

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

No limiar do mistério : mística e religião / Faustino Teixeira (org.). —
São Paulo : Paulinas, 2004. — (Religião e cultura)

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 85-356-1289-0

1. Mistério 2. Misticismo — Estudos comparados 3. Religiões
I. Teixeira, Faustino. II. Série.

04-0793

CDD-291.422

Índices para catálogo sistemático:

1. Mística : Religião comparada 291.422
2. Mística comparada : Religião 291.422

Direção-geral: *Flávia Reginatto*
Coordenação editorial: *Vera Ivanise Bombonato*
Assistente de edição: *Cirano Dias Pelin*
Coordenação de revisão: *Andréia Schweitzer*
Revisão: *Aníbal Mari e Anoar Jarbas Provenzi*
Direção de arte: *Irma Cipriani*
Gerente de produção: *Felício Calegato Neto*
Capa e editoração eletrônica: *Telma Custódio*

Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora. Direitos reservados.

Paulinas

Rua Pedro de Toledo, 164
04039-000 – São Paulo – SP (Brasil)
Tel.: (11) 2125-3549 – Fax: (11) 2125-3548
<http://www.paulinas.org.br> – editora@paulinas.org.br
Telemarketing: 0800-7010081

© Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 2004

Apresentação

Faustino Teixeira

O estudo da mística comparada ganha um espaço cada vez mais significativo em universidades e núcleos de pesquisa espalhados por toda a parte. Nos últimos anos podemos registrar, no âmbito internacional, os seminários organizados pelo Centro Internacional de Estudos Místicos de Ávila (Espanha), com a contribuição de intelectuais de renome como Luce López-Baralt (Universidade de Porto Rico), Pablo Beneito (Universidade de Sevilha) e outros. Como resultado de tais seminários foram produzidas obras de referência para o tema, como *El sol a medianoche*;¹ *Mujeres de luz*² e *La mística en el siglo XXI*.³

Um semelhante interesse tem movido pesquisadores brasileiros, de diferentes universidades. Na Universidade Federal de Juiz de Fora há um programa de pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR) que contempla em uma de suas áreas de concentração o tema do diálogo inter-religioso, com um projeto de pesquisa específico sobre o tema da mística comparada. No intuito de ampliar e desenvolver a reflexão sobre o tema, aconteceu, em setembro de 2001, um seminário de mística inter-religiosa, que contou com a

¹ LÓPEZ-BARALT, LUCE, PIERA, LORENZO (Org.). *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid, Trotta, 1996.

² BENEITO, Pablo, PIERA, LORENZO, BARCENILLA, Juan José (Org.). *Mujeres de luz: la mística femenina, lo femenino en la mística*. Madrid, Trotta, 2001.

³ CENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS MÍSTICOS. *La mística en el siglo XXI*. Madrid, Trotta, 2002.

Considerações sobre a língua árabe enquanto língua sagrada

Mônica Uddler Cromberg*

É bastante difícil para os ocidentais dar-se conta daquilo que é realmente uma língua sagrada, já que, nas condições atuais, os primeiros não têm contato direto com nenhuma delas. Tais línguas, em especial as semíticas, estão constituídas de forma tal que as palavras, as letras e suas relações numéricas servem de símbolo para um plano de realidade mais condensado, distinto daquele que as faculdades lineares nos permitem ver e lidar. O intuito do presente estudo é apresentar algumas características da língua árabe relacionadas a seu caráter hierático e simbólico, assim como relacioná-la à natureza do povo ao qual serve de meio de expressão e à sua visão de mundo.

Existem variadas maneiras de entender uma língua enquanto sagrada. Pode-se, por exemplo, considerar como língua sagrada toda aquela por meio da qual um texto sagrado é revelado, entendendo-se como “sagrado” o plano considerado supra-humano que exige — e instaura — um domínio de consciência distinto do ordinário. No caso da língua árabe, no entanto, resta a questão: passou ela a ser sagrada somente após a revelação do Corão? Como poderia ser o Corão revelado em árabe se esta língua já não fosse por si apta a servir de veículo do conteúdo supra-humano que por meio dela se

* Pesquisadora e tradutora. Mestre em Cultura Judaica pela FFLCH-USP.

manifestaria? Sendo assim, uma outra forma de abordar uma língua como sagrada, e em especial as línguas semíticas, é a que as considera como línguas hieráticas criadas por “inspirados”, sendo que suas palavras e estrutura expressariam a essência das coisas. No caso da árabe e da hebraica, ambas reivindicam a primordialidade histórica, mas essas afirmações e crenças parecem muito mais de caráter unicamente exotérico, tendo-se em conta que cada tradição deve, no nível exterior, afirmar sua centralidade com o intuito de garantir sua efetividade.

O verdadeiro ensinamento tradicional do islã afirma que a língua primordial, ou seja, a “língua adâmica”, não seria o árabe, mas sim a “língua siríaca” (*lughah suryaniyah*), que nada teria a ver com a Síria nem com qualquer uma das línguas antigas conhecidas hoje. Essa teria sido a língua sagrada por excelência, sendo que todas as demais línguas sagradas poderiam ser consideradas imagens ou reflexos dessa língua original. Tratar-se-ia, no entanto, não de corruptelas ou de resíduos e deformações, mas sim de adaptações necessárias segundo o tempo, o lugar e as pessoas.¹ Segundo a tradição mística do islã,² cada profeta ou revelador deve usar uma linguagem que seja compreendida por aqueles a quem se dirige e apropriada à mentalidade de tal povo ou época. Isso justificaria a diversidade não só das religiões e formas tradicionais como também das línguas empregadas por cada uma delas.

Tentemos agora entender algumas características da língua árabe segundo especificidades do povo ao qual pertence. Uma pesquisa etimológica, dentro da própria língua árabe,

¹ Cf. GUÉNON, René. La ciencia de las letras. In: *Simbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1976. pp. 39-41.

² Cf. IBN'ARABI, Muhiddin. *Futuhat al-Mekkyia e hadith*: “Fale a cada um segundo seu entendimento”.

de termos ligados à linguagem poderá, como exemplificação, ser uma boa introdução à compreensão da natureza desse idioma — que também se aplica, de maneira geral, às outras línguas semíticas —, assim como da amplitude de suas funções. A palavra árabe para linguagem é *lughah*. Sua raiz é o verbo *lagha*, que significa “anular”. A palavra árabe para “nome” é *ism*. Sua raiz é o verbo *sama*, que quer dizer “subir”, “ascender”, “levantar-se”. A palavra para “palavra” é *kalima*, cuja raiz é o verbo *kalima*, que significa “cortar”, “ferir”. Aqui já temos o primeiro fato, e, aliás, o mais importante na constituição do árabe: as palavras formam-se a partir de um verbo. Substantivos, adjetivos, advérbios, todos são derivações de um verbo, ou seja, de um ato fundamental, e se vêm, através dele, ligadas ent[^]M si. Tal conexão de significado entre as palavras e suas raízes e entre palavras derivadas da mesma raiz dá-se de forma mais ou menos evidente. Dessa forma, o substantivo *lughah*, “linguagem”, deriva de *lagha*, o verbo “anular”, e assim por diante. Mas qual a relação entre “linguagem” e “anular”? O substantivo *ism*, “nome”, deriva de *sama*, o verbo “subir”. No entanto, o que “nome” terá a ver com “subir”? No que “palavra” implicará a ação de “cortar”, “ferir”? A reflexão proporcionada por essas perguntas já participa do rol de funções de uma língua como a árabe, que exige e produz uma hermenêutica própria e que será determinada pelo gênio árabe mesmo.

