

A INCESSANTE REPETIÇÃO DO NOME DIVINO

Por: G.C. Anawati e Louis Gardet

1. O Problema: a relação entre os processos

A lembrança incessante de Deus, a menção incessante de Deus e o esquecimento de tudo aquilo que não seja Deus...'Recordai-vos (udhkur) do vosso Senhor, quando tiverdes esquecido', diz o Corão; o que significa, segundo Kalabadhi: 'Até que tenhas esquecido de tudo que não seja Deus, não te lembrarás de Deus.'(Kitab al-ta'arruf, p.74).

No texto Corânico e em outras obras semelhantes (numerosos), está fundamentada a justificação do dhikr, termo habitual de mística muçulmana, que significa o recordar (-se de Deus), e se faz menção, de maneira mais precisa, da própria técnica de recordação. As reuniões do dhikr das confrarias muçulmanas são uma coisa bastante bem conhecida. Na forma de sessões ou hadra, de círculos (halqa), com atitudes prescritas, regulando o ritmo respiratório assim como a atitude externa, elas parecem ter nascido numa época relativamente tardia, ao redor do século 12. Elas se mantiveram, não sem grandes modificações, até os nossos dias e numerosos são os não-iniciados, como demonstram os simples viajantes, ávidos de algo folclórico ou pitoresco, que puderam deles participar ou assistir. Mas seria um erro compreender o método do dhikr e os seus resultados levando em conta apenas essas descrições turísticas.

Aquilo que nos interessa, é a universalidade do dhikr dentro do Sufismo. A maior parte dos sufis dele fazem a sua 'via de acesso' mais garantida. Trata-se aqui de comparar o dhikr ao fikr (reflexão, meditação). O próprio Hallaj não estabelece uma distinção precisa entre eles, reconhecendo-os como 'igualmente normais', como dito por Louis Massignon, como a rota que passa pelo 'jardim do dhikr' e a que conduz ao 'périplo do fikr.'

Vamos estender para o momento, as atitudes e fenômenos, individuais e coletivos, que acompanham, que deveriam ou podem acompanhar o dhikr; atitudes e fenômenos que certamente são de primeira importância para compreender a marcha e o resultado da experiência, mas os quais os maiores nomes dentre os sufis jamais perceberam o essencial do método propriamente dito. O que temos, então? Tomarei a resposta de empréstimo de um texto de Gazalli. É ele, recordemo-nos, que dá o direito de cidadania definitiva ao sufismo no Islão oficial: mas não antes de simplificar e às vezes, amenizar um pouco os valores da interiorização de seus predecessores e, ao mesmo, suprindo às insuficiências a sua própria experiência pessoal, sempre leal, para este conhecimento adquirido por intermédio de outras pessoas, que se situa nele no meio do caminho entre um inegável sentimento de simpatia e uma grande dose de ecletismo intelectual.

No início do 'terceiro quarto' do seu longo e célebre Ihya"ulum al-din (Revificação das ciências da religião), Gazalli nos expõe o objetivo e o método dos sufis. O objetivo: 'renunciar ao mundo para viver uma vida ascética ao liberta-se das suas ligações, esvaziando o coração das preocupações terrestres e se aproximando de Deus Altíssimo por meio de uma perfeita aplicação espiritual (Himma - uma intenção precisa, com a idéia de solicitude e de esforço). O método: a preparação ascético-moral demorada que deverá 'conduzir o coração' a um estado onde a não-existência de todas as coisas lhe seja indiferente.' Assim, (como preparação imediata): o sufi 'retira-se para dentro de uma cela (Zawya, lugar retirado, célula, cela. Depois, dentro das confrarias do Islão do

Maghrebe, ocorreu uma reunião de células, que passou a constituir o centro da confraria religiosa. No oriente, a idéia de 'monastério' era substituída preferencialmente pela palavra persa khaṇaqa). Nessa situação ele deveria se preocupar em cumprir os preceitos obrigatórios e os seus deveres religiosos; assim ele ali permanece de coração aberto, concentrado em apenas uma única preocupação e não deixa este pensamento de lado nem pela leitura do Corão, nem pela meditação sobre um comentário do Corão, nem na leitura dos livros das tradições, ou de qualquer outra coisa. Ele realiza todos os esforços, pelo contrário, para que nada lhe sobrevenha ao espírito que não seja Deus o Altíssimo.'

E agora, finalmente, a técnica, a prática propriamente dita do dhikr: 'Depois de estar sentado em solidão, ele (o sufi) não cessa de falar com a boca, Deus, (Allah), continuamente, e com a presença do coração. Então, quando ele alcança um estado, onde ele abandona todo o movimento da língua, e vê esta palavra como ocorrendo por conta própria. Depois ele alcança um estado, onde ele consegue eliminar qualquer traço da palavra em sua língua, e descobre que o seu coração está continuamente aplicado ao dhikr, ele persevera assiduamente até que chegue ao ponto de eliminar de seu coração a imagem da locução, das letras e formas da palavra, de maneira que apenas o significado desta permaneça no seu coração, nele presente, como em conjunção com este, nunca o abandonando. Está dentro de sua capacidade ao alcançar este limite, de fazer durar este estado e de rechaçar as tentações; entretanto não esta em seu poder de atrair para si a Misericórdia de Deus Altíssimo.'

Este é um relato esquemático de uma maneira de orar bem conhecida nas tasawwuf sufis. Nele encontramos, como num eco, o ensinamento de outros místicos. No Extremo Oriente, temos a japa-yoga, bramânica ou budista, cujo apanágio parece ter sido a prática do shomyo do budismo japonês, com a incessante repetição do nembutsu, especialmente praticado e divulgado pelo 'santo' de impressionante estatura que foi Honen Shonin. (Nembutsu, em chinês, nien-fo, significa literalmente, 'pensar no Buda', a prática consiste particularmente em recitações de uma fórmula que se origina do sânscrito, e que significa 'adoração' ou saudação ao Buda da Luz Infinita: na transcrição chinesa, nan-u 0-mi-to-fo; em transcrição japonesa, namu Amida Butsu. A prática expandiu-se amplamente por todo o budismo chinês e depois ao japonês. Encontramo-la no século X, em luta contra o budismo intelectualista (a busca de uma iluminação, ou de um outro 'caminho') zen. No século XII, a prédica de Honen Shonin (1133-1212) a expandiu em grandes porções da população japonesa já que Honen apresenta essa prática como um modo 'fácil', centralizado apenas na repetição verbal e cujo 'fruto' era a devoção afetiva ao Buda e a entrada na 'Terra Pura'. A entrada na 'Terra Pura'(jodo) era garantida pelo nembutsu depois desta vida, ou seja, depois da morte corporal. É o 'caminho de saúde' mais fácil. 'Para alcançar o nascimento dentro da Terra Pura (Ojô), dizia Honen, nada há de melhor que a repetição do Nome de Buda.'). Encaminhando-nos para o monoteísmo, encontramos no primeiro período da história da mística judaica (anterior ao Islão), um traço de uma experiência que descreve a 'descida ao Merkabah - O carro da visão de Ezequiel), isto ajudado senão desencadeado por um método corporal de concentração e de repetição de fórmulas, cuja virtude não reside tanto nos significados do que na monotonia e poder de fixação. No Oriente Próximo Cristão - Egito, Oriente Próximo Asiático, Leste Europeu - já nos séculos V e VI, através da continuidade dos Padres do Deserto, e depois sobretudo nas Igrejas separadas grega e russa, temos a 'oração de Jesus' ('Senhor Tende Piedade de Mim') e a prática dita do Heseicastas (Palavra grega que significa principalmente, 'repouso', 'paz', e que pode ser

entendida em termos gerais como 'vida contemplativa'. Entretanto, esse termo veio a designar mais especialmente um 'método' ou 'técnica' proposta para alcançar este repouso (em Deus). Passando de Sinai ao Monte Athos de onde ela foi popularizada pela reforma de Gregório Palamas no século XIV, este método teve tendências a se tecnicizar (que iremos também encontrar dentro da história do dhikr muçulmano).

Os monges do Sinai conheciam e praticavam a oração 'de uma única palavra', que encontramos mencionada no 'Tratado da Oração' de longa data atribuído ao Santo Nilo, que parece ter sido, na realidade, obra de Evágrio de Pontico. A fórmula poderá variar, sendo que a mais antiga parece ter sido apenas a repetição do nome de 'Jesus', ou 'Senhor Jesus'. São João Clímaco enfatiza que o nome de Jesus deve estar unido à respiração.

Mais tarde, a fórmula irá se enriquecer e finalmente, o domínio da fórmula bipartite e bastante ritmada: 'Kyrie Iesou Christé, eleison me', com o segundo membro da frase que tanto se acopla quanto combina com o primeiro: 'Yié tous Theos, eleison me'

Finalmente, ao redor do século XVII, e especialmente com as igrejas russas: 'Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, sede propício a mim, pecador.' Será no Sinai e depois no Monte Athos (Grécia) que irá se desenvolver a técnica dita de heseicasta que espontaneamente ou através de influências oriundas do Oriente mais longínquo, repete e torna mais precisa uma técnica psico-fisiológica: a do controle do coração, tanto física quanto espiritual, que exigiria uma concentração e regulação da respiração. Seria evidentemente um erro identificar toda a prática da 'oração de Jesus' ao heseicasta. Outros autores orientais a defendem, tentando separá-la de outros autores que criticam a oração de uma palavra só.

Aqui está, como exemplo, um texto heseicasta, habitualmente atribuído a Simeão, o Novo Teólogo (do século IX): 'Antes de tudo, deve-se adquirir três coisas: a morte de todas as coisas, uma consciência pura, que nos guarde de toda a condenação dela oriunda e a liberdade de todas as paixões, que te fazem preferir os tempos ou até mesmo o teu próprio corpo. Em seguida, senta-te numa cela tranqüila em um lugar isolado e faça o que te digo: fecha a porta e eleva o teu espírito acima de todo objeto vão e temporal. Em seguida, apoiando a tua barba em teu peito e voltando o teu olho temporal, juntamente com todo o teu espírito em direção ao teu ventre, também chamado de umbigo, comprime a aspiração do ar que passa pelo nariz de maneira que não respires com facilidade, então explora mentalmente o lugar das tuas entranhas para encontrar o lugar do coração, local onde tanto gostam de habitar todos os poderes da alma. Desde o início encontrarás uma treva e uma densidade de opiniões, mas na sua perseverança e prática, esta ocupação de dia e noite, então encontrarás, ó maravilha!, uma felicidade sem limites. SE de fato, o espírito encontra o lugar do coração, imediatamente irá perceber aquilo que nunca havia suspeitado antes; ao perceber aquela área existindo no centro do coração, ali se aloja e fica pleno de discernimento e doravante, qualquer pensamento que nele se origine e assuma forma, que não seja pela invocação de Jesus Cristo, então ele o expulsa e o aniquila... O resto aprenderás com a ajuda de Deus, ao praticar a guarda do espírito e mantendo Jesus dentro do teu coração.'

Este texto em alguns aspectos é mais preciso que o Ihya de Gazalli: evocando uma técnica respiratória que se aproxima dos primeiros exercícios da ioga, de que Gazalli não faz referência, mas que não deixará de estar presente nos métodos sufis; entretanto,

o texto é menos explícito no que se refere aos procedimentos próprios da repetição verbal e dos efeitos esperados.

Entretanto, aqui temos neste ponto, as explicações que nos são oferecidas, no final do século XIX, pelo célebre 'peregrino russo'. Com ele, a técnica preparatória ou concomitante da retenção do sopro se atenua. Temos a oração de Jesus quase que no seu estado puro. Mas a técnica que se refere à repetição verbal torna-se mais precisa - e faz ecoar muito dos antigos autores muçulmanos. Escutemos as confidências: '...Depois de algum tempo, a partir dos meus próprios lábios, em direção ao meu coração, parece que este passou, a cada uma de suas batidas, a repetir as palavras da oração: 1. Senhor, 2. Jesus. 3. Cristo, etc. Parei de pronunciar a oração com os meus lábios, mas não deixei de ouvir com atenção aquilo que o meu coração dizia...'

Assim temos alguns paralelismos interessantes entre os métodos do nembutsu, da descida dentro do Merkabah, do dhikr e a 'oração de Jesus', e seus fenômenos concomitantes. Seria uma coincidência ou filiação histórica? A tese de uma filiação é sedutora e bastante provável (pelo menos parcialmente). Mas em que sentido deve ser compreendida? O relato do peregrino russo nos trás um testemunho de um fragmento obscuro no que se refere à consciência popular. Os cristão o adquiriram 'de monges da Índia e de Bocara', diz um inimigo da 'oração de Jesus'. Mas não, retruca o peregrino, foram os 'mondes da Índia e de Bocara' que a tomaram de empréstimo, adaptando os seus métodos de oração aos dos cristãos. E assim afirmam os primeiros Padres, os Antonio, os Macários, e outros.'

Devemos continuar o estudo. Temos certeza que a 'oração monologistos', a invocação incessante do nome de Jesus é uma prática muito antiga entre os Padres do Deserto. Será que esta exerceu alguma influência sobre o dhikr muçulmano, ou foi mera coincidência? Ou foi uma influência mutuamente exercida? Poderia ser que poderia ter havido algum tipo de influência da mística bem menos conhecida da Merkabah, talvez através de judeus conversos ao Islão? E finalmente, mais tardiamente, teria havido uma influência sobre o sufismo, exercida pelo Oriente Longínquo exatamente sobre este ponto preciso, tal como reconhecida por Massignon e Haas?

2. Descrição Exterior do Dhikr.

Não caberia aqui um recenseamento de toda a literatura sufi referente ao assunto, pois ela é abundante. Com muita frequência, os textos se repetem, não se diferenciando entre si senão pela descrição de certas atitudes físicas ou mentais, especialmente recomendadas ou pela escolha da fórmula invocatória. Essas diferenças serviriam mais para enfatizar que se trata da história e evolução de confrarias religiosas muçulmanas - cada uma afirmando com isso a sua personalidade e tradições próprias. A partir deste ponde de vista, um longo capítulo deveria ser consagrado às confrarias orientais, principalmente aos Sanussyia. Devemos aqui acrescentar que de qualquer modo, permanece um caráter esotérico nestes textos, eles próprios reservados aos 'privilegiados'(khawass) ou 'iniciados'(arifin), que supostamente não eram capazes de compreender todos os seus sentidos e que portanto, eram comentados pela palavra do Mestre e colocados em prática sob a sua orientação.

O texto de Gazalli abaixo citado é como o resíduo intelectualizado do método do dhikr. Dele encontraremos diversas citações, mais ou menos episódicas em seus escritos

anteriores. Aqui temos, então, de maneira mais ardua, mas também mais explicitamente, um pequeno livro inteiramente consagrado à questão, composto por Ibn 'Ata'Allah, de Alexandria, segundo grande mestre da Ordem Shadhili. O tratado recebeu o nome de 'A Chave da Felicidade e a Chama dos Espíritos' (Kitâb miftâh al-falah misbâh al-arwâh). Esta obra apresenta um duplo interesse. De um lado, o próprio autor no conta, em seu prefácio, que ele mesmo não havia encontrado 'nenhuma pessoa que tivesse composto sobre este assunto alguma obra suficientemente completa ou uma descrição genérica e definitiva'. De outro lado, sabe-se da importância da escola Shadhili na história do Sufismo, que transborda largamente os limites da confraria propriamente dita. De qualquer modo, frente às tendências gerais shadhilitas, pode-se tentar encontrar alguma ênfase colocada numa experiência pessoal que não deveria enfraquecer os procedimentos coletivos das 'sessões' e dos 'círculos'. No que se refere às tradições das confrarias e para nos atermos a alguns exemplos, iremos nos encontrar dentro dos testemunhos sugestivos escritos no 'Livro dos Altos Feitos' do Shadhili Ibn 'Iyad e no 'Livro dos Nomes de Deus', de Bash Tarzi, comentando o poema místico dos Rahmaniyya e nas descrições de certas confrarias orientais, assim como nas observações diretas que podem nos sugerir, ainda nos nossos dias, das 'sessões' tais como ainda continuam a ser praticadas.

Uma Dupla Tradição

Existem duas tradições: a do dhikr solitário e a do dhikr coletivo. Certas escolas ou confrarias (como os Rahmaniyya) insistem sobre os benefícios do dhikr coletivo, outras, pelo contrário, conferem uma superioridade ao solitário.

Isto no fundo não parece representar uma divergência real. Tudo depende do estado de iniciação alcançado. Se os Rahmaniyya recomendam calorosamente o dhikr coletivo, é por razão das dificuldades e perigos que pode representar, para o iniciante, a prática do dhikr solitário. Este será reservado, de preferência, aquele que já fez algum progresso no 'caminho', ou seja, é um 'dhikr al-khawass (um dos privilegiados). Os recém ingressos, e sobretudo aqueles que são incapazes de se erguerem para além da 'casca externa', devem se contentar com o dhikr coletivo, continuamente dirigido e controlado e comumente denominado de dhikr al-'awamm (do 'vulgar'). Nos nossos dias, o dhikr coletivo é o mais conhecido, uma vez que este é o que se permite assistir no decorrer das 'sessões' das confrarias. O dhikr solitário, entretanto, está longe de ter sido abandonado, disto dispomos de inúmeras provas.

É a técnica do dhikr coletivo que reconhecemos em termos de traços explícitos senão a partir dos Hamayliyya do século XII, provavelmente foi aquela que, através do intermediário mongol, testemunha mais diretamente as prováveis influências hindus, oriundas não somente da japa, mas também da hatha - iogas. Ibn 'Battuta sinaliza, na Granada do século XIV a presença de fuqara (faquires - 'pobres') oriundos de Samarcanda, Konia e da Índia. Ao estudar esta menção do grande viajante, M. E. Lévi-Provençal chama a atenção sobre uma confraria popular hispano-bérbere, que praticava o dhikr coletivo e cantava os poemas de Hallaj.

Já o dhikr solitário certamente remonta a muito antes do século XII. O texto de Ghazalli (século XI) resumido esquematicamente nos oferece estas indicações. Será que o dhikr solitário é acompanhado desde os seus primórdios de 'poses' ou atitudes corporais, exercícios e treinamentos respiratórios? É difícil saber uma vez que, como disse M.

Massignon, 'em princípio, os repertórios das poses utilizadas em dhikr não deviam ser colocadas em circulação fora do núcleo dos iniciados' (M. Massignon, 'L'idée de l'esprit dans l'Islam'), mas parecer ser legítimo admitir a existência de uma tradição anterior, centralizada na repetição verbal e na sua técnica apropriada, onde as posturas e exercícios respiratórios aparecem senão de forma concomitante. Mais tarde, esses elementos vieram a desempenhar um papel explícitos nos exercícios impostos ao próprio 'solitário' (khalwati).

Preparação e Escolha de Uma Fórmula

Iremos situar a nossa descrição da experiência tanto dentro da perspectiva do dhikr solitário quanto do coletivo. Isto também autoriza a não nos demorarmos sobre o *wird*, uma espécie de 'liturgia' das confrarias que prepara ao dhikr propriamente dito, através de uma série de orações e recitações de textos corânicos. Mais recentemente a '*wird*' de certas confrarias se constituiu na recitação do 'pedigree espiritual' desta, com a nomeação, louvação e invocação dos nomes dos xeiques da confraria, indo do nome do xeique atual até a sua conexão com o Profeta Maomé ou com este, através de Ali, seu genro. Essas diversas invocações costumam ser repetidas um certo número de vezes. *wird*, que em média dura cerca de uma hora, visa criar um clima mental adequado ao dhikr, especialmente ao dhikr coletivo.

Supomos que o discípulo já esteja 'preparado'. Notemos que a maior parte dos autores muçulmanos, assim como os autores cristãos que tratam dos hesecistas, exigem uma real 'preparação do coração': uma longa preparação prévia através de um esforço ascético para se desligar de tudo que foi criado e, por uma perfeita observação da pureza ritual; uma preparação próxima, por uma concentração voluntária apenas sobre Deus (da mesma maneira as regras do *nembutsu* exigem: 'Os mestres do Jodo insistem demais sobre a tripla atitude de espírito que deve acompanhar sem cessar a expressão do *nembutsu* vocalizado: a sinceridade do coração, profundidade da fé e desejo de alcançar a Terra de Amida'. Igualmente encontramos este tipo de regramento para a 'oração hesecista').

Este 'esvaziamento' do coração poderá ser um dos efeitos do próprio dhikr, mas não se espera que isto seja obtido apenas através da técnica do dhikr para obtê-la. O próprio dhikr não seria eficaz se não houver uma intenção (*niyya*) e uma preparação geral que envolve toda a vida. A partir deste ponto de vista, e pelo contrário, ao que parece da prática do *nembutsu* preconizada por Honen, o dhikr não substitui os preceitos de Lei, as os considera realizados e os autores muçulmanos insistem sobre a necessidade de abstenção de todo ato 'proibido' ou 'culpável'.

Aqui iremos encontrar uma certa ambivalência. Seriam estes valores puros de ordem moral ou religiosa? Sim sem dúvida são os da primeira intenção. Mas poder-se-ia perguntar se não existiria, de maneira mais implícita, uma busca da pureza ritual (garantida pela lei - e portanto, podendo assumir um aspecto meramente exterior), uma condição indispensável para se chegar à experiência. O mesmo problema se coloca quanto ao valor intrínseco da fórmula utilizada. Escolhida pelo seu sentido espiritual óbvio, que deve orientar a Deus o movimento interior da alma?

Mas isto não se mistura como um valor de eficiência direta reconhecida, à pronúncia do Nome divino, um tipo de eficácia quase mágica? E aqui também encontramos não

somente a técnica do japa ioga, mas os Mantrãs da Índia brâmane. Ambas parecem ser linhas divergentes que se reúnem novamente no nembutsu japonês. Da mesma forma estas linhas parecem estar igualmente presentes no subconsciente de certas formas do dhikr muçulmano: não tanto por uma influência direta da técnica do mantrã, mas segundo o significado propriamente semita do valor do Nome; e que a emissão do Nome, confere um 'tipo de poder' oriundo do Nomeado, o 'selo do Nome' funcionando como o estabelecimento de uma comunicação com a natureza íntima do Nomeado.

Esta aproximação se imporia juntamente com as forças da teurgia e magia que, dentro da mística judaica, conduzem o iniciado ao caminho da Merkabah. Podemos dizer que também podemos encontrar um eco disto dentro do Oriente Cristão. Este, não do ponto de vista propriamente mágico, mas com um valor de símbolo eficaz, aqui verdadeiramente sacramental, reconhece apenas um Nome divino, da 'oração de Jesus', já que 'o nascimento do Nome e o de Cristo são a mesma coisa' (e recordemo-nos do início do Evangelho de João; 'No princípio era o Verbo...') embora aqui não se trate de 'voltarmos a um mecanismo psicológico, mas de liberar uma espontaneidade espiritual, este 'grito do coração' que faz jorrar como uma fonte de água viva a presença do Senhor, comunicada pela pronúncia de seu Nome divino (E. Behr-Sigel, *La prière à Jesus*). Pronunciar o Nome, de qualquer modo, garante um certo modo de presença do Nomeado. É por isso que veremos no Islão a escolha da fórmula graduada segundo os progressos dentro da vida espiritual, sendo que tal e tal Nome será reservado para os em progresso, aos pacificados, aos concordes, ao perfeitos...

