

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

Nas teias da delicadeza : itinerários místicos / Faustino Teixeira, (org.).  
— São Paulo : Paulinas, 2006. — (Religião e cultura)

Bibliografia.  
ISBN 85-356-1854-6

1. Misticismo 2. Místicos 3. Teologia mística I. Teixeira, Faustino. II. Série.

06-7208

CDD-291.422

**Índice para catálogo sistemático:**

1. Mística comparada : Religião 291.422

Direção-geral: *Flávia Reginatto*  
Editores responsáveis: *Luzia Sena e Afonso M. L. Soares*  
Copidesque: *Anoar Jarbas Provenzi*  
Coordenação de revisão: *Andréia Schweitzer*  
Revisão: *Patrícia Zagni e*  
*Mônica Elaine G. S. da Costa*  
Direção de arte: *Irma Cipriani*  
Gerente de produção: *Felício Callegaro Neto*  
Capa: *Manuel Rebelato Miramontes*  
Editoração eletrônica: *Flávio Augusto Vieira*

---

*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](mailto:editora@paulinas.org.br)  
Telemarketing: 0800-701061

© Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 2006

## A lucidez implacável da mística – O caso dos malâmatís

Vitória Peres de Oliveira\*

A via malâmâtí é uma forma de espiritualidade do mundo islâmico pouco conhecida no Ocidente, seguida pelos malâmâtís,<sup>1</sup> homens da mácula (ou da reprovação, da culpa). É uma forma de espiritualidade radical, excessiva, até mesmo mórbida, segundo a percepção que se tem de fora. Poder-se-ia também chamá-los “mestres da suspeita”, devido a seu comportamento constante de suspeitar de tudo que venha de seu eu, da opinião alheia e do mundo mundano como possível armadilha para distanciá-los da sua meta de união com Deus. Essa suspeita está presente em todas as situações, inclusive nas espirituais, com seus estados místicos e milagres. E ela serve como meio para eliminar a complacência que pode surgir em tais situações e que leva a uma pretensão de santidade, uma devoção vaidosa ou mesmo a uma satisfação orgulhosa com os rigores da ascese auto-imposta. Nessa suspeita há uma ênfase em não dar nenhuma importância à opinião e aos olhares aprovadores e elogiosos dos demais, que poderiam reforçar essa complacência. Esse cuidado chega a tamanho rigor que, como forma de proteção, os malâmâtís têm como princípio ocultar seu estado espiritual, chegando ao extremo de se comportarem de uma

\* Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da UFJF.

<sup>1</sup> A transcrição do árabe no singular é malâmâtí e no plural malâmâtiyya. Usarei, entretanto, uma transcrição mais conhecida também utilizada: malâmâtí – malâmâtís.

forma que desagrade aos demais e cause até mesmo repugnância e censuras.

Minha escolha em falar sobre os malâmatis não é gratuita e tem seus motivos. Primeiro, os malâmatis estão dentro da espiritualidade sufi, que venho estudando e pesquisando já há algum tempo. Segundo, a via malâmati é pouco conhecida. E terceiro, parece-me que essa forma de viver a espiritualidade é relevante para discutir a questão epistemológica dentro da área de estudos da mística. Trazer um caso-limite que aponta para a obscuridade da mística pareceu-me muito pertinente para a reflexão sobre as dificuldades de nosso campo de trabalho.

A via malâmati é assim uma via espiritual que propositalmente apresenta-se de uma forma enganosa, disfarçada, que não quer permitir o seu reconhecimento. Comportando-se assim, a via expressa, por parte do místico, tanto a preocupação exclusiva com a realização pessoal no caminho quanto um desinteresse absoluto em ser identificado, compreendido ou aprovado pela comunidade que o cerca.

Como o estudioso pode pesquisar esse tipo de fenômeno? Como é possível reconhecê-lo ou identificá-lo? É necessário que tenha alguma experiência espiritual ou esse tipo de fenômeno pode ser entendido apenas como resultante de condições psicológicas, políticas, sociais e históricas concretas e interpretado dentro dos padrões correntes das teorias dominantes?

Dentro da área de estudos da religião e da mística é recorrente perguntar se há ou não necessidade de que o estudioso tenha experiência religiosa ou pelo menos um "tato religioso" para chegar a compreender o fenômeno religio-

so em toda sua complexidade e unicidade. Rudolf Otto e Mircea Eliade, autores ligados a uma tradição fenomenológica e hermenêutica, defenderam essa necessidade. A tradição sociológica recusou essa premissa, já que para esta escola os fenômenos religiosos são em geral redutíveis a seus componentes sociais, políticos, históricos, econômicos e, portanto, não existe nada de especial neles que exija um tratamento diferenciado.

Há, assim, em geral, nos autores de tradição fenomenológica, uma crença de que o fenômeno religioso e sua experiência representam algo único e especial. Podem até (mas não necessariamente) ter uma existência externa real e não ser apenas fruto da imaginação e construção humanas, ainda que esse fenômeno necessite, para que se dê a conhecer, da cultura e de manifestações concretas e contextualizadas. Mircea Eliade, por exemplo, trata do paradoxo das hierofanias, que representam algo histórico e dado em um contexto concreto e, ao mesmo tempo, simbolizam algo transcendente e eterno.

A tradição sociológica, por seu lado, é marcada por um ateísmo metodológico (quando não de fato), que a leva a compreender o fenômeno religioso como os demais fenômenos humanos, ou seja, como produtos de uma construção simbólica humana que em última análise refletem as condições humanas. Essa tradição é fruto da modernidade, que põs em questão o fundamento divino da existência substituindo-o pela primazia do humano.

A possibilidade epistemológica de tais fenômenos é resultado de intenso debate também na filosofia, desde que Kant postulou uma separação radical entre o conhecimento

humano subjetivo e a impossibilidade de conhecer as “coisas em si”, defendendo uma posição epistemológica privilegiada da razão humana.

O debate sobre como proceder nos estudos dos fenômenos religiosos continua vivo na atualidade. Neste artigo apresentarei um caso histórico concreto — a via malâmátí<sup>2</sup> —, e depois discutirei algumas alternativas que hoje se têm apresentado para esses estudos.<sup>3</sup>

## Os malâmátís

### Sulamî

Pelas razões óbvias, sabe-se muito pouco sobre a via malâmátí. Há, entretanto, um livro de um *sheik* chamado Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamî, de Nishapur, conhecido como Sulamî, que viveu no século X d.C., século IV da Hégira, tendo morrido no início do século XI (937/325-1021/412). Sulamî é conhecido por suas biografias de místicos sufis. Dentre seus vários livros encontram-se *As classes de sufis (Tabaqāt al-Sūfiyya)*, no qual tratou de 103 místicos dos séculos IX e X, um livro sobre as mulheres

<sup>2</sup> O material sobre a via estudada é muito escasso. Há um único livro sobre o tema, de um autor sufi, conhecido como Sulamî, do século X. O estudo que se segue baseia-se principalmente nesse texto, traduzido para o francês. Também foi utilizado um capítulo sobre os malâmátís que consta do livro clássico sobre sufismo de Hujwiri, sufi do século XI (esse capítulo de Hujwiri tem como base o livro de Sulamî). Além disso, foram consultados autores da atualidade que estudam sufismo — como Roger Deladrière, autor da tradução do livro de Sulamî, e Rkia E. Cornell, também tradutora e comentadora de outros textos de Sulamî — e reunidos comentários esparsos de outros autores sufis sobre o tema.

<sup>3</sup> Ver PONDÉ, L. F. Em busca de uma cultura epistemológica. In: TEIXEIRA, F. (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*; afirmação de uma área acadêmica. São Paulo, Paulinas, 2001; GISEL, P. & TÉTAZ, J.-T. Statut et forme d'une théorie de la religion. In: \_\_\_\_\_. & \_\_\_\_\_. (éds.). *Théories de la religion*. Genève, Labor et Fides, 2002.

sufis do século VIII até a sua época (*Dhikr na-niswa al-muta 'abbidat as sufiiyyat*) e outros sobre a prática e o ensinamento sufis.

Ele estava bem posicionado para falar dos malâmátís, como diz Roger Deladrière, o tradutor de seu livro para o francês, já que seu avô materno era malâmátí e ele tinha entre seus informantes discípulos formados por diversos mestres malâmátís famosos, como Hamdūn al-Qassār, Abū 'Uthmān, Abū Hafs, entre outros. Entretanto, apesar de Deladrière não fazer referência, e o próprio Sulamî, assim como era de esperar, também não mencionar no texto seu pertencimento ao movimento, outro material sobre Sulamî diz que ele teve mestres malâmátís e que era um deles.<sup>4</sup>

O livro de Sulamî, que se denomina *Epístola dos homens da mácula*, apresenta a via malâmátí por meio de alguns princípios seguidos pelos malâmátís e exemplificados com ditos e comportamentos dos diversos mestres, descrevendo também uma hierarquia de níveis de consciência.

O estudioso e tradutor Deladrière apresenta a via malâmátí como uma disciplina do arcano, do mistério que surgiu no século IX (III da Hégira) em Nishapur, cidade da província do Khorasan. Essa cidade era então<sup>5</sup> um local de muita efervescência religiosa e, apesar de sua elite sunita, tinha influência da mística ismaelita xiita e dos sufis de Bagdá. Sulamî era sunita, mas respeitava a mística xiita. A via malâmátí de Nishapur se distinguia da mística extática

<sup>4</sup> Ver a introdução de Rkia E. Cornell em: SULAMÎ, Abu 'Abd ar-Rahman. *Early sufi women*. (Translated by Rkia E. Cornell.) Louisville, Fons Vitae, 1999.

<sup>5</sup> Ver mais sobre a época de Sulamî na introdução de Rkia E. Cornell em: SULAMÎ, *Early sufi women*.

sufi iraquiana de Bagdá. Pode-se entender realmente que o rigor malâmátí opunha-se ao êxtase público experimentado pelos místicos da época. Entretanto, a via malâmátí faz parte da mística sufi e ambas enquadram-se na tradição islâmica de espiritualidade. O próprio Sulamî, embora critique por vezes os sufis pelos seus arroubos extáticos, escreve sobre suas práticas e seus mestres, e é conhecido como um mestre sufi. Sua famosa frase “o sufismo era uma realidade sem nome e agora é um nome sem realidade”, em resposta à pergunta sobre o que é o sufismo, possivelmente deve ser entendida como a crítica de um mestre à forma como era vivido o sufismo em seu tempo.