Uma língua que tenha como origem de suas palavras o verbo é uma língua que concebe o mundo como ação (*fi'l* — termo árabe que designa tanto “verbo” como “ação”) e pertencerá a um povo que concebe o mundo como ação. Ao ver uma montanha, *jabal*, o gênio árabe vê antes a ação *jabala*, que, como verbo, e portanto como origem do nome, quer dizer “moldar”, “formar”. Ao ver uma guerra, *harb*, vê pri-

meiro *hariba*, o verbo “enfurecer-se”. Ao ver uma árvore, *xajr*, vê nela *xajara*, a ação de “desenvolver-se”, “crescer”. Ao pensar no amor, *hubb*, concebe-o como *hább*, o ato de “semear”. Ao olhar uma flor, *zahra*, vê *zahara*, que é o verbo “brilhar”. Não vê a realidade como algo estático, mas inteiramente dinâmico: a realidade como fruto de uma ação *de existir*. Para o gênio árabe, o mundo não é — ele *acontece*. Nada está pronto; tudo se está fazendo a cada instante, tudo é vivo e pulsante, o universo está sendo criado a cada instante. O termo corânico *halq jadid*, “nova criação”, “criação recorrente”, é aqui central: “Estaremos Nós cansados por causa da primeira criação para que estejam em dúvida quanto a uma *nova criação*?” (Corão 50/14). A continuidade do mundo não seria senão uma idealidade, uma construção,³ como uma cachoeira, que flui sem mudar de forma.⁴

Essa fluidez da renovação constante contrapõe-se à visão reificada do mundo, onde tudo parece *ser*, onde tudo existe de maneira autônoma, cristalizada.⁵ Uma criação que se dá de uma vez por todas constitui um mundo de golens, que assusta o ser humano com sua existência independente e definitiva. Nessa perspectiva “fetichista”, as coisas estão aí como efeitos cuja causa se perdeu de vista no tempo: um

³ Cf. CORBIN, Henri. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*. Paris, Flammarion, 1976. p.155. “No entanto, em instante algum deixamos de ver o que estamos vendo; não temos consciência de que a cada instante há ‘existência’ e desaparecimento, pois, no instante mesmo do desaparecimento, vem a ‘existenciar-se’ o semelhante do que acaba de desaparecer. Acreditamos que a existência, a nossa, por exemplo, é contínua no passado e no futuro, e, no entanto, a cada instante o mundo se reveste de uma ‘criação nova’, revestimento que lança um véu sobre nossa consciência, pois não nos apercebemos dessa renovação constante.”

⁴ KASHANI. *Lexique*. [s. v.]. p. 195.

⁵ Cf. CORBIN, Henri, op. cit. As “formas manifestas, diversificadas, sucessivas e evanescentes possuem sua substância não em sua autonomia fictícia, mas no Ser que se manifesta nelas e através delas”.

mundo de escombros. Dentro da perspectiva de línguas como a árabe, o mundo não está morto, não foi desconectado. Aí, o mundo não é de uma causa o efeito, uma vez que não chegou a estar feito — nem nunca chegará: para o gênio árabe o mundo não existe propriamente. O mundo é *fazer*. Na visão mais especificamente islâmica — posterior à árabe, mas que participa do mesmo gênio⁶ —, só *Allah* existe. E *Allah* é quem age. E *Allah* é. As formas manifestas têm sua substância não em sua autonomia fictícia, mas no Ser que se manifesta nelas e por elas.⁷ No entanto, independentemente dessa visão monoteísta, os árabes anteriores à revelação corânica já viam o mundo de maneira fluida como criação renovada, e isso está expresso nessa natureza dinâmica de sua língua, que “predestinará o árabe ao papel de língua sagrada”.⁸

Afinal, de que outra forma poderia ver o mundo um povo que está a cada momento em um lugar diferente, que não possui nada além de suas tendas, seu gado, a areia do deserto e sua língua? Para um nômade, o mundo só pode mesmo ser dotado dessa mobilidade e dessa liberdade, comparáveis à de sua própria forma de vida. Será apenas nas cidades que será possível conceber a realidade de maneira estática, estável, constructa, cristalizada.⁹ Nas cidades, a linguagem liga-se a coisas e a instituições¹⁰ e não pode deixar de sofrer

⁶ Talvez não seja de todo inútil ressaltar que “árabe” e “islâmico” são duas coisas inteiramente distintas, o primeiro se referindo a uma etnia e o segundo, a uma religião.

⁷ Cf. CORBIN, Henri, op. cit., p.155.

⁸ Tal formulação está aqui de acordo com a concepção de língua sagrada como sendo aquela através da qual um texto sagrado é revelado. Cf. BURCKHARDT, Titus. The impact of the arabic language on the visual arts of islam. In: *Islamic themes*.

⁹ Os sedentários desenvolverão, então, as artes plásticas, enquanto os nômades, a arte da linguagem. Cf. GUÉNON, René. Caïn et Abel. In: *Le règne de la quantité e les signes des temps*. Paris, Gallimard, 1970.

¹⁰ Cf. BURCKHARDT, Titus, op. cit.

as conseqüências da sedentarização. As palavras passam a ter um sentido cada vez mais particular, limitado e concreto, fazendo-se necessária uma complexidade discursiva e retórica para compensar a perda da riqueza de significado — sintética e vertical — no nível morfológico; onde as palavras já não falam mais por si e perdem sua força e plenitude estratificada de significados, é necessária a explicação, a explicitação, que inevitavelmente limita o significado e que se identifica com um *prosaismo* e uma laicização.¹¹

Até mesmo línguas tais como o árabe, de caráter dinâmico como o nomadismo de seu povo e cuja concisão estrutural é freqüentemente considerada “simplismo”, submetem-se a esse processo de corrupção, muitas vezes visto como progresso. É por isso que, quando nos referimos ao gênio árabe, não falamos dos árabes em geral, uma vez que a própria língua árabe pode ser usada de maneira sedentária e desgarrada de sua própria natureza. E é por isso que falamos aqui de uma “natureza” da língua árabe e de um “gênio” árabe e não de seu uso corrente, pragmático, tal como se dá hoje em larga escala. Anteriormente, o árabe das tribos do deserto era tido como árabe puro: “Era no deserto que a língua falada era mais próxima da poesia, o coroamento da eloqüência”.¹² Tampouco se fala aqui de uma questão histórica, de um árabe que se tenha perdido. Fala-se, simplesmente, de duas possibilidades lingüísticas, fala-se de uma natureza lingüística específica, da diferença desta para outras e da diferença entre ela e o uso que dela se possa fazer. O caráter utilitário que o árabe possa adquirir não suprime,

¹¹ Como se abordará mais adiante, quanto mais distante de uma polivalência semântica estratificada, mais a linguagem se distancia do sagrado e passa a servir ao mundo.

