

"OS XEIQUES APRESENTAM DOIS ESTADOS"

MEDITAÇÕES LIGEIRAS SOBRE OS PROBLEMAS DA SEXUALIDADE E DA AUTORIDADE NO SUFISMO MODERNO.

O conhecimento é uma luz que Deus atira no coração de quem Ele quer.
Ditado Sufi citado por Ibn 'Arabi.

Quando a estrela do Real ascende e ingressa no coração do Servo, o coração é iluminado e irradiado. Então o espanto e temor desaparecem do possuidor do coração ele dá as novas do seu Senhor explicitamente, através de pistas e relatos.
Ibn 'Arabi

Os ensinamentos de 'Arabi sobre a luz nos recordam irresistivelmente da doutrina místico-protestante da 'luz-interna' e das formulações de Nazari Ismaili sobre o 'Imam do nosso próprio ser'. Em ambos os casos, a doutrina da luz inteira conduz a uma rejeição a princípio da idéia de hierarquia religiosa; ela colapsou a estrutura inteira da 'autoridade', como se fosse um acordeão perdendo o ar, para dentro do 'coração' do participante. Ibn 'Arabi não conduziu esta interiorização da autoridade até este extremo - ele permaneceu dentro da 'igreja' do Sufismo Islâmico - mas os seus ensinamentos sobre a 'luz interna' inspiraram incontáveis heréticos em rejeitarem qualquer tipo de intermediação do espírito. Os 'protestantes' da luz interna, a luz interna Ismaili e a luz interna Akbariana (vide comentário no final deste artigo): é colocada um ênfase numa solidão com o Uno, numa realização individual ao invés da mediação da realização através da autoridade. O conhecimento (erfan) 'radical' num certo sentido, corrige aquele hiper transcendentalismo da religião que torna o Uno inalcançável, exceto através da autoridade do sacerdote, livro, guru ou profeta. Por exemplo, o Xiismo ortodoxo consiste na mediação dos Imames, o Ismailismo, do Imame do Tempo, mas os Ismailismo 'radical' (pós-Qiyamat) restaura a 'soberania' do indivíduo que assim torna-se a seu/sua 'autoridade'. Uma trajetória semelhante pode ser vista estendendo-se do Papa ao 'reformismo' de Lutero e Calvino até as posições 'radicais' dos Anabatistas, Família do Amor, Niveladores, Ranters, Behmemitas, Hermeticistas, Antinomistas, etc. O momento da rejeição da autoridade (ver as discussões de Corbin sobre o Qiyamat) representam um grau extremo dessa trajetória, a liberação momentânea do esoterismo numa perfeita heresia. Depois este momento parece passar e a 'autoridade' começa a reocupar o espaço antes reclamado para a 'liberdade espiritual'. Daí para frente, numa segunda etapa, assim dizendo, o 'sacerdote' é substituído pelo 'guia espiritual', o xeique, o guru.

O impulso radical no erfan constitui um tipo de imediatismo - um caminho sem estrada - e também um caminho de 'um instante' apenas. Na apoteose da presença que isto implica, claramente o 'guia' não pode ser considerado como possuidor de mais autoridade do que qualquer outro conhecedor (aref) mas apenas, na melhor das situações, como possuidor de uma maior experiência no caminho. Gradualmente (na 'história' de instituições espirituais) abre-se uma brecha entre o guia e os outros iniciados. O guia agora torna-se o único prolongamento do espírito dentro do círculo; os outros, por definição, não mais aspiram aos 'direitos' de uma realização completa.

Os ensinamentos de Ibn 'Arabi contêm tanto o conceito de autoridade - a hierarquia oculta, a necessidade do xeique, - e o conceito da luz interna como uma forma radical de

'liberação'. Poder-se-ia descrever estes conceitos como produtores de uma contradição deliberadamente não-resolvida, uma dialética sem qualquer resolução sintética ; é precisamente esta ambigüidade que constitui a natureza 'chocante' dos seus textos frente aos olhos tanto de racionalistas quanto de crentes piedosos. Mas os seguidores 'radicais' de Ibn 'Arabi tenderam a se concentrar na experiência de vida do Xeique como um modelo das suas próprias realizações, enquanto que aqueles que buscam reconciliar o wahdat al-wujud (a unidade do ser) com a teologia ortodoxa concentraram-se, pelo contrário, nos ensinamentos de Ibn 'Arabi sobre a autoridade e em sua própria autoridade como o 'Selo dos Santos'. Assim temos, de um lado Ibn 'Arabi em Meca, escrevendo poemas de amor a Nizam e recebendo a iniciação de um anjo que, de fato, é um aspecto do seu próprio amor e realização - um Imam do seu próprio ser - e de outro, Ibn 'Arabi como o cabeça de uma 'igreja gnóstica' que nada mais é do que o colégio invisível do Islão esotérico.

No século dezenove, muitos 'buscadores' no Ocidente foram enganados pela desconfiança da autoridade de suas próprias culturas e neste vácuo assim criado fluiu uma força do Oriente, uma 'autoridade espiritual' e seus representantes, os gurus. O guru era a sombra da escuridão que sentíamos que existia dentro de nós mesmos à medida que falhávamos em nossos projetos pessoais de alcançar a 'independência' ou a 'auto-liberação'. Para esta sombra projetamos toda a luz que, de acordo com a terminologia do erfân radical, já possuíamos mas não havíamos realizado, e assim buscávamos pelos 'mestres' ao procurarmos obter esta iluminação. (Entre estes estava o psicólogo Carl Jung de quem tomei de empréstimo esta metáfora, que numa certa época foi um apologista do fascismo - como também o foram Eliot, Yeats, Pound, Guénon, Schwaller de Lubicz, Evola e muitos outros 'místicos' europeus). Nos anos 60 esta tendência tornou-se um movimento. Milhares de americanos fizeram este salto existencial da desconfiança da autoridade (supostamente um traço psicológico americano) para uma aceitação incondicional da autoridade - enquanto esta se apresentasse revestida de uma roupagem Oriental. Facções Teosóficas/Hinduístas que apareceram dos anos 1890 aos anos 1920 agora foram amplamente substituídas por um entusiasmo pelo budismo da variedade de D.T. Suzuki. Sendo o Hinduísmo e o Budismo as primeiras tradições Orientais a enviarem representantes 'autênticos e válidos' para nossas costas, parece apropriado que o problema da autoridade primeiramente surgisse entre nós oriundo dessas esferas de influência.

