

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

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

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

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

04-0793

CDD-291.422

Índices para catálogo sistemático:

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

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

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

Paulinas

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

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

Apresentação

Faustino Teixeira

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

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

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

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

³ CENTRO Internacional de Estudios Místicos. *La mística en el siglo XXI*. Madrid, Trotta, 2002.

Rabí'a al-'Adawiyya: a presença da mulher e do feminino na mística sufi

Vitória Peres de Oliveira*

Duas questões servirão para nortear minha reflexão sobre a mística em geral e a mística feminina em particular.

A primeira questão é sobre o interesse pela mística na atualidade. Chamam a atenção as publicações que se sucedem, místicos antigos que se tornam moda etc. Entre eles, por exemplo, Rûmî, místico e poeta sufi do século XIII, que foi um dos autores mais vendidos em Nova York em 1999, lido pela cantora pop Madonna, entre outras celebridades, e eleito pela revista *Times* personalidade do milênio.

Essa questão não tem passado despercebida por parte de estudiosos estrangeiros e nacionais, que vêm comentando a transformação de uma gnose esotérica para uma gnose exotérica, alguns até com muito otimismo.¹ O esoterismo, que sempre esteve restrito a uma elite, que sempre foi secreto, agora se transforma em um fenômeno cada vez mais aberto e até mesmo massificado.

O que significa esse fenômeno? O que expressa esse interesse?

* Doutora em Ciência da Informação pela UFRJ. Professora do programa de pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF.

¹ Ver VELHO, 1998; BLOOM, 1996; CARVALHO, 1992; PERES DE OLIVEIRA, 2001.

Os místicos falam de um apelo de transformação radical do ser humano. É disso que trata a mística, de um excesso, de uma radicalidade, diríamos até insuportável. Várias das místicas das quais vou falar viveram esse arrebatamento, esse excesso, que se torna para nós muitas vezes quase incompreensível.

Escutemos esta história sobre Rabi'a, a mística sufi:

Rabi'a havia feito jejum completo por uma semana, sem comer nem dormir, passando todas as noites rezando. Sua fome sobrepassava todos os limites. Chegou então um visitante em sua casa trazendo uma vasilha de comida. Rabi'a aceitou e foi buscar uma lâmpada; quando voltou descobriu que o gato havia derrubado a vasilha. Disse então a si mesma: "Vou buscar água e quebrarei o jejum". Quando trouxe a jarra com água, a luz se havia apagado e, ao tentar beber a água, a jarra escorregou e caiu ao chão, quebrando-se. Ela se lamentou e suspirou tão ardentemente que se temeu que metade da casa fosse comida pelo fogo.

"Ó Deus!", gemeu, "que estás fazendo com Tua serva impotente?"

"Tem cuidado", disse-lhe uma voz, "pois se desejas que Eu te conceda bênçãos terrenais deverás erradicar de teu coração teu desejo por Mim. O desejo por Mim e o desejo por bênçãos terrenais não podem estar juntos em um só coração. Rabi'a, tu desejas uma coisa, e Eu desejo outra; Meu desejo e teu desejo jamais poderão estar unidos em um só coração."

"Ao escutar esta admoção", Rabi'a relatou, "desenraizei a tal ponto meu coração do mundo, descartando seus desejos, que senti cada oração dos últimos trinta anos como se fosse a última."

E este poema de Abdullah Ansari, sufi do século XI, sobre Mansur Al-Hallaj, místico sufi queimado vivo, também do século XI:

Quando Mansur foi aprisionado
Por proclamar a unidade com Deus,
Seu amigo Shibli perguntou-lhe:
"O que é este amor?"
"Venha amanhã para a resposta", disse ele.
Shibli obedeceu e encontrou Mansur
Olhando para a forca.
Mansur olhou-o
E disse, "Leia a resposta:
O amor começa ao absorver o "Eu"
E termina desta maneira:
Sua corda aperta
Para espremer o ego
Então, vem o teste da Cruz.
Se tu compreendes o segredo, fica; senão, vá (ANSARI. 1990. p. 45).

Se por um lado podemos nos perguntar: Que temos nós, que habitamos uma sociedade tão materializada, a ver com essa radicalidade mística? Que atração é essa? Será que compreendemos o que realmente significa? Ou queremos apenas ouvir falar de algo diferente e exótico, de algo que pensamos talvez ser mítico, mas que não diz respeito a nossas vidas? Ou ainda, será que pensamos ser possível diluir esta experiência e torná-la mais palatável, mais atrativa para o mercado?

Por outro lado, também nos é possível indagar: Será que essa abertura do esotérico para o exotérico é uma característica do nosso tempo? O interesse pela mística e pelo esoterismo

sinaliza uma nova forma de viver a espiritualidade, mais voltada para a experiência do indivíduo e menos para uma vivência modelada pelas instituições religiosas tradicionais? Como se manifesta a mística na atualidade? Como serão vividos os seus excessos? Que mudanças ela tem atravessado?

Grandes estudiosos da religião, como Rudolf Otto, Friedrich Heiler, William James, centraram seus estudos nos místicos, pois percebiam ali a possibilidade de compreender o fenômeno religioso em toda a sua intensidade. Os casos extremos eram justamente os que permitiam que se compreendesse a essência do religioso, ou sua característica única e irreduzível. Talvez, portanto, e essa é mais uma possibilidade, a volta ao místico, na atualidade, possa sinalizar essa busca de compreender algo que se nos escapa, algo que se tornou remoto e, por isso mesmo, incompreensível.

Este texto não ambiciona responder a nenhuma dessas questões, a sua intenção é muito mais modesta, quer apenas apresentar um pouco da mística do passado, enfatizar a sua radicalidade e sinalizar para essa possibilidade no presente, levantando a reflexão sobre seu significado entre nós e sua possível existência.

A segunda questão que proponho para nos nortear nesta reflexão tem a ver com esse algo que nos escapa de que falam os místicos. Eles sempre repetem que falar da sua experiência é falar do indizível.²

O místico e poeta Sanai, do século XII, dizia:

Ouve-me tu, senhor da linguagem:
melhor seria se enchesses teu coração com luz

² Ver mais sobre isto em PERES DE OLIVEIRA, 2002.

que com cem mil palavras;
quando calado és a própria eloquência:
abre tua boca, e és um demagogo (SANAI. 1985).

E escutemos esse poema do *Masnavi*, de Rûmî:

Eu disse: “Ó tu que estás distante do Amigo,
Como um homem doente que se afastou de seu médico,
Não me importunes, pois estou fora de mim;
Meu entendimento se foi, não posso cantar louvores.
O que quer que diga aquele cuja razão se perdeu,
Que não se vanglorie — seus esforços são inúteis.
O que quer que diga é inoportuno,
seguramente inadequado e distante da verdade.
Que posso dizer quando já nenhum dos meus nervos
tem sensibilidade?
Posso eu explicar o Amigo a alguém
de quem Ele não é amigo?
Na verdade, cantar Seu louvor desloutor seria,
Pois me provaria existente, e existência é erro.
Posso eu descrever minha separação
e meu coração que sangra?
Não, adia esse assunto até outra estação do ano (RÚMÍ. 1992).