¹² Cf. LINGS, Martin. *Muhammad – Su vida*. Madrid, Hiperion, 1989.

no entanto, suas potencialidades e sua natureza. Porém, quanto mais tais potencialidades são esquecidas e quanto mais passam a ser ignoradas, maior se faz a necessidade de explicitá-las, como aqui o fazemos.

Como dissemos, o árabe das tribos nômades era considerado o mais puro e era o que mais se identificava com a poesia. Quando se fala aqui em “eloqüência”, fala-se de um poder de expressão necessariamente poético. Lembremos que, no mundo árabe, primordialmente, até tratados de medicina ou astronomia eram escritos em forma poética. Linguagem e poesia eram uma única realidade; a linguagem era *per se* poesia. O crescente domínio do prosaismo reduz o alcance semântico das palavras e restringe-as a significados únicos, extremamente limitados e literais, o que determina também o modo de conhecimento implicado, que será linear, racional e analítico. Se linguagem e poesia eram uma coisa só, poesia e conhecimento viam-se também mutuamente implicados, não havia algo parecido com a cisão dicotômica arte-ciência. Caberia aqui traçar um paralelo com a antiguidade grega e o início da separação entre mito e *logos*, que querem dizer ambos “fala, palavra”. Apenas posteriormente *logos* passa a ser entendido como “razão”. O uso da linguagem nos mitos em forma poética era completamente distinto do uso que seria feito dela na filosofia.¹³ No mito, a palavra é forte, tem sentido pleno; na filosofia, vê-se esvaziada e adquire valor predominantemente representativo, e não mais simbólico.¹⁴ Por isso a denominação “filo-sofos”: os que amam a sabedoria, mas

¹³ Com o advento da filosofia, o poeta e o poetar já não mais ocupam posição central.

¹⁴ Normalmente se entende por símbolo uma substituição que está “em lugar de”, ausentando o simbolizado. Ressaltamos, porém, a dimensão icônica de “símbolo”, a qual abre passagem para uma modalidade de presença do simbolizado, sendo que este se dá no e através do símbolo.

não são sábios. Ora, o mesmo ocorre com a língua árabe ao penetrar áreas mais exclusivamente utilitárias da experiência, como já foi dito. As palavras perdem seu sentido forte e não são mais realidades em si. Não mais presentificam, apenas referenciam. Esse caráter utilitário da linguagem esvaziada justificaria a etimologia acima mencionada da palavra “linguagem” — entendida como língua corrente, discurso, linguagem em sua função comunicativa —, *lughā*, vinda do verbo “ser nulo”, ou “dizer besteira”, “falar mentira”, “invalidar”, enquanto *kalima*, “palavra”, derivando-se do verbo “cortar”, “ferir”, expressaria em sua significância o poder pleno da linguagem, o que é reforçado pelo anagrama de *kalima*, a palavra *kamala*, que significa perfeição, completude.

Citamos aqui Guimarães Rosa:

Somente renovando a língua é que se pode renovar o mundo. Devemos conservar o sentido da vida, devolver-lhe esse sentido, vivendo com a língua. “Deus era palavra e a palavra estava em Deus.” Este é um problema demasiado sério para ser lançado nas mãos de uns poucos ignorantes com vontade de fazer experiências. O que chamamos “língua corrente” é um monstro. A língua serve para expressar idéias, mas a língua corrente expressa só clichês e não idéias. Por isso está morta, e o que está morto não pode engendrar idéias.¹⁵

A língua sagrada, entendida como sagrada, é constantemente renovada pela exegese.¹⁶ Em seu estado puro, não pode, por definição, ser constituída de clichês, uma vez que não pode

¹⁵ Cf. Epigrafe do posfácio de Mário Botas à sua tradução de HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*. Lisboa, Vega, 1995.

¹⁶ Não queremos dizer com isso, no entanto, que somente as línguas sagradas possibilitam tal renovação. Apenas dizemos que a implicam, que a promovem, se de fato vistas e vivenciadas como tal. Talvez a função poética, esta sim, seja uma verdadeira condição para a renovação da linguagem e, através dela, do mundo.

prescindir, em algum nível, da percepção. O que procuramos aqui é chamar atenção para o fato de que a própria constituição da língua árabe já é poesia e já é conhecimento; essa é sua potência, independentemente do uso que se faça dela na língua corrente. Se “flor” vem do verbo “brilhar”; “amor”, do verbo “semear”; e “montanha”, de “formar”, “moldar”, vemos aí uma amostra do potencial poético da língua árabe, que se vincula a uma hermenêutica e a um modo de conhecimento, e que será, no mundo islâmico, objeto de todo um grupo de ciências, sejam filosóficas, sejam esotéricas.

Para que se possa colocar isso mais claramente, faz-se necessária aqui uma explicação mais detalhada sobre o processo de formação das palavras. Se a raiz de uma palavra é sempre o verbo, não podemos nos esquecer de que um único verbo dá origem a muitos vocábulos, e até a outros verbos, ou seja, de um único verbo nasce toda uma árvore verbal. Por exemplo: o verbo *tāraqa*, “bater (em uma porta)”, dá origem às palavras *tariq*, “caminho”, “estrada”, “via”; *tariqa*, “meio”, “modo”, “método”, “sistema”, “religião”, “ordem sufi”; *mītraq*, “martelo”; *mitrāq*, “versátil”, “pessoa de variados talentos e habilidades”; *tariq*, “visitante noturno”; *tāriqa*, “desgraça”, “infortúnio”; *mutriq*, “de cabeça baixa”; o advérbio *tarqa*, “uma vez”; o verbo *atraqa*, “abaixar a cabeça em silêncio”; o verbo *tatarraqa*, “buscar ter acesso”, “penetrar”; etc. Para se buscar qualquer palavra no dicionário, é preciso antes saber sua raiz e ir então em busca do verbo, sendo que o dicionário se organiza alfabeticamente (ou melhor, alifaticamente) a partir dos verbos; apenas eles podem ser encontrados alfabeticamente, enquanto os nomes (cognatos) estarão sempre junto a eles. Assim, abaixo do verbo-raiz encontraremos todos os vocábulos que dele derivam. Com isso queremos frisar a importância dessa árvore verbal e sua

raiz, uma vez que o próprio dicionário se estrutura dessa maneira. No entanto, às vezes não é fácil compreender a relação entre o ato fundamental e suas derivações: as idéias fundamentais expressas pela raiz são geralmente complexas, além do que o uso, como já dissemos, tende a particularizar e a fixar cada vez mais o sentido dos termos. É por isso que essa constituição exigirá uma hermenêutica própria e se vinculará a um grupo de ciências filosóficas e esotéricas, como já citado. Cada palavra toca numa plêiade de harmônicos¹⁷ semânticos, que revela um modo de conhecimento que não será conhecimento *do* mundo, mas *através* do mundo. Afinal, os nomes vêm dos verbos: é o constante fazer-se que interessa, a origem, a força vital, não as coisas em si. Elas estão aí para nos levar de volta a seu *status nascendi*, que é pura ação, energia pura. É a centelha de vida dos elementos da realidade que importa nessa visão de mundo que aqui se aborda, não os elementos mesmos, plenos de utilidade, mas já desprovidos de sentido. É por isso que a palavra *ism*, “nome”, viria do verbo *sama*, “subir”, “ascender”, “elevar-se”; nada fica onde está, tudo ascende, evaporando, de volta ao céu, *sama*, de onde, como chuva, descendeu e descende.