Rick Fields acredita que o problema atual com a autoridade no Budismo Americano surge em parte da tentativa de transplantar uma tradição oriental de monastério/templo para um ambiente ocidental constituído de leigos e mulheres, e não de monges ou sacerdotes. Por analogia, os problemas do Hinduísmo Americano parecem surgir do transporte de um sistema de castas rígido e de papéis sociais (no qual a posse de bens materiais impede com que uma pessoa torne-se um saddhu [santo]) numa sociedade baseada na rejeição da validade destes papéis. Mas e a respeito do Islão que não possui nem sacerdotes nem monges e no qual o Sufi ideal permanece 'no mundo'- família, emprego, etc - mas não pertence a ele? Na teoria de Fields, tais instituições deveriam ser adaptáveis com relativa facilidade às estruturas sociais 'democráticas' do Ocidente. Entretanto, talvez o problema não esteja nas raízes de estruturas sociais que não podem ser comparadas ou em instituições inapropriadas, mas precisamente no problema da autoridade. As religiões orientais buscaram por maneiras de implementar uma teoria de uma autoridade virtualmente absoluta num ambiente social baseado numa cultura que

passou através e foi profundamente modificada pela Reforma Protestante, pela revolução burguesa e do proletariado e pela dita revolução sexual.

Como aponta Foucault, essas 'revoluções' apenas se tornam articuladas no interior do discurso da História no momento preciso em que elas 'desaparecem' - de maneira que, nesta leitura paradoxal, a nossa sociedade na realidade é pós-protestante, pós-revolucionária e pós-sexual. As novas 'autoridades' criadas pela revolução e reforma em si mesma nos parecem agora vazias. Mesmo os 'especialistas' da revolução sexual acabaram se revelando falsos profetas: não estamos agora dançando em direção a uma era de desejo liberado, mas retrocedendo em direção a uma Era Negra de temor de pragas e de histeria sexual na qual todo o desejo será finalmente experienciado como 'abuso' ou pecado. As pessoas poderão perguntar como uma sociedade neo-puritana poderia renunciar ao sexo real de um lado, enquanto que de outro, codificando a sua forma central de discurso - a propaganda- ao redor do estímulo erótico. O 'pecado' torna-se cada vez mais atraente à medida que mais é negado. O 'pecado' vende produtos. Logicamente não o pecado 'real' ou seja, o verdadeiro prazer, mas apenas um simulacro deste, sua eterna promessa e adiamentos. Assim, no interior da Igreja Católica Romana Americana temos cardeais que fulminam qualquer forma de prazer humano numa linguagem profundamente eivada de histeria (se não for um estilo literário), como o de Cotton Mather, enquanto que vastos números de sacerdotes estão 'encrocados' por acusações de 'abusos' de órfãos e fiéis. O televangelismo perdeu muito do seu poder político (isto é, financeiro) desde a série de escândalos sexuais e financeiros que se iniciaram a partir de 1980. No 'Oriente', mulheres adúlteras e homossexuais eram apedrejados até a morte. Atualmente existe muito menos liberdade sexual no mundo do que nos tempos Medievais e talvez menos até do que na Era Vitoriana.

Todo o falatório sobre a sexualidade (como diz Foucault) apenas conduz a novas modalidades de repressão/opressão. Os gurus chegam entre nós (seja física ou psicologicamente) oriundos de tradições que contém fortes códigos anti-sexuais - combinados, em alguns casos, com costumes sociais que mitigam as leis religiosas através de uma tolerância tácita ou desvios (Em algumas sociedades Islâmicas e Budistas, por exemplo, o homossexualismo não apenas é tolerado mas até mesmo 'socializado' e visto como uma categoria de comportamento 'normal'. Isto agora está se modificando devido aos movimentos neopuritanos e modernistas de 'revivescências' religiosas e social, freqüentemente patrocinados por missionários Ocidentais e pessoas dotadas de boa intenção mas péssima visão). Num contraste extremo, a nossa sociedade possui um código de tolerância e um discurso de 'liberdade' juntamente com uma praxis social de rejeição horrorizada de qualquer tipo de desvio e até mesmo, de todo prazer. Portanto a primeira tentação de um guru será quase que certamente de natureza sexual - mas depois que ele chegou a uma boa desculpa esotérica para a sedução do discípulo, ele poderá seguir em frente e enganar, mentir e roubar, igualmente - tudo em nome de sua 'transcendência' sobre os meros códigos religiosos e morais. A rejeição de uma moralidade chã poderia talvez ser defendida como uma revolução espiritual, exceto que a liberdade nunca se estende aos discípulos do guru - de fato, a maioria destes nunca irá falar da 'total liberdade' do guru e muito menos irão compartilhar desta. Deixem-me esclarecer uma coisa: pessoalmente não desaprovo o contato sexual nem o desejo 'desviante' ou o prazer. Entretanto, desaprovo a hipocrisia, as 'viagens de poder' e o auto-engrandecimento de avatares auto-proclamados. Posso até mesmo imaginar um amor erótico fazendo parte da relação espiritual/pedagógica mas apenas sob a condição de sua consensualidade aberta. Rejeito (para mim) os códigos morais e sexuais de

ideologias religiosas superadas ou reacionárias, mas aceito (para mim) as melhores éticas que posso imaginar, baseadas numa percepção do outro como um aspecto do eu de forma que o meu desejo, num certo sentido, depende do desejo do outro e não das perdas do outro. Se posso fazer isso para mim, então posso solicitar de qualquer que afirma ser capaz de ensinar a auto-realização que ele também siga esta ética mínima de mutualidade.

Assim como no que se refere ao desejo erótico, também deveria ser com os demais desejos, incluindo aquele pela 'liberação' espiritual. Ibn Ata'allah de Alexandria diz em algum lugar que se deve desconfiar do xeique que lhe diz que a iluminação está muito longe e confiar naquele que lhe garante que está 'próxima' - em outras palavras, de gurus que nunca se desfazem de seu poder sobre os discípulos, que nunca os 'graduam', que pretendem possuir uma superioridade intransponível ou 'avatárica' sobre os seus discípulos - estes não são dignos. Sugiro que muitas das tradições Orientais acabaram ficando presas a este guru-prinzip que torna a 'proximidade' da realização um tipo de mercadoria, prometida mas nunca entregue, uma vez que a sua posse iria comprometer o monopólio de poder do guru. A maioria destes 'caminhos espirituais' (que num determinado momento nos atraíram precisamente devido à sedução da promessa de uma 'autoridade real' no nosso mundo pós-protestante tão esvaziado de 'luz interna'), em sua maioria estão muito atrasadas na sua própria reforma protestante. As relações de poder tradicionais estão tragicamente fora de sintonia com as nossas próprias necessidades de conexão e convívio; necessitamos de algo mais, talvez de um 'xamanismo urbano' que objetiva uma democratização virtual da espiritualidade ou talvez, poder-se ia dizer que necessitamos de professores e não de mestres. A espiritualidade não é uma relação de mestre/escravo - não é um 'despotismo Oriental.' Não mais. Não agora. Talvez nunca tivesse sido na verdade. Mas quem se preocupa com isso? Aqui e agora : necessitamos de algo diferente.