E nós, estudiosos acadêmicos, queremos falar disto tudo, analisar, dizer o que significa. Que pretensão é essa? Textos e mais textos, discussões e mais discussões, é a mística contextualista, essencialista?

De que estamos falando? Claro está que o nosso argumento é o seguinte: eles, os místicos, mesmo dizendo que não podiam falar, falaram. Era indizível, mas foi dito. E o que foi dito é um discurso, e esse discurso posso analisar, posso buscar seu sentido e a experiência que o tornou possível.

Ouço os ecos do místico:

Mas aquele que se aparta dos que falam sua língua,
Ainda que tenha cem vozes, é forçosamente mudo.
Depois que a rosa perde a cor e o jardim fenece,
Não se ouve mais a canção do rouxinol (RÛMI. 1992).

Uma tradição nos estudos da religião, herdeira da filosofia da compreensão (*verstehen*) de Dilthey e outros filósofos alemães, pode ser evocada aqui como contribuição para a discussão do tema. Essa tradição reivindicava um estatuto especial para as ciências humanas, ou ciências do espírito, como se as chamava. Rudolf Otto, por exemplo, afirmava que a religião não se esgotava em seus enunciados racionais, e dizia em seu livro *O sagrado*:

Convidamos o leitor a prestar atenção para o momento em que o sentimento de emoção religiosa profunda surge. Se ele é incapaz ou se ele desconhece tais momentos, devemos parar aqui nossa conversa. O ser humano pode ser capaz de dirigir a sua atenção para os sentimentos que ele prova na idade da puberdade, os seus problemas gástricos ou mesmo os seus sentimentos sociais e ser incapaz de prestar atenção aos sentimentos especificamente religiosos. É impossível conversar sobre religião com tal homem (1985, p. 13).

Mircea Eliade também falava da necessidade de um “tato religioso”. O que esses autores estão assinalando é que alguém que não tenha experiência religiosa não terá categorias cognitivas para reconhecer e estudar o fenômeno em questão. Vemos que é uma posição que de alguma forma se aproxima da dos místicos.

O debate, entretanto, é acalorado no âmbito acadêmico. Seria correto, contra-argumentam, que só os índios estudas-

sem os índios, e só a mulher pudesse falar da condição feminina? Como bem nos explica o epistemólogo paulista Luiz Felipe Pondé, isto seria defender um estatuto específico para o estudo da religião, o que poderia levar à defesa de uma epistemologia religiosa.

Não é o lugar, nem é nosso objetivo entrar nesse debate aqui, mas queríamos apenas lembrar esse nosso “drama epistemológico”, como diz Pondé. Essa dificuldade, essa miséria em que se acha envolto o conhecer humano que trata em última análise da impenetrabilidade do real.

Por isso, a segunda questão que proponho é com a intenção de nos indicar a dificuldade e nos incentivar a humildade nesse estudo da mística. Que não falemos como quem pode explicar tudo, como quem sabe tudo, descreve tudo, classifica tudo. O que proponho é que ouçamos um pouco, que fiquemos na escuta cuidadosa e atenta que nos permita captar o fenômeno ou rastros e vestígios do fenômeno.

Tendo em mente essas duas questões — o interesse e significado da mística na atualidade e uma atitude de escuta humilde —, falarei sobre a presença da mulher na mística sufi. O meu tema será tratado em dois recortes: um que versará sobre a realização de mulheres no caminho místico conhecido como sufismo; outro que procurará entender o papel espiritual do feminino dentro da mística sufi.

Como diz Sachiko Murata:

Se perguntássemos a Rabi'a ou a qualquer outro sufi sobre as “mulheres de luz”, começariam falando sobre a luz. Diriam-nos que não nos preocupássemos tanto acerca do conhecimento do corpo que nos mantém enredados em

nossos prejuízos sobre a sociedade, a psicologia e nossos conceitos como a justiça e a igualdade.

Murata, afirmando isto, defende a posição de que o gênero não é uma questão relevante quando se trata da mística sufi. Há um dito do profeta Muhammed que trata disto ao dizer: "Deus não repara nas formas exteriores". No caminho místico chamado sufismo, não faz diferença ser homem ou mulher, desde que seja um buscador sincero. As dimensões masculinas e femininas são entendidas como qualidades que se manifestam tanto na mulher como no homem.

Dentro desse marco islâmico surgiu uma mística. Como toda a mística, diz respeito a uma ordem espiritual e simbólica. Essa mística compreendia que o gênero de um indivíduo não afetava essencialmente a sua experiência transcendente do espírito. Também entendia que cada ser humano precisava integrar dentro de si suas características feminina e masculina para conhecer a plenitude humana. Uma mística que, portanto, muitas vezes, se opunha a uma ordem social, histórica e política em que a mulher era marginalizada.

Partindo dessa compreensão, nosso objetivo, utilizando um enfoque fenomenológico, será mostrar como algumas mulheres viveram e se expressaram nessa mística sufi, principalmente em seu período áureo, entre o século VIII e o século XIV.

A mística sufi (ou sufismo) ainda segue viva em vários países do Oriente e do Ocidente. Os seguidores de hoje, como os do passado, seguem buscando a sua meta fundamental, o encontro com o Amado, através de uma disciplina que, após a transformação da alma carnal e sua liberação dos desejos,

leva o discípulo a experimentar estados (*ahwal*) e estações (*maqamat*) diversos no caminho até Deus.

O feminino na mística sufi

Para compreender o feminino dentro do pensamento sufi, é preciso compreender alguns temas da cosmologia islâmica. Vou mencionar dois desses temas. O primeiro trata das duas relações fundamentais, mas polares, como diz Murata,³ entre o ser humano e Deus.

A primeira relação, *tanzih*, em árabe, diz que Deus está infinitamente além do Cosmo, Deus é incomparável, transcendente, absolutamente outro, impossível de ser conhecido na sua essência. É o discurso da teologia negativa, defendido principalmente pela escola ortodoxa clássica do islã, conhecida como Kalam.

A segunda relação, *tasbih*, em árabe, diz que Deus é semelhante de alguma maneira à Sua criação. Pode-se concebê-lo através dos atributos divinos manifestados na criação. Ele está imanente em todas as coisas. Ele é misericordioso e está próximo à Sua Criação. Essa posição está mais ligada à tradição de sabedoria sufi.

As duas relações fundamentais, portanto, entre o ser humano e Deus, enfatizam: a primeira, um Deus distante e transcendente; a segunda, um Deus próximo e misericordioso.

