

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

FILHO DO SILÊNCIO, MESTRE DAS PALAVRAS
A LINGUAGEM MÍSTICA DO SILÊNCIO EM RŪMĪ

Heliane Miscali de Oliveira

Juiz de Fora — Minas Gerais

2006

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

FILHO DO SILÊNCIO, MESTRE DAS PALAVRAS

A LINGUAGEM MÍSTICA DO SILÊNCIO EM RŪMĪ

Heliane Miscali de Oliveira

Orientador: Faustino Teixeira

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião, como requisito para a obtenção do grau de mestre em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Juiz de Fora — Minas Gerais

2006

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Miscali de Oliveira, Heliane.

Filho do silêncio, mestre das palavras : A linguagem mística do silêncio em Rumi / Heliane Miscali de Oliveira. -- 2006.
129 f.

Orientador: Faustino Teixeira

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2006.

1. Mística, Linguagem. I. Teixeira, Faustino, orient. II. Título.

FILHO DO SILÊNCIO, MESTRE DAS PALAVRAS

A Linguagem Mística do silêncio em Rūmī

Heliane Miscali de Oliveira

Dissertação defendida e aprovada, em _____, pela banca constituída por:

Prof^o. Dr^o. Faustino Teixeira (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora - MG

Prof^a. Dr^a. Cândida Georgopoulos
Universidade Federal de Juiz de Fora - MG

Prof^o. Dr^o. Marco Lucchesi
Universidade Federal do Rio de Janeiro - RJ

Juiz de Fora
Agosto de 2006

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus Pai, a Virgem Soberana Mãe, a Jesus Cristo e a todos os Seres da Corte Celestial que zelam por nós.

Agradeço pelo amor infindo, a força, a luta, a coragem, a tranquilidade, a beleza e a luz dos meus pais muito amados, Valter e Nair, presença sem a qual nada seria possível em minha vida.

Agradeço ao imenso amor, amizade, cumplicidade, alegria e afeto de meu irmão Leonardo e dos queridos pequeninos lá de casa.

A D. Matilde e Seu Mário; Gabriel, Ciça e Larinha; Guto e Patrícia; Marco e Bia, que também são minha família. Obrigada pela acolhida, o carinho, o apoio.

A meu Tio Vandir (*in memoriam*), Tio Eliseu e Tia Hilda: por toda ajuda e todo cuidado.

A meus amigos inefáveis: Álex, Alexandre, Edson, Elbert, Fábria, Fernanda, Gabriel e Dé, Gérson e Ju, Gustavo, Karla, Leandra Guerra, Leonardo Rosa, Reuber, Vanderson, Vinícius. Obrigada pelas partilhas e todos os silêncios de escuta e comunhão. Agradeço, de forma especial, aos meus amigos Sérgio e Rodrigo pelo incentivo, a compreensão, a proximidade e a busca comum do que nos alimenta em Amor.

À Laíde, à Jayne, à Lílian, à Sandra, à Helena, Irineide, Pedro e a todos os colegas da Escola Teodoro Coelho, pela compreensão e o carinho.

Ao Carlos Frederico, à Ana Zinsly, à Fawzia, à Silvia, à Janaína, à Rafaela, à Luciana, ao Reginaldo Campoe, à Cristiane e ao Adson por tudo e por tanto.

A minha orientadora Vitória Peres (*in memoriam*), pelos ensinamentos, pelo apoio, o cuidado, a partilha, o carinho, a compreensão e a disciplina. Por ter acreditado nesse trabalho e por me fazer ver que era possível. Hoje, sua lembrança é silêncio que canta nos contornos do Mistério Sublime.

A todos os meus professores do Departamento de Ciência da Religião, em especial, aos professores Volney, Marcelo e Fátima e também aos funcionários Antônio, Paulinho e Mara.

A meus professores, do Departamento de Letras: Edmilson Pereira, Mário Roberto Zágari, Maria Luíza Scher e Terezinha Scher, pelo exemplo, o afeto e a confiança que me conferiram.

A CAPES.

A Tufic Nabak, pela excelsa paciência nas aulas de árabe.

Ao professor Marco Lucchesi e à professora Cândida Georgopoulos, pelos diálogos de silêncio e poesia. E por terem aceitado com alegria o convite para comporem a banca examinadora.

A Pablo Beneito e Pilar Garrido, pela maestria, a amizade, a compreensão e o anúncio do cálamio divino com que Deus escreveu todas as palavras e todos os silêncios.

Ao professor Faustino, que trouxe a luz em que se consomem as mariposas ébrias do Amor de Deus, para acender os primeiros passos deste caminho e que acolheu com hospitalidade e delicadeza a orientação do trabalho em sua fase final.

Ao Santo Daime, pelos ensinamentos de respeito profundo por tudo o que vive e as lições de humildade e perfeição. Agradeço também a todos os amigos do Céu das Estrelas.

Ao Mário, pelo amor inteiro, por ser minha luz da Luz, por tudo dito aqui e por tudo o que nunca se dá ao dito.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Considerações Iniciais.....	13
Rūmī: Vida e Obra	23
Notas sobre a tradução.....	33

Capítulo I A linguagem mística

1.1 A linguagem mística: a fala do Mistério	38
1.2 A linguagem mística e a linguagem poética.....	52
1.3 A poesia do Inefável.....	58

Capítulo II A linguagem do silêncio

2.1 Silêncio: realidade manifesta de uma intuição do transcendente.....	71
2.2 Silêncios sentidos.....	77
2.3 O ístimo do discurso e do silêncio:quando da palavra se faz silêncio.....	82

Capítulo III A poesia do silêncio de Rūmī

3.1 Traduções do silêncio em poesia.....	88
3.2 Silêncios e sentidos nos versos de Rūmī.....	96

Conclusão.....	110
----------------	-----

Bibliografia.....	115
-------------------	-----

Por aqui se vê porque é que a palavra pode suscitar as coisas e, traduzindo-as no espaço, torná-las manifestas pelo seu afastamento e seu vazio: é que esse longínquo habita-as. Já está nelas esse vazio por onde é justo apreendê-las. É que as palavras têm por vocação extrair, como centro invisível da sua verdadeira significação. É pela sombra que se alcança o corpo, é pela penumbra dessa sombra, quando se atingiu o limite oscilante onde, sem se apagar, ela se desafia e se deixa penetrar de luz. Mas, naturalmente, para que a palavra alcance esse limite e o represente, é necessário que também ela se torne uma gota de luz.

Maurice Blanchot . **O livro por vir**

Para o Mário e minha família, com amor.

RESUMO

Este trabalho busca, através dos Estudos de Mística, analisar a significação do termo “silêncio” como recurso alusivo da linguagem Mística, no poeta persa Mawlānā Jalāl-od din Rūmī (1207- 1247). Nesse sentido, o presente estudo explora as interfaces da linguagem e da poesia no livro *Diwan de Shams de Tabriz*, de Rūmī, como forma de compreender a partir da produção poética do autor a representação da experiência mística através da linguagem.

Nesse sentido, Rūmī oferece a possibilidade de se pensar o silêncio não como instância finita diante da qual a linguagem se emudece, mas sim como forma possível de se estabelecer uma outra linguagem de acesso à dimensão inapreensível do Sagrado.

Sendo assim, a monumental obra poética de Rūmī reflete o seu caminho espiritual de uma maneira tão amalgamada que é permitido tomar sua experiência de ruptura com o mundo ordinário através de seu rompimento com o discurso verbal, apresentando assim uma espécie de saída para o silêncio: ao falar de seu encontro com o Absoluto se impõe uma transcendência que não pode ser alcançada pela linguagem, ao mesmo tempo em que é fundada em uma Unidade.

Assim, interessa a este estudo compreender o espaço dessa Unidade Absoluta de Deus em Rūmī, que, muito embora esteja representada em seus versos, deles escapa pela condição última da transcendência.

ABSTRACT

This work search through mystical studies to analyze a silence term meaning as an allusive mystical language in a poet Mawlānā Jalāl-od dīn Rūmī (1207- 1247). This study explore a language and poetry interface in Mawlānā's book *Diwan de Shams de Tabriz* in order to comprehend a mystical representation through language from the poetical production of this author. In this direction Rūmī it offers the possibility of – if thinking silence not as finite instance – ahead of which the language become silent, as well as possible form of establishing one another language to access at the inapprehensible dimension of the Sacred one.

The monumental poetical workmanship of Rūmī reflects your spiritual path and in a way so amalgamated that it is allowed to take its experience of rupture with the usual world through its disruption with the verbal speech thus presenting a species of exit for silence. To the speech of its meeting with the Absolute one if it imposes a transcendence that cannot be reached by the language, at the same time that transcendence is established in the Unity. The interests of this study is understand the space of this Unity of God in Rūmī that much even so represented in its verses of them escapes for the condition finishes of the transcendence.

Introdução

Considerações Gerais

O propósito deste trabalho foi destacar a Linguagem Mística do poeta sufi Mawlānā Jalāl-od din Rūmī,¹ buscando abordar, através de uma seleção de seus poemas, a dinâmica de comunicação entre a experiência mística e a poesia, levando em conta a forma como se articula aí a dimensão alusiva do silêncio, presente na entrega do místico pela busca do desvelo² e matéria de interesse no campo da Mística, uma vez que alça projeções na realidade que se sustenta para além das palavras.

Nesse sentido, o trabalho se encontra dividido em uma introdução e três capítulos. Essa disposição procura avaliar, na parte introdutória, além de tópicos referenciais sobre a pesquisa, assuntos que contextualizem os leitores acerca do poeta estudado. Para tanto, além das informações de ordem inicial, inseridas no tópico “Considerações Gerais”, foi elaborado um segundo tópico — “Rūmī: vida e obra” — em que são apresentados alguns dados biográficos de Rūmī e as características básicas de sua produção poética.

Após serem apresentadas, de forma sucinta, as propostas do estudo, bem como a apresentação do autor, a introdução se fecha com uma terceira subdivisão intitulada “Notas sobre a tradução”, onde é possível encontrar as informações, de ordem metodológica, aplicadas ao texto, que buscam esclarecer a utilização das traduções estudadas, o parâmetro comparativo empregado na análise dos poemas, os riscos assumidos e as soluções equacionadas ao entrar no delicado espaço da linguagem poética de Rūmī, escrita originalmente em persa e árabe.

Seguindo essa lógica, o primeiro capítulo se atém ao tema específico da Linguagem Mística, procurando construir um entendimento para essa manifestação própria de que a mística

¹ “Mawlānā” é um termo atribuído posteriormente ao nome de Rūmī e significa “Nosso Senhor”, “Nosso Mestre”. Ao longo deste estudo o termo Mawlānā será amplamente empregado como um homônimo de Rūmī.

² “O sufi é aquele cuja linguagem, quando fala, reflete a realidade de seu estado, isto é, não diz nada que não é, e quando está silencioso, sua conduta explica o seu estado, e seu estado anuncia que se desligou de todos os laços deste mundo.”. Eva de VITRAY-MEYEROVITCH, *Rūmī e o sufismo*, p. 68

parece se utilizar, ao suspender o vocabulário humano e imprimir seu discurso no tecido da experiência. Nesse sentido, é âmbito de interesse explorar também as relações de proximidade com a Linguagem Poética, avaliando autores importantes nesse ofício como Juan Martín Velasco, Michel de Certeau e Carlo Saccone. Logo, o trabalho discorrerá no sentido de analisar, através de seus poemas, como Rūmī aponta para a construção de um interstício entre a poesia e a mística.

Já, no segundo capítulo, o texto se volta para “A Linguagem do Silêncio”, examinando as possibilidades teóricas mais relevantes que o estudo da linguagem mística pode oferecer para a compreensão do silêncio a que Rūmī faz menções recorrentes em sua obra o *Divan de Shams de Tabriz*³.

Por sua vez, no terceiro capítulo, “A Poesia do Silêncio de Rūmī”, o estudo traça um recorte de algumas evidências que surgem nessa relação entre linguagem, poesia e mística, mas não intenta aprofundar-se no sentido de perscrutar a gênese dessa interação. O capítulo se inscreve, pois, dentro da malha traçada por esses três pilares, mas somente para que se situe dessa forma a análise de uma gama de poemas de Rūmī que evocam a dimensão do silêncio.

Rūmī, além de um grande místico e mestre sufi, também pode ser considerado um dos maiores poetas da tradição persa. Sua experiência com o Mistério se constrói através de sua linguagem, constantemente alusiva e dêitica a esta instância inapreensível a que ele chama de “Amado”. Aliás, no sufismo, não é raro que a linguagem do amor expresse a busca por Deus. Muitos poetas místicos, inseridos num universo linguístico que absorveu a tradição oral da poesia pré-islâmica, tomaram os padrões simbólicos da poesia amorosa e os utilizaram nas descrições narrativas de experiências de união mística.⁴

³ “Seu pseudônimo [de Rūmī] citado no fim da maior parte dos ghazals do Divan é Khāmouch, khamoch, Khamouch: silêncio. A escolha dessas palavras que têm o mesmo sentido não é fantasiosa. O silêncio dentro da via suprema que ele segue é uma entrada no mundo do espírito, uma chave sobre a abertura dos segredos esotéricos.” Jalāl al-Dīn RŪMĪ, *Le Livre de Shams de Tabriz: cent poèmes*, p. 9

⁴ Sobre a relação que a linguagem mística tece com a linguagem amorosa, afirma Sílvia Schwartz: “Nessa linguagem, os temas da lembrança da amada da loucura amorosa, da perplexidade, dos paradoxos que envolvem a identidade das duas partes são recorrentes, bem como os temas da embriaguez e do amor, sempre ambíguos nas alusões ao amado.” Sílvia SCHWARTZ, *A Béguine e al-Shaykh: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porte e Ibn 'Arabi*, p.115

Neste estudo, o termo “Amado” será bastante utilizado, pois expressa o referencial linguístico de Rūmī, embora ocorram também algumas outras referências alusivas, embasadas em critério dos estudos de fenomenologia, como “Mistério”, “Sublime” e “Sagrado”.

O termo “Deus”, muito embora possa ser aplicado, porque remete a um transfundo comum de interpretação a partir das crenças, também apresenta problemas porque desconsidera os sistemas linguísticos e culturais das diversas tradições.

Portanto, o termo que será utilizado várias vezes, durante o trabalho, será “O Real”. Tal sintagma, cunhado por Jonh Hick⁵, compreende a alusão ao transcendente. Segundo o autor, o termo é metafórico e representa o esforço da linguagem humana em suas tentativas de representar o contato do Real conosco.

Assim, tal como os místicos de todas as tradições, Rūmī se confronta com a busca por traduzir em palavras a realidade arrebatadora do Real e a inefabilidade da realidade unitiva⁶.

Na busca de uma linguagem adequada, que comporte discursivamente a natureza de sua vivência mística, apresenta um encontro com o transcendente, que se depara, em palavras, com a saída para o silêncio. Trata-se, na realidade, de uma construção sempre alusiva: “A revelação da verdade não supõe o misticismo do inefável, mas uma ontologia do inexaurível.”⁷. Para Rūmī,

*Tu não podes te liberar do mundo pelo o ouvido
Tu não podes te liberar de ti mesmo por muitas palavras
Tu não podes te liberar de todos os dois,
Do mundo e de ti mesmo, salvo pelo silêncio.*⁸

⁵ Jonh HICK, *The Fifth Dimension: En Exploration of the Spiritual Realm*, p. 2.

⁶ “Existe o impasse do místico ao se ver sem uma linguagem adequada, desta procura por uma saída do silêncio, do indizível, dessa angustiante mudez diante de uma realidade tão arrebatadora.”. Vitória Peres de OLIVEIRA, “A mística sufi e a poesia”, in Eduardo GROSS, *Manifestações Literárias do Sagrado*, p. 101-125.

⁷ Paulo Afonso de ARAÚJO, *Fenômeno e sentido*, p. 120.

⁸ D. RUMI, *Rubâi’ât*, p. 71

Mawlānā escreve seus versos de forma tal que o silêncio que aí parece, torna-se uma espécie de entidade necessária para a compreensão de sua poesia, por promover o que é preciso não dizer para se fazer sabido. Nessa relação entre silêncio e poema, o sentido literal dá espaço ao subjetivo, para que as alusões assumam a tarefa de expressar a experiência⁹. As alusões e outros recursos estilísticos compõem alguns dos termos da linguagem dos místicos e representam indícios daquilo que se pode chamar “insuficiência da linguagem”. Sobre este termo, afirma Martín Velasco:

Característica comum a todos os místicos e a todas as formas de linguagem mística é a convicção da “insuficiência da linguagem”, com a expressão de Jorge Guillén. Daí o “tormentoso itinerário contra o conceito e a palavra” (J. Quint). [...] Mas essa luta extenuada dos místicos com as palavras não comporta o naufrágio de sua linguagem. Ao contrário, libera forças criadoras que geram uma linguagem nova, despertam suas capacidades expressivas e levam ao limite o poder significativo das palavras mediante ao que J. Baruzzi chama “transmutações operadas no interior dos vocábulos tomados da linguagem normal.”. Tais transmutações são obtidas no meio de toda classe de recursos: adjetivos, prefixos, superlativos, signos de admiração, etc¹⁰.

Estes recursos são utilizados por Rūmī, que, em seu percurso místico, se depara com as dificuldades de expressão acerca da natureza peculiar das realidades que contempla e as experiências que o conduzem ao contato com o Amado.

É importante ressaltar que, além das dificuldades, inerentes à própria linguagem de comunicação do Mistério, dos anúncios dos segredos que habitam o coração daquele que contempla “um sol-estrela que se eleva além das realidades das formas”¹¹, o trabalho lida também com obstáculos estruturais no que diz respeito ao estudo da mística.