Na atualidade o termo 'abuso' acabou tornando-se quase um sinônimo de 'sexualidade' em geral: por detrás de muitas queixas neopuritanas sobre o 'abuso' podemos detectar a neurose social/pessoal do temor ao prazer. Entretanto, se examinarmos casos de abuso real - seja expresso em termos de sexualidade, fraude ou franca opressão - iremos descobrir que o objeto do abuso não é o prazer mas a autoridade. O abuso sexual pode apenas ser concebido como um abuso de autoridade. Isto quer dizer que em si mesma a sexualidade é inocente (e debaixo de uma consensualidade nunca poderia ser definida como um 'abuso,' a não ser debaixo da premissa de que o prazer é maligno) - mas a autoridade em si mesma já é questionável quando ela viola as condições de confiança que definem o contrato (falado ou tácito) entre, digamos, um 'mestre espiritual' e um 'discípulo;' poderemos perguntar se esta violação não viria a constituir um 'abuso de autoridade' ou se de fato ela não revela a tendência real de toda autoridade em direção a uma concentração de poder, engrandecimento e traição. Para dar continuidade à discussão, vamos assumir que algo como uma 'autoridade inocente' possa realmente existir, tal como propostas pela literatura tradicional, por exemplo, o Sufismo clássico. Logicamente também temos sérias dúvidas concernentes a esta suposição igualmente. Poderíamos dizer que a frase 'abuso de autoridade' poderia estar sujeita a uma ta'wil (hermenêutica espiritual) que sugeriria que o exercício de autoridade já é um abuso. Mas vamos deixar de lado esta hipótese para o momento e examinar o comportamento dos modelos dos maiores gurus da atualidade frente à luz de suas próprias tradições, na suposição de que o 'abuso' é uma categoria válida, deixando de lado a questão mais profunda da validade real da própria autoridade.

Na era da Karma-Cola (para tomar uma frase de empréstimo) tivemos um avatar de Vishnu preso por contrabandar jóias através da fronteira da Índia em sua limusine; um mestre perfeitamente realizado com sessenta e três Rolls-Royce embrulhados num escândalo e estórias de envenenamento; para não mencionar o Jogo do Avião, um truque de temerária confiança patrocinado por levas de salafrários New Age, apresentado como forma de 'consciência conduzindo à prosperidade' (para não mencionar algumas formas de religião protestante no Brasil nos dias de hoje..., nota do tradutor); assim como o cabeça de um vasto sistema de franquias de 'auto-melhoria', fugindo do país para evitar acusações de incesto. Mas estes, poderíamos racionalizar, não eram representantes de 'reais Tradições'. Eram meras fraudes e não os místicos pios e ascetas da autoridade Tradicional genuína e de magistério. Portanto vamos examinar as carreiras de vários destes verdadeiros mestres.

Rick Fields discute com dolorosa honestidade o seu próprio guru, o falecido Chogyam Trungpa, que ninguém duvidaria de ser um mestre tibetano reencarnado e completamente treinado. Trungpa era um alcóolatra e foi várias vezes acusado de ter dormido com discípulos e de ter utilizado de sua autoridade para intimidar e coagir. Antes de morrer, Trungpa indicou um americano como Regente da sua Ordem; este homem recentemente morreu de AIDS que ele transmitiu para vários de seus discípulos sem lhes dizer que era HIV-positivo, embora já o soubesse. Alguns anos atrás recordo-me de que me foi dito por Tradicionalistas neo-Guenonianos (incluindo entre estes o falecido Marco Pallis), que Trungpa havia sido possuído por demônios, que ele era uma força 'subversiva' no interior da Tradição. Mas Fields também menciona os casos de outros mestres tradicionais genuínos tais como Baker Roshi do Centro Zen da Califórnia, recentemente deposto por manter relações clandestinas com discípulos. (Ele também possuía um luxuoso e enorme automóvel). Fields menciona inumeráveis outros exemplos dentro do Budismo, Hinduísmo e Jainismo. De acordo com um cartaz que vi colado no metrô, o Swami-chefe da Yoga Integral foi publicamente acusado de dormir com seus discípulos. Na edição da revista Tricycle viemos a saber que o 'auto-afirmado' virgem Krishnamurti (que também possuía vários automóveis luxuosos) fora acusado de mentir sobre a sua prática de castidade que durara o período inteiro de sua vida - pela filha de sua amante que havia sido uma de suas discípulas. Os Guenonianos indubitavelmente explicariam todos estes casos como possessão ou subversão, igualmente.

Logicamente poderia mencionar uns poucos exemplos de mestres Orientais, que conheci pessoalmente ou por reputação, que tanto foram iluminados quanto eticamente corretos a partir do ponto de vista das suas próprias tradições. Mas me parece que a autoridade espiritual esteja particularmente susceptível à possessão demoníaca - uma vocação claramente perigosa, especialmente na América. Este paradoxo emerge de forma totalmente clara do fato recente (na realidade ainda em desenvolvimento) de um mestre espiritual neo-Guenoniano de primeira ordem de cujo círculo emergiram ao longo dos anos várias acusações de 'subversão' e mesmo de 'possessão', atiradas contra qualquer um e contra todos que 'desviaram' em qualquer grau da regra absoluta da 'Tradição'. O caso de Monsieur Frithjof Schuon é de interesse particular aqui, na medida em que ele e seus seguidores o identificam tão de perto com os ensinamentos de Ibn 'Arabi. Numa série de artigos do jornal Herald Times, de Bloomington, Indiana (de 15 de Outubro de 1991 a 24 de Novembro de 1991), pudemos seguir a trajetória do aparecimento de Schuon frente ao Grande Júri, acusado de abuso de crianças e fraudes.

É alegado que, como 'Xeique Issa da Ordem Sufi Maryami' (Mestre Jesus da Ordem Sufi Mariana), Schuon conduziu seus discípulos em cerimônias de índios americanos, centralizadas ao redor da 'nudez sagrada' e também que ele havia 'abusado sexualmente' das esposas e filhas de discípulos. As acusações acabaram sendo arquivadas por falta de evidências e o Promotor do caso foi demitido pelo governador do estado. O Grande Juri, num movimento sem precedente, então se recompôs e tentou investigar ainda mais. O grupo Schuon ameaçou entrar com maiores ações legais em Janeiro de 1992.

