

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

---

O Islã clássico : itinerários de uma cultura / Rosalie  
Helena de Souza Pereira, (organização) – São Paulo :  
Perspectiva, 2007. – (Perspectivas)

Bibliografia

ISBN 978-85-273-0778-9

1. Civilização islâmica 2. Cultura 3. Islã – História  
4. Islamismo – História 1. Pereira, Rosalie Helena de  
Souza. II. Série.

07-0903

CDD-297

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Islã : Cultura islâmica 297

Direitos reservados em língua portuguesa à:

EDITORA PERSPECTIVA S.A.

av. Brigadeiro Luis Antônio, 3025  
01401-000 São Paulo SP Brasil

telefax: (11) 3885-8388

www.editoraperspectiva.com.br

editora@editoraperspectiva.com.br

2007



16.

## Mulheres de Luz

Beatriz Machado

*para Olga*

### Introdução

Este artigo que se segue tem em seu título uma referência ao livro, de mesmo nome, que reúne artigos sobre o tema da mística e das mulheres<sup>1</sup>. O livro resultou de um congresso, realizado na Espanha em 1999, com o título de *Congreso Internacional sobre Mística Femenina Mujeres de Luz*. A idéia do evento, que teve entre seus organizadores o Prof. Pablo Beneito – presente neste livro com dois artigos –, surgiu, segundo seu relato, “de um desejo compartilhado: o desejo de render uma grata homenagem, por seu valor, por sua generosidade e pela grandeza de seu legado, a todas as mulheres [...]”.

No mesmo sentido, o artigo da Profa. Vitória Peres de Oliveira, com o sugestivo título de “Mulheres que eram Homens – o Elemento Feminino

1. BENEITO, Pablo. (Org.). *Mujeres de Luz*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.



na Mística Sufi”<sup>2</sup>, usa essa publicação para avançar no mesmo tema. Numa outra perspectiva, o livro da Profa. Regina Machado, *O Violino Cigano e outros Contos de Mulheres Sábias*<sup>3</sup>, estabelece uma conexão do tema com a tradição oral e seu inestimável ensinamento. A intenção da referência no título é, portanto, estabelecer uma filiação, um laço de irmandade para com essas iniciativas, a meu ver, irretocáveis.

No caso do presente artigo, trata-se mais de um exercício de reflexão do que de um estudo histórico acerca do Islã. Isso porque a referência que pretendo utilizar é a via mística islâmica conhecida atualmente por sufismo e, particularmente, a obra do grande mestre sufi Ibn ‘Arabī. A reflexão aqui torna-se premente na medida em que, na tradição islâmica, o sufismo constitui um universo de referências bastante singular. Quando um sufi se reporta à interioridade, por exemplo, não faz menção à subjetividade tal como concebida na modernidade. A própria noção moderna de sujeito é, sob certos aspectos, estranha ao sufismo. Assim, para abordar certos temas tendo um mestre sufi como referência, é preciso, antes de tudo, compreendê-la.

Muḥyiddīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Alī ibn ‘Arabī al-Ḥātīmī al-Ṭāī (1165-1240), também chamado de *Al-Šayḥ al-Akbar*<sup>4</sup>, nasceu em Múrcia, na Espanha moura, isto é, no período que ficou conhecida como *Al-Andalus* – a época em que boa parte da Península Ibérica esteve sob domínio muçulmano.

Embora sua obra monumental tenha, por diversos meios, influenciado autores tanto no Oriente quanto no Ocidente, seu nome permaneceu desconhecido entre os pensadores modernos até o início de nosso século, quando o padre arabista espanhol Miguel Asín Palacios desenvolveu sua polêmica tese a respeito da influência de Ibn ‘Arabī sobre, nem mais nem menos, Dante Alighieri em sua *Divina Comédia*.

2. OLIVEIRA, Vitória Peres de. Mulheres que eram Homens – o Elemento Feminino na Mística Sufi. In: LUCCHESI, Marco. (Org.). *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 91-120.

3. MACHADO, Regina. *O Violino Cigano e outros Contos de Mulheres Sábias*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

4. Expressão que designa Ibn ‘Arabī. Cunhada por seus discípulos, ela significa “o maior dos mestres” ou “o mestre por excelência”.

Em sua pesquisa, Asín Palacios recupera a época fervilhante em que judeus, cristãos e muçulmanos conviviam harmoniosamente; em que – pelo vigor intelectual resultante da renovação trazida pela última Revelação da história – surgiram as primeiras universidades na Europa; em que as ciências do *Trivium* e do *Quadrivium* encontraram seu apogeu; em que a filosofia e as artes floresceram de Córdoba a Bagdá; em que os muçulmanos, em vez de arrebatar o butim de suas conquistas, exigiam dos vencidos que lhes entregassem os manuscritos que possuísem, a fim de traduzi-los para o árabe – deliberação que permitiu que inúmeros clássicos chegassem a nós.

É precisamente no final desse período de cinco séculos (do início da expansão do Islã no século VIII até o século XIII, quando começa a decadência da Espanha moura) que o *Šayḥ* irá compor sua *summa mystica*, como a condensar todo o conhecimento de uma época.

Por sua bibliografia muito recentemente estabelecida<sup>5</sup>, sabe-se hoje que a obra do mestre andaluz compreende em torno de 150 títulos. Entre eles, alguns são pequenas obras, outros correspondem a textos que se estendem por centenas de páginas e outros, ainda, por milhares de páginas, como sua obra máxima, *Al-Futūḥāt al-Makkiyya (As Iluminações da Meca)*, que possui 36 volumes e 560 capítulos. Embora uma parte importante tenha se perdido – por exemplo, um comentário inacabado do *Corão* em 64 volumes –, a maior parte da obra foi preservada ao longo desses sete séculos.

Como não poderia deixar de ser, por tratar-se de mística, Ibn ‘Arabī também foi alvo de encarniçada perseguição. Os “doutores da lei”, juristas islâmicos (*fuqahā*) que consideraram numerosas afirmações do *Šayḥ* como heresias ou como *bid‘a*, termo técnico da jurisprudência islâmica que designa as “inovações” ou os “desvios da ortodoxia”, promoveram ataques verbais, difamações, polêmicas<sup>6</sup>. Recentemente, no Egito, a edição das

5. Ver YAHIA, Osman. *Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn ‘Arabī*. Damas: Institut Français de Damas, 1964. 2 v.

6. Cf. em duas obras de CHODKIEWICZ, Michel. *Le Sceau des Saints*. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn ‘Arabī. Paris: Éditions Gallimard, 1986. Introdução; id. *Un océan sans rivage*. Ibn ‘Arabī, le Livre et la Loi. Paris: Éditions du Seuil, 1992. Introdução. Para uma biografia completa de Ibn ‘Arabī, ver ADDAS, Claude. *La quête du soufre rouge*. Paris: Gallimard, 1989.

*Al-Futūḥāt al-Makkiyya* foi retardada em alguns anos em razão da proibição de sua publicação (mais tarde revogada) pelo parlamento egípcio.

Comentando as dificuldades de encontrar, entre os mais diversos autores, uma compreensão mais acurada da obra akbari<sup>7</sup>, um dos principais especialistas modernos no estudo de Ibn ʿArabī, Michel Chodkiewicz, *Directeur d'Études na École des Hautes Études en Sciences Sociales*, em Paris, observa que:

A combinação, na pessoa de Ibn ʿArabī, da santidade e do gênio, a fusão em sua obra das mais diversas ciências e formas literárias tornam, é verdade, muito difícil explicar – e, antes de tudo, captar – sua natureza e sua estatura<sup>8</sup>.

A complexidade de uma doutrina que abarca, numa vertiginosa síntese, todos os domínios das ciências tradicionais, da jurisprudência à metafísica; as formulações sobre elas dadas por Al-Šayḥ al-Akbar, com frequência paradoxais ou enigmáticas; a imensidão enfim de uma obra que conta com dezenas de milhares de páginas parecem próprias a desencorajar a difusão do ensinamento akbariano<sup>9</sup>.

Seria de se esperar que uma obra tão vasta quanto complexa e hermética ficasse restrita a um grupo seleto de “especialistas”. A história demonstra o contrário:

Numerosos estudiosos sublinharam a *extensão* no espaço geográfico – do Magreb ao Extremo Oriente – da influência de Ibn ʿArabī. Mas é ainda mais importante medir e compreender a *profundidade* desta influência: a marca do ensinamento akbariano não foi impressa apenas no sufismo “intelectual”. Ela pode também ser detectada no universo das confrarias que embaralha as classes sociais e os níveis culturais mais diversos<sup>10</sup>.

7. Este termo significa, no árabe, conforme utilização consagrada por seus discípulos, “de Al-Šayḥ al-Akbar”, isto é, de Ibn ʿArabī. Nós o escrevemos sem itálico para propor utilizá-lo desse modo em português, seguindo o modelo dos tradutores espanhóis, de preferência a “akbarien”, termo usado pela maioria dos tradutores franceses.

8. CHODKIEWICZ, op. cit., 1986, p. 15.

9. Id., 1992, p. 18.

10. Ibid.

Por outro lado, no Ocidente, Asín Palacios situa influências do Šayḥ em autores como São Boaventura, Guilherme de Auvérnia, Alexandre de Hales, Duns Escoto, Roger Bacon e Raimundo Lúlio, entre outros<sup>11</sup>.

Como um Mestre – termo cujo sentido original escapa ao “ocidental atual” –, Ibn ʿArabī escreveu não para pensadores, mas para “viajantes”, isto é, para os seguidores da via mística. Sua obra não pode ser compreendida como um conjunto de idéias, mas como um guia.

Pois esta obra, diferentemente de todas que a precederam, apresenta uma característica [...]: ela possui resposta para tudo. *De omni re scibili*: ontologia, cosmologia, profetologia, exegese, ritual, angeologia [...], ela abarca em sua totalidade as ciências das quais os “homens da Via” não poderiam privar-se sem perigo<sup>12</sup>.

Antes de prosseguir, uma observação se faz necessária. Como a chamada questão “do feminino” assumiu, contemporaneamente, proporções e dimensões diferentes daquelas com as quais Ibn ʿArabī deparou em seu próprio tempo, serei obrigada, muitas vezes, a tecer considerações apenas longinquamente baseadas no pensamento do Šayḥ, em especial as considerações sobre o planeta Vênus e sobre Maria. O leitor deverá, portanto, distinguir as diferentes ordens de hermenêutica.

## Mulheres no Islã e no Sufismo

A opressão à mulher no Islã parece seguir os modelos de opressão do cristianismo e do judaísmo, as duas outras “tradições irmãs” que, junto com a islâmica, compõem o conjunto das chamadas tradições abraâmicas. Deve-se observar, no entanto, que, apesar da inegável opressão, vemos momentos, ao longo da história, por exemplo, do sufismo, de florescimento genuíno

11. ASÍN PALACIOS, Miguel. *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*. 4. ed. Madrid: Ediciones. Hiperión, 1984. (1. ed. Madrid: Real Academia Española, 1919; 2. ed. Madrid: Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1943; 3. ed. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1961). p. 399.

12. CHODKIEWICZ, op. cit., 1992, p. 36.

de algo que estaria, por assim dizer, muito acima da opressão; e o livro que citei no título do presente artigo é uma demonstração desse florescimento. Refiro-me, por um lado, às obras – escritas ou oralmente transmitidas – de mulheres místicas e, por outro, aos lugares femininos presentes na tradição simbólica das tradições abraâmicas.

Nesse contexto, discuto de princípio o pensamento da psicanalista Maria Escolástica, que faz a seguinte abertura ao seu livro *O Gozo Feminino*:

Ao longo do tempo, tem sido o feminino o mais imaginário dentre os objetos do conhecimento humano. No decurso dos últimos milênios, nossa civilização armazenou crenças e tradições as mais díspares, para encobrir a falta de um saber sobre a mulher e o seu desejo. Mas, só no último século pôde a psicanálise penetrar um pouco mais nesse imbricado de relações que é a alma feminina e questionar crenças, tabus e superstições que só serviam para escamotear o medo desse ser desconhecido<sup>13</sup>.

Afirmarões desse tipo, na perspectiva em que me situo, soam como um “saber em falta” para com culturas diferentes da nossa. A idéia de que haveria a “falta de um saber sobre a mulher” parece-me, no mínimo, curiosa. Nesses milênios de “falta de saber”, a humanidade produziu mitos, artes, ciência, filosofia, ritos e tradições que evocam, sugerem, manifestam, expressam, atualizam, descobrem, inventam, dão à luz, explicitam, refletem, meditam, quando não escancaram os mais infundavelmente variados saberes sobre a mulher, o homem, o sexo, o prazer, as paixões, os medos, o amor, a realização amorosa e espiritual, com os mais diversos recursos materiais e lingüísticos, e, em incontáveis casos, com espantosa densidade, coragem e precisão. O medo não só não foi escamoteado, como foi – num exercício inesgotável de civilização – simbolizado e atravessado por uma criatividade tão vasta quanto evidente nos quatro cantos do planeta. Afinal de contas, de que humanidade se está aqui falando? Ou de que saber? Todas as culturas tiveram formas de alienação, mas também sempre tiveram sua ciência e seus modos de saber de si. Será a psicanálise um saber tão absolutamente original que deva ser distinto dessas ciências

13. ESCOLÁSTICA, Maria. *O Gozo Feminino*. São Paulo: Iluminuras, 1995. p. 15.

e considerado único saber “verdadeiro”? Teve, então, a humanidade de esperar milênios para ver o nascimento de Freud trazer à luz o que ela jamais havia conhecido?