O *sheik* Ibn 'Arabî (morto em 1240/638), em seu livro *Futūhāt*, apresentava, como Sulamî, os malâmátis acima dos sufis e os designava pelo termo *umanā* (“depositários dignos de confiança”), considerando os malâmátis como espirituais, e os sufis como psíquicos.<sup>6</sup>

#### A disciplina da lucidez implacável

O princípio básico da via malâmátí é a reprovação de si mesmo e, junto com isso, a recusa de toda complacência. Nas palavras do malâmátí Abū Yazīd:

Aquele que não considera que o que está presente na sua consciência é um fenômeno que se lhe impõe de uma necessidade natural, que os acontecimentos que se produzem nele em certos momentos são do domínio da ilusão enganadora, que suas experiências interiores são

<sup>6</sup> Ver o prefácio de Roger Deladrière em: SULAMÎ. *La lucidité implacable; épîtres des hommes du blâme*. (Traduit de l'arabe et présenté par Roger Deladrière.) France, Arléa, 1991.

ardis que lhe são armados, que suas palavras são mentiras e que sua devoção é um ato interessado, tal homem tem uma visão falsa (SULAMÎ, 1991, p. 71).<sup>7</sup>

Para um malâmátí não há por que se vangloriar de seus estados ou experiências, pois tais fenômenos vêm de Deus. Aliás, é dessa compreensão total e absoluta de ser criatura, de ser servo, que vem o entendimento de que o ser humano aporta muito pouco e quase tudo lhe vem da graça e estava na ordem da predestinação. Essa ênfase na graça e predestinação faz com que o malâmátí não se vanglorie dos seus atos. Isso, porém, não quer dizer que o malâmátí não deva agir e seguir uma disciplina rigorosa. Abū Hafis assim comenta:

Os atos de submissão são em aparência uma fonte de satisfação pessoal, enquanto na realidade isso procede de uma ilusão. Aquilo que estava na ordem da predestinação pode em efeito fazer parte das prescrições, e aquele que se regozija por cumprir encontra-se no império da ilusão.

Para eles é a falta de atenção que permite aos homens olharem com complacência para seus próprios atos e sua condição espiritual. Se considerassem atentamente o que lhes vem de Deus, eles teriam desprezo pelo que lhes vem deles mesmos e dar-se-iam conta de que aportam quase nada em relação com o que Deus lhes dá. Em relação à questão das obras, por exemplo, Sulamî afirma que o que

<sup>7</sup> Na continuação do texto, não repetiremos a referência do livro de Sulamî. Quase todas as citações são do livro mencionado; quando não for o caso, será citada a fonte específica. Nas citações dessa obra, bem como dos demais textos publicados em língua estrangeira, a tradução é de minha responsabilidade.

Ihes vem do seu Senhor é graças ao Seu Favor e não por causa dos méritos próprios de cada um, e cita uma história do profeta Muhammad:<sup>8</sup>

— Ninguém dentre vós entrará no paraíso apenas com suas obras.

— Nem tu, ó Enviado de Deus?

— Nem mesmo eu, salvo se Deus me cobrir com Sua Misericórdia.

Portanto, o ser humano não teria motivo para pretensão, nem complacência. Como dizem, aquele que tem muita ciência (conhecimento divino) considera pouco suas obras, pois sabe de suas imperfeições ao realizá-las. Aquele, entretanto, que tem pouco conhecimento divino considera muito suas obras.

A reprovação de si e a recusa à complacência são a característica marcante dessa via, que, ao entender radicalmente a condição de criatura do ser humano, percebe a inutilidade e o engano da satisfação pessoal e vaidade com obras e estados espirituais.

A mácula do eu ou da “alma” (*nafs*)

Esse princípio básico de reprovação, de mácula presente no homem, baseia-se na concepção do “eu” como detestável (excecrável) e como algo que é preciso combater. A idéia do “eu” ou “alma” (*nafs*) como excecrável e da necessidade de seu combate está presente no Corão. Sulamí cita os seguintes versículos do Corão:

<sup>8</sup> Utilizaremos Muhammad em vez de Maomé.

Em verdade, a alma é inspiradora constante do mal (XII, 53).

Na verdade, o homem está cheio de ingratidão em relação ao seu Senhor (C, 6).

O homem foi criado da impaciência.

E o *hadith* do Profeta:

Teu pior inimigo é a alma que traz entre os flancos.

Junto com essa idéia do “eu” ou “alma carnal” (*nafs*) vem a idéia de combate ou *jihad*, e a lembrança do Profeta que dizia que o grande combate — *jihad* (ou guerra santa) — era aquele que travava contra seu eu. A própria idéia de submissão (*muslim*), que é central no islã, traz consigo a idéia de luta, que é a face ativa da submissão, luta contra seu próprio eu.

O conceito de *nafs*<sup>9</sup> é traduzido normalmente como “alma”, conforme entendida dentro da tradição islâmica, e não dentro da tradição cristã. Também pode ser entendido como o “eu”. Qushayri (século XI) definia *nafs* de uma forma bastante esclarecedora:

Literalmente, o *nafs* de algo é sua existência. Os sufis não aplicam o termo alma para significar existência, nem a constituição corporal. Eles querem dizer com

<sup>9</sup> Por uma questão de clareza, prefiro utilizar, para *nafs*, o termo “eu” em vez de alma, já que alma tem outras conotações na nossa cultura de tradição cristã. Mesmo no sufismo é possível encontrar diferenças quanto a isso. Ver, por exemplo, o livro do mestre sufi clássico do século XIII Suhrawardi, no qual o tradutor inglês traduz *nafs* como “essência”, fazendo esclarecimentos similares aos encontrados no texto de MURATA (*The Tao of Islam; a sourcebook on gender relationships in Islamic thought*. New York, State Univ. of New York, 1992), ou seja, *nafs* como qualidades reprováveis no ser humano; e traduz *ruh* como alma, referindo-se, entretanto, ao que poderíamos entender mais como espírito. Ver mais sobre *nafs* em capítulo de SUHRAWARDI (*A Dervish Textbook*. [Translated by Lieut. Col. H. Wilberforce Clarke.] London, The Octagon, 1980). É necessário mencionar que a tradução do livro de Suhrawardi feita para o inglês por Clarke é muito criticada por William Chittick.

“alma” aquelas qualidades do servo que são defeituosas e aqueles traços do caráter e atos que são reprováveis (MURATA, 1992, p. 256).

Portanto, os malâmatis combatem o *nafs* no sentido há pouco referido, de qualidades defeituosas e traços de caráter reprováveis. *Nafs* também pode ser traduzido como “eu individual”.<sup>10</sup>

O *nafs*, segundo os sufis, é algo que precisa ser transformado, e descrevem, partindo de citações corânicas,<sup>11</sup> três estágios desse desenvolvimento:

1. “o eu que comanda para o mal” (*al-nafs al-ammara bi'l-su'*), o estágio mais baixo, daqueles tomados pelo esquecimento;
2. “o eu acusador” (*al-nafs al-lawwama*), que pertence àqueles que começaram a lutar no caminho de Deus e reconhecem suas fraquezas, pelas quais se reprovam e se culpam, enquanto tentam aderir às prescrições normativas do Caminho;
3. “o eu em paz com Deus” (*al-nafs al-mutma 'inna*), alcançado por aqueles que atingiram a perfeição humana (MURATA, 1992, p. 254).<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Claro que o “eu” no contexto de Sulamî não tinha as mesmas conotações freudianas de agora. Entretanto, a diferença talvez maior da época de Sulamî para a nossa não seja fruto apenas da centralidade do sujeito na modernidade e das teorias psicológicas modernas. Para Sulamî, além do “eu individual”, que precisava ser combatido e transformado, havia uma outra realidade no ser humano, uma realidade divina, um “Eu divino”. É essa possivelmente a maior diferença, já que na pós-modernidade em que vivemos o que é mais difícil é aceitar que existe uma outra realidade no ser humano, além do seu “eu individual”, seja ele entendido da forma que for.

<sup>11</sup> Ver as citações corânicas de cada *nafs* na introdução de Zein em: SULAMÎ, al-Shaykh. *Las enfermedades del alma y sus remedios*; tratado de psicología sufi. (Traducido del árabe por Abdul Karim Zein. Versión española de Francesco Gutiérrez.) Barcelona, Joé J. De Olañeta Editor, 2001. p. 13).

<sup>12</sup> Atenção, traduzi *nafs* aqui como “eu”, e não “alma”, apesar de o texto Murata traduzir como alma. Os motivos são os mencionados em notas anteriores.

O propósito dessas explicações, segundo os sufis, é permitir que as pessoas entendam as forças dentro de si que precisam ser combatidas. No texto de Sulamî sobre os malâmatis ele apenas fala de *nafs*, não diferenciando os estágios e enfatizando principalmente a necessidade de reprovarem as qualidades defeituosas do *nafs*, que se insinuam em todas as fases do caminho interior.

Para melhor compreender esse combate, Sulamî explora a concepção malâmatis da hierarquia dos níveis de consciência. É uma concepção ascendente a partir de:

eu (*nafs*)  
coração (*qalb*)  
segredo (*sirr*)  
espírito (*rûh*)

Só é possível experiência interior nos três últimos níveis. E essa experiência interior é entendida como um deslocamento da consciência para o nível do coração,<sup>13</sup> para o nível seguinte do segredo e para o último nível, o do espírito. A idéia não era nova entre os sufis. O que diferencia a abordagem dos homens da mácula é a idéia de degradação.<sup>14</sup> Para o malâmatis, o nível anterior pode interferir e macular o nível seguinte. Por isso eles defendem tão ardoroso combate. Os olhares do *nafs* (eu) de indiscrição, voracidade ou inveja, por algo que está além dele, podem afetar a experiência que está ocorrendo no nível do cora-

<sup>13</sup> No texto de Suhrawardi também há a diferença de níveis e inclusive um esclarecimento sobre a confusão de pensar que *nafs* e *qalb* são uma coisa só, já que o último nível de *nafs* é descrito como paz (especialidade do coração). Ele insiste, entretanto, na diferença e sugere que a transformação do *nafs* é que o leva a adquirir a “cor do coração” (SUHRAWARDI, *A Dervish Textbook*, p. 74).

<sup>14</sup> Ver prefácio de Deladrière em: SULAMÎ, 1991a, p. 17.

ção e mesmo do segredo. O “eu” tenta tirar do coração e do segredo a experiência realizada e atribuí-la a si mesmo. Por isso a constante suspeita dos homens da mácula e sua desconfiança dos estados místicos, que podem ser apenas pretensões ilusórias, já que podem ser apoderados por qualidades negativas do *nafs* (“eu”).

Segundo os malâmatis, há quatro tipos de invocação de Deus (*dhikr*):

1. pela língua
2. pelo coração
3. pelo segredo
4. pelo espírito

Essa tipologia vai-nos permitir entender melhor a hierarquia das experiências acima, pois, como dizem eles:

Se a invocação do espírito é realizada perfeitamente, o segredo e o coração se calam; é a invocação da contemplação (*mushāda*).

Se a invocação do segredo é realizada perfeitamente, o coração e o espírito se calam; é a invocação do medo reverencial (*hayba*).

Se a invocação do coração é realizada perfeitamente, a da língua cessa; é a invocação dos benefícios e das graças.