Outro fato crucial aqui é o de que toda a raiz seja trilítere: serão três sons invariáveis que se manterão em todos os cognatos e possibilitarão o reconhecimento de sua raiz. Vê-se que o árabe manifesta uma lógica fonética. Cada combinação tripla de som corresponde a um ato prototípico. Afinal, o som, por se desenvolver no tempo, corresponde

¹⁷ A ciência física do som evidencia que um som musical é, na verdade, constituído de vários pequenos sons que compõem o seu timbre, a sua cor. Esses pequenos sons não são ouvidos distintivamente para que a unicidade do som fundamental seja ouvida. São chamados “harmônicos”.

aprioristicamente à ação — à parte de qualquer primazia que ela possa ter na trama da linguagem. Por causa dessa identidade de som e ato, a natureza fonética do verbo já é o que ele “representa”, como se fosse uma onomatopéia abstrata, onde cada verbo teria o som da ação que expressa. Para o gênio árabe, *záhara* tem som de “brilhar”, por assim dizer, *xájara* tem som de “crescer”, de “desenvolver-se”, *hábbá* é o som de “semear”. Também se poderia dizer que esses três sons invariáveis constitutivos das raízes sejam ideogramas sonoros;¹⁸ eles expressam de maneira sintética, através de sons, uma idéia básica — no caso, uma ação — que se desenvolverá manifestando seu potencial semântico em diversos níveis: nos campos físico/concreto, psíquico/qualitativo e espiritual/abstrato. Utilizando o exemplo acima, o ideograma sonoro *táraqa* valerá na formação de palavras de sentido físico/concreto, como *mítraq*, “martelo”; de sentido psíquico/qualitativo, como *mítraq*, “versátil”; e de sentido espiritual/abstrato, como *tariqa*, “meio”, “método”. O ato básico é, enquanto fundamento, o nível mais abstrato. Aí vemos residir o grande poder de abstração da língua árabe; todo o vocábulo, por mais particularizado que seja, terá em si e de forma evidenciada sua semente fonético-verbal e abstrata; toda a palavra remonta à ação sonora da qual foi abstraída. De novo aqui vemos a língua árabe convidar a essa passagem e a esse vislumbre do estado principial da realidade — onde ela, no ato de vir a ser, ainda não é. Ao buscar a raiz de uma palavra —, que, com um mínimo conhecimento morfológico, desnuda-se quase que imediatamente —, tem-se a oportunidade de captar esse “instante” de nascimento hipostático: a pré-diferenciação, a pré-particularização. Isso

¹⁸ Cf. BURCKHARDT, Titus, op. cit.

nos possibilita, entre outras coisas, aproximar-nos de forma menos condicionada do objeto em questão, expresso por tal vocábulo. Saber que os substantivos “caminho”, “método”, “sistema” remontam às ações “bater em uma porta”, “buscar ter acesso”, “penetrar” nos permite compreendê-los monitorados por eles mesmos, permite-nos o acesso ao que estão ocultando e que os está a fundamentar, viabilizando uma suspensão das imagens e idéias que habitualmente associamos a eles.

Devido a esses e a muitos outros elementos é que o árabe foi apto a veicular a revelação corânica e ter força normativa no mundo islâmico, disseminando o “gênio árabe” para boa parte do mundo. Não se pode esquecer, também, que a revelação corânica, dando-se nesse idioma, atualiza suas potencialidades e maximiza seu caráter hierático e não-humano. Após a explicitação feita até aqui do alcance da natureza dessa língua — que se aplica a todas as línguas semíticas —, não mais se poderá subestimar o alcance de um livro sagrado constituído por meio dela(s). Cada frase, cada palavra terá uma multiplicidade de sentidos, cada um em seu plano, todos compatíveis entre si e nunca excludentes. O conhecimento de técnicas hermenêuticas da língua árabe possibilita uma leitura inteiramente estratificada de textos sagrados como o Corão. Não seria possível uma leitura unicamente literalizante de obras como essa em uma língua como essa sem que houvesse uma grande abstração e um grande distanciamento de sua origem e propósito. Cada termo lido faz soar harmônicos¹⁹ semânticos de distintos planos que entrarão em relação com outros termos, outros tons, formando uma “poli-fonia” por princípio harmônica: os tons

¹⁹ Ver nota 17.

não podem jamais destoar. O texto sagrado, para poder ser assim denominado, é uma unidade, por mais multifacetada, multinivelada e polivalente que seja sua constituição. E cada elemento seu — palavra, frase, versículo ou capítulo — não é somente degrau, mas uma escada em si mesmo.²⁰

A tradição exegética do Corão e de outros textos místicos, evidentemente, terá como ponto-chave essa ciência das palavras. É ela que possibilita o *hadith*.²¹

O mundo todo está contido no Corão e todo o Corão, contido no Capítulo da Abertura do Livro. E todo o Capítulo está contido na primeira frase,²² que está, por sua vez, contida na primeira letra, e esta, no seu próprio pontinho.²³

O mundo está contido no Corão. Em contrapartida, o universo é referido dentro do islã como o “grande Corão”. Tudo isso indica a identidade entre mundo e texto sagrado. Este já é o mundo, uma vez que conteria todas as possibilidades do real; é tido como o protótipo ou a síntese da Criação. Se o texto sagrado já é o mundo e o contém, o mundo, por sua vez, é texto sagrado. Cada coisa é uma palavra,²⁴ que possui toda uma escala de significância e que é única e

²⁰ Fazemos notar aqui que a palavra “*ism*” (“nome”), aparenta-se à raiz do verbo “*sama*” (“ascender”) e do substantivo “*samá*” (“céu”).

²¹ *Hadith*: tradição

²² A primeira frase do Corão é aquela que o muçulmano utiliza para iniciar qualquer obra: *Bismi-lláh-ir-Rahmán-ir-Rahím*, “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso”.

²³ Esse pontinho é um dos traços constitutivos (o traço pertinente) da letra *ba*, a primeira letra do Corão (mas a segunda letra do alfabeto árabe, sendo a primeira a letra *álif*). Esta letra possui um pontinho sob si, que, tradicionalmente, se diz ser a ponta inferior da letra *álif*, conforme se verá mais adiante.