O sufismo, ao defender o Deus próximo, não nega, entretanto, o Deus distante ou incomparável. As duas relações se entrelaçam e são necessárias. Pois se, num extremo, afirmar um Deus distante poderia levar a uma compreensão

³ Ver mais sobre esta concepção da cosmologia islâmica em MURATA, 1992.

de um Deus desconectado do mundo, no outro extremo, afirmar um Deus misericordioso poderia levar, devido à natureza humana, a um relaxamento e descuido. Os sufis afirmam, ainda, que os nomes ou atributos divinos no Alcorão que falam de Deus em termos de Misericórdia são em maior número do que aqueles que falam da distância e da transcendência. A visão mística sufi enfatiza, portanto, a semelhança, sem esquecer que, dada a natureza humana, a concepção da incomparabilidade divina é também fundamental, pois o ser humano precisa primeiro reconhecer sua fraqueza, para poder, então, perceber como o absoluto se expressa nesta natureza. A incomparabilidade é necessária à semelhança.

Essas duas visões na cosmologia se associam aos princípios ativo e receptivo, masculino e feminino, ou mesmo, se quisermos usar categorias de Rudolf Otto, *tremendum* e *fascinans*.

Essa visão dupla da relação do ser humano com Deus está também ligada ao conceito duplo do ser humano, dentro da cosmologia islâmica, que o vê como servo e como califa, ou vice-regente de Deus.

Como servo, entende-se que tudo e todos estão submetidos à vontade de Deus. É disso que trata o islã, que quer dizer submissão à vontade divina. O ser humano é servo de Deus, e esta é uma categoria entendida como primordial e superior.

Como vice-regente ou califa, o ser humano é entendido como representante, substituto de Deus. Diz-se que Deus ofereceu essa vice-regência aos céus, à terra, às montanhas e todos se recusaram a mantê-la, apenas o ser humano aceitou ser o representante de Deus na terra. Essa vice-regência, ou califado, ou mesmo confiança (como traduzem alguns

autores) refere-se ao livre-arbítrio, à livre escolha, que só tem lugar nos seres humanos.

Essa dupla concepção do ser humano, como servo e como califa, também traz em si qualidades masculinas e femininas.

O ser humano enquanto servo representa a relação em que Deus expressa qualidades masculinas e o servo expressa qualidades femininas. O ser humano, portanto, se submete à vontade de Deus e ao seu código de comportamento.

O ser humano enquanto califa de Deus representa a relação onde Deus expressa qualidades femininas e o ser humano, qualidades masculinas. A ênfase nestas qualidades femininas de Deus deve ser entendida também em duas dimensões. Da perspectiva de Deus, há o comando gerador, que permite ao ser humano a escolha entre a guia correta ou o extravio. Da perspectiva humana, há o comando prescritivo, que indica a necessidade de desenvolvimento do ser humano.

Podemos, portanto, sugerir que nesta dupla concepção de Deus, como Incomparável/Majestoso e Semelhante/Misericordioso, e na dupla concepção do ser humano, como servo e como califa, subsiste a tensão entre o islã e a sua mística.

As autoridades religiosas, que falam em nome da jurisprudência e da teologia, olham com desconfiança a perspectiva que, ao enfatizar a semelhança, traz a idéia, presente no Alcorão, do ser humano enquanto vice-regente ou califa de Deus — Deus com qualidades femininas, o ser humano com qualidades masculinas. Tal desconfiança se justifica porque esta forma de ver pode levar o ser humano ao orgu-

lho, ao auto-engrandecimento e até mesmo a enfrentar Deus, e com isto reverter a ordem, não só psicológica, como também social.

A psicologia sufi diz que, apesar de isto ser verdade, é possível corrigir essa situação. E enfatiza como corretivo a perfeita servidão, antes da expressão de qualquer atributo de vice-regência. Essa vice-regência traz em si a necessidade de perfeição espiritual do ser humano. Ou seja, para exercer plenamente o seu livre-arbítrio, seu papel de califa divino, o ser humano tem de passar por um estágio de servidão absoluta, que lhe permitirá alcançar a perfeição espiritual necessária para exercer seu califado.

O ser humano enquanto servo é nada diante de Deus. O ser humano enquanto vice-regente não manifesta outra coisa senão os atributos de Deus.

A tradição de sabedoria no islã, representada principalmente pela mística sufi e pela teosofia, vê os princípios masculinos e femininos como polares e complementares. Os pares Unidade–Multiplicidade, Majestade–Beleza, Céus–Terra, Macho–Fêmea, Espírito–Corpo expressam correspondências e postulam complementaridade de funções. São relações que expressam qualidades. Qualidades que são interdependentes. A atividade e a receptividade, o masculino enquanto emanador de efusão e o feminino enquanto receptor de efusão.

Deus em si mesmo é ativo e receptivo, masculino e feminino. Ativo enquanto criador e receptivo enquanto substância mesma dessa criação. Os atributos ou nomes divinos também se manifestam como ativos e receptivos, inter-relacionando-se e expressando correspondência.

O ser humano também é ativo e receptivo, masculino e feminino. Receptivo enquanto servo e ativo enquanto califa de Deus. Receptivo ao olhar para Deus e ativo ao olhar para a criação. E neste desdobrar de relações, tudo no universo se apresenta com duas faces, uma receptiva em relação ao criador e outra ativa em relação ao aspecto do universo com o qual se relaciona. Nesta correspondência cósmica, o pensamento islâmico é interpretado pela tradição de sabedoria como tendo sua centralidade nesta trama de relações e correlações que manifestam a Unidade.

A dualidade é inerente à manifestação do Um. Falar de Deus é falar da relação entre Criador e Criatura. Deus diz no Alcorão que criou tudo aos pares. E Razi, um mestre sufi, diz que todos os pares são o mesmo, as expressões é que diferem.

Por isso, a mística sufi confirma as palavras do Alcorão: “Deus não repara nas formas exteriores”; e desta forma entende que o caminho está aberto para quem queira trilhá-lo, seja homem, seja mulher. Masculino e feminino são expressões que designam qualidades.

Por isso, mestres como Attar se referiam a sua mãe dizendo: “Não era simplesmente uma mulher, mas um verdadeiro homem espiritual”. Ou ainda, em outro momento, compara Rabi’a a um homem, dizendo: “Deixa de uma vez de histórias, e dedica-te a Deus, como um homem, dia e noite, como Rabi’a”.

Com esta concepção do masculino e feminino como expressões de qualidades também podemos entender este dito sufi: “Aquele que busca a Deus é masculino”. E finalmente compreender a citação de Abbas Tusi, referida também por Attar, que diz: “Quando amanhã, no dia do Juízo, chamarem

em voz alta: ‘Ó homens!’, a primeira pessoa a dar um passo à frente será Maria, a mãe de Jesus”.⁴

A referência não é naturalmente de gênero. Está-se falando aqui da qualidade humana de califa de Deus, onde o ser humano alcança a possível expressão da sua máxima espiritualidade, sendo o *locus* de manifestação de todos os nomes divinos. É uma qualidade masculina e, portanto, relacionada com o homem.

Ibn’Arabi, em seu livro *Futuhât*, confirma isto ao dizer: “Tudo o que nós mencionamos sobre estes homens pelo termo homens pode incluir mulheres, apesar de na maioria das vezes homens serem mencionados”.

