed, indo mais longe, argumentou que ele próprio seria o canal por disponibilizar, naquela noite, uma fonte de *baraka* poderosa. Mas o acesso a essa fonte, segundo ele, estaria limitado a somente alguns poucos indivíduos localizados no recinto. Com o auxílio do dedo indicador da mão direita, o *moqaddim* acabou apontando para seis sujeitos (dois homens e quatro mulheres) presentes na sala e complementou o seu discurso, afirmando que esses indivíduos<sup>17</sup> possuíam uma capacidade de receber estados de *hal* sobre seus egos (*anf*). Mohammed refez a prece (fato que gerou mais quantias de dinheiro para ele durante o ato) e enfatizou a importância da *baraka* dos santos, por intermédio dele, na supressão dos infortúnios. Neste ponto de vista, os benefícios advindos dos estados de *hal* dos santos só poderiam ser alcançados em parceria com a intenção (*niya*) ou o bom julgamento (*'aql*) dos infelizes.

Algum tempo depois, os ritmos musicais da *Hamadsha* voltariam ao recinto pelas mãos do *moqaddim*, mas, desta vez, envolvendo os estados de *jidba* diante de todos. Duas mulheres saltaram de posições distintas dos sofás localizados na sala e, simultaneamente, correram em direção aos músicos. As performances corporais dessas mulheres se resumiam na permanência dos membros inferiores em um ponto fixo do chão, tendo ambas as pernas bem rentes uma em relação à outra, porém apresentavam movimentações do tronco superior a partir da projeção

da cabeça para frente e para trás, com relação ao eixo do corpo. Os movimentos dessas mulheres ainda incluíam a posição fixa de ambas as faces das mãos na parte detrás das costas ou na altura da lombar.

A repetição dessas performances com a cabeça era de tal ordem, que isso não tardou a queda dos véus (*hijab*) dessas mulheres no chão. Essa situação comprovou a anulação da racionalidade (*'aql*) e o arrebatamento dos “eus” (*anfós*) dessas mulheres por *jnun*, visto que a conduta islâmica preconiza o resguardo dos cabelos das mulheres em público, sendo somente permitido diante dos parentes masculinos mais próximos (avós, pai e irmãos). Mas ao invés de tal fato ser interpretado como um ato de desrespeito (devido à exibição de tal *niya* em público), até porque uma das mulheres nem portava o *hijab*, o que estava justamente no centro dessas discussões era a capacidade das performances impostas pelos *jnun* na configuração de uma “outra” noção de pessoa em decorrência dos estados de *jidba*.

A estratégia de *Mohammed* se concentrou na intensificação dos ritmos musicais, após a identificação da presença e da performance do *jinn*-feminino conhecido como *Asiha Qandisha*<sup>18</sup>. O aumento dessas cadências rítmicas nas *liyali* possui como finalidade o esgotamento das forças físicas das mulheres, o que, de fato, aconteceu quando ambas caíram no chão após um período entre 15 a 20 minutos provenientes desses estados de *jidba*. Segundo o *moqaddim*, o controle dos ciclos musicais das *liyali* abre um canal de comunicação com os *jnun* onde negociações são possíveis de acontecer. *Mohammed* optou por essa ação porque, segundo ele, a observação sobre o consumo dos ânimos (*anfós*) dessas mulheres serviria de base para as suas interpretações envolvendo as intencionalidades de *Aisha Qandisha* ao longo de sua arena ritual.