Mais uma vez permitam-me repetir: a nudez e a sexualidade num contexto espiritual não me preocupam em nada (embora Sufis ortodoxos possam ver as coisas de forma diferente); mas o caso também revelou que muitos membros da Ordem não estavam cientes das prerrogativas de Schuon a uma 'autoridade avatárica e de magistério' em sua tariqa. Eles foram ensinados a obedecer a Shariah. Na autobiografia secreta de Schuon, não publicada, que tive a oportunidade de ler, ele afirmava ser um celibatário por toda a vida. Podemos concordar ou não com a posição neo-Guenoniana sobre a 'autoridade' (que conduziu o próprio Guénon a colaborar com a Action Française e outros grupos fascistas), mas em ambos os casos podemos questionar o direito da autoridade à tamanho grau de inverdade. (E alguns discípulos desafetos até mesmo produziram evidências documentais de que Monsieur Schuon nunca recebeu a posição de iniciar xeiques de nenhum mestre Shadhili, inclusive do Xeique al-Alawi e que, portanto, ele não dispunha de nenhuma autoridade 'tradicional' genuína, mesmo pela sua própria definição.)

Para podermos situar este caso no contexto dos ensinamentos de Ibn 'Arabi, temos de ler uma boa parte da seção sobre 'Mestrado Espiritual' no Futuhat. W. C. Chittick, o tradutor, comenta deste texto:

"Até mesmo na época de Ibn 'Arabi haviam pessoas que se afirmavam serem mestres Sufis sem disporem das qualificações apropriadas. Frequentemente estes eram buscadores que começaram com a melhor das intenções mas então foram conduzidos, 'passo a passo' em direção ao divino engano. Em outras palavras, Deus continuou a lhes mostrar favor enquanto eles não concretizaram sua parte do acordo. Ao atuarem de acordo com as regras de cortesia em todas as situações e observarem todas as complexidades da Lei, gradualmente tornaram-se temerários até chegar ao ponto de se considerarem fora daqueles assuntos, que eles viam apenas como aplicáveis para pessoas comuns. Assim eles se esqueceram de que o Profeta e todos os seus Companheiros, para não mencionar todos os Amigos de Deus, seguiam esta Medida da Lei em todos os assuntos."

Ibn 'Arabi inicia com um poema em que ele descreve os dois tipos de Xeiques:

"Reverenciar o xeique é mostrar reverência a nada mais que Deus, portanto reverencia-o pela cortesia para com Deus em Deus. Os xeiques são os cortesões e a proximidade auxilia-os em guiarem e fortalecerem em Deus. Eles são os herdeiros de todos os mensageiros, assim as suas palavras vêm apenas de Deus. Você os vê como os profetas entre seus inimigos, nunca pedindo de Deus nada mais do que Deus. Mas se aparece um estado neles que os distrai da Shari'a, deixa-os com Deus - Não siga atrás dele e não ande em suas pegadas, porque eles são os homens libertos de Deus em Deus. Não seja guiado por aquele de quem a Shari'a se foi, mesmo que ele traga notícias de Deus!"

Depois de explorar o assunto do primeiro tipo de xeique, merecedor de ser seguido, então ele fala dos outros casos, mais ambíguos:

"Sempre que falta alguma coisa a uma pessoa daquilo que um xeique necessita para o treinamento de discípulos não é lhe é legal sentar-se no lugar do xeique, uma vez que ele irá corromper e atirar na aflição muitos mais do que possa corrigir, como o charlatão que faz com que uma pessoa saudável fique doente e mata o paciente. Mas quando o indivíduo alcança o ponto (que descrevemos) então ele é um xeique no caminho de Deus e cada discípulo deve mostrar-lhe reverência, servi-lo e observar as suas prescrições e não ocultar dele nada que ele saiba que Deus dele sabe.

O discípulo deverá servir o xeique enquanto tiver reverência por ele. Mas se a reverência por ele sair de seu coração, ele não deverá sentar-se com ele sequer por mais uma hora, porque não obterá nenhum lucro dele e irá sofrer perda, uma vez que a camaradagem somente floresce quando existe reverência. Quando a reverência retornar a ele, então deverá voltar a servi-lo e tirar proveito dele."

Finalmente ele resume a sua própria posição desta maneira:

"Os xeiques têm dois estados: existem xeiques que conhecem o Livro e a Sunna e as sustentam em suas atividades externas, as realizam em suas consciências mais íntimas, observam os Mandamentos de Deus, preenchem os Acordos com Deus, preservam os preceitos da shari'a, nunca interpretam em seu pio temor, recebem com cautela, evitam as pessoas que misturam níveis, simpatizam-se com a comunidade em geral, nunca odeiam sequer um único desobediente, amam a Deus e odeiam aquilo que Deus odeia, através do ódio de Deus. Nem culpam qualquer um que os afete no que se refere a Deus. Eles 'ordenam o que é aprovado e proíbem o que é proibido' naquilo em que há consenso, veneram o antigo e mostram misericórdia aos jovens, removem o dano do caminho de Deus e das pessoas. Eles convidam ao bem - primeiro o que é mais necessário e depois para aquilo que é mais do que mais necessário. Eles entregam aquilo que é devido ao seu proprietário e comportam-se com gentileza com seus irmãos, ou melhor, com todos. Eles não limitam a sua munificência aqueles que conhecem, porque sua munificência não é delimitada. O velho é seu pai, seu colega é seu irmão e igual, o jovem é seu filho. Todas as criaturas são membros da sua casa e sempre perguntam de que estão necessitando.

"Se eles obedecem (a Lei) percebem que o Real lhes deu o sucesso para obedece-Lo. Se eles O desobedecem, precipitam-se no arrependimento e envergonham-se frente a Deus, culpando-se a si próprios por aquilo que deles emergiu. Eles nunca fogem, em seus atos de desobediência, do 'decreto e destino'; porque isto é descortesia com Deus. Eles são solícitos, maleáveis, possuidores de um amor terno, 'misericordiosos uns com os outros. Vocês os vê inclinando-se, prostrando-se'(Corão 48:21). Em suas faces aparece a misericórdia para com os servos de Deus, como se estivessem chorando. A preocupação predomina mais neles que a alegria, devido àquilo que é dado pelo lugar da prescrição da Lei. São estes pelos quais devemos ser guiados e cuja reverência é necessária. São eles que, 'quando são vistos, Deus é recordado.'