Segundo os grandes mestres, estes “homens” verdadeiros são raros tanto em corpos masculinos quanto em corpos femininos. Mas o que importa enfatizar é que, do ponto de vista da mística sufi, tanto homens como mulheres trazem em si a possibilidade de se tornarem califas divinos ou, como se diz no sufismo, de se tornarem um ser humano perfeito (*insan al-kamil*).

A alma carnal ou *nafs*

Ainda dentro dos temas da cosmologia islâmica, é importante esclarecer o que é a alma e por que é associada à mulher. *Nafs*, alma, é em árabe uma palavra feminina.

O Alcorão emprega as palavras espírito (*Hu*), alma ou *self* (*nafs*), coração (*qalb*)⁵ para falar da dimensão invisível

⁴ Ver estas citações em NURBAKHSH, 1999.

⁵ A raiz árabe q – l – b significa tanto coração como “mudança perpétua”, “inversão”, “flutuação” (LÓPEZ-BARALT, 2001, p. 73).

do ser humano. Também intelecto (*‘aql*) é utilizado para falar de certas qualidades referentes ao espírito. Como diz Murata (1992), as inter-relações entre esses termos são fluidas e expressam atividade e receptividade, o nível mais acima sendo ativo e o mais abaixo, receptivo. Segundo a literatura sufi, a mais alta e dominante dimensão é o espírito (*Hu*), e a dimensão mais baixa e receptiva é chamada alma ou *nafs*. A alma, por sua vez, se relaciona com o corpo.

Segundo Ghazali (apud MURATA, 1992), esses termos não se referem a entidades distintas dentro do ser humano, mas a diferentes qualidades ou graus de uma única realidade.

No caminho espiritual esta “mulher alma” passa por vários estágios indicados no Alcorão, mas não podemos esquecer que esses termos — *nafs*, alma, *Hu*, espírito — se referem a diferentes qualidades e graus de uma mesma realidade e não a entidades distintas.

Estas explicações visam a permitir que o ser humano entenda as forças em conflito dentro dele. A alma, portanto, em relação ao espírito, é feminina. E apesar de expressar a docilidade em relação ao mundo, ou seja, esta tendência negativa que incita o ser humano ao mal, ela, a alma, também tem a possibilidade de superar esta tendência e através do caminho interior, refletir as qualidades do espírito. O feminino negativo está associado ao apetite ou capricho e o masculino negativo, à raiva.

Para o sufismo, a alma precisa possuir essas qualidades referentes ao capricho e à ira para alcançar o seu objetivo. O que é uma forma de integrar e ver o lado positivo dessas tendências.

É possível agora interpretar o dito “aquele que busca o mundo é fêmea” e o *hadith* do Profeta, que diz: “Eu olhei para o inferno e vi que a maioria dos seus habitantes eram mulheres, e olhei para o Paraíso e vi que poucos de seus habitantes eram mulheres”.

A mulher e a fêmea a que eles se referem são aqueles, homens ou mulheres, dominados pela sua alma carnal ou *nafs ammara*.

Rûmî dizia explicitamente que todas as menções às mulheres que sugeriam qualidades negativas se referiam à alma que comanda para o mal, ou alma carnal, *nafs*. E explicou: “Quando o Profeta disse: Coloquem as mulheres atrás, ele queria dizer sua alma. Pois ela deve ser colocada por último, e seu intelecto primeiro”.

Ainda outra vez, Rûmî esclareceu o significado de uma história que acabara de contar sobre um homem e uma mulher, para que não houvesse dúvidas:

Um conto sobre um homem e uma mulher foi relatado. Considerem-no como um símile da sua alma e do seu intelecto.

Esta “mulher” e este “homem”, que são a alma e o intelecto, são necessários para a existência do bem e do mal.

Dia e noite nesta abóbada de poeira estes dois seres necessários estão em guerra e disputa.

A mulher sempre deseja as necessidades domésticas — reputação, pão, comida e posição.

Como uma mulher, a alma algumas vezes demonstra humildade, outras vezes busca liderança a fim de remediar sua situação.

O intelecto, na verdade, não conhece nada desses pensamentos. Sua mente contém somente anelo de Deus (MURATA. 1992. p. 317).

O objetivo de apresentar um pouco da interpretação simbólica da cosmologia islâmica foi permitir que nos situemos e entendamos por que a mulher possui nesta mística a mesma possibilidade que o homem. É isto que vai nos ajudar a compreender por que as mulheres não apenas participam, mas são elementos constitutivos dessa mística.

Uma mística sufi ou uma mulher que era um homem

Attar, místico sufi, dizia: “Quando uma mulher se torna um ‘homem’ no caminho de Deus, é um homem e já não se pode chamá-la mulher”.

O portão do caminho da mística sempre esteve aberto para as mulheres no islã. Muitas mulheres atingiram graus elevados ou mesmo máximos de espiritualidade. Houve aquelas chamadas santas e aquelas chamadas mestras. Segundo a tradição, dentro do que se considera a hierarquia sufi, a mulher pode atingir graus de *abdal*, *awtad* ou mesmo de *qutb*. Esses termos designam as funções de liderança espiritual que são a fundação da vida espiritual de toda a comunidade sufi.

Uma história contada por Jami exemplifica bem a participação da mulher nesta hierarquia de funções. Perguntaram a um amigo de Deus: “Quantos são os *abdal*?”; e ele respondeu: “Quarenta almas”. E quando perguntado por que não havia dito “quarenta homens”, sua resposta foi: “Porque pode haver mulheres entre eles” (SMITH. 1999. p. 20).

Rabia’a al-’Adawiyya, mestra e santa sufi, é uma das grandes místicas do islã. Nasceu no ano 717 (95 ou 99 da Hégira), quando não fazia nem noventa anos que o Profeta havia morrido, ou seja, nos primórdios do islã.

O ascetismo, mais que o misticismo, caracterizava a vida espiritual dos devotos da época. As práticas de jejum, prece e vigília noturna caracterizavam este ascetismo voltado para a condição de servidão do crente. Como um servo diante do seu senhor, esta era a atitude do devoto. Característica deste ascetismo feminino era a prática do pranto (*buka*'), que chegava a tais extremos que algumas mulheres ficavam cegas. Este pranto refletia o remorso pelos pecados e o medo dos castigos de Deus.

Era a face Jalal de Deus, o Incomparável, o *Tremendus* que se manifestava, aquela que provoca no servo o respeito, o espanto e o terror religioso. O Deus distante do qual falamos acima.

Rabi'a também renunciou ao mundo e seus atrativos e dedicou a vida ao serviço e adoração de Deus. Vocês lembram da história do jejum que contei no início. Ela, entretanto, suplicava: "Ó Deus, tudo aquilo que me concedeste de coisas mundanas, dá a Teus inimigos. E tudo aquilo que Tu me concedeste no mundo porvir, dá a Teus amigos, pois Tu és para mim suficiente".

Nisto consiste a excepcionalidade e genialidade de sua mística, pois além de ser a serva de Deus, Rabi'a tornou-se a amante em busca deste Amado. Considera-se que ela trouxe o primeiro desenvolvimento ao misticismo islâmico, abrindo a porta para o amor desinteressado. Ela é considerada como aquela que introduziu o amor desinteressado nos austeros ensinamentos da época e deu ao sufismo, como diz Anne Marie Schimmel (1975. p. 38), a cor do verdadeiro misticismo.