⁹ “Parecerá óbvio aos estudiosos da mística: tentar uma comunicação precisa sobre o transe místico é acometer um empreendimento impossível, contudo, nossos contemplativos tentam sugerir algo de sua união teopática, servindo-se de uma simbologia particular, que é, no fundo, uma desconsolada aproximação de uma experiência que jamais pode ser traduzida pela linguagem, precisamente por não ser verbal.”. Luce LÓPES-BARALT, “El dinamismo místico em la cima del éxtasis”, in *Fuentes neerlandesas de la mística española*, p.83.

¹⁰10 Juan Martín VELASCO, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 19.

¹¹11 D. RŪMĪ, *Masnavi*, p. 90.

Por um lado, temos presenciado um sensível crescimento dos estudos de Mística, em polos internacionais acadêmicos importantes, liderados por intelectuais de renome como Pablo Beneito, da Universidade de Sevilha, Luce López-Baralt, da Universidade de Porto Rico, William Chittick, da Universidade de Nova York. No Brasil, o interesse pela mística tem atraído pesquisadores de diversas áreas, através dos programas de pós-graduação em Ciência da Religião, como o da Universidade Federal de Juiz de Fora. No contexto contemporâneo, é possível verificar também uma crescente busca de formas de espiritualidade — entre elas, a Mística, em suas tantas manifestações religiosas — como uma resposta aos problemas da atualidade, seja de ordem cultural, social ou individual.

Nesse sentido, parece relevante um estudo que penetre neste bonito espaço que a Mística pode oferecer ao homem, como uma maneira de acessar essa liberdade interior, esse sentido último que habita no aprofundamento de si, no despojar-se das formas do mundo. Atividade não de alienação, mas de busca. Tarefa fundante do que vive, sente e pensa.

Contudo, por outro lado, há o desafio de se compreender as relações que a “modernidade” tem promovido entre as ideias e a experiência, tema procedente nas investigações das ciências da religião¹².

Desde Parmênides, o mundo ocidental tem se distinguido entre as fronteiras do que é e o que não é. O pensamento histórico se construiu através dos princípios do ser e do não-ser e condenou a uma espécie de importância menor, outras tentativas de compreender o ser. A mística e a poesia foram exiladas do conjunto das ciências e, assim, o homem foi exilado de si mesmo.

Os poetas e místicos, hábeis na percepção de uma origem comum entre amor, religião e poesia, foram confiscados pelo pensamento moderno. A experiência com o transcendente, assim como na do amor e na da poesia, deslinda a imagem de um homem arrancado de si. E a esse

¹²12 “Com efeito, ao mesmo tempo em que se sucederam as teologias nas modernidades clássicas e a crítica religiosa ou as filosofias da religião nas modernidades modernas, a religião foi vivida intensamente pelos indivíduos e pelas comunidades, e sua influência marcou de modo decisivo e profundo os destinos individuais e a vida social e política. [...] Mas, em que medida o pensamento da religião pelas modernidades segundo os cânones da conceptualidade filosófica repercutiu sobre a vida religiosa concreta?”. Henrique C. de Lima VAZ, “Religião e Modernidade filosófica”, in *O impacto da modernidade sobre a religião*, p. 104.

sentimento de ruptura, sucede-se outro de total identificação com aquilo que parecia alheio e ao qual se busca juntar, de maneira indissociável: o sagrado, o que se nos escapa.

Para Rudolf Otto, o sagrado é uma categoria *a priori* composta de dois elementos: uns racionais e outros irracionais. Os elementos racionais são constituídos pelas ideias de “absoluto” e “perfeição”. Assim Otto postula ainda a existência de um domínio que constitui algo mais elevado: é o domínio do divino, do santo, do sagrado. Terreno sobre o qual se apóiam todas as concepções religiosas. Assim o sagrado é uma expressão de uma disposição divinizadora, inata ao homem, de maneira que a revelação do sagrado não é a de um objeto exterior ao homem, mas sim de uma abertura do coração que contemple esse “Outro” oculto.

No caso de Otto, e em grande parte da fenomenologia da religião, existe uma valorização da intuição e da introspecção¹³. As experiências privadas que não são passíveis de expressão na linguagem são o pressuposto epistemológico do estudo da mística¹⁴. Esse é o obstáculo, pois, como entender a experiência mística, sob as luzes da modernidade? Como traçar aí a especificidade da experiência original e suas relações com que habita o mais fundo do ser?

Para Henrique Vaz, em sua reflexão sobre o destino da “tradição cristã, nas mãos dos saberes modernos que reivindicam para si a hermenêutica da experiência religiosa”¹⁵, falta a “experiência de santidade”:

A experiência cristã de santidade parece abrir na vida humana uma dimensão de insondável profundidade, cujo sentido Jacques Maritain exprimiu magnificamente no seu texto sobre a significação do ateísmo contemporâneo: “Crer em Deus deve significar viver de tal modo que a

¹³ A formulação clássica e freqüentemente citada de Otto é "Convidamos o leitor a prestar atenção para o momento em que o sentimento de emoção religiosa profunda surge. Se ele é incapaz ou se ele desconhece tais momentos devemos parar aqui a nossa conversa. [...] No exame e análise desses momentos e desses estados de recolhimento solene, convém observar com toda a precisão possível o que não é comum nos estados de exaltação puramente moral; que nos conduzem a busca da boa ação e que formam, em seu conteúdo sentimental, a adição que lhes é própria." . Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 13

¹⁴ "O que é o numinoso? Ele não é o racional, isto é, não pode desenvolver-se em conceitos. Não podemos indicar o que ele é, observando as reações sentimentais que o seu contato provoca em nós. Falamos assim, simplesmente, para dizer alguma coisa. Mas parece que, aqui ainda, não dissemos propriamente nada ou pelo menos a definição que tentamos dar por meio de um conceito é sempre negativa." . Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 17-18.

¹⁵ Henrique C. de Lima VAZ, “Religião e Modernidade filosófica”, in *O impacto da modernidade sobre a religião*, p. 106.

vida seria impossível se Deus não existisse”. Aqui entramos no espaço de um universo espiritual em cujas fronteiras parecem emudecer as filosofias e as ciências da religião. Nele, a palavra é dada ao santo que fala de sua experiência de Deus, e essa experiência só admite aparentemente uma interpretação autêntica, que é oferecida, justamente, pela teologia mística.¹⁶

Mesmo diante das avaliações e advertências sobre as dificuldades de um estudo de mística, está expressa a intenção genuína do trabalho e sua aposta pela convicção na linguagem mística de Rūmī como a expressão de uma verdade que se projeta para além das modernidades e que diz respeito não a uma interpretação, mas a revelação de uma vida desta vida.

Rūmī, no caminho entre a linguagem e o Real, caminha pela via discursiva da experiência, ainda que faça do silêncio um apontamento para exprimir sua busca inexaurível pelo Amado. A experiência rompe, portanto, com a linguagem, na medida em que, quando se fala sobre o Real, ou sobre o contato com ele, impõe-se um limite à transcendência que não pode ser alcançado pela linguagem.

Para tanto, é importante se ter bem clara a ideia semântica do que ora chamamos “silêncio poético”, pois, a princípio, poderia parecer contraditório afirmar o *status* do silêncio na mística sendo que os místicos sempre comunicaram muito através de sua linguagem.

Dessa forma, o trabalho não se caracteriza propriamente por uma inefabilidade da mística, mas sim uma mística do Inefável: é no discurso místico que a linguagem se desprende da necessidade de descrições objetivas para deslizar no arrebatamento, no êxtase inenarrável do encontro. Com isso, formas linguísticas não apenas delineiam a experiência, mas participam na revelação do domínio transcendente.

¹⁶ Henrique C. de Lima VAZ, “Religião e Modernidade filosófica”, in *O impacto da modernidade sobre a religião*, p. 106-107.

Importa ao estudo em questão compreender o papel da linguagem na experiência mística e situar a importância do silêncio¹⁷ como elemento articulador da tensão entre o dialogismo da linguagem e a unicidade da experiência mística.

Ao se estabelecer uma reflexão sobre o silêncio, que se configura a partir da poética de Rūmī, como possível expressão narrativa da experiência mística, entende-se que o silêncio se apresenta não como a fronteira a partir da qual a linguagem verbal não pode avançar, mas sim, o princípio de uma outra linguagem, provida de sentido. Esse sentido se constrói por aquilo que, embora engendrado pela linguagem, dela escapa, transcendendo-a.

É como afirma Marco Lucchesi: “E os místicos morrem de amor. A vida e a morte iluminam as águas do silêncio. Do silêncio do não-ser. Da fruição divina. O Tudo e o Nada. Desabitar-se para habitar-se. Sair para não-sair. Morrer para não morrer. Tal a dialética dos místicos.”¹⁸

O diálogo das palavras com o silêncio ativa os sentidos a um processo de floração da poesia de Rūmī, como forma de dizer o silêncio, dando voz ao que de hábito não se dá por exprimir. Isso acontece de tal forma que, na impossibilidade de enunciação do verdadeiro silêncio, aquele intransplantável à expressão, busca-se evidenciá-lo por uma via alusiva, verificada na análise dos poemas envolvidos.

O homem é um animal que fala: às características animais, o homem acrescenta a linguagem; nele, as características animais são permanentes e inseparáveis. É o mesmo com a linguagem. Se aparentemente não fala, fala interiormente. Está sempre falando, como uma torrente que se mistura à lama. A água clara da torrente é sua linguagem, e a lama sua animalidade nele, a lama é acidental.¹⁹

¹⁷ “Ele (o silêncio) é, sim, a possibilidade para o sujeito de trabalhar sua contradição constitutiva, a que o situa na relação do ‘um’ com o ‘múltiplo’, a que aceita a reduplicação e o deslocamento que nos deixam ver que todo discurso sempre se remete a outro discurso que lhe dá realidade significativa.”. Eni Puccinelli ORLANDI, *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*, p.17

¹⁸ Marco LUCCHESI, “A dança da unidade”, in Faustino TEIXEIRA, *No limiar do mistério*, p 326.

¹⁹ D. RUMI, *Fihi-ma-fihi*, p. 111

Refletir sobre o indizível. Este não é o motivo pelo qual não encontramos palavra alguma, mas sim aquilo pelo qual nenhuma palavra pode ser encontrada: o inconceituável, sobre o qual só se fala pelas alusões. Nas palavras de Rūmī :

Este discurso destina-se àquele que precisa de palavras para conceber alguma coisa. Mas aquele que compreende sem palavras, que necessidade tem delas? Este céu e essa terra são palavras para aquele que compreende, e eles também foram criados por palavras: Faça-se...! E assim foi. Portanto, para aquele que ouve o que lhe é dito em voz baixa, barulhos e gritos não são necessários.²⁰²⁰

Este trabalho é, pois, sobre o silêncio. Reconheço que o desafio sempre se configurou como abissal, afinal surgiram várias dúvidas que pareciam completamente impeditivas: como falar do silêncio? Dizer do indizível sobre um poeta místico inserido na tradição corânica da Revelação? Tocar com palavras humanas o sagrado do Absoluto Inefável de Deus?

Perguntas construídas no discurso e respondidas no espaço em que se deixam manifestas as possibilidades de se dizerem todas as coisas através da poesia, fazendo com que o sentido do Real se torne contemplável em seu verdadeiro rosto e em sua secreta medida, a partir do momento em que o silêncio se modela no ar e dessa palavra suspensa se consiga penetrar no vazio incircunscrito do qual a experiência é a chave.

Deixo as últimas palavras destas “Considerações Gerais” para expressar a profunda gratidão a todas as pessoas que, de alguma maneira, contribuíram para este trabalho e também a todos aqueles que se sentem especialmente tocados pelo tema do silêncio. Num contexto contemporâneo, em que tudo parece dizer tanto, informar tanto, gritar e banalizar o significado sublime da palavra humana, falar do silêncio pode soar, aparentemente, estranho e curioso. Paradoxal e complexo.

²⁰20 D. RUMI, *Fihi-ma-fihi*, p. 47.

Para mim, dizer do silêncio representou a clara consciência de nossa finitude. Nossa diminuta porção perante a Deus — Palavra de todas as palavras, Silêncio de todos os silêncios. Ficou claro durante alguns momentos deste caminho, a “Majestade” e a “Beleza” do Inefável. Ficou claro que vocábulos como “cuidado”, “cortesia espiritual”, “delicadeza” seriam fundamentais para se falar do que não se pode dizer.

A tarefa se configurou, desde o início, como um profundo desafio.

A ausência súbita, inesperada e difícil da Professora Vitória Peres trouxe o silêncio da ausência, da retirada, diante do qual todos os sentidos humanos se tornam emudecidos.

Mas existe, o que não se cala: o Amor. E dele, fonte inesgotável de tudo o que se cria, de tudo o que vive, surgiram estímulos e forças para se chegar ao final deste estudo.

Agradeço ao amor dos que amo: minha família, meu namorado, meus amigos. Agradeço a meus Mestres. Agradeço a Rūmī e seu amor pelo Infinito. Agradeço a Vitória, que está agora nos braços do Amor Maior. E agradeço ao Professor Faustino, orientador e amigo, pelo amor com quem sempre fala dos Místicos; por sua busca pelos buscadores; por ser, entre nós, a mostra vivente de um “fedele d’amore”. A ideia inicial deste estudo surgiu justamente daí: a partir do mini-curso, sobre mística islâmica, por ele ministrado, durante o encontro da Associação Brasileira de História das Religiões, em Juiz de Fora, no ano de 2003. Do instante em que o ouvi na leitura do belíssimo conto de Attar²¹ sobre as Mariposas Amorasas: da busca apaixonada que as conduz ao Mistério da Luz, da entrega ardorosa ao crepitar da Chama, e do silêncio que fica, única narrativa possível, para dizer da experiência de União que ali existiu.

²¹F. ATTAR, *A linguagem dos Pássaros*, p. 218.

Rūmī: Vida e Obra

Mawlānā Jalāl-od din Rūmī, nascido em Vakhsh, vilarejo próximo a Balkh, no Khorassan, atual Afeganistão, em 30 de setembro de 1207 é o místico do Islã mais conhecido no Ocidente.²² Existe, por sua autoria, uma vasta e monumental obra que encanta e arrebatou legiões de leitores, em todas as partes do mundo²³. Tal fato apenas corrobora a constatação de que Rūmī, verdadeiramente, ocupa um lugar de destaque entre os poetas místicos, pelo cuidado e a beleza com que registra imagens magníficas de seu vigoroso amor fundado em Deus.²⁴

Na rica tradição mística do Islã, Rūmī tem despontado como uma de suas figuras mais luminosas. Trata-se de um dos místicos que revelou com grande intensidade poética os temas do amor e da unidade do ser humano com o mistério sempre maior de Deus.²⁵

Podemos identificar, na poesia de Rūmī, algumas possíveis influências de outros textos, embora seja bastante evidente o enraizamento de sua obra na tradição corânica.

Sobre os relatos e os temas com que Rūmī trabalha, as fontes parecem mesmo bastante variadas:

Folclore iraniano, fábulas de Kalila-Wa Dimna, essa coleção traduzida do pahalavi para o persa, e sobretudo as obras de Sanâ'i e de 'Attar, dos quais ele extraiu numerosos apólogos. Também encontram-se frequentes alusões a Ghazālī, notadamente a seu célebre tratado sobre o renascimento das ciências religiosas (Ihyâ 'Ulûm ud-Dîn), a Avicenas, a Nizâmi.²⁶

²² Annemarie SCHIMMEL, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, p. 382.

²³ “Djalal ad-Dîn deixou uma obra impressionante, de modo que continua sendo um desafio abordá-la em sua totalidade, tal a complexidade da relação entre mística e poesia, cuja fronteira nem sempre resulta muito clara.”. J. RUMI, *A sombra do Amado - De Rumi*, p. 33.

²⁴ Annemarie SCHIMMEL, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, p. 399.

²⁵ Faustino TEIXEIRA, “Rûmî: A paixão pela Unidade”, in *No limiar do Mistério*, p. 10.

²⁶ Eva de VITRAY - MEYEROVITCH, *Rûmi e o sufismo*, p.60.

Contudo, é importante observar que Rūmī pertence à tradição mística muçulmana, compreendida dentro de um “movimento especial chamado, no Islã, *tašwwuf*, que pode ser definido como um método sistemático de união íntima, experimental com Deus.”²⁷27. Este termo está relacionado com a expressão *şuf* (lã) e está ligada ao fato de os sufis usarem roupagens de lã como signo de seu destacamento.

No que diz respeito às fontes doutrinárias, além do Corão e os *hadiths*, houve ainda o ensinamento de seu pai, Bahâ-od-Dîn Walad, importante teólogo da época e o primeiro mestre de Rūmī. Todas essas influências apenas corroboram que Rūmī seja um mestre espiritual, um poeta e um místico.²⁸28

Embora estivesse arraigado de forma visceral à sua fé islâmica, era também capaz de reconhecer e demonstrar o que chamamos de “Religião do Amor”, a que ultrapassa e arrebenta as fronteiras doutrinárias.²⁹29. Rūmī foi um dos primeiros mestres espirituais a demonstrar abertura inter-religiosa, reconhecendo e acolhendo a dinâmica da Revelação presente nas diversas tradições religiosas.