Certamente, podemos supor que o entusiasmo quase religioso de Maria Escolástica não é um caso isolado nem entre psicanalistas – sobretudo os lacanianos – nem entre os que se interessam pelas questões do, digamos, feminino. E diga-se em sua defesa que nosso olhar pela história nos faz, de fato, ver monstruosidades praticadas contra a mulher e, portanto, ver estreitamentos dos lugares femininos. Ao mesmo tempo, a perspectiva laciana parece abrir uma possibilidade de explicar essa questão, na medida em que permite uma articulação entre antropologia, história e história do sujeito pela via dos registros RSI<sup>14</sup> e pela via do sujeito do inconsciente, ligação que, a meu ver, é sem dúvida motivo para entusiasmo. No entanto, o fato de Lacan, entre outros, poder nos ajudar a recuperar nossa dignidade perdida com um certo racionalismo moderno, não significa que “os outros” – os que teceram suas culturas ao longo de “milênios” – que não sofrem da mesma doença do racionalismo necessitem do mesmo remédio.

Nos primórdios do Islã, com a presença do Profeta Muḥammad, as mulheres conheceram uma condição social e política semelhante à que conheceram no Ocidente, no século XX, após a década de 60. O interessante livro de Fátima Mernissi<sup>15</sup> faz um relato profundamente esclarecedor a respeito dessa condição e de sua posterior decadência. Um outro livro merece especial atenção em nosso contexto: trata-se de *Mohammed, the Prophet*, uma biografia do Profeta escrita por um grande mestre do sufismo do século XX, Sirdar Iqbal Ali Shah<sup>16</sup>. A essas obras, portanto, remeto o leitor que deseje introduzir-se numa perspectiva histórica da condição da mulher no Islã.

14. Real, Simbólico e Imaginário.

15. MERNISSI, Fátima. *El Harém Político* – El Profeta y las Mujeres. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterraneo, 1999.

16. SHAH, Sirdar Iqbal Ali. *Mohammed, the Prophet*. London: Wright & Brown, 1932.

## Rigor e Misericórdia

O termo lugar, aqui empregado num esforço de concisão, deve ser entendido do seguinte modo: de um lado, guarda certa semelhança com a idéia laciana de lugar<sup>17</sup>, embora se distancie dela sob outros aspectos, como se verá. De outro lado, significa “lugar de manifestação”, expressão técnica de Ibn ‘Arabī a ser esclarecida ao longo deste artigo.

É importante, pois, precisar, desde o início, que uma implicação desse termo reside no fato de que as idéias expressas em ambiente místico não representam *pensamentos* dos místicos, no sentido de que seriam realidades exclusivamente mentais. Segundo sua afirmação categórica, os místicos experimentam o que dizem: “[...] não há nada do que eu digo que eu não tenha provado (*dawq*)”. (Ibn ‘Arabī)

Isto é, não se trata de idéias e sim de lugares, portanto, de ambientes passíveis de freqüentação efetiva por parte de outros, mais exatamente dos que “seguem” o “relato” desses místicos e buscam “ocupar” os mesmos lugares a fim de ter a sua própria experiência singular. O lugar é, desse modo, um conjunto de possibilidades de realização – pessoal, única, inesperada, imprevista, terrível e venturosa, desafiadora e transformante, comunicável e incomunicável ao mesmo tempo – para cada um que ali faça seu pouso.

“Minha Misericórdia prima sobre minha Ira”, diz um conhecido *ḥadīṭ qudsī*<sup>18</sup> freqüentemente citado por Ibn ‘Arabī.

Esta referência escriturária estabelece o par Rigor (Ira) e Misericórdia como dois princípios metafísicos que regem e fundamentam, entre outros, os princípios cosmológicos habitualmente conhecidos como “o ativo” e “o passivo”.

Observe-se que, ao abordar as chamadas questões “do feminino” nas tradições abraâmicas, o hábito de certos pensadores de considerar apenas

17. Entendida, *grosso modo*, como uma posição do sujeito do inconsciente diante da realidade.

18. *Ḥadīṭ*, literalmente, significa novo, novidade, nova (profética). Este é o termo que designa as falas do Profeta Muḥammad, compiladas em coletâneas. *Qudsī* significa sagrado. *Ḥadīṭ qudsī* significa sentença divina ditada pela boca do Profeta.

a dimensão cosmológica – isto é, o ativo e o passivo –, sem referência às realidades divinas (ou metafísicas), pode acarretar algumas conseqüências indesejáveis, como, por exemplo, um empobrecimento da questão: considerados em si mesmos, esses dois pólos relativos sugerem uma espécie de automatismo ou de mecanicidade segundo a qual a dinâmica entre ativo e passivo seria “independente de Deus”, isto é, puramente abstrata e dispensando o mistério sem o qual os atributos de criatividade, renovação, desvelamento e singularidade não saberiam estar presentes.

O Rigor corresponde, essencialmente, ao retorno das criaturas a Deus, pois, segundo o *ḥadīṭ qudsī*, “Nada me faz hesitar tanto quanto tomar a alma do crente. Ele detesta a morte e Eu detesto causar-lhe mal. No entanto, é preciso que ele venha ao Meu encontro”<sup>19</sup>. Este encontro com Deus, considerado sob a perspectiva do “voluntário retorno”<sup>20</sup>, pode ser descrito como o conhecimento de Deus pelas criaturas, conforme outro *ḥadīṭ qudsī*, igualmente citado por Ibn ‘Arabī: “Eu era um tesouro escondido, amei ser conhecido, por isso criei as criaturas a fim de ser conhecido por elas”.

Nessa perspectiva, o Rigor fundamenta o abandono deste mundo, o foco na transcendência, a morte e o Dia do Juízo, o temor do castigo, a contração, o retiro, a elevação espiritual, o reto caminho da vertical. Por conseguinte, estar sob o manto do Rigor é buscar a disciplina espiritual, o rigor sobre si mesmo – disse o Profeta Muḥammad: “peçam a vocês mesmos contas antes que se lhes peçam”<sup>21</sup> –, a auto-acusação ou autocensura<sup>22</sup>, o autodomínio, a *paciência rigorosa*. Numa palavra: trata-se do seguidor da Via que possui “virilidade espiritual (*al-rijāl*)”.

19. *Ḥadīṭ qudsī* citado por Denis Gril em IBN ‘ARABĪ. *Le Dévoilement des Effets du Voyage (Kitāb al-isfār ‘an natā’ij al-asfār)*. Trad. Denis Gril. Paris: Éditions de l’Éclat, 1994. p. 12.

20. Uma das muitas expressões de Ibn ‘Arabī para designar a “morte a este mundo” ou morte iniciática, isto é, o que, simplificada, poderíamos chamar de “a iluminação” do santo. Ver a respeito: IBN ‘ARABĪ. *Lesser and Greater Resurrection*, apud IBN ‘ARABĪ. *The Meccan Revelations*. Ed. Michel Chodkiewicz. Trad. William C. Chittick e James W. Morris. New York: Pir Press, 2002. vol. I; e CHODKIEWICZ, op. cit., 1986.

21. Referência ao *Ḥadīṭ*: “Morram antes de morrer e peçam a vocês mesmos contas antes que se lhes peçam”. Relatado por Tirmidī.

22. O *Corão* menciona a “alma que se censura” (*al-nafs al-lawwāma*), expressão que funda escriturariamente a designação “homens da censura” (*malāmiyya*, sing. *malāmī*), “categoria” muito especial entre os sufis. Sobre o *malāmī*, ver CHODKIEWICZ, op. cit., 1986; 1992.

A Misericórdia, como complemento necessário do Rigor, corresponde à manifestação das criaturas, à descida da Verdade neste mundo, ao foco na imanência, ao nascimento, à esperança do Paraíso, ao amor, à expansão, aos prazeres espirituais, à bondade, ao perdão, à *paciência misericordiosa*. Possuindo a mesma raiz léxica de útero<sup>23</sup>, a misericórdia é o lugar a partir do qual o “Tesouro escondido” é dado à luz.

O *Šayh* assinala que a única realidade que abraça *todas as coisas*<sup>24</sup> no cosmo é o *wujūd* (ser)<sup>25</sup>. Daí que o *wujūd* seja a misericórdia de Deus. Por meio dele, traz todas as coisas, a partir de um estado de inexistência dentro de seu conhecimento, onde não gozam de nenhuma dádiva, até um estado de existência no cosmo, onde podem perceber, gozar e experimentar suas próprias realidades específicas<sup>26</sup>.

Pela mesma via, pode-se dizer que, sob certos aspectos, o Rigor corresponde, conforme uma distinção tradicional dos Nomes divinos, aos Nomes de “majestade”, e a Misericórdia, aos Nomes de “beleza”. No entanto, no que se refere à Majestade e à Beleza, os lugares sofrem algumas variações, tema que trataremos mais adiante.

Assim, o princípio cosmológico ativo ou masculino está submetido à simbólica do Rigor, e o feminino, à da Misericórdia<sup>27</sup>. Ou seja, podemos dizer que o lugar feminino seria o lugar por excelência da “descida” da Verdade, enquanto o lugar masculino seria o lugar por excelência da “subida” da Verdade: revelação, no primeiro caso; realização, no segundo. Deus, mi-

23. No árabe, a raiz *R H M*, de *rahma* (misericórdia) é a mesma de *rahim* (útero).

24. Referência a *Corão* VII:156: “[...] e Minha Misericórdia abraça todas as coisas”.

25. A tradução desse termo é problemática. Traduzido habitualmente por “Ser” ou “existência”, tem vastíssima aplicação na obra de Ibn ‘Arabī. Ver, a respeito, CHITTICK, William C. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: State University of New York Press, 1989; e id. *La Unidad del Ser*. In: *Postdata – revista trimestral de arte, letras y pensamiento*, Asociación de la Prensa de Murcia, n. 15, 1995, p. 30.

26. *Ibid.*, p. 33.

27. Note-se: não se trata de dizer que “o Rigor é masculino enquanto a Misericórdia é feminina”. Isto seria uma imprecisão, pois Deus, com toda a evidência, não possui gênero. Insisto, feminino e masculino são uma polarização cosmológica. “Com efeito, a Natureza é ‘polarizada’. No nível dos Nomes divinos – que são [simples] relações conceituais – esta polarização procede unicamente do Sopro [*rahmani*]. A Essência, que não está submetida a esta polarização, é dita ‘independente dos mundos’ (*Corão* III:97)”. IBN ‘ARABĪ, Muḥyiddīn. *Le Livre des Chatons des Sagesses (Kitāb Fuṣūṣ al-Ḥikam)*. Trad. Charles-André Gilis. Beirut: Les Éditions Al-Bouraq, 1998. 2 v. p. 409.

sericordiosamente, revela-Se e Se mostra no mundo, e os seres humanos, pelo rigor de suas obras, O conhecem<sup>28</sup>. Misericórdia e Rigor, manifestação e retorno, contemplação e ação, intuição e compreensão, perdão e sacrifício, vida e morte, calor e frieza, paz e guerra, captação do sentido e penetração do sentido.

Feminino e masculino, estes planos não apenas se complementam, mas também se alternam infundavelmente. Por essa razão, é preciso ser capaz de conceber também as alternâncias de significações. Explicando uma interpretação de Ibn ‘Arabī sobre um verso corânico que prescreve a devoção aos pais, Michel Chodkiewicz<sup>29</sup> diz:

Num primeiro nível, *in divinis*, os “pais” são os Nomes divinos e as “mães” as *al-a’yān al-tābīta*, as essências dos possíveis. Os “filhos” são então esses mesmos possíveis enquanto existenciados. No segundo nível, que não é mais metafísico mas cosmológico, o Cálamo – ou o Intelecto primeiro – faz o papel do pai, sendo que a mãe é a Tábua guardada (ou Alma universal). Sua união gera a Natureza (*al-tabī’a*) e a Poeira (*al-habā’*) que representam aqui a forma e a matéria e são “irmão e irmã”. Esses últimos, por sua vez, dão nascimento ao Corpo universal (*al-jism al-kullī*). Este processo prossegue indefinidamente: tudo o que não é Deus é ao mesmo tempo ativo em relação àquilo que lhe é ontologicamente inferior e passivo em relação àquilo que lhe é ontologicamente superior e, portanto, ao mesmo tempo “pai” e “mãe”. O *al-birr bi-al-wālidayn*, a “devoção filial” prescrita pela Revelação toma nesse contexto um significado simbólico inesperado: é toda a cadeia dos seres que se encontra incluída na veneração e na gratidão devida aos “pais”<sup>30</sup>.