O *moqaddim* considerou, portanto, que suas preces não teriam um efeito eficaz sobre os estados de *jidba* apresentadas pelas mulheres, uma vez que *Mohammed* desconfiou da *niya* de ambas desde suas entradas na *lila*. “Somente depois que eles [*jnun*] estão satisfeitos é que eu posso recitar uma prece ou propor outra coisa” (no caso, o uso de incensos que visam purificar ou proteger momentaneamente), me relatou *Mohammed* durante um momento de pausa no ritual. Após uma sondagem entre os organizadores da *lila*, o *moqaddim* descobriu que os infortúnios dessas mulheres possuídas pelo *jinn*-feminino eram relativos as dificuldades delas de se encontrar homens disponíveis para a realização de matrimônios. Sendo assim, as dificuldades de se contrair um casamento formam um símbolo dominante (TURNER, 2005) aos infortúnios entre as mulheres que visitam a vila de *Sidi ‘Ali* (BARTEL, 2013). Na visão do *moqaddim*, somente a partir da *baraka* dos santos, e também por intermédio dele, é que se poderia oferecer alguma resistência, mesmo que temporária, para a condição vivida dessas mulheres no que concerne a transformação verificada na noção de pessoa em decorrência das performances de *Aisha Qandisha*.

### **Considerações finais**

Infortúnios são fontes questionadoras da realidade em diversos contextos culturais. A classificação das causalidades malélicas e a busca por meios eficazes contra os seus efeitos fazem parte de algumas das ações desempenhadas por determinados indivíduos diante de uma comunidade religiosa. Se uma das marcas da religião se funda na produção e na garantia de uma ordem no mundo (GEERTZ, 1989a) também se verifica que ela assume um caráter de resposta quanto ao problema de seus significados (FIRTH, 1959; GEERTZ, 2001). Sendo assim, as diversas formas

de infortúnios, interpretadas aqui como fontes de desestabilidade da ordem social, se notabilizam por colocar a noção de caos (BERGER, 1985; GEERTZ, 1989a) como algo a ser evitado de forma a assegurar os sentidos das experiências humanas.

Os infortúnios expressos publicamente pelos indivíduos durante a elaboração das *liyali* apresentam alguns desdobramentos relevantes aos processos terapêuticos ou de curas da *Hamadsha*. O primeiro deles se refere às tentativas de resolução das crises de vida dos indivíduos por intermédio das ações simbólicas concentradas na figura dos *moqaddemine*. Um exemplo disso ocorre durante a realização das preces onde alguns símbolos se encontram disponíveis para a produção de múltiplos significados entre os participantes das *liyali*. Enquanto *Mohammed* garantia a circulação e transmissão de *baraka* direcionada a um cliente (*Rachid*) na arena ritual, a maioria das mulheres no recinto aproveitava esses momentos para também receber parte da *baraka* mobilizada pelo *moqaddim*. Isso se verificou através, e, sobretudo, pela permanência delas com os movimentos das mãos abertas em formato de concha voltadas para si. O valor dessas performances garante uma multiplicidade de motivações no lido com as formas simbólicas disponíveis por parte de alguns convidados dessas *liyali*.

Se toda prece é um discurso ritual, adaptado a uma sociedade religiosa (MAUSS, 2005), os usos das palavras adquirem uma relevância tanto pelos *moqaddemine* quanto para os peregrinos. Diferente da importância dada às palavras durante toda e qualquer ação ritual, que expressavam apenas os comportamentos estereotipados formados por sequências de atos não verbais e/ou a manipulação dos objetos, a enunciação e os seus pronunciamentos constituem a sua própria experiência (TAMBIAH, 1968). Além disso, a sua eficácia não apenas residiria porque assim determinou e declarou

a religião, mas também porque atenderia aos anseios de todo um conjunto de símbolos inseridos em diversas tradições religiosas.

Quanto ao segundo, referente aos ordenamentos das experiências de possessão (*hal / jidba*), o condicionamento ou a alteração da noção de pessoa desenvolvida pelos indivíduos nas *liyali* fornecem um modelo para se pensar os circuitos de transmissão de *baraka* dos santos atuante da *Hamadsha* (*Sidi 'Ali ben Hamdouche* e *Sidi Ahmed Dghoughi*). Assim, a figura dos *moqaddemine* exerce uma autoridade por intermédio desses santos, visto o conjunto de afirmações utilizadas, a capacidade de influenciar indivíduos e a estrutura organizacional disponível (BARTH, 2000). Em resumo, tais situações garantem um grau de eficácia ao ordenamento das experiências associadas à problemática dos infortúnios, a partir das atribuições e responsabilidades vinculadas às ações dos *moqaddemine*.