O pensamento de Rūmī apresenta todos os contornos de um pluralismo de princípio, ou seja, apresenta uma dinâmica, que, não olvidando os pontos que fundamentam a sua fé particular, o Islã, inscreve neles a força evolutiva de seu próprio Princípio Causal. Por este motivo, seu pensamento se apresenta tão vivo ainda hoje.³⁰30.

²⁷27 G.C. ANAWATI e L. GARDET, *Mystique Musulmane*, p. 11.

²⁸28 “Bizâncio era, em sua época, um rico lugar de cultura, onde os gregos reencontravam suas próprias obras-primas através das traduções árabes e persas. Konya tinha por sultão um mecenas que se comprazia em rodear-se de sábios e artistas. As correntes islâmica e helênia se interpenetravam, num clima de fraternidade e de trocas entre cristãos e muçulmanos. Por outro lado, os principais tratados do sufismo já haviam sido redigidos. Desde então se a obra de Rumi se beneficiou destas múltiplas contribuições, se seu pensamento se enriqueceu deles, se encontrou entre seus antepassados os ‘moldes’ conceptuais e os planos onde se inseriu sua experiência pessoal – humana e mística -, tudo isso importa menos que o potencial de transmissão, tanto lírico quando didático, de sua mensagem: a apresentação do sufismo atinge com ele o seu apogeu.” Eva de VITRAY - MEYEROVITCH, *Rûmi e o sufismo*, p.61.

²⁹29 “É possível que reconheçamos em Rumi influências neoplatônicas, de Ibn a’rabi, parábolas de Platão, certas tradições gregas e cristãs. Mas torna-se quase impossível demarcar os fios coloridos do tecido de seus sentimentos. Em seu conjunto, as obras de Rumi podem ser explicadas sem dificuldades a partir do Corão e da tradição do Profeta.” Annemarie SCHIMMEL, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l’Islam*, p. 392-393.

³⁰30Mário G. WERNECK FILHO, *A gota no oceano: perspectivas dialógicas no Masnavi de Jalaluddin Rūmī*, p. 132

Rūmī é considerado antes de tudo um mestre do despertar. Ele transmite um ensinamento fundado sobre o conhecimento, valendo-se de uma exuberante beleza poética em toda a sua produção literária.

O vasto poema de Rūmī, com aproximadamente 45 mil versos divididos em seis livros, o *Masnavi*, (ou *Mathanawī*) é composto sob um paradigma prosódico, apresentando dísticos rimando entre si. A temática aí apresentada se vale de relatos, fábulas, citações da tradição corânica e da tradição profética para compor o que chamamos, nas palavras de Eva de Vitray-Meyerovitch, “uma verdadeira epopéia mística.”³¹³¹. A obra lírica de Rūmī consiste em suas quadras, *Rubâ’îyât* e seus ghazals ou Odes místicas (*Divan de Shams de Tabriz*).

Além da obra lírica, Rūmī legou-nos o *Masnavi*, outra das expressões máximas de poesia mística persa e ao mesmo tempo tratado teológico-filosófico. O termo *masnavi*, ou *mathanawi*, designa uma fórmula métrica apta a integrar materiais de origem diversa: passagens corânicas, hadiths do Profeta, alegorias, sermões e anedotas. Composto de seis livros num total de aproximadamente 25.000 versos, o *Masnavi* é um dos grandes textos espirituais da mística universal.[...]. Rumi escreveu ainda, em prosa, um inspirado volume de diálogos e textos denominados *Fihi-ma-fihi* (literalmente, *Nisto está o que está nisto*, traduzido por Vitray-Meyerovitch por *O livro do interior*), ao estilo dos sermões e comentários filosófico-espirituais dos mestres cristãos, além de outros textos menores e uma coletânea de cartas.³²³²

Embora este trabalho busque também analisar, em certa medida, vários textos de todas essas obras, nosso torno basilar se atém a obra o *Divan de Shams de Tabriz*, uma das maiores obras de Rūmī.³³³³

³¹³¹ Eva de VITRAY - MEYEROVITCH, *Rûmi e o sufismo*, p. 59.

³²³² Jalal ud-Din RUMI, *Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz*, p. 34.

³³³³ Trata-se de uma considerável produção literária de Rumi (*Lê Soufisme ou les dimensions mystiques de l’Islam*, p. 389). A julgar pelo volume de sua obra poética, Rumi parece ter escrito diariamente ao longo de quinze anos, até começar a redigir o grandioso *Masnavi*. Além disso, a maioria dos seus poemas foi composta em estado de transe místico: ditava-os, cantava-os, recitava-os apenas, e seus discípulos os memorizavam e posteriormente os escreviam.” Jalal ud-Din RUMI, *Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz*, p. 38.

Divan é o nome conferido à reunião de 3.230 gazéis, 44 tarji'at, forma poética composta de dois ou mais gazéis, num total de 1.700 versos e cerca de 2.000 rubayyáts.³⁴³⁴ Diferentemente de outros Divans, cuja forma adotada sempre termina com o nome do próprio autor, Rūmī utiliza em cerca de 500 gazéis são finalizados com a expressão Khamush (“silêncio”). Além disso, 1000 gazéis são terminados com o nome de Shams de Tabriz.

O nome Shams significa “sol” e Rūmī faz vários jogos semânticos com essa relação. Shams era um dervixe girante de aproximadamente sessenta anos, embora outros autores calculem sua idade em 45 ou mesmo 65 anos. De certo, era mais velho que Rūmī. Parecia ter sido um jovem de rara beleza. Shams, em muitos relatos, é descrito como uma figura bastante singular, envolta em manto roto de lã. Sobre ele, Al- Aflaki, biógrafo de Rūmī, escreve:

No ano de 642, da Hégira, Shamsud-Din de Tabriz chegou em Konya. Este grande homem depois de adquirir uma reputação de santidade como discípulo de um homem santo, tecedor de cestas, havia viajado muito em busca de mestres espirituais, obtendo o sobrenome de parina (O Voador, o Pássaro).

Rogou a Deus que lhe revelasse quem era o mais oculto dos favoritos da vontade divina para poder com ele aprender mais mistérios do Amor Divino.

Assinalou-se-lhe o filho de Bahaud-Din Valad, de Balkh, como o homem que se achava mais próximo do favor de Deus. Por conseguinte, Shams foi a Konya, onde chegou no sábado 26 de Jemadal-akhir, no ano de 642 da Hégira (9 dezembro de 1244). Instalou-se numa pousada fingindo-se ser um importante mercador. Contudo, em sua habitação, não havia mais do que uma rota jarra de água, uma velha esteira, e uma caneca de argila crua. Só interrompia seu jejum uma vez a cada doze dias, com um trapo molhado em sopa de mãos de cordeiro.

Um dia, estava sentado à porta da pousada, quando passou Jalal montado em uma mula entre uma multidão de estudantes e discípulos que iam a pé. Shams se levantou, avançou e pegou as rédeas da mula, dirigindo-se a Jalal nestes termos:

³⁴³⁴ Estes são dados colhidos na tradução do Divan para o português, feita por José Jorge de Carvalho, contudo, esses números podem sofrer uma pequena alteração, em função das traduções que foram utilizadas para a contagem. Exemplo disso: J. Arbarey afirma que “O cômputo total excluindo os poemas-estrofe, as quadras e outras peças menores, perfaz um total de 3229 separadas em odes de 34662 emparelhados.” J. ARBAREY, *Mystical poems of Rūmī I*, p. 2.

- Cambista de moedas de recônditos significados, que conheces os nomes de Deus? Diga-me quem foi o maior servidor de Deus. Mohamed ou Bayazid Bistam?

Jalal lhe respondeu:

- Mohamed foi incomparavelmente o maior de todos os profetas e santos.

- Então – replicou Shams – Como é que Mohamed disse: “Não temos te conhecido Ó Deus como deveria ser conhecido, enquanto Bayazid disse: “Glória a mim! Quão grande é minha glória!

Ao ouvir esta pergunta, Jalal desmaiou. Ao voltar a si, levou Shams para sua casa e ficaram juntas durante meses em sagradas comunicações.

Embora existam outras versões deste encontro, todas elas buscam falar desta dimensão mística que lança seu alcance para além de um plano acentuado na racionalidade, levando em conta, principalmente, o fato de que a existência do humano inclui uma condição de abertura para além dos limites da perspectiva material. Nisso, reside o pressuposto da afirmação de um estado transcendente, cuja comprovação não se dá pela via da inteligência, mas sim pelo testemunho do vivido. É nesse fenômeno, que reside a possibilidade de relação, o encontro entre criatura e criador, experiência espiritual que contempla o nível da imanência do absolutamente transcendente como presença amorosa, ou seja, a essência de um Amor que redimensiona a natureza do coração humano e o permite amar como à própria maneira com a qual Deus ama.

Nesse sentido, é que se pode observar como um dos exemplos das marcas do Amor banhado nas águas do Sagrado, a expressão poética do encontro de Shams e Rūmī:

O amor humano é etapa e ponte que traduz uma caminhada mais complexa em direção ao Amado. O amor é, para Rūmī, um “estado de alma” que conduz ao horizonte do amor divino e aponta o caminho. Daí sua convicção da importância da religião do amor como a mais sublime forma de todas as religiões. O amor é “o único lugar, o único ponto capaz de religar o eu do ser humano e o mundo da unidade, que é o mundo da divindade.”³⁵

A concepção de Amor em Rūmī se dá como uma etapa que aponta para uma caminhada em direção ao Amado. O amor é, para ele, um caminho que conduz ao horizonte do amor divino.

³⁵35 José Jorge de CARVALHO, “Introdução”, in *Poemas Místicos – Divan de Shams de Tabriz*, p.23.

O que parece se processar aí é que, sendo o amor a mais profunda essência do Amado, ele possua em si a força necessária da transformação e da manutenção do fluxo permanente do ser humano que anseia a união original. Esta é a nostalgia que inspira o lamento da flauta, o som que clama a comunhão amorosa:

*Escuta a flauta de bambu, como se queixa,
Lamentando seu desterro:
‘Desde que me separaram de minha raiz,
Minhas notas queixosas arrancam lágrimas de homens e mulheres.
Meu peito se rompe, lutando para libertar meus suspiros,
E expressar os acessos de saudade de meu lugar.’”³⁶³⁶*

A experiência mística que nasce com o selo da transcendência anuncia esta comunhão como um impulso de reconciliação universal que se desdobra pelo desprendimento de si no encontro com o Amado. O que se antecede a este ponto, no entanto, traz uma conotação aparentemente opositiva: o precedente da comunhão com o absoluto reside em uma ruptura, uma separação do místico consigo próprio:

*“O amor partiu meu coração
e o sol vem clarear minhas ruínas.”³⁷³⁷*

Nestes versos, Rūmī expõe a presença do Amor que pode arruinar o coração para torná-lo um com o Amado. Esta é a noção de um amor que supera todas as divergências pelo fato de ser universal.³⁸³⁸

³⁶³⁶ Jalaluddin RŪMĪ, *Masnavi*, p. 17.

³⁷³⁷ J. RUMI, *A sombra do Amado: Poemas de Rûmî*, p. 33. p. 29.

³⁸³⁸ “Este é um caráter indiferenciado do amor que permite que se veja um outro traço marcante e objetivo no que tange à tolerância, ou melhor seria dizer ao encontro [...]. Ao encontrar o outro, encontro-me nele, e aqui há um reconhecimento projetivo. No face a face claro, no qual não há persona, mas sim criaturas que por singularidade dão prova do Uno.”. Mário WERNECK FILHO, *A gota no Oceano: Perspectivas Dialogais no Masnavi de Jaluddin Rūmī*, p. 123.

Depois de terem ficado próximos por um período de quase dois anos, Shams decidiu se ausentar, indo para Damasco. Ele temia os ataques dos discípulos de Rūmī que se sentiam preteridos diante da influência que Shams exercia sobre o espírito do mestre.

Rūmī sofreu bastante a partida do amigo e solicitou a seu filho Sultân Walad que convencesse Shams a regressar a Konya. Embora ela tenha aceitado os pedidos de Rūmī, as perseguições não cessaram e, em 3 de dezembro de 1247, Shams desapareceu. Alguns relatos indicam que ele foi assassinado.

A saudade e desconsolo de Rūmī o inspiraram a escrever em memória de seu mestre bem-amado o conjunto de odes intituladas *Diwân-e-Shams e Tabrîzî*, que, segundo Meyerovitch, são:

Admiráveis cantos de ‘amor e de luto’, obra imensa toda ela consagrada a esse amor, terrestre em aparência, mas que é, em realidade, uma hipótese do amor divino. Encontra-se, ao longo desse poemas, uma dor sempre presente e o eco de um sofrimento causado pela primeira separação. [...]. Entretanto, ele conseguiu transcender a sua dor, interiorizando esse amor personificado que representava a seus olhos a face do Amor divino: ainda que Mawlânâ não tenha aparentemente reencontrado Shams de Tabrîz, ele o reencontrou de fato nele mesmo, pois ambos comungavam o mesmo estado espiritual (hâl).³⁹³⁹

Eis um exemplo:

*Mostra tua face porque as flores
E o jardim são meus desejos.
Abre a boca porque o açúcar
em abundância é o meu desejo.*

*Ó Tu, Sol de esplendor,
Sai de trás da nuvem por um só instante
Porque esta face cintilante
E tão brilhante é meu desejo.*

³⁹³⁹ Eva Vitray- MEYEROVITCH, *Rûmî e o sufismo*, p.16.

*Por teu amor, como um falcão
Compreendo o chamado do tambor
E retorno, pois o braço de sultão
É o meu desejo.*

*Tu dizes caprichosamente:
“Não me entristeças mais, Vai-te!”
E estes teus dizeres “Não me entristeças mais,
Vai-te!”, são meu desejo.*

*E essa repulsa em tuas palavras
“Vai-te, pois o Rei não está em tua morada”
E este ar vigoroso de meu guardião
É meu desejo.*

[...]

*Mais claro que o Rouxinol, eu falo
Mas por ciúme de todos,
Um selo foi posto em minha boca
E o grito de pena é meu desejo.*

[...]

*Oculto de todos os olhos
E todo o visível vem dele.
Essa arte que me assim visível
E invisível é meu desejo.⁴⁰*

⁴⁰40 J, RUMI, *Le livre de Chams* p. 67-69 e *Mystical Poems* L. 1, nº 51, p. 45-46 .

Rūmī morre em 17 de dezembro de 1273. Dia que é considerado uma importante data na Turquia, celebrado com cerimônias solenes em Konya, pois representa o encontro com a vida eterna, a que Rūmī sempre contemplou e cantou durante sua existência terrestre como a forma do Supremo Encontro. Sobre sua despedida, Meyerovitch conta:

Durante sua última doença, a um amigo que viera lhe desejar uma pronta melhora, Rūmī respondeu:

“Quando entre Amante e o Amado não há mais que uma cortina de crina, não quererás que a luz se unisse à luz?”

E recitou:

*Por que estaria eu aflito, já que cada parcela de meu ser está em gozo?
Por que não sairia eu desse poço? Não tenho uma corda sólida? Construí um pombal
para as pombas das almas.*

Oh, pássaro de minha 'alma! Voa, pois possuo cem torres fortificadas.[...]

*Quando no dia de minha morte, levarem meu ataúde,
Não penses que meu coração tenha ficado neste mundo.
Não chores sobre mim, não digas : ‘Infortúnio, infortúnio!’
Cairás na armadilha do demônio: este sim é o infortúnio.
Vendo meu cadáver, não grites: ‘Partiu, partiu!’
A união e o encontro serão meus nessa hora.
Se me continhas à tumba, não digas: ‘Adeus, adeus!’
Viste o declínio; descobre a elevação.
À lua, ao sol, o dormir causaria mal?
A ti, isso parece um dormir: na realidade é uma aurora.
A tumba te parece prisão? É a liberação da alma.
Qual o grão semeado na terra que não tenha um dia germinado?
Por que duvidar? O homem, ele também, é uma semente enterrada.
Qual cântaro desceu vazio sem voltar cheio?*

*O espírito é como José: lamentar-se-ia ele do poço?
Conserva aqui a boca fechada para abri-la mais além.
E que além, no espaço, soe teu canto de vitória.⁴¹41*

⁴¹41 Eva de Vitary-MEYEROVITCH, *Rūmī e o sufismo*, p.17-18.

Notas sobre a tradução

Uma vez que a proposta do trabalho se centra no objetivo de averiguar, através dos poemas de Rūmī, a dimensão mística do silêncio, vários poemas e fragmentos que se sirvam diante deste tema, serão utilizados. Nesse sentido, todas as obras de Rūmī que constam na bibliografia, ao final do trabalho — *Masnavi*, *Fihi-ma-fihi*, *Rubâi'ât* — foram também utilizadas. Contudo, o trabalho se concentrará, de modo mais específico, ao livro *Diwan de Shams de Tabriz*, composto em aproximadamente 3.230 gazéis (forma de poesia persa clássica, em que o ritmo é rimado em quadras), dos quais cerca de 500 apresenta a expressão Khamush (“silêncio”).

Com relação às traduções que foram consultadas, privilegiou-se as do livro de A. J. Arberry e Mahin Tajadod, Nahal Tajadod e Jean-Claude Carrière, bem como a de Meyerovitch. A comparação entre os livros *Mystical Poems*, volumes I e II, tradução de Arberry e *Le livre de Chams*, tradução de Mahin Tajadod, proporcionaram a comparação dos poemas escolhidos em suas versões em inglês e em francês, para que se pudesse assim construir uma modesta tradução para o português. É válido ressaltar que as traduções em Língua Portuguesa, já existentes, encontradas nas obras de Marco Lucchesi, *A sombra do Amado - Poemas De Rumi* e a de José Jorge de Carvalho *Poemas Místicos Divan de Shams de Tabriz* foram também analisadas.