Ou seja, dependendo do plano em que é considerada, cada “coisa” pode ser “masculina” ou “feminina”, sendo fundamental a idéia de *relação*

28. O tema do conhecimento de Deus está presente em toda a obra de Ibn ‘Arabī. Para falar de um modo “rigoroso”, o “Tesouro escondido” só pode ser conhecido por Deus, que tem no homem o Seu espelho. Ver, entre outras, a passagem que abre o capítulo sobre Adão, em que Ibn ‘Arabī (*ibid.*) explica essa relação. Para falar de um modo “misericordioso”, Ibn ‘Arabī medita sobre o *ḥadīth* “Aquele que conhece a si mesmo conhece o seu Senhor”, focalizando o modo singular de conhecimento de cada homem. Ver, a respeito, CHODKIEWICZ, op. cit., 1986; 1992, e IBN ‘ARABĪ, op. cit., 1998, capítulo sobre Noé.

29. Sobre Chodkiewicz, ver aqui a introdução.

30. IBN ‘ARABĪ, Muḥyiddīn. *Les Illuminations de La Mecque (Al-Futūḥāt al-Makkiyya)*. Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz. Avec la collaboration de Denis Gril et Cyrille Chodkiewicz. Paris: Albin Michel, 1997. p. 61.

entre um pólo e outro, isto é, o feminino é sempre “fiel” ao masculino e vice-versa.

Evidentemente, a polaridade masculino-feminino não deveria ser confundida com os indivíduos e suas diferenças sexuais. A mulher não é o feminino, tampouco o representa. Cada mulher ou cada homem, antes do gênero, pertencem à espécie humana. A espécie, obviamente, prima sobre o gênero. Disse um mestre sufi na Turquia a respeito de como, em sua *ṭarīqa*<sup>31</sup>, era o lugar da mulher: “Leão macho é leão, certo? Leão fêmea é leão, certo? Eu ensino leões”.

Infelizmente, essa questão, que poderia ser, ao que tudo indica, muito simples, tornou-se complexa em função de interesses de diversos tipos que levaram a inúmeras distorções. Para os sufis, no entanto, ela é inequívoca.

O coração da masculinidade não deriva do fato de se ser macho...<sup>32</sup>

Tudo o que dizemos aqui, nós o dizemos falando de *homens* espirituais (*rijāl*) mas pode também tratar-se de mulheres<sup>33</sup>.

Em cada uma das categorias que mencionamos encontram-se homens e mulheres<sup>34</sup>.

Não há qualidade espiritual que pertença aos homens sem que as mulheres a ela tenham igual acesso<sup>35</sup>.

Os homens e as mulheres possuem sua parte em todos os graus, inclusive o da função de Pólo (*ḥattā fī al-qutbiyya*)<sup>36</sup>.

Ibn ‘Arabī considera que a humanidade, que é o atributo essencial do ser humano, é uma para todos os seres humanos. A virilidade e a feminilidade são acidentais e cada uma delas tem suas características, correspondendo-se com sua essência. Tudo o que esteja em atividade é “homem”, seja “macho” ou “fêmea”, e todo aquele que se encontre em posição de agente e exerça influência é “homem”, seja “macho” ou “fêmea”. Sobre isso, declara Ibn ‘Arabī que a mulher, por sua formação e sua constituição, é igual ao homem em função de sua condição humana, e que pode realizar todas as atividades físicas e intelectuais como os homens.

31. Termo árabe para confraria.

32. RŪMĪ, Jalāluddīn. *Masnawi* VI, 1430-1445. Rio de Janeiro: Edições Dervish, 1992.

33. IBN ‘ARABĪ, Muḥyiddīn. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, II, apud CHODKIEWICZ, op. cit., 1986, p. 127.

34. Ibid., II.

35. Ibid., II.

36. Ibid., III.

Ibn ‘Arabī dá o grau de sábia a Balqīs<sup>37</sup> considerando que, quando se converteu, não se submeteu a Salomão, mas manteve-se livre em sua escolha de seguir um enviado ou um imām, com suas opiniões libertas de mediadores, de uma forma tão direta como os próprios enviados, e isso se observa no versículo corânico: *Submeto-me, como Salomão, a Deus, Senhor dos dois mundos* (Corão XXVII:44). Ela não atribui a Salomão a fonte de seu saber, de seu conhecimento e de sua fé, à diferença dos magos do Faraó, quando dizem: *O Senhor de Moisés e Aarão* (Corão VII:122; XX:70; XLVIII:26)<sup>38</sup>.

Infelizmente, encontramos confusões entre as ordens da mulher e do feminino mesmo entre os mais insuspeitos autores. Martin Lings, grande pensador contemporâneo e seguidor da via sufī, autor de obras extraordinárias como uma biografia de Muḥammad tão exata quanto magistralmente escrita, comete o que me pareceu um deslize:

Além disso, pode-se considerar que a palavra “par” se refere não somente a duas coisas separadas, complemento uma da outra, mas também a cada entidade separada, enquanto se considere que possui dois aspectos. Com efeito, tudo tem um aspecto ativo e um passivo: uma mulher, por exemplo, é passiva em relação a seu marido e ativa em relação a seu filho<sup>39</sup>.

A rigor, a mulher é ativa e passiva em relação a seu marido, a seu filho, a seu trabalho, a seu corpo, a suas angústias, à política, enfim, a qualquer realidade, como, de resto, qualquer ser humano o é. Além disso, ela também pode ser estupidamente ativa e estupidamente passiva em várias ocasiões, ou ser passiva quando deveria ser ativa e vice-versa, como qualquer ser humano, devendo-se sempre pensar essa questão de modo crítico, pois as ideologias<sup>40</sup>, seja em contexto islâmico, seja no contexto “ocidental”, cumprem o seu papel de embaralhar e velar as reais responsabilidades de cada cidadão.

No entanto, na mística, a cidadã mulher não se confunde com a “mulher” como símbolo de um lugar feminino: “Quando o Profeta disse:

37. A Rainha de Sabá.

38. HAKĪM, Su‘ād. Santidad y feminidad en la vida y la obra de Ibn ‘Arabī. In: BENEITO, Pablo. (Org.). *Mujeres de Luz*. Madrid: Editorial Trotta, 2001. p. 192-193.

39. LINGS, Martín. *El Libro de la Certeza*. Barcelona: Olañeta, 2002. p. 66.

40. No sentido marxista do termo.

‘Coloquem as mulheres atrás, ele queria dizer sua alma. Pois ela deve ser colocada por último, e seu intelecto primeiro’<sup>41</sup>.

Assim, ainda que os lugares masculino e feminino pertençam indistintamente às possibilidades de cada cidadão, é importante buscar compreender a sua distinção numa dimensão simbólica.

A distinção ocupa um lugar fundante nesse campo. Sabemos que o tema da origem, metafisicamente falando, isto é, a origem da criação cujo fim último é revelar o “Tesouro escondido”, está vinculado à dualidade no sentido de que o Um “divide-se” para iniciar o processo de manifestação das criaturas. Podemos lembrar aqui a divisão entre treva e luz, ou Criador e criação, ou, num esforço de diálogo transcultural, podemos evocar uma formulação contemporânea segundo a qual a linguagem só é possível pela diferença. Em Derrida, por exemplo, o “início” ou a “origem” é a “marca-diferença” que constitui a arqui-escrita<sup>42</sup>.

A linguagem, que para efeito deste artigo é sinônimo de simbólico, não é possível na Unidade. Ela é, ao contrário, a possibilidade de a Unidade ganhar forma na multiplicidade, isto é, ser traduzida *neste mundo*, nas condições deste mundo.

No corpo humano, a distinção fundante, a primeira dualidade, é a dos sexos. Ela marca, portanto, a presença da linguagem na realidade humana. Vejamos como Chodkiewicz, a partir de Ibn ‘Arabī, comenta essa questão.

No *Corão*, a ordem divina a Adão e Eva não é, propriamente, a de não comer o fruto proibido, mas de não “se aproximar da árvore” (*Corão* II:35). Ora, a árvore (*šajara*) é, para Ibn ‘Arabī – e esse sentido é ditado pela etimologia e, mais diretamente, pela

41. RŪMĪ, apud OLIVEIRA, op. cit., p. 104. A citação é retirada de MURATA, Sachiko. *The Tao of Islam – a sourcebook on gender relationships in Islamic thought*. New York: State University of New York Press, 1992.

42. Ver DERRIDA, Jacques. *L'Écriture et la Différence*. Paris: Le Seuil, 1979. Claro está que a perspectiva de Derrida pareceria oposta à de Ibn ‘Arabī, no sentido de que se opõe fortemente à idéia de transcendência. Não discutirei a questão, que foge inteiramente ao propósito deste artigo, mas assinalo que em Ibn ‘Arabī não encontraremos “uma idéia de transcendência” tal como nos habituamos na metafísica ocidental. Além disso, a noção de uma arqui-escrita não seria totalmente estranha ao mestre andaluz, em cuja vasta obra encontramos, entre diversos modelos, o da origem da criação a partir das letras. Ver IBN ‘ARABĪ, *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, cap. 2, traduzido por D. Gril com o título “La Science des Lettres”, apud IBN ‘ARABĪ, op. cit., 1997, p. 236.

significação do verbo *šajara*, de mesma raiz, num outro versículo (*Corão* IV:65) –, o *tašājūr*, o fato de se dividir. É desta divisão, desta ruptura da unidade que Adão e Eva devem manter-se afastados. O significado metafísico de sua desobediência está portanto inscrito no próprio nome do objeto da interdição e não deve ser procurado fora. Esta interpretação é, aliás, perfeitamente coerente com a seqüência do relato corânico como está na sura *Tāha* (XX:121) – de forma exatamente paralela à da Gênese: *Fa-akalā min-hā fa-badat la-humā saw’atu-humā*, “Eles comeram o fruto e então lhes apareceu sua nudez”. “Nudez” é a tradução habitual, mas o termo *saw’atu-humā* designa de fato os *puḍenda*, os órgãos sexuais respectivos de Adão e Eva: dito de outro modo, a diferenciação sexual, isto é, a manifestação mais elementar, mais evidente da *divisão*, da ruptura da unidade; unidade simbolizada pela forma esférica que, segundo Ibn ‘Arabī, era originalmente a do ser humano<sup>43</sup>.

Deve-se levar em conta que a árvore possui também um simbolismo positivo<sup>44</sup>: ela é o “eixo do mundo”, a “árvore excelente” de que fala o *Corão* XIV:24, “cuja raiz é firme e a copa está no céu”, e que é um símbolo do homem perfeito (*al-insān al-kāmil*) para Ibn ‘Arabī.

Desse modo, a distinção, como um istmo (*barzaḥ*)<sup>45</sup>, é tanto o que separa quanto o que (re)une. O símbolo é o que une, o que estabelece uma ligação entre a Unidade e a multiplicidade, entre a Verdade e os múltiplos modos de a Verdade “aparecer”<sup>46</sup>.

A diferença sexual, sendo a marca da dualidade no corpo humano, é marca do exílio e marca do retorno. Eis por que revelar as *puḍenda* é motivo de vergonha<sup>47</sup>: manifestar a diferença é mergulhar no exílio de um mundo desunido, separado, partido e, por isso, ilusório. Só a reunião, pela ação do símbolo, expressa no caso pela atração sexual, pelo desejo do retorno à unidade, é que pode resgatar o homem do exílio. Mas essa união não pode ser confundida com a simples união dos corpos. O retorno, se é simbólico, é

43. CHODKIEWICZ, op. cit., 1992, p. 59-60.

44. No sentido técnico, não no sentido moral do termo.

45. Este termo metafórico, extraído do *Corão*, é utilizado pelos sufis como um termo técnico, como veremos.

46. Remeto o leitor que deseje uma discussão mais aprofundada do tema ao livro, de minha autoria, *Sentidos do Caleidoscópico – uma leitura da Mística a partir de Ibn ‘Arabī*. São Paulo: Humanitas, 2004.

47. A “vergonha” seria uma marca simbólica a estruturar e “manter de pé”, à semelhança de tantos outros pilares, o céu deste imenso drama cósmico que é a sexualidade humana. O assunto, no entanto, é demasiado complexo e ultrapassa os limites deste artigo.



feito pela linguagem: esse corpo, sendo Letra, é “esquadrinhado”, estruturado, marcado pela Lei. Toda a sexualidade deve ser legislada<sup>48</sup>, sob pena de tornar-se insignificante. Se o *Corão* é a Lei universal que rege o cosmo, o ritual é a Lei que rege os atos. O sexo deve, então, ser ritualizado.