Os textos sufis que nos falam do dhikr procuram, dentro de seus preâmbulos, a considerar este termo num sentido o mais amplo possível. Ibn 'Ata'Allah nos diz: 'pratica o dhikr qualquer um que se preocupa com as coisas de Deus. O sacerdote, o monge, o teólogo são também 'dhikrantes' (dhakir). Acepção aceitável, pois se apoia sobre o sentido etimológico e lexicográfico da palavra e que sublinha uma continuidade, já cara a Gazalli, entre todas as 'ciências' muçulmanas, sejam 'exotéricas' ou 'esotéricas', mas acreditamos não estar enganados ao discernir nisto mais um desejo de envolver as especulações sobre o dhikr sufi com garantias de ortodoxia.

Assim, estas especulações são compreensíveis a não ser que levemos em conta os procedimentos técnicos propriamente ditos. Em princípio, uma liberdade muito grande parece estar disponível quanto à escolha da fórmula: 'Deus ou o nome do Profeta, ou um dos Nomes Divinos (um dos 99 'Mais Belos Nomes de Deus', de origem corânica ou tradicional), ou um dos atributos divinos, ou um dos atributos do Profeta, etc. De fato, as confrarias impõem aos seus adeptos um número de fórmulas fixas.

A mais aconselhada aos iniciantes é o primeiro membro da shahada: não há Deus - exceto a Divindade, lâ illah illa Allah; os mais avançados poderão fazer uso do nome de Deus - Allah, para os mais adiantados no caminho se recomendará, como homenagem à inefabilidade divina, o simples Huwwa ('Ele') depois 'al-Haqq ('Verdade') e 'al-Hayy ('O Vivente'), al-Qayyum ('O Subsistente'). al-Qahhar ('O Todo Poderoso'), etc.(O poema rahmani e seu comentário explicitam sete fórmulas: a 'primeira shahada', depois 'al qahhar, e as 'sete etapas da alma: imperfeita, culpável (a consciência que recrimina as faltas), 'estimulada'(a realizar o bem), pacífica, agradável (a Deus), concorde e perfeita. A fórmula do dhikr poderá mudar em cada estado alcançado, debaixo da direção do xeique. E cada estado é caracterizado por uma iluminação e uma 'realização' progressiva do mistério dos atributos divinos).

Segundo Ibn 'Ata'Allah, a fórmula *la illah illa Allah* convém ao sufi que permanece 'desperto', mestre de si próprio. Aquele que está arrebatado em Deus, se fixará no atributo Allah ou Huwa, ou mesmo, *lã*, ou *ã*, *h* ou mesmo um som sem qualquer sustentação por alguma letra.

Alguns Tipos de Experiências

É recomendado que o sufi sente-se com as pernas cruzadas (atitude descrita em árabe como *tarabbu'u*, também recomendada pelos mestres de ioga), com as duas palmas das mãos apoiadas nos joelhos - olhos fechados ou semi-cerrados, em seu lugar dentro do 'círculo' se trata de uma 'sessão', com o corpo voltado para a qibla, a direção de Meca, se trata de um *dhikr* solitário. Recomenda-se que o Sufi dê preferência a um local obscuro, perfumado de benjoim e que faça uso de roupas que estejam ritualmente puras. No *dhikr* das confrarias, é intensamente aconselhado de manter os olhos fechados e de se representar mentalmente o seu mestre espiritual, o seu xeique: de maneira a renovar o laço entre o discípulo e o mestre e de receber deste último as influências benéficas que, por sua vez as recebeu do Profeta Maomé (neste ponto o xeique é considerado como um elemento intermediário - *wasita*- entre Deus e o discípulo). A evocação do xeique parece ter o mesmo papel da invocação do *Ishwara* iogúico (a invocação e a situação da deidade pessoal - 'o senhor supremo' no local do coração do discípulo).

Começa agora a recitação da fórmula. Eis alguns exemplos:

1. *Dhikr Shadhili*:

a) Ensino de Ibn 'Iyad: a fórmula proposta é *la illah illa Allah*: 'inicia-se a recitação a partir do lado esquerdo (do peito), que é como o nicho que contém a lâmpada do coração, câmara da claridade espiritual. Em seguida a situamos (deslizamos) em direção a porção inferior do peito, do lado direito e em seguida para a porção superior do mesmo lado. Continua-se voltando à posição original, tendo assim descrito um círculo. Ibn 'Ata Allah faz notar que se deve 'reconduzir' a fórmula para o coração carnal. Com maior detalhamento: 'começa-se do lado esquerdo, debaixo do umbigo, ao se prolongar longamente a pronúncia da partícula negativa *la*; em seguida se faz emitir distintamente o *i* de *illah* no fundo da garganta e se pronuncia o *h* vocalizado como há, seguindo-se um tempo profundo de parada, ao mesmo tempo se inclinando inteiro em direção do ombro (...) Em seguida se diz *illa Allah*, fazendo surgir distintamente do fundo da garganta o *i* da partícula de exceção (*illa* = 'exceto') e aplicando-o ao coração logo em seguida à emissão vocal. Neste local, se aprofunda sobre a palavra da glória (*Allah*), atribuindo ao *a*, um alongamento profundo e extenso. É *Allah*, diz Ibn 'Ata', que aconselha de não dar grande insistência ao alongamento da partícula negativa (*la*), por temor que se possa morrer antes de ter afirmado a parte 'exceto Deus = a não ser Deus'. Os discípulos mais avançados também fazem uso de outras fórmulas e sobretudo, do nome divino *Allah*. 'Quando o servidor repete *Allah*, diz Ibn 'Iyad, deve sentir um tremor da cabeça aos pés. Isto poderá significar que ele pode esperar alcançar o nível mais elevado.'

b) O *Dhikr Shadhili*, tal como descrito pelo Xeique al-Sanusi: - encontramos diferenças frente ao que foi descrito acima, embora o essencial das análises de Ibn 'Iyad se mantenham e encontramos também uma maior precisão e uma progressão que parecem ecoar um esoterismo tradicional. Os 'movimentos' descritos por Ibn 'Iyad são

esclarecidos. 'As posturas a serem tomadas dentro da Ordem Shadhili, para o dhikr consistem de se sentar sobre a terra, com as pernas cruzadas e joelhos elevados, com os braços rodeando os joelhos, cabeça abaixada entre os dois joelhos e com os olhos fechados. Ergue-se a cabeça ao se falar la illah do decorrer do espaço de tempo que demora para a cabeça chegar à altura e voltar-se em direção ao ombro direito. Busca-se com o máximo de atenção se livrar de nosso espírito tudo aquilo que seja estranho a Deus. Quando a boca alcançou o nível do coração, se articula com vigor a invocação illa, para que ela fique gravada nele e os seus efeitos dali se espalhem para todos os membros. É isto que recebe o nome de 'oração da compressão e da expulsão'...Em seguida se emite Allah defronte ao coração, de uma forma mais enérgica: a fórmula assim condensa os princípios do temor a Deus e afirma a sua unidade exclusiva.' Depois que a oração penetrou o ser daquele que está orando até fazer dele 'um todo completamente homogêneo com a criação' - isto será repetido até o esgotamento das forças e o surgimento da iluminação. Então, passar-se-á para a terceira fórmula, o grande Huwwa (Ele), incansavelmente repetido a cada ritmo dos pulmões e do coração, até que aquele que está orando alcance 'ao nível da perfeição que lhe estiver acessível'.

2. O Dhikr dos Rahmaniyya:

Temos três modos de repetição, lento, moderado e rápido. Duas fórmulas são propostas: para os iniciantes, la ilah illa Allah, para os avançados, Allah. No primeiro caso, quando o noviço pronuncia a fórmula, 'ele revolve a cabeça baixando-a para o lado do umbigo. Ao pronunciar a palavra la, ele a move em direção do alto. Em seguida deixa pender a cabeça para a direita, traçando um círculo, cujo ponto de partida é o umbigo e o centro do coração. Ao pronunciar a palavra ilah, ele a eleva para mais ou menos a metade do círculo, do lado direito. Dizendo illa Allah, ele a abaixa, do lado esquerdo até a metade final do círculo (formado a partir do coração) subindo depois em direção ao 'umbigo dos segredos.'(centro da testa) No que se refere à segunda fórmula, apenas o Nome divino, Allah, também chamado de 'Nome da Majestade', 'deve-se, oh noviço, fazer dois movimentos: o primeiro consiste na batida da cabeça no lado esquerdo do peito, em direção do lugar do coração material, que tem uma forma piriforme, e dizendo Allah, com a cabeça (pendida) sobre o umbigo; o segundo movimento consiste em erguer a cabeça ao pronunciar a hamza ('o espírito doce') do nome de Allah ('A), e sem seguida conduzir a cabeça do umbigo até a altura do cérebro e depois pronunciar o resto da fórmula (llah) sobre o umbigo dos segredos. Portanto, duas maneiras de pronunciar Allah, que deverão ser combinadas no decorrer da experiência. O poema que é aqui comentado apenas diz; 'No segundo Nome (Allah), bate o teu coração com força, ao bater a cabeça de cima para baixo.'

3. O Dhikr dos Hallajiyya:

Sua origem, segundo a tradição das confrarias, remontaria a Hallaj. Está descrito por Sanusi. Sua fórmula: Allah. É feito pela supressão da sílaba inicial Al e se conferindo sucessivamente ao h final as três vogais: a (em direção à testa), para a direita, o i, para a esquerda e o u (mais como ô), em direção ao coração (Assemelha-se a lâha! lâhi! lâho!). Este procedimento apresenta muitos efeitos, mas não é permitido o seu uso a não ser para o dhikr solitário (khalwa) e para aquele que tenha ciência daquilo que resultará...(O princípio dessa tariqa (caminho), diz Sanusi, está fundamentado sobre o 'princípio da união divina' (jam'bi Allah). 'Muitos iniciados não prestaram atenção - que este procedimento deveria ser utilizado individualmente e apenas por pessoas cientes

dos seus efeitos, 'já que não é correto realizar em público coisas que devem ser mantidas secretas,' de tal maneira que surgiu disso uma seita herética, que Deus a confunda e nos preserve da tentação donde esta recaiu. - L. Massignon, *Passion d'al Hallaj*) A duração da Experiência: a duração da experiência pode ser mensurada seja por um tempo horário seja pelo número de repetições efetuadas. Este último procedimento é particularmente recomendado aos iniciantes. O dhikr coletivo dos Rahmaniyya é ritmado por séries de 300 fórmulas ou repetições.(isto é o mínimo, segundo Bash Tarzi). O cálculo pode ser feito com a ajuda das contas de um rosário (subha).

Conhecemos procedimentos análogos no Oriente Extremo e no mundo Cristão. Nas seitas japonesas oriundas de Honen, é praticada durante sete dias e noites a grande liturgia do milhão de nembutsu: com o auxílio de um grande rosário de 109 contas, cujo 'diâmetro alcança cerca de 3 metros ou mais'. Neste caso (e existem equivalentes no Islão), a cifra escolhida assume um valor eficaz próprio. Assim, aquelas que estão são preferidas pelos experimentadores do dhikr são: 300, 3000, 6000, 12000... 70000.

Está dentro da própria natureza da experiência, de se chegar a uma situação em que cessa qualquer tipo de enumeração, depois que se garantiu a 'continuidade' da oração. 'Aquilo que se solicita, é de multiplicar o dhikr durante a noite e ao longo dos dias, sem determinar o seu número, sem o limitar.' Um exemplo típico nos é dado pelo 'peregrino russo'. Seu staretz (diretor espiritual) lhe ordena de dizer a cada dia 3000 vezes a 'oração de Jesus', com a ajuda das contas de um rosário. 'Durante dois dias isto me foi penoso, mas depois... sempre que eu parava, a necessidade de orar e orar me voltava imediatamente e eu a realizava livremente, com vontade e sem me esforçar'. O staretz então ordenou realizar durante uma semana, 6000 'orações de Jesus' diariamente, depois 12000. Quando finalmente a recitação da oração tornou-se como um necessidade de todo o ser, o staretz deixou o peregrino se dedicar à 'oração contínua' (da mesma maneira que se exorta aos fiéis do jodô de 'dizerem o nembutsu durante todo o dia, ou pelo menos a cada dia regularmente, ou um certo número de vezes por dia - dez mil, cinquenta mil até cem mil cada dia'). 'Enquanto estiveres velando, consagra então o teu tempo à oração, invoca sem contar o nome de Jesus Cristo e submete-te humildemente à vontade de Deus e espera a Sua ajuda.'(Relatos de um Peregrino russo - existe versão em Português!).

Esta progressão está bastante conforme à prática dos dhikr solitários, que tendem a se fixar numa repetição incessante, todas as vezes que isto é possível, da fórmula escolhida e sem haver a preocupação de se prender a uma contagem exata. Os autores muçulmanos estão de acordo com o peregrino russo no que se refere à decisão do discípulo: este deverá estar submisso a um xeique (ou staretz), que lhe ensine todas as condições da experiência, nunca se deve passar de uma etapa a outra sem a concordância de seu xeique.

A Disciplina da Respiração:

Nos exemplos precedentes, pode-se notar que não existe uma regra diretamente definida com respeito à disciplina da respiração. Não existe certeza, pelo menos na sua origem, de que a disciplina da respiração não tenha sido considerada pelos Sufis de forma independente da experiência do dhikr ou, como fazem os cristãos orientais, como uma forma de preparação indispensável para se obter um bom resultado na experiência. Na medida em que esta experiência se desenvolve, se esta é bem realizada, a respiração não

poderia deixar de sofrer certas regulamentações e restrições: ritmada por necessidade específica da repetição da fórmula e pelas atitudes físicas que se acrescentaram ao processo. Vimos algumas exigências que a tradição das confrarias solicitam quanto à certas 'posturas' e certos movimentos da cabeça e da rítmica algumas vezes violenta no que se refere à pronúncia: alongamento, vocalização no fundo da garganta, etc. Isto freqüentemente associado de um conjunto de explicações, todas revestidas de um conjunto de simbolismos espirituais, que são propostas. Mas no fundo, não podemos considerar isto tudo como uma transcrição mecânica e fonética da necessidade que o Sufi se encontra de canalizar a concordância do ritmo da respiração com o da repetição verbal (e com as solicitações fisiológicas desencadeadas pela própria postura ou movimentação corporal)?

Assim, dentro do uso de certas formulações esotéricas, tomou-se a consciência da necessidade de disciplinar a respiração, senão anteriormente, pelo menos concomitantemente à recita do dhikr - a explicação que se oferece atualmente é a de recuperar uma antiga tradição muçulmana, a dos 'leitores do Corão'. Eram estes os Companheiros do Profeta, que se esforçavam em exercitar as 'duas respirações'. Entendamos: o 'nafs', 'sopro que vem da glote, (que) tem origem nas entranhas, (que) é carnal e ligado ao sangue, (que) faz eructar e cuspir, (que) faz sentir o sabor, e o 'ruh', sopro através das narinas, (que) nasce do cérebro, '(faz) falar pelo nariz e espirrar, ... sentir os odores e discernir as qualidades espirituais.' (L.. Massignon - 'L'idée de l'esprit dans l'Islam.'). É através do 'ruh' que são vocalizadas e nasalizadas as três letras de cada raiz, cujo apoio consonantal é dado pelos 'nafs'.

Nas concepções da antropologia geral, o vocabulário permanece algo pouco fluido, varia segundo as escolas e influências recebidas. Os nafs (os nefesh do hebreu) designa primeiramente a 'alma carnal' enquanto que o rûh (em hebraico 'ruach') aquilo que 'vem do Mandamento'(não criado) do Senhor' (diga: 'O espírito vem do Mandamento de meu Senhor - Corão, 17-87 : este texto será largamente utilizado, por exemplo, pelo Risâla al-laduniyya (capítulo 11) em favor de uma antropologia platônica: o corpo nada mais é que um instrumento do espírito, este de origem divina. Aqui encontramos uma correspondência da conceitualização hindu que confere ao sopro (prâna) um valor cósmico.), feito para receber a comunicação da Palavra divina. "O Espírito'(ruh) é uma brisa leve e perfumada e por seu intermédio a vida é transmitida enquanto que os 'nafs' são um vento quente, fonte de movimentos e de desejos carnis. (palavra de um sufi, relatada por Kalabadhi em Kitab al-ta'arruf).

Posteriormente, sob a influência de filósofos helenísticos, os Sufis darão uma ênfase na distinção de base corânica, entre a 'alma que comanda' (que controla as paixões), a alma 'culpante' (consciência moral) e a alma 'pacificada', 'concorde' e 'agradável' (Conforme o Corão 12,53: a alma comandadora, ammara, 75, 2 , alma culpante, lawama; 89, 27-28: a alma pacificada, mutma'inna, "concorde e agradável': 'Oh alma pacificada, retorna ao teu Senhor, concorde e agradável.' Estas são distinções freqüentemente encontradas em toda a literatura espiritual muçulmana.). Igualmente farão da 'alma racional'(natiqa) o equivalente do espírito (ruh) ou do coração (qalb) - Gazalli irá dizer em seu Ihya - III, páginas 3-4: 'Quando eles fazem alguma distinção, os Sufis estabelecem a hierarquia ascendente: alma (nafs), coração (qalb) e espírito (ruh). Um dos objetivos da 'via mística' será a absorção, se pudemos dizer isto, do sopro quente e carnal dos nafs pelo sopro sutil e espiritual do ruh.

Aqui estão alguns procedimentos utilizados nesse sentido pela técnica do dhikr. Iremos nos remeter a dois exemplos oferecidos por M. Louis Massignon:

1. O dhikr Hamayli (do século 12, o mais antigo dos dhikr coletivos). O sopro é 'emitido por baixo do mamilo esquerdo (para esvaziar o coração), então, a palavra *la* é expirada na altura do umbigo (contra o demônio sexual), depois *ilaha* é pronunciado na altura do ombro direito e retorna para emitir *illa* na altura do umbigo; finalmente *Allah* é intensamente articulado por sobre o coração esvaziado.' A semelhança é evidente (quaisquer que sejam as divergências secundárias), com o dhikr Shadhili e ao primeiro dhikr Rahmani que já descrevemos: isto nos permite então transportar para estes últimos as mesmas regras de emissão e expiração do alento.

2. Dhikr descrito por Semnani, antigo funcionário mongol, morto em 1336. Emissão do sopro com a sílaba *la*, 'para esvaziar o coração', a nível do umbigo; *ilaha* 'vomitado' pelas cartilagens do nariz; *illa* pronunciado com inclinação para o lado esquerdo e *Allah* sobre o coração 'esvaziado' e mantendo 'eretas as vértebras do dorso e do pescoço'- o que quer dizer, segundo Semnani, uma contratura dolorosa e purificadora.

Um pouco mais tarde, parece que as escolas sufis passaram a insistir mais ainda sobre a influência das respirações. Assim, Zayn al-Milla wa l'Din (provavelmente um Sufi Khalwati) em seu comentário dos *Manazil al-As'irin*, do grande místico hanbali Ansari ('Aquele que conhece perfeitamente o mundo das respirações descobre os odores dos atos, das palavras e dos estados místicos a partir das respirações. As respirações daqueles que estão progredindo se erguem e buscam o objeto que eles desejam', etc. Ver da mesma maneira, *Wasiyya*, 'a localização do pneuma dentro do ventrículo do coração.').

Uma análise comparativa minuciosa deveria ser aqui estabelecida entre estes procedimentos e os primeiros exercícios da Ioga. De todas as formas, podemos ver também no dhikr, pelo menos tal como este é praticado depois do século XII, como se unem estreitamente as regras de emissão da voz e da pronúncia, com as que se preocupam com a emissão do alento, e com as poses ou atitudes corporais. A 'Oração de Jesus', tenderá, numa época contemporânea, a dissociar-se das regras hesicastas; o dhikr das confrarias tenderá, pelo contrário, a unir-se a um conjunto de prescrições físicas, destinadas a acelerar a experiência (poder-se-ia perguntar se o costume atual que encontramos no Monte Athos, de juntar a oração de Jesus à grandes prostrações (metanias), não seria um equivalente do bloqueio operado pelas confrarias muçulmanas entre a repetição verbal do dhikr e as atitudes físicas - especialmente os movimentos de cabeça. Sabe-se que no Monte Athos, o número diário de metanias (associadas com a oração de Jesus) é uma função do avanço espiritual do monge. O monge de terceiro nível poderá até mesmo ser dispensado de qualquer outro exercício ou ofício.).

Um Exemplo Célebre: a 'Sessão' dos Rahmaniyya.

Este dhikr coletivo típico foi examinado e analisado por M. W. S. Haas ("The zikr of the Rahmaniya-Order" - *Moslem World*, Janeiro, 1943):

Os 'irmãos' estão sentados de maneira a formar um círculo 'que se assemelha ao batente de um portal', diz o *Kitab al-minah*. O círculo não deve apresentar solução de continuidade, para que os demônios ou os jinn não possam nele ingressar. Depois da

recitação do *wird* (passagens do Corão, orações especiais, litanias), que dura cerca de uma hora e prepara o 'clima', os 'irmãos' se levantam e dão-se as mãos; o xeique situa-se agora no centro do círculo, comandando a recitação. O *Kitab al-minah* dá preferência à repetição de *la ilah illa Allah* (fórmula dos principiantes). M. Haas descreve uma sessão onde a fórmula repetida é *Allah* (ou então, *Hayy* - o Vivente), uma palavra que não era pronunciada distintamente, mas reduzida às duas sílabas há-hâ (provavelmente o pesquisador não deve ter percebido a presença da partícula invocatória 'Ya' que normalmente prece os Nomes Divinos no decorrer do *dhikr*, e que, ao ser emitida com uma certa rapidez, poderá dar idéia do som 'há' - esta partícula representa um momento de conexão entre o desejo humano de entrar em comunhão com a Divindade e normalmente está associada a um ritmo inspiratório, o que permite com que haja a infusão direta da graça Divina para o interior do ser humano).

Dois modos diferentes de recitação foram reconhecidos, cada um com uma duração média de 8 minutos:

a Durante a pronúncia da primeira sílaba (um tom gutural que parece ser mantido por um *h* bastante curto), o ar dos pulmões é longamente expulso; durante a segunda sílaba, que se prolonga menos, o ar é inalado. As duas sílabas devem ser pronunciadas mais ou menos sessenta vezes por minuto. O xeique também pratica o mesmo exercício de tempos em tempos, assim como existem momentos em que ele se aproxima de um irmão e nele coloca intensamente o seu olhar.

b. Frente a um comando do xeique, passa-se ao segundo modo de recitação, que é como o inverso do primeiro. O ar agora é aspirado rapidamente (primeira sílaba) e depois (na segunda sílaba) é exalado de maneira prolongada e o som emitido se parece como *hai*. O tempo de expiração que se segue logo após uma inspiração é mais prolongado que no primeiro modo, onde a expiração ocorre primeiro. As duas sílabas portanto não são pronunciadas mais que 40 ou 45 vezes por minuto. Este segundo modo de recitação parece ser menos cansativo. O xeique se mantém e atua como anteriormente descrito.