Faz-se necessário ainda o esclarecimento do esquema adotado na transliteração dos termos pertencentes aos textos originais: Safa Jubran, do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), propõe uma romanização dos vocábulos em árabe para a língua portuguesa. Contudo, quando se fizer necessário, utilizaremos as tabelas apresentadas a seguir, formadas a partir da proposta verificada nos métodos de estudos das línguas árabe e persa, que constam nas referências bibliográficas deste estudo.

A descrição abaixo procura apenas esboçar um itinerário para a compreensão da difícil tarefa de transliterar. Como afirma Franklin Lewis:

A escrita Árabe foi usada não somente para escrever em árabe, mas também em persa, em Urdu, e mais ainda quando Atatürk adotou o alfabeto latino na Turquia Otomana. Infelizmente, falando do ponto de vista, da transliteração, essas várias linguagens não pronunciavam as letras árabes da mesma maneira. Como Rūmī era um falante nativo do persa, mas conhecia fluentemente o árabe e viveu grande parte de sua vida na Turquia, que naquela época representava um espaço menor do que a Grécia e onde se falava um maior número de línguas, a questão de como representar nomes, títulos, livros, termos técnicos e mais ainda para a natureza do nosso estudo é extremamente problemática.”⁴²

E essa “tarefa extremamente problemática” foi cumprida através de métodos comparativos entre autores que se dedicam com apuro ao domínio das traduções e transliterações. Optou-se por construir tabelas que reunissem os caracteres mais recorrentes avaliados nas obras utilizadas. Nas páginas seguintes, seguem-se essas tabelas de transliteração em Árabe e Persa Clássico, respectivamente:

⁴²42 F. LEWIS, F. *Past and present, east and West. The life, teachings and Poetry of Jalāl al-Din Rumi*, p. 16.

Tabela de transcrição dos caracteres escritos em Língua Árabe:

Transc.	nome	final	media 	inicia 	isolada
ā	alif	ا	ا	ا	ا
b	bā'	ب	ب	ب	ب
t	tā'	ت	ت	ت	ت
ṭ	tā'	ت	ت	ت	ت
ḡ	jīm	ج	ج	ج	ج
h	hā'	ح	ح	ح	ح
ḥ	Khā'	خ	خ	خ	خ
d	dāl	د	د	د	د
ḍ	ḍāl	ذ	ذ	ذ	ذ
r	rā'	ر	ر	ر	ر
z	zāy	ز	ز	ز	ز
s	sīn	س	س	س	س
š	šīn	ش	ش	ش	ش
ṣ	ṣād	ص	ص	ص	ص
ḍ	dād	ض	ض	ض	ض
ṭ	tā'	ط	ط	ط	ط
z	zā'	ظ	ظ	ظ	ظ
'	'ayn	ع	ع	ع	ع
ḡ	ḡayn	غ	غ	غ	غ
f	fā'	ف	ف	ف	ف
q	qāf	ق	ق	ق	ق
k	kāf	ك	ك	ك	ك
l	lām	ل	ل	ل	ل
m	mīn	م	م	م	م
n	nūn	ن	ن	ن	ن
h	hā'	ه	ه	ه	ه
w	wāw	و	و	و	و
y	yā'	ي	ي	ي	ي

Tabela de transcrição dos caracteres escritos em Persa Clássico:

Transc	nome	final	medial	inicial	isolada
ā	alef	ا	ا	ا	ا
b	be	ب	ب	ب	ب
p	pe	پ	پ	پ	پ
t	te	ت	ت	ت	ت
s	se	ث	ث	ث	ث
ḡ	Jim	ج	ج	ج	ج
č	che	چ	چ	چ	چ
ḥ	hā'	ح	ح	ح	ح
x	khe	خ	خ	خ	خ
d	dāl	د	د	د	د
z	dāl	ذ	ذ	ذ	ذ
r	rā'	ر	ر	ر	ر
z	zāy	ز	ز	ز	ز
ž	zhe	ژ	ژ	ژ	ژ
s	sīn	س	س	س	س
š	šīn	ش	ش	ش	ش
s	sād	ص	ص	ص	ص
z	dād	ض	ض	ض	ض
t	tā	ط	ط	ط	ط
z	zā	ظ	ظ	ظ	ظ
'	'ain	ء	ء	ء	ء
g	ghain	غ	غ	غ	غ
f	fe	ف	ف	ف	ف
q	qāf	ق	ق	ق	ق
k	kāf	ک	ک	ک	ک
g	gāf	گ	گ	گ	گ
l	lām	ل	ل	ل	ل
m	mīm	م	م	م	م
n	nūn	ن	ن	ن	ن
v	vāv	و	و	و	و
h	he	ه	ه	ه	ه
y	ye	ی	ی	ی	ی

CAPÍTULO 1: A LINGUAGEM MÍSTICA

1.1 - A linguagem mística: a fala do mistério.

A linguagem mística⁴³ é o meio da manifestação de uma experiência com a realidade transcendente. É a construção da possibilidade de se fazer sensível aos sentidos ordinários a experiência de contemplação do Mistério, sendo que se trata de uma linguagem, em que está presente toda a transformação originada pela intangível vivência do místico.⁴⁴

Dessa maneira, a inefabilidade se torna um traço característico das experiências místicas. Qualquer descrição, por mais minuciosa que seja é, segundo aquele que vivencia a experiência mística, inadequada na transmissão do conteúdo ali experienciado, já que os estados místicos detêm acessos a uma espécie de conhecimento que se dá através de uma visão interior, dirigidos a âmbitos da verdade alheios à sondagem do intelecto discursivo.

É natural que, ao se referir a uma experiência mística e toda sua dialética constitutiva, a linguagem que é empregada nesse processo de construção dos relatos que envolvem a Iluminação torna-se alusiva⁴⁵. O léxico utilizado pelo místico parece apenas se aproximar dos relatos a que se tenta dar descrição, afinal, acessando os elementos de outra realidade⁴⁶, faltam referentes

⁴³ “Se a mística, etimologicamente implica cerração, mistério, segredos entre a alma e Deus, também dedica-se ao silêncio.” A. EGIDO, *Hermenéutica y Mística*, p. 161.

⁴⁴ “A linguagem do místico se caracteriza pelos objetos a que se refere, afetados de coeficientes de interioridade, servem para descrever o que esses objetos passam a ser pouco a pouco para o sujeito.” Juan Martín VELASCO, *El fenómeno místico*, p. 52.

⁴⁵ “Usar termos particulares e fora do comum é permitido, sobretudo, à Teologia Mística. Ela trata, pois, de coisas elevadas, sagradas e secretas, que concerne mais à experiência que à especulação. Isso no mais alto estado de união sobrenatural e amorosa com Deus.” Michel de CERTEAU, *La Fable Mystique*, p. 190.

⁴⁶ “Lembremo-nos de que o domínio da mística não é o domínio do alógico ou do irracional, mas do translógico: a realidade que se alcança com um passo além do lógico ou do pensamento conceptual.” In.: Henrique C. de Lima VAZ, *A experiência mística e filosofia da tradição Ocidental*, p. 30

conceituais presentes na linguagem ordinária que dê conta descritiva do momento de contemplação.⁴⁷ Sobre isso, Rūmī afirma:

Embora as palavras dos místicos tenham cem formas diferentes, Deus é único, o Caminho é um; como poderia haver duas palavras? A diversidade está na forma; no significado, tudo é o mesmo.⁴⁸

Juan Martín Velasco, em seu livro *El fenómeno místico*, afirma que a primeira propriedade da linguagem mística consiste em ser uma linguagem fundamentalmente descritiva que trata de caracterizar por predicados apropriados, eventualmente através de formas simbólicas diversas, uma realidade vivida que tem sua forma própria de objetividade⁴⁹.

A descrição dessa linguagem é voltada para a experiência mística, ou seja, uma experiência intensa de união com o Amado. Trata-se de uma dinâmica revestida de um profundo caráter subjetivo e interior que alude a um conteúdo que não se dá a perceber pelos referentes de uma percepção externa apenas⁵⁰. Por isso, a incapacidade de se empreender uma análise da linguagem mística, pautando-se apenas na verificação da experiência sensível como o produto final de todos os termos e proposições que a compõem.⁵¹

Num plano profundo de compreensão que a vivência mística cria, as palavras deixam de ser utilizadas como instrumentos de câmbio comunicativo. Não se trata mais de uma espécie de

⁴⁷ “Mas também o termo ‘mística’ coube a mesma infeliz sorte. Decaído de sua nobre significação original, acabou por designar uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade.[...]. Com efeito, o sentido original, e que vigorou por longo tempo, do termo mística e de seus derivados diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente, num plano transracional – não aquém, mas além da razão -, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. Orientadas pela intencionalidade própria dessa original experiência que aponta para uma realidade transcendente, essas energias elevam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar na vida.” Henrique C. de Lima VAZ, *A experiência mística e filosofia da tradição Ocidental*, p. 9-10.

⁴⁸ D. RUMI, *Fihi-Ma-Fihi*, p. 75.

⁴⁹ “Há todavia a dificuldade da língua e do vocabulário. Tirado de seu contexto e de sua ressonância própria ou do que poderia ser chamado de suas harmonias ‘religiosas’ as palavras correm o risco de se encontrarem revestidas de um sentido totalmente outro.” G.C. ANAWATI e L. GARDET, *Mystique Musulmane*, p. 14.

⁵⁰ “É a graça que ensina, não a língua.” Michel de CERTEAU, *La Fable Mystique*, p. 191.

⁵¹ “Do ponto de vista do sujeito, a experiência mística tem lugar num plano transracional, ou seja, onde cessa o discurso da razão: inteligência e amor convergem na fina ponta do espírito – o *apex mentis* – numa experiência inefável do Absoluto, que arrasta consigo toda a energia pulsional da alma.” Henrique C. de Lima VAZ, *A experiência mística e filosofia da tradição Ocidental*, p. 10.

ídolo invisível, que possibilita à linguagem a forja de interesses e informações já contempladas. A linguagem mística se desprende dos atos de fala, tal como se compreende pelos estudos linguísticos, e adquire o *status* de uma unidade reveladora⁵²⁵². Nela, as palavras existem para além de qualquer uso e qualquer finalidade. Nela, os sentidos primevos da criação já razoavam antes do homem. Nela, as danças sagradas professavam o amor e contemplação dos amorosos de Deus.⁵³⁵³ Sobre isso, diz Mawlānā:

Alguém disse: ‘Mawlānā não fala’. E disse: “Foi minha imaginação que atraiu essa pessoa. Minha imaginação não lhe diz: “Como vai?” ou “Como estás?”. Ela a atraiu sem palavras. Se é dessa maneira que minha realidade atrai e conduz a outro lugar, o que há de espantoso nisso? A palavra é a sombra da realidade e seu complemento. Se a sombra atrai, a realidade atrai mais ainda.

A palavra é um pretexto: o que faz uma pessoa ser atraída por outra é a afinidade que as une, não a palavra.⁵⁴⁵⁴

Nesse sentido, este capítulo busca avaliar as considerações e advertências sobre as dificuldades de um estudo de mística comparada, que, em muitos trabalhos, vêm chamando a atenção para a interdependência entre experiência mística e linguagem.⁵⁵⁵⁵ Há, atualmente, um grande debate epistemológico sobre a possibilidade de uma Mística Comparada. Tal confronto apresenta duas esferas bastante definidas como o que se poderia chamar de “essencialistas” e “contextualistas”. De um lado, os essencialistas — ou perenialistas — buscam criar regras que elucidem a experiência não mediada dos místicos de diversas tradições, ao mesmo tempo em que evidenciam um transfundo comum e compartilhado, sendo, pois, possível que experiências

⁵²⁵² “É preciso distinguir entre experiência mística em si e sua expressão conceitual, verbal. [...]. A experiência mística sendo algo essencialmente pessoal não pode ser interpretada a não ser à luz da vida mesmo do místico, para além da expressão verbal.” G.C. ANAWATI e L. GARDET, *Mystique Musulmane*, p. 15.

⁵³⁵³ “Nem instrumentos, nem utensílios, as palavras são a verdadeira carne humana e uma espécie de corpo do pensamento: a fala nos é mais interior do que todos os nossos órgãos de dentro. Nossa carne física é a terra, mas nossa carne espiritual é a fala; ela é o pano, a textura, a tessitura, o tecido. A matéria de nosso espírito.” Valère NOVARINA, *Diante da palavra*, p. 14.

⁵⁴⁵⁴ D. RUMI, *Fihi-Ma-Fihi*, p. 29.

⁵⁵⁵⁵ A ênfase na inexpressibilidade da experiência religiosa gera em muitos autores a suposição de uma unidade da mística e até das religiões no inefável.”. Rafael SOJL, *O Contextualismo Linguístico na Mística Comparada desde Ludwig Wittgenstein*, p. 45.

místicas de universos culturais e tradições distintas possam se identificar através de elementos comuns. Já os estudiosos da linha contextualista não afirmam a existência de uma relação pura e não mediada com o Mistério. A experiência é, dessa maneira, conformada com elementos presentes na linguagem, na cultura e na tradição religiosa. São vivências únicas e irreduzíveis.⁵⁶ Colocando a mediação como pressuposto epistemológico para qualquer experiência, esta corrente amplia a ênfase metodológica na importância do contexto da experiência mística: se experiências são mediadas, não existe algo que possa ser chamado de uma experiência mística universal, devendo cada estudo da mística estar associado a um estudo de uma época e uma tradição espiritual específica. Esses estudos parecem indicar a ideia de que toda mediação é linguística, ou pelo menos toda mediação que se pode estudar. Embora demonstrem a exclusão de uma esfera pré-linguística — o que representa uma das restrições dessa abordagem — a corrente contextualista trouxe contribuições para os estudos da Mística Comparada, pois indicou a necessidade de levar em conta critérios externos e parâmetros metodológicos específicos. Consequência disso são os trabalhos acadêmicos que vêm surgindo na literatura contemporânea, já aptos a evidenciar os métodos de comparação utilizados. A exemplo disso, Michel Sells faz um levantamento apurado de conceitos como o de “mediação”:

Toda experiência pode ter um objeto gramatical, mas a primeira motivação da linguagem apofática é substituir ou subverter o objeto gramatical. De maneira similar, a noção não mediadora do coração no misticismo apofático, particularmente em Eckhart e Poret contradiz a opinião comum de que toda experiência é mediada. Se é verdade que toda

⁵⁶ “Nos últimos anos, uma outra escola de pensamento, ora chamada ‘descontextualismo’, ora ‘desconstrutivismo’, ou ainda ‘pós-construtivismo’, vem se desenvolvendo. Um grupo de filósofos, entre os quais se destaca Robert Forman, desafia as hipóteses contextualistas. O próprio Forman prefere intitular sua escola de pensamento de ‘psicologia perene’ e indaga se há limite para o modelo contextualista da experiência humana. Para os psicólogos perenes, o reconhecimento da diversidade irreduzível, tanto na expressão doutrinária quanto na experiência simbólica das diversas tradições religiosas, não exclui a identificação de uma determinada experiência mística – por ele chamada de P. C. E (*pure consciousness event*) – na qual se registra uma convergência entre místicos de variadas tradições. Em seu ponto de vista, esse silencioso evento místico de ‘consciência pura’ pode escapar aos processos construtivos comuns de linguagem e da crença. Esse tipo de experiência, ora compreendido como *unio mystica*, ora como nirvana ou satori, não parece ser modelado ou formado pelo sistema de linguagem, mas parece, pelo contrário, uma experiência não-conceitual e não modelada por conceitos e crenças, alcançada por meio do abandono da bagagem conceitual.” Sílvia SCHWARTZ, *A Béguine e al- Shaykh: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn’ Arabi*, p. 8.

experiência é construída, é igualmente verdade que o conceito de experiência é uma construção moderna. Nenhum dos escritores místicos discutidos neste livro fala diretamente de “experiência”. O místico apofático fala de um nascimento do filho na alma, da aniquilação, e do despertar sem despertador, mas não fala de experiência. Fala de um evento, como nascimento, aniquilação ou despertar.⁵⁷⁵⁷

Este trabalho não desconsidera o confronto entre as duas posições como também não se situa entre a fronteira que as polariza. Não se constitui como um dos objetivos principais deste estudo avaliar as contribuições ou debilidades das posturas essencialistas e contextualistas. É opção clara e aceita que a postura aqui adotada aponta para uma unidade do Mistério, mas tal unidade é percebida e contemplada na diversidade teofânica do Real⁵⁸⁵⁸.

Não faz parte do itinerário teórico, que sustenta nossas reflexões, os caminhos que levam à percepção da possibilidade de se entender o ser reduzido a seu contexto, limitado por sua linguagem, aparado em seu momento histórico. Seria, no mínimo, inapropriado para um estudo acerca do sentido do silêncio na experiência mística que não se levasse em conta um conjunto de invariáveis inerentes ao ser humano. Parece fundamental deixar claro que nossa opção não se alinha com a ideia de reduzir a experiência ao influxo de um contexto, ainda que não deixemos de observar a influência que o contexto possa exercer na experiência mística.⁵⁹⁵⁹ É como afirma Faustino Teixeira:

⁵⁷⁵⁷ Michael SELLS, *Mystical Languages of Unsayings*, p. 214.