[...] não há união mais intensa que a do ato conjugal. Por ela, a volúpia invade todas as partes do corpo e por esta razão a lei sagrada prescreve a ablução total, a purificação devendo ser total como a extinção do homem na mulher foi total quando do gozo. Pois Deus tem ciúmes de seu servidor, Ele não tolera que este acredite desfrutar de outra coisa que Ele. Ele o purifica, então, a fim de que ele se volte, em sua visão, na direção Daquele em quem ele de fato extinguiu-se, pois que não há outra coisa além disso<sup>49</sup>.

É crucial aqui captar a metadualidade simbólica: a dualidade é, ao mesmo tempo, o que distancia e o que aproxima da Verdade por uma razão inerente à própria dualidade. Separar as coisas de um modo irredutível, cristalizá-las numa operação abstrata de oposição, é impedir o seu movimento. Ao contrário, concebê-las de modo dinâmico, seja como alternância, como síntese ou como qualquer outra resultante que implique no “retorno” à Unidade, isto é, que leve à realização ou ao conhecimento, é torná-las formas possíveis de um arranjo simbólico. Esse arranjo é sempre mutável para permitir, a cada *momentum*, uma nova atualização do Real.

A Guia (*Guidance*) é que o homem seja conduzido à perplexidade; que ele saiba que a Ordem [divina] é perplexidade, que a perplexidade é distúrbio e movimento, que o movimento é vida, de modo que não há nem repouso nem morte, que [o movimento] é “realidade atual”, de modo que não há nada de irreal<sup>50</sup>.

Todo o problema, nessa perspectiva, reside no engessamento da diferença. A questão se torna mais crucial quando nos deslocamos de uma dualidade “horizontal” para pensá-la verticalmente. Vejamos como se dá essa operação.

48. Novamente, no sentido simbólico, não no sentido moral do termo.

49. IBN ʿARABĪ, Muhyiddīn. *La Sagesse des Prophètes* (antologia de textos de *Fuṣūṣ al-Ḥikam*). Trad. Titus Burekhardt. Paris: Albin Michel, 1974. p. 177.

50. Id., 1998, p. 638.

O par masculino e feminino não é um sinônimo exato do par ativo e passivo. Podemos também pensar que o “ativo” implica no “afirmativo”, metafisicamente falando, no sentido de que cada “coisa” criada *afirma*, a seu próprio modo, o “Tesouro escondido”. Nesse sentido, ela é, para utilizar uma expressão de Ibn ʿArabī, um “lugar de manifestação” de um Nome divino. Essa *afirmação* só pode ocorrer perante a *negação* da “coisa” como realidade em si, independentemente do Nome que ela manifesta. Trata-se aqui de uma visão “rigorosa” – isto é, pela via do Rigor – do mundo das coisas como “inexistente”, como pura ilusão, porque desprovido de realidade própria<sup>51</sup>.

[...] quando se fala das “essências das criaturas”, é apenas uma maneira de exprimir a manifestação do Ser verdadeiro, quando este se reveste dos estatutos que implicam as predisposições das criaturas, isto é, seus protótipos imutáveis (*al-yānu-hā al-tābita*) como o são na Ciência divina, não-existentes, desde sempre e eternamente: não sendo nada mais do que puros aspectos ou relações no seio da Realidade divina e não havendo aí nenhum ser próprio<sup>52</sup>.

Como correlato ao afirmativo, o lugar masculino corresponde ao Real (*al-Haqq*), e o lugar feminino, correlato ao negativo, corresponde à ilusão, ao reflexo, ao que “depende”, ao que não possui realidade própria ou independência. Há, portanto, aqui uma clara idéia de “superioridade” do masculino sobre o feminino – o que estabelece o simbolismo da dualidade vertical com algo “acima” e algo “abaixo” –, no sentido de que “Deus é independente dos mundos” (*Corão* III:97; XXIX:6), mas o contrário não é verdadeiro.

Nesse caso, toda a criação – os indivíduos do sexo masculino inclusive – está posta num lugar feminino.

Somos fêmeas em virtude do que em nós nasce  
Graças a Deus não há nada masculino no cosmo  
São os homens que o saber aponta  
Eles são as fêmeas, minha alma e minha esperança<sup>53</sup>.

51. Há, é claro, a via da Misericórdia, pela qual o mundo é visto positivamente como forma divina, como veremos mais adiante. Cf. *ibid.*, capítulo sobre Adão.

52. ABD EL-KADER, Emir. *Écrits spirituels* (antologia de *Kitāb al-Mawāqif*). Trad. Michel Chodkiewicz. Paris: Éditions du Seuil, 1982. p. 89-90.

53. IBN ʿARABĪ, apud ḤAKĪM, op. cit., p. 199.

Eis por que, *neste* mundo, todos os seres humanos são “mulheres”. Eis por que os santos, que, conforme uma fala do Profeta<sup>54</sup>, já morreram a este mundo antes de morrer – entre eles Fátima e Šams, mestras de Ibn ‘Arabī – são “homens”.

Nessa perspectiva, o mundo como feminino é a realidade que pode ser fecundada pelo Real (*al-Ḥaqq*), portanto, aquele que busca a Verdade (*al-Ḥaqq*)<sup>55</sup> deve tornar-se inteiramente “mulher”.

O discípulo não deve ter amigas entre as mulheres até que ele mesmo se tenha convertido numa mulher em sua própria alma. Quando se tornar feminino, deve unir-se ao mundo inferior e ver como o mundo superior está enamorado dele. Ele verá constantemente sua própria alma em todos os estados, momentos e influências como uma mulher no ato do matrimônio (*mankūh*). Não deve ver sua alma em seu desvelamento formal, nem seu estado como o de um varão, nem ser um homem em nenhum sentido. Deve ver-se, ao contrário, inteiramente como uma mulher. Deste ato matrimonial deve engravidar e gerar filhos<sup>56</sup>.

Desse modo, pela via do Rigor, o feminino é ilusão assim como “a lua é apenas um reflexo do sol”. Pela via da Misericórdia, o feminino é lugar de manifestação, portanto, manifesta, assim como a lua em suas fases, formas diferentes a partir da “fecundação” da luz do sol.

Analogamente, o corpo feminino, feito a partir de Adão, manifesta, pela relação fecundação-concepção-gestação, a possibilidade de ser um reflexo do corpo masculino ou um lugar de manifestação do “homem”.

Nessa visão misericordiosa do mundo como lugar de manifestação, há também implicações diversas. Faço notar duas delas.

A primeira diz respeito à ética.

A polaridade masculino e feminino, considerada verticalmente, implica em que a ação humana não seja vista apenas sob o ângulo da relação de causa e efeito. Isto é, se uma certa ação humana particular pode ser considerada “fecundação”, pressupõe-se que o “filho”, o que é gerado pela ação,

54. Novamente, referência ao *ḥadīṭ*: “Morreram antes de morrer e peçam a vocês mesmos contas antes que se lhes peçam.” Relatado por Tirmidī.

55. O Nome divino *al-Ḥaqq* pode ser traduzido tanto por “o Real” quanto por “a Verdade”.

56. IBN ‘ARABĪ, apud MURATA, S. La luz de la mujer – El principio femenino en el sufismo. In: BENEITO, Pablo. (Org.). *Mujeres de Luz*. Madrid: Editorial Trotta, 2001. p. 279, nota 3.

possui a mesma qualidade de quem o gerou – no caso, do “pai”, aquele que age, e da “mãe”, a situação “sobre” a qual se age. Nesse sentido, cada ação possui uma marca simbólica com a “assinatura” de quem a realizou, na situação – no tempo e no lugar – em que a realizou<sup>57</sup>.

Ou seja, cada ação tem a “cara” de seu autor, *fala* sobre quem age, é um meio de autoconhecimento. Em outras palavras, ainda, a ação é vista como simbólica.

A segunda implicação diz respeito à hermenêutica.

Como lugar onde a Verdade desce, todas as coisas são letras de um discurso pelo qual Deus Se diz. E quem compreende esse discurso é o ser humano, porque ele “dá fala” às coisas, interpretando-as, lendo-as, ouvindo-as: “[...] e Ele ensinou a Adão todos os Nomes.” (*Corão* 11:31). A realidade passa a ser o grande Livro, o *Corão* macrocósmico.

A existência (*wujūd*) é, toda ela, letras, palavras, suras e signos (*āyāt*); é assim, pois, o *Corão* macrocósmico (*al-Qur’ān al-kabīr*, lit. o Macrocorão)<sup>58</sup>.

Às vezes o Real / a Realidade (*al-Ḥaqq*) lê para ti deste macro *Corão* exterior e às vezes lê para ti de ti mesmo. Escuta pois com atenção!<sup>59</sup>

É por isso que o Profeta – sobre ele a Graça e a Paz! – ligou o Conhecimento de Deus ao conhecimento de si dizendo: “Aquele que se conhece, conhece seu Senhor”; e que o Altíssimo disse: “Nós os faremos ver Nossos Signos nas extensões longínquas [...]”, é o que é exterior a ti, [...] “e em suas próprias almas [...]”, é teu ser, “[...] até que se torne evidente para eles [...]”, quer dizer, para aqueles que consideram estes Signos, “[...] que ele é Deus” (*Corão* XLI:53): enquanto és Sua Forma e Ele é teu Espírito<sup>60</sup>.

57. Assim como, em outro plano, cada pessoa, ao nascer, possui uma marca simbólica, a “assinatura” de seu ser, composta pela situação de nascimento – tempo e lugar, traduzidos no horóscopo – e pela sua qualidade singular, tradução de sua essência imutável (*al-āyāt al-tābīta*).

58. IBN ‘ARABĪ. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, IV. Ed. Beirut. [S.d.], p. 167. (Tradução gentilmente cedida para a autora por Pablo Beneito).

59. Id., *Mawāqif al-nujūm*, p. 72. (Tradução gentilmente cedida para a autora por Pablo Beneito).

60. Id., 1998, p. 117.

O universo é um livro, um “grande *Corão*” [...]. Reciprocamente, o Livro é um universo. Falar de um é falar do outro. Entre estes dois universos – ou dois Livros – há um intermediário: o homem – trata-se, evidentemente, de *al-insân al-kâmil*<sup>61</sup> – que participa da natureza de um e de outro (ele é “irmão do *Corão*” e é também *‘âlam ṣagîr*, “pequeno mundo”, microcosmo). É a ele que se dirige o discurso divino sob essa dupla forma, é a ele que cabe decifrar este discurso, de ser ao mesmo tempo *tarjumân al-Qur’ân* e *tarjumân al-‘âlam*, o intérprete do *Corão* e o intérprete do mundo criado, aquele que lhes dá sentido. A manifestação universal é o desdobramento dos *âyât Allâh*, dos “sinais de Deus” (mas igualmente dos “versículos”, tendo a palavra “*âyât*” um e outro significado)<sup>62</sup>.

Portanto, a cada momento, em cada situação e para cada pessoa em particular (ou grupo humano) há algo sendo dito, há algo possível de ser singularmente compreendido, pois “[...] a cada dia, Ele se ocupa de uma [nova] obra”. (*Corão* LV:29)

As histórias da tradição oral que incluem travessias sobre os caminhos amorosos entre homens e mulheres, muitas vezes, também fornecem um suporte simbólico para esta relação entre a realidade e o entendimento da realidade, entre a Letra e a Luz, entre o visível e o invisível.

Notadamente, a lenda do Rei Arthur pode ser lida como um drama em torno das vicissitudes da “luta espiritual” entre as faculdades intelectuais humanas. Assim, a razão, que, em combate leal, não pode ser vencida por nenhuma outra faculdade, é análoga a Lancelot, aquele que não pode ser vencido por nenhum cavaleiro. Como tal, ela “deseja” a gnose verdadeira (Guenevere, o conhecimento, que aqui, note-se, corresponde a um lugar feminino). No entanto, tecnicamente a razão não pode alcançar o conhecimento sem a intuição (Arthur, o rei, o centro, o sol).

Assim, a perspectiva simbólica é aquela na qual a realidade está grávida de entendimento. O símbolo é material, é corpo, é realidade sensível. E, como o Santo Graal – útero vazio –, o símbolo tem que voltar-se “para

61. O “homem perfeito”. Sobre o conceito, em Ibn ‘Arabî, de “homem perfeito”, ver CHODKIEWICZ, op. cit., 1986; AL-JÏLLI, ‘Abd Al-Karîm. *De l’Homme Universel* – Extraits du livre *Al-Insân al-Kâmil*. Trad. Titus Burekhardt. Paris: Dervy-Livres, 1975; e C. A. TAKEISHITA, Masataka. *Ibn ‘Arabî’s Theory of the Perfect Man and its place in the History of Islamic Thought*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987.

62. IBN ‘ARABÎ, op. cit., 1997, p. 51-52.

cima”, para as realidades celestes, isto é, para o que vem “de um lugar inatingível”. E, como a Arca de Noé – a “metade” material da circunferência<sup>63</sup> – deve encontrar o Arco-Íris da Aliança – a metade sutil, imaterial e inesgotável do símbolo –: Arca e Arco, feminino e masculino, a Letra é a comunhão dos dois. Nessa comunhão, há uma abertura do visível para o invisível – abertura inconcebível pelo ego, inexplicável, embora real.