### Notas:

1 Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia, PPGA/UFF. Membro do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC) e do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM). E-mail para contato: [brunodzk@yahoo.com.br](mailto:brunodzk@yahoo.com.br)

2 O termo significa ser o líder de um grupo religioso que possui como referencial as experiências desenvolvidas por um santo (homens religiosos que possuem um legado de virtudes e de milagres por meio de suas performances em vida).

3 Organizações ou irmandades religiosas (*ta'ifa*, pl. *tawa'if*) que tem como característica a filiação (sistema de linhagens) a um santo

e a presença de ritmos musicais na execução de ritos particulares.

4 O termo se refere aos seres invisíveis feitos de fogo que compõem o universo simbólico da religião islâmica. A palavra *jinn* também é usado nos demais países que possuem o Islã como código e discurso cultural.

5 No Marrocos, o termo *hadra* acaba tendo vários usos: pode se constituir tanto pelas sessões de possessão envolvendo *jnun* realizadas entre as confrarias religiosas (*ta'ifa*) quanto aos ritos de êxtase coletivos que evocam a figura de um santo (*wali*) ou, até mesmo, expressam as reuniões espirituais das ordens *sufis* organizadas por um mestre (*shaykh*).

6 O termo se refere ao período da noite onde o ritual se caracteriza por apresentar estados de possessão proveniente de *jnun*.

7 Benção capaz de provocar prosperidade material, bem-estar físico, satisfação corporal, plenitude ou, até mesmo, sorte (CRAPANZANO, 1973; GEERTZ, 2004; RAUSCH, 2000). O termo *baraka* pode ser interpretado como uma fonte de poder associado a lugares, objetos e a indivíduos dotados de santidade. Neste sentido, a força ou potência equivale a uma benção que emana de um ser e que pode ter o efeito miraculoso na vida de quem entra em contato com a pessoa ou com a coisa que a possui.

8 Mais adiante explicarei a importância dessa figura religiosa e

a sua relação no processo de cura dos indivíduos infortunados.

**9** O estado de *hal* é descrito como a capacidade do indivíduo de interagir diante da “presença” de agentes religiosos (*wali / jinn*) que provocam assim, uma alteração inicial em sua noção de pessoa. O indivíduo em estado de *hal* realiza performances corporais dentro de um esquema padronizado de interações junto aos demais participantes dos rituais da *Hamadsha*.

**10** O estado de *jidba* é geralmente associado como a anulação da noção de pessoa, devido justamente a perda da capacidade de interação do indivíduo com os demais participantes do ritual. De maneira geral, um indivíduo em estado de *jidba* apresenta performances corporais individualizadas, porém interpretadas conforme as performances impostas pelos *jnun*.

**11** Utilizarei o termo possessão segundo as proposições de Michael Lambek (1981) onde o autor sustenta que os limites entre o que se denomina de transe e possessão são heurísticos e arbitrários, não podendo, portanto, serem distinguidos e considerados como isolados. A refutação do autor aponta para a utilização de uma classificação que argumenta que ambos os rituais possuem alguma significação moldada através do rótulo de “cultura”, sem fazer uma referência para a dinâmica das ações empreendidas. Ambas as experiências (transe e possessão) foram traduzidas como ritos que envolviam a produção do que se conveniu denominar de “êxtase religioso”.

**12** Não necessariamente uma *lila* deve ser organizada por um *moqaddim* de uma confraria (*ta'ifa*). Este pode ser convidado a

organizar o ritual por intermédio de um indivíduo que não seja um discípulo (*murid*) de algum santo (*wali*). Neste sentido, esses intermediários necessitam dos serviços de uma *ta'ifa* no intuito de se livrar da ação maléfica provocada por um *jinn* sobre um conhecido seu.