²⁴ Em hebraico, outra língua semítica, extremamente semelhante à árabe, “palavra”, *diber*, e “coisa”, *davar*, provêm da mesma raiz. Na verdade, a própria palavra *davar* seria um significante com dois significados: coisa e palavra.

exclusivamente símbolo, sem que isso diminua em nada sua concretude, individualidade e realidade. A restituição do caráter simbólico do mundo teria como condição o enfoque do mundo como texto sagrado.²⁵ Num texto sagrado, todas as partes contêm o todo e são, ao mesmo tempo e por isso, infinitas. Sua infinitude — e o modo dessa infinitude — relaciona-se à sua constituição fluida e abstrata. Os elementos do texto sagrado — e incluímos aqui os elementos do mundo — serão apenas como lâmparas, cujo formato, cor e tamanho diferirá entre si, mas cuja luz permanecerá a mesma e una realidade. A luz não tem forma e é ela a essência do texto sagrado. Sem lâmparas lingüísticas — elementos formais —, ela não se manifestaria, mas a chama parece estar parada e fixa, enquanto se consome sem cessar.

Ver o mundo como texto pressuporá um emissor e um receptor. E, sem dúvida, ver o mundo como texto sagrado irá então pressupor um emissor *divino* e um receptor *humano* — o que colocaria o real necessariamente no *status* de mito. No entanto, poder-se-á também considerar um emissor humano e um receptor divino, a partir do momento em que o homem se utiliza da realidade e de sua atuação no mundo e no tempo para estabelecer contato com o sagrado — o que forçosamente faria, das ações humanas, ritos. A realidade como texto restitui à linguagem-mundo sua função fática, isto é, torna a colocar o homem na posição de receptor e emissor de mensagens, cujo objetivo último será o contato entre ele e Deus. O mundo *lhe* diz respeito e fala a

²⁵ Ibn'Arabi considera o mundo como que simbolizado por um livro. Cf. *Futuhat al-Mekkyia*. E como consta na obra de GUÉNON, René. *Simbolos fundamentais de la ciencia sagrada*, cit., p. 10: "A criação é obra do verbo; é também, por isso mesmo, sua manifestação, sua afirmação exterior; e por isso o mundo é como uma linguagem divina para aqueles que sabem compreendê-la".

ele, assim como se deixa nomear e modelar segundo sua percepção e vontade.²⁶

O mundo é, nessa perspectiva, conjunto de signos que são *dirigidos* ao homem, mensagens que lhe são endereçadas.²⁷ Mas qual a natureza dessa mensagem? O que lhe está sendo dito? A mensagem, no caso dos textos sagrados e do mundo visto como texto sagrado, é o interlocutor mesmo. Por isso falamos aqui de uma função fática: o que importa é estabelecer contato. O homem, então, através da "linguagem", vê-se de súbito perante Deus; vê-se, por meio de palavras-coisas e coisas-palavras,²⁸ interlocutor de um Tu eterno.²⁹

Sendo assim, o Texto — o texto sagrado e o mundo enquanto texto sagrado — estará comunicando, em última instância: Presença, Presença, Presença... A língua árabe oferece dentro da Ciência das Letras (*ilmu-l-huruf*) um apoio simbólico de valor para auxiliar-nos na compreensão dessa visão de mundo. Ibn'Arabi,³⁰ o "*sheikh* maior" (*Sheikh-ul-Akbar*) dentro do sufismo³¹ e do misticismo islâmico, possui, dentro de sua monumental obra, um tratado sobre a Ciência das Letras, a qual nos orienta bastante neste artigo.

²⁶ O mundo, como qualquer outro texto sagrado, precisa ser interpretado, e isso se dará segundo o ponto de vista e o grau de entendimento daquele que o interpreta. O conteúdo do "texto", por mais intrínseco a ele, dependerá do destinatário, como se a mensagem se desse *para* ele, *dentro* dele, *através* do "texto".

²⁷ Cf. BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo, Perspectiva, 1982. Col. Debates.

²⁸ Ver nota 24.

²⁹ Cf. BUBER, Martin. *Eu e tu*. São Paulo, Moraes, [s.d.]. 3ª parte.

³⁰ Ibn'Arabi, nascido na Espanha muçulmana, em Múrcia, Andaluzia, em 1164, é considerado uma das mais importantes autoridades sufis que jamais existiram. Cf. SHAH, Idries. *The sufies*. London, Penguin, 1971.

³¹ Sufismo (*tasawwuf*) é o esoterismo islâmico, sendo as escolas sufis centros de transmissão do conhecimento e os mestres sufis, "homens de conhecimento" responsáveis por sua transmissão.

A partir desse tratado, vemos que nela são tratadas como entidades não só as palavras, como também as letras isoladamente, que são “os elementos materiais das palavras como a água, a terra, o fogo e o ar para a constituição de nosso corpo”.³² As letras são consideradas aí princípios cosmogônicos, e o campo simbólico de cada uma parece ser bem determinado e delimitado, apesar da dificuldade para compreendermos a filosofia e a linguagem por vezes hermética de Ibn’Arabi. Segundo essa Ciência das Letras, a primeira coisa criada por Deus são as letras, sendo elas mesmas formadoras das realidades do Universo manifestado e do nosso mundo.³³ Essas “letras transcendentais” são as essências eternas ou idéias divinas. A primeira de todas é o *álif*, e em seguida é criado o *ba* — a segunda letra do alifato. Essas duas letras são a origem de todas as 28 letras do alifato — o alfabeto árabe —, como afirma Ibn’Arabi: “Saiba que há na origem de todas essas letras e escrituras dois traços e nada mais. Todas as letras são formadas entre elas duas e a partir delas, até suas últimas derivações, da mesma forma que toda a humanidade passa a existir a partir de dois seres: Adão e Eva”.³⁴

O *álif* consiste graficamente de um traço vertical e nada mais (*al-khatt al-mustaqím*). Em diversos momentos Ibn’Arabi não o considera propriamente uma letra, uma vez que é a origem de todas as letras. É anterior à forma: diversas tradições dentro do islã apontam-no como o cálamo, a pena com a qual foi escrita a Criação (*el-Qálamu-l-ilâhi*) —,

³² IBN’ARABI, Muhiddin. La science des lettres. In: *Futuhat al-Mekkyia* (As revelações de Meca).

³³ Papel semelhante cumprem as letras na doutrina cosmogônica do “Livro da Formação” (*Sefer há-Yetzirah*) da cabala judaica. Cf. SUARÉS, Carlos. *Le sepher yetzira*. Genève, Editions du Mont-Blanc, 1968.