A um sinal do xeique, volta-se ao primeiro modo e depois ao segundo. Na terceira repetição da experiência, 'os irmãos', diz Haas, 'dão a impressão de ingressarem num estado hipnótico avançado, com os olhos semicerrados e com as cabeças pendentes'. O xeique aproxima-se com maior freqüência dos irmãos. Subitamente, um deles se separa do círculo. 'Aparentemente ele está se movendo num estado de êxtase', podendo ficar à frente ou atrás dos demais irmãos. A exaltação aumenta. Quando ele parece entrar em paroxismo, o xeique emite um grito enquanto faz vibrar, 'com uma rapidez incrível e inimitável' o seu dedo indicador e médio. Então ele se ajoelha no centro do círculo enquanto que os discípulos se prostram 'em estrela ao redor do mestre, com a fronte inclinada quase tocando o solo; estão quase todos em transe. O Mestre os faz sair deste estado ao falar *Allahu Akbar* (Deus é O Maior) e batendo palmas três vezes.'

Não nos enganemos - a descrição que nos foi dado é a de um tipo de *dhikr* do 'vulgar'. Se ela aqui foi detalhada é porque a análise de M. Haas sublinha perfeitamente as regras da disciplina do alento e o risco principal de desvio que existe dentro da própria experiência (a da perda do controle nos estados limítrofes de consciência - este mesmo erro de desvio que também costuma freqüentemente ocorrer durante qualquer tipo de prática de repetição verbal, se esta torna-se automática. M. Daisetz Teitaro Suzuki, defensor do Zen mais que do *jodô*, fala a propósito do *nembutsu*: 'a repetição mecânica

do nembutsu, ou seja a repetição rítmica e monótona do nome do Buda, com dezenas de milhares de vezes, cria um estado de consciência que tende a adormecer todas as funções ordinárias do espírito. Este estado poderá estar muito próximo do transe hipnótico, mas dele difere fundamentalmente naquilo em que, a partir do estado de consciência do nembutsu, surge uma visão penetrante da natureza da Realidade'(Budismo Zen, III). Mais tarde ele acrescenta: 'os mestres, no seu próprio desejo ardente de propagar o método dito 'fácil' de saúde... parecem em alguns momentos, deixar de lado estas condições subjetivas importantes. O resultante é que os discípulos das escolas do 'Pais Puro' freqüentemente encontram-se irresistivelmente atraídos ao nembutsu vocal, com o prejuízo das condições subjetivas necessárias.'(idem). Finalmente, 'quando o nembutsu se transforma numa recitação de uma dharani (fórmula fixa), sem manter mais uma relação consciente entre o seu significado literal e devocional, o seu efeito psicológico é o de criar um estado de inconsciência dentro do qual as idéias e sentimentos que flutuam na superfície são varridos para longe.).

Uma vez que os primeiros exercícios da ioga se dirigem à disciplina da respiração (não respirar senão através de uma só narina; imaginar o ar penetrando nos pulmões, 'situar' o ar inspirado em tal e tal parte do corpo, etc.); e da mesma maneira, o heseicasta bizantino não recita a 'Oração de Jesus' senão depois de ter conseguido 'comprimir a aspiração do ar' e em 'explorar o lugar do coração', parece que dentro do dhikr muçulmano, os exercícios respiratórios de fato são mais 'exercidos' que 'significados'. Eles não precedem a recitação da fórmula, mas a acompanham. Não visam a um domínio da respiração, e através disso um domínio da vida vegetativa e sensitiva consciente, visam atuar como 'um curto-circuito', ao suscitar no indivíduo um estado de passividade adquirida que se pode definir como uma influência total desencadeada pelo próprio dhikr.

A busca de um estado de transe através dos ritmos respiratórios especiais e atitudes corporais apropriadas não é nada raro dentro da história das confrarias. Seja no dhikr solitário ou coletivo, esta busca freqüentemente envolve meios bem mais violentos que os utilizados pelos Rahmaniyya. Nos é referido que já o Sufi Ibn Abi l-Khayr, amigo e correspondente de Ibn Sina (Avicena) ficava de cabeça para baixo para recitar o Corão, assim como conhecemos toda uma gama de exercícios mais ou menos embriagantes ou dolorosos dos dervixes giratórios ou dos 'urradores'. A análise dos métodos assim utilizados nos irá conduzir provavelmente ao equivalente do 'ato de esforço' das violências da hatha-ioga, como o dhikr Rahmani nos dá uma espécie de equivalência dos primeiros exercícios de toda a ioga.

Devemos reconhecer que a técnica do dhikr coletivo se oferece ao risco de possíveis desvios e, principalmente, a confundir o estado de hipnose com o de 'absorção' em Deus. Muito característica neste sentido é a análise que M. Haas apresenta na sua conclusão de seu estudo. Ele sublinha que a técnica de sugestão hipnótica que sugerem alguns fatos: a formação circular, o contato e vistas mútuas dos co-participantes, ação (que parece ser diretamente hipnótica) do xeique, a recita rítmica da mesma fórmula, continuamente. Isto sem descartar a possibilidade de uso de excitantes ou estupefacientes. Acrescentemos que, se muitas dessas características estão ausentes do dhikr solitário, ainda assim as atitudes corporais e a repetição contínua, irão conduzir as coisas na mesma direção. Finalmente, não se tem certeza que os ritmos respiratórios emitidos: 1. Expiração-inspiração; 2. Inspiração-expiração, que marcam dos dois

tempos do dhikr rahmani tenham apenas como objetivo e efeito, como disse M. Haas, manter uma certa ligação à consciência de si ao longo da monotonia das repetições. Acredito que, pelo contrário, estes diversos modos de modulação respiratória, emitidos, mas emitidos ritmicamente, poderão concorrer eles também para uma certa forma de hipnose.

Assim também acontece com o desvio mais imediato ao qual pode recair o experimentador do dhikr: assumir como estado extático de absorção aquilo que na realidade representaria uma desagregação hipnótica da personalidade. Devemos reconhecer, juntamente com M. Haas e P. Poulain, que o dhikr coletivo das confrarias parece buscar um estado de hipnose ou de quase-hipnose, que tem como fim um transe mais ou menos leve, caracterizado pela superexcitação (danças, remoção de vestes), ou pela imobilidade (essas duas atitudes poderão ser consideradas, dentro das tradições sufis, como testemunho da possessão da alma pelo sukr (loucura divina.). A este mesmo estado hipnótico parecem também estar ligadas as outras formas de 'poderes' e manifestações de insensibilidade ou de força sobre-humana que tantas vezes são observadas ao longo das exibições de confrarias especializadas - sobre o tipo dos 'Isawiyya (ou Aissaoua . Estas técnicas e fenômenos poderiam ser reminiscências de um passado animista, principalmente no que se refere às confrarias que tem sua origem na África. Conhecem-se os fenômenos concomitantes freqüentemente descritos: talhos profundos que parecem ser indolores, aplicação de ferro em brasa que não deixa nenhum tipo de sinal ou queimadura, mastigação de vidro picado, de escorpiões vivos, etc. Num estudo intitulado 'Essai sur la Hadra des Aissaoua d'Algerie (Revue africaine, 3 e 4 trimestres, 1951), MM. Émile Dermenghem e Léo Louis Barbés sublinharam o valor religioso do hizb 'isawi, sessão 'litúrgica', uma espécie de oratório espiritual que precede as danças e fenômenos 'extáticos'. Os 'Isawiyya, particularmente ativos no Marrocos, foram fundados por Muhammad b 'Isa (morto ao redor de 930 AH - 1523-1524 AD). Costumes mais ou menos análogos podem ser encontrados em confrarias Orientais (principalmente entre os Rifa'i e Bekhtashis na Turquia), mas suas sessões sempre foram muito mais restritas em termos de acesso de pessoas estranhas; e sofreram grandes restrições com o processo de modernização dos estados muçulmanos, onde não são toleradas.).

Mas a realidade e a freqüência dos estados hipnóticos assim obtidos não significa apenas que esta seria a verdadeira natureza e único resultado verdadeiro da experiência do dhikr, já que uma experiência não pode ser meramente julgada pelos desvios que possam dela decorrer, por maior que sejam os seus riscos. A maior parte dos pesquisadores do dhikr costuma fazer o erro de considerar que o dhikr coletivo habitual, seja dos Rahmaniyya ou de outras confrarias, representa um tipo acabado de dhikr esotérico. Sabemos que existem outras formas menos documentadas deste tipo de atividade. Portanto não caberia aqui julgar o dhikr muçulmano a partir do ponto de partida único do dhikr coletivo. Os sufis mais profundamente iniciados são os primeiros a rejeitarem este tipo de busca automática do transe como objetivo final. Aos seus olhos, isto nada mais representaria que a imagem exterior e deformada de uma experiência que, de outro modo, deveria ser profundamente interiorizada e que não ocorreria a não senão um longo período preparatório. A partir da descrição de Gazalli até a descrição do dhikr dos Rahmaniyya existe uma grande distância.

Assim, resumindo, as experiências acima descritas não alcançam nada mais que o primeiro estágio, aquele tradicionalmente denominado de 'dhikr da língua'. Entretanto,

são reconhecidas outras formas de dhikr : o 'dhikr do coração' e o 'dhikr do íntimo (sirr)'. Mas aqui não mais se trata de simples descrições que um observador externo possa controlar e comparar. Temos de estudar o testemunho que os Sufis nos deixaram de sua experiência interior e a conceitualização que eles nos propõem.

CAPÍTULO 2: O DHIKR COMO EXPERIÊNCIA INTERIOR

Iremos, de início, descartar pura e simplesmente a hipótese de uma falta de sinceridade nos testemunhos. Suas concordâncias e o cuidado mais elementar de justiça intelectual não nos permite recusá-las a priori. Que possam existir aqui e acolá, ilusões ou conceitualizações tortas, não temos dúvidas. Mas devemos nos ater com cuidado as interpretações propostas.

É muito verdade que o uso freqüente do 'dhikr do vulgar' e que a busca de transe possui características mais ou menos hipnóticas, o que parece nada trazer de positivo aos seus perseguidores - pelo contrário. Mas os 'dhikr dos privilegiados', tal como o experimentaram ao longo das eras os grandes sufis, parece estar ligado, em oposição as efeitos habituais da hipnose, a um sentimento de enriquecimento e aprofundamento do indivíduo. A vida de muitos 'staretz', apaixonados pela 'Oração de Jesus', a vida de personalidade de Honen, experimentador e divulgador do nembutsu nos oferecem um testemunho semelhante. E isto merece a nossa atenção. Devemos notar, também, que ao longo de toda a história descrita da prática e efeitos do dhikr, encontramos freqüentes avisos e ressalvas condenando a prática do dhikr com fins meramente hipnóticos e tornando necessário estabelecer-se uma distinção entre o estado hipnótico e o da absorção divina. Diversos autores, Jami entre eles, ressaltaram que a prática do dhikr não deve ser oferecida para pessoas que sejam excessivamente emotivas ou que apresentem dificuldade no controle emocional. Igualmente vários autores Sufis tem recomendado que indivíduos que demonstrem de algum modo (físico, através de imobilidade ou por não mais demonstrarem estar em conexão com os procedimentos do ritual - emocionais, através de um estupor emocional ou excitação de alguma emoção que domina o indivíduo, obrigando-o a expressar modos que não lhe são comuns, intelectual, pela exacerbação de imagens, visões ou processos de delírio ou fantasias incoercíveis e espiritual, pela 'possessão' de qualidades ditas angelicais ou espirituais que se 'impõem' sobre a consciência do indivíduo), que não estabeleceriam uma relação produtiva com a sua prática, não o façam senão depois de um longo período de desenvolvimento das qualidades de autocontrole e purificação das ações exacerbadas. Ao longo do tempo, verificou-se que a maioria dos casos descritos como de 'absorção em Deus' representavam superposições de estados progressivamente mais sutis e abrangentes que nunca se impunham ou obliteravam os estados abaixo e, por consequência, nunca negavam os valores da consciência normal, apenas a amplificavam de forma extraordinária. Assim era possível discernir entre aquele que provavelmente se encontra num estado hipnótico (alheio à realidade à sua volta, em um estado de redução de sensibilidade, e que 'retorna' à realidade sem saber o que lhe aconteceu, e um estado de 'absorção', onde existe uma plena consciência de tudo que ocorreu, um estado de confusão ou aniquilação internos, determinado pela constatação da grandeza da experiência vivida e a impossibilidade de comunicá-la em termos ordinários, que pode conferir ao relato um aspecto paradoxal, conflitante, infantil e, com freqüência, poeticamente composto de todos os elementos anteriores.

Vamos agora retornar para cada um dos três estados que costumamos evocar com frequência. Trata-se aqui das distinções sobre as quais Ibn 'Ata Allah insiste, por exemplo, e que parecem ser particularmente aptas em oferecer uma descrição da natureza da experiência. Sobre um plano de descrições psicológicas, deve ser entendido que muitas outras etapas poderiam ser enumeradas, variáveis quanto às denominações e ordem escolhida: ao bel-prazer dos autores, ou do 'esoterismo' das confrarias ou escolas.

I. 'O 'Dhikr da Língua'

'O imam al-Gazali disse: o dhikr, na sua realidade, é a progressão da influência do Mencionado sobre o coração até que o próprio dhikr se dissipe e desapareça (...) O dhikr tem três camadas que vão se aproximando do núcleo, que se situa por detrás delas e as cascas não têm nenhum outro mérito que conduzir a este núcleo. A camada exterior é nada mais nada menos que o dhikr da língua'. Ora, representaria um contra-senso que viéssemos a entender as três 'camadas' deste texto gazaliano como sendo as três etapas: língua, coração e o íntimo, já que nos é dito no Kitab al-minah que 'a primeira camada é o dhikr daquele que experimentam sem praticar a presença de Deus. A segunda é aquela daquele que ora com a sua língua e se aplica à presença do coração. A terceira é o dhikr daquele que pratica a presença continuamente, sem esforço, de forma que o seu coração se associa com a língua'.

Iremos ver que, de fato, a diferença entre o 'dhikr do coração' e o 'dhikr do íntimo' situa-se num outro plano. Os textos de al-Gazali nada falam sobre isto. Conviria aqui acrescentar também que a primeira camada, o dhikr da língua, realizado sem a presença do coração, feito com 'um coração distraído' é, assim, um dhikr rotineiro, vazio de qualquer fruto' e ainda: 'aquele que experimenta o dhikr com o exterior apenas, cansa os seus sentidos; aquele que o experimenta com o exterior e o interior, obterá a paz.'(Kitab al-mina, assim como Ibn 'Ata Allah, Miftah al-falah: 'é melhor recitar a fórmula uma única vez com a presença do coração que repeti-la mil vezes sem esta presença').

Assim, não creio estar exagerando quando digo que o dhikr feito deliberadamente sem intenção e presença do coração é, para os autores muçulmanos, uma caricatura. Além da recitação, deve-se ter 'presente dentro do coração, o sentido do dhikr', uma presença que irá progredindo, 'segundo o grau para o qual se elevou o próprio coração'. Notemos que isto não se trata de uma visão intelectual sobre o Mencionado, mas de um estado geral, essencialmente afetivo, concretizado pelo 'coração' (um pouco no sentido de Pascal), considerado como 'o lugar dos conhecimentos religiosos'.

A 'intenção' (niyya) é tão solicitada que Ibn 'Iyad, por exemplo, aconselha: 'quando se faz o dhikr em voz baixa e ocorre uma distração, deve-se repetir o dhikr em voz alta, para eliminá-la'. E se a distração é muito insistente para ser eliminada pelo dhikr, deve-se interrompê-la com o uso de orações apropriadas e não retornar-a ela sequer uma única vez. Num outro momento, o mesmo autor ordena 'banir os seus próprios pensamentos, já que isto, segundo os mestres, é o meio mais rápido de conduzir à luz da vida interior, de fazer cair os véus, de podar as sugestões humanas e diabólicas.' Aqui, portanto, não se trata meramente de uma luta voluntária contra as distrações que ocorrem, mas de um esforço de 'esvaziamento' mais radical, visando um pouco, como na ioga, fazer com que nos tornemos mestres do 'fluxo mental'. Para alcançar isto, nos diz 'Ibn 'Iyad, o discípulo deve revelar a seu xeique todas as suas impressões e sensações, 'de modo a ser por ele instruído da conduta que se deve seguir.'

'Portanto, os mestres muçulmanos que recomendam o dhikr e os cristãos orientais, que pregam a 'oração de Jesus' estão de acordo: não se trata absolutamente de uma técnica de puro automatismo, mas de uma técnica finalizada por uma 'atenção do coração', centralizada sobre o Objeto mencionado na fórmula. Este é o prêmio que se pode falar da experiência interior. Apenas o dhikr da língua que estudamos até agora irá corresponder à 'segunda camada' de Gazalli: com intenção e com presença do coração (M. Suzuki, resume a prática do nembutsu ao dizer (Budismo Zen, III, p.213): 'A mera pronúncia portanto não terá a menor consequência, estando desprovida de sentido, ela deve ser a consequência de uma reflexão profunda, de uma busca ardente e de uma grande fé, se não for o resultado de aspirações intensas, ela pelo menos deverá ser continuamente reforçada por tais elementos. Os lábios e o coração devem estar num acordo completo'. Ou ainda: 'Suponhamos um homem, de rosário às mãos e recitando o nome do Buda com os lábios; se, ao mesmo tempo os seus pensamentos estão num estado de confusão, correndo livremente em todas as direções, então a invocação não é feita senão para os próprios lábios e não para o espírito. Ele se cansa inutilmente, toda a sua labuta foi reduzida a nada.')

Acrescentemos ainda: com o desejo dessa presença, e um esforço perseverante para alcançá-la. Embora as distrações involuntárias não devam ser um motivo para renunciarmos ao dhikr; bem pelo contrário, e será a prática mantida do dhikr malgrado tudo e todos que terminará por prevalecer. A presença deliberadamente perseguida do coração é necessário para o início da experiência, pelo menos em termos de desejo e esforço; mas é a própria experiência que irá garantir a perfeita realização do dhikr. Honen aconselhava perseguir o nembutsu ao longo de todas as divagações do espírito (com uma confiança no efeito da fórmula maior, algo que M. Suzuki parece não concordar. Devemos considerar que este último é discípulo e discípulo contemporâneo da escola intelectualista do Zen. Os discípulos puros do Jodô irão dizer, eles também, que a oração com o espírito disperso não representa nada; mas eles entendem que a repetição da fórmula deva ser feita com a concentração do coração sobre o Buda), enquanto que o método hesecasta ensinava a 'expulsar as distrações' através da 'oração de Jesus'. Então o consenso é estabelecido sobre um dos efeitos próprios da técnica utilizada e que é, precisamente, feito pela harmonização da intenção geral, a recita verbal e o alento ritmado, para obter o silêncio das capacidades sensitivas e imaginativas.

E mais: uma vez que esta harmonia está garantida, ela não mais poderá ser destruída (mas agora estamos além do dhikr da língua). Uma ocupação 'exterior' seja manual ou intelectual, não a alcança. Com a harmonia, surge uma realidade tal que o efeito benéfico da oração se prolonga, o ser inteiro repete a oração 'sem voz', enquanto que o espírito e a sua atividade superficial se apliquem a algum outro objeto (inclusive a leitura e reflexão). Não se trata, portanto, de um automatismo verbal com a dispersão do espírito, mas uma empreitada decisiva de todo o ser, fundamentada na fórmula. Voltaremos a isso, especialmente ao tratarmos do dhikr do 'intimo'.

Descrição simbólica do fruto do dhikr da língua:

Assim, os autores muçulmanos envolveram as práticas do 'dhikr de língua' de um simbolismo extremamente conceitualizado.

Simbolismo das atitudes. Se deve sentar com as pernas cruzadas, é porque esta atitude: 1. Tem como efeito 'exterior', produzir a constância e de manter a pureza da ablução ritual; 2. Significa, quando à disposição interior, a estabilidade de um equilíbrio perfeito dentro do desejo'. Pode-se apoiar as mãos sobre os joelhos, isto é: 1. Falando externamente, 'para reforçar o movimento de recolhimento do coração distraído' e , 2. Para significar e suscitar, por sua vez, a 'disposição interior correspondente', que 'consiste em apoiar as mãos da sinceridade e da pureza de intenção sobre estes dois pontos de apoio que são o Corão e a tradição do Profeta.' Fecha-se os olhos, 'para ajudar a esvaziar o íntimo da distração das sensações - lá está o exterior. Quanto à disposição interior correspondente, ela consiste em cerrar o olho interior tal como o olho exterior, para tudo que não seja Deus, etc...

Simbolismo ligado à recitação do la illah illa Allah segundo o método shadili de 'Ibn 'Iyad (círculo de esquerda à direita e depois um movimento descendo do peito em direção ao coração. 'O coração é como um traço de união entre o mundo superior e o inferior. Iniciar a partir daquele, para descer até a base do peito significa retirar o coração do mundo inferior através da proposição do 'não há divindade'(la ilah); e o movimento de retorno da base do peito até chegar ao coração significa, por sua vez, a supressão do mundo superior. Assim, nega-se tudo que não é expresso por: não há divindade - exceto Deus.' Indo um pouco mais longe: 'nos aprofundamos sobre a Palavra de Glória (Allah), fazendo atuar sobre este um alongamento (madda) profundo e prolongado: buscamos assim fazer ressaltar quantos atributos da perfeição possui a Verdade Suprema - que sua glória seja exaltada! - e a transcendência que afasta Dele tudo que significará uma imperfeição ou qualquer contingência, como ensina a fé. Aquele que não sente isso ao dizer la Ilah illa Allah, é como se não o tivesse feito, sem que isto não represente um motivo para abandonar o dhikr : se o prolongamos, pelo contrário, já que este prolongamento irá produzir dentro do coração, se Deus quiser, a atenção ao significado do dhikr. '

Simbolismo segundo a descrição de Sanusi: a 'oração da compressão e da expulsão significa para aquele que a exerce: 'expulsar do seu coração os vícios que a poluem, dela arrancando o príncipe da frouxidão e os pensamentos profanos, jogando estes defeitos para trás do ombro direito', etc.

Poderíamos, através de autores e escolas, multiplicar essas citações. O simbolismo adotado irá variar aqui ou acolá, nos seus detalhes, mas não na sua base. Portanto, sobre este ponto, irei propor, de início, a conclusão: o objetivo buscado pelo dhikr da língua não é meramente um estado (hal) de absorção das faculdades consciente e nunca um estado de transe de caráter hipnótico. Se o 'vulgar' ('awamm) das confrarias se atem a isso com frequência, é porque cedeu a uma tentação de facilitarão, que desviou o dhikr de sua linha própria e que lhe retirou o 'fruto' verdadeiro. Já que este 'fruto' é uma interiorização, uma 'realização' interior do grande dogma muçulmano da transcendência, uma penhora desta transcendência divina sobre o coração disperso (entendamos, naquele estado, uma penhora que o indivíduo conceitualiza como tal. Haverá, no decorrer dos estados posteriores, uma superação da conceitualização.): e que, segundo os autores, não pode deixar de ocorrer, se a experiência é buscada segundo os melhores procedimentos, exteriores e interiores.