Mas, se o coração se distrai, a língua se ocupa em invocar; é a invocação rotinizada ou mecânica.

Portanto, para o malâmatis os seus exercícios e experiências espirituais devem também ser objeto de grande

cuidado e atenção, para que o olhar de cobiça do “eu” não interfira e considere com complacência a sua aquisição e dê-lhe importância exagerada. Há ainda o risco de o “eu” procurar na invocação uma recompensa, como se por invocar a Deus tivesse direito a uma recompensa (por exemplo, através dela ter acesso a uma “estação espiritual”).

Cada experiência interior deve ficar oculta em seu próprio nível. Se há uma elevação do nível do segredo para o nível do espírito, o coração não deve saber nada. Se há uma elevação do nível do coração para o nível do segredo, o eu não deve saber nada. Se há uma elevação do nível do eu para aquele do coração, a natureza inferior não deve saber de nada. As contemplações obtidas pelo espírito e pelo segredo dar-se-ão sem que haja apropriação pelo coração ou pelo eu.

O malâmatis esconde sua relação com Deus e suas obras para que seu “eu” não tire proveito. Para os outros, procura mostrar apenas o que pode diminuí-lo e atrair humilhação e rejeição. Dessa forma, desaprovado pelo mundo, ele protege ao mesmo tempo a pureza de suas obras externas e sua realidade interior.

Por isso, a resposta de um mestre para a pergunta “o que é a mácula?” foi “não se apegar ao que se tem de bom, nem dissimular o que se tem de ruim”.

O malâmatis deve tornar-se o adversário de seu próprio “eu” em todas as circunstâncias, recusando-lhe qualquer acordo ou tregua. Não deve ter consideração por suas obras, nem vaidade pelo que faz. Isso seria cegueira e falta de inteligência, pois o ser humano encontra-se conduzido

por Deus. Ele deve dar, sem olhar com complacência para seu gesto, e lembrar o Profeta, que dizia: “Eu distribuo, Deus é quem dá”.

Para um malâmátí conhecer seu “eu” é manter constantemente a rédea curta. Por isso, ao ser perguntado o que se faz para ser um deles, um malâmátí respondeu:

Submeter seu “eu”,<sup>15</sup> tratá-lo com desprezo, interditar-lhe tudo que lhe propicia tranqüilidade, repouso ou confiança, e ter estima pelo próximo e boa opinião dele, provar sua capacidade de benevolência a respeito do que pode ser desagradável nele, e ao mesmo tempo considerar a si mesmo como vil e desprezível, tendo a pior opinião a respeito de si mesmo.

#### Anonimato e má reputação para proteger a santidade

O mais original, entretanto, nos malâmátís não é o rigor. Recordam-se aqui os primeiros ascetas dentro do sufismo, antes da transformação da ascese para a mística trazida principalmente por Rābi'a,<sup>16</sup> com sua introdução do amor desinteressado. Em artigo anterior discuti esse duplo aspecto dentro da mística islâmica: de um lado a ênfase na servidão, no ser humano como servo diante de Deus (que ressalta os atributos divinos de Majestade e Poder), na face Jalal de Deus (que provoca no servo espanto e terror); e a

<sup>15</sup> A tradução de Deladrière utiliza a expressão “alma carnal” para *nafs*, mas, como mencionei antes, optei por traduzir *nafs* como “eu”.

<sup>16</sup> Ver meu artigo anterior sobre Rābi'a em: PERES DE OLIVEIRA, V. Rābi'a al-Adawiyya: a presença da mulher e do feminino na mística sufi. In: TEIXEIRA, F. (org.). *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo, Paulinas, 2004.

ênfase na função do ser humano como califa de Deus, como representante divino (que ressalta os atributos divinos de Beleza e Misericórdia, a face Jamal de Deus). Os teólogos muçulmanos sempre defenderam o aspecto da servidão, pois o ser humano enquanto servo submete-se à Lei Divina, ao comando prescritivo de Deus. A ênfase na misericórdia divina e no ser humano, enquanto califa de Deus, foi defendida pela mística, mas vista como perigosa pela ortodoxia religiosa, por trazer consigo o risco da intimidade com Deus (*uns*), que poderia levar o ser humano ao abuso, ao excesso, pela confiança na misericórdia, pela proximidade.

Dentro da mística, houve aqueles mestres que trilham o caminho do servo e aqueles que enfatizaram a misericórdia, mesmo sem deixar de precedê-la com a servidão, como fez Rābi'a. Os diálogos que Rābi'a travava com seu amigo e também mestre Hassan de Basra mostram essas duas posições. Hassan era um asceta, vivia obcecado pelo terror e cheio de medos sombrios; sua adoração a Deus se dava pela sua Face Majestosa, Tremenda. Rābi'a era uma mística, e sua relação com Deus era de profundo amor; era serva a serviço do seu Senhor, mas trilhava esse caminho com a fé e alegria do amor.

Os malâmátís entendem-se primeiro como servos; para eles só a nulidade e o rebaixamento total permitirão receber seu Senhor. Não é isso, porém, o que os torna originais.

O original desses “homens da mácula” é ocultar tudo que vivem como forma de proteger-se e viver toda a intimidade com seu Senhor em segredo absoluto. A verda-

deira via interior é para um malâmâtî “um segredo entre o Senhor e seu servidor,” que Deus lhe confia e que não deve trair. O *sheik* malâmâtî em geral considera repreensível chamar atenção e propiciar que se fale de si mesmo pelos seus jejuns, orações etc. A fundamentação vem de um dito do Profeta: “O mal já chegou para um homem quando ele é apontado por algo que fez neste mundo inferior ou por algo que concerne ao outro mundo”. Esse ocultamento pode se dar pelo anonimato ou mesmo pela atração para si de uma má reputação.

Um malâmâtî não se diferencia dos demais em nada. Veste-se como os demais, trabalha, vai ao mercado etc. Quanto a suas obrigações religiosas, deve cumpri-las como os demais, não se excedendo externamente (ou seja, em presença dos outros) em orações, jejuns etc. Em síntese, um malâmâtî não se distingue dos demais homens de nenhuma forma externa e associa-se à vida ordinária, sempre guardando seu estado interior.

Quanto à vestimenta, diferenciam-se de muitos sufis que andam com um manto de lã ou com mantos de retalhos. Para os malâmâtî isso pode tornar-se um signo de vaidade e chamar atenção sobre si, o que envenenaria a pureza ou sinceridade do ato.

O mestre Abū Hafs, ao ser perguntado pelo seu discípulo se deveria deixar seu trabalho, deu a seguinte resposta: “Fica no mercado para te assegurar um meio de existência, mas guarda-te de utilizar o que ganhas para nutrir-te, distribui tudo para os pobres e, para poder comer, mendiga”. O discípulo, que se chamava Al-Jawnî, conta:

Quando mendigava, as pessoas diziam: “Vejam que homem insaciável e voraz! Trabalha o dia todo e mendiga!”. Isso durou até que se informaram do que tinha me ordenado Abū Hafs; a partir daí começaram a me dar. Depois disso, Abū Hafs me pediu para renunciar a ambos: ganhar a vida e mendigar.

Outro discípulo, que era um barbeiro, colocador de ventosas, perguntou ao mestre se devia renunciar a ganhar sua vida. O mestre respondeu-lhe: “Conserva teus meios de existência. É melhor ser chamado 'Abd Allah, o barbeiro, que 'Abd Allah, o gnóstico ou o asceta”.

Para aqueles que seguem essa via, os atos puros são aqueles realizados sem a menor afetação e subtraídos à consideração complacente de si mesmo e dos outros. Tomam muito cuidado em não se deixar levar pelo prazer que podem propiciar os atos de submissão ou devoção, pois aí reside um perigo mortal. Adornar-se com atos exteriores de devoção ou estados interiores é deixar-se levar pelo seu “eu”, permitir que ele se aproprie de um estado interior de outro nível e, assim fazendo, deturpar e destruir o benefício. O homem mais medíocre para o malâmâtî é o que deseja mostrar aos outros seus estados e obras e se exhibir através deles; esta seria a disposição natural mais vil e mais baixa. Como diz um mestre dos homens da mácula, “que a tua devoção a teu Senhor não seja para ti um objeto de culto”.

A resposta de um mestre sobre quais seriam as características de um malâmâtî foi: “Exteriormente ele está desprovido de toda afetação; interiormente, ele está desprovido de toda pretensão, e nada [deste mundo] poderia habitá-lo”.

Para um homem da mácula, ter qualquer pretensão é estar separado da Realidade divina. Por isso, a suspeita (*tuhma*) continua. Quanto mais a experiência interior de um mestre é elevada, mais o mestre é humilde e menos faz caso de sua condição espiritual.

O método dos mestres varia, pois não há um sistema fechado. Sulamî nos apresenta três métodos de três mestres diferentes.

1. *Abū Hafṣ*, que exortava os noviços a obras pias e mortificações, louvando-lhes os méritos e encorajando-os ao cumprimento, sem cessar, das práticas espirituais e da luta consigo mesmo.
2. *Hamdūn al-Qassār*, que tinha como método reduzir aos olhos dos noviços o cumprimento dessas práticas e mostrar-lhes seus defeitos para que não ficassem vaidosos.
3. *Abū 'Uthmān*, que conciliava os dois métodos anteriores, cada um a seu tempo. De início recomendava as práticas espirituais e obras. Quando o discípulo provava sua disciplina e encontrava quietude na alma, então ele lhe mostrava os defeitos da prática. O resultado almejado era ser capaz de ficar firme no cumprimento das obras sem se deixar seduzir pela complacência que poderia advir de seu cumprimento.

A ocultação de seu estado interior pelos malâmatis advém dessa idéia de mácula contra a qual é preciso estar sempre atento. Esse estado interior, que vem da contemplação perfeita e do qual ele é um fiel depositário, exige

o encobrimento. Dentro da tradição islâmica há a idéia do ciúme<sup>17</sup> de Deus para com aqueles que mais o amam.

Os malâmatis são considerados aqueles que internamente obtêm favores excepcionais como proximidade de Deus (*qurba*), honra de ser admitido em sua presença (*zulfa*) e de ser reunido a Ele (*ittisāl*). Têm como segredo mais profundo de seu ser tudo que implica a noção de união (*jam'*). Para eles, a separação é impossível, não importa o estado em que se encontrem. Mediante a confirmação nesses graus sublimes de união, proximidade e intimidade (*uns*) com Deus, eles se tornam objeto dos zelo ciumento do Ser Divino, que os esconde do mundo, mostrando deles apenas seu aspecto exterior. Para os demais eles parecem separados de Deus, ocultando assim sua união total. É uma realidade interior que não deixa nenhum vestígio exterior, pois é “um segredo entre o Senhor e seu servidor”.