[...] a contemplação de Deus na mulher é a mais perfeita, pois trata-se, então, de Deus naquilo que Ele é de ativo e passivo que é contemplado, enquanto na contemplação puramente interior, o homem O contempla apenas em modo passivo<sup>64</sup>.

## Majestade e Beleza

Numa outra perspectiva, pensemos agora no par Majestade e Beleza, que pode ser aproximado tanto do par Rigor e Misericórdia quanto do par masculino e feminino, embora, como sempre, apresentando formatos ligeiramente diferentes do mesmo caleidoscópio. A esse respeito, remeto o leitor ao artigo de Pablo Beneito<sup>65</sup>, que passo a citar doravante. Ibn ‘Arabî nos diz:

A Majestade e a Beleza são duas noções que suscitaram, entre os sufis, o interesse dos verificadores que têm conhecimento de Deus. Cada um deles falou de ambos estes aspectos divinos segundo seu próprio estado<sup>66</sup>.

*Al-Şayh al-Akbar* nos apresenta uma verdadeira travessia na qual o problema dos lugares e da experiência mística é tratado de modo bastante mais pormenorizado do que o até aqui apresentado. Ele faz uma distinção,

63. Lembro ao leitor que o termo símbolo, etimologicamente falando, significa a união de duas metades de uma circunferência.

64. IBN ‘ARABÎ, op. cit., 1974, p. 201.

65. BENEITO, Pablo. On the Divine Love of Beauty. *Journal of the Muhyiddîn Ibn ‘Arabî Society (JMIAS)*, Oxford, vol. XVIII, p. 1-22, 1995.

66. IBN ‘ARABÎ, apud ibid.

entre outras mais sutis, na qual a experiência mística é observada em diversos graus, notadamente, de um lado, a experiência no campo das “qualidades humanas”, no dizer do *Šayḥ*, e, de outro, a experiência relativa à teofania<sup>67</sup>.

No campo das qualidades humanas, o místico estabelece um tipo de relação com a Majestade e a Beleza:

A maioria deles [os sufis] estabeleceu uma correspondência entre a intimidade e a Beleza, por um lado, e entre o temor reverente e a Majestade, por outro. Agora, ainda que, num sentido, esta correlação seja certa, em outro sentido, a questão não é exatamente como a expressaram.

Certo é que a Majestade e a Beleza são duas qualidades divinas, enquanto que o temor e a intimidade são duas qualidades humanas. Pode-se dizer também que quando as realidades essenciais dos gnósticos contemplam a Majestade, estes sentem então reverência e aperto e, ao mesmo tempo, quando contemplam a Beleza, se descontraem e se expandem. Por isso, estabeleceram que a Majestade corresponde ao divino Poder coercitivo e a Beleza corresponde à Misericórdia, baseando seu juízo sobre tal relação em sua própria vivência interior<sup>68</sup>.

Não obstante, perante a realidade inequívoca da teofania, o campo da qualidade humana empalidece. O sol da Presença divina propõe uma experiência de outra ordem. Nesse caminho, o *Šayḥ* indica que o encontro efetivo com a Majestade divina não é possível:

A Majestade, enquanto aspecto divino, é um significado que procede Dele (de Deus) e somente a Ele retorna; e cujo conhecimento Ele tornou inacessível para nós. Por outro lado, a Beleza é um significado procedente Dele, mas dirigido a nós. E este aspecto é o que nos permite aceder ao conhecimento que Dele temos, tornando possíveis as descidas, as contemplações e os estados que nos brinda.

Por sua vez, este aspecto divino de Beleza se manifesta em nós de duas maneiras: ou como temor reverente, ou como intimidade. Isto se deve ao fato de que esta Beleza tem [dois modos de manifestação]: “elevação” e “proximidade”. À elevação denominamos “Majestade da Beleza” e a ela se referem os gnósticos quando falam simplesmente de Majestade, já que, ao manifestar-se a eles, imaginam que se trata da Majestade primeira que antes mencionamos, ainda que se trate, na reali-

67. Para um estudo mais aprofundado da teofania em Ibn <sup>c</sup>Arabī, ver CHODKIEWICZ, op. cit., 1986; 1992.

68. IBN <sup>c</sup>ARABĪ, apud BENEITO, op. cit., 1995.

dade, da Majestade da Beleza, que está associada, pelo que nos diz respeito, à intimidade. Por outro lado, [à proximidade chamamos Beleza e] é a esta Beleza, que é proximidade, que está associado, pelo que nos diz respeito, o temor reverente<sup>69</sup>.

Desse modo, há uma experiência possível diante da teofania que propõe não uma semelhança – como no caso das qualidades humanas, na exposição anterior –, mas sim uma oposição complementar, pondo em causa, no que se refere ao tema central deste artigo, o masculino e o feminino.

Quando se nos revele a teofania da Majestade da Beleza, temos que responder com intimidade, já que, se assim não fosse, pereceríamos, pois a Majestade e o temor conjuntamente não permitem que nada subsista. Sendo assim, à Majestade procedente Dele, necessariamente, deve-se responder com uma atitude de intimidade, graças à qual possamos nos manter em estado de equilíbrio durante a contemplação, de modo que sejamos capazes de apreender o que vemos sem ficar pasmados e desconcertados.

Ao contrário – sendo a Beleza o trato aberto e afável da divina Verdade (*al-Ḥaqq*) conosco e a Majestade Seu glorioso poder (*‘izza*) com relação a nós –, quando, na contemplação, se nos revele uma teofania da Beleza, temos que receber, então, Sua expansão (*basf*) sobre nós em Sua Beleza com temor reverente, dado que a expansão recebida com expansão conduz à falta de cortesia, e a conduta inadequada na [divina] Presença é a causa do distanciamento [que se impõe a quem não sabe se comportar].

Por isso, disse um dos verificadores que conhecem este significado: “Senta-te [a contemplar a Beleza] sobre este tapete (*bisāf*), mas guarda-te contra o laxismo (*inbisāf*)!”<sup>70</sup>.

O tema da cortesia espiritual (*adab*) é análogo ao da beleza e ao do feminino, como veremos. Passo agora a examinar algumas séries analógicas – que definem lugares simbólicos – ligadas a esses temas. Com esse procedimento, estabelecerei correlações entre lugares: da imaginação, do conhecimento intuitivo, do amor divino e do amor humano, do outro e da cortesia espiritual, todos em torno da simbólica do feminino.

69. Ibid.

70. Ibid.

## Imaginação como Lugar Feminino

Na astrologia medieval, o planeta Vênus é considerado o “planeta feminino” – isto é, que encerra simbolicamente o protótipo dos lugares femininos –, por oposição a Marte, o “planeta masculino”.

Diz Ibn ‘Arabī que o Nome divino *Al-Muṣawwir*, “o Que dá forma”, é o Nome que rege o céu de Vênus e seu simbolismo<sup>71</sup>. “Dar forma” é o que funda uma faculdade cognitiva de especial importância para o mestre andaluz. Trata-se da imaginação (*al-ḥayāl*), a capacidade de dar forma aos significados<sup>72</sup>.

“A vasta terra de Deus” (*Corão* IV:97; XXIX:56; XXXIX:10), o “*mundus imaginis*” (*‘ālam al-ḥayāl*), segundo a bem recebida tradução de Henry Corbin<sup>73</sup>, resulta do “resto da argila de Adão”<sup>74</sup>.

Participando da natureza de Adão, esta “terra”, como ele, contém todas as realidades superiores e inferiores; como ele, é contígua ao mesmo tempo ao céu e à terra. Não maior do que “um grão de gergelim”, ela é, como ele, um microcosmo; e no entanto o Trono, o Pedestal, os sete céus estão nela “como um anel jogado no deserto”. Ela é “o teatro das visões dos gnósticos”: se ela não existisse “seria impossível haver encontros a meio-caminho (*munāzalāt*) entre nós e Deus”; seria impossível que Deus [como afirma um *ḥadīṭ*] “desça ao céu deste baixo mundo”, que esteja “sentado no Trono” (*Corão* VII:54). Mais genericamente, não fosse essa terra, os corpos e os espíritos jamais se encontrariam<sup>75</sup>.

Deve-se ter em mente que, para o *Ṣayḥ*, a imaginação que pode ganhar toda esta amplitude é a que sofre o processo de transmutação próprio do caminho espiritual, é a que se torna o órgão de percepção das teofanias.

71. Cf. BURCKHARDT, Titus. *Clé Spirituelle de L'Astrologie Musulmane, d'après Mohyiddīn Ibn 'Arabī*. Milano: Archè, 1974. p. 47.

72. A representação que temos da imaginação é bastante restrita se comparada à amplitude que ela assume em Ibn ‘Arabī, como veremos.

73. Ver CORBIN, Henry. *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabī*. Paris: Flammarion, 1958.

74. IBN ‘ARABĪ, Muḥyiddīn. *L'Alchimie du Bonheur Parfait*. Paris: Berg International, 1981. p. 73.

75. Id., 1997, p. 58.

Ao mesmo tempo, apesar de sua amplitude, a imaginação está a serviço de algo que lhe é superior – e aqui, novamente, temos uma perspectiva vertical na qual a imaginação, ocupando um lugar feminino, é fecundada pelo intelecto primeiro (*al-‘aql al-awwal*), que, nesta relação, ocupa um lugar masculino:

[...] em Ibn ‘Arabī, o conhecimento iluminante mais perfeito se produz na esfera dos inteligíveis, dos puros espíritos isentos de matéria e de forma. É somente em seguida que ele “toma corpo” no *‘ālam al-ḥayāl*, que ele habita imagens e palavras que possibilitarão transmiti-lo àqueles que não têm acesso a este universo de pura luz<sup>76</sup>.

Na realidade, a imaginação é um *barzaḥ*:

Uma realidade imaginal – não “imaginária” – é aquela que reside num domínio intermediário entre duas outras realidades, compartilhando atributos de ambos os lados. Uma coisa imaginal é o mesmo que cada um dos dois lados que a definem, ao mesmo tempo em que é distinta de ambos. Assim, pois, necessitamos afirmar tanto sua identidade com outras coisas como sua diferença delas.

Um exemplo comum de uma realidade imaginal é a imagem do espelho, que serve de ponte ou “istmo” (*barzaḥ*) entre o objeto refletido e o espelho. Temos que afirmar que a imagem é o mesmo que o espelho e, ao mesmo tempo, diferente dele, ou que não é idêntica nem a um, nem a outro. De um modo análogo, os sonhos constituem realidades imaginárias. Se alguém vê seu pai num sonho, viu seu pai e não sua mãe ou sua irmã; ao mesmo tempo, o que viu não é outra coisa que ele mesmo. A realidade imaginal percebida é um istmo entre ele e seu pai. A afirmação mais sucinta que se pode formular com respeito à imagem do sonho é “ele/não ele”<sup>77</sup>.

A esfera planetária de Vênus é servidora do profeta José, que Ibn ‘Arabī apresenta na ascensão celestial (*mī‘rāj*) relatada alegoricamente em sua obra<sup>78</sup>.

José, “o belo” e o intérprete dos sonhos (*barzaḥ* entre a vigília e o sono), é o detentor de inúmeras ciências das quais se torna conhecedor o crente fiel que ascende a esta esfera. Ibn ‘Arabī explica que José “tornou-se mestre

76. CHODKIEWICZ, op. cit., 1992, p. 110-111.

77. CHITTICK, op. cit., 1995, p. 37.

78. Trata-se do capítulo 167, da seção II, de sua obra máxima *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Passo a citar a tradução francesa desse capítulo, intitulada *L'Alchimie du Bonheur Parfait*, op. cit., 1981.



na arte de interpretar os sonhos”<sup>79</sup>, isto é, de “traduzir” os signos de uma realidade a outra<sup>80</sup>.

Deus não parou de instruí-lo sobre o princípio da corporização das Idéias e das relações metafísicas sob a aparência do mundo sensível e dos órgãos da percepção. Ele revelou a José o sentido da hermenêutica (*ta’wīl*) referente a tudo isso, pois, na verdade, este céu é aquele no qual as formas espirituais recebem sua conformação acabada e seu agenciamento harmonioso<sup>81</sup>.

Vênus abarca duas ordens de simbolismo, pois o planeta “rege” dois signos: Touro e Libra. Temos, portanto, a Vênus taurina, ou estrela matutina, e a Vênus libriana, ou estrela Vésper<sup>82</sup>.

A Vênus taurina contempla a “imaginação densa”, isto é, a experiência interior da forma e de seus atributos físicos sensíveis, tais como peso, densidade, textura, formato, cor etc. Ela encerra a natureza dos corpos.