Seus primeiros anos foram de renúncia ao mundo e entrega ao serviço de Deus, o primeiro passo no caminho

místico. Depois seu amor a Deus sobrepujou seus medos e desvendou a face Jamal, *Fascinans*, a da Beleza de Deus. E este estágio traz a intimidade com o Amado. E por isso Rabi'a rezava:

Ó Deus meu!
Se Te adoro por medo ao inferno,
queima-me nele.
Se Te adoro por esperança do paraíso,
exclui-me dele.
Mas se Te adoro somente por Ti mesmo,
não afastes de mim Tua Eterna Beleza.

A coragem e a força desta mulher insistem na primazia do Amor no caminho e mostram como a esperança e o medo eram métodos secundários e insuficientes para chegar à meta, o encontro com Deus. Esses versos também nos mostram que Rabi'a não se comportava para agradar ou desagradar a Deus, seu comportamento era resultado da sua compreensão de algo. E é este princípio elevado de compreensão que é notável na sua vivência espiritual.

Aflaki, em sua hagiografia, conta que um número de santos viu Rabi'a apanhar fogo com uma das mãos e água com a outra.⁶ Ao ser perguntada sobre o que pretendia, respondeu:

Eu vou pôr fogo no paraíso e derramar água no inferno para que ambos os véus possam desaparecer e os peregrinos possam seguir seu propósito com certeza e os servos de Deus possam vê-Lo, sem qualquer objeto de esperança ou motivo de medo. O que aconteceria se a esperança do paraíso

⁶ Há outra versão que diz que ela tomou uma vela acesa em uma das mãos e um vaso de água na outra e correu pelas ruas.

e o medo do inferno não existissem? Ninguém adoraria seu Senhor ou Lhe obedeceria (apud SMITH. 1994).

Dizia ainda sobre este tema que lhe era tão caro: “Eu não servirei a Deus como um operário na expectativa de seu salário”.

Os nomes ou atributos divinos de beleza e misericórdia aproximam a criatura de Deus, e ela sente intimidade (*uns*) com Ele. Tanto quanto os nomes divinos de incomparabilidade afastam a criatura e a fazem sentir medo. Como já se disse antes, partir da incomparabilidade é necessário para que não haja excessos por parte do crente. O mestre sufi Hujwiri faz a distinção dizendo que o terror é a atitude própria da alma carnal ou *nafs* e que a intimidade é a atitude própria do espírito. Quando os *nafs* são transformados, chega o momento da intimidade e da proximidade divina. O perigo da intimidade, como tem sido apontado pelos ortodoxos muçulmanos e também não-muçulmanos, é que pode levar ao que chamam “expansão audaciosa” (*bold expansiveness*), uma intimidade que permite que se vá além do formalismo distante e que se chegue a um não observar as regras e regulamentos da lei ou, no caso muçulmano, da *sharia*.

Rabi’a, portanto, ao defender o Amor e a intimidade, se colocava nesta área perigosa. Afirmava, a respeito da intimidade (*uns*): “Todo aquele que obedece (ou seja, o verdadeiro amante), busca a intimidade”.

Nossa mestra, entretanto, tinha os pés bem firmes na submissão a Deus e se via como uma serva do Senhor, podendo desta forma cruzar firmemente os perigos desta parte do caminho. É digno de registro que algumas mulheres santas da sua época foram perseguidas e acusadas de formarem seitas.

Uma delas, da mesma época de Rabi’a, teve mãos e pés cortados pelas autoridades religiosas, mas, continuando firme na sua fé, tornou-se posteriormente uma santa.

Conta-se que Rabi’a costumava ir à noite ao teto da sua casa e rezar, quando falava de seu amor pelo Amado de uma forma muito íntima: “Ó meu Senhor, as estrelas estão brilhando e os olhos dos seres humanos, fechados. Os reis cerraram suas portas e cada amante está sozinho com seu amado, eis-me aqui sozinha Contigo”.

Um outro verso de Rabi’a fala dos dois tipos de amor em relação a Deus:

Eu tenho Te amado com dois amores, um amor egoísta e um amor que é digno de Ti.

Em relação ao amor que é egoísta, nele eu me ocupo com a lembrança de Ti à exclusão de todos os outros.

Em relação àquele amor que é digno de Ti, neste Tu levantaste o véu para que eu possa ver-Te.

Não há, entretanto, nenhum louvor a mim, nem neste nem naquele,

o louvor é a Ti, não importa se naquele ou neste.

Segundo explicação de Al-Ghazali, famoso sufi de época posterior, com o amor egoísta ela queria dizer aquele amor a Deus por Seu favor e graça concedidos e pela felicidade temporária alcançada. Pelo amor digno de Deus, ela se referia ao amor por Sua Beleza, que tinha sido revelada a ela. E por isso, este amor é o mais elevado dos dois.

Mestres famosos da época iam à casa de Rabi’a aprender com ela. Vários destes mestres foram realmente contemporâneos de Rabi’a. Um, entretanto, que a lenda associa persistentemente a ela, Hasan de Basra, morreu 70 anos an-

tes dela. É interessante observar que Hasan de Basra, vivia constantemente obcecado pelo terror do julgamento final e cheio de medos sombrios. Era um asceta, sua adoração a Deus se dava pela sua Face Majestosa, Tremenda. Sua forma de viver o caminho era muito diferente da de Rabi'a, ela que na maior parte das vezes estava tomada pela fé e alegria no serviço de Deus. Parece-me, portanto, que não é por acaso que esta associação tenha-se dado nas lendas. Ambos mostravam caminhos que, apesar de associados de alguma forma, marcavam estados diferentes.

Conta-se que uma vez Rabi'a foi tomada pelos medos de Hasan e rezou a Deus: "Ó meu Deus, será que Tu queimarás no inferno aquela que Te ama?" E então ela ouviu uma voz invisível que falou à sua consciência interior: "Ó Rabi'a, Nós não faremos isto. Não tenha de Nós um tal pensamento negativo".

Um dos contos, onde Hasan propõe casamento a Rabi'a, relata que Hasan perguntou-lhe: "Desejas que nos casemos?" E ela replicou:

O laço do matrimônio existe para aqueles que possuem um ser. No meu caso o ser desapareceu, pois aniquilei meu eu e só existo através Dele. Pertencço-Lhe totalmente. Vivo à sombra de Seu controle. A Ele deves pedir minha mão, não a mim.

"Como descobriste este segredo, Rabi'a?", perguntou-lhe Hasan. "Nele perdi todas as coisas 'descobertas'", respondeu Rabi'a. "De que modo conheces Ele?", inquiriu Hasan. "Tu conheces o 'modo', eu conheço o 'não-modo'", contestou Rabi'a.