Essa idéia também é corânica. Segundo a tradição citada por Sulamî, o profeta Muhammad chegou muito perto de Deus, a uma distância de dois arcos. Quando voltou desse encontro, seguiu com sua vida cotidiana e falou de coisas exteriores, não deixando transparecer essa proximidade. Sulamî faz a distinção aqui entre Muhammad e Moisés. Segundo diz, os sufis, como Moisés, deixaram aparecer as luzes com as quais seu ser íntimo havia sido gratificado; já os malâmatis, como Muhammad, ocultaram esse estado.

Os homens da mácula, se estão com o mundo, fazem questão de misturar-se tendo em conta o ponto de vista do mundo; se estão com Deus, recebem a investidura divina e têm em conta o ponto de vista da verdade profunda. A parte

<sup>17</sup> Tema recorrente em muitos poemas do místico sufi Rūmī.

interior reprova a pessoa externa e sua complacência. Como diz Abū Yazîd: “Tu o vês beber e comer em tua companhia, divertir-se contigo, vender ou comprar qualquer coisa, enquanto seu coração está no reino da Santidade divina. Esse é o signo mais prodigioso”.

A dissimulação do estado interior pelo anonimato<sup>18</sup> pode ser rara, mas compreensível.<sup>19</sup> O que mais intriga nos malâmatis é a dissimulação da condição interior (*talbîs*) mediante aparências desagradáveis e humilhantes. Para eles não deve haver diferença entre a reprovação dos outros e a própria. Deve desprezar a si mesmo, considerar pouco importante o que lhe diz respeito, não lhe causando nenhum efeito o pensamento de que a situação em que se encontra possa ser motivo de satisfação. Ele vê os defeitos de sua alma e as imperfeições de seus atos, e reconhece a superioridade de seu próximo em todas as circunstâncias.

O comportamento de um malâmâtî traz em si a marca do comportamento de um “cavaleiro da fê”. Diz-se que a via malâmâtî incorpora os elementos da cavalaria espiritual (*futuwah*) da tradição islâmica. Muitos dos seus comportamentos e virtudes estão de acordo com o que se chama a “virilidade espiritual” de um cavaleiro. O conceito de *futuwah* remete no sufismo à idéia de excelência ou nobreza de comportamento.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Na tradição islâmica está presente no xiismo a idéia similar de ocultação, que se chama *taqiyyah*. Ela permite que um crente oculte sua fé, caso demonstrá-la ponha sua vida em perigo. Isso foi permitido em virtude das circunstâncias adversas de perseguição pelas quais passou a comunidade xiita.

<sup>19</sup> Eliade tratou em vários de seus livros sobre a questão da ocultação e camuflagem dos símbolos religiosos e dizia que “no hay camuflaje más perfecto de lo trascendente que la trivialidad deslucida de la realidad cotidiana” (apud ALLEN, D. *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Madrid, Cristiandad, 1985. p. 120).

<sup>20</sup> Sulamî também tem um livro sobre a cavalaria sufi ou *futuwah* (cf. SULAMÎ, AL. *Futuwah*; tratado de Caballería sufi. [Introducción y notas por Faouzi Skali.] Barcelona, Paidós Orientalia, 1991. p. 26).

Um malâmâtî é severo consigo mesmo e misericordioso com os demais. Conta-se a história de um discípulo que, por ter criticado a vida e os homens, foi proibido de freqüentar seu círculo. Como ensina Shâh al-Kirmânî:

Aquele que vê as criaturas humanas com seus próprios olhos está sempre em litígio com elas, mas aquele que as vê com os olhos do Ser Divino lhes encontra desculpas e sabe que elas não podem fazer senão o que foi determinado para elas.

Os homens de mácula têm como regra não prestar atenção aos defeitos alheios, olhando e preocupando-se com os próprios. Seguem assim a máxima de Muhammad: “Bem-aventurados aqueles que estão tão absorvidos em seus próprios defeitos que não se ocupam daqueles dos outros homens”. Com isso, têm como norma não chamar a atenção para o vício do próximo, buscando inclusive escondê-lo.

Faz parte da regra dos homens da mácula servir aos demais, ser um sustentáculo, mas tudo de uma forma dissimulada. Segundo Abū Bakr al-Fârisî:

O melhor dos homens é aquele que deseja o bem alheio e que sabe que as vias que levam a Deus são numerosas, diferentes daquela que ele segue. Dessa forma ele considera em seu próprio caso as imperfeições, sem olhar nos outros suas insuficiências.

Sulamî, apesar de afirmar que os malâmatis fazem o possível para arruinar sua reputação e desconsiderar-se aos olhos daqueles que os respeitam, é também cauteloso quanto a essa questão tão espinhosa na tradição islâmica. Principalmente porque esse tipo de comportamento pode servir como justificativa para que o indivíduo infrinja as

leis da *shari'a* e da religião convencional. Por isso ele diz que os homens da mácula adotam, sim, um comportamento que os expõe às críticas, mesmo no que diz respeito à religião, mas dentro de limites. Como exemplo, cita atitudes com o intuito de dissimular sua condição espiritual: as relações com pessoas de nível social inferior ou a freqüentação de lugares que os desacreditam.

A via malâmâtí — a via da mácula e da reprovação — é um caminho arriscado. Como dizem eles, é a cabeça de uma agulha, não um caminho ensolarado. E os malâmâtís com certeza não são bem comportados, nem mesmo em matéria de religião, pois para eles isso significaria atrair elogios e aprovação, e chamar a atenção positiva sobre si. É preferível chamar a atenção negativa para que as pessoas se desinteressem e não os reconheçam. O malâmâtí não gosta de ser servido ou tratado com respeito. Como dizem: como pode um escravo ter tais pretensões?

Para os malâmâtís, um servidor é aquele que adora, e não que deseja ser adorado. Insistem muito no perigo de a devoção tornar-se um senhor que reclama a seus servidores que lhe prestem culto. Eles também se abstêm de falar de questões espirituais e tratar de alusões simbólicas, pois seria atrair atenção para si mesmos. Por isso, recusam-se também a fazer discursos ou falar de experiências interiores, o que poderia servir para elevar suas pretensões e os deixaria sem nada para o Ser Divino.

Faz parte ainda de seus princípios ocultar carismas ou milagres que possam manifestar. Normalmente olham com muita desconfiança para si mesmos quando são objeto de carisma. Suspeitam até mesmo quando suas preces são atendidas, pois isso pode desviá-los de sua meta.

Até mesmo a pobreza, que é para eles um princípio, deve ser ocultada. Só após a morte é que pode aparecer seu estado de pobreza. Para eles a pobreza, se não for secreta, torna-se indigência. Como dizem: “A pobreza é um segredo divino para o servidor; se a mostra, o nome de pobre lhe é retirado”. Em relação à pobreza e à não-aceitação de doações, é preferível aceitar alguma doação, quando a recusa da mesma possa fortalecer orgulho ou altivez. A severidade malâmâtí refere-se também às sessões de *sama* — reuniões dos místicos para realizar a invocação divina —; se não é possível manter em sigilo seu estado, é melhor que não participem.

De um lado, o mundo reprova-os pelo modo como mostram-se exteriormente; do outro, reprovam a si mesmos para preservar suas realidades interiores, conhecidas unicamente por eles. Cabe aqui a resposta de um mestre à pergunta sobre o que é o caminho da mácula: “É, em todas as circunstâncias, renunciar a agradar ao mundo, e não buscar sua aprovação no domínio da moral e do comportamento, sem, entretanto, dar lugar à menor mácula no que concerne a Deus”. O avô de Sulamî lhe disse uma vez: “Ninguém alcança qual é o estado espiritual de um malâmâtí, já que a seus próprios olhos todas suas ações não parecem mais que hipocrisia, e todos seus estados interiores lhe parecem vãs pretensões”. É essa lucidez implacável consigo mesmo que caracteriza a via malâmâtí.

Apesar de tão austera e implacável, essa via também foi alvo de algumas críticas no século seguinte. O mestre sufi Hujwiri, que viveu em Ghazna (na época a capital da Pérsia<sup>21</sup>), no século XI da nossa era e V da Hégira (nasci-

<sup>21</sup> Hoje Ghazna se situa no Afeganistão.

do em 390-395 da Hégira e morto entre 466-469), tem um capítulo bem pequeno sobre a via malâmátí no seu tratado sobre o sufismo.<sup>22</sup> Nele diz que alguns mestres sufis percorrem a senda malâmátí, cuja particularidade é ser objeto da reprovação das pessoas comuns, principalmente das mais eminentes. Apesar de enfatizar que os malâmátís buscam o amor sincero e uma atitude perfeita, faz algumas críticas àqueles que se dizem malâmátís, mas que em última análise não estariam realmente em um nível elevado, por se preocuparem demais com as pessoas, mesmo que sendo para obter a opinião negativa delas. E chega mesmo a mencionar falsos malâmátís, que quebravam a lei e, ao fazê-lo, para se justificar, diziam que eram malâmátís. Hujwiri — que nasceu pouco antes da morte de Sulamî e viveu, portanto, em um período posterior — mostra com suas críticas o perigo que essa mística, cuja regra é até mesmo romper as regras, apresenta, podendo servir como desculpa de hipócritas.<sup>23</sup>

Ele enfatiza que a mácula mais difícil de retirar no caminho até Deus é a vaidade e que é principalmente ela que os malâmátís combatem. A vaidade é vista de uma forma dupla: por um lado, ela nasce dos cumprimentos e elogios das outras pessoas e do desejo de agradar aos demais; por outro lado, ela procede da própria pessoa, que, ao acreditar ter méritos e valorizar-se por eles, termina sendo levada ao orgulho. Hujwiri chega a afirmar que até a busca da reprovação pode tornar-se ostentação hipócrita.

<sup>22</sup> “*Kashf al-Mahjûb li-Arbâb al-Qulûb*” ou “*Le Dévoilement des mystères pour ceux qui possèdent un coeur*” [A revelação dos mistérios para aqueles que possuem um coração].

<sup>23</sup> Esse tipo de crítica é encontrado também em outros autores e parece significar algo que sucedia com certa frequência. Ser malâmátí pode servir como uma boa desculpa para comportamentos inadequados e que infringem as regras aceitas, para aqueles que não seguem na verdade um caminho interior.

Em seu pequeno texto apresenta essa via como fazendo parte do sufismo e trazendo consigo um conjunto de perspectivas a serem trabalhadas. Destaca de uma forma favorável principalmente a humilhação e a reprovação sofridas pelo místico e como isso se reflete de forma positiva internamente naquele que está verdadeiramente dentro do caminho, já que isso o aproxima de seu Senhor. A idéia da humilhação extrema como forma de aproximar o místico de Deus é encontrada frequentemente também no cristianismo.