"O segundo grupo de xeiques são os possuidores dos estados. Eles apresentam uma certa dispersão e não preservam o aspecto exterior da mesma maneira que o primeiro grupo faz. Seus estados são reconhecidos mas não devemos nos tornar seus

companheiros. Se a quebra miraculosa do hábito pode ser manifestada através deles e se tornar evidente, não é para ser confiada, devido à descortesia para com a Lei. Porque não temos nenhum outro caminho para Deus exceto aquele que Ele preparou para nós na forma da Lei. Aquele que diz que existe um outro caminho para Deus, diferente daquele que Ele determinou na Lei falou falsidade. Assim um xeique que não tem cortesia não deve ser tomado como guia, mesmo que seja legítimo em seu estado. Entretanto, reverência deve lhe ser demonstrada."

Tudo isto é tão claro, com relação à situação dos Maraiamiyya de Bloomington que outros comentários tornam-se desnecessários. Entretanto, e sobre aqueles discípulos que, como coloca Ibn 'Arabi, perderam a sua 'reverência' e perceberam que desperdiçaram seus esforços num xeique que 'não devia ser seguido'? As pessoas costumavam se perguntar se Stalin havia pervertido o Marxismo-Leninismo ou se o Marxismo-Leninismo havia produzido Stalin e o seu reino de terror como uma consequência natural da essência pseudocientífica e hiper-autoritária do Bolchevismo. A resposta, é lógico, é que ambas as explicações são verdadeiras. O Marxismo e mesmo o Bolchevismo originais tiveram um envolvimento sincero com ideais e valores libertários e Stalin esmagou as últimas e débeis fagulhas daquele fogo pálido. Mas também é verdade que a insanidade letal de um Stalin de alguma forma estava inerente na 'autoridade' e 'disciplina do partido' de Marx, Engels, Trotsky e Lenin. No caso de Monsieur Schuon a pergunta é: teria ele traído o Sufismo; ou o Sufismo o teria criado? Isto não faz diferença para aqueles a quem ele causou dano, é lógico, embora represente um problema interessante.

Enquanto real, o Sufismo tradicional (com 't' minúsculo) representa ideais e valores de tolerância, humanismo, amor, arte e auto-realização, o que nos impele a concluir que a tariqa Maryami traiu o Sufismo. Mas o Sufismo também tem o seu princípio-guru, assim como o próprio Islão possui a sua doutrina válida de autoridade. Desejo perseguir um pouco mais o assunto de se até mesmo o Sufismo genuíno não poderia algumas vezes dar origem a falsos gurus (e de fato, os escritores Sufis estão constantemente recomendando cautela aos seus leitores de que este é o caso) - mas também desejo evitar a questão se o misticismo organizado ou a religião organizada em termos gerais causa dano ou não à liberdade humana em qualquer ou em todos sentidos válidos do termo. Entretanto irei afirmar que o Sufismo Tradicionalista néo-Guenoniano-Schuoniano é uma doutrina tão severamente falha que irá, deverá e de fato já resultou em sofrimento e perdas para aqueles que foram iludidos em praticá-la seriamente. Guénon foi brilhante - e até mesmo Schuon não merece ser culpado pelos seus trabalhos anteriores, que são menos brilhantes que os de Guénon, mas ainda apresentam algum interesse. É lógico, Lenin também foi brilhante. Encontrei muitos fascistas brilhantes; encontrei assassinos brilhantes. O brilho - de um certo tipo - é tão barato quanto excremento e duplamente tão desagradável. Uma pessoa pode ser brilhante pela humanidade, amor, tolerância, pela beleza - e pode também ser brilhante pelo ódio, orgulho insano, fraude intelectual e auto-engrandecimento megalômano. A resistência contra este último tipo de brilho nada tem a ver com a aderência a este ou aquele código moral ou 'doutrina de transmissão'. A resistência a este tipo de brilho torna-se pura necessidade, uma simples auto-defesa. Devemos recusar aquele brilho ou então sofrer como já amaldiçoados nesta vida.

Será que a iluminação vale a pena? Poderíamos muito bem perguntar, frente a tudo que já foi dito, se a 'iluminação' é tudo aquilo que queremos que ela seja. Poderia um

'iluminado,' mas ainda assim 'humano demais' estar sujeito ao aborrecimento, desejo, acidente e tristezas, assim como o 'não-iluminado'? Para o que serve a realização espiritual? Na minha opinião vale a pena saboreá-la. O problema surge quando ela é considerada como o fim do potencial humano e do desenvolvimento. A realização espiritual em si mesma não é uma resposta para todos os problemas humanos e sociais. O indivíduo iluminado ainda deverá encarar uma vida inteira de decisões éticas e as conseqüências de sucessos e falhas éticas. Códigos morais orientais superados não nos fornecem uma rede de proteção segura aqui assim como também não a fornecem o humanismo secular moderno ou qualquer outra ideologia de prix fixe.

A ética moderna deve ser 'situacional' como um requerimento mínimo para qualquer implementação feliz. A iluminação pode ser aqui de grande ajuda, mas não o elemento que garanta o sucesso. Na realidade não existe um fim para o 'desenvolvimento humano' - exceto talvez a morte. Enquanto vivemos, mudamos, e 'aquilo' também muda de acordo - aquele complexo indefinível de que tudo não são mais os nossos eus mas o 'outro'. A iluminação espiritual poderá ser vista como uma chave de valor (talvez essencial) para a abertura, harmonia, espontaneidade, tolerância e amor, extremamente útil no projeto de negociarmos esta modificação - surfar a onda do caos - além de logicamente termos o fato de que tais qualidades são boas e agradáveis em si mesmas. Portanto não desejamos renunciar à iluminação a partir de uma desilusão com falsos mestres ou até mesmo com o próprio princípio da 'autoridade espiritual'. Podemos ver claramente (e em certas sociedades xamânicas, por exemplo, ou entre os Quackers iniciais) que a iluminação não depende de fato de qualquer modelo de 'déspota Oriental' de autoridade ou sequer da própria 'autoridade,' a não ser nas conotações mais vagas e não-políticas do termo. A iluminação é possível sem a presença da 'autoridade' como um imperativo categórico. O xamã numa busca pela visão e o Quacker em busca da luz interna não deixam de confiarem em si mesmos embora ainda necessitem de alguém que lhes diga o que fazer (a instrução é uma coisa, o comando é uma outra coisa totalmente diferente). A desconfiança do eu jaz na raiz daquilo que E. La Boetie chamou de 'servidão voluntária', o mistério do 'terror da liberdade' pela humanidade; a nossa maldita inabilidade de romper as barreiras da reprodução mental do sofrimento de forma suficiente a nos permitir descobrir quão fácil é alcançar a iluminação, quão óbvio é e quão orgânico é. O misticismo fácil e vulgar que fala da erradicação do 'ego' não ajuda neste impasse.