⁵⁸⁵⁸ O conceito das múltiplas teofanias do Real é bastante difundido na mística islâmica. Rūmī fará alusões a esta realidade em vários de seus poemas. Mais tarde, Ibn Arabī discorrerá em seus estudos sobre o fato de que todas as coisas estão intimamente inter-relacionadas por meio de suas raízes comuns na Divina Realidade. O universo e sua infinita multiplicidade não são outra coisa senão a manifestação dos nomes de Deus, que são os semblantes que Deus volve à criação. Os nomes revelados proporcionam as chaves que abrem a porta do mundo invisível. A razão, inclusive na melhor das circunstâncias, só brinda um conhecimento insuficiente de Deus. Permite que as pessoas compreendam que Deus é incomparável e eternamente incognoscível, mas jamais lhes poderá dizer nada acerca de sua semelhança e sua auto-revelação no macrocosmo e no microcosmo. Pelo contrário, a revelação confere um conhecimento equilibrado de Deus, já que combina a declaração de incompatibilidade que compreende a razão com a semelhança que responde à imaginação.

⁵⁹⁵⁹ “Mas o ‘ser que somos’ não se esgota na forma histórica, certamente condicionada, de realizar este ser. Existe, sem dúvida, um conjunto de invariantes humanas, só realizáveis historicamente e, por tanto, na diversidade das tradições e das culturas, que nenhum pensamento humano é capaz de perceber e descrever a-historicamente, aculturalmente, em uma noção que expressa uma essência temporal, absoluta.”. Juan Martín VELASCO, *El fenómeno Místico*, p. 43-44.

As diversas tradições místicas, assim como os demais fenômenos religiosos, são plurais em seus objetivos, práticas e discursos, estando sempre marcados por dado contexto cultural, que influencia a forma simbólica que define a experiência supra-linguística. Os contextualistas, com razão, advertem que a ‘linguagem dos místicos não pode transcrever uma experiência sem interpretá-la e mediatizá-la, por mais que o místico lute contra os limites da linguagem humana, incapaz de abordar a transcendência.’⁶⁰

Contudo, tomar verdadeiras tais interpretações não invalida um estudo analítico comparado da experiência mística e a linguagem de sua expressão⁶¹. Mesmo reconhecendo a dificuldade inerente ao próprio movimento dos místicos de experimentar o mistério e o interpretar na mesma realidade, é possível se reconhecer a plausibilidade de semelhanças profundamente próximas em experiências místicas distintas, através de similitudes analógicas.⁶² É como afirma Sílvia Schwartz:

Do ponto de vista do diálogo entre as diversas tradições religiosas, estudar, comparar e relacionar tendências, métodos e relatos místicos de diferentes trajetórias espirituais pode proporcionar o intercâmbio criativo de diferentes perspectivas, além de revelar semelhanças e coincidências marcantes, sem com isso anular distinções e traços característicos de cada um. Partilhamos a ideia de que somente o estudo e as comparações caso a caso entre místicos distintos, e não generalizações apriorísticas, podem de fato fornecer subsídios para uma melhor compreensão tanto da mística

⁶⁰ Faustino TEIXEIRA, *No limiar do mistério*, p. 13.

⁶¹ “As Investigações Lógicas, que dão início à fenomenologia enquanto escola filosófica na virada do século, são o resultado e, em parte, o cumprimento do programa que pretende explorar as condições de sentido, na forma de uma gramática puramente lógica. Nesse programa, não há espaço para o silêncio. Ou melhor, silêncio enquanto fundamento implícito de sentido é, precisamente, o que se deve conquistar através da reflexão fenomenológica. Embora esta descrição geral pareça reger todo o interesse filosófico pelo silêncio, existe ainda um outro caminho para se descrever o projeto e dar lugar à extensão de seus interesses, uma descrição que pode, em parte, indicar os diferentes desenvolvimentos da semântica lógica de Husserl e Frege. A tradição que se desenvolveu a partir de Frege orientou-se para a construção da lógica simbólica. Já o trabalho de Husserl encaminhou uma reflexão aprofundada sobre a natureza da subjetividade e da importância teórica da atitude pré-teórica. É também onde o problema do silêncio se inclui no campo discursivo da fenomenologia como uma forma de comportamento não-teórico, não-discursivo, mas significativo. O silêncio pode ser encarado não somente como negação do discurso, mas também como sua fundação co-constituente e secreta.”. Hans RUIN, “O silêncio da Filosofia”, in *Por uma fenomenologia do silêncio*, p. 16.

⁶² Ao defender uma “imaginação analógica, Tracy indica a possibilidade de uma conversação inter-religiosa, e , com ela, a possibilidade de transformação que acompanha a abertura ao questionamento suscitado por experiências ou textos diversos de uma tradição. David TRACY, *Pluralidad y ambigüedad: hermenéutica, religión, esperanza*, p. 140.

quanto das inter-relações que podem se apresentar entre místicos de distintas tradições religiosas.⁶³63

Este estudo que se pauta na possibilidade de se compreender o silêncio como uma expressão da vivência mística não busca incorrer em uma forma incomum de se explorar o tema do inefável associado à transcendência radical de Deus. Ainda que a noção de transcendência radical possa aparecer, muitas vezes, como uma incapacidade da linguagem de descrever a realidade espiritual da presença de Deus — de modo a provar que este estado de união mística só poderia ser acessível através da vivência espiritual, já que a transcendência radical e a experiência não se consistiriam em palavras — não é a proposta deste estudo configurar a impossibilidade da descrição e sim identificar os recursos que esta mesma linguagem oferece para seu referente supra-linguístico. Não se limitará o Mistério por uma lacuna abissal de inefável que o mantém alheio à linguagem. Pelo contrário: buscar-se-á o caminho de uma linguagem própria que habita este audível inefável circundante de um Mistério que fala a todo instante e ainda assim se mantém como Mistério.

Ao se entrar em uma categoria como a do Mistério, toca-se o dilema entre objetividade e subjetividade na análise da experiência mística, que se constitui como uma questão importante nos fundamentos da Ciência da Religião, principalmente nas pesquisas em Mística Comparada. Para tanto, é de fundamental importância se levar em conta pressupostos epistemológicos da Fenomenologia. Para Rudolf Otto, por exemplo, o termo *Mysterium Tremendum* representa o objeto do numinoso. O termo *tremendum* designa uma experiência sentimental do mistério que se caracteriza pelo terror de algo de fora que realmente existe no real. Porém, esse tipo de experiência do tremor, como êxtases ou alucinações, por exemplo, não acontece diante de algo bom ou ruim, mas do que Otto definiu como o “totalmente outro”, o que não pode ser definido por predicados por ser de uma ordem totalmente diversa daquilo que nomeamos racionalmente.

⁶³63 Silvia SCHWARTZ, *A Béguine e al- Shaykh: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn' Arabi*, p. 11.

Para Otto, o Mistério é algo absolutamente positivo, pois designa apenas aquilo que está oculto, o extraordinário, o estranho.

O totalmente outro (*mirum*) não advém de fenômenos ou objetos naturais que não podemos compreender: trata-se de uma qualidade particular numinosa, de um sentimento nato, e não de uma graduação. Então o estupor não está sujeito a gradações, pois se trata daquilo que é inconcebível, não porque o meu conhecimento é limitado, mas porque a minha limitação esbarra em algo que é “absolutamente outro”. Assim, de acordo com Rudolf Otto, a experiência de encontro direto com o Numinoso é o centro de toda experiência religiosa.

Contemplar o Mistério é um convite ao reencontro existencial e ao espanto radical com a Essência profunda, o tecido da vida. O encontro direto com o Sagrado é um modo de abrir-se para o encontro com a Presença Divina, para além dos símbolos. Dessa forma, não só a poesia, mas também a oração pode ser entendida como um espaço para um exercício espiritual de encontro com Deus. Nas palavras de Abraham J. Heschel: “A oração não é um pensamento que vagueia só no mundo, mas um acontecimento que começa e termina em Deus. O que vai em nosso coração é uma preliminar humilde a um acontecimento em Deus.”⁶⁴ Segundo ele, a oração é um caminho para o despertar do ser humano. É um veículo para a manifestação do Divino.

Além disso, a oração é um recurso eficiente para ilustrar essa dimensão de caráter unificador. Claude Geffré aponta para “uma linguagem universal da oração que transcende a diversidade das religiões do mundo.”⁶⁵ A prece representa um dos fatores que se constitui como pilar central de toda a experiência religiosa, o atestado do Real que ultrapassa os limites da fronteira humana: “Ao gesto da procura segue-se uma palavra de acolhida: ‘Deus conhece todas as línguas e compreende o suspiro silencioso exalado pelo coração de um amoroso’⁶⁶. A oração não se resume ao grito de um sentimento, mas traduz o esforço acumulado de inúmeras gerações,

⁶⁴64 A. J. HESCHEL, *O homem a procura de Deus*, p. 32.

⁶⁵65 Claude GEFRE, *Passion de l’homme, passion de Dieu*, p. 124

⁶⁶66 Annemarie SCHIMMEL, *L’incendie de l’âme: l’aventure spirituelle de Rumi*, p. 2001.

de corações ardentes que se dirigem ao mistério e que nele encontram acolhida e proteção: ‘Recordai-vos de Mim, que eu Me recordarei de vós’ (Corão 2, 152).”⁶⁷

A oração se constitui como fenômeno que expressa o movimento em direção ao Mistério inefável, que transcende e desarticula toda palavra.⁶⁸ E, nesta importância da palavra reside o desafio de se compreender a afirmação da inexpressibilidade da experiência religiosa, uma vez que se trata de uma linguagem sempre alusiva como um processo primordial de comunicação da experiência imediata e uma compreensão interna.⁶⁹ Rūmī afirma:

Alguém perguntou: “Para se aproximar de Deus, há algum caminho mais curto que a oração?” Ele respondeu: “A oração. Mas a oração não é somente essa forma exterior. Isso é o ‘corpo’ da oração; a oração formal comporta um começo e um fim, e tudo o que implica um começo e um fim é um corpo. [...] Portanto, a alma da oração não é somente sua forma: ela abre caminho para a absorção em Deus e apara a perda da consciência. Assim, todas as formas são exteriores.”⁷⁰

Ao falar da oração, Rūmī não aponta para um estado de efusão ou contemplação tão somente, mas sim de um lugar marcado em nós. A prece é a cavidade desse lugar em nós. O *locus* esvaziado da espera de uma voz que clama ao Amado a habitação. É o espaço de que se utiliza nossa palavra para tocar o inefável de Deus.

⁶⁷ Faustino TEIXEIRA, “Introdução”, in Volney BERKENBROCK & Faustino TEIXEIRA, *Sede de Deus: orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã*, p. 10

⁶⁸ “Mistério inefável, que não apenas transcende mas igualmente desarticula toda palavra. Um mistério que é inefável, mas invocável, confiável e encontrável. Não é necessário, porém, que este Outro seja reconhecido e identificado com o Deus personalizado. A oração existe no movimento da própria intencionalidade do sujeito que reconhece a carência e a intransparência da finitude e a consciência de uma ‘falta’: a percepção de que ‘o sentido do mundo encontra-se fora do mundo’ (Wittgenstein). E esta carência reveste-se de uma sede e de uma busca infinita, expressando no ritmo multiforme e plural de orações vocais de angústia, alegria, sofrimento, esperança, muitas vezes silenciosas, outras vezes sussurradas ou ardentemente bradadas e cantadas.” Faustino TEIXEIRA, “Introdução”, in Volney BERKENBROCK & Faustino TEIXEIRA, *Sede de Deus: orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã*, p. 8-9.

⁶⁹ “As alusões são ‘rastros deixados num caminho’, que escapam ao olhar do exotérico, mais habituado às trilhas tradicionais e conhecidas. O iniciado, ao contrário, ‘explora além disso a dimensão da experiência interna e, em sua peregrinação pela senda do conhecimento, rastreia os atalhos da inspiração, seguindo os indícios que encontra em seu passo, sem se deter mais do que o necessário nas sucessivas pousadas e paisagens que, como degraus de sua ascensão, vai deixando para trás.” Faustino TEIXEIRA, *No limiar do mistério*, p. 11 .

⁷⁰ D. RUMI, *Fihi-Ma-Fihi*, p. 35.

A partir deste exemplo, o da oração, tão caro a Rūmī, traçamos a abordagem que nos parece mais conveniente a este trabalho: não aquela que busca apenas afirmar semelhanças entre as várias experiências místicas, situadas em lugares, épocas e contextos distintos, mas, sim, aquela que se centra na possibilidade de tomar as semelhanças presentes na diversidade, à medida que o termo “semelhanças” não elucida, de forma alguma, o surgimento de uma mesma manifestação. Cada experiência é única e irrepetível, mas anuncia a Unidade Inefável da realidade Última que transfunde o toque do Mistério⁷¹. Nisto, a linguagem mística apresenta seu mérito e seu desafio, pois falar não é sempre comunicar; não é exprimir; não é designar. Estas ações podem se referir ao real aparente, ao mesmo tempo, que, dele, podem até subtrair o que lhe for mais caro, no próprio ato de fala.⁷²

O místico, por outro lado, experiencia o que não pode ser calado porque emana uma profusão de sentidos e significados, mas, ao mesmo tempo, não pode ser expresso. Esta dialética constitutiva é a marca mais visceral das experiências místicas.⁷³

Na linguagem mística, o amor fecunda o silêncio e surge a palavra. Uma palavra que deixa de ser um instrumento do dizer para se fazer uma ferramenta de aparição: nela habitam a doçura do desvelo e a dor que rasga e desnuda. Nela, a ambivalência tece lugar, já que a palavra que revela está sempre encoberta. O místico olha para o segredo que habita o interior da palavra e

⁷¹ “É claro que cada tradição religiosa tem sua experiência, que se reveste de uma expressão particular, isto é, cada forma religiosa implica uma antropologia própria, uma cultura espiritual determinada, e postula uma filosofia correspondente. Apesar das diferenças formais, observa-se, no entanto, muitos pontos em comum e até mesmo problemas semelhantes na busca do *sentido verdadeiro*, na ‘viagem’ até o sentido espiritual.” F. ATTAR, “Prefácio”, in *A linguagem dos pássaros*, p. XIV.

⁷² “A linguagem é um meio útil de comunicação e expressão, mas, quando tentamos utilizá-la para a mais profunda experiência que o homem pode ter, metemo-nos em uma armadilha da qual ficamos sem saber como nos livrar.” D. T. SUZUKI, *Mística: cristã e budista*, p. 83.

⁷³ “Se percorrermos, com efeito, as interpretações do fenômeno místico na literatura moderna a respeito, não é difícil perceber que são guiadas por procedimentos reducionistas inspirados nas diversas ciências humanas. Mas a incontestável originalidade da experiência mística que transluz nos testemunhos autênticos e irrecusáveis dos grandes místicos mostra-se irredutível a estreitos pressupostos reducionistas. A experiência mística é um dado antropológico original. Sua interpretação exige, pois, uma concepção da estrutura do ser humano apta a dar razão dessa originalidade. De fato, todos os grandes textos da tradição do Ocidente, que se podem considerar místicos, de Platão a São João da Cruz, transmite-nos uma imagem do ser humano, traçada segundo invariantes fundamentais, que permanecem ao longo dos dois grandes ciclos da nossa civilização, o greco-romano e o cristão-medieval.” VAZ, Henrique C. de Lima. *A experiência mística e filosofia da tradição Ocidental*. Edições Loyola, São Paulo, 2000. p. 18.

o seu próprio interior. A ele lhe é dado saber que as palavras sabem mais do que nós e que é preciso tocá-las com mãos de amor para levá-las aos ouvidos do coração, que a tudo tocam⁷⁴74. Para o místico, tudo o que existe no mundo tem um corpo. Não há nada no universo que seja matéria morta. Ele se põe a ouvir o espírito que sopra dos corpos. O que é espiritual não está fora da matéria, é matéria cantada. E o místico não é aquele que comunica, transmite e exprime: ele é aquele que capta, que está aberto. Que experienciou em si o arrombamento da aniquilação, e na fenda de seu receptáculo diáfano está a alegria de ver a linguagem mística como quem vê o pensamento.⁷⁵75

As alusões são um dos recursos que a linguagem mística elabora para a abordagem de seu tema constitutivo: o Mistério. Segundo Michael Sells, em seu livro, *Mystical Languages of unsaying*, “O componente-chave da mística nos escritos apofáticos é a localização do ‘mistério’. O Mistério não é apenas um conjunto de doutrinas obscuras que se tiram da fé, nem tão somente um secreto prêmio para o iniciado. Mas é o referencial sincero da profundidade de uma tradição particular e sua linha diretriz para um diálogo interno com outras tradições.”⁷⁶76. Sendo o místico alguém que se volta para a realidade última do Mistério inexaurível de Deus, sua experiência está tomada pela natureza absolutamente “Outra”, em relação às realidades mundanas e à própria existência dessa realidade última a que se refere à categoria religioso de “Mistério”:

⁷⁴74 “Se a mística constitui um fenômeno humano é porque, ainda que a realidade a que se refere a palavra – experiência no mais íntimo da pessoa com uma realidade sobre-humana – exceda o campo do que se percebe na vida ordinária, faz-se presente no mundo humano através de uma série de manifestações que a converte em feito histórico, em magnitude humana. A primeira aproximação ao feito místico nos são oferecidos estes aspectos visíveis que se fazem presentes.”. Juan Martín VELASCO, *El fenómeno místico*, p. 49

⁷⁵75 “No ponto de partida de nossas reflexões convém traçar uma primeira figura conceitual do que entendemos por experiência mística. Evidentemente, a fonte principal, e mesmo única, na qual podemos haurir uma informação segura sobre a natureza e o conteúdo desse tipo singular de experiência é o testemunho dos próprios místicos. Na verdade, eles são os primeiros teóricos de sua própria experiência, e reconhecendo como autêntico seu próprio testemunho experiencial e aceitando, em princípio, a interpretação por eles proposta é que os estudiosos da mística podem definir o objeto de sua própria identificação.(...). Como primeira aproximação, podemos dizer que a experiência mística tem lugar no terreno desse encontro como Outro Absoluto, cujo perfil misterioso desenha-se, sobretudo, nas situações-limite da existência, e diante do qual acontece a experiência com o sagrado.” Henrique C. de Lima VAZ, *A experiência mística e filosofia da tradição Ocidental*, p. 15.