Ao conhecer um pouco do que Sulamî chamou de moral, virtudes e disciplina espiritual da via malâmátí, é possível identificar em vários mestres sufis certas atitudes que se poderiam entender dentro dessa perspectiva, mesmo no sufismo da atualidade.<sup>24</sup> A via malâmátí é, portanto, um desdobramento dentro do sufismo e um recurso presente em outras escolas sufis que, apesar de não seguirem especificamente o caminho malâmátí, aproveitam e utilizam de algumas de suas indicações de trabalho interior. Poder-se-ia dizer que o perigo dos falsos malâmátís está ligado a um conhecido aforismo sufi que diz que o ouro falso existe porque existe o ouro verdadeiro.

Estudos de mística — arena de posições possíveis

Sulamî, um místico e um estudioso que produziu tantas obras clássicas sobre místicos e sufismo, afirma no iní-

<sup>24</sup> É possível encontrar referências esparsas aos malâmátís na obra de Idries Shah e nas palestras publicadas de Omar Ali-Shah. Um aspecto distinto sobre a via malâmátí que surge nessas referências de Ali-Shah é que o comportamento pouco comum do malâmátí tem por vezes a função de atrair para si o negativo de uma situação e dessa forma ajudar a harmonizá-la.

cio do seu livro que mencionará apenas alguns elementos que se ligam à moral, às virtudes e à disciplina espiritual da via malâmátí, elementos que, em seu entender, são suscetíveis de sugerir o que tem do outro lado e que dizem respeito à atitude interior e aos estados interiores desses místicos. Há em suas palavras — “sugerir o que tem do outro lado” — referência ao que está além do que se pode observar.

Os estudos de mística constituem-se em geral em torno desse “algo além do que se pode observar” que transforma os místicos e os leva a estados alterados de consciência. Esse “algo além” pode ser fruto e possibilidade da própria consciência humana ou pode transcendê-la, como indicava William James em seu estudo sobre as variedades da experiência religiosa. O estudioso não tem necessariamente de tomar partido. Entretanto, uma das possibilidades de estudar e compreender o fenômeno é levar a sério o que dizem os místicos. Ao fazer isso, a questão complica-se, pois os místicos insistem que a razão e a linguagem não dão conta da realidade da mística e que a experiência é fundamental. Sem a experiência direta é impossível esse tipo de conhecimento. Dessa constatação provém o dito sufi: “Quem prova conhece”.

É esse caráter interno da mística, sua ênfase na experiência, no contato direto com o divino, um contato que pode levar a transcender tradições, cultos e instituições, que torna desafiante seu estudo. Sociólogos<sup>25</sup> da atualidade estão redescobrendo Ernst Troeltsch e sua tipologia igreja/seita/misticismo. O estudioso alemão, contemporâneo de Weber,

<sup>25</sup> Ver o número especial da revista *Social Compass* (The postmodern mystical paradigm) 49:3 (2002).

já havia chamado a atenção<sup>26</sup> para as características do misticismo, enfatizando o individualismo radical do mesmo e a ausência de qualquer comunidade. Posteriormente, ele explicitou a ausência de comunidade de outra forma, afirmando que as relações sociais, nessa terceira categoria de sua tipologia, consistiam apenas em conexões naturais entre aqueles que estavam conectados por viverem processos interiores similares e partilharem de um referencial comum.

Não é de estranhar o renovado interesse pela mística na atualidade. O campo religioso vem transformando-se e confirmando tendências afins com essa forma de religiosidade mais individualizada, mais interior. O misticismo ressurge assim como uma categoria hermenêutica com relação a certo tipo de religião; como diz Nesti,<sup>27</sup> uma ferramenta analítica e uma abordagem interessante. A questão que ainda fica é como estudá-lo em sua especificidade. Por exemplo, como dar conta do caso que acabamos de apresentar, como estudar uma mística que deliberadamente se oculta, inclusive dissimulando-se para que não seja identificada como mística?

A via malâmátí enfatiza a tendência para a prática, não para a doutrina. Não propõe elaborar uma metafísica, mas apresentar uma perspectiva e meios de salvação, e afirma que apenas aqueles que têm o mesmo estado são capazes de reconhecer-se. Como tratar tal tipo de mística?

A via malâmátí apresenta a mística como algo obscuro e deliberadamente tornado obscuro. Como identificar tal

<sup>26</sup> Ver DAIBER, K.-F. *Mysticism: Troeltsch's third type of religious collectivities*. *Social Compass* 49:3 (2002), p. 332.

<sup>27</sup> Cf. NESTI, A. *Introduction. The postmodern mystical paradigm*. *Social Compass* 49:3 (2002), pp. 323-328.

tipo de fenômeno, sem nos deixarmos enganar por falsos indícios externos?

Em vários de seus estudos,<sup>28</sup> Eliade identificou um tipo de camuflagem nos símbolos religiosos. Afirmava que era essa ocultação do sagrado o que conferia à experiência religiosa sua profundidade e vitalidade.

Os malâmatis, por constituírem casos extremos, radicais e até mórbidos, por sua ênfase na humilhação e opróbrio, ajudam-nos a compreender de uma forma clara certos aspectos, que vêm à tona por serem mais enfatizados. William James já havia apontado a importância de estudar esses casos, pois eles nos ajudam a compreender o fenômeno religioso mais comum pelo contraste com o caso mais extremo. Vale a pena, portanto, voltar à pergunta: que tipo de capacitação o estudioso precisa ter para estudar mística e ser capaz de perceber seus vários níveis? Será que não poderia ser também um treinamento pessoal em um certo tipo de mística, além de seu treinamento acadêmico? Quem sabe isso possibilitar-lhe-ia desenvolver o que Mircea Eliade chamou de “tato espiritual”, que o ajudaria a afinar sua observação e percepção do fenômeno.

Trarei para o debate duas visões que se inserem nos estudos da religião e da mística na atualidade<sup>29</sup> e sugerirei uma terceira possibilidade a partir da leitura da própria mística.

<sup>28</sup> Ver texto de Douglas Allen (*Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, p. 124) sobre ocultação e camuflagem em Eliade.

<sup>29</sup> Outra posição interessante e possível, mas que não será explorada neste artigo, é o que se chama *cross-epistemological thinking*, sugerida por Obeyesekere, na qual se utiliza mais de uma epistemologia para interrogar a própria cultura ou outras. Ver, sobre o assunto, VELHO, O. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais? In: TEIXEIRA, F. (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*; afirmação de uma área acadêmica. São Paulo, Paulinas, 2001.

Em seu artigo “Em busca de uma cultura epistemológica”, o filósofo Luiz Felipe Pondé<sup>30</sup> discute essa questão sem querer defender o que ele chama de “epistemologia religiosa” ou “iniciática” ingênua. Seu argumento parte de uma crítica à postura empiricista das ciências sociais, que consideram a religião ou epifenômeno do social e psicológico, ou apenas uma hierofania do desejo autocêntrico do ser humano. É impossível a essa postura moderna abrir mão dos valores modernos emancipados que entendem que o eixo do mundo está no indivíduo e não no sagrado. Quando o sagrado não é uma hierofania autocêntrica do indivíduo, ele não é mais sagrado, é apenas patologia ou desdobramentos indesejáveis. Os dados religiosos tornam-se, assim, “figuras expropriadas”, que estão desprovidas de valor em si. Em última análise, só há racionalidade se o cientista que estuda religião, ou qualquer outro tema, opera no que Eliade chama de registro profano, ou seja, na ausência *a priori* de sentido. E, insiste Pondé,

compreender a religião como algo que signifique uma exterioridade *a priori* com relação à Razão moderna — e defender seu valor — parece ser uma declaração de guerra à emancipação humana. [...] haveria uma incompatibilidade intrínseca entre a religião e a busca metodológica desencantada da modernidade.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Em artigo posterior, “Elementos para uma teoria da consciência apofática”, Pondé defende uma maior simetria epistêmica entre a ciência e a mística, e propõe uma teoria da religião produzida no embate entre ciência, cultura e religião (PONDÉ, L. F. Elementos para uma teoria da consciência apofática. *Revista de Estudos da Religião (Rever)* 3:4 [2003]. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/rever>>). A discussão que realizei aqui foi anterior e por isso está centrada no artigo de Pondé citado anteriormente no texto.

<sup>31</sup> PONDÉ, L. F. Em busca de uma cultura epistemológica. In: TEIXEIRA, F. (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*; afirmação de uma área acadêmica. São Paulo, Paulinas, 2001. p. 50.

Pondé ilustra o tema com o debate fictício entre uma pesquisadora que segue o ateísmo metodológico, pregado pelas ciências sociais modernas, e outra pesquisadora que teria crenças religiosas. Nesse debate fica claro que ambas as posições são parciais e reducionistas: o ateísmo metodológico por implicar a exclusão apriorística da “substância” religiosa, e a outra posição por afirmar a sua existência. Sendo assim, dentro do campo de estudos da religião, tanto o ateísmo metodológico quanto a crença de um pesquisador são posições legítimas.

Ao criticar de forma brilhante e precisa o ateísmo metodológico das ciências sociais, Pondé não se está posicionando, como já foi afirmado, a favor de Eliade e Otto, defendendo que há uma substância religiosa e que há necessidade de uma experiência religiosa prévia ou o desenvolvimento de um “tato” religioso por parte do pesquisador. O que de fato ele está fazendo é abrir espaço para ambas as posições, ao defender a utilização das controvérsias como forma de tornar mais visível o que está em jogo nas diferentes posições. Entretanto, pela ênfase na visibilidade, fica claro que as controvérsias devem acontecer com base em regras da ciência e em continuidade com a tradição popperiana, que entende que a visibilidade é fundamental para a ciência não se tornar “refém do invisível”. As controvérsias são assim uma forma de aumentar a visibilidade. Por meio de um contrato epistemológico, tornar-se-ia possível não dispensar *a priori* nenhuma posição.

O aporte das controvérsias é extremamente relevante e frutífero, mas precisaríamos ainda debater algumas questões. A primeira é a questão da visibilidade. Os estu-

diosos<sup>32</sup> que vêm trabalhando na atualidade com os estudos da ciência na especialidade conhecida como sociologia do conhecimento científico ou estudos sociais da ciência, que utilizam as controvérsias como método de trabalho, além de “estudos de laboratório” (etnografias do processo de produção de ciência), têm discutido o que seria essa visibilidade do “estilo empírico” e questionado se os processos são assim tão visíveis como apregoam seus defensores. Esses pesquisadores, em seus “estudos de laboratório”, vêm dedicando-se à pesquisa sobre como se comportam os cientistas e o que fazem exatamente ao “fazer ciência”.