**13** Os estudos de possessão envolvendo os cultos afro-brasileiros elaboraram alguns modelos dessas experiências religiosas a partir da temática do gênero. A possessão feminina adquiriu destaque visto a sua posição ambígua diante da sociedade brasileira. Sobre esses contextos particulares, ver os trabalhos de Patrícia Birman (1995; 2005), Marcia Contins (1981), Peter Fry (1982) e Márcio Goldman (1984).

**14** Os nomes dos interlocutores, ao longo da construção da pesquisa, serão trocados por mim como forma de preservar as suas identidades.

**15** Determinados incensos evocam a presença de *jnun* enquanto outros são usados como forma de agradá-los (BARTEL, 2013). Durante as *liyali*, alguns familiares dos organizadores circulam com os braseiros na frente dos convidados pedindo para que eles inalem parte da fumaça provenientes desses incensos. Esses objetos podem adquirir os significados de purificação corporal, mesmo que momentaneamente, tal como se dá com o uso de perfumes (o uso de garrafas de água de rosa fazem parte de todo um circuito religioso presente em diversas cidades e vilas que são centros de peregrinação) ou a de comunicação com *jnun*, via a inalação dessas nuvens de incenso (*jnun* são seres forjados do fogo e expressam simbolicamente a sua existência a partir tanto das brasas contidas nos recipientes de cerâmica quanto nas formas de fumaça através da queima desses minerais).

**16** As quantias podiam variar entre 20 a 100 *dirhams* (cerca de U\$ 2,20 a 11,30 dólares em novembro de 2012). No final de uma *lila*, podia-se arrecadar algo por volta de 1000 *dirhams* (cerca de U\$ 114 dólares em novembro de 2012).

**17** *Mohammed* se referia à esposa de *'Ali* que, segundo ele, deveria se apropriar dos estados de *hal* provenientes dos santos da *Hamadsha* como forma de combater os ataques provenientes de *jnun* que, supostamente, estabeleciam a sua condição de infertilidade (mulher estéril). Cabe destacar que a esposa de *'Ali* esboçou, somente na parte final da *lila*, uma manifestação de estágio de *hal* por intermédio das influências do *moqaddim*.

**18** A figura de *Aisha Qandisha* se encontra bastante difundida no imaginário popular marroquino. Talvez nenhum dos *jnun* existentes no Marrocos possua uma influência tão ampla como a dela (LEBLING, 2010). Referências a este *jinn*-feminino podem ser encontradas em diversos pontos do Marrocos e, inclusive, em outras partes do *Magreb* (AKRIMI, 2006). Também conhecida por outros nomes como *Lalla Aisha*, *Aisha Sudania*, *Aisha Hamdouchia* (alusão ao título de ser esposa de *Sidi 'Ali ben Hamdouche*) e, até por vezes, como *Aisha Dghoughia* (alusão ao título de ser esposa de *Sidi Ahmed Dghoughi*), esse agente religioso é alvo de culto em grutas, árvores ou fontes de água, principalmente entre as mulheres (BARTEL, 2013; CLAISSE-DAUCHY & FOUCAULT, 2005).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKRIMI, Salem. Et Dieu créa Aïcha Qondicha: femmes sacrées et

femmes maléfiqes dans le maraboutisme tunisien. **Le Portique**, n. 2, p. 1-14, 2006.

AOUATTAH, Ali. **Ethnopsychiatrie maghrebine**: representations et therapies traditionnelles de la maladie mentale au Maroc. Paris: L'Harmattan, 1993.

\_\_\_\_\_. **Interpretations & traitements tradicionnels de la maladie mentale au Maroc**: pour une psychiatrie "culturelle" marrocaine. Rabat: Okad, 2008.

BARTH, Fredrik. An Anthropology of Knowledge. **Current Anthropology**, v. 43, n. 1, p. 1-18, 2002.

\_\_\_\_\_. O guru e o iniciador: transações de conhecimentos e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia. In: LASK, Tomke (Org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p. 141-166.

\_\_\_\_\_. **Ritual and Knowledge Among the Baktaman of New Guinea**. Oslo, Universitetsforlaget and New Haven: Yale University Press, 1975.