Aqui podemos ter uma idéia bastante clara da diferença de planos entre a perspectiva akbari<sup>83</sup> e a astrologia, digamos, comum. Esta, estando basicamente orientada para a alma – ou ego, conforme outra possível tradução do termo árabe *nafs* –, é mais “psicológica”, no sentido atual do termo; aquela, estando orientada para o coração (*qalb*), isto é, para o desenvolvimento espiritual, trata das realidades divinas e suas formas. Não obstante, pode haver analogia entre esses planos: a imaginação que é objeto da atenção do *Šayḥ* é capaz de perceber a Presença divina sob suas teofanias; ao perceber corpos ou formas, a imaginação taurina pode ser vista como um análogo “aqui embaixo” da Presença, da Forma teofânica, da capacidade de contemplação da Beleza.

A Vênus libriana, aparente no pôr do sol, contempla a “imaginação sutil”, a que é percebida pelo olfato, órgão por excelência da percepção sutil<sup>84</sup>. Nesse momento do dia, o crepúsculo, em que a noite penetra no dia e vice-versa, em que se evoca a presença simbólica do tigre – um animal

79. *Ibid.*, p. 72. Ver também o capítulo sobre José em IBN ‘ARABĪ, op. cit., 1998.

80. Cf. *ibid.*

81. *Id.*, 1981, p. 73.

82. As considerações que se seguem não foram extraídas de Ibn ‘Arabī. Elas vêm de deduções analógicas a partir de dados da astrologia árabe medieval.

83. Referente a Al-Šayḥ al-Akbar. Ver nota 7 supra.

84. O olfato é a sensação de uma “presença invisível”.

laranja de listras pretas ou preto de listras laranja, como uma espécie de “felino espiritual”, dotado de firmeza de intenção e delicadeza de gestos –, a hora do lusco-fusco, do que é difícil distinguir pelos sentidos, do incerto, do plástico, do que pode assumir formas diversas, do mundo intermediário (*barzah*) entre a luz e a escuridão, entre o visível e o invisível, entre o formal e o informal.

Aqui também podemos ver a diferença de planos na qual se evidencia uma possível analogia – portanto, uma “proximidade” e uma distância – entre a perspectiva de Ibn ‘Arabī e uma astrologia “psicológica”. Nesta direção, a Vênus libriana situa o lugar do “outro”, lugar feminino também, quando se contempla Eva como “o outro de Adão”<sup>85</sup>. Assim, o outro é fundamentalmente um *barzah*: visível, porque possui um corpo, porém invisível, porque possui alma. O outro, que instaura cosmologicamente a possibilidade da divisão – portanto da linguagem, portanto do simbólico, portanto do retorno à Unidade, portanto da contemplação da Verdade – é o que só pode ser conhecido por meio da linguagem, esta lente penetrante, pois o ser humano é invisível a olho nu.

Em ambiente místico, dizer conhecimento por meio da linguagem é dizer conhecimento intuitivo. A razão disso é a seguinte.

Para falar de um modo totalmente sintético e com operadores contemporâneos, a linguagem é, por definição, ambígua, cabendo ao homem, num tempo preciso e num lugar preciso, “escolher” o sentido que deseja dar, ou atualizar, dentre os muitos possíveis a cada enunciado. Evidentemente, esta “escolha” é freqüentemente ilusória, fruto de formações inconscientes<sup>86</sup>. No entanto, o gnóstico (*‘arif*) é aquele que, por escapar da teia egóica, é capaz de captar ou forjar um sentido integrador ou unificador, ou seja, é capaz de intuir.

Ao mesmo tempo, a intuição, como a chuva, não acontece em qualquer momento. Há o trabalho de arar a terra e de esperar pacientemente a sua vinda. Esse trabalho pode ser uma imagem da cortesia espiritual (*adab*): como não se pode conhecer o outro permanentemente; como ele se apresenta, tantas vezes – que o saibamos ou não, que o contemplemos ou não –,

85. Evidentemente, Eva pode ser vista sob outros aspectos também.

86. O esforço de concisão, num tema tão complexo, acarreta termos excessivamente vagos. Novamente, remeto o leitor ao livro *Sentidos do Caleidoscópio*, em que trato dessa questão com maior rigor.

sob a forma de um Mistério, é necessário colocar-se “venusianamente” ou “librianamente” diante dele, isto é, com abertura, receptividade e riqueza imaginativa. O *adab* é uma das formas da Beleza do encontro com o Outro por meio do outro.

Verifica e realiza esta Presença [da Beleza]; adorna-te e embeleza-te algumas vezes com teus atributos extrínsecos de pequenez, indigência, humildade, submissão, prostração e reverência e, outras vezes, com Seus atributos de nobreza, graça, compaixão, tolerância, perdão, magnanimidade, indulgência ou outros dos atributos de Deus e de Seu louvor que a Seus servos Ele não vedou. Pois, se chegas a ser deste modo, Deus te amará pelo que de tais atributos te embeleza<sup>87</sup>.

Quando vem a intuição, é possível “ver” o outro no lugar circunstancial em que se encontra. É possível um sentido fortuito em meio à ambigüidade natural de cada relação. Essa “escolha” é o processo pelo qual o sentido é atualizado, é “dado à luz”.

Tanto a Vênus taurina quanto a Vênus libriana comportam um aspecto luminoso. O signo do Touro, marcando o auge da primavera, encerra o máximo da Manifestação, da Aparência divina (*al-Zāhir*), portanto, da visibilidade do mundo por meio da Luz divina. O signo da Libra, marcando a dualidade luz e treva, encerra o drama da travessia espiritual pelo mundo da significação e da hermenêutica: caminho de hesitação e de fê, de temor e de esperança, de ensaio e de realização.

Luz e Beleza, em uma de suas muitas dimensões possíveis, manifestam no simbolismo venusino – feminino, imaginativo – lugares fundantes da relação com o Conhecimento.

O amor divino emana de Seu Nome “o Belo” e de Seu Nome “a Luz”. “A Luz” avança em direção às entidades [imutáveis] dos possíveis e [ao iluminá-las] as libera da obscuridade de seu ensimesmamento<sup>88</sup> e de seu [estado de] possibilidade, conferindo-lhes uma visão que é Sua própria visão, já que não podem ver-se a não ser por meio Dele. Então, a divina Realidade se revela ante aquela entidade por

87. IBN <sup>c</sup>ARABĪ, apud BENEITO, op. cit., 1995, p. 1-22.

88. Literalmente, “seu olhar para si mesmas”.

meio de Seu Nome “o Belo”, com o qual a entidade daquele possível fica tomada de amor por Deus, convertendo-se em receptáculo de Sua epifania<sup>89</sup>.

Ou seja, este “lugar libriano” corresponde a uma possibilidade de “diálogo com o Senhor” por meio do diálogo efetivo com o outro. Trata-se da possibilidade de o amor humano ser amor divino<sup>90</sup>.

Está dito no *Ṣaḥīḥ* de Muslim que o Enviado de Deus disse: “Deus é belo e ama a beleza”. Ora, foi Ele quem fez o mundo e o existenciou. O universo inteiro é, portanto, supremamente belo. Não há nele nenhuma feiúra. Ao contrário, Deus nele reuniu toda perfeição e toda beleza [...]. Os gnósticos só vêm nele a forma da Realidade divina [...]: pois Deus é Aquele que se manifesta em toda face, Aquele a quem todo signo remete, Aquele que todo olho olha, Aquele que se adora em todo adorador [...]. O universo inteiro Lhe dirige sua prece, prosterna-se diante d’Ele e celebra Seu louvor. É só d’Ele que falam as línguas e é só Ele que os corações desejam [...]. Se não fosse assim, nenhum Enviado, nenhum Profeta teria amado mulher ou criança<sup>91</sup>.

É assim que, na astrologia, Vênus é também chamado de “o planeta do Amor”. Nesse caso, temos a ênfase ao aspecto relacional do Amor: diferentemente da via do intelecto<sup>92</sup>, é uma via que inclui o “outro”.

Incluir o outro é incluir o mistério: o pai não sabe sobre o filho, o professor não sabe sobre o aluno, o amante não sabe sobre o amado. Mas este Mistério não se opõe à razão, nem sequer a anula, como se tornou um hábito pensar no racionalismo. Ao contrário, não sendo irracional e sim supra-racional, o Mistério é renovador da razão.

Embora Vênus tenha o nome de “planeta do amor”, os lugares do amor não são totalmente inteligíveis se não considerarmos o eixo simbólico

89. IBN <sup>c</sup>ARABĪ, apud BENEITO, op. cit., 1995, p. 1-22.

90. Ver, a respeito, IBN <sup>c</sup>ARABĪ, Muḥyiddīn. *Traité de l’Amour*. Paris: Albin Michel, 1986.

91. Id., apud CHODKIEWICZ, op. cit., 1986. Epígrafe.

92. A tradição mística costuma distinguir “vias espirituais”. Assim, temos que Rūmī é chamado de *sultān al-ḥubūbiyya* (o sultão dos amantes), enquanto Ibn <sup>c</sup>Arabī seria o *sultān al-‘arīfīn* (sultão dos gnósticos), caracterizando, assim, uma “via do amor” e uma “via do intelecto”. Na realidade, com toda a evidência, não se trata de vias diferentes, muito menos excludentes. Trata-se de simbolismos diversos que buscam explicar a multiplicidade da própria Via.

Marte-Vênus. “Não existe coisa alguma sem que exista outra que seja seu oposto”<sup>93</sup>.

Marte, o planeta “masculino” por excelência, encerra os temas da iniciativa, da morte, da transformação, da submissão a uma causa superior, do sacrifício e da guerra.

A experiência do amor – mesmo o “amor” mais condicionado, o mais ideológico e distante das possibilidades do autoconhecimento – apresenta uma dimensão expansiva, portanto misericordiosa, que exige a contrapartida “rigorosa”, com os aspectos de sacrifício, abnegação e autocensura que caracterizam a virilidade espiritual.

Marte é também a entrega, no sentido de morrer por uma causa justa. Há, portanto, a entrega venusina, feita de plasticidade e relaxamento, e a entrega sacrificial marciana. Lembro o discurso de Henry V, na peça shakespeariana, em que o rei incita seus súditos a buscar a morte na batalha contra os franceses.

É assim que podemos conceber lugares idênticos, tanto masculinos quanto femininos. A paciência, a tolerância, a abnegação e a fé venusinas são feitas de receptividade e doçura. Essas mesmas virtudes, quando marcianas, são formadas por força de vontade e firmeza.

A graça, a maleabilidade, a soltura, venusinamente falando, são como ondas do mar, entregues à totalidade e à imensidão. Marcialmente, são afirmações complexas que traduzem qualidades proféticas.

A nobreza venusina tem a neutralidade do cisne ou da rosa. A nobreza marcial tem a autoridade do leão e a velhice do elefante.

Aqueles que crêem que o homem teria a “tendência” a ser mais “leônico” – portanto, teria, naturalmente, “mais autoridade” que a mulher – ou que supõem que a neutralidade feminina corresponderia a uma passividade ou a uma obediência são os que carecem de substancial capacidade imaginativa, para ficar, propositalmente, no campo da neutralidade. Pois é perfeitamente claro que a nobreza venusina pode ter a autoridade da lua cheia e a velhice da águia. Ou que a nobreza marcial apresenta a neutralidade do carvalho.

93. IBN ʿARABĪ, apud BENEITO, op. cit., 1995, p. 1-22.

Assim, a unidade simbólica da criação permite vê-la sob a imagem de um caleidoscópio: em constante recriação e movimento, o mundo é organizado e ao mesmo tempo plástico. O homem dotado de um coração capaz viaja por essa plasticidade significativa e, a cada momento, encontra-se num novo lugar de conhecimento e realização.

Contemplada inicialmente como lugar de manifestação – portanto como “criatura” –, a “mulher” também pode ser divina, isto é, há lugares femininos também no mundo informal<sup>94</sup>.

A mulher é a irradiação da Luz divina.

Não é o ser que o desejo dos sentidos toma por objeto.

Ela é Criador, dever-se-ia dizê-lo.

Não é uma criatura<sup>95</sup>.

Ela “não é o ser que o desejo dos sentidos toma por objeto”, ela é o ser que um outro tipo de desejo toma por objeto. De um lado, Eva, de outro, Maria, mãe de Jesus, considerada “a mulher mais perfeita” no Islã. Ambas fazem parte de uma “família” meditada por Ibn ʿArabī. Para ele, Eva e Jesus são “irmão” e “irmã”, e Adão, de quem “nasce” Eva, e Maria, de quem nasce Jesus, são os “pais”<sup>96</sup>.

Desse modo, se, num arranjo do caleidoscópio, isto é, numa perspectiva simbólica, podemos ver o feminino “nascendo” do masculino, como no caso de Adão e Eva, em outro “arranjo”, vemos o masculino “nascendo” do feminino, como no par Maria e Jesus.