Além de Hasan, também aparece como amigo íntimo de Rabi'a Sufyán al Thawri, um outro grande nome da épo-

ca, versado nas tradições islâmicas. Ele constantemente visitava-a em sua casa e as perguntas que ele lhe fazia e as conversas que entretinham expressam grande parte dos ensinamentos de Rabi'a.

Diz-se que Sufyán certa ocasião perguntou a Rabi'a se havia algo que ela desejasse:

Tu, um homem instruído, ainda me perguntas coisas assim? Que conversa é esta? Tu sabes como são baratos os figos e tâmaras em Basra. Levo doze anos desejando tâmaras frescas, e ainda não comi nenhuma. Sou uma mera escrava. Que tem uma escrava a ver com desejos? Porque se Deus não estivesse de acordo com meu desejo, seria pura infidelidade.

Sufyán então contestou: "Deixaste-me mudo de assombro. Não tenho nada a dizer sobre tua obra. Falemos, pois, de mim", pediu. "Se não fosse pelo teu amor ao mundo, Sufyán, serias uma boa pessoa". "Como assim?", perguntou-lhe o erudito. "Encanta-te recitar as tradições (*hadith's*)", respondeu-lhe Rabi'a, deixando entender que isto era uma forma de destacar-se.

Profundamente afetado, Sufyán soluçou: "Ó Deus, mostra-me Tua satisfação!" "Não te envergonhas de pedir a alguém que esteja satisfeito contigo quando tu não estás satisfeito com Ele?"

Como esta, há muitas outras histórias que relatam como era estar com a mestra Rabi'a, aquela cuja recordação constante de Deus permitiu atingir tal estado no caminho místico.

Quando lembramos que Rabi'a era uma ex-escrava, uma mulher vivendo no século VIII, início do islã, seu valor surge mais destacado ainda. Sua coragem de enfrentar a ortodoxia do seu tempo é também inigualável.

Ela realizou a peregrinação a Meca e a lenda que se conta a respeito é bastante ilustrativa do valor que se lhe dava, da relação que ela vivia com seu Senhor e de como ela tratava as questões mais formais do islã, sinalizando sempre para a maior importância da dimensão interna e invisível.

Rabi'a partiu para a peregrinação com um jumento que levava sua carga. O jumento morreu e os membros da caravana se ofereceram para carregar seus pertences, mas Rabi'a recusou dizendo: "Não pus meu apoio em vocês quando vim. Minha confiança está posta em Deus, exaltado seja, podem ir".

Quando a caravana partiu, Rabi'a invocou a Deus dizendo: "Deus meu, será que fazem assim os reis com seus débeis e impotentes servos? Tu me convidaste para visitar tua casa e deixas que meu jumento morra no deserto e que eu fique só?" Não terminou de dizer essas palavras quando o jumento se levantou cheio de vida e Rabi'a seguiu viagem.

Conta a lenda, então, que, quando ela se aproximava do seu destino, em pleno deserto, viu como a *kaaba* vinha até ela. E Rabi'a disse: "O que eu necessito não é a *kaaba*, mas o senhor da *kaaba*. Que devo fazer para isto?"

Nesta mesma ocasião chegava a Meca um príncipe que largara tudo para seguir a Deus, e que havia levado quatorze anos para chegar à *kaaba*, pois a cada passo orava dizendo duas *rakhats* (oração do ritual muçulmano). Ao chegar em Meca, não encontrou a *kaaba* e pensou estar cego. Ouviu, entretanto, uma voz que lhe disse que ele não estava cego, a *kaaba* havia ido ao encontro de Rabi'a. Logo percebeu que a

kaaba voltava a seu lugar. Viu então Rabi'a e disse-lhe como ela havia impactado o mundo e perturbado as coisas. E ela lhe contestou: "Ó Ibrahim! Não fui eu que perturbei o mundo, mas foi você que levou quatorze anos para chegar até a *kaaba*". Ele então lhe disse que levava todo aquele tempo para atravessar o deserto porque viera rezando. Rabi'a retrucou: "Você atravessou fazendo preces rituais, e eu fazendo minhas súplicas pessoais".

Este relato nos ensina que para Rabi'a o que importava não eram as coisas externas, mesmo consideradas sagradas, como a *kaaba*, mas a dimensão interna destas coisas. No caso lhe interessava Deus, o senhor da *kaaba*, a dimensão oculta. No seu estado, o formalismo só podia ser entendido em sua dimensão interna, senão não tinha sentido. Para ela, a *kaaba* também era *ayat*, sinal de Deus, e ela estava interessada nesta qualidade invisível que a *kaaba* simbolizava.

De novo, quando fala das preces e das súplicas, ela sugere que há que ir além do formalismo, além das preces rituais e chegar a essa relação pessoal com Deus.

A história acima é ainda uma crítica àqueles que, como o príncipe Ibrahim, se apegam ao ascetismo e sentem-se com certos direitos por serem ascetas, o que reforça seu sentimento de apego.

Para esta mulher extraordinária, sua absorção em Deus era tão grande que até quando o profeta Muhammed lhe apareceu em sonho e perguntou se ela o amava, sua resposta foi: "Há alguém que não te ame? Mas o amor de Deus — exaltado seja — há tomado de tal forma meu coração que não ficou lugar para amar nenhum outro".

Rabi'a chegou a um estado de iluminação reconhecido por seus contemporâneos e pelos mestres que se seguiram. Neste estado era capaz de realizar milagres, entretanto sempre se recusou a aproveitar-se desta capacidade, entendendo que isto poderia distraí-la da sua meta.

Diz-se que Hasan um dia encontrou Rabi'a na margem do rio, jogou seu tapete na água e disse: "Vem e vamos dizer duas *rakhats* juntos", evidentemente contando que ela poderia fazer o mesmo. Rabi'a disse: "Ó Hasan, será que é preciso que te ofereças no bazar deste mundo para as pessoas do próximo? Isto é necessário para as pessoas como tu, por causa da vossa fraqueza". Ela então jogou seu tapete no ar e voou. Disse então: "Hasan, vem até aqui para que as pessoas nos vejam". Hasan, entretanto, ainda não havia alcançado tal estágio e ficou em silêncio. Rabi'a então lhe disse: "Ó Hasan, o que fizeste, qualquer peixe pode fazer; o que eu fiz uma mosca pode fazer. O trabalho real, dos santos de Deus, está além de ambas estas coisas e é necessário que nos ocupemos do trabalho real".

Homens e mulheres que seguem a mística sufi espelham-se em Rabi'a, aquela que era um homem no caminho, aquela que purificou seus *nafs*, se submeteu a seu criador e através da recordação (*dhikr*) do Amado, em seu amor desinteressado, chegou à união com Ele.

Mais algumas mulheres

Rabi'a viveu na época inicial do islã, quando ainda não se consolidara a *sharia*, lei divina, e seus regulamentos, tampouco estava fechada a possibilidade de consenso (*ijma*) e interpretação (*ijtihad*) do Alcorão. O profeta Muhammed

trouxera muitas mudanças e havia, portanto, mais espaço social para as mulheres. Nesses primórdios houve um grande número de santas e mestras, muitas das quais seguiram a via mais ascética, enquanto outras incorporaram também a via mística introduzida por Rabi'a. A prática do pranto (*buka*)⁷ caracterizava muitas dessas santas e suas discípulas, como foi dito acima. Muitas dessas mulheres elegiam o celibato, mas algumas eram também casadas.