Entretanto, aqui valeria a pena introduzir uma distinção que não é feita pelos autores muçulmanos. Aquilo que é o 'fruto' direto da técnica do dhikr é e penhora monodeística

do Mencionado sobre aquele que menciona. E se essa penhora assume a figura de uma afirmação de transcendência quase (!) experimentada, é isto que, por outra via, a fé muçulmana informa e conceitualiza da experiência. Sobre este ponto, a experiência por si mesma permanecerá muda: assim dão testemunho, a japa-ioga e o nembutsu que, não busca a uma penhora de transcendência divina pura. É porque eles estão informado pelo 'Tu és isso' hindu ou pela entrada dentro da 'Terra Pura' búdica, da mesma maneira que o dhikr é informado pelo Deus Único do Islão. Nesse estado do 'dhikr da língua' (com a intenção do coração), a experiência não pode deixar de se colorir dentro da conceitualização prévia que lhe oferecida pela fé professada. Notemos ainda que se trata, para os autores muçulmanos, estando a fé supostamente presente, de um efeito obrigatoriamente produzido, colocado à disposição das forças humanas pela técnica e parte pela arte que lida com a observância das leis.

Fenômenos Psico-Fisiológicos Concomitantes e a sua Conceitualização

Existem outros efeitos que habitualmente marcam a busca da experiência. Estes, nem todos os autores citam. Parece que ele buscam evadir-se do simples 'dhikr do vulgar' e indicar apenas o 'dhikr da língua', que pode ser praticado pelos 'privilegiados' e que, por sua vez, o superarão. Estes exigem uma ascese preparatório mais arrebatada, com o desejo de manter a intenção do coração, e afastar estado de transe que facilmente é adquirido.

O dhikr da língua, na medida em que ele tende a tornar-se habitual, purifica o corpo: ele elimina as 'partes supérfluas' que provêm de uma intemperança no comer ou do alimentar-se de alimentos legalmente interditos (haram). Igualmente, os mestres da ioga ensinam que os primeiros exercícios eliminam as gorduras supérfluas do corpo, particularmente aquelas oriundas dos alimentos impuros.

Uma vez alcançada essa purificação corporal, o dhikr, segundo os autores muçulmanos, parece colocar o microcosmo humano em comunicação especial com o macrocosmo ou seja, atualiza, para o experimentador, a relação microcosmo-macrocosmo. Temos aqui uma correspondência reduzida do longo período de 'cosmisação' da ioga (ver Mircea Eliade, Técnicas da Ioga). Essa relação atualizada se manifesta através de ruídos ou de sons vocais que são percebidos 'dentro da circunferência da cabeça', diz Ibn 'Ata Allah. Ruídos de 'trombetas e de címbalos', já que o dhikr é um sultão e se ele vai para algum lugar, será com trombetas e címbalos.' Depois disso, poder-se-á 'perceber vozes diversas: 'o ruído da água, do vento, a voz de um fogo muito quente, voz dos moinhos, das folhas das árvores quando o vento passa por entre elas.'

O que significam estes ruídos e ritmos? Já que o Homem Adâmico é uma mistura de todas as substâncias nobres e inferiores: 'poeira, água, fogo, ar, terra, céu e tudo que existe entre eles' As vozes assim percebidas, nascem de cada 'elemento constituinte dessas substâncias'. E aquele que as compreende, 'glorifica a Deus e proclama a Sua Santidade.', servindo-se de cada uma dessas vozes, o que significa a reconciliação, a harmonia realizada entre o micro e macrocosmo - como outro tanto de línguas.'

Purificação, harmonia atualizada, tais são os dois efeitos esperados do dhikr. 'O dhikr é como um fogo... Se ele entra numa morada ele diz 'sou eu e ninguém mais! Se ele se encontra sobre uma madeira, ele a queima, se estiver entre trevas, ele as transforma em luz e se estiver na luz, ele coloca luz no interior da própria luz.'

Estes textos de Ibn 'Ata Allah (retirados do Miftah al-falah) são significativos dos problemas propostos pela conceitualização da experiência. Parece que o prolongamento do dhikr da língua' suscita, quase que um pouco automaticamente, a impressão de um aquém da alternância que o homem sente entre ele e o mundo exterior; e isto tem a seu favor os ruídos e as vozes ritmadas pelo próprio ritmo do dhikr, localizadas pelo indivíduo 'dentro da circunferência da cabeça'. Isto deveria funcionar como uma comparação entre estes efeitos psico-fisiológicos e os correspondentes de certas experiências mais profundas da ioga.

Quando a desejo de interpretação que ocorre concomitantemente, o percebemos submisso, no Islão, direta ou indiretamente, a uma influência oriunda da gnose, e que dá uma ênfase sobre o Adão cósmico. Agora, será com as interpretações judaicas da 'descida da Merkabah', que mais tarde desabrocharam dentro da cabala clássica, que deverá ser feita uma comparação. Essa influência, de qualquer forma, nos oferece uma base sedutora para aquilo que acreditamos ser um dos efeitos da técnica propriamente dita do dhikr (ou do japa-ioga e do heseicasta), ou seja, uma técnica onde se ligam indissolivelmente a repetição incessante de um Nome divino e o controle da respiração - e, em acréscimo, os movimentos de cabeça, poses e movimentos físicos, etc.

Como interpretar isso tudo? Não seria isto, de forma definitiva, como uma confluência do subconsciente e do consciente que se operaria, uma zona subconsciente aflorando pela penhora do dhikr sobre os ritmos respiratórios, ao nível consciente, em um ato de percepção que foge da livre escolha do indivíduo, embora sem resultar obrigatoriamente em uma desordem? Mais que isto, é uma harmonia decisiva entre o subconsciente e o consciente que poderá ser aqui liberada e que será colocada a serviço do monodeísmo tanto buscado. O Mencionado do dhikr ocupa, agora, enquanto o experimentador busca deliberadamente a experiência, um campo de consciência ampliada. Aqui, este monodeísmo não seria alcançado, como ocorre na ioga, por uma concentração mental direta (Ver Yoga Sutra, Patanjali, III, 1-2), mas pelo substituto representado pela repetição verbal: dentro da medida, todavia, onde se polariza e finaliza a intenção (geral) do coração.

É aqui que intervêm, como fator essencial, a escolha da fórmula recitada. Na ioga, um objeto qualquer poderá servir de foco à concentração, embora aqui também seja aconselhada a escolha de um Ishvara (ou 'Senhor Supremo'). Já no clima monoteísta, não se trata de uma técnica de concentração pura, buscando introverter numa estase psicológica total. Seja qual for a fórmula escolhida, um certo número de efeitos psico-fisiológicos irão necessariamente se produzir. Mas o que importa, não é o dhikr, mas o Mencionado, e o Nome Divino é a única coisa digna de se apossar do ser humano, para conduzi-lo ao seu verdadeiro objetivo (daí a importância da concordância entre os lábios e o coração). Ora, este efeito de penhora total será sentido por seja qual for a profissão de fé assumida: monismo absoluto do Aum hindu, o Amidabuda do nembutsu (os filósofos do 'Pais Puro' propõem a teoria de que o nome é como o entreposto de todas as virtudes que estão ligadas ao Buda, ou seja, de todas as perfeições interiores e todas as virtudes que pertencem apenas ao Buda Amitabha - Suzuki, Budismo Zen), o Allah do dhikr muçulmano, o Jesus, Verbo Incarnado da oração heseicasta.

Estamos, pois, agora num estado que parece ter superado de muito a mera repetição 'voluntária' da fórmula escolhida. Alcançamos o segundo estágio do 'dhikr da língua', ou

ainda permanecem na presença o indivíduo consciente, o seu estado de consciência, e o Objeto do dhikr (dhakir, dhikr e madhkur - uma tríade: aquele que recebe, o ato de recepção e o objeto recebido), mas onde o discípulo, nos diz Gazalli, 'abandona o movimento da língua e vê a palavra (ou a fórmula) como fluindo sobre si mesma'. Nisso, os testemunhos dos experimentadores do dhikr muçulmano, da 'oração de Jesus' e do nembutsu concordam inteiramente. Estamos agora no próprio limite do 'dhikr da língua', ou seja, conforme alguns autores muçulmanos, no ponto preciso onde o 'dhikr da língua' irá desaparecer e dar lugar ao 'dhikr do coração'.

II - o 'Dhikr do Coração'

Os testemunhos que iremos oferecer serão menos abundantes: fonte maior do esoterismo, já que se trata de uma experiência à qual apenas tem acesso os 'privilegiados', apresenta dificuldades muito maiores de conceitualização... entretanto não existe nenhuma ruptura entre o dhikr da língua e o do coração. Eles existem em continuidade. O primeiro está para o segundo para onde conduz necessariamente, se a experiência é suficientemente bem realizada e mantida por um período e dimensão suficientemente ampla.

Descrição Simbólica e Explicação

O coração, qalb, é colocado tradicionalmente em relação com o ruh, o sopro sutil ou espírito. Assim como os nafs em as suas raízes nas entranhas, ao representar o sopro quente, da mesma forma, o coração (espiritual) tem a sua base assentada sobre o órgão de carne correspondente, e o ruh, por sua vez tanto é aquele que engloba o sopro suave, 'que se origina do cérebro' como 'os espíritos vitais que existem dentro do sangue'(Essa concordância do coração espiritual e o carnal é tão estreita que 'Ibn Iyad nos diz: 'depois da experiência do dhikr , a pessoa que está orando devera 'privar-se de beber água, para que o dhikr comunica ao coração um incêndio, um desejo ardente de união com o significado da fórmula - este é o seu objetivo supremo; e a água bebida logo após o dhikr extingue esse sentimento - Mafakir.').

'O Sufi irá chegar ao ponto de eliminar qualquer traço da palavra em sua língua, enquanto isso irá encontrar o seu coração continuamente aplicado ao dhikr '(Gazalli) - 'Minha oração, para assim dizer, passou de meus lábios para meu coração, meu coração parecia, a cada uma das suas batidas, repetir por conta própria as palavras da oração. '(Peregrino Russo). Trata-se aqui, dentro de uma conexão estreita do espiritual e do corporal, de uma experiência fisicamente experimentada.

Ibn 'Ata'Allah distingue duas etapas: o dhikr do coração que é feito (ainda) com esforço; o dhikr do coração, feito sem esforço. No primeiro caso, o Nome divino está presente no 'coração espiritual', uma presença que permeia a totalidade do indivíduo consciente, mas desta vez, sem que um estado reflexivo da consciência funcione como o medium a partir do qual vislumbra o Mencionado; - e no segundo caso, essa presença se expressa num tipo de martelamento da oração através dos batimentos do coração carnal e com a pulsação do sangue nas artérias e veias, sem haver qualquer tipo de pronúncia, mesmo mental, daquelas palavras, que, entretanto, ali permanecem.

Se nos referimos aos processos da experiência iogue delineados por M. Louis Massignon com relação ao sufismo, podemos dizer que a etapa da fixação da atividade

mental, dharana. A intenção voluntária desaparece enquanto voluntária, e torna-se uma presença obrigatória do Objeto do dhikr (mandhkur) no coração. No decorrer do dhikr da língua, a ênfase que é colocada no ritmo respiratório, que é 'voluntária' embora não deliberada, garante de qualquer modo um presença reflexivamente vislumbrada e monodeística do Objeto do dhikr. Agora, a ênfase colocada sobre o ritmo circulatório, que no seu estado normal, escapa à vontade do indivíduo, garante aqui um modo de presença 'obrigatório', onde 'o estado da consciência' é abolido numa passividade (adquirida).

É possível justificar analiticamente os dois estados 'com' e 'sem' esforço do dhikr do coração? Propomos o seguinte: voltemos um pouco para trás, pois é agora que nos é lícito melhor compreender certas técnicas do dhikr da língua. Sim, desde então já se tratava de 'colocar a fórmula no coração', como gostam de enfatizar os autores muçulmanos, de onde se origina o papel conferido à representação mental dos plexos sucessivamente trabalhados: 'circunferência da cabeça', plexo buco-laríngeo (a fórmula se desenvolve por conta própria na língua'), plexo cardíaco, etc. Aqui podemos talvez melhor vislumbrar uma gênese da energética oculta do ser humano que irá posteriormente se desenvolver nas propostas dos 'latifas' sutis, estes evolução (ou talvez um remanescente de um conhecimento ainda mais complexo e antigo) dos conhecimentos importados da Índia sobre os chakras e que, indubitavelmente, deveriam constituir um corpo de conhecimento bem mais amplo e complexo do que podemos vislumbrar na atualidade. Neste ponto, o simbolismo das atitudes e dos gestos ajuda a estabelecer a dimensão de fundo da experiência. Com relação a este assunto, seria interessante fazer um comentário que tem alguma importância este simbolismo não exclui nenhuma parte do corpo humano: a 'parte que fica abaixo do umbigo' é assim considerada dentro da representação imagética; mas, considerada como a sede das paixões e dos instintos carnis, ela é colocada em relação direta com a 'negação da divindade' ('não há Deus' - la illah); através disso, os instintos e paixões são 'trabalhados' e atualizados, ao serem 'violentamente' rejeitados e expulsos 'para baixo da espádua direita', a partir da pronúncia de illa ('exceto'). É a única e total afirmação Allah que pode ser, agora, 'colocada dentro do coração.'

No estado do dhikr da língua, mesmo que a atenção seja solicitada como preparação para a sessão ou então como fruto dessa última, trata-se de qualquer modo de uma atenção voluntária, mantida através de um esforço da vontade. Mas se a 'operação' da colocação da fórmula (Allah), dentro do coração obtém efeito, torna-se suficiente 'prolongar o ato' para se alcançar o estado do dhikr do coração. Nesse momento, a atenção deliberada não mais deverá ser exercida, mas meramente o 'esforço', digamos, aquela vontade obscura em 'manter a fórmula'.

De início isso resultará como uma dor ressentida no coração carnal: todos os testemunhos, assim como os autores muçulmanos e dos heseicastas concordam. Mas depois, se esse estado doloroso é superado, existe como que um hábito adquirido pelo ritmo circulatório, e assim a fórmula parece estar suavemente ligada ao próprio batimento do coração.

Devemos avisar que pode ser difícil, para o experimentador não especialmente preparado, que este não deverá atribuir estes progressos da técnica a uma intervenção gratuita do Mencionado.

Fenômenos Concomitantes e suas conceitualizações.

Os 'ruídos de vozes' que acompanham o dhikr da língua eram expressos pela imagem de trombetas e címbalos e os ruídos do cosmos. O dhikr do coração, dirá Ibn 'Ata Allah, 'assemelha-se ao zumbido de abelhas, sem nenhuma voz alta ou dissonante.' O dhikr da língua se apossa com violência do indivíduo, o dhikr do coração se estabelece com doçura e, no seu segundo estado, quando não mais existe esforço, com suavidade.

De outro lado, será ao dhikr do coração que convirá referir principal, mas não exclusivamente, o aparecimento de fenômenos visuais: fenômenos luminosos, coloridos e, neste estágio, intermitentes. Esses fenômenos poderão em algumas instâncias acompanhar ao dhikr da língua, mas é sobretudo no estado de dhikr do coração que eles irão se manifestar de forma mais insistente. Certas tradições de confrarias os conhecem bem; e estabeleceram mesmo, em função das cores que aparecem, hierarquias - francamente variáveis - e longas explicações simbólicas.

Os testemunhos muçulmanos aqui estão em relação bastante evidente com os de diversos experimentadores oriundos de outros referenciais religiosos que iremos agora considerar. A ioga nos diz que as 'visões' luminosas poderão surgir já a partir dos primeiros exercícios (correspondendo, em sumo, se nossas hipóteses estão corretas, ao dhikr da língua). Entretanto, neste estágio, nos dizem os mestres, eles são extremamente perigosos e podem indicar uma certa falta de sabedoria no uso progressivo da técnica. Normalmente tais efeitos não começam a aparecer senão nos limites extremos dos exercícios do primeiro estágio (controle das funções respiratórias) e indicam que chegou o tempo de passar para a etapa seguinte. Com um conhecimento perfeito do seu 'caminho', os mestres da ioga ensinam que essas visões estão ligadas a uma boa execução da técnica.

Poderia ser, é importante assinalar, que aqui as iluminações objetivas possam também fazer um testemunho das tradições budistas: as auréolas dos budas e bodisatvas. Devemos evitar aprofundar demais nesse assunto, já que possuímos informações muito fragmentárias para delas tirarmos sugestões ou conclusões válidas.

Já dentro do Cristianismo, sabe-se da importância que as Igrejas do Oriente conferiram às visões luminosas. Temos de entendê-las, acredito, de duas maneiras: visões subjetivas, percebidas apenas pelo experimentador, tal como é habitual dentro do Islão; visões objetivas, a transfiguração luminosa do 'santo', presenciada por um discípulo ou pelos fiéis, suficientemente preparados (Ver o célebre relato de uma dessas transfigurações, relatado nas 'Revelações de Santo Serafim de Sarov', citado por Vladimir Lossky em *Essay sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, edições Aubier, Paris, 1944, p.225 e na *La théologie de la lumière chez Saint Grégoire de Thessalonique*, *Deu Vivant*, n.1, p.115.116.)

A partir do século XIV, e nas Igrejas separadas, essas experiências de luminosidade se encontraram englobadas pela teoria das 'energias divinas incriadas' (consideradas como realmente distintas da essência divina) e da 'luminosidade incriada do Tabor'. Portanto, temos de realizar aqui um esforço especulativo com base na reflexão teológica. Depois da sistematização realizada por Gregário da Thessalonica, esses fenômenos luminosos, quando se tornaram objetivas e visíveis a um observador preparados, são então considerados como a manifestação de um estado de graça, entendamos aqui,

essencialmente, o estado Adâmico recuperado. O corpo do santo agora participa da luminosidade incriada que revestira o Corpo do Cristo e que se manifesta no Monte Tabor. A aparição deste milagre de luminosidade, mesmo que não tenha sido extensamente perseguido, é entendido como uma prova da autenticidade da experiência. Aqui fala-se de 'milagre', uma vez que este também é o pensamento dos autores orientais. Aos seus olhos, os fenômenos luminosos são concomitantes à experiência, sem dúvida, mas não são produzidos por ela. É Deus que, por meio dessas luzes, e nelas, irradia o seu servidor e, de cima para baixo, o transfigura. A transfiguração total, pela comunicação da 'luz incriada' não pode ser situada senão a um estado ulterior que aquele que estamos agora estudando. Voltaremos a isso.

Podemos comparar, neste ponto preciso, o pensamento de autores muçulmanos? Também aqui, estamos dentro do monoteísmo. O objetivo explicitamente buscado pela experiência reside num estabelecimento de comunicação entre o 'servidor de Deus' e os mistérios divinos. Veremos, no estudo seguinte, que as visões luminosas irão se tornar numa garantia da contemplação dos mundos superiores. Mas as conotações que delas foram feitas ligam-nas estreitamente, parece, à experiência, técnica de aquisição da experiência, algo que as tradições cristãs-orientais não aceitam. De outro lado, elas não mais serão consideradas como uma manifestação de um estado de graça, um dom gratuito de Deus mas, freqüentemente, como a irradiação da natureza mais íntima do espírito, do ruh, que surge no homem, a partir do Mandamento incriado do Senhor. Por exemplo, a alma ou espírito serão considerados como envolvidos por sete envoltórios luminoso, sucessivamente visíveis ao olho interior do discípulo que pratica o dhikr (A propósito de um texto de 'Ala al-Dawla Semnani - morto em 736 H/1336 AD - e que 'foi o primeiro escritor místico onde se delineia o tipo de chefe de congregação moderna: atencioso em classificar as 'luzes coloridas' entrevistas durante o êxtase e a experimentar diversas fórmulas de dhikr. ', cf. Lous Massignon (Recueil de textes inédits, p. 143) nos dá uma lista destes sete envelopes: 'qalibiyya (corporal - cor cinza esfumado), nafsiyya (alma carnal: azul), qalbiyya (coração- carminado), sirriyya (consciência [o íntimo] - branca), ruhiyya (espírito- amarelo), khafiyya (mistério: negro), haqqiyya (real-verde) . Notemos que Semnani é este 'funcionário mongol' ao qual devemos as primeiras descrições do dhikr onde se integram os fenômenos deliberadamente respiratórios. Para outras informações sobre as luzes e envoltórios coloridos, ver o Wasiyya, de Khawafi (Zayn al-din al-Khawafi - al Wasiyya al-qudsiyya (edição de Beaurecueil). A possibilidade de irradiações objetivas não está clara. A aparição de fenômenos luminosos portanto é colocada numa relação com uma experiência intimamente progressiva do Ser, este concebido como uma emanção direta da Fonte Criadora.

Temos aqui uma certa dualidade: uma transcendência divina total, mantida pelo menos dentro da formulação geral da lei; uma comunicação com essa transcendência sendo garantida por uma técnica. Aqui deverão intervir os remanescentes do ensinamento dogmático concernentes à graça e fortes influências neoplatônicas e gnósticas, que deveriam impulsionar num sentido monista as conceitualizações do sufismo posterior. Gazali deixa à vontade de Deus a comunicação das 'luzes da Verdade', que 'tanto ocorrem como um clarão rápido quanto perduram, tanto se prolonga quando não, tanto se diferenciam ou se reduzem a um modo único'. Mas os autores mais tardios, embora se atendo às palavras dessa descrição, irão fazer do fruto do dhikr que agora já se delineia ao estágio do dhikr do coração, como algo que deve ser alcançado e amadurecido no estágio do dhikr do íntimo.

E assim, a própria diversidade das conceitualizações nos incita, tal como já havíamos feito a propósito dos fenômenos concomitantes do dhikr da língua, a distinguir precisamente: 1. As visões luminosas que parecem estar diretamente ligadas à experiência; 2. À explicação que, proposta, varia segundo os climas religiosos e segundo as diversas escolas.

III - O Dhikr do 'Intimo' (sirr)

O 'intimo', o sirr, secreto e lugar dos segredos, deve ser entendido um pouco, logicamente considerando as transposições necessárias, como a 'ponta fina da alma', ou o 'fundo a alma' dos místicos cristãos. É uma substância sutil, 'mais sutil que o espírito' (ruh); ela é colocada dentro do coração como o espírito é colocado dentro do corpo'(conforme Bash Tarzi, Minah, os três estágios do dhikr devem se repartir ao longo das sete etapas da alma. O segundo estado corresponde ao 'coração', mas o terceiro corresponde ao 'espírito'(ruh); o quarto, ao 'intimo'(sirr) o quinto ao 'intimo do íntimo', o sexto, ao 'princípio sutil misterioso'(khafi) e o sétimo, o da alma perfeita, recapitula todos os outros (Minah, pp 151-174). Encontramos aqui uma enumeração correspondente ao dos sete envoltórios coloridos. Mas por mais atraentes que sejam as descrições fenomenológicas, não parece que elas estejam ligadas diretamente à estrutura da experiência propriamente dita, mas mais diretamente aos três estados - da língua, do coração e do íntimo.)