Como “criada a partir de” Adão, Eva experimenta em relação a ele, segundo o *Šayḥ*, “a atração que uma coisa experimenta por seu país

94. O que aparentemente contradiz a minha afirmação anterior de que a polaridade masculino-feminino é estritamente cosmológica. Embora a complexidade do assunto extrapole os limites do presente artigo, deve-se precisar, a fim de evitar mal-entendidos, que a mística, em geral, e o sufismo, em especial, desde sempre, lidaram simbolicamente com atributos humanos dirigidos à divindade, o que escriturariamente é legitimado pelo fato de que, no *Corão* e no *Hadīṭ*, Allāh descreve-se com atributos humanos, inclusive os de imperfeição. Se, por um lado, é óbvio que Deus não pode ser “feminino” ou “masculino”, por outro, é perfeitamente compreensível que a ciência simbólica comporte analogias entre a realidade divina e a humana, por meio de imagens do mundo sensível.

95. RŪMĪ, apud CORBIN, op. cit., p. 127.

96. Ver CORBIN, *ibid*.

natal”<sup>97</sup>. Nesse simbolismo, o lugar masculino representa o lugar do “retorno”, o lugar onde Eva irá extinguir-se, o lugar do Senhor.

Adão, nesse caso, experimenta em relação a Eva “a viva atração que uma coisa experimenta por si própria” ou que “o todo experimenta por sua parte”.

Uma nova tríade aparece, assim, composta de Deus, do homem e da mulher. O homem experimenta por seu Senhor, que é seu princípio, a atração que a mulher experimenta por ele. Seu Senhor lhe tornou as mulheres “dignas de amor” da mesma maneira que Allāh ama aquele que é segundo Sua Forma. [O homem] ama, portanto, apenas um ser existenciado a partir dele, mas seu amor pertence Àquele a partir do qual ele próprio foi existenciado e que é Deus. É por isso que ele<sup>98</sup> disse “me foram tornadas dignas de amor” e não “eu [as] amei” [como se este amor tivesse vindo] dele mesmo, pois seu amor dependia de seu Senhor, ele era segundo Sua Forma até no amor que tinha por sua mulher: ele a amava com o amor que Allāh tinha por ele e apresentava, assim, um caráter divino<sup>99</sup>.

Assim, o amor, cuja potencialidade é tornar-se Amor divino, comporta uma dualidade expressa nos dois modos polarizados de amor humano. Do lugar masculino, o amor humano é *especular*, o lugar do outro sendo o lugar do espelho, daquele que revela o amante para si mesmo<sup>100</sup>. Do lugar feminino, este amor é *modelar*, o lugar do outro sendo o do modelo, daquele que aponta para o que é possível vir a ser. Experiência de atualização, num caso, de realização, no outro.

É assim que, nessa polaridade<sup>101</sup>, vemos uma posição “misericordiosa” surgir no lugar masculino: se Eva é o lugar de manifestação de Adão, se é seu espelho, Adão é “uterino”, é quem dá à luz e, nesse sentido, ele é imagem de *Al-Rahmān* (O Misericordioso).

Uma das implicações desse simbolismo é que a superioridade simbólica de Adão sobre Eva exige a dimensão misericordiosa dele em relação a ela.

97. IBN ʿARABĪ, op. cit., 1998, p. 692.

98. O Profeta Muḥammad.

99. IBN ʿARABĪ, op. cit., 1998, p. 693.

100. Estamos longe, muito longe, da concepção freudiana de narcisismo. Em ambiente místico, a amplitude da dimensão simbólica põe em cena elementos muito diferentes dos que constituem o sujeito na psicanálise.

101. Lembrando que, é claro, há muitas outras polaridades possíveis além dessas.

## Maria

O título de “mulher perfeita”, atribuído a Maria, é uma expressão que pode, também, ser entendida como o símbolo que encerra todos os lugares femininos possíveis<sup>102</sup>.

Não pretendo negar – o que, de resto, é inegável – a utilização da virgindade simbólica de Maria de uma forma não-simbólica, seja pela ideologia, seja por um moralismo ou qualquer outro tipo de estreiteza. Evidentemente, o mau uso de um símbolo não atenta contra o mesmo, assim como um pessimista ator não invalida o teatro. Desse modo, é ainda necessário atravessar a simbologia ligada a essa virgindade.

Há um costume, no Islã, de estabelecer um paralelo entre a descida do *Corão* sobre o Profeta Muḥammad, dito “iletrado” ou “analfabeto”, e a “descida” do Cristo em Maria. Jesus, no *Corão*, é chamado de Palavra de Deus. Assim, Muḥammad e Maria, em sua “virgindade”, recebem a Palavra divina.

O termo normalmente traduzido por “iletrado”, em árabe, é *ummi*, que o *Lisān al-ʿarab* define como: “aquele que é tal como sua mãe o deu à luz”. A idéia de pureza aqui é evidente. No entanto, deve-se lembrar que a pureza – representação tornada execrável para o senso comum por ter-se vinculado às idéias de inexperiência e ingenuidade, dois “defeitos” inaceitáveis perante uma certa ambição burguesa – é, no contexto aqui trabalhado, o lugar plástico por excelência: a alma purificada é aquela que, estando livre de representações *a priori*, é capaz de receber a intuição, seja na forma que for. Trata-se de um lugar feminino, na medida em que, como fundamentação simbólica, pode-se definir o feminino como o lugar *onde tudo toma forma*.

Maria, na iconografia astrológica, é assimilada, por um lado à Lua, por outro a Vênus e, por outro a Mercúrio.

Na esfera lunar, a mãe de Jesus é a mãe prototípica assim como é a origem, a causa e, por analogia, a alma humana que recebe a luz do sol do intelecto primeiro (*al-ʿaql al-awwal*) e “gera” a interioridade e suas formas.

102. Assim como o “homem perfeito” (*al-insān al-kāmil*) encerra todos os lugares possíveis ao ser humano.



Na esfera venusina, Maria é, antes de tudo, o perdão, forma técnica e virtuosa da Misericórdia. Tecnicamente – e sem nenhum tipo de moralismo –, perdoar ou arrepender-se é permitir uma mudança de lugar, uma plasticidade, um evento imaginal.

Na esfera mercurina, Maria é a *Sofia Perennis* ou *Sofia Crística*, a Sabedoria eterna posta diante do homem e possibilitada pela vinda do Cristo, que, segundo Ibn ʿArabī, rege o céu de Mercúrio.

Agora, como “mulher perfeita”, Maria é a síntese do lugar feminino por excelência, e a excelência deste lugar é Jesus. Muito longe de representar “o elogio da maternidade”, com todas as previsíveis conseqüências ideológicas de tal representação<sup>103</sup>, este lugar poderia ser dito o elogio da “criatividade”, no sentido akbari do termo. A imaginação criadora, este órgão espiritual que, como vimos, é o que permite ao homem aceder o *mundus imaginalis*, alcança sua plenitude no “dar forma” a um Enviado de Deus.

Quando Espírito Fiel, que é Jibrīl [Gabriel], tomou para Maryam [Maria] – a paz esteja com ambos – “a forma sensível de um homem bem feito” (*Corão* XIX:17), ele imaginou que se tratava de um homem que pretendia abusar dela e, sabendo que isso era algo proibido, ela buscou refúgio junto de Allāh contra ele, por meio de uma concentração de todo o seu ser, para que Ele a libertasse. Ela obteve assim um estado de presença perfeita com Allāh, o que representava o [grau do] Espírito. Se ele [Jibrīl] tivesse insuflado nela neste momento, no estado em que ela se encontrava, ʿĪsā [Jesus] teria sido exteriorizado com uma misantropia tal que ninguém teria podido suportar, devido ao estado de sua mãe. Quando ele [Jibrīl] lhe disse: “Sou unicamente o Enviado de teu Senhor” (*Corão* XIX:19), vim “[...] para te dar um menino puro” (*Corão* XIX:19), ela se descontraíu e dilatou seu peito: foi neste momento que ele insuflou ʿĪsā nela. Jibrīl era portador do Verbo de Allāh destinado a Maryam, assim como o Enviado transmite a Palavra de Allāh destinada à sua comunidade; é Sua palavra: “[...] e Seu Verbo que Ele projetou em Maryam e um Espírito proveniente d’Ele” (*Corão* IV:171). O desejo amoroso invadiu Maryam. ʿĪsā foi criado a partir de uma “água real” proveniente de Maryam e de uma “água imaginária”<sup>104</sup> proveniente de Jibrīl<sup>105</sup>.

103. A rigor, em ciência simbólica, dever-se-ia dizer que a maternidade, nas tradições cristã e islâmica, pode, sob certas condições, vir a ser um símbolo de Maria, pois um símbolo é sempre a tradução, em termos “terrestres”, de realidades “celestes” ou divinas, e nunca o contrário.

104. Imaginária no sentido akbari do termo e não na sua acepção, para nós, comum e corrente.

105. IBN ʿARABĪ, op. cit., 1998, p. 399-401.

Tal plenitude só é possível no mais completo estado de virgindade, no estado original, no ponto de partida. Cabe ao místico buscar este lugar. Cabe à imaginação teofânica operar a transformação que permite ao místico chegar a este lugar, este centro eloqüente no qual se manifesta o Verbo divino.

[...] quando este Verbo penetra o coração do místico (como em Maria pelo sopro do anjo), isto é, quando aflora em sua consciência o *segredo de seu Senhor*, quando a inspiração divina investe seu coração e sua alma, “sua natureza é tal que então produz-se nele uma criança espiritual (*walad maʿnavī*) possuindo o sopro do Cristo que ressuscita os mortos”<sup>106</sup>.

### Al-Rijāl

Seja determinado como o falcão,  
cace gloriosamente.  
Seja esplêndido como o leopardo,  
lute para vencer.  
Passe menos tempo  
com rouxinóis e pavões.  
Um é só falatório,  
o outro, apenas cor<sup>107</sup>.

A virilidade espiritual encerra um paradoxo: o “masculino”, quando pensado em sua dimensão espiritual, é irrealizável na prática. Como ser “ativo” se Deus é o único Agente?

“E não lançaste, quando lançaste, mas foi Allāh quem lançou”. (*Corão* VIII:17)

106. Comentário de Ismail de Ankara, apud CORBIN, op. cit., p. 136.

107. “Be motivated like the falcon./ hunt gloriously./ Be magnificent as the leopard./ fight to win./ Spend less time with/ nightingales and peacocks./ One is all talk./ the other only color.” RŪMĪ. *Whispers of the Beloved*. Quatrains selected and translated by Azima Kolin and Maryam Mafī. Londres: Thorson, 1999. p. 111.

Em outras palavras, a longa e paciente construção do lugar feminino, por meio do qual o coração do gnóstico capacita-se a receber as aberturas, os desvelamentos e as intuições a ele destinadas, parece ser a única ação possível, para a qual dedica-se uma vida inteira. No entanto, isso não basta. O que se exige é um “coração de leão”, que “luta para vencer”.

É relativamente fácil compreender que a generosidade que doa, que entrega e se abre, exige a generosidade que ativamente abdica e suporta, pela força, pela coragem, o duríssimo combate da guerra santa interior (*al-jihād al-akbar*). Mas a questão vai além: o aniquilamento do ego, das “vagas luzes da consciência”, para dar lugar aos “clarões resplandescentes do infinito”<sup>108</sup>, a extinção da vontade exige paradoxalmente uma vontade inquebrantável. O guerreiro espiritual deve desenvolver a sua intenção (*niyya*) e a sua vontade espiritual (*himma*). Deve aprender a querer, a buscar, a almejar. Se somente Deus é agente, deve tornar-se Deus.

É por esta razão que os sábios (*al-hukamā*) indicaram por alusão que o objetivo que o servidor deve buscar atingir é o de tornar-se semelhante à divindade (*al-tašabbuh bi-al-ilāh*). Os sufis, de sua parte, falam a esse respeito da aquisição dos nomes divinos. Os modos de expressão divergem, mas o sentido é o mesmo<sup>109</sup>.

Não é possível ser “homem” neste mundo e não é possível buscar o outro mundo sem sê-lo. A virilidade espiritual é esta “árvore excelente” de que fala o *Corão*, “cuja raiz é firme e cuja copa está no céu” (*Corão* XIV:24). *Al-insān al-kāmil*, o “homem perfeito”, é a expressão cunhada por Ibn ‘Arabī para designar este lugar de *ḥalīfat Allāh*, o “califa de Allāh”, dado ao homem por Deus. “Estar no mundo sem ser do mundo” seria a sua síntese.

O coração de leão tem por meta conquistar e unificar o reino e tornar-se Um com ele. Tornar-se mulher é condição fundamental para tornar-se homem, tornar-se homem é condição fundamental para tornar-se Deus.