Conforme afirma Bruno Latour, o método empírico funda-se sobre uma metáfora parajurídica que envolve testemunhas e que chega a um acordo, não mediante uma demonstração matemática, mas sim “através de experiências observadas pelos sentidos enganosos, experiências que permanecem muitas vezes sem explicação e pouco conclusivas”.<sup>33</sup> Em um estudo comparativo de experimentos na física e na parapsicologia, Collins<sup>34</sup> discute a questão da ambigüidade da evidência experimental e da replicação dos experimentos científicos.<sup>35</sup> Ao utilizarem o estudo das controvérsias, Collins e Pinch observaram que a produção do conhecimento científico é muito mais consensual e fruto

<sup>32</sup> Ver, entre muitos outros, PICKERING, A. (ed.). *Science as practice and culture*. Chicago, The University of Chicago, 1992; COLLINS, H. M. Knowledge and controversy. *Social Studies of Science* (special issue) 11:1 (1981); \_\_\_\_\_. *Changing order; replication and induction in scientific practice*. Chicago, The University of Chicago, 1992; LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro, 34, 1994.

<sup>33</sup> LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro, 34, 1994, p. 25.

<sup>34</sup> Cf. COLLINS, H. M. Knowledge and controversy. *Social Studies of Science* (special issue) 11:1 (1981).

<sup>35</sup> Cf. COLLINS, H. M. *Changing order; replication and induction in scientific practice*. Chicago, The University of Chicago, 1992; \_\_\_\_\_. & PINCH, T. *O golem; o que você deveria saber sobre ciência*. São Paulo, Unesp, 2003.

de negociações contingentes entre atores científicos do que apenas resultado da aplicação de um método científico ou de escolhas “estritamente científicas”, seguindo e radicalizando o veio aberto por Thomas Kuhn. Em um dos programas dessa especialidade, o Programa Forte da Sociologia do Conhecimento Científico,<sup>36</sup> liderado pelo filósofo inglês David Bloor, defende-se a simetria<sup>37</sup> das diversas proposições de conhecimento: as explicações científicas não devem ser diferenciadas de crenças, já que verdade ou falsidade não podem entrar em questão. Por isso, para utilizarmos o critério de “visibilidade” precisaríamos discuti-lo melhor e entender por que é necessário que esse estudo constitua-se dentro de moldes utilizados pela ciência apenas. Se, como diz Pondé, “a posição empiricista tem sua consistência”, isso precisaria ficar mais bem definido, já que os recentes estudos da ciência, principalmente realizados através dos estudos de controvérsias científicas, não nos têm mostrado isso de uma forma tão conclusiva e definitiva.<sup>38</sup>

Apesar de dizer que não “vai entrar na discussão teológica” sobre o “drama epistemológico” do ser humano, posicionando-se a favor ou contra a concepção da insuficiência natural epistemológica do sistema biológico humano, Pondé termina seu artigo citando uma passagem talmúdica que fala da fragmentação da verdade, e finaliza insistindo na “falha” e dizendo que trabalhar com epistemologia é lidar com uma “falha”. Portanto, de fato, ele termina por

<sup>36</sup> Ver meu artigo: PERES DE OLIVEIRA, V. Breves reflexões sobre uma crise de passagem. *Religião & Sociedade* 21:2 (nov. 2001).

<sup>37</sup> Pondé discute também (no artigo “Elementos para uma teoria da consciência apofática”) a ausência de simetria epistêmica entre as ciências sociais e os “oficiais de Deus”, e apresenta textos de místicos como parte do debate, levando a sério suas asserções.

<sup>38</sup> Ver mais sobre o assunto em: COLLINS & PINCH, *O golem*.

fundamentar-se em um *a priori* filosófico ou teológico (ou ambos) que justifica a impossibilidade de conhecimento humano diante da impenetrabilidade do mundo. É essa crença que talvez posicione Pondé no debate. O contrato epistemológico a ser firmado permite, de um lado, que diferentes posições enfrentem-se; do outro, porém, molda os termos do debate levando em conta apenas a tradição científica e filosófica européia que se subscreve na crença da racionalidade humana como fonte única e possível do conhecimento, mesmo que esse conhecimento seja, “por natureza”, falho e, por isso, traga consigo a consciência de que se lida com “insuficiência, conflito, enfrentamento, continuidade interminável”.<sup>39</sup>

Outra resposta a esse debate é dada pelos autores Pierre Gisel e Jean-Marc Tétaz na introdução de um volume dedicado aos estudos da religião.<sup>40</sup> Esses autores utilizam-se das teorias modernas e pós-modernas para embasar o que propõem. Fazem uso da crítica pós-moderna ao conceito de descrição e partem da compreensão de que descrever é um ato de constituição que transforma a realidade observada em campo teórico, ou seja, um espaço regido por um certo tipo de conceito. Por isso, falar em “fatos religiosos” é já estar dentro de um campo teórico dado. E chamá-los de “fatos” é já os ter selecionado segundo um interesse epistemológico que, afinal, determina toda descrição. Entendem, assim, os estudos da religião como formando um campo teórico e, portanto, com interesses epistemológicos específicos dos quais são selecionados elementos significativos a

<sup>39</sup> PONDÉ, Em busca de uma cultura epistemológica, p. 65.

<sup>40</sup> Cf. GISEL, P. & TÉTAZ, J.-T. Statut et forme d'une théorie de la religion. In: \_\_\_\_\_. & \_\_\_\_\_. (éds.). *Théories de la religion*. Genève, Labor et Fides, 2002.

que atribuem o estatuto de “fato”. Certamente os autores assinalam que é só com a divisão confessional e a chegada da modernidade (após o Iluminismo) que a palavra religião passou a designar um campo e um fenômeno próprios. Segundo essa abordagem, só há ciência da religião no Ocidente moderno.

Os autores apontam para o caráter histórico: a religião é vista e vivida de forma diferente em cada uma das realidades sociais, políticas ou culturais em que se insere. Questionam, assim, a legitimidade do próprio termo religião, já que a pluralidade em si mesma levaria a pôr em causa o conceito geral de religião e uma possível teoria da religião. A pergunta central deles é, portanto, se é possível uma teoria da religião, ou seja, um pensamento crítico, diferencial, liberador ou emancipado, por um lado, e orientador, via de reconstrução, por outro, que tenha como tarefa articular e pensar em conjunto, de uma forma própria da modernidade, o religioso e as religiões. Sua resposta é afirmativa. Como eles dizem, essa tarefa reflexiva que propõem traz consigo a genealogia, gesto pelo qual a reflexão torna-se auto-reflexão, descobrindo que a modernidade fala de si mesma quando se interroga sobre o conceito de religião e a lógica que preside o seu uso. A teoria ou teorias da religião possíveis trariam uma filosofia da religião reflexiva (de cunho kantiano, como eles mesmos afirmam) e com passagem obrigatória pelas ciências empíricas, e se fortaleceriam na força heurística da crítica cultural que surge com as ciências modernas da religião.

Gisel e Tétaz sugerem que estudos fenomenológicos e autores como Otto e Eliade façam parte da história dos estudos da religião, mas criticam o caráter antimoderno e

reacionário da postura desses autores, de alguma forma relacionando isso à compreensão do sagrado como manifestação de uma transcendência que traz em si um elemento irracional.

Os autores posicionam-se e definem sua tarefa, visivelmente, com base no olhar moderno e pós-moderno. Apesar de afirmarem que a modernidade fala de si mesma quando se interroga sobre o conceito de religião, enfatizando assim o caráter histórico desse olhar, ficam apenas com esse olhar. Vale lembrar que esse olhar é também particular e dependente de princípios aceitos por uma época, com um conceito específico de racionalidade e partindo da ênfase kantiana na impossibilidade do conhecimento das “coisas em si”, ou de Deus. Ao relativizar os demais discursos, esse discurso parece ficar absoluto (é essa a sina do relativismo), e a teoria ou teorias da religião reivindicadas tornam-se reféns e presas de uma única perspectiva e possibilidade, obrigadas a ter um único olhar — olhar moderno/pós-moderno — ou a ser descartadas como antimodernas ou reacionárias.

E aqui introduzo uma terceira forma possível de abordar a questão. Em um livro recente, que tem como subtítulo “A história do tomar a metafísica a sério”, o filósofo inglês Peter Coates coteja o pensamento de um sufi do século XII, Ibn 'Arabī, com o pensamento moderno. Desse interessante estudo aproveitarei algumas reflexões para dialogar com as posições anteriores.

Coates ressalta o caráter moderno e atual do pensamento de Ibn 'Arabī. Partindo da sua concepção metafísica de *Wahdat al-wuyūd*, a “Unidade do Ser”, princípio ontoló-

gico inescapável, que implica haver um Único Ser que se revela em uma multiplicidade e infinidade de suas próprias formas e que possui duas dimensões fundamentais, transcendência e imanência. O conceito da Unidade do Ser nega qualquer dualidade ontológica.

Essa doutrina tem sido descrita equivocadamente como panteísta. Entretanto, o Único Ser transcende a imanência de suas próprias formas. Transcende o que se chama o “teatro de manifestação”, seja ele o mundo humano, seja o mundo da natureza, do cosmo ou qualquer outra manifestação possível. Junto com esse princípio há uma insistência no papel central e privilegiado do “eu humano” (*human self*), como pelo menos potencialmente capaz de completude e perfeição, concebido como uma ponte ou istmo que une os aspectos interiores ou internos da Única Realidade com seus aspectos externos ou exteriores. O *status* do istmo está não em si mesmo, mas sim no que ele conecta ao reunir os aspectos internos e externos da Realidade.

Dentro dessa metafísica, a fundação de todo conhecimento, não importa quanto ele pareça ser objetivo ou impessoal, está no autoconhecimento, ou seja, um tipo de conhecimento que não separa em última análise o conhecedor da coisa que é conhecida. Como diz Coates, em termos do existencialismo contemporâneo<sup>41</sup> a visão de conhecimento de Ibn 'Arabī é participatória e reconhece que em cada ato de conhecimento está o conhecedor. A questão básica é en-

ção “quem é conhecido?”, e não apenas simplesmente “o que é conhecido?”.

As conseqüências dessa metafísica e de levá-la a sério, como sugere Coates, é que todo conhecimento humano é entendido como um ponto de vista parcial e limitado, já que sua limitação está em ser uma manifestação particular. Utilizando um dito de outro mestre sufi, Junaid de Bagdá, que dizia que “a cor da água é a cor do recipiente que a contém”, Ibn 'Arabī explica que há níveis de conhecimento, de entendimento e *insight*, e que tudo tem seu lugar e valor (não se pode esquecer que tudo é manifestação, só existe Um Ser), apesar de representar um ponto de vista parcial e limitado, e que essa limitação decorre da coloração que recebe advinda da natureza da crença humana particular. O observador e a coisa observada estão inextricavelmente interconectados.

Para ele, então, todo conhecimento manifestado é relativo, pois o conhecimento humano no plano da manifestação é resultado do princípio de imanência. A causa primária e geralmente não vista de todo fenômeno é Deus; as várias causas secundárias são mecanismos de mediação ou causas por meio das quais certos fins são atingidos. As causas secundárias são formas externas de realidades invisíveis.