³⁴ IBN’ARABI, Muhiddin, op. cit.

o que o identifica diretamente com o *Logos*, o Verbo.³⁵ A pena não é a escrita e, apesar de não participar da escritura, esta sai desde dentro de si. Essa propriedade do *álif* enquanto cálamo, enquanto pena, refere-se ao ponto de vista mítico, mas pode ser vista de outros pontos de vista simbólicos. Vejamos alguns deles:

- Do ponto de vista gráfico, o traço puro com o qual é representado o *álif* é a substância, a origem de todos os traços que constituirão as demais letras; será com esse traço que elas se desenharem. Todas as letras não serão senão o *álif* que se rebuscou.
- Do ponto de vista fonético, o *álif* é impronunciável; é, por assim dizer, a voz pura, não contendo determinação alguma (o que determinará se o *álif* terá som de *a*, *i* ou *u* será o diacrítico que eventualmente se coloque sobre ou sob ele). É ele que permitirá que as palavras sejam proferidas e será a ele que as demais consoantes darão, digamos, existência material: estão aí para proferir o *álif*.
- Do ponto de vista numérico, levando-se em conta que cada letra do alifato corresponde a um número — o que faz esse sistema estar em harmonia com a doutrina pitagórica —, o *álif* é o 1, o que ainda não é propriamente um número, mas a origem de todos os números.³⁶ O “um”, sem ser ainda quantidade, é quem a possibilita. O que é o 4, afinal, senão 1+1+1+1? O

³⁵ Cabe aqui notar que o termo para “o Verbo” é o mesmo que para “palavra”: *kalima* — conforme já vimos anteriormente —, o qual se aparenta a “*qalam*”, o termo para “pena”. Tal associação é amplamente utilizada pelo esoterismo islâmico.

³⁶ Recordamos que também os pitagóricos não consideravam o 1 um número.

número 2 não é $1+1$? Só existe 1 — eis a proposição que aqui nos é crucial para a compreensão do *álif*.

Conta-se que, quando Bullah Shah,³⁷ o grande santo sufi do Punjab, era uma criança, não conseguia fazer qualquer progresso na escola no processo de alfabetização, tão importante dentro do islã. Querendo livrar os pais da vergonha que lhes impingia, fugiu para as montanhas para aí viver. Com o passar do tempo, deu-se conta de que tudo o que via era o *álif*, de que o *álif* estava por toda a parte: nos troncos das árvores, na relva, nas montanhas, nas flores... Regressou à cidade adentrando a escola e dizendo a seu professor e à classe: “Aprendi o *álif*, finalmente. Já podes ensinar-me mais”. Todos riram alto até que o professor, em tom de deboche, então pediu: “Está bem, jovem. Vamos ver. Desenha-me na pedra, com o carvão, um *álif*, para que vejamos se já o aprendeste de fato”. A criança desenhcou nesse muro o *álif*, que imediatamente o fendeu. A partir de então foi reconhecido como o grande santo que era. Aquele que *aprendera* o *álif*.

Cabe notar também, com relação ao aspecto numérico, que, aplicando-se o sistema *abjad* — que lida com a conversão de letras em números e vice-versa³⁸ —, a palavra *álif* é constituída de 3 letras — *A* (*álif*), *L* (*lem*) e *F* (*fa*) —, as quais, tendo seus valores numéricos somados — respectivamente 1 (*A*), 30 (*L*) e 80 (*F*) —, resultam no número 111 ($1+30+80$), que, além de outras implicações,³⁹ reflete novamente a onipresença do *álif*.

³⁷ Cf. KHAN, Inayat. *Alif*. In: *Tales*. New York, Omega Publications New Lebanon, 1991.

³⁸ O sistema *abjad* serviria para confirmar a tese de que o árabe derivaria de uma língua primordial inteiramente revelada e não-humana.

³⁹ O fato de serem três números 1 é aqui significativo, uma vez que o 3 é o 1 da ordem manifesta. Fora do plano principal, o 1 manifesta-se como número 3, o que nos remete à doutrina da Santíssima Trindade, que não é mera ternariedade. Cf. SANTOS, Mário Ferreira dos. *Tratado de simbólica*. São Paulo, Logos, 1959. pp. 148-155.

- Do ponto de vista geométrico, o *álif* é o eixo da circunferência. Ora, apesar de ser seu centro, o eixo ou o centro da circunferência ou da esfera não possui ele mesmo dimensão. Não é, no entanto, por não possuir dimensão que se poderá dizer que o centro não existe, pois se não existisse também não haveria circunferência, uma vez que é impossível uma circunferência sem centro. Ele existe, certamente, mas de maneira não-manifesta, ou, antes, de maneira “protomanifesta”.⁴⁰ Poder-se-ia, mesmo, dizer que a circunferência é apenas uma projeção do ponto, uma explicitação da totalidade de suas direções no plano (assim como a reta é a explicitação de uma única direção do ponto⁴¹).

Dentro desses quatro pontos de vista que aqui analisamos, percebemos o grande paradoxo representado pelo *álif*: não ser nada — não ter forma, não ser letra, não ter som, não ser número e não ter dimensão no espaço — e ser tudo e a origem de tudo. O *álif* não tem existência manifesta, apenas “ser”, e é a origem e base da existência, sem que “ex-ista” (*ex-sistere*) propriamente. Não está em parte alguma, mas é em tudo e é tudo. É por isso que Ibn’Arabi, na poesia que compõe para o *álif* dentro de um de seus tratados do *Futuhat*, atribui ao *álif* o predicado de “essência” e de “transcendência”: “Ó *álif* da essência, transcendeste. Acaso terás tu entre os seres tua origem e tua morada?” O *álif* não é desse mundo, pois representa a Transcendência divina. É por isso que

⁴⁰ Deixamos o não-manifesto para o Zero, sendo o Um já uma determinação do Não-ser. Afinal, falamos aqui de modalidades ontológicas e cosmológicas, não nos referindo a planos propriamente metafísicos.

⁴¹ Entre o ponto e o plano temos a linha, tal como definiam os pitagóricos e os platônicos nas quatro mudanças de plano: ponto, linha, plano, sólido.

o Corão não poderia iniciar-se por ele.⁴² Se as letras são formadoras do universo, o *álif* é o formador das letras formadoras, transcendendo a realidade cosmogônica. É ação reveladora pura e, para sê-lo, deve estar velado. O paradoxo do *álif* fala, na verdade, do paradoxo teológico: o Criador está em toda parte e é tudo, sem que seja visto em parte alguma.

Mediante esse apoio simbólico oferecido pelo *álif*, além de podermos ter uma idéia um pouco menos fragmentada da natureza de uma língua sagrada, em conhecendo algo da “Ciência das Letras”, podemos também compreender melhor a questão do mundo como livro sagrado e do que já foi dito aqui sobre isso. O que é manifesto por todo o texto sagrado — incluindo o próprio mundo — é a Unidade, é a Presença, da mesma forma como todas as letras e palavras manifestam e remetem ao *álif*; e todos os números, ao 1; e toda a circunferência remete ao seu centro. Eis por que “o mundo todo está contido no Corão e todo o Corão contido no Capítulo da Abertura do Livro. E todo o Capítulo está contido na primeira frase,⁴³ que está, por sua vez, contida na primeira letra, e esta, no seu próprio pontinho”. Ora, o pontinho sob a letra *ba*, que inicia a primeira frase do Corão — *Bismi-llâh-ir-Rahmân-ir-Rahím*, “em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso” —, não é senão o *álif* visto de baixo — visto do aspecto a partir do qual se relaciona com o plano da manifestação. É por isso que o mestre Shibli⁴⁴ é conhecido como o sábio da letra *ba* — por haver afirmado:

⁴² A Torá também inicia-se pela letra B (*beith*) — que é a preposição “em” de “No princípio Deus criou...” Também esse texto sagrado não poderia iniciar-se pelo A (*álef*).