108. “A invocação de Deus (*dīkr*) é como um vaivém que possibilita atingir uma comunicação cada vez mais completa até que haja identidade entre as vagas luzes da consciência e os clarões resplandescentes do infinito.” (*Al-Sayh al-‘Alawī*. In: DICTIONNAIRE Encyclopédique de l’Islam, p. 22)

109. IBN ‘ARABĪ, apud CHODKIEWICZ, op. cit., 1992, p. 125.

Quando a compaixão enche meu coração,  
livre de todo desejo,  
sento-me calado como a terra.  
Meu grito silencioso ecoa como trovão  
por todo o universo<sup>110</sup>.

## Coda

O assunto é vasto como é vasta a terra de Deus. Somente um verdadeiro gnóstico (*‘ārīf*), em mil e uma noites, poderia dar conta de sua perfeição.

Ao mesmo tempo, em qualquer travessia a ser feita, o que está posto na perspectiva mística é que a via reta jamais pode ser perdida, isto é, que a Unidade é a única realidade, portanto, que a dualidade está sempre em movimento e que falar “do feminino” exige “descristalizá-lo” como forma em si, pronta, *a priori*. O feminino, assim como o masculino, não existe em si. É um aspecto, um dos muitos aspectos, do diálogo com o “Um sem segundo”. “Ele tem em cada coisa um Sinal, apontando para o fato de que Ele é Um Único Existente”<sup>111</sup>. O que não se confunde com a mulher.

Supor que a mulher seja ou deva ser “feminina” é uma abstração puramente ideológica, desprovida de sentido prático, político, ético, filosófico ou espiritual. É uma perversão no sentido técnico do termo, pois pressupõe confundir planos simbólicos e tornar secundária a humanidade da mulher. Numa sociedade justa, tanto homens quanto mulheres transitam por lugares masculinos e femininos a fim de aprimorar e enriquecer o diálogo dos seres humanos entre si, com o mundo e com o seu Senhor. Esses lugares importam por serem lugares relacionais, isto é, que implicam movimento, entrega e submissão ao mistério. Importam, por marcar, pela urdidura entre o “eu” e o “tu”, o vazio da

110. “When compassion fills my heart./ free from all desire./ I sit quietly like the earth./ My silent cry echoes like thunder/ throughout the universe.” (RŪMĪ, op. cit., 1999, p. 110)

111. IBN ‘ARABĪ. *Sunday Morning Prayer (Awrāq al-ushū’)*, apud IBN ‘ARABĪ. *The Seven Days of the Heart – prayers for the nights and days of the week*. Trad. Pablo Benito e Stephen Hirstenstein. Oxford: Anqa Publishing, 2000. p. 39.

ausência<sup>112</sup>, o sinal da Presença oculta da terceira pessoa do singular (*Huwa*).  
*Qul: Huwa Allāh Aḥad*-Diz: Ele, Allāh é Um (*Corão* CXII:1).

Ou, dito de outro modo:

Perguntado por que só havia duas cordas na pequena rabeca mourisca que utilizava para acompanhar a recitação de lendas, o cantor respondeu: “Acrescentar uma terceira corda a este instrumento seria dar o primeiro passo em direção à heresia. Quando Deus criou a alma de Adão, ela não quis entrar em seu corpo. Começou a rodeá-lo, como um pássaro em torno de uma gaiola. Então, Deus ordenou aos anjos que tocassem sobre as duas cordas, chamadas macho e fêmea. A alma, acreditando que a melodia residia no instrumento – que é o corpo – ali entrou e ficou presa. Por essa razão, são necessárias apenas duas cordas – que chamamos sempre macho e fêmea – para libertar a alma do corpo”<sup>113</sup>.

Evidentemente, o corpo feminino, assim como o masculino, possui o seu simbolismo. A mulher e o homem têm nesse simbolismo uma direção, uma linguagem, um meio de acesso, não uma prisão. A prisão reside justamente na negação de sua dimensão simbólica. A prova disso está nas histórias contadas por índios das três Américas, por chineses de muito tempo atrás. Por hindus, persas, africanos ou celtas. Por sábios cabalistas, cavaleiros cristãos e mestres sufis. A prova disso está na subida do Profeta e na descida do *Corão*. Está no encontro da noite com o louco<sup>114</sup> e no rejuvenescimento de Zuleika<sup>115</sup>. Está na luz da letra *nūn*<sup>116</sup> e na noite do Poder<sup>117</sup>.

112. Na gramática árabe, a primeira pessoa é dita “quem fala”, a segunda “a quem se fala” e a terceira “de quem se fala” ou “a pessoa ausente”. Entre os sufis, a terceira pessoa (*Huwa*, pronuncia-se *Hū*) é um Nome de Deus.

113. Cantor de rua, apud BURCKHARDT, Titus. *A Arte Sagrada no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Attar Editorial, 2004. p. 20.

114. “Layla (lit. “noite”, mas também um nome feminino) e Majnūn (lit. “louco”, acepção adquirida a partir deste personagem) são personagens de um romance tradicional islâmico que possui várias versões. Ver, a respeito, NIŪĀMĪ. *Layla y Majnūn*. Madrid: Editorial Sufi, 2001.

115. Zuleika, apaixonada por José, tendo-o finalmente reencontrado em sua velhice, teve sua juventude restaurada e casou-se com ele. Ver Nizāmī.

116. IBN ʿARABĪ, Muḥyiddīn. *La Science des Lettres*. In: IBN ʿARABĪ, Muḥyiddīn. *Les Illuminations de La Mecque (Al-Futūḥāt al-Makkiyya)*. Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz. Avec la collaboration de Denis Gril et Cyrille Chodkiewicz. Paris: Albin Michel, 1997. p. 236.

117. Laylat al-Qadr, a noite da descida do Corão. Ver, a respeito, IBN ʿARABĪ, op. cit., 2000. Introdução de Pablo Beneito e Stephen Hirstenstein.

## Referências Bibliográficas

- ABD EL-KADER, Emir. *Écrits spirituels* (antologia de *Kitāb al-Mawāqif*). Trad. Michel Chodkiewicz. Paris: Éditions du Seuil, 1982.
- ADDAS, Claude. *La quête du soufre rouge*. Paris: Gallimard, 1989.
- AL-JĪLĪ, ʿAbd Al-Karīm. *De l'Homme Universel – Extraits du livre Al-Insān al-Kāmil*. Trad. Titus Burckhardt. Paris: Dervy-Livres, 1975.
- ASÍN PALACIOS, Miguel. *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*. 4. ed. Madrid: Ediciones. Hiperión, 1984. (1. ed. Madrid: Real Academia Española, 1919; 2. ed. Madrid: Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1943; 3. ed. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1961).
- BENEITO, Pablo. On the Divine Love of Beauty. *Journal of the Muḥyiddīn Ibn ʿArabī Society (JMIAS)*, Oxford, vol. XVIII, p. 1-22, 1995.
- \_\_\_\_\_. (Org.). *Mujeres de Luz*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- BURCKHARDT, Titus. *Clé Spirituelle de L'Astrologie Musulmane, d'après Mohyiddīn Ibn ʿArabī*. Milano: Archè, 1974.
- \_\_\_\_\_. *A Arte Sagrada no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Attar Editorial, 2004.
- CHITTICK, William. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. La Unidad del Ser. In: *Postdata – revista trimestral de arte, letras y pensamiento*, Asociación de la Prensa de Murcia, n. 15, 1995.
- CHODKIEWICZ, Michel. *Le Sceau des Saints*. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn ʿArabī. Paris: Éditions Gallimard, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Un océan sans rivage*. Ibn ʿArabī, le Livre et la Loi. Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- CORBIN, Henry. *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn ʿArabī*. Paris: Flammarion, 1958.
- DERRIDA, Jacques. *L'Écriture et la Différence*. Paris: Le Seuil, 1979.
- ESCOLÁSTICA, Maria. *O Gozo Feminino*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HAKĪM, Suʿād. Santidad y feminidad en la vida y la obra de Ibn ʿArabī. In: BENEITO, Pablo. (Org.). *Mujeres de Luz*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- IBN ʿARABĪ, Muḥyiddīn. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Cairo, 1911.
- \_\_\_\_\_. *Kitāb Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ed. A. ʿAfīfī, Cairo 1946.
- \_\_\_\_\_. *La Sagesse des Prophètes* (antologia de textos de *Fuṣūṣ al-Ḥikam*). Trad. Titus Burckhardt. Paris: Albin Michel, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Tarjumān al-Aṣwāq*. Trad. R. Nicholson. 2. ed. Londres: Royal Asiatic Society, 1978.

- \_\_\_\_\_. *The Bezels of Wisdom*. Trad. R. W. J. Austin. New York: Paulist Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. *L'Alchimie du Bonheur Parfait*. Paris: Berg International, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation (Kitāb al-Fanā' fī al-Muṣāhada)*. Trad. Michel Valsân. Paris: Les Éditions de l'Oeuvre, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Traité de l'Amour*. Paris: Albin Michel, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Viaje al Señor del Poder*. Málaga: Ed. Sirio, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Guia Espiritual*. Editora Regional de Murcia, 1990.
- \_\_\_\_\_. *La Parure des Abdal (Hilyat al-Abdāl)*. Trad. Michel Valsân. Paris: Les Éditions de l'Oeuvre, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Las Contemplaciones de los Misterios (Maṣāhid al-Asrār)*. Trad. Su'ād ḤAKĪM e Pablo Beneito. España: Editora Regional de Murcia, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Le Dévoilement des Effets du Voyage (Kitāb al-isfār 'an natā'ij al-asfār)*. Trad. Denis Gris. Paris: Éditions de l'Éclat, 1994.
- \_\_\_\_\_. *El secreto de los nombres de Dios (Kaṣf al-ma'nā 'an sirr asmā' Allāh al-ḥusnā)*. Trad. Pablo Beneito. Espanha: Ed. Regional de Murcia, 1996.
- \_\_\_\_\_. *L'Interprète des Désirs (Tarjumān al-Aṣwāq)*. Trad. M. Gloton. Paris: Albin Michel, 1996.
- \_\_\_\_\_. *La Production des Cercles (Kitāb inṣā' ad-dawā'ir al-ilāhiyya)*. Trad. Paul Fenton e Maurice Gloton. Paris: Éditions de l'Éclat, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Les Illuminations de La Mecque (Al-Futūḥāt al-Makkiyya)*. Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz. Avec la collaboration de Denis Gril et Cyrille Chodkiewicz. Paris: Albin Michel, 1997.
- \_\_\_\_\_. *La Science des Lettres*. In: \_\_\_\_\_. *Les Illuminations de La Mecque (Al-Futūḥāt al-Makkiyya)*. Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz. Avec la collaboration de Denis Gril et Cyrille Chodkiewicz. Paris: Albin Michel, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Le Livre des Chatons des Sages (Kitāb Fuṣūṣ al-Ḥikam)*. Trad. Charles-André Gilis. Beirut: Les Éditions Al-Bouraq, 1998. 2 v.
- \_\_\_\_\_. *The Seven Days of the Heart – prayers for the nights and days of the week*. Trad. Pablo Beneito e Stephen Hirtenstein. Oxford: Anqa Publishing, 2000.
- \_\_\_\_\_. *The Meccan Revelations*. Ed. Michel Chodkiewicz. Trad. William C. Chittick e James W. Morris. New York: Pir Press, 2002.
- LINGS, Martin. *El Libro de la Certeza*. Barcelona: Olañeta, 2002.
- LUCCHESI, Marco. (Org.). *Caminhos do Islā*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- MACHADO, Beatriz. *Sentidos do Caleidoscópico – uma leitura da mística a partir de Ibn 'Arabī*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- MACHADO, Regina. *O Violino Cigano e outros Contos de Mulheres Sábias*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- MERNISSI, Fátima. *El Harém Político – El Profeta y las Mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterraneo, 1999.

- MURATA, Sachiko. *The Tao of Islam – a sourcebook on gender relationships in Islamic thought*. New York: State University of New York Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *La luz de la mujer – El principio femenino en el sufismo*. In: BENEITO, Pablo. (Org.). *Mujeres de Luz*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- NIŪĀMĪ. *Layla y Majnūn*. Madrid: Editorial Sufi, 2001.
- OLIVEIRA, Vitória Peres de. *Mulheres que eram Homens – o elemento feminino na mística sufi*. In: LUCCHESI, Marco. (Org.). *Caminhos do Islā*. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 91-120.
- RŪMĪ, Jalāluddīn. *Unseen Rain: Quatrains of Rūmī*. Trad. John Moyne and Coleman Barks. Battleboro, VT: Threshold Books, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Delicious Laughter*. Trad. Coleman Barks. Athens, GA: Maypop Books, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Masnavi*. Rio de Janeiro: Edições Dervish, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Whispers of the Beloved*. Quatrains selected and translated by Azima Kolin and Maryam Mafi. London: Thorson, 1999.
- SHAH, Sirdar Iqbal Ali. *Mohammed, the Prophet*. London: Wright & Brown, 1932.
- TAKESHITA, Masataka. *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man and its place in the History of Islamic Thought*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987.
- YAHIA, Osman. *Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī*. Damas: Institut Français de Damas, 1964. 2 v.