Vamos recordar que no Sufismo o ego não deve ser eliminado mas transformado, transmutado e de fato, reforçado em sua percepção da sua identidade com wahdat al-wujud. Existem aqueles, como o Dalai Lama (como iremos ver), que recomendava um 'teste' de anos antes de colocarmos a nossa confiança num mestre espiritual. Poderia ter mais sentido devotar 'até mesmo quinze anos', se necessário em aprender como confiar - após o que a questão de buscar novas instruções sobre a iluminação não mais apresentará os riscos congruentes com a 'falsa autoridade'. Outros riscos, com certeza. O risco de fracasso, por exemplo. Mas pelo menos seria um fracasso nosso e não o de uma falsa autoridade.

Uma reação válida ao espetáculo da falsa autoridade, ou na realidade, de todas as vezes que falam com 'autoridade magistral' seria simplesmente desconfiar de todas, rejeitá-las e avançar solitariamente na heresia do Livre Espírito. Mas também temos de contemplar uma modificação que poderia surgir do interior das tradições e que iria salvá-las daquilo que aqui denominei de problema de autoridade, sem distorcê-las em suas essências.

Em primeiro lugar, as tradições deveriam admitir que códigos morais/sexuais rígidos nem são centrais nem metafisicamente determinados no interior de suas estruturas doutrinárias. Através do exercício da *ijihad* (raciocínio telológico) e do *ta'wil* (hermenêutica esotérica) os representantes das tradições poderiam chegar a interpretações das suas 'leis divinas' que enfatizam os aspectos positivos do desejo e amor humanos. Em segundo lugar, estes representantes também poderiam afirmar legitimamente que o hiper autoritarismo exagerado dos 'caminhos' espirituais organizados - aquilo que chamamos de modelo de despotismo Oriental ou o *guru-prinzip* - também é periférico ao núcleo central dos caminhos, uma 'inovação', uma 'excrecência medieval', um elemento superado e até mesmo antitradicional na prática espiritual.

O Problema da Sexualidade

O problema da sexualidade no misticismo foi brilhantemente analisado por John Humphrey Noyes, um socialista utópico americano. Noyes permaneceu como Cristão ao longo de sua carreira; foi convertido durante os grandes movimentos de 'revivescência' de espiritualidade Protestante (Revivals), aos quais ele conferiu uma interpretação mística e perfeccionista que nos faz recordar dos Antinomistas do século dezessete. Ele havia notado a frequência com que os entusiastas revivalistas pareciam tornarem-se eroticizados e recaíam aquilo que a maioria dos Cristãos chamariam de 'pecado'.

'O amor religioso é um vizinho muito próximo do amor sexual, e eles sempre acabam se misturando nas intimidades e excitação social dos Revivals... Uma pessoa com experiência mundana poderia dizer que (estes fatos) mostram que os Revivals são ilusões condenáveis, conduzindo à imoralidade e desorganização da sociedade... O curso das coisas pode ser colocado assim: os Revivals conduzem ao amor religioso; o amor religioso estimula as paixões; os conversos, encontrando-se numa liberdade teocrática, começam a buscar pelos seus companheiros e seus paraísos.'

Noyes claramente não pensava na sexualidade como se esta fosse um 'pecado' - certamente não com respeito aos Perfeccionistas de Oneida (uma comunidade utópica situada na porção mais meridional de Nova Iorque, uma das 'comunidades intencionais' mais radicais e de maior sucesso no século dezenove). O que era pecaminoso em sua mente (assim como com Charles Fourier e outros proponentes mais 'seculares' do 'Amor Livre'), era a hipocrisia egocêntrica dos moralistas. As ligações entre desejo, prazer e realização espiritual deveriam ser (ensinava ele) articuladas de forma aberta e até mesmo reforçadas - fora da miséria do casamento e do falso egocentrismo do amor romântico. O resultado seria não só a felicidade, mas também a intensificação social/individual da realização espiritual.

Ibn 'Arabi falou bastante abertamente sobre as relações psíquicas entre a sexualidade e a espiritualidade (especialmente no capítulo sobre Maomé em seu *Fusus al-hikam*). Sua ambigüidade, que já discutimos, certamente se estende para as questões da sexualidade. Assim, por exemplo, embora ele condene *shahed-bazi* (a 'sagrada pederastia'), ele também fez amizade e aprovava a conduta de Awhadoddin Kermani, o mais importante defensor da 'Contemplação dos Imberbes'. (Cumpra aqui notar que também Djellaliddin Rumi, ao ser comunicado que um de seus maiores amigos, e também Xeique Sufi não

era avesso aos encantos de meninos e adolescentes simplesmente respondeu 'Vamos orar para que ele supere logo essa tolice...', nota do tradutor). Como já notamos, certas práticas condenadas pela Shari'a não eram levadas muito a sério pelo costume social e até mesmo pelo costume Sufi.

Este aparente conflito ou dialética não apenas ajuda a explicar a aparente contradição de Ibn 'Arabi, mas também aquelas estranhas e heréticas sínteses como as de Ibn al-Nusayri (fundador dos Nusayriyya da Síria) ou do Xeiq Abu Hulman al-Dimeshqî, que aprovava a homossexualidade praticada por razões espirituais. Com respeito a Ibn 'Arabi, este permaneceu dentro da Shari'a e definitivamente dava o seu apoio ao amor cavalheiresco/casto/'Sofiânico', fora do casamento (como o seu envolvimento com Nizam ayn al-Shams em Meca, imortalizado no seu Tarjuman al-ashwaq, ou 'Intérprete de Desejos'. Ele aceitava como naturais a poligamia e o concubinato e ele mesmo praticou certos métodos 'tântricos' estranhos, indo desde a iniciação de mulheres pelos sonhos até a exaltação do ato sexual como o supremo método de realização. Sabemos que Ibn 'Arabi deu seu apoio metafísico total para a validação da Shari'a - mas também sabemos que ele considerava o 'Portal para ijihad' como ainda aberto. Quando ijihad é esoterizada como ta'wil, a Shari'a poderá parecer sofrer externamente uma certa modificação ou modificação de suas ênfases, até mesmo uma mutação. Assim parece que Ibn 'Arabi deixou um portal e um caminho aberto para a exploração pelo Sufismo contemporâneo. Até mesmo o Sufismo Islâmico ortodoxo poderia ser orientado para este caminho em direção de uma maior tolerância e liberalidade no que se refere à ética sexual. Poder-se-ia discutir que a Shari'a não é anti-sexual em sua essência, mas na realidade misericordiosa e mais liberal - exceto no que se refere à opressão e à hipocrisia.