O 'coração' era o lugar da ciência das coisas divinas. O íntimo será o lugar da verdadeira 'visão', já que também é o lugar da tawhid, ou seja, a proclamação da Unidade divina, dogma muçulmano central, que toca, mas sem penetrá-lo, ao Mistério Divino Essencial (ghayb). Aqui não se trata meramente de um ato de fé na Unidade Divina, um ato de fé que em si mesmo é uma aceitação (lasdiq) mas nunca um julgamento do intelecto ('aql). Trata-se de uma fé que realiza e dirige-se para dentro, para o coração do homem, seu Objeto.

De outro lado, o estado do dhikr do íntimo freqüentemente é colocado pelos autores, em relação com o estado de ihsan, que pode ser entendido como uma perfeição e beleza espirituais: introversão vivenciada a partir da fé (Iman) e da submissão apenas a Deus, pela profissão do Islão. O Ihsan é 'para servir a Deus como se tu o visses.' Expressão que se pode tomar num senso moral exotérico mas que também pode ser igualmente revestida de um sentido técnico sufi, onde o 'intimo' é colocado em relação direta com 'a visão direta'.

A grande tradição sufi, recordemo-nos ensinou com Hallaj que apenas Deus pode proclamar validamente a sua Unidade dentro do coração do homem, segundo um tríplice processo purificador: unificação do ser em si próprio, a unificação do ser em Deus e a unidade de Deus proclamada e vivida pelo próprio Deus na alma. Poderíamos dizer, creio eu, que temos com Hallaj um primeiro movimento de espiritualização natural, preparando primeiro e depois acompanhando o dom sobrenatural de Deus. Mas com os outros sufis, em que a técnica mais impulsiva do dhikr intensifica esta espiritualização natural de contrapartida e situada muito além do comportamento ordinário das faculdades humanas, podemos prever que a tentação seria feita no sentido de exigir apenas ao dhikr a consumação da proclamação da tawhid.

Descrição e interpretação

Gazalli, que considerava a expectativa da obtenção de um dom como algo que fica a critério apenas da boa vontade divina, não fala do dhikr do íntimo (Falando dos resultados obtidos da prática do dhikr : 'Está em nossa capacidade chegar até esse limite (...) pelo contrário, isto não está dentro de nossa capacidade, mas sim à Misericórdia Dele, o Senhor Altíssimo. Assim, aquele que o pratica, se coloca na posição de receber os influxos da Misericórdia divina, mas nada mais lhe resta senão esperar que o Deus Altíssimo lhe revele a sua Misericórdia...' A última frase, vemos, estabelece de certa maneira a gratuidade já anteriormente afirmada, e parece fazer do dhikr uma preparação quase garantida... Mas ela também pode ser entendida como uma insistência sobre o esforço da preparação, mas sem uma garantia de sua eficácia). Parece que ele não o considerava como um efeito direto da experiência mas sim uma técnica que se situava além do dhikr do coração. Isto parece ser característico. (Outros autores Gazallianos, é verdade, falam do 'dhikr dos membros' ou seja, a penetração do dhikr em todos os membros; o que parece se aproximar do estado do íntimo.)

Mas vamos escutar também os sufis dos séculos posteriores. A experiência é buscada. E o que resulta dela? A tomada de consciência, que permanece, não mais a do próprio dhikr mas do Objeto mencionado, que se apresenta dentro de uma presença sem dualidade (Aqui não mais haveria uma separação distinta entre aquele que realiza o dhikr e o resultado obtido de sua realização). Isto seria o 'dhikr do íntimo'. Seu 'sinal de chegada' que indica que o servidor de Deus 'desapareceu' (gha'ib) e do próprio dhikr e do Objeto do dhikr (madhkur). Reconhecemo-lo quando 'você abandona o dhikr mas ele não abandona você', já que ele penetra o íntimo do ser. O dhikr se mistura com a carne e o sangue, diz Sanusi. Assim, o dhikr do íntimo será ao mesmo tempo o 'dhikr dos membros'. Ele engloba 'a cabeça e todos os membros', o ser inteiro está ligado a ele "como que por correntes". Ele ocorre até mesmo dentro do silêncio do íntimo, 'como pontadas de agulhas na língua' ou então: todo o ser do sufi torna-se 'uma língua que 'dhikra' sem a emissão de uma única palavra ou som e dentro de uma efusão de luz.

Assim distinguiremos dois caracteres. De início, a total passividade do indivíduo e, embora esses últimos efeitos da técnica possam se apresentarem psicologicamente como um dom ou graça recebida, os autores muçulmanos conceitualizam este estado como a vinda da luz divina. Mas sabemos que os mestres da ioga apresentavam também, esse estado último de samadhi, como uma irrupção súbita, que a alma recebe (e mesmo a 'graça do Buda', dentro do nembutsu). Representaria isso um testemunho experimental de uma graça recebida gratuitamente? Acredito que isto seria extrapolar a dimensão do fato. Aquilo que caracteriza a graça divina é que ela de modo algum está à disposição do homem. Este poderá se preparar, mas de forma ineficaz, ou seja, não existem garantias de que ela possa sobrevir ao homem que esteja praticando para recebê-la. A tentação da técnica, pelo contrário, é de fazer crer que ela prepara eficazmente para a aquisição de um dom, que não pode deixar de ocorrer quando a experiência foi conduzida para bem longe, quando ela 'acontece'. O sentimento psicológico de um dom é normal, contanto que o homem evolua a partir das suas próprias forças, mesmo que no sentido contrário ao de sua natureza, dentro de um caminho espiritual natural e assim, de fato, ele realiza um aprofundamento dentro do seu próprio Ser (mas não em direção a um aprofundamento de um Outro, transcendente). Para um fiel monoteísta, pode-se compreender que uma experiência tal venha a ser conceitualizada em função mesmo das proposições de sua fé. Essa súbita irrupção da experiência inefável do 'Ser' poderá ser

chamada de 'Allah' pelo muçulmano, de 'deificação participada' pelo cristão ('O que constituiu o próprio coração da oração, é aquilo que se chama de oração de Jesus (...) Essa oração poderá, se necessário, substituir os Ofícios e todas as outras orações, já que o seu valor é universal (...) Brevemente, o nome de Jesus, presente dentro do coração humano, comunica a este a força da deificação que o Redentor nos transferiu...' - Serge Boulgakov, *Orthodoxie*, p.86-87). Se, por outro lado, o indivíduo está num estado de graça mas não num ato de experiência mística sobrenatural, podemos aqui ver a extrema complexidade dos casos existenciais que podem se nos apresentar.

O segundo carretar (ligado ao primeiro). As descrições do dhikr do íntimo poderão apresentar um aspecto de não-dualidade bem mais acentuado que os testemunhos mais elevados do estado de união apresentados por Hallaj, por exemplo. Com Hallaj, ainda existe dualidade dentro da dualidade do amor: foi exatamente disto que o recriminaram certos sufis posteriores. Dentro do dhikr do íntimo, a dualidade parece que é abolida. Não através de uma fusão, isto é verdade, como ocorre dentro do hinduísmo, porque a conceitualização da transcendência divina permanece, mas dentro de uma linha percebida mais como um 'desaparecimento' do indivíduo e de seu próprio ser. Isto é concebido, se este estado último é realmente a abolição do indivíduo psicológico num único ato de Menção, tornou-se então in(super)consciente. E acrescento: a dualidade de ser por ele mantida é uma das razões que nos fazem pensar que Hallaj pode alcançar a experiência de união sobrenatural, por amor à caridade. A não-dualidade do dhikr do íntimo reforça, em lugar de atenuar, as conclusões a que somos conduzidos pelo seu caráter de técnica acessível às forças humanas: via possível em direção a um absoluto, em direção a um aprofundamento do ser, mas não em direção a um Absoluto pessoal e transcendente.

Qual seria a estrutura, fisiológica e psicológica de tal estado, e do seu conteúdo pensável? Se preferirmos: como seria que a simples repetição de um Nome Divino, com a ascese apropriada e a presença do coração pudesse desencadear uma introversão tão radical?

Estrutura fisiológica - se admitimos a possibilidade de um envolvimento progressivo de todas as zonas de do indivíduo através do dhikr, parece lógico que além do controle colocado sobre o aparelho respiratório e depois o circulatório, se persegue e finalmente, se estabelece um domínio que pode envolver, através do sistema simpático, até mesmo as fontes de todas as funções sensíveis e vegetativas. O indivíduo inteiro, em suas zonas conscientes, subconscientes e inconscientes será o dhikr .

Estrutura psicológica - o dhikr, em si mesmo e em seu Objeto, é 'extinguído e oculto. O servidor de Deus não tem mais nenhum 'retorno' nem em direção ao dhikr, como também ao estado de dhikr de língua, nem de volta ao seu próprio coração, assim como ao estado de dhikr do coração. Se este retorno ainda assim é produzido, isto será uma fraqueza, um retardamento. Tendo alcançado este estado, segundo os autores, este é designado pelo termo de fana' (aniquilação, abolição). Isto quer dizer: 'O homem desaparece para si mesmo, não sente nada das aparências exteriores de seus membros nem do mundo exterior, nem daquilo que ocorre com ele; ele desaparece para isso tudo, e tudo isso também desaparece para ele, indo em direção a Deus, para com Deus.' Junto a Deus, isto é fana'; depois com Deus significa: o indivíduo desaparece da própria aparição, seria a fana' do fana'; assim como existem dois estados de dhikr do coração: o martelamento inconsciente da fórmula a) com esforço e b) sem esforço, e dois estádios

do dhikr da língua: a) a recitação voluntária e b) 'a fórmula que se desenvolve pela própria língua.'

Já vimos a polivalência do termos fana' a saber: a) a proposição que ele governa (fana'na..bi - 'a abolição de... em'); b) de seus relações com o seu correlativo - oposto (baqa - 'perenização', 'subsistência'). No que se refere ao dhikr , e um dhikr desenvolvido (estado do íntimo) até as suas possibilidades extremas, podemos perceber que se trata de um experiência que parece oferecer um meio mais 'doce' senão para alcançar o término último, pelo menos para avançar, e para muito longe, sobre a rota que já foi mapeada pelas experiências da ioga. Deste ponto de vista, e na medida que a representação que nos permite o testemunho dos autores muçulmanos, tudo está centrado definitivamente, na noção de fana'. Este será (dentro do dhikr do coração) a abolição do dhikr, da menção consciente dentro do Mencionado; ele então torna-se em seguida, o primeiro estado do dhikr do íntimo, a abolição do Mencionado (considerado aqui como objeto distinto do pensamento), numa menção não mais consciente, mas in e super- consciente (uma abolição que, portanto se opera sobre o ato de menção, de maneira que ela se opera na ioga (primeiro estágio de samadhi), no decorrer do ato de recepção [do objeto].) Finalmente, neste último estado, a abolição dessa abolição volta a reunir, dentro de uma linha descritiva de experiência, 'a solidão' (lafrid) do indivíduo ao limite extremo dele próprio (sem pretender por isso que o dhikr, possa conduzir ao estado último do kaiwalya (solidão) iogue.) - isto é conceitualizado, com respeito aos postulados da fé muçulmana, como uma abolição em Deus.

Ora, tudo isto está numa continuidade com a própria técnica da experiência, incessantemente perseguida. Até chegar ao estado supremo do dhikr do íntimo , nada indica que esta condição seja devida a uma infusão gratuita da 'Misericórdia divina', como havia sugerido Gazalli.

Fenômenos Concomitantes e Conceitualização

Os fenômenos luminosos concomitantes se acentuam. Desta vez, 'os fogos do dhikr não mais se extinguem e suas luzes não mais se apagam (...) Então vês luzes ascendentes e outras descendentes; os fogos ao teu redor são claros, muito quentes, e eles flambam. (Ibn 'Ata Allah - Miftah al-falah.)

É nesse estado que os efeitos do dhikr poderão ser colocados em comparação com as grandes iluminações das tradições bizantinas: entretanto podemos nelas encontrar grandes diferenças de conceitualização. Dentro das Igrejas Separadas do Oriente, certas tomadas de posição doutrinária, particularmente aquelas desenvolvidas depois do século XIV, envolvem toda uma teologia onde se mesclam voluntariamente indiferenciadas, teologia espiritual e teologia especulativa. Será que primeiro veio a experiência e a explicação - inclusive envolvendo a utilização de textos escriturais e patrísticos - veio a se enxertar imediatamente após? Isto não parece ser improvável. Sem esquecer, de qualquer modo, que a explicação, de um lado, extravasa os limites da experiência e de outro lado isto não ocorreu, sem sombra de dúvida, sem ter reagido sobre ela (iremos encontrar aqui o problema das interações de uma experiência, inefável por natureza e a sua conceitualização.); e sem descartar o fato de que em um ambiente religioso centrado numa busca de pureza e progresso interior, e na gratuidade de uma graça que é a comunicação de um caminho divino, carismas autênticos modalmente subnaturais

poderão vir a interferir com esses efeitos automaticamente ligados à técnica de obtenção de uma experiência.

Dentro do dhikr muçulmano, a ênfase parece ter sido colocada sobre a força desses efeitos ligados à técnica. Tão novo e tão total é o estado obtido, que nada, dentro das explicações de um Ibn 'Ata Allah por exemplo, parece superar aquilo que poderia, deveria ser eficazmente ser adquirido pela técnica apropriada (acompanhada de intenção geral do coração, como já havíamos afirmado antes). Podemos então antever um meio 'natural', situado na medida das forças humanas, de alcançar o objetivo buscado.

Mas a conceitualização deste objetivo permanece comandada por uma fé monoteísta, orientada pelo desejo de uma 'absorção' em um Deus transcendente. Se formos nos ater às explicações que nos foram dadas pelos autores, o estado alcançado se afirma mais elevado que aquele descrito no Oriente Cristão com referência à 'teologia da luz'.

Para os sufis, a luz esfuziante que acompanha o dhikr do íntimo, e que não mais se extingue, é uma luz divina. O mecanismo do dhikr, orientado pela intenção do coração, libera a parte divina do espírito humano, continuamente emanado por Deus, pelo Seu Mandamento, dentro do coração do homem. Estaríamos aqui bastante próximos do 'traço do Um' de Plotino. Se bem que o aparecimento dessa luz, obrigatória para o sufi que pratica o dhikr do íntimo, torna-se uma espécie de sinal do estabelecimento de uma comunicação direta com os mundos supra-terrestres. Nela está cinzelada a figura do Malakut ('Reino') e se irradia nela a santidade de Lahut (Mundo da Essência Divina) - conforme Ibn 'Ata Allah, Miftah al-falah - neste momento de sua exposição, ao falar do 'ganho'(rizq) obtido pelo dhikr, ao dizer que 'dentro do dhikr, existe apenas uma única coisa', o autor se digna distinguir, ao lado do dhikr da língua e do coração, o dhikr das almas (nafs), depois o do espírito (ruh) e depois o do intelecto (ʿaql) e finalmente o do íntimo (sirr). 'E se tu mencionas Deus Altíssimo pela língua, mencionam junto com o dhikr da tua língua todos os corpos sólidos. Se tu mencionas com o teu coração, mencionam juntamente com o teu coração todo o universo corrompível (kawn) e nele, todos os mundos criados por Deus. Se tu mencionas com a tua alma, mencionam com ela todos os céus e aquilo que eles contém. SE tu mencionas com o teu espírito, mencionam contigo a Morada divina (kursi) e todos os seus mundo. Se tu mencionas com o teu intelecto, mencionam contigo os portadores do Trono. Se tu mencionas com o teu íntimo (sirr), mencionam contigo o Trono com todos os seus mundos, até que a Menção (dhikr) se junte com a Essência (dhat) divina.'

Temos aqui uma hierarquia de mundos bastante bem conhecida no sufismo. Em termos gerais, o Jabarut, o mundo ou os mundos criados pelo Todo Poderoso Divino, sujeitos a transformações': é o dhikr da língua e o dhikr do coração que colocam o servidor em comunicação com eles, segundo a relação macrocosmo-microcosmo que já sinalizamos. Em seguida temos Malakut, o mundo das substâncias angelicais, dos espíritos proféticos e dos santos. Outros textos, mais influenciados pela filosofia helenística, o denominam simplesmente de mundo das substâncias separadas. Ainda outros autores, como Ibn 'Ata 'Allah o consideram, de preferência, ao mundos dos anjos que se aproximam do Trono divino (Aqui também a gnose sufi sobre o 'Trono' ('arsh) será comparada com o papel desempenhado dentro de toda uma tradição cristã pelo símbolo do Tabernáculo. Assim, com Clemente de Alexandria - e sobretudo com Gregório de Nissa, com o estado de ?????? (Theoria), ver também Jean Danileou, Platonisme et théologie mystique, éd Aubier, Paris, 1944, capítulo II - 'La cité des Anges'). Este ainda é um mundo das

formas, mas de formas superiores (Em algumas instâncias, ocorre uma inversão entre Jabarut e Malakut, cf. 'La Encyclopédie de l'Islam, o artigo, al-'alam: 'parece existir alguma ambigüidade referente à relação mútua entre malakut e jubarut: a) a tese de Gazalli apresenta malakut como mundo das realidades inteligíveis à qual pertencem os anjos, 'as substâncias luminosas' que é praticamente sinônimo com 'alam al-amr, o Mundo do Comando, do Logos Divino, não criado. O jubarut portanto torna-se a refração da luz emanando deste mundo superior para um mundo intermediário de imagens arquetípicas e portanto torna-se acessível à intuição do profeta ou gnóstico ('arif), que toma dele de empréstimo os símbolos para a instrução do povo. No Ihya', Gazalli compara a jornada através de 'alam al-mulk (mundo da percepção dos sentidos) ao progresso de um homem sobre a terra; o através do 'alam al-jubarut à viagem num navio e aquela através do 'alam al-malakut, ao progresso de um homem com o poder de andar sobre as águas. Portanto, o jubarut claramente representa o mundo 'intermediário', 'em contato com os outros dois'. Ele 'pode ser manifestado no mundo visível, embora o Poder eterno o tenha vinculado ao mundo de malakut, diz Gazalli em seu Imla'. A superioridade de malakut, diz Gazalli, também é afirmada por Ibn 'Ata'Allah da Alexandria e outros autores; b) em outros textos, particularmente aqueles que representam a linha de pensamento sufi da wahdat al-wujud - o conceito da unidade de toda a Existência - que teve a sua origem numa tradição Plotino-Gnóstica, confere superioridade ao jubarut. Assim, no dicionário turco, Ma'rifet-name, a seguinte hierarquia em ordem decrescente é dada: (1) 'arsh (Trono Divino ou Tabernáculo); (2) jubarut; (3) kursi (Presença Divina), (4) malakut, (5) mundos humanos, incluindo o Paraíso. O texto gazalliano al-Durra al-Fâkhira afirma: a raça de Adão e os animais pertencem ao reino de mulk, os anjos e djinn, ao mundo de malakut; os 'eleitos entre os anjos', ao mundo de jubarut. Novamente: o Corão (não criado), o mundo substancial de Deus, 'existe pessoalmente' em jubarut, enquanto que o islam (salat, sawr, sabr: oração, caridade, jejum) pertence ao malakut. Al-Suhrawardi, 'mestre do ishraq', combina na mesma passagem (Hikmat a-Ishraq, ed. Corbin, 156-7), a 'luz que permeia o mundo do jubarut e as entidades de malakut.' Outras passagens do mesmo trabalho tratam de jubarut e outras vezes das 'luzes vitoriosas de malakut', ambos os mundos sendo os lugares hierarquizados das irradiações arcangélicas ou inteligíveis.

A interrelação mútua entre os mundos supra-sensoriais poderá, portanto, variar. Cada caso em que os mundos são mencionados devem ser considerados no contexto em que estão sendo citados, enquanto que indicações derivadas da etimologia poderão servir como etimologia.)

Acima dele, ainda que penetrando todas as coisas, temos o Lahut, mundo da Essência Divina, sem forma, uma vez que se situa para além de todas as formas, impalpável, sem 'figura' que se possa 'cinzelar', mas ainda assim, irradiante e irradia a Luz subsistente e fonte de todas as luzes (conforme os conceitos emanatistas e monistas de Ibn Sina - especialmente em suas Glosas sobre a (pseudo) Teologia de Aristóteles - e os desenvolvimentos da escola do 'ishraq, de onde surgiram as conceitualizações e propostas ligadas ao conceito de latifas, principalmente como ponto de convergência entre a gnose da luz zoroastra e as escolas helenísticas). Como então deixar de evocar aqui este mundo 'das energias divinas', 'realmente distinto' da 'ousia' - a Essência divina, ela mesma impalpável, que alguns orientais consideram precisamente dentro da transfiguração luminosa que eles buscam, ou pelo menos tentam, o sinal da presença? Gostaria de evocar, através de outros autores, a 'Terra Pura' do Jodô, este tipo de nirvana positivo, ao qual Honen promete o ingresso aos fiéis discípulos do nembutsu.

Iremos encontrar novamente a dualidade constantemente sinalizada: os efeitos ligados a uma experiência e presentes como tal, mas diversamente conceitualizados, ao sabor das afirmações da fé religiosa. Não é o lugar de buscar as fontes históricas e as influências filosóficas (seja no Cristianismo como no Islão: o neoplatonismo e a gnose), que poderia tem condicionado essas representações. Do ponto de vista que nos interessa, suas concordâncias falam por si próprias. A existência possível (provável) de fontes comuns em nada diminui o testemunho que suas afirmações, muitas vezes enganosas e diversificadas, nos informam sobre a orientação das experiências perseguidas.

O problema colocado é o próprio da eficiência e do limite do dhikr . A experiência conotada se situa dentro do prolongamento da técnica, tal como Honen propõe e parece sugerir Ibn 'Ata ' Allah e certos cristãos orientais dissidentes? Ou, depois de ter feito uso da técnica, esta situar-se-ia, pelo contrário, como afirma Gazalli assim como o conjunto do cristianismo oriental, dentro de um mundo situado além da técnica, um além remetido em definitivo à livre escolha e à boa vontade divinas?

CAPÍTULO III: ALGUNS PROBLEMAS DE TEOLOGIA ESPIRITUAL

Agora somos solicitados a interrogar sobre o valor intrínseco, dentro da teologia espiritual, dos resultados obtidos pela experiência do dhikr .

Diversas Imbricações (dhikr e a 'Oração de Jesus')

No decorrer do caminho que foi traçado, já disse que este estudo me permite descartar uma condenação global do dhikr como uma busca pela perda da personalidade num estado de hipnose. Embora muito freqüentemente o dhikr das confrarias, na sua forma de dhikr coletivo ou 'do vulgar' tenda a conduzir precisamente a esse estado, Mas já vimos que não se trata disso, mas sim de um tipo de engano ou desvio. E quanto (algo que ainda não está bem determinado), este desvio parece estar à espera do discípulo - ainda assim não estará necessariamente acompanhada pelos efeitos psico-fisiológicos que são produzidos pela experiência. Na realidade o problema fundamental parece estar na distinção entre dois estados de personalidade que são diametralmente oposto e antagônicos, pois refletem situações diversas dentro da intimidade daquele que a experiência: o problema da diferenciação entre o transe e o êxtase.