⁷⁶76 Michael SELLS, *Mystical Languages of unsaying*, p. 8.

Em um certo sentido, cabe observar que esta presença, incluindo uma prevalência, do conteúdo sobre a vivência do místico é uma expressão comum de todas as formas de mística religiosa autêntica. Como se pode ver, ao se destacar como essência de todas elas a condição extática da experiência, esta surge e vive da presença desse mais além do sujeito que só se lhe faz presente descentrando-lhe em sua direção por meio do mais absoluto transcendimento. O que, em realidade, constitui a originalidade da experiência mística cristã é a peculiaridade da configuração deste mistério.⁷⁷⁷

Nesse caso, cumpre-se observar que não só a mística cristã, como afirma Velasco, mas também as diversas tradições místicas buscam encontrar, no limiar do mistério, o pórtico da suprema união, o espaço para se converterem naquilo que amam e buscam.⁷⁸⁷⁸

Na raiz grega do termo “mística” (mystikós) encontra-se o verbo **myein**, que significa “fechar os lábios e os olhos”.⁷⁹⁷⁹ Já a palavra “mistério” (mysterion, em grego) provém de **múein**, que quer dizer perceber o caráter escondido, não comunicado de uma realidade ou de uma intenção. É importante ressaltar que o Mistério não equivale a um enigma⁸⁰⁸⁰. É da natureza do termo a designação de um espaço próprio de profundidade que se inscreve na experiência do místico e a totalidade do Real, indecifrável em sua essência.⁸¹⁸¹ O Mistério não se constitui em

⁷⁷⁷⁷ Juan Martín VELASCO, *El fenómeno místico*, p. 217.

⁷⁸⁷⁸ São João da Cruz descreve “a amada em amado transformada” (SÃO JOÃO DA CRUZ, *Obras Completas*, p. 135); quando Hallaj professa sua identificação com a verdade, em sua famosa “locução teopática” (shath): Ana al-Haqq (Eu sou a verdade); quando o místico sufi Bistami afirma: “Louve a mim (Subhânî), louve a mim! Eu sou o meu Senhor, Mais Alto” (BISTAMI, *Lês dites de Bistami*, p. 44); e quando os trinta pássaros da epopéia mística, descrita por Farid ud-Din Attar, encontram uma nova vida na luz do Simurg: “No reflexo de seu rosto, os trinta pássaros (si morg) mundanos contemplaram a face do Simorg espiritual” (Farid ud-Din ATTAR, *A linguagem dos pássaros*, p. 231).

⁷⁹⁷⁹ Ver Faustino TEIXEIRA, *No limiar do mistério*, p. 27-28.

⁸⁰⁸⁰ “O homem é mistério, e Deus é quem é o seu mistério: colocado no centro da criação ‘como um istmo entre a luz e a obscuridade’, ‘sentado sobre o umbral dos mundos’, é tão somente a criatura que aceitou o depósito divino, a amãna do Corão. (...) A essência da santidade muçulmana, como a da profecia, não é nada menos que a iluminação divina, a visão imediata e o conhecimento das coisas invisíveis e desconhecidas, quando o véu dos sentidos é retirado de repente e o ‘eu’ consciente se desvanece na glória que o domina, a da ‘única luz verdadeira’”. Tradução de Eva de VITRAY – MEYEROVITCH, *Mística y poesia em el Islam*, p. 14-16.

⁸¹⁸¹ “O místico é o sujeito da experiência, o mistério, seu objeto, a mística, a reflexão sobre a relação místico-mistério. A derivação etimológica desses termos vem de *myein* (fechar os lábios ou os olhos), donde, por uma transposição metafórica, ‘iniciar-se’, do qual deriva o complexo vocabular: *mýstes*, iniciado, *mystikós*, o que diz respeito à enunciação, *tà mystiká*, os ritos de iniciação, *mistikós* (advérbio), secretamente e, finalmente, *mysterion*, objeto da iniciação. Essa terminologia vem do culto grego dos mistérios, ao qual mais adiante nos referirmos.” Ver L. BOUYER, “Mystique: essai sur l’histoire d’un mot”, in *La Vie Spirituelle, Supplément 3*, p.3-23 ; Id., *Mysterion, La Vie Spirituelle, Supplément 6* (1952) : 397-412 ; Lidell – Scott-Jones, *Greek-English*, ed. 1951, s.v. *myō*.” .In. : VAZ, Henrique C. de Lima, *A experiência mística e filosofia a tradição Ocidental*, p. 17.

uma Realidade que não pode ser conhecida. O Mistério pertence a uma realidade que se dá a conhecer e, nesse conhecimento, ainda assim, se mantém como Mistério.⁸² Eis aí o paradoxo místico que constitui a experiência de uma Realidade inexaurível de Deus, que jamais esgota a possibilidade humana de o contemplar, através de seu coração. Sobre a relação etimológica⁸³ do termo mistério, Lui Aguilera Ruiz afirma:

Em primeiro lugar convém fazer uma aproximação etimológica que nos proporcione uma base geral. Duas palavras foram usadas pelos latinos para expressar o silêncio: *tacere* e *silere*. A primeira é um verbo ativo de sujeito pessoal, que se refere à interrupção ou ausência da palavra em uma determinada situação; a segunda corresponde a um verbo intransitivo de sujeito impessoal, (e, portanto, aplicável não só ao homem mas também à natureza, aos objetos e aos animais) que expressa tranquilidade, ausência de ruído ou movimento. Os gregos também fizeram uma distinção parecida: *siôpaô* significaria calar, e *sigao* estar em silêncio. Vemos que para ambos povos há um silêncio cuja significação está em relação com a palavra que não se pronuncia e outro que contém uma modalidade de significado próprio e independente da palavra.⁸⁴

O coração constitui o “órgão sutil da percepção mística, entendido como receptáculo cristalino e protéico capaz de refletir todas as epifanias ou atributos de Deus: a inesgotável, infinita manifestação da Divindade na morada da União.”⁸⁵ O coração é o órgão de captação

⁸² “A experiência mística, em seu teor original, situa-se justamente no interior deste triângulo: na intencionalidade experiencial que une o místico como iniciado ao Absoluto como mistério; e na linguagem com que, num segundo momento, rememorativa e reflexivo, a experiência é dita como mística e se oferece como objeto a explicações teóricas de natureza diferente.” Henrique C. de Lima VAZ, *A experiência mística e filosofia a tradição Ocidental*, p. 17.

⁸³ Ainda sobre a etimologia do silêncio, Eni Puccinelli Orlandi, afirma: “Se nos voltarmos agora para a história das palavras, encontramos a etimologia de *silentium*, referida a *silens* que significa: que se cala, silencioso, que não faz ruído, calmo, que está em repouso, sombra. etc. Algumas observações a respeito do uso dessa palavra são interessantes. Embora na época clássica não haja diferença de sentido entre *sileo* e *taceo* (calar), primitivamente *sileo* não designava propriamente ‘silêncio’ mas ‘tranquilidade’, ausência de movimento ou ruído: ‘Estar em silêncio’ = ‘estar quieto’. Empregava-se *sileo* para se falar de coisas, de pessoas e, especialmente, da noite, dos ventos e do mar. *Silentium*, mar profundo. E aí nos deparamos com o aspecto fluido e líquido do silêncio. A nossa metáfora aproveita esse impulso etimológico. Como para o mar, é na profundidade, no silêncio, que está o real do sentido. As ondas são apenas o seu ruído, suas bordas (limites), seu movimento periférico (palavras). A linguagem supõe pois a transformação da matéria significante por excelência (silêncio) em significados apreensíveis, verbalizáveis. Matéria e formas. A significação é um movimento.” Eni Puccinelli ORLANDI, *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*, p. 35.

⁸⁴ Luiz Aguilera RUIZ, *La música callada: el silencio como lugar teologal em San Juan de la Cruz*, p.123.

⁸⁵ Abu-l-Hassan Al-NURI, *Morada de los corazones*, p. 36.

desse Mistério, aquilo a que Pascal chamou de *esprit de finesse*. É uma atitude de simpatia fundamental, uma capacidade básica de sentir os outros em uma situação concreta.

Se a Linguagem Mística é uma das maneiras pela qual o Mistério fala, o coração é um órgão importante dessa comunicação. Rūmī aborda a necessidade de se polir o espelho do coração⁸⁶— *Dil*⁸⁷ em persa, *Qalb* em árabe — que é um órgão de conhecimento místico e portanto, de fundamental importância para Rūmī. Para o Ocidental, a noção exata do que seja a sabedoria do coração, às vezes, se torna um tanto refratária, ou, por outras, até apresenta uma tendência a que se veja o termo coração com uma referência à conotação cristã. Não obstante possam existir semelhanças entre tais conceitos, este termo, em árabe e persa, resguarda ainda uma outra riqueza semântica tão vasta quanto seu significado para a espiritualidade mulçumana.

O coração é a morada da segurança, meus amigos;

Ele possui fontes e roseirais no seio dos roseirais.

Voltem-se para o rumo do coração e sigam, ó viajantes da noite;

Lá se encontram árvores e riachos de água viva.

(Masnavi Livro III versos 515-516)

O termo “*qalb*” apresenta uma variedade semântica como uma forma de demonstrar as variadas epifanias do Uno⁸⁸. Nesse sentido, o coração é como um cristal que, com grande

⁸⁶ O coração é um jardim secreto onde de ocultam árvores/ ele manifesta cem formas, mas não tem mais que uma só./ É um oceano imenso, sem limites e sem rios/ Cem vagas aqui se quebram: vagas de cada alma. Rūmī, Djalāl od-Dīn. *Rubāi' yāt*. Paris: Albin Michel. 1993, p.42. O alvo da disciplina moral é purificar o coração da ferrugem das paixões e do ressentimento, até que, como um espelho claro, ele reflita a luz de Deus. GHAZĀLI, *Alquimia da Felicidade Perfeita*, p.8.

⁸⁷ “Ao darmos conta do êxtase unitivo, o santo descreve em sua prosa aclamada a substância última do ser, que funciona como um espelho flutuante capaz de refletir os atributos incessantes de Deus, em vertiginoso cambio perpétuo, sem atar-se a nenhum dos elos em particular. Este receptáculo sublime das epifanias divinas da Divindade constitui um locus do depositário espiritual entre Deus e a alma, e por sua vez nesse sagrado que se harmoniza a suprema unidade de Deus com o mundo criado.[...] O coração não é uma víscera de carne, nem uma simples sede das emoções humanas, mas sim um órgão de recepção mística de uma extraordinária complexidade.” Miguel N. UBARRI e Lieve BEHIELS, *Fuentes neerlandesas de la mística española*, p.85

⁸⁸ O coração (*qalb*) dos seres humanos perfeitos experimenta flutuações (*qalb, taqallub*) intermináveis, já que constitui o lugar no qual percebem as revelações de Deus que jamais se repetem. Willian CHITTICK, *Mundos Imaginales: Ibn-Arabi y la Diversidad de las Creencias*, p.54. Para uma apreensão mais detalhada do termo, conferir: Hanna E. KASSIS e Karl L. KOBBERVIG, *Las Concordancias Del Corán*, p.412-414.

sutileza, reflete matizes da Luz espargidos em seu cerne. A grande importância dessa pluridimensionalidade do termo “*qalb*”⁸⁹ é, portanto, propiciar que o influxo da multiplicidade no seu âmago seja total:

*Eu Estou contido, qual hóspede
No coração do verdadeiro crente,
Sem qualificação, definição ou descrição;
A fim de que pela meditação do coração,
Todos os seres possam obter de Mim
Soberania e fortuna.
Masnavi. Livro VI ; versos:3072-3073)*

O coração (usado como termo técnico da mística islâmica) será o órgão de máxima importância no desenvolvimento espiritual do Sufi, pois, por sua pluridimensionalidade ele é capaz de acolher as múltiplas manifestações da Unidade. Ele jamais esgota sua capacidade de apreensão, bem como é despossuído de toda a fixidez formal. Pode, por conseguinte, efetivar a progressiva transposição das diversas moradas pelas quais o ser do amante deverá caminhar em seu intento gradual de aproximação ao Amado. Nesse sentido, o coração como órgão de conhecimento recebe seu influxo do amor que é em si-mesmo uma gnose, no sentido de ser um princípio que age como revelador da consciência. Nas progressivas mudanças do coração, estão inscritas as verdades da Verdade.

⁸⁹ “A extraordinária riqueza plurivalente do símbolo do coração (*qalb*), se perde lamentavelmente em qualquer tradução para língua Ocidental. O coração como símbolo religioso Cristão, tem muito pouco a ver com sua contrapartida Islâmica: é que no árabe, o vocábulo *qalb*, derivado da raiz *q-l-b* significa tanto ‘coração’ como ‘flutuação’, mudança perpétua’, inversão, entre outras acepções. No contexto místico, [...] queda imediatamente associado ao órgão sutil de percepção mística, entendido como receptáculo cristalino e protéico capaz de refletir todas as epifanias dos atributos de Deus: a inacabada, infinita manifestação da Divindade na morada da União. Luce LOPÉZ-BARALT, *Morada de los Corazones*, 1999. p.36.

1.2- A linguagem mística e a linguagem poética

A poesia está imbuída de um senso poético que lhe confere significação substancial. Na obra poética, este senso poético é inseparável do poema, seja qual for o seu sentido inteligível. É nisto que se diferencia o poema de todo discurso que se constrói pela prosa: no fazer poético, as palavras não estão ali, meramente, ao acaso. Elas se tornam sinais e ao mesmo tempo objetos que se organizam nesse *corpus* vivo e único. Não há como operar substituições sinonímicas sem que sofra ou morra o sentido do poema como tal.⁹⁰

A poesia não se refere a um objeto material fechado em si mesmo, mas à universalidade da beleza e do ser. Suas potencialidades espirituais e intuitivas, presentes através das palavras de que se serve o poeta, não podem ser despojadas de seu papel de sinais sem privar a poesia de sua ligação com a beleza transcendental. E assim, como sinais, as palavras conduzem os leitores a esse universo de complexidade significativa a que o autor busca os conduzir. Se se extinguir o senso poético, rompe-se a atmosfera de fascinação que envolve o poema. Além disso, mesmo que o senso lógico não seja tão fundamental à construção poética, o autor não pode se livrar dele em totalidade: é necessária uma significação inteligível para que se possa entrar no desconhecido e contemplar uma nuance do Mistério. É constituinte da experiência mística que o sentimento do desconhecido só se propague através do conhecido, pois a poesia é fruto do humano. Ela surge no homem identificada com tudo o que lhe é mais fundante. Assim, é natural que ao se exteriorizar em objeto traga a marca de sua origem.

É importante salientar que ao construir uma produção poética, o místico se confronta não apenas com a dificuldade de uma seleção lexical condizente ao estado de Iluminação a que ele

⁹⁰90 “Ambas (literatura e mística) fazem parte de uma mesma compreensão e compartilham signos e referentes, marcadas por uma expressão comunicativa. Em ambas, formas abertas, plurais, quebra da compreensão de gêneros e afins. Tendência ao fragmento. Ao brilho do fragmento. [...]. Mas não creio que a poesia represente uma via mística. Existem poetas que são místicos. Ou santos. Ou loucos.” Marco LUCCHESI, “Literatura mística na compreensão do belo, na compreensão das minorias”, in *IHU On- Line*, Ano 5, nº 133, p. 32-33 [entrevista].

tenta tecer referências mas também dos jogos de linguagem, de figura e de pensamento que estão envolvidos e podem, cada um a seu método, criar artifícios de expressão que tragam à luz uma poesia de beleza e substância. É como afirma São João da Cruz⁹¹:

Na verdade, quem poderá escrever o que esse Espírito dá a conhecer às almas inflamadas no seu amor? Quem poderá exprimir por palavras o que ele lhes dá a experimentar? E quem finalmente dirá os desejos que nelas desperta? Decerto ninguém o pode. De fato, nem as próprias almas nas quais isso se passa podem exprimi-lo. Este é o motivo de empregarem figuras, comparações, semelhanças, para com elas esboçar apenas algo do que sentem; e da abundância do espírito transbordam segredos e mistérios, mais do que procuram, por meio de razão, explicá-los.

Ao se pôr em contato com um sentimento arrebatador, uma experiência clara e numinosa, o místico se apercebe de uma realidade que lhe apresenta como um tanto turva, obscura, uma luz quase insustentável. Ainda assim, mesmo que esse contato lhe desfigure uma união indizível com o Mistério, ele busca se exprimir com uma certa clareza, pois tem n'alma o canto que libera um conhecimento substancial e cristalino. Mas um conhecimento inefável. É por isto que não se exprime à maneira de um raciocínio lógico.

Nascida de uma experiência vital, vida ela mesma, a palavra quer se exprimir por sinais portadores de vida, que levará aquele que os recebe à inefabilidade da experiência original. Como todas as fontes da faculdade do poeta foram tocadas, é natural que sua produção tente explorar todos as instâncias desta experiência. Contudo, a poesia não é o espelho límpido dos estados de alma. É próprio do discurso místico-poético o apontamento para a interiorização como uma maneira de reviver a enunciação do mistério original. No entanto, a poesia mística não é apenas um discurso sobre o sentido espiritual, mas também uma via para a assimilação interior de realidades espirituais.