⁴³ Cf. nota 22.

⁴⁴ Abu Bakr Dolar ibn Jahdar al-Shibli, de Khorasan, viveu no séc. IX. Cf. ATTAR, Fariddud-Din. *Muslim saints and mystics*. London, Routledge & Kegan Paul, 1979.

“Eu sou o pontinho da letra *ba*”, o que equivaleria à frase de seu contemporâneo Al-Hallaj:⁴⁵ “Eu sou a Verdade”, que a este, por não haver sido tão metafórico quanto Shibli, custou-lhe a vida. Diz-se que o pontinho sob o *ba* — a segunda letra do alifato, representada por uma horizontal arredondada e sob ela um pontinho — é o primeiro pingão de tinta que a Pena Divina solta ao encontrar-se com o plano da Tábua (*lauh*) onde será escrito o Livro do Mundo, ou seja, o centro da cruz — formada aqui pela verticalidade da Pena e pela horizontalidade da Tábua. Ibn’Arabi coloca que, quando o *álif* se prostra para louvar *Allah* — ou seja, coloca-se na horizontal —, recebe de presente esse pontinho, “o segredo da servidão mais sublime”, “a recordação do coração (*dhikru-llah*)”. Se a letra *álif* representa a Transcendência divina e o caráter oculto de Deus (*al-bátin*), o *ba* representará a Presença divina e seu lado manifesto (*az-záhir*).

Sem a letra *ba*, o segundo dos dois traços de que fala Ibn’Arabi como sendo a origem do universo, o mundo não poderia ter sido criado, ou antes, não poderia estar sendo criado, a cada instante. Graficamente, ele é a imagem da tabla e do pingão de tinta, que é o *álif*; ou então, a circunferência e seu centro; ou então, a cruz com todo o seu simbolismo. O *ba* marca o “momento” em que a divindade transcendente (verti-

⁴⁵ Mansur al-Hallaj é uma das figuras mais controversas na história do misticismo islâmico. Nascido em 858 d.C. na província de Fars, foi condenado à morte em 913 d.C. por haver, durante um êxtase místico em união com Deus, pronunciado a frase “*Ana al-Haqq*”, “Eu sou a Verdade”, ou “Eu sou Deus” (Cf. ATTAR, Fariddud-Din, op. cit.). Rûmî, sufi do séc. XIII, explica: “A frase de Mansur al-Hallaj “Eu sou Deus” (*Ana al-Haqq*), alguns pensam que se trata de uma grande pretensão; mas “Eu sou Deus” é, na verdade, uma grande humildade. O ser humano que declara “Eu sou o servidor de Deus” afirma que existem dois: ele e Deus. Mas aquele que diz “Eu sou Deus” se aniquila. Ele disse: “Eu sou Deus”, ou seja “eu não sou nada, Ele é tudo, nada existe a não ser Deus”. (Cf. RÛMÎ, Jallal ud-Din. *Fihî-ma-fih* – O livro do interior. Rio de Janeiro, Dervish, 1993).

cal), após se lançar, cruza a dimensão espaço-temporal (horizontal) e funda o mundo enquanto Sua manifestação. Numericamente, é o número dois. Gramaticalmente, a letra *ba* — com o diacrítico/vogal “i” sob ele (*bi*) — é a preposição “em”, que, em seu conceito, implica o número dois (2): algo *em* algo. Sendo a letra *ba* a preposição “em”, torna-se mais fácil dar-se conta de por que seu simbolismo é o da Presença, da Imanência, uma vez que para haver imanência ou presença é necessário o 2: algo *em* algo. É por isso que a frase “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso” (*Bismi-llâh-ir-Rahmân-ir-Rahím*) inicia-se pelo *ba* — pela preposição *bi*. A própria preposição “em” e a própria letra *ba* já guardam em si a idéia do “tornar Deus presente” implícita na proposição “Em nome de Deus”. Em contrapartida, a frase “Em nome de Deus” revela a essência da letra *ba*. Eis por que o *ba* é considerado *hadrat-al-mohammadyiah*, a presença mohammediana, uma vez que o profeta Mohammed *representa* Deus na terra. Ele é o próprio *ba*. Ora, o ser humano, dentro da tradição islâmica, é conhecido como o califa — “representante” — de Deus na terra. Portanto, o ser humano, que corresponde à aplicação microcós mica, é também o *ba*, sendo o profeta o que realiza a qualidade de humanidade até suas últimas potencialidades. O ser humano representa também o duplo aspecto da letra *ba*: a transcendência imanente e a imanência transcendente. Ele é, de acordo com o mote sufi, o que “está no mundo sem ser do mundo”, frase que traduz a união efetuada pelo homem primordial, o ser humano perfeito (*Insân al-Kamil*), entre as polaridades Transcendência e Imanência. Ele é o que realiza a “recordação de Deus” (*dhikr-Allah*), é o que tem a consciência total da presença de Deus e do caráter transcendente da realidade, ao mesmo tempo que, através dessa consciência mesma, instaura tal Presença e “con-sagra” a realidade.

O termo *dhikr*, citado anteriormente, que quer dizer tanto recordação como invocação, aplica-se também à prática sufi da invocação e repetição dos nomes de Deus e de outras fórmulas místicas ritmadas,⁴⁶ que intencionará, justamente, a presentificação do sagrado a ser realizada pelo homem e que seria, de acordo com a visão tradicional e espiritual, o sentido mesmo de sua existência. Vemos aqui outra função do árabe enquanto língua sagrada. Para o sufi, um nome de Deus é Deus mesmo, e sua invocação (*dhikr*) e repetição provocam a recordação (*dhikr*) do coração, trazem a presença do Nomeado e efetuam a união entre a criatura e o Criador.⁴⁷ Diz-se que o *dhikr* invocado é de início a “invocação de *Allah*” onde “*Allah*” é o objeto da invocação, mas, a partir de um certo momento, torna-se a “invoção de *Allah*” onde “*Allah*” é o sujeito, ou seja, Ele é quem se manifesta e se profere a si mesmo recordando-se de seu servo e fazendo-se presente através do *dhikr*. Nesse momento, coloca Rûmî,⁴⁸ o *dhikr* vem como se fosse uma ave de rapina descendo para apanhar sua presa. Tal o poder da força da palavra em uma língua sagrada. Assim como os mantras na tradição hindu, o *dhikr* funciona como um ícone fonético a ser contemplado através da pronúncia, individual ou em grupo. As palavras passam a ter uma função encantatória, onde, justamente devido a seu caráter sagrado e à tradição da qual participam, funcionam enquanto fórmulas

⁴⁶ A repetição do *dhikr*, fórmulas ritmadas, no esoterismo islâmico, “correspondentes [...] aos mantras hindus”, “tem por objetivo produzir uma harmonização dos diversos elementos do ser e determinar vibrações capazes, por sua repercussão através da série de estados, em hierarquia indefinida, de abrir uma comunicação com os estados superiores, o que constitui, de um modo geral, a razão de ser essencial e primordial de todos os ritos” (Cf. GUÉNON, René. A linguagem dos pássaros. In: *Símbolos fundamentais de la ciencia sagrada*, cit., p. 47).