No período formativo do sufismo, algumas dessas mulheres santas foram famosas por suas boas ações e caridade, outras por sua sabedoria, seus escritos, outras por seu conhecimento da tradição religiosa. Algumas foram mestras, ou *shaykhas*, e estudiosos e mestres do seu tempo as buscavam como referência e autoridade.⁷

Segundo Sulami, que viveu no século X e escreveu um livro sobre as mulheres sufis que viveram até a sua época, o que caracterizou a espiritualidade feminina nesse período formativo foi a servidão, ou seja, a submissão absoluta ao Senhor. Para ele, as mulheres sufis que aparecem no seu livro eram iguais aos homens sufis. Eram também "mestres das realidades da unidade divina, recipientes dos discursos divinos, possuidoras das visões verdadeiras e conduta exemplar e seguidoras dos caminhos dos profetas" (AS-SULAMI, 1999). Na visão de Sulami, o caminho espiritual da servidão libertava as mulheres dos limites impostos por sua natureza física. Era possível para as mulheres nesta época viajar para estudar com mestres, ensinar a homens em assembléias públicas e desenvolver-se intelectualmente.

⁷ Ver mais sobre essas santas em SMITH, 1997; AS-SULAMI, 1999; NURBAKHSH, 1999.

No livro de Sulami, aparece como uma das maiores gnósticas de seu tempo Fátima de Nishapur, que viveu no século IX. Ela foi mestra de Dhu na Nun, grande mestre sufi. Também conviveu com o mestre Bistami, que disse a seu respeito: “Em toda a minha vida, somente vi um verdadeiro homem e uma verdadeira mulher. A mulher é Fátima de Nishapur”.

Fátima, que era persa, costumava conversar com alguns dos seus interlocutores, como Bistami por exemplo, sem véu, o que demonstra que nos círculos dos mestres sufis ela era percebida como uma autoridade e tratada com igualdade pelos companheiros de caminho, e a relação que mantinha com eles transcendia a questão de gênero.

Uma das frases que se conhece de Fátima diz: “Aquele que age em nome de Deus enquanto deseja testemunhá-Lo é um gnóstico, enquanto aquele que age na esperança de que Deus o note é um crente sincero”.

Na parte mais tardia do período formativo (final do século IX e durante o século X), diminuiu o número de mestras sufis. Antes era comum muitas mulheres aprenderem de outras, depois desta época o mais comum era que seus mestres fossem homens. Um desenvolvimento importante dessa época foi uma ética de cavalaria feminina, criada nas mesmas bases da cavalaria masculina ou *futuwwa*.

Em períodos posteriores, como o século XIII, ainda encontramos mulheres mestras. Ibn’Arabi, um dos autores mais profícuos e representante da teosofia sufi, afirma ter tido duas mestras: Shams de Marcena e Fátima de Córdoba. Em seu livro sobre os santos que viveram na Andaluzia nos séculos XII e XIII, cita algumas mulheres santas. A respeito

de uma delas, sua mestra Shams Umm al-Fuqara, ele diz: “Entre os homens espirituais, nunca conheci ninguém que tivesse semelhante domínio da sua alma”.

Ele tinha convicção de que a mulher poderia alcançar os mais altos graus da hierarquia sufi, chegando até o grau de pólo ou eixo (*qutb*), afirmando, portanto, que as dignidades, graus e características que o homem atinge também podem ser alcançados pela mulher. Ibn’Arabi considerava que a humanidade era o atributo essencial do ser uno. E a humanidade era uma para todos os seres humanos, tanto para homens como para mulheres.⁸

Dizia ainda este mestre que a mulher é o lugar mais perfeito de manifestação para a contemplação de Deus. Sua concepção de Deus trazia uma dimensão feminina⁹ que desafiava a ortodoxia do seu tempo:

Somos mulheres em virtude do que nasce em nós.
Graças a Deus não há nada masculino no Cosmo!
São os homens, aos que o saber sinaliza,
Eles são as mulheres, minha alma e minha esperança.¹⁰

Conclusão

O sufismo floresceu principalmente entre os séculos VIII e XIV, no Oriente Médio. Nessa época surgiram os principais mestres e mestras conhecidos até hoje. Como uma expressão da espiritualidade islâmica e caminho espiritual, continuou

⁸ Ver mais a este respeito em SELLS, 2001; HAKIM, 2001; AUSTIN, 1999.

⁹ Ver AUSTIN, 1999.

¹⁰ Ibn’Arabi (apud HAKIM, 2001, p. 199). Em espanhol: “Somos mujeres en virtud de lo que en nosotros nasce/Gracias a Dios no hay nada masculino en el Cosmos!/Son los hombres a los que el saber señala/Ellos son las mujeres, mi alma y mi esperanza”.

desenvolvendo-se e expandindo-se em uma escala mais moderada e com menos esplendor público até hoje. Nos países muçulmanos, a partir da consolidação da *sharia*, no final do século X, e de uma compreensão mais formalista do islã, diminuiu o espaço social da mulher muçulmana e com isso a sua possibilidade de participar de escolas místicas.¹¹

Não se pode deixar de mencionar também que, mesmo dentro dessa mística aberta à participação das mulheres, muitas delas, para trilhar o caminho espiritual, tiveram de abrir mão do seu papel feminino de mãe e esposa, isto apesar de o celibato ser desaconselhado no islã e apesar de muitos dos mestres, entre eles Rûmî e Ibn'Arabi, terem tido mulheres e filhos. Para melhor compreender essa questão, é preciso deixar demarcadas duas ordens: uma física, histórica, social e política, e outra espiritual, interior, metafísica e simbólica.¹² Muitas vezes a abertura de uma das ordens não corresponde à da outra.

Há, na atualidade, muitas ordens sufis operantes, mestres e seus discípulos em diversos países do Oriente e do Ocidente. Em alguns países, como a Turquia, há mais tradição de participação feminina e se pode ainda encontrar mestras sufis. Neste país, existe uma importante ordem sufi, a *Bekdash*, que sempre teve mulheres participando junto com os homens, motivo pelo qual foram muitas vezes acusados de imoralidade. Na última vez em que estive na Turquia, tive notícias de uma mestra, entretanto não tive a oportunidade de conhecê-la. Segundo Schimmel, existe uma participação feminina crescente em grupos sufis de Delhi e Istambul.

Outra autora, Rkia Cornell, tem uma posição distinta e crítica o fechamento do sufismo, principalmente nos países do Oriente Médio.¹³ Pode-se dizer, portanto, que a participação feminina, embora menor, continua viva ainda em vários países.

Também no Brasil existem grupos sufis. Em artigos anteriores,¹⁴ tratei de um desses grupos, ligado à ordem sufi *Naqshbandi*, onde se verifica a presença de um grande número de mulheres, que participam igualmente nas atividades do grupo.