Cada paradigma pode ser visto como uma forma particular de visão diferenciada que traz à luz certos aspectos da Realidade e esconde outros. O Real toma a forma das construções mentais dos indivíduos. O Real (princípio da transcendência) em sua totalidade não pode manifestar-se na imanência. Cada época, como diz Coates, está marcada diretamente pelo grau de autoconhecimento dos seus próprios teóricos.

<sup>41</sup> Dentro do existencialismo, segundo John Macquarrie, “o paradigma do conhecimento não é o conhecimento objetivo dos fatos empíricos buscado pelas ciências, mas pessoas que conhecem [...]; tal conhecimento é caracterizado por participação. Não é obtido pela observação externa a si mesmo, mas pela imersão de si no que é conhecido” (apud COATES, P. *Ibn 'Arabī and modern thought; the history of taking metaphysics seriously*. Oxford, Anqa, 2002. p. 8).

Esse terceiro olhar que trago para o nosso debate está totalmente de acordo com o relativismo da pós-modernidade,<sup>42</sup> em que o conhecimento é entendido como parcial e fragmentado, sempre a partir de uma perspectiva. Segundo o pensamento akbariano,<sup>43</sup> isso se deve ao princípio metafísico da imanência do conhecimento. Entretanto, ao observar essa realidade circundante, essa terceira posição fundada em uma metafísica do Único Ser entende que a infinitude de Deus está além do poder da razão discursiva humana (sempre situada, sempre uma manifestação particular do Real). Mas existe uma possibilidade real aberta ao “eu humano”, quando cessa a dualidade e só existe a Unidade, o Único Ser. O divino e o humano são aspectos de uma Única Realidade.

Essa metafísica entende o conhecimento de *Wahdat al wuyūd* como revelado, já que o percebe como reflexo, ou seja, através da analogia do “eu humano” como espelho do Único Ser. Espelho que retira sua ferrugem através do autoconhecimento. Ou, como diz Coates,

a verdade ou realidade dessa situação ontológica única e particular é o que é experiencialmente revelado ao conhecedor na contemplação de sua própria auto-experiência ou da sua própria natureza latente. O significado e valor desse sujeito humano só podem ser alcançados *sub specie aeternitatis*.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Ver, sobre a relação do pensamento de Ibn 'Arabī com o pós-modernismo, CHITTICK, W. C. *Mundos imaginales: Ibnal-'Arabī y la diversidad de las creencias*. Sevilla, Mandala, 2003. p. 21.

<sup>43</sup> Termo utilizado para indicar a obra de Ibn 'Arabī. O adjetivo provém da parte final de seu epíteto: *al Shaykh al-Akbar*, “o grande mestre”.

<sup>44</sup> COATES, *Ibn 'Arabī and modern thought*, p. 26.

Portanto, tem-se a partir dessa metafísica que funda essa compreensão do conhecimento uma descrição de mundo parcial e sempre baseada em fronteiras e limites, mas também uma possibilidade de que através do autocohecimento chegue-se a realizar a União (que sempre está aí disponível, mas que está coberta pelos inúmeros véus da dualidade em todas as suas formas, inclusive do eu e da razão).

Coates, partindo ainda do pensamento de Ibn 'Arabī, critica autores como Henri Corbin e Sayed Hussein Nars por contraporem dois paradigmas: um antigo, oriental e sagrado, a outro moderno, ocidental e secular; e por reivindicarem uma superioridade do primeiro e a negatividade do segundo. Para Coates, se vamos ser fiéis à metafísica akbariana, tudo é manifestação de um Único Ser e, portanto, também a modernidade ocidental. Sendo assim, nenhum discurso posicionado pode chegar à visão metafísica proposta.

Para Ibn 'Arabī a mente teórica não pode adequada ou imaginativamente conjecturar sobre a Realidade que está sendo aludida, mesmo que o intelecto teórico possa entrever a possibilidade de sua existência.

Coates sugere que a filosofia kantiana contenha as sementes de um profundo e ineliminável agnosticismo, ao postular uma separação radical entre o conhecimento subjetivo humano e as desconhecidas “coisas-em-si”, ao mesmo tempo em que promova uma visão do privilégio epistemológico da razão humana. No melhor dos casos, afirma ainda Coates, isso tem como resultado uma idéia de um Deus totalmente não conhecido (pelo menos nesta vida), uma idéia

que em si mesma é a premissa de um dualismo radical entre o humano e o divino.<sup>45</sup> E, conclui o filósofo inglês, não estaria Kant propondo a sua própria teoria metafísica do conhecimento?

Ibn 'Arabī insiste no lugar e valor da razão. Deve-se empregar a razão onde ela deve ser usada, mas também insiste que é necessário reconhecer a limitação de qualquer metafísica construída intelectualmente. Ele conserva a racionalidade ao mesmo tempo que a transcende, como diz William Chittick.<sup>46</sup>

Em última análise, só o conhecimento experimental — no qual o próprio indivíduo se conhece e, portanto, segundo o princípio metafísico, fica imerso e dissolve-se no Único Ser — pode levar o indivíduo a transcender a imanência. A metafísica de Ibn 'Arabī é uma metafísica da esperança: o conhecedor aposta na capacidade de Deus comunicar-se diretamente com ele através de qualquer situação ou faculdade, e quando isso acontece não existe mais dualidade; a “falha” do ser humano é fruto de uma imanência que pode ser transcendida.

Não é nossa intenção apresentar toda a argumentação de Coates, nem mencionar todos os diálogos que ele estabelece entre a metafísica de Ibn 'Arabī e vários interlocutores como Spinoza, o Círculo de Viena, as ciências sociais e filósofos pós-modernos. O intuito foi apenas trazer outra visão possível para os estudos da mística.

## Conclusão

A visão de Gisel e Tétaz, apesar de rica e complexa, parece terminar por se render à matriz moderna e pós-moderna, um conhecimento também fruto de seu contexto histórico, social e cultural. As fronteiras, linhas demarcatórias arbitrárias, são traçadas e indicam uma ruptura que separa e, afinal, descarta irremediavelmente o que está fora ou além dos limites. Os autores defendem uma filosofia de cunho kantiano como referência para sua teoria da religião. E, como vimos, essa seria uma visão epistemológica possível, mas não a única. Como diz a filosofia akbariana, a visão de realidade que se tem revela a maneira como ela foi aproximada e investigada. A natureza multivalente da realidade está além do alcance de qualquer abordagem intelectual única. Por isso é necessário um comprometimento de abertura para as várias perspectivas que também se apresentam.<sup>47</sup> A contribuição desses autores é com certeza fundamental, principalmente no que diz respeito à formação de um campo teórico para o estudo da religião e pelo aporte dos estudos pós-modernos para a formação de uma teoria da religião possível. No meu entender, porém, é necessário arriscar mais e ultrapassar limites que permitam um olhar mais diversificado e menos preso a uma única perspectiva, a moderna.

A arena de controvérsias proposta por Pondé para os estudos da religião é bastante profícua e verticalizante, mas parece ainda estar algo confinada dentro dos limites da ciência, visão central definidora da nossa era. Nossa proposta é que essa arena englobe mais olhares, inclusive

<sup>45</sup> Cf. *idem*, *ibidem*, p. 46.

<sup>46</sup> Cf. ЧИТТИК, W. C. *Mundos imaginales: Ibn al-'Arabī y la diversidad de las creencias*. Sevilla, Mandala, 2003. p. 4.

<sup>47</sup> Cf. TARNAS, R. *A epopéia do pensamento ocidental*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.

permitindo-se ir além das regras impostas pelo jogo científico e filosófico. A ciência, mesmo que considerada como a perspectiva privilegiada, é também mais uma dentre várias. Na conclusão de seu artigo, Pondé, ao conceber a possibilidade epistemológica humana como falha, fundamenta-se em uma metafísica possível; entretanto, parece que a toma como uma verdade inquestionável. Será que essa epistemologia retrata a mente humana enquanto tal ou apenas uma espécie de mentalidade de uma época? Será que outras metafísicas possíveis não deveriam fazer parte do jogo das controvérsias? Como, por exemplo, a de Ibn 'Arabī, que entende a consciência humana como auto-reflexiva — ou seja, capaz de perguntar a si sobre si mesma e sua natureza por causa de suas disposições vitais e inter-relacionadas como a competência lingüística e a imaginação —, mas que se dá conta de duas coisas: primeiro, que o recorte pessoal é estreito, mesmo que correto, por revelar apenas sempre um olhar biológica, social, histórica, psicológica e culturalmente condicionado; e segundo, que há uma possibilidade de algo maior que o transcende e o abarca. O recorte pessoal, por isso, não retrata toda a situação humana. Para Ibn 'Arabī é possível ao ser humano abandonar a dualidade e ver o todo pelo todo, visão que implica mudança radical de perspectiva, e mesmo, em última análise, o abandono de qualquer perspectiva particular,<sup>48</sup> para ser capaz de vivenciar o todo pelo todo. É essa a radicalidade da metafísica akbariana,

<sup>48</sup> Isso está relacionado com o conceito akbariano de “estação da não-estação”, o legado do profeta Muhammad de estar em todas as estações e ao mesmo tempo em nenhuma em particular. Esse estado espiritual permite reconhecer todos os modos do conhecimento humano e, ao mesmo tempo, reconhecer suas limitações. Cada escola de pensamento ou religião é vista como verdadeira e falsa ao mesmo tempo. Não é um sistema global que considere todas as coisas, mas um modo de contemplar que permite compreendê-las (cf. ШИГТІК, *Mundos imaginales*, p. 19).

a metafísica da “Unidade do Ser”. A razão de ser da existência humana é, portanto, alcançar aquela condição verificável conhecida como *tawhid* ou “união”,<sup>49</sup> ou seja, a universalidade da perspectiva. A universalidade não está limitada ou confinada a nenhum tipo de fenômeno, não é uma ontologia de “muitas coisas”, mas, ao contrário, como diz Coates, uma ontologia de uma “disposição de aparecer como”, uma ontologia disposicional.

O filósofo inglês enfatiza o dilema da razão humana: ser o juiz último ou reconhecer a existência de uma ordem epistêmica bem diferente? A modernidade inclinou-se para a primeira possibilidade, mas por que não levar a sério também a segunda nesta modernidade tardia e relativizada em que vivemos?

Voltando ainda outra vez para a questão do princípio de verificação (ou visibilidade) defendido como estratégia por Pondé, concordo que seja algo útil para qualquer estudo sério, mas creio que pode ser mais bem definido e em termos mais amplos. Coates apresenta a crítica filosófica feita a esse princípio, segundo ele também metafísico, por não ser nem uma verdade analítica, nem uma verdade empírica. A resposta do Círculo de Viena a essa argumentação foi que o princípio de verificação é uma recomendação metodológica frutífera. Coates, entretanto, argumenta que pode ser frutífero para a ciência, mas não necessariamente para a metafísica. A filosofia do tangível, essa herança do positivismo lógico, precisa ser repensada. Assim como a concepção de que a razão é neutra, esquecendo o seu contexto

<sup>49</sup> Como explica ШИГТІК (*Mundos imaginales*, p. 15), segundo Ibn 'Arabī esse estado possível do ser humano está restrito a poucos e foi alcançado por Muhammad e pelo próprio Ibn 'Arabī.

sócio-histórico. É importante ressaltar que Pondé discutiu a questão da razão em seu artigo posterior, ao argumentar que afinal toda razão é assistida, o que leva a uma simetria epistêmica entre todas as proposições de conhecimento.