BARTEL, Bruno Ferraz. **A ambiguidade do sagrado**: o culto a Aisha Qandisha na vila de Sidi 'Ali, Marrocos. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia), UFF-PPGA, 2013.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BIRMAN, Patrícia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Revista de Estudos Femininos**, v. 13, n. 2, pp. 403-414, 2005.

\_\_\_\_\_. **Fazer estilo, criando gênero**. Rio de Janeiro: UERJ/Relume Dumará, 1995.

BOUDJENOUN, Messaoud. **Djinns & Démons: Selon le Coran et la Sunna**. Paris: Tawhid, 2009.

CLAISSE-DAUCHY, Renée. & FOUCAULT, Bruno. **Aspects des cultes féminins au Maroc**. Paris: L'Harmattan, 2005.

CORNELL, Vincent. **Realm of the Saint: power and authority in Moroccan Sufism**. Austin: University of Texas, 1998.

CONTINS, Marcia. **O Caso da Pomba-Gira: Reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina**. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia), IFRJ-PPGAS, 1983.

CRAPANZANO, Vincent. **The Hamadsha: a Study in Moroccan Ethnopsychiatry**. Los Angeles: University of California Press, 1973.

FIRTH, Raymond. Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion. **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, v. 89, n. 2, p. 129-148, 1959.

FRY, Peter. **Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros**: Para inglês ver. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã**: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. . In: GEERTZ, Clifford (ed.). **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 149-165.

\_\_\_\_\_. Religião como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford (ed.). **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989a. p. 101-142.

\_\_\_\_\_. Pessoa Tempo e Conduta em Bali. In: GEERTZ, Clifford (ed.). **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989b. p. 226-277.

HERBER, J. Les Hamadcha et les Dghoughiyyin. **Hesperis**, v. 3, p.217-235, 1923.

LEBLING, Robert. **Legends of the Fire Spirits**: Jinn and Genies from Arabia to Zanzibar. London: I.B.Tauris, 2010.

LAMBEK, Michel. **Human spirits**: a cultural account of trance in Mayotte. Cambridge studies in cultural systems, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

LEVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: LEVI-STRAUSS, Claude (ed.). **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2012. p. 265-291.

MAAROUF, Mohammed. **Jinn Eviction as a Discourse of Power**: A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical

Beliefs and Practices. , Islam in Africa v. 8. Leiden & Boston: Brill, 2007.

MAUSS, Marcel. A prece. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p.229-324.

\_\_\_\_\_. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de 'eu'. In: GURVITCH, Georges (ed.). **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac naify, 2003. p.367-398.

NABTI, Mehdi. **Les Aissawa** : Soufisme, musique et rituels de transe au Maroc. Paris: L'Harmattan, 2010.

NJOKU, Raphael Chijioke. **Culture and customs of Morocco**: Culture and customs of Africa. Westport: Greenwood Press, 2006.

PARK, Thomas & BOUM, Aomar. **Historical Dictionary of Morocco**. Historical Dictionaries of Africa, n. 95, Toronto & Oxford: The Scarecrow Press, 2005.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Mystical Bodies**: Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria. 2002. Ph.D. (Doctor of Philosophy), Boston University, 2002.

\_\_\_\_\_. Sufism, Moral Performance and the Public Sphere in Syria. **Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée**, n. 115, pp. 155-171, 2006.

RAUSCH, Margaret. **Bodies, Boundaries and Spirit Possession**:

Moroccan Women and the Revision of Tradition. Bielefeld: Transcript, 2000.

TAMBIAH, Stanley. A performative approach to ritual. In: TAMBIAH, Stanley (ed.). **Culture, Thought and Social Action**. Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press, 1985. p. 123-166.

\_\_\_\_\_. The magical power of words. **Man**, v.3, n.2, pp.175-208, 1968.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**. Niterói: EdUFF, 2005.

WEBER, Max. **História geral da economia**. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

WESTERMARCK, Edward. **Ritual and Beliefs in Morocco**. New York: New Hyde Park, v. I & II, 1968.