Fica muito claro, através das distinções estabelecidas ao longo de séculos de prática mística que o indivíduo que pratica algum tipo de disciplina espiritual tenderá a apresentar duas fortes tendências, uma, que poderá ser mais chamada de 'desvio' se refere a uma perda da individualidade e da capacidade de discernimento ao longo da experiência, em que poderão ocorrer fenômenos de ordem psico-fisiológica impressionante, tais como demonstração de força sobre-humana, clarividência, atuação sobre sistemas e órgãos do próprio corpo ou mesmo, sobre o corpo de outras pessoas imediatamente situadas, fenômenos de cura ou de atuação sobre a matéria. O indivíduo acometido por esta experiência torna-se claramente 'diferente' e estranho, com freqüência, é reconhecido como expressando algo que lhe é exterior e que temporariamente o utiliza como elemento de comunicação e atuação. Ao retornar da experiência, o indivíduo raramente recorda-se de algo do que ocorreu ou realizou, sendo que na maioria das vezes encontra-se num estado de confusão e fadiga orgânica, como se tivesse gasto as suas reservas de energia física e mental. Este é tipicamente um estado

de transe, desencadeado por uma queda da capacidade de discriminação mental e por uma negação da individualidade. Com frequência, os seus resultados são inesperados, incontroláveis e quase nunca se repetem.

O estado de êxtase parece contrapor-se ao estado de transe seja em termos de qualidade seja de conteúdo. O estado de êxtase poderá ocorrer (como normalmente ocorre) ao longo de uma prática longa e repetitiva que, para poder conduzir corretamente ao estado de êxtase, exige a total atenção do indivíduo praticante concentrada na intenção da fórmula que foi escolhida. Esta mesma prática entediante poderia, graças a alguma distração ou devaneio pessoais, conduzir facilmente ao estado de transe. Na situação de um êxtase, este ocorre por acréscimo, ou seja, por um processo de expansão da condição anterior que está sendo praticada e pelo seu desdobramento em um número sucessivo de fases ou estados intermediários, onde o indivíduo está plenamente consciente daquilo que está lhe acontecendo e mais, possui o conhecimento das causas e razões de tudo aquilo que está ocorrendo, na forma de uma 'intuição ou sabedoria' naturais. Raramente ocorrem movimentos 'espontâneos' ou incontrolados, algo que seria interpretado aqui mais como um defeito que qualidade; as demonstrações de capacidades sobre-humanas irão ocorrer mais como forma secundária e conseqüente do estado de êxtase do que como objeto final da experiência. O conteúdo da experiência tem um cunho mais universal e amplo, raramente, senão nunca, assumindo um papel íntimo ou de solução de problemas pessoais. Ao longo de toda a experiência, o indivíduo mantém a sua integridade de personalidade e, no término da experiência, demonstra que em nenhum momento perdeu a consciência ou ingressou num estado de susceptibilidade ampliada, ou hipnose, embora nem sempre seja capaz de descrever a experiência de uma forma inteligível. Elementos poéticos e descrições paradoxais costumam ser a regra nestes casos. O sentimento de inefabilidade da experiência, assim como de sua universalidade e de sua importância confirmam e definem a qualidade da experiência extática.

Assim, a partir do mesmo caminho podemos chegar a dois resultados diametralmente opostos: o que representa a perda da individualidade dentro de um estado de hipnose, redutor e outro, que representa a ampliação da potencialidade individual, pela integração num todo maior. Aqui residem os riscos da técnica, simplesmente.

Uma distinção importante: seja no que se refere ao dhikr quanto às experiências definidas da 'Oração de Jesus', deliberadamente me ative às descrições mais arrebatadas, as mais 'tecnicizadas' como experiências. E isto me permitiu, como irá me permitir agora colocá-las igualmente defronte não somente da japa-ioga (que é uma experiência cujo procedimento é semelhante, através da repetição de uma fórmula piedosa), quanto da grande raja-ioga, a 'ioga real'.

Ora, contrariamente da ioga real, que desde o seu início supõe a aquisição deliberada e progressiva de uma técnica intensamente exercida, é evidente que esta maneira mais suave que é a simples repetição de uma fórmula poderá negligenciar quase que completamente a busca de uma técnica. A técnica já está ali, subliminarmente, e atua sobre o plano interno; a repetição rítmica freqüente de uma fórmula poderá reforçar, automaticamente, um certo recolhimento. Mas se o que está em jogo nada mais é do que uma repetição feita de tempos em tempos, sem a exclusão de muitas outras formas de orações e de todas as outras atividades humanas ordinárias, então nada mais teremos que uma oração vocalizada ordinária. Um 'método de oração' que é como os outros; que

corresponde ao rosário tal como é praticado no cristianismo ocidental: com todo este caráter mais marcante de técnica introspectiva (com a sua fórmula mais curta e ritmada).

Se a alma que pratica um tal 'método de oração' não está em estado de graça, teremos com certeza um estado, adquirido e ativo, mas que normalmente irá dispor a alma a crer na caridade. Podemos conceber que, para certos temperamentos, este tipo de oração poderá ser de bom resultados, melhor talvez que uma 'meditação discursiva'. Mas ela situa-se no mesmo plano das atividades humanas sobrenaturalizadas.

E se a alma acredita na caridade, nada impede com que ela receba, de algures, toques de oração infusa, onde as faculdades humanas são movidas pelos dons do Espírito Santo: onde elas são psicologicamente passivas, na realidade, super-ativas, porque estão conduzidas por Deus a entrar, através da nesciência frutífera e pelo amor à caridade, dentro das profundezas de seu mistério. Digo 'algures' porque não será a repetição da fórmula que desencadeia, nem mesmo aquele que chama a si esta graça divina. Ela representa aqui uma preparação ineficaz, como todo qualquer outro modo natural de oração. Suponhamos que a alma progrida e que a oração infusa acabe tornando-se o seu estado habitual: ela poderá, e isto parece ser o mais provável, decidir abandonar a oração invocatória. Ela poderá fazer isto, sobretudo se trata de uma alma muito simples, e permanecer fiel. Como preparação ineficaz que é, esta forma de oração torna-se agora algo concomitante, ela acaba adquirindo uma ligação intrínseca com a própria oração infusa.

(Nota: para fins de esclarecimento definiremos a 'oração invocatória' como sendo qualquer fórmula que, embora mantendo a intenção no coração, ainda depende da colocação de uma vontade para mantê-la em desenvolvimento, seja verbal, seja no coração espiritual, a oração infusa não mais depende da vontade e o seu praticante, na realidade, sente que ela lhe é 'infundida' de fora, como se estivesse envolto num oceano de oração que o alcança, penetra e ultrapassa incessantemente).

Aqui gostaria de propor duas coisas. Nos conviria deixar de lado essa espécie de preconceito que muitos autores ocidentais professaram pela 'Oração de Jesus' e mais ainda, pelo dhikr... Certamente poderíamos hesitar em recomenda-las como a única forma de oração ou como a de maior valia. Para certos casos e temperamentos, este 'método' tem o seu valor; poderá mesmo ser algo privilegiado. Hallaj não mentiu, em definitivo, quando recomendava a realização conjunta do dhikr e do fikr (uma reflexão discursiva sobre as coisas de Deus - a contemplação emotiva da realidade da Criação).

Mas a segunda coisa: não creio que possamos homologar em bloco as conclusões dos Orientais da tradição palamita (São João Palamas, que foi um dos introdutores da técnica da Oração de Jesus como processo exclusivo de escolha para a jornada espiritual), quando eles reconhecem na 'Oração de Jesus' um valor diretamente realizador em razão do próprio Nome mencionado. Para um cristão, o nome de Jesus merece veneração e um amor todo especial. Pronunciá-lo com freqüência poderá representar uma ajuda muito grande para alma nela própria e seu progresso na caridade. Mas não é apenas isto que contemplam diversos autores orientais. Eles reconhecem nessa pronúncia um valor quase sacramental, até mesmo mágico-sacramental diria eu que, sozinho, conduziria a alma até quase às irradiações supremas ('Alguns acreditam... que o Nome de Deus, invocado na oração, já contenha a presença de Deus (Padre João de Cronstadt e outros) - Serge Boulgakif, Ortodoxie, p.88: 'de boa vontade

eles colocam este valor do nome em termos do grande texto dos Atos dos Apóstolos: 'Não tenho nem prata nem ouro, mas aquilo que possuí, tê-lo dou: em nome de Jesus Cristo, anda! (III,6). Também poderíamos evocar o uso do nome de Cristo nos exorcismos. Mas não se trata aqui de realidades de uma ordem totalmente diferente que a eficácia da graça santificante que parece em alguns momentos ser conferida à 'Oração de Jesus'? O milagre realizado por São Pedro é de ordem carismática. Não seria o caso, certamente, de penetrar no espírito do texto da escritura, e pensar que uma técnica, por mais espiritualizada que possa ser vista, tão centrada, que se possa vê-la como um pensamento de devoção direcionado ao Cristo, poderia confiar a todo cristão que a exerce o mesmo 'poder'. No que se refere às fórmulas de exorcismo, trata-se mais de um poder da Igreja).

Ora, já tivemos a oportunidade de discutir o mesmo tipo de oração realizada em outras linhas devocionais religiosas, com o uso de outros nomes e que acabaram produzindo, nos dizem os testemunhos, efeitos análogos. Este valor operativo que os cristãos separados do Oriente conferem ao nome de Jesus corresponde ao mesmo valor que os budistas de Honen conferem ao nome de Buda Amida ('O nome traz a substância', diz M. Suzuki comentando as teses do jodô - em certos casos, é mais eficaz do que aquele que ela designa uma vez que quando o Buda Amitabha obteve a sua iluminação, desejou que o seu nome ressonasse através de todos os cósmoses, afim de poder salvar todos aqueles que compreendessem'(Budismo Zen, III, p 190). E mais, 'quando um certo estado de consciência foi provocado pela repetição do nome de Buda, é verdadeiramente o próprio Buda que vem tomar posse do espírito, e com isso o fiel garante-se de seu destino futuro'(Ibidem, p.219). Concordo que a invocação de não importa qual nome divino, juntamente com as conceitualizações que devem acompanhar ao processo e que são próprias de cada clima religioso devam necessariamente, com respeito à fé objetiva, ser indiferentes! Gostaria apenas de sugerir que certos efeitos da oração, através da repetição verbal rítmica permanecem ligados à própria técnica(com a intenção do coração, consciente ou não), garantidas por ela).

Se um devoto da oração de Jesus alcança os cumes mais elevados da caridade teológica isto certamente não será devido a um efeito direto de sua 'oração', mas em razão de sua resposta à graça gratuita de Deus. E isto não é determinado pela repetição, por mais fervente que seja, da oração - mesmo que essa repetição ajude a alma a recentralizar-se sobre o pensamento geral de Deus.

Até agora, mantive-me preso à hipótese de uma técnica incoativa (que conduz à introspecção), onde a repetição da fórmula é feita sem urgência, à vontade do fervor daquele que está orando. Convêm portanto, não dispor aqui de não mais que uma forma simples de oração verbal para que ela possa ajudar, de uma forma toda especial, certos temperamentos a se recolherem (um recolhimento adquirido e ativo) dentro do seio do Senhor.

Mas será um outro problema que teremos de enfrentar, caso consideremos a hipótese de uma técnica mais empenhada, perseguida o mais longe possível. Voltaremos agora às descrições e análises apresentadas ao longo deste estudo. Recordemo-nos das conclusões. É necessário que o indivíduo ingresse na escola de um mestre especializado nessa técnica e se faça controlar por ele. O 'pelegrino russo' teve de confirmar a seu 'staretz' o número de vezes da 'oração de Jesus' que dizia a cada dia; teve de esperar a sua autorização para poder praticar a 'oração contínua'. O noviço sufi não pode

validamente passar do dhikr da língua para o dhikr do coração sem o assentimento de seu xeique.

Segundo o caso e o ambiente religioso, essa técnica de repetições verbais será acompanhada ou não de repetições verbais ou de posturas físicas. O dhikr muçulmano parece ter sido a este respeito, desde o início, mais sóbrio. Por conseqüência, não me parece ter praticado exercícios respiratórios propriamente ditos. Mas na medida que as confrarias se desenvolviam, assistimos um desejo de obter, da forma mais rápida e automática possível, os efeitos buscados: daí uma certa ênfase colocada nas posturas físicas e das regras de pronúncia bastante complicadas, geralmente acompanhadas de movimentos de cabeça, e que parecem solicitar por si próprias um ritmo respiratório controlado, sem falar das danças extatogênicas que representam um capítulo a parte.

Dentro do Oriente Cristão, a 'oração de Jesus' não alcançou o seu pleno desenvolvimento técnico senão dentro das Igrejas Separadas. Quando ela triunfa, nos séculos XIV e XV, isto representou, ao contrário do dhikr, uma preparação e um acompanhamento dos exercícios respiratórios que não podemos deixar de relacionar com os primeiros exercícios da ioga. Este é o período do 'heseicasta bizantino'. Em seguida, e sobretudo na época atual, os autores espirituais parecem abandonar essa técnica respiratória e concomitante, para se aterem mais à repetição verbal. Nisto, eles cedem a um certo desprezo do emprego de meios muito puramente físicos; pode ser que eles foram influenciados pelas críticas oriundas do Ocidente e desejavam preservar delas (que, a propósito, eram muito injustas) a 'oração de Jesus'. Assim eles vieram a valorizar mais o efeito intrinsecamente operatório que eles reconhecem no Nome. Existe, entretanto, um movimento em reverso, das confrarias muçulmanas, que se esforça a espiritualizar ao máximo a experiência perseguida.

O resto dos autores cristãos orientais são, provavelmente, muito severos para o próprio heseicismo na atualidade, pois o consideram como tendo de fato dissociado da experiência dos efeitos físicos aqueles que não podem deixar de acompanhá-lo; se praticados deliberadamente, isto foi para alcançar um caminho mais rápido, mas por isso mesmo, devemos concordar, mais perigoso.

Portanto, tratando-se seja do ambiente muçulmanos ou cristão, nada impediria, muito pelo contrário, que esta experiência, conduzida por si própria o mais longe possível, possa levar a alma a um estado de graça. Mas neste caso, parece-me que duas hipóteses se oferecem. A primeira, a do movimento da alma em direção a Deus e em Deus. A técnica, se verdadeira, poderá criar algumas ilusões. Será difícil à alma não atribuir a Deus, a quem ela ama acima de tudo, certos efeitos muito profundos, que podem conduzir até mesmo à unificação (natural) do seu eu, que na realidade dependem da técnica. Haverá uma espécie de conflito entre os dois movimentos da alma: um que, pelos atos de fé e de amor vai em direção a um Outro, um Deus pessoal; o segundo que, por uma pura retorção sobre si mesma, tende a se esvaziar de qualquer penhora inteligível, tende a se concentrar, por um modo natural, embora em contraposição à própria natureza, sobre o íntimo mais íntimo de sua própria existência. Se o primeiro movimento predomina, o segundo não poderá deixar de se encontrar parado, a técnica então não irá até as suas últimas conseqüências, será como que bloqueada em seus efeitos, renunciada mais ou menos conscientemente. Seu papel de preparação e de concomitância certamente será mais poderoso que no caso da mera repetição verbal da oração; mas, em definitivo, suas relações com um movimento de amor sobrenatural

serão sensivelmente análogas. Os riscos são maiores, mas a ajuda que é trazida pela técnica pode ser ainda maior, embora ainda continue ineficaz.

Os riscos são muito maiores. E o principal, se supormos que a técnica seja perseguida normalmente e triunfe, será que o segundo movimento da alma, do qual falamos acima - a concentração em si mesma - assuma o lugar do primeiro movimento. Quando a técnica é conduzida para bastante longe onde, salvo nos casos muito raros onde todas as distinções sejam feitas explicitamente, deve-se dizer que o risco é imenso. Os efeitos produzidos pela técnica serão relacionados a uma ação divina especial, e os estados espirituais (da espiritualidade natural) por ela desencadeados serão conceitualizados como 'uma união com Deus'. Quando estes estados tendem a abolir todos os atos secundários dentro da perspectiva do ato primeiro de existência, então estaremos falando de uma 'absorção' em Deus e, neste caso, necessariamente se buscará, como postulado conceitual, uma visão monista das coisas. Citando um texto corânico, os experimentadores do dhikr dirão que o espírito do homem e seu 'íntimo' são uma emanção do Mandamento incriado de Deus.

Essa técnica, por si, como toda a técnica, é um bem dentro da ordem de ser, mas não apresenta nenhum bem ou mal dentro da ordem ética. Mas quando ela é conduzida e conceitualizada como indicado antes, ela comporta os terríveis perigos do orgulho que, não superados, destruirão o estado de graça. Podemos assim imaginar que no limite, o estado de graça possa perdurar; mas agora não somente a oração infusa sob a ação dos dons, mas a oração ativa pelas virtudes da fé, de esperança e de caridade se atenuam, tendem a desaparecer, como que absorvidas pela técnica perseguida, e seus efeitos ocupantes.

Podemos ver a quais múltiplos imbricamentos existenciais estes casos concretos poderão conduzir. Portanto é impossível estabelecer algum julgamento do conjunto delas. Cada caso deverá ser considerado em separado. O exercício, mesmo aquele mais impulsivo, da oração de Jesus ou do dhikr não prova em si mesmo nem a existência nem a não-existência do estado de graça, nem a existência ou a não-existência concomitante de formas de ou da existência de um estado místico sobrenatural.

A partir deste ponto de vista, e para me ater a este exemplo, o caso mais célebre do 'peregrino russo', merecerá o nosso exame. Ele irá nos revelar uma comovente simplicidade de comportamento e esta humildade de coração extremamente sincera que não para de transparecer ao longo de toda jornada. A 'oração de Jesus' atualiza uma referência constante de todo o ser com respeito ao Senhor. Na medida em que o peregrino 'percorre a sua rota', é notável de ver crescerem todas as virtudes cristãs cardinais e teológicas. A caridade universal? Sem dúvida e pode ser ainda mais exata: uma compaixão universal, sobre um plano quase ontológico, - mas finalizadas sem cessar de forma mais estrita pela caridade teológica.

O peregrino, de outro lado, parece ter como um sentido espontâneo aquilo que pertence à ordem das coisas criadas e aquilo que é um dom sobrenatural inefável. Ele sofre vários reveses. Uma das passagens mais características é aquele onde ele denomina de 'ação natural' à visão à distância adquirida pelo espírito humano, pelo fato de sua concentração sobre si mesmo, de sua recoleção sobre si próprio. Sem sabe-lo, ele encontra-se de acordo com os mestres da ioga que fazem dos poderes extranormais um simples efeito ligado à técnica da concentração. Mais aquilo que o peregrino deseja, são

'os efeitos diretos da graça de Deus'. Estes 'efeitos diretos', é verdade, estão muito ligados ao seus olhos, aos efeitos espirituais percebidos, um fruto quase obrigatório, eles mesmos, da 'oração de Jesus'. Mas poderemos ter aqui uma conceitualização da experiência (segundo uma tradição espiritual que se poderia denominar de palamita), mais do que representar a própria experiência bruta.

E sem dúvida, algumas das passagens do 'relato' tendem a apresentar a 'oração de Jesus' como um auxílio eficaz em si mesmo, uma exigência, para a vinda da graça. A história da criança, obrigado, a golpes de varas, a praticar a 'oração', que não a realiza senão de modo forçado, mas que não encontra nenhuma outra razão para viver senão nisto, e morre depois de ter se beneficiado do poder extra-normal da 'agilidade' do corpo (que percorre 'miraculosamente' uma distância enorme), esta história poderia representar o relato de uma 'maravilha da graça', embora não seja um testemunho, dentro da forma em que é narrada, de distinções que não foram estabelecidas. Seria fácil coloca-la em relação com uma história bastante parecida, e igualmente 'comprobatória' que os mestres de jodô (da escola de Honen) gostam de relatar em honra do nembutsu.

Mas de fato, a vida interior do peregrino parece superar de muito em autenticidade espiritual, certas histórias 'edificantes' por ele contadas. Sinto-me tentado em interpretar o conjunto da obra como um testemunho do fato de que a 'oração de Jesus' pode conduzir a uma autêntica experiência sobrenatural, uma ajuda (ineficaz por si mesma), às vezes concomitante e preparatória: ainda que seja aqui difícil distinguir entre a experiência mística sobrenatural propriamente dita, e a oração de modo humano mas supervalorizada pelo exercício de virtudes teológicas infusas. Ainda assim permanece um incômodo se devemos tratar de um caso concreto: o fato das muito prováveis transposições que os elementos constituintes do peregrino sofreram de sua parte ou de seus redatores desconhecidos (transposições, como já tive oportunidade de indicar, certamente mais poderosas e conceitualizadas nos capítulos V-VII da tradução inglesa - 'The pilgrim continues his way', que dentro dos quatro primeiros relatos, traduzidos para o inglês e francês.). Embora este belo texto de espiritualidade cristã-oriental permaneça mais como uma apologia deliberada da 'oração de Jesus' que um testemunho autenticamente vivido. O peregrino é um 'porta voz'.

Seria necessário estudar, dentro do mesmo ponto de vista, a personalidade (bastante comovente também, e desta vez com maior realidade histórica) de Honen, assim como deveríamos estabelecer no Islão, correspondências dentro da biografia de inúmeros sufis.

Mas isto situa-se além de nosso propósito atual. Uma tal pesquisa pressuporia de antemão a existência de instrumentos de discriminação poderosos e precisos. Tudo que podemos fazer é nos perguntar sobre a própria natureza desta experiência da 'menção do Nome divino', considerada agora na sua forma mais completa, mais técnica; considerando-a em si mesma e não em função de interferências que se podem imiscuir, não em razão da atitude moral ou dos atos de fé e caridade sobrenaturais da alma que os exerce. E continuarei a centrar este ensaio de explicação sobre o dhikr muçulmanos, o nosso objeto próprio de estudo.

Natureza da Experiência (dhikr e ioga)

O objetivo explícito e significativo - o mesmo, *mutatis mutandis* daquele da 'oração de Jesus' dentro do cristianismo - não reproduz o da ioga. O primeiro busca uma 'liberação' de todas as condições empíricas ligadas ao próprio fato da existência. Em ambiente monoteísta, o objetivo explícito será na realidade a 'oração contínua', uma homenagem contínua. Àquele que é mencionado no dhikr, e o desejo que a memória do Memória venha a se apossar do coração daquele que ora. Trata-se, pois de uma vontade deliberada e, nesse sentido (a 'intenção do coração') e uma preparação que em parte se afasta do jejum, da vigília e da ascese. Mas o que resta, fundamentalmente, não esqueçamos, é a repetição da fórmula e a captação do pensamento conjuntamente, depois a do 'coração' e finalmente, a captação do 'íntimo' pelo significado da fórmula.