O prazer pode ser visto como um presente divino a todos os buscadores ao invés de representar uma prerrogativa secreta do guru que 'transcendeu a moralidade ordinária'. Na realidade, a 'moralidade ordinária' pode ser percebida como sendo simplesmente uma máscara para a histeria sexual - um fardo que nenhum ser humano merece suportar. A 'liberdade sexual' no interior de uma ética de amor então seria vista como um presente dado a todos os verdadeiros amantes do verdadeiro Amado - e não como um direito especial (ou errado) dos gurus. Poder-se-ia até mesmo afirmar que o Sufismo tem como missão combater a misoginia (ódio às mulheres, nota do tradutor), homofobia e negação do sexo do Islão Moderno puritano. Se o Sufismo não puder fazer isto, quem ou o quê fará? A espiritualidade, em termos gerais, talvez represente a única força capaz de confrontar a repressão sexual não apenas do moralismo tradicional mas também do 'puritanismo secular' contemporâneo - os mecanismos de Controle do Espetáculo que simultaneamente acomoda o desejo e pune a sua realização.

O Problema da Autoridade

(O dervixe) deve tomar um cuidado extremo em não testar o seu mestre espiritual
Xeiq Muzaffer Ozak al-Jerrahi

Refletindo sobre o problema do Budismo Americano nos anos 80, o Dalai Lama enfatizou que é importante que os estudantes testem os seus professores por cinco, dez ou mesmo quinze anos. 'Parte da culpa está com o estudante, porque um excesso de obediência, devoção e aceitação cega acaba estragando o mestre. Parte também se

encontra com o mestre espiritual, pois lhe falta a integridade para ficar imune a este tipo de vulnerabilidade'. Ele recomenda nunca adotar a atitude de considerar a pessoa ou os atos de um mestre espiritual aceito como divinos ou nobres. 'Isto poderá até mesmo parecer algo atrevido, mas se uma pessoa tem um professor que não está qualificado, que está engajado em comportamentos inaceitáveis ou errados, então é apropriado que o estudante critique este comportamento.'

Rick Fields

Em Java, de acordo com informantes (e também com panfletos mimeografados privadamente da seita Sumarah, que se parece com os Quackers, considerados como esotericistas heréticos (kebatinan)), a figura do guru foi substituída pela do pamong, 'professor'. Qualquer pessoa poderá atuar como um professor para qualquer um e portanto nenhuma categoria de autoridade pode ser imaginada como aquela que geralmente está ligada a um líder permanente - um desenvolvimento memorável ao considerarmos a cultura de Java, profundamente autoritária e algo que se aproxima de uma 'reforma protestante' do Sufismo (o kebatinan virtualmente substituiu as ordens Sufi tradicionais neste século). Dado o péssimo estado de pesquisa nas influências Akbarianas ou textos em Java, podemos especular que este desenvolvimento de algum modo representaria um ponto da trajetória oriental da Escola de wahdat al-wujud. Talvez algo semelhante pode ser esperado ao longo da trajetória Ocidental?

E ainda assim não pareceria necessário que o Sufismo tivesse de ir tão longe em direção à heresia como fizeram os esotericistas javaneses, simplesmente para resolver este problema da autoridade. Certamente o conceito de 'professor' pode ser aplicado, dentro de uma reavaliação geral da estrutura de valores do Islão, reconhecidamente 'democrática', para uma reorganização ou reformulação do Sufismo a partir de seu interior.

De fato, este desenvolvimento já havia ocorrido na metade do século dezenove, de acordo com R. S. O'Faney. Seu livro, *Um Santo Enigmático: Ahmad Ibn Idris e a Tradição Idris* caiu em minhas mãos - numa casa de livros usados, por três dólares! - justamente no momento em que era necessário demonstrar o meu ponto. Ibn Idris, um Marroquino que viveu em Meca e morreu no Yemem em 1837 era conhecido em geral apenas como professor de al-Sanusi e uma figura obscura no neo-Sufismo ou fundamentalista, que buscou retirar da tasawwuf todas as 'acréscimos medievais' e direcioná-lo em direção ao ativismo ao estilo dos Sanusiyya ou Tijaniyya ou de Abd al-Qadir da Argélia. A pesquisa de O'Faney sugere uma análise muito mais complexa.

Ibn Idris estava profundamente imbuído com a tradição Akbariana da Ordem Shadhili, à qual pertencia; ensinou o Fusus a seus discípulos mais graduados e defendeu Ibn 'Arabi contra os Wahhabis num debate aberto. Não era um reformista puritano! Agora, embora Ibn Idris ensinasse e transmitisse um número de turuq sufis, sua própria iniciação primária assumiu a forma de uma visão, na qual o próprio Profeta apareceu junto com al-Khadir (ou Khezr), o 'profeta verde oculto' do conhecimento obtido sem qualquer intermediário ('ilm al-laduni); Maomé então instruiu Khezr a transmitir certas orações a Ibn Idris, que tornaram-se a base de sua praxis.

Ainda mais, entre as turuq que al-Sanusi 'tomou' de Ibn Idris, de acordo com O'Faney, estavam os Uwaysiyya. Desafortunadamente, O'Faney não nos conta como, quando e

onde o próprio Ibn Idris adquiriu a silsila (a transmissão iniciática) dos Uwaysi. Aconteceu isto no Yemen, terra natal de Uways al-Qarani e que, ainda neste período, estava em efervescência com o Akbarianismo (como Alexandre Knysh demonstrou)? Ou ele fez uso do termo Uwaysi para descrever a sua filiação visionária direta com o Profeta e Khezzr? A ordem Oweysi dos dias atuais (que encontrei no Irã) é dita como praticante de uma forma de Sufismo onde não existe qualquer tipo de murshid ou mestre no sentido usual da palavra. Como o próprio Oways al-Qarani, ou Ibn 'Arabi em seu papel Kadhiriano especial, os dervixes Oveissi são iniciados em visões ou sonhos. Eles são ensinados a 'induzirem sonhos imbuídos de um sentido de verdade', especialmente visões do Profeta e de outras figuras iniciatórias. Significativamente, Ibn Idris, que escreveu muito pouco, produziu um tratado precisamente sobre este assunto o R. al-asas, no qual dá instruções para um 'Ofício da Noite' para os iniciantes em Sufismo : tantas orações, litanias, invocações, etc., durante três noites seguidas - depois do que 'sem dúvida você irá ver em seu sonho um sinal (ishara) ou mensagem (bishara) dependendo da sinceridade do aspirante.' Com base neste material, o professor irá ajudá-lo a escolher um dhickr apropriado para práticas posteriores.