Se a poesia mística busca um grau de inteligibilidade para que a clareza da experiência ganhe espaço, o poeta também acaba se deparando com a inevitável confrontação com a

⁹¹ SÃO JOÃO DA CRUZ, *Obras Completas*, p. 575-576.

obscuridade da própria linguagem, que, a um certo grau, também estará sempre presente. Essa obscuridade reside em toda a verdadeira poesia: é a alma da poesia.

Tanto a inteligibilidade quanto a obscuridade que marcam a obra poética emergem de um fundo gerador presente na experiência mística e faz apelos às potencialidades da alma que, cada uma a seu modo, possuem uma maneira de atingir o Real e dizê-lo. Para tanto, o poeta penetra num estado de recolhimento. Trata-se de uma quietude próxima à contemplação mística⁹².

Contudo, a poesia guarda suas diferenças com relação à mística. Não se referem a uma mesma dinâmica. São essências particulares, próprias e distintas em suas naturezas. Na experiência mística, o objeto atingido é o Abismo Incrindo presente e unido à alma daquele que o contempla. Já o poeta toca o seu objeto, as coisas e a realidade do mundo, antes que a Deus, em si mesmo. A essência de Deus é transcendente à multiplicidade de seus atributos. A poesia se refere à vocação amorosa de seus atributos e reproduz, via linguagem alusiva, ao Mistério contemplado, enquanto a experiência mística recebe o Mistério, amalgamado e enraizado na própria existência do místico.

Na poesia mística está presente o recurso simbólico registrado não como um mero sistema de cifras, mas sim como uma linguagem dotada de meio particular de expressão, pois esta é uma forma tangível de acesso ao Real. Dentro deste universo simbólico, o leitor empenha não só seu aparato racional, mas também seus sentimentos e sua imaginação, permitindo desta maneira que a poesia mística abra mão de um conteúdo informativo e possa operar uma transformação. Com relação a este poder transformador dos símbolos poéticos, há um bonito poema de Rūmī:

Dentro deste mundo há outro mundo

Impermeável às palavras.

Nele, nem a vida teme a morte,

Nem a primavera dá lugar ao outono.

⁹² O termo ‘contemplação’ tem uma extensão genérica no campo da mística. A contemplação da mística especulativa dirige-se ao Mistério como foco da unidade inteligível de todas as coisas: ela está sob o signo do transcendental *Unum*.” Henrique C. de Lima VAZ, *A experiência mística e filosofia da tradição Ocidental*, p. 69.

*Histórias e lendas surgem dos tetos e paredes,
Até mesmo as rochas e árvores exalam poesia.
Aqui, a coruja transforma-se em pavão,
O lobo em belo pastor.*

*Para mudar a paisagem,
Basta mudar o que sentes⁹³93.*

Experiência mística e experiência poética não são a mesma coisa. São tal como duas fontes diferentes. A água que as alimenta é a mesma: trata-se do Mistério Inexaurível de Deus. Contudo, são fontes destinadas a tarefas distintas. Enquanto uns são chamados a reproduzir o Mistério de maneira a aumentar os tesouros da ciência e da beleza entre os homens, os outros são chamados a tornarem-se fagulhas deste Mistério, a abnegar-se de si e de tudo o que há nesse mundo. Tanto a Beleza quanto a Graça possuem mãos amorosas e corações iluminados que se prestam ardorosamente nesse socorro misterioso à humanidade.

Os resultados que se sucedem a esses dois chamados, distintos em essência, mas próximos pela fonte divina, também são diferentes, pois, na experiência mística, o conhecimento adquirido é seu fruto e seu repouso. Ele próprio se converte em atos imanentes. Já na experiência poética, o poeta atinge um alto grau de compreensão e deseja transformá-lo em objeto. O sentido de plenitude para os místicos está no repouso da união, da adesão ao Amado, enquanto que para o poeta, a alegria plena estará em criar uma forma nova que se identifique com a inspiração criadora.

Mas se o místico é ao mesmo tempo poeta, como ele articula a existência de seus dons poéticos e seus dons místicos?

⁹³93 Jalal ud-Din RUMI, *Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz*, p.54-55.

Este parece ser o caso de grandes místicos-poetas das diversas tradições religiosas. Tereza de Ávila, São João da Cruz, Rūmī, Rabi'a são apenas alguns exemplos dessa possibilidade no que ela se apresenta de mais significativa. Ao que tudo indica, a experiência poética e a experiência mística revelam-se como instâncias bastante favoráveis uma vez que na experiência mística todo o espírito⁹⁴ é vivificado pela união com o Real. A contemplação, por si só, não os faria poetas, mas a experiência divina que transpassa os que a experimentam com fervor e força exalta as percepções e possibilidades já latentes, possibilitando, desta forma, que suas faculdades poéticas revelem algumas minúcias da realidade inefável que puderam contemplar. É como afirma Juan Martín Velasco:

A função central do símbolo na linguagem mística lhe confere sua afinidade indubitável com a linguagem poética. Tal afinidade levou a H. Bremond a considerar 'a atividade poética um esboço natural e profano da atividade mística' e a considerar, exageradamente, um poeta como um 'místico evanescente' ou um 'místico fracassado'. 'Exageradamente', porque não faltam poetas que subtraíam as diferenças entre as duas atividades e põem a fronteira radical entre ambas no fato de que o essencial para a linguagem mística é o estado místico, a experiência que o místico verte em linguagem enquanto para a poesia, a dizer de alguns deles e dos mais eminentes – J. Guillén, que e apóia em P. Valéry ou em E. Poe – o essencial é o poema e não o estado poético do poeta.”[...] Se chegar a afirmações tão rotundas como as de H. Bremond, é indubitável que existe uma afinidade estrita entre a poesia e a mística que se mostra de forma mais clara nos casos privilegiados, mas em nada excepcionais, naqueles quem que a linguagem mística é ao mesmo tempo poética, como sucede em São João da Cruz.⁹⁵

É fundamental que se leve em conta que, embora a experiência mística e a experiência poética não se referem, em absoluto, a um mesmo estado, elas se encontram identificadas e

⁹⁴94 “Vale dizer: o mais íntimo de nós mesmos é o nível ontológico mais elevado de nosso espírito, e é no fundo dessa imanência (*interior íntimo*) que o Absoluto se manifesta como absoluta transcendência (*superior summo*). Aí pode ter lugar a *experiência mística*. Ela é, em suma, a atividade mais alta da *inteligência espiritual*, que é, por sua vez, a atividade mais elevada do espírito. Com atos de *inteligência espiritual*, a contemplação metafísica e a contemplação mística podem exercer-se na sua plenitude. Portanto, somente o discurso antropológico que compreende em si a categoria do *espírito*, e admite como atos espirituais mais elevados os atos da *inteligência espiritual*, é capaz de acolher e explicar adequadamente a autêntica *experiência mística*.” Henrique C. de Lima VAZ, *A experiência mística e filosofia a tradição Ocidental*, p. 19.

⁹⁵95 Juan Martín VELASCO, *El Fenómeno místico*, p. 63.

viabilizam tanto ao místico quanto ao poeta aberturas para que possa existir uma comunicação profícua entre essas duas dimensões.

O poeta pode passar do seu recolhimento poético a um estado de recolhimento místico, fazendo com que sua sensibilidade hipertrofiada de articulação entre as palavras possa se colocar em abertura de recepção ao silêncio de onde emana todos os sons divinos.

Da mesma forma, o místico pode deixar que flua na experiência do dizível percepções impressas nos olhos de seu coração⁹⁶, deixando que sua voz cante o contato do espírito com a realidade, em si mesma, inefável, bebendo na fonte do Amado a alimentando nesse movimento de amor as imagens da Sua Beleza. A poesia se transfigura, assim, em conhecimento. Um conhecimento concreto, íntimo, agudo, profundo e singular que abraça o seu coração⁹⁷.

⁹⁶96 “A concepção antropológica subjacente à experiência mística – como também à contemplação metafísica – deve admitir, em consequência, o reconhecimento da capacidade do espírito humano que Platão denominou ‘Olho da alma’. Esse ‘olhar da alma’ prolonga sua contemplação para além da multiplicidade sensível e imaginativa e da multiplicidade conceptual, e é intuição simples da ideia ou do Absoluto Ideal.” . Henrique C. de Lima VAZ, *A experiência mística e filosofia da tradição Ocidental*, p. 21

⁹⁷97 “Todas as fontes estão em Ti.”. Salmo 86.

1.3- A poesia do Inefável

De certa maneira, a produção poética que nasce como fruto de uma experiência mística representa uma tentativa de expressar o conhecimento da presença do Mistério. Assim, é possível perceber que os místicos, em seus poemas, sempre falam do conhecimento de uma presença, ainda que seja a presença de uma falta.⁹⁸⁹⁸

*O amor partiu meu leve coração
e o sol vem clarear minhas ruínas.*

*Ouvi belas palavras do Sultão.
Caí por terra triste, acabrunhado.*

*Acercou-se de mim, vi o seu rosto.
'Do rosto eu não sabia mais do que o véu.'*

*Se a luz do véu abrasa esse universo,
O que dizer do fogo de teu rosto?*

*O Amor veio e partiu. Eu o segui.
Voltou-se, como águia, e devorou-me.*

*Perdi-me no tempo e no espaço.
Perdi-me nos mares do verbo.*

⁹⁸⁹⁸ “Essa ‘presença compreendida na ausência’, essa aporia, tem seu paralelo discursivo no momento aporético da teologia negativa, em que os místicos ‘sabem o que eles não sabem.” Silvia SCHWARTZ, *A Béguine e al- Shaykh: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn’ Arabi*, p. 7.

*O gosto deste vinho,
Conhece quem sofreu.*

*Os profetas bebem tormentos.
E as águas não temem o fogo.⁹⁹*

A nostalgia da origem, o “lamento da flauta” a saudade da Presença são sintagmas que abrem espaço para o Divino que surge no discurso místico e sustentam a tentativa de dizer, via uma linguagem alusiva, paradoxal e metafórica, os vestígios do Mistério inabarcável.¹⁰⁰ Toda a poesia que surge desse silêncio de ausência parece querer fazer-se em canto silábico a presença antes vivenciada.

A ausência incompreensível sentida convida ao pronunciamento literário, mesmo que crie aí um contexto paradoxal: a partir do contato com a esfera silente, a geratriz de toda a palavra, o místico busca tecer na poesia resquícios que preservem a luz do Encontro.¹⁰¹

*Já é tarde, muito tarde.
O Sol já desceu o poço.
Mas a Beleza desponta,
No brilho claro da lua.*

⁹⁹ J. RUMI, *A sombra do Amado - De Rumi*, p. 29.

¹⁰⁰ “O poeta, em particular, é respeitado como o tipo de homem que melhor pode evoluir para um sufi de grande santidade. A poesia pode, de fato, conduzir à verdadeira essência do sufismo. O gênio do poeta é semelhante à inspiração religiosa.[...] O sufismo possui uma poesia toda peculiar – uma poesia considerada por muitos, sufis ou não, mais espiritual e elevada em expressão extática que a de qualquer religião atuante no mundo. Além disso, a linguagem da poesia – suas metáforas, seu ritmo vivo e pulsante – é mais aparentada ao discurso do místico que a rude linguagem dos filhos da terra. Ela não está restrita às convenções ou limitações do idioma. Paira suprema, acima de hesitações e das gaguejantes exigências do discurso mundano.”. Sidar ALI SHAH, *Princípios Gerais do Sufismo e outros textos*, p.22-23.

¹⁰¹ “A poesia não consiste em formular de maneira ornamentada o que seria possível dizer simplesmente, mas sim em outorgar a palavra ao que se subtrai dela.”. Guillermo MACCI, “Em torno a la poesia” in *Suplemento Cultura y Nación, Clarín*, p.2.

*Ora, bebe desse vinho
E clareia essa vigília.
A alma inquieta silencia,
Não acordes teu sultão.*

*Oh! As lágrimas de alívio
A colheita, a estação,
Teu discípulo no jogo:
Todos partiram de noite.*

*Homens de olhos de fogo
Estrelas da glória. A noite
Qual hindu, fugiu gritando:
“O turco invadiu a tenda!”*

*Ao preciso movimento,
O bispo toma o peão.
Ao socorro da Beleza,
Cai o bispo e vence o rei.*

*De noite, as almas avançam
A cumprir os seus destinos.
Quem souber esta verdade,
Tem a alma transparente.*

(...)

*Busca o silêncio da noite,
Purifica teu espírito.
O sultão subiu aos Céus,
Tornou-se pérola rara.*

Cai o silêncio no mundo

Todo, por causa da noite.

Segue no seio do nada

O teu legado de paz.

Ah! Shams, o lençol da noite

Não te cobre, pois não és

Do Oriente ou do Ocidente.

*Cessam de pronto as palavras.*¹⁰²102

Sobre este poema, afirma Marco Lucchesi:

Segue este poema da física da luz para a sua metafísica, com uma intensidade que atinge, na espessura da noite, altitudes e amplidões da Via Láctea. Sentimento de solidão, espera e serviço. Iminente a vinda do Xá (O Rei, o Amado). Foi-se o vizir. Foram-se os mensageiros. Mas permanece o Rosto. O Sol de Shams de Tabriz ilumina as profundezas do céu e do poço, do tempo e do espaço, da corda e da carne, do turco e do hindu, das contradições sobre as quais o universo de Djalal ad- Dîn repousa e age. A noite do destino, laylat al-qadr, quando o Alcorão desceu integralmente a Maomé. As dez últimas noites do mês de Ramadã.¹⁰³103

Uma outra possibilidade que a poesia mística pode assumir é incitar o encobrimento. Do contato com o Mistério pode nascer um tipo de poesia que tenta encobrir a Luz para que se preserve a luminosidade do encontro. Trata-se de uma poesia que se esforça por alienar a linguagem do que foi contemplado profundamente. Traz, em sua escrita, o limite que não comporta a intuição da face do Real, sempre inexorável às tentativas do desvelo da palavra.

¹⁰²102 J. RUMI, *A sombra do Amado - De Rumi*, p. 87-88.

¹⁰³103 J. RŪMĪ, *A sombra do Amado - De Rumi*, p. 117-118.

*Somos a mó, o coração é o trigo;
Que sabes a mó de seu girar eterno?*

*A pedra é corpo, e a água, pensamento;
Diz a pedra: “Não sei o que é o tempo.”*

*E a água responde: “Pergunta ao moleiro,
Que abriu este canal por onde passo.”*

*Diz o moleiro : “É a fome que te move.
Se a roda não girar, o trigo morre.”*

*Ah! Cessa esse murmúrio de palavra:
Escuta no silêncio a voz de Deus.¹⁰⁴ 104*

É possível notar a presença de dois silêncios: um silêncio presente no poema, e o outro a que a palavra não alcança. Rūmī parece salientar a enorme dificuldade que a recepção do poemas encontra no sentido de acolher o silêncio proposto ali, ou seja, o silêncio que nasce no contato com o Real. Dada a falta e tolerância, o mecanismo adotado sugere uma transformação desse silêncio a que se chega via poema em um silêncio da palavra evasiva, já que os versos promovem nos que os lêem uma espécie de refutação dessa nudez ontológica da identidade humana¹⁰⁵ 105.

A existência desses dois silêncios identificados, aqui, nos versos de Rūmī, desmembram bipolaridades do Silêncio do Amado: um silêncio de sublimidade que se oferece ao poeta como vestígios alusivos do Mistério e um outro que tenta resguardar o inefável do campo exprimível. A linguagem poética de Rūmī não só parece contemplar essas duas insuperáveis instâncias do

¹⁰⁴104 J. RUMI, *A sombra do Amado - De Rumi*, p. 41.

¹⁰⁵105 “São Bernardo declara no sermão 85 sobre os Cânticos, em que, após ter tratado dos graus particulares de perfeição que conduzem a alma à união e ao gozo de Deus, que pode ser nessa vida, ele diz ‘Se alguém me perguntar o que é gozar do Verbo, eu lhe respondo que pergunte àquele que fez a experiência. Ainda que eu tivesse a experiência, como poderia explicar o inefável?’” Michel de CERTEAU, *La Fable Mystique*, p. 191.

Real, como também cria entre elas um espaço de transição que articula, em poesia, a voz desse silêncio extremo de habitação à diluição no silêncio de encobrimento, para que possam, em seu ciclo de alternância infinitas voltar a se fundir e se distanciar novamente. Nisto reside a essência favorável da poesia: ele risca o âmbito em que o místico pode alcançar a palavra que o identifica como ser transitivo embebido pela nostalgia do Amado. O poema trilha o caminho do místico que, incapaz de se sustentar em um dos extremos, deixa seus rastros na linha de uma aporia que se encontra no Real.

Silêncio!

És feito de pensamento, afeto e paixão.

O que resta é nada

Além de carne e ossos.

Por que nos falam

De templos de oração

De atos piedosos?

Somos o caçador e a caça,

Outono e primavera,

Noite e dia,

O Visível e o Invisível.

Somos o tesouro do espírito.

Somos a alma do mundo ,

Livres do peso que vergasta o corpo.

Prisioneiros não somos

Do tempo nem do espaço

Nem mesmo da terra que pisamos.