⁴⁷ “Chama-me por um dos meus nomes e eu te responderei.”

⁴⁸ Cf. FRIEDLANDER, Shems. *Submission*. London, Wildwoodhouse, 1978.

mágicas e enquanto ponte entre o humano e o supra-humano na qual ambos transitarão.

No *Masnavi*, um dos principais tratados de sufismo, escrito por Jallalud-Din Rûmî, o grande mestre sufi do séc. XIII,⁴⁹ é relatado que um homem invocava o nome de *Allah* até que Satã (*shaitan*) lhe disse: “Por quanto tempo chamarás assim? Não vês que nenhuma resposta te vem desde o Trono?” O homem então se entristeceu e parou de invocar. Viu então a Hidr,⁵⁰ o mestre interior oculto, que lhe disse: “Por que paraste de invocar? Deus mandou-me dizer-te: ‘Ó aflito, não te encarreguei de chamar-me? E não falei que te responderia?’⁵¹ Cada ‘*Allah!*’ teu era um ‘*Allah!*’ meu”.

Por que, no entanto, é numa língua sagrada e não numa “profana” que o *dhikr* tem o seu poder? Recordemo-nos do que foi dito no início do artigo a respeito da identidade entre som e ato primordial que as línguas sagradas reivindicam para si. Dissemos que a natureza fonética das palavras já é o que “representam”, como onomatopéias abstratas, onde cada nome teria o som do nomeado. É a partir disso que o *dhikr* não prescindiria de uma língua tal para ter sua efetividade máxima. Uma vez que a própria língua árabe se constitui a partir de ideogramas sonoros, é extremamente adequada para a contemplação do *dhikr*. A língua sagrada, a língua de tradição, é vista aqui como suporte da medita-

ção, suporte este que possui uma misteriosa e peculiar identidade com o objeto meditado.

Estaremos aqui falando de uma função da língua sagrada? Para que serve então uma língua sagrada? Para que serve uma língua sagrada como o árabe? Sugerimos aqui, no presente artigo, diversas respostas: Para conceber o mundo como ação, em sua constante fluidez e renovação; para atingir um plano de consciência mais real que o ordinário; para devolver o sentido e a energia vital à realidade; para fazer ver as coisas de formas variadas, mutáveis e vivas e não como clichês fixos e mortos; para ter acesso ao sagrado; para resgatar o valor mítico da realidade e o valor ritual da linguagem; para servir de ponte entre o homem e o divino, servir de suporte à meditação etc. Sim, mas para que serve tudo isso? De que serve a consciência, a energia vital, a fluidez, a comunicação com o sagrado? De que serve o sagrado? De que serve a meditação? De nada. É disso que falamos. Da inutilidade das línguas sagradas em oposição às utilidades e ao utilitarismo da língua corrente. O que dá sentido não pode jamais ser útil. Afinal, o útil é sempre útil para alguma coisa. O que serve, serve a isto ou àquilo, mas aquilo que dá sentido — o inútil — não pode servir a nada, pois se é o inútil que dá sentido, é a ele que tudo serve. Gos-taríamos, aqui, de citar Heidegger,⁵² quando fala justamente de língua de tradição e de língua técnica:

[...] Os termos técnica, língua, tradição, como hoje escutam, falamos; não nos deixam indiferentes [...] Tentaremos, no presente, por nossa conta e risco, indicar a direção de uma meditação. Em que é que existe aqui o risco? À medida que

⁴⁹ RÛMÎ, Jallalud-Din. *Masnavi*. Rio de Janeiro, Dervish, 1991. Livro III, conto 1.

⁵⁰ Hidr (ou Khidr, ou Khezr): é o mestre espiritual invisível. Tendo atingido a Fonte da Vida, a Verdade, e bebido da água da imortalidade, não conhece nem a velhice nem a morte. É o “eterno adolescente”, e seu nome significa “o Verdejante”. Para os sufis, é o iniciador da Verdade que emancipa da religião literal. Cf. CORBIN, Henri. *Le disciple de Khezr*. In: *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*. Paris, Flammarion, 1976.

⁵¹ Ver nota 47.

⁵² Cf. HEIDEGGER, Martin *Língua de tradição e língua técnica*. Trad. de Mário Botas. Lisboa, Vega, 1995.

meditar significa despertar o sentido para o inútil. Num mundo para o qual não vale senão o imediatamente útil e que não procura mais que o crescimento das necessidades de consumo, uma referência ao inútil fala, sem dúvida, no primeiro momento, no vazio [...] As necessidades definem-se a partir daquilo que é imediatamente útil. Que deve, que pode ainda o inútil, em face da preponderância do utilizável? Inútil, de maneira que nada de imediatamente prático pode ser feito, tal é o sentido das coisas. E é por isso que a meditação, que se aproxima do inútil, não projeta qualquer utilização prática, e, portanto, o sentido das coisas é que se afigura como mais necessário. Porque, se o sentido faltasse, o próprio útil ficaria desprovido de significação e, por conseguinte, não seria útil [...] O inútil é o sentido das coisas.

Após essa exposição, esperamos que o leitor tenha descoberto novos aspectos com relação às línguas sagradas em geral e à árabe em particular. Muito mais poderia — e deveria — ser dito a esse respeito. No entanto, nosso intuito aqui foi apenas oferecer um vislumbre das potencialidades e características dessa língua sob este ponto de vista, ou seja, o do estudo do sagrado, e tecer algumas considerações a esse respeito. Acreditamos ser necessário um maior aprofundamento nessa área e gostaríamos que, para os que se interessam, este artigo possa ter servido de convite. Se, no entanto, ele não pôde ter sido “útil”, tanto melhor.

Bibliografia

- ATTAR, Fariddud-Din. *Muslim saints and mystics*. London, Routledge & Kegan Paul, 1979.
- BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo, Perspectiva, 1982. Col. Debates.
- _____. *Eu e tu*. São Paulo, Moraes, [s.d].

- BURCKHARDT, Titus. The impact of the arabic language on the visual arts of islam. In: *Islamic themes*.
- CORBIN, Henri. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*. Paris, Flammarion, 1976.
- GUÉNON, René. A linguagem dos pássaros. In: *Símbolos fundamentais de la ciencia sagrada*. Buenos Aires, Editorial Universitario, 1976.
- IBN'ARABI, Muhiddin. *Futuhat al-Mekkyia e hadith*.
- KASHANI. *Lexique* [s. v].
- KHAN, Inayat. Alif. In: *Tales*. New York, Omega Publications New Lebanon, 1991.
- RÚMÍ, Jallalud-Din. *Fihi-ma-fih*. O livro do interior. Rio de Janeiro, Dervish, 1993.
- _____. *Masnavi*. Rio de Janeiro, Dervish, 1991.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. *Tratado de simbólica*. São Paulo, Logos, 1959.
- SHAH, Idries. *The sufies*. London, Penguin, 1971.
- SUARÈS, Carlos. *Le sepher yetsira*. Genève, Editions du Mont-Blanc, 1968.