O ascetismo excessivo, que era uma luta externa contra a carne, característico do período formativo, foi-se transformando ao longo do tempo numa luta mais interna. O mestre sufi Suhrawardi, em seu livro escrito no século XIII, ensinava que o significado da austeridade (*riyazat*) é o abandono do desejo, indicando uma austeridade da mente e não apenas do corpo. Desenvolveu-se uma psicologia espiritual sutil, partindo da observação dos pensamentos e estados internos e de um treinamento espiritual. O desapego e a não-identificação com os *nafs* da alma carnal — voracidade e raiva — são um dos meios de chegar à pobreza maior: não ter desejos.

A mística sufi abriu às mulheres uma possibilidade real de desenvolverem a sua espiritualidade. A ambivalência em relação à mulher, que muitas vezes surgia na linguagem do islã, foi freqüentemente interpretada e transformada pelos grandes mestres, que entendiam os termos homem e mulher como designações de qualidades e características.

¹¹ Ver também sobre isto HAKIM, 2001.

¹² Ver BENEITO, 2001, p. IV.

¹³ Rkia E. Cornell (apud AS-SULAMI, 1999) fez a tradução e notas do livro do século X de AS-SULAMI sobre as mulheres no início do sufismo.

¹⁴ Ver PERES DE OLIVEIRA, 2000, 2001.

Uma visão qualitativa foi expressa por muitos mestres e mestras, alguns dos quais citamos anteriormente. Esta visão percebe para além das aparências superficiais e busca o significado simbólico.

Fora da mística, existe dentro do contexto islâmico, e também no Ocidente, muitos que são incapazes de ir além dessas aparências e não compreendem, portanto, ensinamentos básicos do islã. São aqueles que confundem o símbolo com a qualidade por ele indicada e assim entendem homens positivamente e mulheres negativamente.

É importante mencionar que o Alcorão é um dos únicos livros sagrados que se dirige distintamente a homens e mulheres: muçulmanos e muçulmanas (*muslimun wa muslimat*), homens crentes e mulheres crentes (*mu'minun wa um'minat*).¹⁵ É importante também ressaltar que neste livro sagrado Eva não é tida como responsável pela queda de Adão.

A mística sufi não só abriu os portões para a participação feminina, como ela própria foi construída e formada por esta participação. Afinal, como disse o profeta Muhammed, “Deus não repara nas formas exteriores e a humanidade crescerá de acordo com suas intenções”.

Vê-se que a atualidade volta os olhos para essa mística buscando, quem sabe, resgatar um tipo de espiritualidade que traga consigo sementes para reatualizar de uma forma nova essa possibilidade humana. É o momento de estar atento e escutar esses novos sinais.

Um mestre sufi da atualidade, o iraniano Nurbaksher, sintetiza de forma poética a questão de gênero na mística e no

sufismo em particular, e com ele se fechará este artigo: “No oceano da unidade divina não existem nem ‘eu’ nem ‘tu’, que sentido teriam homem e mulher?” (NURBAKHS, 1999).

Bibliografia

- ANSARI, A. *As invocações de Ansari*. Rio de Janeiro, Dervish, 1990.
- AS-SULAMI, Abu' Abd ar-Rahman. *Early sufi women: “Dhikr an-niswa al-muta'abbidat as sufiyyat”*. Translated by Rkia E. Cornell. United States of America, Fons Vitae, 1999.
- ATTAR, Farid Uddin. *El memorial de los santos*. Argentina, Ediciones del Peregrino, 1985.
- AUSTIN, R. W. J. The feminine dimension in Ibn'Arabi's thought. In: *The Journal of the Muhyiddin Ibn'Arabi Society*. London, vol. II, 1984.
- BENEITO, Pablo (Org.). *Mujeres de luz*. La mística femenina, lo femenino en la mística. Madrid, Trotta, 2001.
- BLOOM, Harold. *Presságios do milênio*. Rio de Janeiro, Objetiva, 1996.
- CARVALHO, José Jorge. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGEMER, Maria C. (Org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo, Loyola, 1992.
- HAKIM, Su'ad. Santidad y feminilidad en la vida y la obra de Ibn'Arabi. In: BENEITO, Pablo (Org.). *Mujeres de luz*. La mística femenina, lo femenino en la mística. Madrid, Trotta, 2001.
- IBN'ARABI. *Los sufis de Andalucía*. Espanha, Editorial Sirio, 1990.
- LÓPEZ-BARALT, Luce. Teresa de Jesús y el islam. El símil de los siete castillos concéntricos del alma. In: BENEITO, Pablo (Org.). *Mujeres de luz*. La mística femenina, lo femenino en la mística. Madrid, Trotta, 2001.
- MURATA, Sachiko. *The tao of islam: A sourcebook on gender relationships in islamic thought*. New York, State Univ. of New York Press, 1992.

¹⁵ Ver SCHIMMEL, apud MURATA, 1992.

- MURATA, Sachiko. La luz de la mujer: el principio femenino en el sufismo. In: BENEITO, Pablo (Org.). *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*. Madrid Trotta, 2001.
- NURBAKHSH, Javad. *Mujeres sufies*. Espanha, Editorial Nur, 1999.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. São Bernardo do Campo, Imprensa Metodista, 1985.
- PERES DE OLIVEIRA, Vitoria. A mística sufi e a poesia. In: GROSS, Eduardo (Org.). *Manifestações literárias do sagrado*. Juiz de Fora, Ed. UFJF, 2002.
- _____. O sufismo e a ênfase no tempo presente. In: *Numen*. Juiz de Fora, v. 4, n. 2, pp. 55-76, jul./dez. 2001.
- _____. Tradição e reinvenção no sufismo. In: *Numen*. Juiz de Fora, v. 3, n. 2, pp. 117-148, jul./dez. 2000.
- PONDÉ, Luiz Felipe. Em busca de uma cultura epistemológica. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil*. São Paulo, Paulinas, 2001.
- RABI'A al-Adawiyya. *Mística sufi del siglo VIII: dichos y poemas*. Buenos Aires, Derbis International, 1986.
- RÚMÍ, J. *Masnavi*. Rio de Janeiro, Dervish, 1992.
- SAKKAKINI, Widad El. *First among sufis: the life and thought of Rabi'a al-Adawiyya*. London, The Octagon Press, 1982.
- SANAI, H. *O jardim amuralhado da verdade*. Rio de Janeiro, Dervish, 1985.
- SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical dimensions of islam*. Chapel Hill, The Univ. of North Carolina Press, 1975.
- SELLS, Michael. Tres seguidores de la religión del amor: Nizam, Ibn'Arabi y Marguerite Porete. In: BENEITO, Pablo (Org.). *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*. Madrid, Trotta, 2001.
- SMITH, Margaret. *Rabi'a: the life and work of Rabi'a and other women mystics in islam*. Oxford, Oneworld, 1994.
- VELHO, Otávio. Ensaio herético sobre a atualidade da gnose. *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, v. 4, n. 8, pp. 34-52, 1998.