Ibn Idris e outros neo-Sufis afirmavam terem obtido a iniciação direta a partir de Khezzr e/ou do Profeta: (a) porque eles a experienciaram e, (b) para 'desconstruir o autoritarismo medieval do guru-prinzip do Sufismo organizado. O próprio Ibn Idris não fundou uma Ordem, mas pelo contrário, pregou uma tariqa Muhammadiyya universal, cuja chave era a rejeição total das Escolas Canônicas e uma reabertura radical do Portal da ijihad. O indivíduo, guiado pelo amor do Profeta, assim interpreta a experiência espiritual individual, de acordo com um princípio bastante remanescente ao da 'luz interna' de Ibn 'Arabi. Numa carta a um discípulo, Ibn Idris escreve:

"Realmente juntei-me a um grupo de irmãos do Maghreb e seu ímpeto em direção a Deus era elevado. Na realidade eles haviam triunfado no conhecimento de Deus e Deus lhes havia aberto a porta. Eles foram para além dos limites da natureza, interna e externamente. Eles são inspirados diretamente por Deus sem qualquer intermediário; suas palavras são guardadas em livros de notas que contêm as palavras e mensagens diretas que Deus revelou, coisas que não foram ouvidas dos maiores santos no passado de forma que até mesmo entre os grandes, como Abu Yazid al-Bistami sentir-se-ia inferior na presença de um deles."

Um outro discípulo, Muhammad al-Madhjub do Sudão descreveu a sua iniciação não como sendo um pacto formal com um Xeique, mas a validação de uma visão pessoal:

"Al-Madhjub costumava dizer de Ibn Idris: 'ele é o meu Xeique.' Perguntado, 'Você assumiu um compromisso com ele no caminho (Sufi)?' Ele respondeu, 'Não!' 'Então como pode ele ser o seu Xeique?' 'Por apenas uma única frase que ele me disse'. 'E qual foi ela?' 'De início eu estava confuso sobre o meu estado, comparado ao estado dos amigos de Deus. [Mesmo] os mais iminentes deles estavam orgulhosos de certas coisas (miraculosas) que eles haviam obtido ao longo do caminho espiritual, mas eu nunca havia dado muita atenção a isto e até mesmo as desprezava. Assim eu estava num estado de confusão sobre quem de nós realmente estava no caminho certo. Quando eu o consultei (Ibn Idris) sobre este assunto, ele disse, 'Eles estão num caminho e você está num caminho. Entretanto o fato de que você não dá qualquer atenção para estas coisas mostra claramente que existe um hiato entre eles e você. Isto porque o seu apoio espiritual vem de seus Xeiques, que os educam, o seu (apoio), entretanto, meu irmão,

vem de Deus e de Seu Mensageiro.' E com essas palavras o meu eu mais interno acalmou-se!'"

Embora Ibn Idris pertencesse a muitas turuq (= plural de tariqas = Ordens Sufis, nota do tradutor) e as transmitiu a discípulos apropriados, ele não tinha a menor paciência com as Ordens exclusivistas ou autoritárias. Certa vez um dos seus discípulos lhe contou que ele já havia pertencido a uma tariqa, a Khatmiyya e seu xeique lhe havia avisado, 'quem quer que se una ao meu Caminho e então o abandona irá morrer em estado de pecado.' Ibn Idris explodiu:

"Por Deus, se existe um véu, é isto (os Khatmiyya). Assim que uma pessoa os abandona, Deus lhe garante a iluminação. Nosso irmão, Abu 'Majdhub foi um deles, então os abandonou e Deus lhe deu a iluminação. Nosso irmão, Musa al-Majdhub os abandonou e Deus lhe ofereceu a iluminação."

A impecável ortodoxia de Ibn Idris não pode ser questionada - ao contrário dos kebatinan de Java, ele não buscou na heresia a solução ao problema da autoridade. Entretanto, é claro que ele não se considerava um murshid no sentido clássico, mas um 'professor'- no próprio sentido do termo pamong. (Interessantemente), Ibn Idris teve discípulos de Java e de Sumatra, entre os quais poderíamos buscar por pistas da transmissão das tendências Akbarianas à Indonésia e eventualmente, para as seitas kebatianas heterodoxas). Ao fazer o seu apelo ao princípio Khadiriano de auto-iniciação imaginal e de 'ilm al-laduni (conhecimento direto oriundo de Deus através da luz interna), Ibn Idris buscou um caminho situado no interior do Sufismo Islâmico ortodoxo, buscando superar os abusos e deformidades metafísicas do princípio do guru. Em outras palavras, a 'reforma protestante' do Sufismo já havia ocorrido - mas desafortunadamente perdeu-se e quase foi esquecida. O Wahhabismo, o reformismo e o neopuritanismo triunfaram politicamente, enquanto que o Sufismo clássico das tariqas autoritárias sobreviveu à reforma e até mesmo espalhou-se no Ocidente. É tentador sugerir que os Sufis europeus e americanos que estão incomodados com o problema da autoridade poderiam muito bem contemplarem o ramo de neo-Sufismo de Ibn Idris em busca de pistas sobre como reestruturar a tasawwuf ortodoxa de acordo com princípios que são tanto Corânicos e tradicionais quanto são 'democráticos' e abertos às idéias de tolerância e de liberdade.

Isto, entretanto, não é a minha tarefa, assim pararei de especular neste ponto - exceto para acrescentar que, se o termo 'reforma' viesse a ser seriamente considerado, ele necessariamente deveria retornar a Ibn 'Arabi, como o verdadeiro 'selo' do Sufismo e buscar dentro dos seus ensinamentos sobre o prazer e desejo e sobre a 'luz interna' a inspiração e a orientação... atrever-me-ia a dizê-lo?.. para a 'autoridade'.

Nota: Abu'l Djalal Al-Din Muhammad Akbar, 15 de Outubro de 1542 a 16 e 3 Outubro de 1605, Imperador Mogul na Índia, conquistador e consolidador do Império Mogul. Foi o patrocinador de uma doutrina de tolerância religiosa universal (sulk-i kull), visando principalmente manter a ordem e a harmonia de relações entre os diferentes credos e doutrinas religiosas de seu império. Embora iletrado, estava genuinamente interessado no estudo de Religiões Comparadas e mandou construir uma 'ibadat-khana' (Casa de Adoração) onde estudiosos de todas as denominações religiosas se reuniam para discutirem problemas teológicos. Essas discussões acabaram convencendo Akbar

de que havia algo de bom em cada as religiões e que tudo emanava de uma experiência religiosa individual e de caráter muito íntimo, que foi denominada de 'luz interior'. Ele tentou promulgar uma nova fé eclética denominada de 'din ilâhi; que inutilmente ele esperou que viesse a ser aceita por todas as pessoas. Foi a reversão desta sua política conciliatória por parte de seus sucessores imediatos e seu gradual afastamento dos seus principais conceitos que conduziram para o declínio do império Mogul.

Fonte: Peter Lamborn Wilson. Sacred Drift - Essays on the Margins of Islam. City Light Books, 1996.