Ora, para que essa captação total possa se produzir, o fato da repetição da fórmula deve estar ligado a certas condições, antes de tudo um certo ritmo verbo-motor, que desencadeia, por sua vez, implícita ou explicitamente, a concorrência de ritmos respiratórios e depois, circulatórios. Na medida em que se prossegue com essas repetição incessante, irá se produzir, entre essa própria repetição e os influxos nervosos que percorrem o organismo humano, um conjunto de ligações estreitas através das quais serão indiretamente reunidos o domínio total buscado na ioga sobre todos os apetites e instintos, até mesmo os inconscientes. Como hipótese, sem nos furtarmos às correções que denotam um estudo psico-analítico mais profundo, proponho as seguintes conclusões:

Em sua primeira fase (dhikr da língua), aquilo para o qual a experiência tende a conduzir de forma explícita é a um monoteísmo que se apoia num nome ou atributo divino, obtido não por um esvaziamento deliberado e uma concentração do 'mental', como ocorre na raja ioga, mas por um conjunto de meios verbo-motores e respiratórios. Esses meios atuam sobre o sistema nervoso cérebro-espinhal e vinculam de qualquer modo, o consciente (embora sem lhe determinar uma obnubilação), colocando-o em harmonia explícita com o inconsciente; assim impondo tanto a um como quanto ao outro o monoideísmo buscado.

Na segunda fase (dhikr do coração) temo uma espécie de ênfase colocada sobre o sistema circulatório e desde já, uma relação com o sistema nervoso vegetativo (simpático e parasimpático) que, por causa do método empregado, irá ser alcançado pela sua conexão com o neuro-eixo (sistema espinhal e córtex cerebral); alcançado dentro de um circuito duplo de relações mútuas - mundo interior/ mundo exterior. Nesse estado, caberá ao inconsciente que, livre de qualquer imagem ou representação, será atualizado e trazido em união pelo mesmo monoideísmo. O dhikr como exercício consciente é superado; é o objetivo explícito, o Mencionado durante o dhikr que agora se busca entrar em contato.

A terceira fase (dhikr do íntimo) finalmente poderia ser concebida como sendo uma ênfase quase direta sobre o conjunto dos sistemas simpático e parassimpático, nas suas conexões com o conjunto de órgãos efetores vegetativos. Uma ênfase que nada tem de impensável ou impossível, se admitirmos, a partir dos trabalhos mais recentes dos fisiologistas, que essa conexão não seria, como se imaginava anteriormente, 'autônoma', mas seria uma ligação mantida com o sistema nervoso cérebro-espinhal (durante um longo tempo, considerou-se o sistema nervoso vegetativo como reduzido apenas ao sistema do grande simpático, como um conjunto motor autônomo, ou seja, desempenhando sua função de regular da atividade orgânica por detrás do sistema

cérebro-espinhal e às expensas do psiquismo... O sistema nervoso vegetativo é constituído por dois sistemas: o simpático e o parassimpático... O bom funcionamento orgânico é garantido pelo equilíbrio entre as duas tendências... O sistema vegetativo e o sistema cérebro-espinhal assim constituem um único e mesmo aparelho. Assim não mais podemos sustentar, como antes, a autonomia do sistema vegetativo e negar a sua influência sobre a vida psíquica.'- Paul Buiraud, *Psychiatrie générale*, 1950, p.73).

Mas devido a isso, esta terceira fase se situaria para além do monoideísmo, que neste caso está completamente evacuado. Concebe-se que será neste ponto preciso que se possa fazer a separação entre duas explicações, duas atitudes espirituais (aquela que não espera da experiência uma comunicação da 'Misericórdia Divina' e aquela que exige da experiência continuada, a recondução do orador até o limiar do mundo da Essência Divina - lahut, dhat- : considerado como imparticipável, embora a teologia oriental de influência palamita a denomine de ????? - ousia.) Agora, os autores nos explicam, o dhikr é 'oculto e ausente'. Este deixa de representar o objeto explícito do dhikr que deve ser alcançado; ou mais, ele não é alcançado senão de maneira negativa, por uma via experimental de nesciência (frequentemente denominada de fana', ou a abolição, aniquilação) que, em si mesma, não deve ser entendida como tal, mas sim como o não-entendimento (o 'faná do faná').

O que resta? Não seria tudo isso uma pura ilusão? Ou um estado de 'esvaziamento', tão profundo que não pode conduzir senão a uma desagregação da personalidade, um estado 'vegetativo' puro de algum tipo, cortado de toda relação com o mundo exterior? Embora essa dialética de aprofundamento, que visava impregnar de Deus todas as outras zonas, mesmo inconscientes, do indivíduo, não terminaria na realidade numa destruição da vida consciente humana em detrimento de uma vida vegetativa sub-humana?

Isto representa uma explicação simplista, que se junta à certas críticas ocidentais muito pouco sérias, levantadas contra a 'liberação' hindu e que, ainda, invalidaria o testemunho de autores muçulmanos. Vimos que o dhikr do íntimo não é apresentado por nenhum deles como um estado negativo puro. Sem dúvida, a sua conceitualização causa-lhes embaraço, e é a uma cascata de negações (o faná do faná) a que eles estão reduzidos. Mas quando desejam caracterizar tal estado por seus efeitos, é para defini-lo como 'uma absorção', num modo superior de existência, e uma ligação do ser humano e de sua dispersão habitual em alguma unidade não exprimível.

Não podemos deixar de ser tentados de colocar aqui uma relação entre o dhikr e a ioga, e neste caso, com a ioga clássica, ou 'ioga real', a 'raja-ioga'.(Devemos nos recordar que o viajante e excelente polígrafo Biruni - morto em 440 H/1048 - traduziu em árabe uma glosa dos ioga-sutra de Patanjali sob o título de Kitab Patanjali al-Hindi fi l-khilas min al-amthal 'O livro de Patanjali, o Hindu, sobre a liberação livre de imagens': colocando assim, depois do título, uma ênfase sobre o caminho formal hindu de experiência iogue. Biruni 'reproduziu longas passagens do mesmo opúsculo'- Louis Massignon, *Essai*, p.97).Esta tentativa já havia sido feita por Nicholson e de uma maneira mais restrita, por M. Louis Massignon. Ao contrário do primeiro, não irei insistir sobre as possíveis filiações históricas - mais reduzidas do que podemos imaginar, e me fixarei mais no conteúdo próprio das experiências.

Sem desejar descrevê-las, tanto uma como a outra, em todo os detalhes de suas preparações imediatas ou longínquas, e cada passo de suas realizações, poderíamos

dizer, acredito eu: o dhikr , pelos meios mais 'doces' tende a recuperar ao longo de sua trajetória, a penhora buscada pelo iogue sobre todas as suas funções psico-fisiológicas. Não é mais uma ascese dura que conduz ao seu comando, da respiração, circulação e todas as funções psico-fisiológicas. É o dhikr, é a repetição incessante da fórmula que desencadeia isso. E ele que irá regular a respiração; os exercícios propriamente respiratórios nada mais fazem que acompanhá-lo e esta é uma explicação simbólica que os justifica. É ainda a fórmula que se apossa do coração e, no ritmo de seus batimentos que, finalmente, transforma as funções mais inconscientes em uma 'linguagem' que repete o dhikr. Este método é mais longo e certamente mais aproximativo que o da ioga; ele oferece menor risco de perigos diretos, mas também é arriscado tanto frente aos possíveis desvios quanto ao resultado a ser obtido.

Já vimos em que sentido parece ser legítimo colocar o dhikr da língua em concordância com o dharana, ou etapa de concentração, de fixação mental da ioga: e o dhikr do coração, em concordância com a etapa de dhyana, recolhimento, absorção. Na etapa de dhyana, a consciência psicológica do eu fenomênico se absorve inteiramente dentro do ato de conhecimento, como na estada do dhikr do coração, o dhikr se absorve inteiramente dentro do significado da fórmula . Pode-se dizer que este efeito, obtido de forma algo mecânica, permanece como que no limite de uma conhecimento de modo ordinário. Quanto ao estado do indivíduo, uma linha de intensa contemplação filosófica, por exemplo, ou de um intenso recolhimento poético poderia corresponder-lhe analogicamente.

Uma mudança de plano ocorre ao nível do dhikr do íntimo; Se este tem alguma significação, esta existe na medida em que este pode ser colocado em concordância com a etapa decisiva que, na ioga, se chama da samadhi, e que atua em dois tempos: 'êxtase' psicológico, depois uma pura êxtase do indivíduo dentro do ato de abolição de todo o ato (secundário), que o faz coincidir com o seu ato (primeiro) de existência.

Êxtase psicológico ou, como o define M. Olivier Lacombe, 'absorção dentro da intenção objetiva, a consciência subjetiva esvaziando-se , assim dizendo, de si mesma, onde o dualismo do conhecimento e do objeto conhecido desaparece'. O objeto escolhido poderá ser (pelo menos na ioga clássica), graduado e variado; poderá ser, como ocorre na bakhti ioga, um caminho de devoção, e em certas formas tântricas, poderá ser mesmo e exclusivamente um 'Senhor Supremo'. Quanto à 'absorção dentro da intenção objetiva', ela irá se fazer segundo três movimentos de um mesmo ato de retorção, cada movimento comportando ele próprio um duplo aspecto: 1. Ato psicológico (estado de vritti - o fluxo mental): um 'salto perigoso no trampolim mental' e, estado do indivíduo espiritual (purusha): transformação quanto às qualidades (do objeto); 2. Ato psicológico: 'êxtase psicológico consciente', uma alternância, com uma frequência crescente, de instantes de suspensão da consciência fora do objeto e de instantes de identificação com este; indivíduo espiritual: transformações quanto aos caracteres distintos (lahsana) do objeto; 3. Ato psicológico: êxtase psicológico inconsciente', as alternâncias e os retornos passam pelo pensamento 'sem deixar um traço gravado'; indivíduo espiritual: transformação quanto à, ou se preferimos, abolição dentro da significação real (avastha) do objeto.

É evidente que seria difícil encontrar uma correspondência exata dessas análises dentro do dhikr. Seja qual for a técnica, a experiência permanece como mais espontânea, menos 'construída' que a da ioga. Portanto serei forçado a colocar o primeiro desses três

movimentos de retorsão em relação com a entrada do indivíduo dentro do dhikr do íntimo, que me parece ser capaz de comportar, quanto ao estado do indivíduo, uma equivalência do 'salto perigoso no trampolim mental'; o segundo movimento (êxtase psicológico consciente) lembra vivamente o 'faná', a abolição do indivíduo, conceitualizado aqui como 'em direção a Deus'; e o terceiro movimento (êxtase psicológico inconsciente), lembrando o 'faná do faná' a abolição da absorção (em Deus). E assim, a absorção 'em Deus' obtida pela última técnica do dhikr recupera a absorção do iogue 'dentro da intenção objetiva' do 'Senhor Supremo' por ele escolhido.

Mas não esqueçamos que isto se trata de um primeiro estado de samadhi, aquele que é denominado pelos autores indianos de 'samadhi sem apoio' ou 'diferenciado' (pelo objeto). Na excelente evocação que nos deu da experiência da ioga, M. Louis Massignon não parece ter considerado um termo ulterior. Isto ocorreu porque ele estava se esforçando em colocar em correlação a ioga e certas experiências de 'esvaziamento' descritas por místicos muçulmanos. Precisamente, pelo menos naquilo que concerne nas análises do dhikr que conhecemos, nada existe que denote de uma maneira clara, o segundo estado de samadhi, ou 'samadhi indiferenciado'. Aquilo que é marcado por um ponto de reversão mais abrupto do que o 'salto perigoso' psicológico que marca a entrada no primeiro estado. Ora, o 'êxtase psicológico' deve abolir a si mesmo em um 'enstase', onde toda a qualificação, toda distinção, toda a determinação se tornam impossíveis. Não mais existe um 'objeto' diferenciado. Por um ato de abolição de todo ato (secundário), a consciência psicológica se abole não mais no objeto, mas em sua própria fonte, não qualificada e não qualificável. O iogue irá conceitualizar isso, dentro das escolas, como a única existência do purusha puro, um ato de ser do 'eu' como a Retirada e um isolamento dentro de uma plenitude de ser que é um todo.

No sufismo, não será a experiência do dhikr e suas descrições que irão nos dar a melhor ressonância deste estado último. Teremos de buscar, de preferência no término da terrível ascese de esvaziamento de um Bistami, ou poderia ser, em certas análises frente as conceitualizações monistas de um Ibn al-Farid, por exemplo. Não digo que o dhikr por si mesmo não possa conduzir (já que certas descrições do 'faná do faná' possam muito bem evocar o isolamento 'último' da Índia), mas certamente fazem isso com muito menos rigor que uma experiência de esvaziamento mais deliberadamente buscada e construída solicitária. Parecer que a descida do dhikr até para dentro das zonas inconsciente do indivíduo e o seu domínio sobre elas situa-se segundo esta mesma ótica. Que ele ganhe ou não o segundo ponto de retrocesso, isto depende fundamentalmente da qualidade do dhikr e de sua própria técnica.

Apreciações e Hipóteses

Se a nossa análise da experiência do dhikr é exata, então devemos dizer que esta experiência, pelo seu envolvimento sucessivo de todas as zonas do indivíduo, do consciente ao inconsciente, apresenta-se como um meio mais 'suave', mas de qualquer forma, cheio de desvios e perigos, menos seguro, de alcançar o objetivo último que a ioga. Ora, acreditamos que este último método permanece como técnica apropriada para esta busca da nesciência intelectual frutífera do ser substancia da alma, que poderíamos denominar de 'mística natural', entretanto, pelas relatos que os autores muçulmanos no forneceram, somos levados a acreditar, também, que a técnica mais 'doce' do dhikr forneceria um acesso às experiências que estaria mais ligadas à própria essência divina, que superaria de muito uma mera categorização de ordem intelectual, correspondendo a

uma verdadeira 'mística sobrenatural'. Seria útil aqui, rever segundo análises mais aprofundadas, certas distinções que já foram feitas.

Nós distinguirmos formalmente uma 'mística natural' de uma 'mística sobrenatural': seus objetivos buscados, seus modos, suas luzes não são os mesmos. A mística natural está de certo modo fechada em si mesma, ela se completa a nível terreno, ao nível de ser da existência criada. Esta busca da razão do seu próprio existir é sem dúvida algo de grande riqueza, uma das maiores buscas que se pode oferecer ao homem, como espírito encarnado e que este pode alcançar per si. Mas se é verdade que Deus é Criador e Redentor, que chama cada criatura inteligente para a Sua amizade, ocorre que a mística natural não está orientada para um fim sobrenatural e beatificante ou seja, a experiência do próprio Deus em seu Caminho mais íntimo. Essas duas grandes etapas do êxtase e de enstase se situam em definitivo no plano único da criatura.

Mais uma vez, tudo reside na linguagem do objeto buscado. No seu limite, o êxtase dentro da intenção objetiva, substitui a enstase que, por um ato(secundário) de abolição de todo ato (secundário), se apossa da existência pura do indivíduo, tornado agora objeto que se aboliu em tudo. Portanto é através da via da nesciência intelectual, de modo amplo, da 'negação' de todo ato e de todo objeto de pensamento que venha como consequência' que se torna o seu meio formal do progresso da experiência. Ainda lhe falta alcançar um estado onde sejam rompidas todas as conexões empíricas do mundo interno e do mundo exterior; em seguida fazer cessar todo conteúdo (inconsciente) trazido à alma pelo próprio mundo interno. Daí a necessidade de conduzir a experiência para ainda mais longe que apenas o estar 'absorvido' no estado último do 'Ser', até às funções do simpático, em conexão, pela sintaxe com o mundo dos sentidos ou das ações; em seguida, até às impressões inconsciente do simpático. No final, livre de qualquer intromissão, consciente ou inconsciente dos mundos exterior e interior, então não será a sua substância inteligível, mas sim o seu existir puro que irá saborear a alma, sem nenhum conceito e sempre de maneira negativa (uma vez que alma unida ao corpo não pode saborear nada positivamente, senão através de um conceito), através de um caminho negativo já não mais conceitual, mas vivido e que alcança a própria origem da existência, sem nenhuma limitação de essência, 'e aqui, justamente, não sabemos nada'(Jacques Maritain, Quatre Essais, p. 163.). Aqui não mais se trata de entrar em êxtase, de se deixar entrar em êxtase: já que o objetivo agora buscado transcende toda força criada ou passível de ser criada, um 'Tu' totalmente transcendente e mais presente à alma que ela própria; para a alma, trata-se agora de se introverter, ir contra a sua própria natureza e, pelas suas próprias forças, ir até um absoluto isento de qualquer conteúdo essencial perceptível e que representa o seu próprio existir, o 'Ser' do pensamento hindu. Ela não pode evitar entrar em êxtase (ela própria, nesse momento) agora não mais em busca de sujeitos/objetos extramentais, mas sim dentro das 'intenções objetivas' por ela mesma escolhidas, às quais acaba por aderir. Ainda mais, trata-se aqui de alinhamentos ao longo da trajetória, em direção à suprema 'intenção objetiva' de abolição de todo objeto.

Se for verdade que é para esta apreensão da existência pura que tende a busca espiritual tradicional da Índia, e, sobre o plano prático, a técnica da ioga, parece que é igualmente para este mesmo estado que tende a conduzir a técnica do dhikr , através de sua progressiva penetração de todas as zonas do indivíduo, que ele conaturaliza cada vez mais ao silêncio e ao esvaziamento de toda multiplicidade. Já vimos como , à cada etapa, uma relação pelo menos aproximada, com as pesquisas da ioga aqui se impõe.

No ambiente hindu, a conceitualização da experiência se opera segundo duas linhas diferentes. Quando a ênfase é colocada sobre o isolamento, sobre a solidão combinada de si em si mesmo, liberada pela aquisição do ato de ser (ou ato primeiro de existência), alcançada ao término do samadhi, terminamos na multiplicidade dos purusa, 'eu' noumênico, pura luz incolor. (Esta linha de conceitualização pertence à escola sankhya-na qual se apoiam os próprios ioga-sutras.)

De fato, toda a existência é limitada por uma essência, a existência do mineral não é senão aquela da do homem. Mas dessa essência, que está sempre presente, na própria profundidade existencial do ser, nada é percebido, não esqueçamos, pela experiência terrestre do 'Ser'. Numa outra linha de conceitualização (A linha do Vedanta, tanto uma quanto a outra tem como fundamento o amor ontológico ao ser, apetite de toda a sua criatura pelo seu próprio bem. Ora, este apetite é ele próprio indissolivelmente ligado ao amor ontológico de Deus, Fonte do Ser e necessariamente amado acima de tudo por tudo e por todos. Mas para que este último 'inscrito em toda a criatura seja o motor da experiência mística natural, deve acontecer que, por um escorregamento despercebido, este venha a ser transposto em 'desejo de ser Deus'.

Se é verdade que a criatura não pode ser se Deus não é, se é verdade que Deus é a totalidade de ser, se a saúde metafísica do criado está implicada dentro da Existência Absoluta, será árduo para uma filosofia adolescente, que não conhece ainda a difícil noção da criação ex nihilo, de não traduzir em termos de uma identidade pura e simples, a veemência fundamental do primeiro amor da natureza que clama a existência de seu Deus.' - Olivier Lacombe, *La mystique naturelle dans l'Inde*, p.145) - esta parece ser a linha do Vedanta. Vemos o segundo 'deslizamento', não menos despercebido, que pode se produzir dentro do seio de uma experiência deste gênero, quando o indivíduo se refere a uma formulação da fé monoteísta: as conceitualizações monistas dos santos sufis depois do século VI depois da Hégira. Assim torna-se possível uma confusão entre esta atualização de um amor ontológico não meritório, e o ato meritório da caridade sobrenatural, dom de Deus, que transfigura e diviniza o ato de amor natural, mais lícito e livre. Este último não existe senão que nas criaturas espirituais, onde ele 'implica deliberações, reflexões e livre escolha'. Para descartar todo risco de mal entendido, permito-me reproduzir aqui algumas linhas do artigo de M. Olivier Lacombe sobre *La mystique naturelle dans l'Inde* (*Revue Thomiste*, 1951, p.141.143): 'São Tomas de Aquino nos ensina que existe em toda a criatura um amor natural de Deus através do qual ela O prefere espontaneamente, por si mesma (*Summa Theologica*, Ia, q.60, a5) : nessa mesma passagem, São Tomas se dispensa distinguir entre o amor da natureza a nível ontológico e este primeiro movimento da vontade ul natura. Este amor é encontrado em dois níveis: a nível da substância, ou seja, o amor antológico. A nível do amor eleito, ou seja, originando-se a partir de um ato de conhecimento. Este amor espiritual, por sua vez comporta dois tempos: um primeiro movimento, todo espontâneo (*voluntas ut natura*) e retificado, um primeiro amor de escolha, portanto, mas anterior ao nascimento da liberdade, através da qual Deus é amado acima de tudo, e também por ele próprio e assim ele é o nosso bem...

Depois um segundo movimento que implica numa deliberação, reflexão e livre escolha (*voluntas ut libera*), e que pode ser moralmente bom ou pecaminoso. Este amor de amizade (ou ódio) que acabará se transfigurando e divinizado dentro da santa caridade, espiritual e remodelada num sentido radical. Na ordem do amor espiritual livre, amor de

amizade pura ou de puro bem-querer, através do qual amamos a Deus mais do que a nós próprios e por ele, sem considerar que Ele é o nosso bem (mas sem excluí-lo), e tendo em vista que este é o Bem em si mesmo, isto se distingue realmente deste outro amor legítimo e correto, mas ainda interesseiro que nos faz amar a Deus como nosso próprio bem, mas agora como um meio de nossa bondade, mais como a fonte transcendental e preferível de nosso ser e de nosso bem. Deve-se se dizer que ao nível do nosso mais profundo dinamismo substancial onde não intervêm nenhum ato de comparação e de avaliação, nosso amor intrínseco de nós mesmos, digamos o amor por si, não está separado deste amor ontológico de Deus amado acima de tudo para o qual São Tomás vem nos convidar. Para retomar a comparação entregue no artigo da Summa citado acima, não é sem deixar de amar que a mão se sacrifica pelo bem do organismo amado mais do que ela própria, mas amando-se num amor disposto. Assim somos autorizados, parece, a caracterizar em resumo, o duplo mas indissociável amor incorporado à nossa substância como um amor de si mesmo, mas desinteressado.'), coloca a ênfase no absoluto indiferenciado, o tudo em Tudo, da completude total.

Se a nossa interpretação está correta, e se é verdade que a imensa riqueza ontológica do existir da alma seja experienciável, ela então será, com toda a sua profundidade, traspassada pelo influxo criador divino. Com certeza, não será a presença da imensidão como tal que é alcançada, já que não existe distinção real em Deus Uno e perfeito Ato Puro, como não existe uma via natural para alcançar a Deus de forma experimental... mas serão os efeitos criados da presença da imensidade; ainda não neles mesmos, mas através do medium da alma. E como eles são alcançados através do caminho da nesciência intelectual, este medium permanece um 'com que' (instrumento) que não se pode ultrapassar, trata-se portanto de uma experiência especular (dentro da via da nesciência afetiva, pelo contrário, qui facit extasim (aquilo que causa o êxtase), torna-se, na união intencional do amor, o meio formal quo (com que). É porisso que se deve dizer que o conhecimento místico sobrenatural não alcança apenas a alma em estado de graça e a presença da graça nela mesma e através dela: alcança o próprio Deus, agora mais conhecido que desconhecido, neste movimento de êxtase que não pertence senão ao amor. - Recherches sur la mystique naturelle, p.92).