Coates sugere que se poderia alargar o conceito de verificação que está restrito aos dados dos sentidos. A verificação poderia estar baseada na experiência espiritual verificada do sujeito ou de outros. Nesse sentido, diz ele, a verificação é central para Ibn 'Arabī, que afirmava, sobre religião e mística, nunca ter dito nada que não tivesse sido verificado por ele ou pelos depoimentos diretos de pessoas que tivessem seguido uma prática espiritual.

Nos estudos de mística, nos quais surge toda a radicalidade de uma outra possibilidade do conhecer e do experienciar humanos, apresenta-se o *locus* para o estudioso ouvir e descrever essas experiências que dizem romper os limites da razão e levar a sério esses depoimentos considerando-os como legítimos e não menos possíveis do que quaisquer outros. Para fazê-lo, e deveria ser considerado legítimo, o estudioso poderá preparar-se para realizar ele também uma experiência que permita que conheça esse território além dos limites da razão humana.

Por isso, argumento que não é necessário romper com a visão das ciências sociais ou aderir a uma visão de tradição fenomenológica ou mesmo religiosa, mas repensá-las e entendê-las como perspectivas possíveis fundamentadas em metafísicas distintas. Caberia ao estudioso estar consciente da metafísica que fundamenta sua visão epistemológica, sem se iludir que poderia existir um conhecimento não fundamentado em princípios metafísicos. Por que precisa-

mos ater-nos às fronteiras estabelecidas pela modernidade, limitar artificialmente nosso campo de investigação e crer que as ciências sociais sejam capazes de dissipar as armadilhas da naturalização e da ideologia científica? Por que ainda cremos que só as ciências humanas têm o privilégio de sobrepor-se ao ator e discernir, como diz Latour,<sup>50</sup> sob suas ações inconscientes, uma realidade que deveria ser trazida à tona?

Ao trazer a metafísica de um místico como possível argumento no debate, não estou ingenuamente defendendo sua verdade ou utilizando de forma superficial a língua do “ator estudado” em minha própria explicação. Minha intenção é apresentar elementos e sugestões para uma possível arena de controvérsias que nos permita realmente compreender melhor o fenômeno estudado, ou como diz Pondé, estabelecer um “diálogo cerrado com as tramas conceituais produzidas pela noésis religiosa”.<sup>51</sup> Outras abordagens seriam possíveis. Como afirma Richard Tarnas,<sup>52</sup> a busca pelo conhecimento deve ser interminavelmente auto-revisada, não se deve confiar em nenhum pressuposto, nenhum deles é absoluto e todos devem ser tratados como provisórios.

Por isso, defendo inclusive que, se o estudioso assim achar necessário, empreenda uma preparação dentro de uma mística, que não precisa ser necessariamente a que ele está pesquisando. Esse treinamento espiritual dentro de uma escola mística poderia ser visto como mais um meio de alargar o olhar e aprender a ver um outro tipo de fenômeno.

<sup>50</sup> Cf. LATOUR, *Jamais fomos modernos*.

<sup>51</sup> PONDÉ, *Elementos para uma teoria da consciência apofática*, p. 4.

<sup>52</sup> Cf. TARNAS, *A epopéia do pensamento ocidental*. Ele mesmo sugere uma outra possibilidade de compreender a trajetória do pensamento moderno.

No registro da racionalidade humana subjetiva é impossível um conhecimento do todo, que inclua tudo. Entretanto, a mística diz que é possível tal tipo de conhecimento do todo pelo todo quando se vai além da racionalidade, sem querer dizer com isso que se precisa ir para a irracionalidade, mas sim que é necessário trilhar um outro tipo de registro humano que é latente, uma predisposição de cada indivíduo, e que por isso precisa ser desenvolvida. Obviamente, essas são afirmativas que se fundamentam em uma metafísica, metafísica que não tem por que não ser levada a sério.

Mesmo desacreditado e negado pelos modernos, o instigante pensamento de Ibn 'Arabī aponta-nos a possibilidade de um olhar de fora e acima de perspectivas situadas. Esse olhar não é parte de um sistema globalizante ou fixo, mas um *modo* de contemplar,<sup>53</sup> um modo enraizado no autoconhecimento.

Todo conhecimento é autoconhecimento, diz a tradição mística. A crença é a maneira pela qual a auto-revelação é recebida e condicionada pelo receptor humano, diz Ibn 'Arabī. A mística malâmátī é um pequeno exemplo que nos apresenta uma via mística que se esconde e, ao se esconder, se revela e fala de um estado possível ao ser humano. Cabe ao estudioso explorar esses indícios, observar sua complexidade e trazê-los para seu campo de estudo, sem esquecer que o que ele mostra traz, em última análise, os matizes da coloração de sua própria crença. Por isso, nesse campo de estudos (como nos demais) precisamos assumir o compromisso de deixar que todos os matizes sejam vistos para que

<sup>53</sup> Como Coates explica, a ontologia de Ibn 'Arabī é disposicional, uma "disposição de aparecer como".

o ser humano seja capaz, quem sabe (se essa for a sua crença), de chegar ao conhecimento de si mesmo e, portanto, do que há para conhecer nesta realidade.

Na arena de controvérsias, o estudioso precisa abdicar de seu olhar superior. Esse olhar está dado "na própria semântica da dicotomia sujeito-objeto".<sup>54</sup> Entretanto, o afastamento de uma atitude positivista e objetivista não deve implicar o abandono da objetividade possível nem o rendimento a um "subjetivismo sem reservas". Um conhecimento pessoal não é necessariamente subjetivista, como tão bem argumentou Michael Polanyi em seu estudo sobre a ciência.<sup>55</sup>

O caminho do estudioso dos fenômenos religiosos é com certeza um caminho arriscado e, tal como dizem os malâmátīs, é mais como andar na cabeça de uma agulha do que em um caminho ensolarado:

Quanto mais olhos, diferentes olhos,  
pudermos usar para observar uma coisa,  
mais completo [...] nosso conceito desta coisa.

(Nietzsche)

<sup>54</sup> Parte de uma frase de Walter Wink (apud WIEBE, D. *Religião e verdade*; rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião. São Leopoldo, Sinodal, 1998, p. 165).

<sup>55</sup> Ver mais sobre conhecimento e verdade pessoal em: POLANYI, M. *Personal knowledge; towards a post-critical philosophy*. Chicago, The University of Chicago, 1958; e discussão sobre Polanyi em: WIEBE, *Religião e verdade*, p. 194.

## Referências bibliográficas

- ALLEN, D. *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Madrid, Cristiandad, 1985.
- BLOOR, D. *Knowledge and social imagery*. Chicago, The University of Chicago, [ca. 1976].
- CHITTICK, W. C. *Mundos imaginales; Ibn al-'Arabī y la diversidad de las creencias*. Sevilla, Mandala, 2003.
- COATES, P. *Ibn 'Arabī and modern thought; the history of taking metaphysics seriously*. Oxford, Anqa, 2002.
- COLLINS, H. M. Knowledge and controversy. *Social Studies of Science* (special issue) 11:1 (1981).
- \_\_\_\_\_. *Changing order; replication and induction in scientific practice*. Chicago, The University of Chicago, 1992.
- \_\_\_\_\_. & PINCH, T. *O golem; o que você deveria saber sobre ciência*. São Paulo, Unesp, 2003.
- DAIBER, K.-F. Mysticism: Troeltsch's third type of religious collectivities. *Social Compass* 49:3 (2002), pp. 329-341.
- GISEL, P. & TÉTAZ, J.-T. Statut et forme d'une théorie de la religion. In: \_\_\_\_\_. & \_\_\_\_\_. (éds.). *Théories de la religion*. Genève, Labor et Fides, 2002.
- JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa; um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo, Cultrix, 1995.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro, 34, 1994.
- MURATA, S. *The tao of Islam; a sourcebook on gender relationships in Islamic thought*. New York, State Univ. of New York, 1992.
- NESTI, A. Introduction. The postmodern mystical paradigm. *Social Compass* 49:3 (2002), pp. 323-328.
- PERES DE OLIVEIRA, V. Mulheres que eram homens; o elemento feminino na mística sufi. In: LUCCHESI, M. (org.). *Caminhos do islã*. Rio de Janeiro, Record, 2002.
- PERES DE OLIVEIRA, V. Breves reflexões sobre uma crise de passagem. *Religião & Sociedade* 21:2 (nov. 2001), pp. 69-83.
- \_\_\_\_\_. Rā bi'a al-Adawiyya; a presença da mulher e do feminino na mística sufi. In: TEIXEIRA, F. (org.). *No limiar do mistério; mística e religião*. São Paulo, Paulinas, 2004. pp. 333-366.
- PICKERING, A. (ed.). *Science as practice and culture*. Chicago, The University of Chicago, 1992.
- POLANYI, M. *Personal knowledge; towards a post-critical philosophy*. Chicago, The University of Chicago, 1958.
- PONDÉ, L. F. Em busca de uma cultura epistemológica. In: TEIXEIRA, F. (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil; afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo, Paulinas, 2001.
- \_\_\_\_\_. Elementos para uma teoria da consciência apofática. *Revista de Estudos da Religião (Rever)* 3:4 (2003). Disponível em: <<http://www.pucsp.br/rever>>.
- RŪMĪ. *Fihī ma fihī; o livro do interior*. Rio de Janeiro, Dervish, 1993.
- SUHRWARDI, Shahabuddin. *A Dervish Textbook*. (Translated by Lieut.) London, The Octagon, 1980. (col. H. Wilberforce Clarke).
- SULAMĪ. *La lucidité implacable; épîtres des hommes du blâme*. (Traduit de l'arabe et présenté par Roger Deladrière.) France, Arléa, 1991a.
- SULAMĪ, Abu Ābd ar-Rahman. *Early sufi women*. (Translated by Rkia E. Cornell.) Louisville, Fons Vitae, 1999.
- SULAMĪ, AL. *Futuwah; tratado de Caballería sufi*. (Introducción y notas por Faouzi Skali.) Barcelona, Paidós Orientalia, 1991b.
- SULAMĪ, al-Shaykh. *Las enfermedades del alma y sus remedios; tratado de psicología sufi*. (Traducido del árabe por Abdul Karim Zein. Versión española de Francesco Gutiérrez.)