A tentação é grande, e digamos ainda que é uma penalidade quase inevitável, essa conceitualização, depois de tudo feito, segundo os postulados monistas. Na ausência de qualquer compreensão inteligível, este absoluto que é o 'ser' da alma não poderá senão ser recebido (indevidamente) como um infinito, o absoluto indiferenciado, o Ser Supremo. O atman absoluto é o brahman. Este é o grande 'Tu és Aquilo' do Vedanta.

Mas o que ocorreria uma tal experiência, num ambiente monoteísta, fornecida por esta técnica que num certo sentido é inferior à da ioga, que é o dhikr ? É bastante diferente daquilo que a pergunta poderia sugerir. Não teria ela sido já colocada, na Índia Védica, com Ramanuja, e por toda a bakhti ioga onde, se Brahman se afirma como causa substancial do mundo, então a salvação deveria se operar através da devoção e da graça? Ele se coloca de maneira ainda mais aguda, e de forma diferente, no Islão, onde a salvação é solicitada numa fé unicamente colocada sobre um Deus transcendente e separado, mas que comunica a sua Palavra aos homens e, no ambiente cristão (a 'oração de Jesus') onde é a fé formada pelo amor que torna participante, por pura graça, de um Deus tanto transcendente quanto imanente.

Sabemos que durante os primeiros séculos da Hégira, o Islão oficial desconfiava dos sufis que ensinavam a união com Deus através do amor. Igualmente, o sufismo por sua vez não assumiu senão por um clarão de consciência, que esta via de amor requeria uma graça sobrenatural elevante e transformante, e velozmente se arrisca, sobretudo no século VII depois da Hégira, a interpretar dentro do sentido da univocidade do ser (uma única ressonância ou 'voz' em toda a experiência do ser, que pertenceria à sintonia com o Ser Divino - wahdat al-wujud) na transcendência divina.

Aqui, portanto, a experiência do místico natural, no qual acreditamos ter vislumbrado uma equivalência dentro da técnica do dhikr, não poderia se desenvolver senão dentro de uma formulação monista. É sem dúvida que, ao desejar a união total que viesse a conduzir até mesmo à identificação (ittihad) com Deus, este sufismo posterior, tal como nos revelam as monografias que possuímos sobre o dhikr, tornou-se muito permeável às grandes influências neoplatônicas e às suas distinções entre a contemplação filosófica e as experiências místicas de um lado e o amor natural e o amor sobrenatural de outro lado. Será por esta mesma razão que teve de bem cedo considerar a aderência a uma técnica espiritual como um caminho de realização garantida, extrapolando, em termos da teologia monista, uma experiência intelectual de nesciência frutiva, que não tenderia, sozinha, que a um absoluto (criado) do 'ser' substancial da alma. É aqui, sem dúvida, que encontramos uma das causas profundas de origem deste grande setor da mística natural que parece ter se ocultado na forma de sufismo, sobretudo depois do século VII depois da Hégira; sem deixar de lado, certamente, ao sabor dos casos concretos e das respostas às graças que Deus não cessa de oferecer que nele irão interferir os contatos ou os estados sobrenaturais.

Aqui, mas sobre tudo, com os autores de antes do século VII H, devemos levar em conta esta outra linha de conceitualização, já sinalizada, onde a técnica (especialmente a técnica do dhikr) é mantida indubitavelmente mais como uma estágio preparatório, não eficaz em si mesmo, para onde somos remetidos ao bel prazer divino de uma comunicação inefável, a única condição de completar a união desejada. Encontramos um exemplo bastante provável disto com Gazalli que, em sua descrição do dhikr, parou no estado do dhikr do coração, o que parece conferir uma espécie de imprimatur da interpretação proposta: a entrada dentro da mística natural propriamente dita, com o seu ponto de retroversão da atividade a alma sobre si mesma, correspondendo isto, neste ponto, ao dhikr do íntimo e evocando, por analogia, a entrada dentro do samadhi da ioga. Os estados precedentes, conduzem o indivíduo por si próprios, sem dúvida, eles são a preparação eficaz em si mesmos, mas nas análises como as de Gazalli, parece que esta preparação eficaz fica como que bloqueada por um impulso diferente, um esforço da alma para realmente sair de dentro dela própria, em direção ao Outro. Não se trata de um forçar e, de qualquer modo, isto representa um caso de experiência de mística sobrenatural, mas que aqui poderá ocultar, com todos as suas aproximações e hesitações que queiramos, um esforço para responde a um apelo de graça, clara ou obscuramente vislumbrado.

A questão que agora se coloca é bastante próxima, mas com uma conceitualização menos firme, de que esta experiência poderia ser mais frequentes nos cristãos orientais praticantes da 'oração de Jesus'. O exercício desta última, em seu fundo, nos remete ao dhikr. E o seu principal desvio foi precisamente o de considerar a técnica como sendo a 'transfiguração' desejada. Resta o fato que a maioria dos autores cristãos orientais, sobretudo na época contemporânea, souberam evidenciar os perigos que representavam

para eles uma confiança cega conferida à técnica. Vimo-los se erguerem contra os 'comentadores ocidentais' que desejavam fazer desta técnica algo de formal frente a qualquer tipo de espiritualidade correspondente; e vimo-los até mesmo tornarem-se algo injustos pelo positivo do método heseicasta em seu sentido estrito, com o restante por ele solicitados em termos de exercícios respiratórios. Aqui está uma boa análise deste assunto, que parece colocar em seus devidos lugares as relações respectivas entre o processo heseicasta e a 'oração de Jesus'.

'E com referência à descrição de um certa técnica psico-fisiológica que encontramos em vários textos heseicastas..., ao conselho dado de concentrar a atenção sobre a localização física do coração enquanto que retendo um pouco a respiração e a regulando conjuntamente com o da oração, os autores sérios falaram, a propósito da 'guarda do coração', de 'onfaloscopia' (concentração da visão e da atenção no umbigo) e viram nela uma das características essenciais da oração heseicasta. Eles confundiram em realidade, uma certa técnica exterior, cuja eficácia é discutido até mesmo nos meios favoráveis à oração de Jesus, com o esforço espiritual que ela reputadamente deve manter (encontramos a tendência aqui já sinalizada entre os autores orientais contemporâneos de centralizar a 'eficácia' da oração sobre a repetição verbal orientada pela única presença do coração e não mais nos exercícios respiratórios concomitantes do processo heseicasta - as comparações também poderiam ser estabelecias com o nembutsu, tal como prega Honen.

Sua verdadeira razão de ser, de fato, é de conduzir aquele que está orando, a sentir, de uma maneira de qualquer forma física (a auto-percepção, que temos de nós próprios enquanto seres físicos sendo diferente segundo a parte do corpo sobre a qual se fixa a atenção) que o centro da personalidade se encontra, não mais no cérebro, o ponto de interseção das forças espirituais da pessoa com o mundo exterior, o mundo das coisas 'não pessoais', mas no coração, ou melhor, dentro daquelas profundezas misteriosas, de quem o coração físico representa o símbolo. O papel da técnica, portanto, é puramente instrumental E. Behr-Sigel, *La prière à Jesus*, p. 81-82).

Papel instrumental, sim: mas que produz efeitos espirituais aos quais está atrelada a técnica; efeitos que denotam, portanto, uma espiritualidade natural. Assim, voltados, pouco a pouco, aos riscos de uma técnica considerada como eficaz em si mesma. No caso do dhikr e da 'oração de Jesus', considerados nesse parágrafo, o indivíduo a orar deve evitar em ceder à inclinação própria da técnica; isto lhe exige antes de tudo, um tipo de ajuda para a concentração interior. Mas isto não modifica a natureza dos problemas colocados pelo uso da técnica como tal.

A maioria dos sufis subscreveria sem qualquer dúvida às duas linhas citadas acima. Deve-se reconhecer que a distinção entre técnica ineficaz quanto ao seu objetivo espiritual e a técnica eficaz, tende a se esfumazar - porém com vantagens para a segunda.

Notemos que segundo outros autores, que as imagens fisiológicas que servem de base concorrem de seu lado, pela sua atuação sobre os fantasmas, para a realização da experiências. Não é sem interesse notar que ela se parece tanto no heseicasta quanto no dhikr : o coração, centro da personalidade, em correspondência com o coração espiritual e o carnal. Quando os espirituais muçulmanos falam do dhikr, é para ensinar de maneira enfática que se deve chegar a 'colocar a fórmula dentro do coração'. Ibn 'Ata'Allah nos

falou de uma 'descida' do dhikr do cérebro para o coração. Mas que isto no fundo seja mais do que uma mera imagem, disto temos a prova por uma comparação com a ioga: que, valorizando uma outra imagem, representa o movimento da experiência (e de uma experiência quase idêntica, como vimos) menos como uma descida do cérebro ao coração, do que como uma subida ao longo da coluna vertebral, em direção do cérebro, cujo ápice craniano irá representar o ponto para onde irá aflorar o 'mental'. Aqui podemos ver como é complexa a razão de ser das conceitualizações diferentes, que visam não somente a própria experiência, mas toda a representação do mundo e do 'absoluto' com o qual a experiência é colocada em relação.

Bem, podemos perguntar em que medida a representação fisiológica não dependeria da maneira pela qual a experiência é conduzida. Tomemos sumariamente o exemplo da ioga - sobretudo da ioga tântrica. A experiência é apresentada como o despertar da kundalini, a 'serpente' que está alojada no plexo inferior e cuja força cósmica se ergue ao longo da coluna vertebral, plexo a plexo, numa possessão perfeita e harmoniosa de todo o ser, em direção à união com sakti, a Mãe Universal, força cósmica total. O que dizer disto, a partir do ponto de vista que nos interessa? Os plexos inferiores são despertados sem dúvida, mas para serem controlados. Se eles escapam a este controle, o perigo seria grande, como concordam todos os mestres: seria a revolta das paixões e dos instintos, e do rompimento de toda a harmonia. A subida em direção ao topo da cabeça não significa senão a colocação entre parênteses dos instintos inferiores, mas pelo contrário, sua dominação despótica.

O que se ocorreria para o dhikr e o método heseicasta? O coração torna-se o lugar de encontro do psiquismo superior e 'das profundezas do ser'. Ali, a psicologia consciente deixa de ser perturbada pelas 'zonas misteriosas' do indivíduo. Estas, por sua vez não são negadas, mas tendem a ser, como dentro da ioga, dominadas. Este é o sentido, como já foi notado, do simbolismo das atitudes. E tal é o sentido, sem dúvida, dessa prospecção dentro das 'vísceras' recomendada pelos monges heseicastas; não para murar ou isolar o indivíduo, mas para purificar as suas dependências mais obscuras. Se o nome Divino não fosse tão poderosamente 'imposto' e guardado dentro do coração, estas zonas inferiores poderiam então invadir tudo e deixar o indivíduo presa dos instintos carnis, deixá-lo exposto sem defesa às sugestões demoníacas. Diz-se em linguagem tântrica: a experiência mal controlada poderá conduzir a uma ativação brutal da kundalini e não a uma posse harmoniosa do ser. Este é um dos riscos próprios da experiência, mas que a técnica da 'guarda do coração' bem observada possui a força de evitar.

Não me parece que a explicação proposta pelo Dhikr. Andre Bloom a propósito do método heseicasta seja de si inteiramente satisfatória. Vimos com certa frequência o erro dos 'monges ignorantes' conduzindo a sua atenção final não mais sobre o coração, mas sobre a 'região dos rins e das entranhas'(Andre Bloom, Contemplation et ascèse, p.58).

Mas poderia ser um engano descartar como erro qualquer menção feita dessa 'região de entranhas'. Os mestres do dhikr nos dizem: a atenção não deve ser colocada senão para cominar e rejeitar os apetites; portanto ela deve ser colocada - mas de maneira dirigida, e para melhor conduzir a um coração vazio de tudo criado. Deve ocorrer que a harmonia seja adquirida entre o psiquismo superior e a vida vegetativa. Temo que o Doutor. Bloom deu muito ouvido à psicologia 'ocidental': entendamos; uma psicologia que não leva em conta a não ser as zonas 'nobres' do indivíduo. Não se tratava, pois, de uma

puro erro de fisiologia, o que acontecia com os praticantes do método heseicasta. A experiência os guiava. Com certeza, se essa descida (transitória) em direção às zonas inferiores não for perfeitamente conduzida, então sim, o experimentador imprudente corre o risco de perder inteiramente o pensamento e o controle nervoso. Mas se esta descida não ocorre - e não ocorrerá a não ser se os instintos não forem descobertos e dominados nas suas próprias raízes - a tomada da posse de todo o ser pelo 'silêncio' e pelo 'repouso', se bem realizada, ainda assim permanecerá algo ilusória ou pelo menos, frágil.

Essa espiritualização (natural) de todo o indivíduo humano é uma empreitada difícil. Podemos compreender que diversos sufis e tantos devotos da 'oração de Jesus' preferiram o caminho menos 'garantido' da mera técnica verbal, com vigilância e atenção do coração. O objetivo principal buscado é o mesmo; a sua obtenção é menos perfeita, talvez. Mas um esforço de devoção vivido pode acompanhá-lo mais facilmente e sem dúvida, deixa o experimentador mais livre de acolher e desenvolver em si mesmo, a nível dos dons de Deus e da respondência do assunto da graça, o exercício das virtudes teologais.

Á guisa de conclusão provisória

Para o místico que busca uma comunicação de amor com um Deus pessoal, tais exercícios de concentração espiritual, mesmo que mantidos sobre um Objeto divino de devoção, poderão parecer muito pouca coisa. E esta talvez seria a razão por detrás das últimas reticências que os cristãos orientais colocam frente ao método heseicasta, como se eles tivessem inconscientemente bloqueado a técnica sobre a sua própria vertente, mas sem perceberem que ela já estava em parte dirigindo suas representações da experiência mística propriamente dita (o 'caminho das luzes'). O muçulmano, adere por um ato de fé desnudada em um Deus Uno, e tão transcendente que apenas Nele se encontra o Ser e o Agir, sem haver a possibilidade de uma real participação. (esta linha representou, de qualquer modo, a teologia mais 'oficial' depois do século IV após à Hégira (escola ash'arita). Um número bastante grande de sufis, próximos ou distantes a reclamam. Esta exinação (a negação de qualquer forma de denominação possível do divino) ontológica do criado (que um coisa totalmente diferente da rejeição mística do criado) deveria reforçar, para muitos sufis, as seduções de um monismo impregnado de largas influências neoplatônicas. De outro lado, a situação do sufismo no Islão, que de longa data era precária, não se arriscava em suscitar um esoterismo muito favorável à confiança atribuída a uma técnica secreta? Nos séculos posteriores, parece que a técnica foi deixada a seu bel prazer, muito mais inocentemente perseguida que as experiências cristãs orientais; é aqui que então iremos encontrar o dhikr perseguido até o estado de 'íntimo', e que este último evoca os exercícios mais avançados da própria ioga.

A ioga, por sua vez, segue uma linha de muro misticismo natural. O dhikr muçulmano, o método heseicasta e até mesmo a simples 'oração de Jesus' nos oferecem casos onde poderão se misturar, em diversos graus, tanto uma mística natural quanto sobrenatural.

De si mesmas, essas duas 'vias' místicas não se excluem. Seu registro é diferente. Uma técnica, um resultado obtido pela técnica, mesmo espiritual, será em si indiferente ao registro sobrenatural. De fato, não parece que uma ou outra possam dentro da mesma dimensão, obter concorrentemente seus verdadeiros e respectivos fins. No limite, existe como uma espécie de conflito entre os dois modos de passividade: a passividade

adquirida da mística natural, onde depois do esvaziamento total por ela concretizado, a alma neste limite é como que possuída por si mesma em seu puro existir e a passividade infusa da mística sobrenatural, que é, na realidade, uma 'superatividade', onde a alma segundo um modelo humano-divino, está muda por Deus.

Na medida em que a mística natural tende a estabelecer uma harmonização do consciente e das zonas profundas do indivíduo ('essas profundezas misteriosas do ser' de que falam precisamente os textos cristãos já citados - e apenas dentro dessa medida, ela poderá ajudar a uma disponibilização de todo o ser, - suposto por outros autores como sendo um ato de caridade sobrenatural - para uma invasão da graça divina. Este é o ponto de vista de um desprezo bastante agudo professado pelos autores ocidentais frente ao dhikr ou do método hesecasta, ou da 'oração de Jesus', que deveria ser revisto. Mas será que os autores orientais, por sua vez, teriam o interesse de uma melhor tomada de consciência de tudo aquilo que se supõe sobre o simples plano de uma técnica e da espiritualidade natural, já que a 'oração de Jesus', ela mesma nem os exercícios respiratórios não parecem ter sido mais diretamente praticados ou pesquisados.

Assim, pode ser que os comentários precedentes sublinham os perigos de uma utilização, mesmo incompleta da mística natural, poderão ocasionar dentro de uma via de união a Deus pelo amor. Não falo aqui dos desvios propriamente ditos da mística natural: estados hipnóticos, busca deliberada de 'poderes' supranormais. Estou falando dos perigos inerentes a uma via intelectual nesciente fruitiva, que se situa dentro da capacidade do homem realizar. Quando de fato, for eliminada, como com a maior parte dos Orientais e certos sufis, a tentação de crer que uma finalidade sobrenatural possa ser alcançada por uma técnica comprovada, esta via natural não tem um menor risco de minimizar a necessidade de realizar certas renúncias, ou pelo menos de certas purificações passivas que apenas Deus e não o homem, tão longe que se engana dentro da renúncia e o esvaziamento, poderá operar no fundo da alma. (podemos distinguir aqui, neste sentido, a distância de certas posições 'orientais' que desejariam fazer das noites sanjuanistas dos sentidos e do espírito, um simples critério psicológico, ligado à mentalidade 'ocidental'.

Para os defensores destas posições, a via mística se apresenta como uma subida progressiva e linear, de luz em luz, até a entrada dentro das 'energias divinas incriadas' e a deificação (participada) que se segue a isto; isto, a nível desta terra. 'Dentro do método hesecasta', escreve o doutor G. Wunderle, 'não existe uma noite do espírito propriamente dita, mas apenas uma 'paracorese'(afastamento da luz interna), devido sobretudo ao relaxamento dentro da prática místico-ascética ou dentro da luta contra os demônios' [La technique psychologique de l'hesychasmme byzantin, ap. Études Carmelitaines, Octobre 1938, p.66]. A névem e Trevas místicas da tradição cristã seriam assim explicáveis como a essência divina, impalpável. Podemos nos perguntar se não temos aqui um mal conhecimento da estrutura ontológica das noites passivas, por vezes purificativas e contemplativas, ou se, bem depois de São João da Cruz, aqui explicitamente visado, não teríamos a linha patrística de Gregório de Nisse e do Pseudo-Denis e de Máximo, que se encontra ainda incompleta, na medida de certas conceitualizações que foram interrompidas precocemente.).

De qualquer modo, parece que chegamos a uma proposta de estudo comparado dos místicos, um princípio de discriminação de extrema importância. Existiria um absoluto que a alma poderia alcançar por conta própria, não de forma cega, mas ao término de

uma rude ascese de renúncia e de esvaziamento - e uma que o absoluto poderia ser assim alcançado, seria de se espantar que tantos buscadores do Extremo Oriente puderam nele vislumbrar e despejar seus destinos supremos? Mas este absoluto (criado), seja qual for a riqueza ontológica, não é o Absoluto, Deus, postulado pelos místicos monoteístas. Estes, que não podiam se consumir senão no amor, se propuseram um objetivo que supera de fato, mesmo que ignorassem isso, às próprias forças do homem - e nenhuma técnica, mesmo supondo a alma em estado de graça, não poderá lhes conferir, isto se for verdade que uma certa técnica poderá, preparar para isto, mesmo ineficazmente.

Não nos propomos oferecer uma conclusão definitiva. Pelo contrário, a nossa esperança é que esta represente uma posta aberta para novas pesquisas e análises. Nos parece que não podemos tomar como garantidos nenhum julgamento de conjunto, adquirido de uma vez por todas, sobre a mística muçulmana.

No ambiente cristão, uma das notas mais marcantes da mística é a de estar em continuidade com o ensinamento da Igreja. Teologia mística e dogmática se unem em definitivo, a primeira encontrando na segunda a sua garantia e esta concordância tornando-se um sinal de humildade da inteligência e do coração do místico. Os valores de fé nos mistérios revelados assim representam um critério decisivo de autenticidade da experiência descrita.

Já dissemos que não será assim dentro do ambiente muçulmano. Com certeza, ainda nos falta entendimento com respeito ao testemunho de cada grande sufi. Mas nesse testemunho nos falta o seu seguimento e sua situação a cada passo. O impulso dos primeiros séculos em direção ao mistério de Deus culmina na busca da união do Amor, cantada por Hallaj; mas já podemos perceber nela trespassada a dolorosa experiência do vazio de um Bistami. E eis que essa retomada do impulso se dilui dentro do monismo existencial dos séculos seguintes e suas suntuosas orquestrações poéticas.

Do sacrifício de Hallaj ao 'Homem Perfeito' de Ibn 'Arabi ou de Jili, existe, com certeza, uma clivagem sobre a qual o historiador não pode deixar de se interrogar. Um estudo atento da evolução do pensamento religioso muçulmano, de seus impulsos e de suas tentativas de renovação, e das influências por ela recebidas, permite reunir os primeiros elementos de uma resposta. Mas não pensamos que se possa tomar ciência verdadeiramente das experiências se não as distinguimos entre a mística sobrenatural, dom inefável da graça do Senhor e daquilo que demos o nome de 'mística natural', uma retorção do ser sobre si próprio, dentro do esvaziamento de toda a inteligibilidade, em direção a uma aquisição, inefável em si mesma, mas adquirida pelas forças humanas, de um termo criado, o 'ser' substancial da alma. Esta 'mística natural' representa uma verdadeira conquista da alma como espírito. Mas ela torna-se um malogro se nela vemos um caminho garantido em direção a um termo sobrenatural, ao qual ela não estaria diretamente direcionada.

Certas grandes obras sufis do 'monismo do Ser' situam-se entre os mais belos legados do humanismo muçulmano à cultura universal. A embriaguez monista alcança aqui um raro esplendor de expressão, pouco a pouco fazendo com que se unam a experiência poética e a mística natural (e as tradições do passado ali estão, para que tudo ocorra, talvez como um estremecimento de graça, se a alma é humilde). Mas se é verdade que Deus é o nosso Criador e nosso Redentor, o homem em seu centro mais espiritual, não é e não

poderá vir, por natureza, a ser o divino. As técnicas e as gnoses, que foram as grandes tentações do sufismo, aqui não nada mais que ilusórias.

Portanto mais comovente será para nós o testemunho de tal e tal sufi, que soube se recusar a essas tentações, até mesmo denunciá-las e fazer da união dentro e pelo Amor o guia de sua caminhada, debaixo de uma humilde capacidade de resposta às graças que Deus nunca cessa de oferecer a todo aquele coração justo que O busca.

Texto extraído de:

G.C. Anawati e Louis Gardet: *Mystique Musulmane - Aspects et Tendances - Experiences et Techniques* Études Musulmanes - vol VIII Librairie Philosophique J. Vrin - Paris – 1976.