*No amor fomos gerados,
No amor nascemos.*¹⁰⁶106

Através desta compreensão geral que o trabalho busca traçar acerca da experiência mística como esta consciência de uma relação entre o homem e Deus, torna-se importante situar a dimensão da linguagem apofática¹⁰⁷107, como uma das fontes indispensáveis para se conhecer a prática discursiva que o místico muitas vezes se vale para falar de seu encontro com o Mistério. Dessa forma, podemos entender que, muito embora a linguagem mística utilize vocábulos pertinentes a qualquer outro tipo de linguagem, numa dada língua, ela se caracteriza, principalmente, pelo fato de ser a “linguagem de uma experiência”¹⁰⁸108. Ao traçar um estudo sobre a linguagem apofática, analisando as obras de Ibn ‘Arabi e Meister Eckhart, Michel Sells afirma:

Apesar de um contraste doutrinal completo, os dois místicos mostram uma notável afinidade no uso de suas respectivas linguagens apofáticas para falar de um eterno momento de união que sempre ocorreu e sempre ocorrerá. Este contraste poderia ser parcialmente explicado pelo auge histórico de uma larga metacultura Abraâmica e Greco-romana da qual Eckhart e Ibn ‘Arabi faziam parte e cedo decaiu. O contraste nas posições doutrinárias pode colocar em alto relevo, contudo, o trabalho da linguagem e do pensamento apofático através de específicas barreiras religiosas e culturais.¹⁰⁹109

¹⁰⁶106 Jalal ud-Din RUMI, *Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz*, p. 150-151.

¹⁰⁷107 “O problema da linguagem da mística especulativa está, pois, intimamente ligado ao problema da sua natureza: o paradoxo da linguagem de um *savoir incommunicable*, que vem sendo transmitido desde Platão a toda linguagem da mística especulativa e é uma das fontes, seja dito de passagem, da não raro desconcertante linguagem filosófica de Hegel.[...] Depois de Plotino, a mística especulativa neoplatônica recebe uma importante contribuição por parte de seus sucessores, a começar por Porfírio, merecendo destaque Proclo (século V), que estabelece didaticamente a distinção entre conhecimento catafático (afirmativo) e conhecimento apofático (negativo), distinção que se tornará clássica na tradição teológico-filosófica posterior.” Henrique C. de Lima VAZ, *A experiência mística e filosofia da tradição Ocidental*, p. 34-35.

¹⁰⁸108 “O místico não fala como um teólogo simplesmente. Fala de Deus que se Lhe é dado em uma experiência. Daí sua concretude, frente à abstração própria de outros registros da linguagem religiosa, como é próprio da Teologia.” Juan Martín VELASCO, *El fenómeno místico*, p. 51

¹⁰⁹109 Michael SELLS, *Mystical Languages of Unsayings*, p.206

Já nos versos de Rūmī, também podemos encontrar vestígios de um recurso apofático uma vez que este caminho se configura apropriado para a proposta de Mawlānā: sua experiência poética não afirma as potencialidades e matizes do Mistério e, ao fazê-lo, não as nega simplesmente, mas busca através da sugestão alusiva conduzir à interpretação última de que o Amado transcende a qualquer afirmação que dele pode ser feita.

Vem.

Conversemos através da alma.

[...] Sem abrir a boca,

contemo-nos todos os segredos do mundo.

[...] Ninguém fala de si mesmo em voz alta.¹¹⁰110

Como a poesia, a apófase não é um discurso que qualquer um pode apreciar imediatamente. Como a poesia, a apófase resiste a paráfrases dentro de outros modos linguísticos; paráfrases somente podem ser parciais. Quando escrevemos sobre um poema não tentamos exprimir o significado do poema – se o significado pudesse ser expresso discursivamente ele não necessitaria de um poema. Tentando entender como um poeta trabalha, somos levados mais profundamente para dentro do evento da leitura do poema. O que este evento significa para diferentes leitores pode diferir enormemente de um para outro. Até aqui o que tem sido comumente aceito pelo discurso poético – uma resistência a uma redução semântica- é freqüentemente visto como uma forma de mistificação na apófase.¹¹¹111. O momento da fusão do sujeito e do predicado é efêmero, o despertar sem despertador logo é reificado em outro objeto de experiência. O escritor pode continuamente voltar a não dizer o previamente dito.

¹¹⁰110 Jalal ud-Din RUMI, *Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz*, p. 60

¹¹¹111 “O evento expressivo é constantemente presente, ele não pode ser controlado, a contínua mudança de afirmativas mantém a mente em constante atividade, deslocando continuamente o “objeto” como um eterno retorno feito dentro do discurso o que leva o leitor a um mergulho profundo na meditação aporética. Michael SELLS, *Mystical Languages of Unsayings*, p.215.

Por isso, uma das grandes dificuldades que o místico encontra é articular um caminho viável entre a característica fundamentalmente descritiva da linguagem mística e a inefabilidade do Mistério nela experienciado¹¹²112. Este limite com a qual o místico se confronta parece lhe infundir o domínio da transgressividade¹¹³113, que se constrói via linguagem¹¹⁴114. Daí os dislates, os oxímoros, os paradoxos, aporias¹¹⁵115. Todas as construções que promovem a travessia de um sentido semântico que não pode ser amparado na palavra, pois, na palavra do homem, encontram-se impressos os limites do humano¹¹⁶116. Como Rūmī afirma, as palavras humanas são como véus que filtram a palavra de Deus a um ponto que o ouvido e o coração do homem podem recebê-la sem aniquilar-se:

Deus, o Altíssimo, criou esses véus com uma finalidade; se a Beleza divina se manifestasse sem véus, não suportaríamos essa revelação e não

¹¹²112 “Estão em matéria tão alta e tão espiritual (como dizem esses santos) onde a experiência ultrapassa a doutrina; onde aquele que sabe não lhes pode dizer; onde a língua não é mestra, mas a Graça; onde a humildade atinge aquele que se esforça e vai e aprende o que não ode ensinar; onde a palavra substancial do Pai opera tais maravilhas que nós não saberíamos exprimir.” Michel de CERTEAU, *La Fable Mystique*, p. 192.

¹¹³113 “A propriedade em que mais chamativamente se manifesta a peculiaridade da experiência de quem o usa e o cria é o que, de uma forma muito genérica e muito viva chama-se de ‘transgressividade’ da linguagem mística. Esta consiste na constante tendência a levar o sentido primeiro dos vocábulos até o limite de sua capacidade significativa e na utilização simbólica de todos eles. As expressões dessa transgressividade são tão variadas quanto numerosas. Aparece sobretudo como recurso permanente nas mais atrevidas e mais vivas metáforas, nas que se realizam de maneira mais perfeita, o que P. Ricoeur chamou de ‘a metáfora viva’: ‘É muito mais que uma figura estilística; comporta uma inovação semântica [...] um testemunho em favor da virtude criativa do discurso’”. Juan Martín VELASCO, *El fenómeno místico*, p. 63.

¹¹⁴114 Um evento significativo com a linguagem apofática, inclui um momento que é niilista ou “anárquico” — sem a *arché* ou primeiro princípio. No momento anárquico sugere um retorno da segunda proposição sobre a primeira a fim de remover a delimitação. Nos termos da metáfora plotiniana da massa incandescente que iluminava a esfera, o momento anárquico ocorre quando da remoção desta massa incandescente, que serve como o começo, fonte ou o princípio da luz. Este momento foi encontrado na prece a Deus de Eckhart para ser livre de Deus, na aniquilação do eu de Porete e no desejo de não fazer nada ou reprimir-se de fazer qualquer coisa para Deus, a inexistência de Deus de Eriugena, o contínuo deixar-se ir de toda a imagem do eu ou da deidade de Ibn ‘Arabi, e o despertar sem despertador de Plotino. Michael SELLS, *Mystical Languages of Unsayings*, p.209.

¹¹⁵115 “Os recursos mais claramente expressivos da transgressividade da linguagem mística são, sem dúvida, junto à já anotada metáfora, o paradoxo e a antítese. É sabido o uso que alguns autores têm feito do paradoxo como meio expressivo da linguagem religiosa.”. Juan Martín VELASCO, *El fenómeno místico*, p. 54.

¹¹⁶116 “Há um chamado na fala humana e uma espera no pensamento. Tudo aquilo cujo nome dizemos falta. Pensar, falar, não é emitir ideias, encadeá-las, desenrolá-las — mas conduzir toda a palavra até o limiar e o avesso das palavras. Há um pensamento sob o pensamento que diz sempre: “Vai até onde as palavras tomam o caminho de volta.” Ir até a beira, ultrapassar a margem, passar de uma margem, de um limiar a outro, é o movimento respiratório profundo, o passo, a caminhada, o embalo de nosso espírito que é espírito de travessia.”. Valère NOVARINA, *Diante da palavra*, p. 18.

poderíamos alegrar-nos com ela. Graças a esses véus, somos ajudados e reconfortados.¹¹⁷117

Nestes versos, pode-se observar como o entendimento das palavras humanas também é concebido como um desenrolar, divino e necessário, das palavras do Amado. Ao chamarmos as coisas por um nome, estabelecemos o vínculo chamativo para o Real que ali fala. Afinal, ao nos depararmos com a linguagem mística e a linguagem poética, é possível perceber que ambas se estruturam na linguagem, pois tudo é linguagem¹¹⁸118. Contudo, ao se dimensionar um ‘linguagem do silêncio’ apontamos para a linguagem que risca a ausência, denuncia a falta, atesta do espaço aniquilado para que ali se faça a habitação do Real¹¹⁹119, fonte de todos os sentidos e todas as palavras. Rūmī afirma:

As palavras são ilimitadas, mas revelam-se conforme a capacidade do Buscador. “*Não há nada em nós cujos tesouros não tenhamos, só permitimos que se revelem no nível conhecido.*”. A sabedoria é como a chuva, é infinita em sua fonte, mas vem de acordo com o que a ocasião exige, no inverno, na primavera, no verão e no outono, sempre na medida correta, em maior ou menor quantidade. Porém, lá de onde vem, é ilimitada. (...). As palavras revelam-se conforme a vontade espiritual e a fé.¹²⁰120

As palavras guardam sempre para nós a face escondida. Toda luz de sentido que cada vocábulo parece receber traz a lembrança da primeira partilha com o silêncio. Qualquer fagulha fônica dotada de significação parece aludir a um fragmento da presença invisível que se encontra para além dela própria. É como afirma Mawlānā:

¹¹⁷117 D. RUMI, *Fihi-Ma-Fihi*, p. 63.

¹¹⁸118 “Acima dos princípios formais compõem-se os eventos significativos da linguagem apofática como um modo literário. O evento significativo é um restabelecimento (através da gramática, da sintaxe e da metáfora) de uma fusão do eu e do outro dentro da união mística”. Michael SELLS, *Mystical Languages of Unsayings*, p. 209

¹¹⁹119 “Quando tirado do contexto, o nada da deidade é indistinguível discursivamente de um “mero nada”; a liberdade da alma da autorização; o desinteresse da alma proveniente da indiferença; a confusão da alma que não conhece nada da irracionalidade; a tentativa de interpor-se distinções discursivas afirma que o místico *realmente* não sabe nada ou que cessou todo o desejo, incluindo o desejo de desejar Deus, quando ela fala, ela faz isso para explicar exteriormente o momento anárquico. Pois, para explicar exteriormente o momento anárquico é necessário girar a linguagem apofática em direção à teologia convencional”. Michael SELLS, *Mystical Languages of Unsayings*, p. 209

¹²⁰120 D. RUMI, *Fihi-Ma-Fihi*, p. 55-56.

Nós nos dirigimos àquele que está sempre em estado de união mística, no silêncio, na ausência assim como na presença; mesmo na discórdia, estamos unidos a ele; mesmo brigando a socos, conversaríamos com ele e estaríamos unidos a ele. Não olhes para essa mão fechada, nela há uvas passadas. Se não crês no que digo, abre-as e verás. Aliás, o que importa se são uvas passas ou pérolas preciosas? Há também aqueles que aprimoram o conhecimento, com sutilezas e refinamentos em verso e prosa. Mas se o emir tende a se dirigir para este lado e a nós, não é em função de conhecimentos, sutilezas ou discursos; essas proezas estão presentes em todos os lugares.

Os paradoxos e contradições da linguagem apofática procedem logicamente de uma aporia da inefabilidade, o momento apofático da anarquia, — o afastamento da massa incandescente dentro da esfera iluminada — ocorre no momento de uma afirmação original de transcendência. De fato, o elemento catafático original na afirmação da transcendência (usar o nome X para afirmar que o estado X está acima de todos os nomes) é necessariamente o início da crítica apofática do nome. A afirmação da transcendência – quando tomada em toda a seriedade apofática – se volta sobre si mesma. O paradoxo da imanência e da transcendência, a coincidência de opostos, a substituição do objeto gramatical todos estão violando a convenção lógica que funciona para delimitar as entidades. É quando a linguagem encontra a noção de ilimitado, que a lógica convencional, não logicamente é transformada. Os paradoxos apofáticos são construídos sob a fundação de distinções lógicas convencionais, mais altamente se modifica a racionalidade do contexto catafático, mais bem sucedido poderá ser o paradoxo apofático. Sobre as relações que o místico opera na linguagem, afirma Michel de Certeau:

Um deslocamento do sujeito no espaço do sentido que circunscreve as palavras e por uma manipulação técnica dessas palavras, marca o novo uso que é feito, em suma, é uma prática de desapego. Ele desfigura a língua. Ela a distancia da função que visava a uma imitação das coisas. Ele desfaz também as coerências da significação para insinuar em cada unidade semântica os jogos retorcidos e extravagantes das relações do sujeito com o outro e consigo: ele atormenta as palavras para lhes fazer dizer o que, literalmente, elas não dizem, de maneira que elas se tornam,

de alguma maneira, a escultura das táticas das quais elas são instrumentos. Um termo, mesmo ambíguo, poderia definir esses processos que destacam a língua de seu funcionamento estrutural para modelar sobre as paixões dos sujeitos locutores¹²¹ 121.

Esse momento no qual a transcendência revela a si mesmo como imanente é o momento da união mística. Nesse momento, os padrões referenciais das estruturas da linguagem são transformados. Há uma quebra entre as distinções gramaticais: reflexiva e não-reflexiva na antecedência de um pronome (ele vê si-mesmo através de si-mesmo em si-mesmo). A quebra da distinção perfeito /imperfeito sempre ocorreu e sempre ocorrerá. No momento da união mística, os atributos divinos não são conhecidos como um sujeito não-divino. A distinção de deidade e criação e dualidade do amante e o Bem Amado são omitidas¹²² 122. Os atributos aparecem no espelho e a imagem no espelho é o divino no humano e o humano no divino, como Rūmī afirma:

*A palavra surge da alma
mas diante dela se apequena.
Das pérolas da alma
A língua se envergonha,
Não tem como explicá-las
(...) Quebra o núcleo da letra
e chega ao sentido da palavra.*

¹²¹ 121 Michel de CERTEAU, *La Fable Mystique*, p. 195.

¹²² 122 “O contexto desta afirmação é a transição do quarto estágio, o estágio das obras, para o quinto e sexto estágios da união mística. O sétimo estágio padrão é catafático e direcional. Cada estágio leva a um mais elevado, e eles não podem ser saltados. O abandono do desejo dá lugar nesse contexto a um esforço por fazer boas obras seguindo o desejo divino. É através deste esforço que a alma realiza a aporia apofática do desejo, que iguala o desejo de fazer boas obras ao seguir o desejo divino — que contém o egoísmo — fazendo chegar à estação da aniquilação. No instante em que abandona a si, às obras e aos desejos, a Dama do Amor nos fala que a deidade deseja trabalhar com a alma (como trindade, Dama do Amor, ou Longe-Próximo). Um semelhante contexto direcional pode ser encontrado em outros escritores apofáticos como uma garantia do contexto direcional do meio no qual ele escreve ou prega. Deste modo a estação da não estação de Ibn ‘Arabi é colocada dentro de um contexto sufi de gradação de estações, práticas e disciplinas”. Michael SELLS, *Mystical Languages of Unsayings*, p. 209.

*Cada vez que imaginas algo,
pensas removido o véu e alcançada a verdade,
Mas o único véu é tua imaginação¹²³123.*

Na união mística os atributos divinos não são conhecidos, mas realizados, simultaneamente atualizados e compreendidos no espelho polido do coração.

¹²³123 Tradução de José Jorge de CARVALHO, *Poemas Místicos Divan de Shams de Tabriz.*, p.134.

CAPÍTULO 2: A LINGUAGEM DO SILÊNCIO

2.1 - Silêncio: intuição manifesta de uma realidade transcendente

*Ó alma, não cunhes moeda
com o ouro das palavras;
o buscador é aquele que vai
à própria mina de ouro.*¹²⁴124

Em um de seus poemas, Rūmī escreve: “Sou filho do silêncio, Ó mestre da palavra”¹²⁵125. É desta frase que nasce a inspiração para o título deste trabalho, tomando Rūmī não apenas como interlocutor do Mestre Divino, mas também um mestre da palavra, a partir da identificação entre amante e Amado. Trata-se de uma busca da relação do indizível com o dizível.¹²⁶126 Busca marcada por um exercício de cautela que, através dos poemas de Rūmī, pretende chegar a uma especificidade do silêncio. Dessa maneira, cabe, primeiro, esclarecer qual a compreensão que tecemos do sintagma “Filho do silêncio”, uma vez que o objeto do estudo é justamente a produção poética de Rūmī. Aparentemente, teríamos aí uma inviabilidade analítica: como conciliar a busca de uma elucidação sobre o sentido do silêncio em Rūmī, se o manancial que nos provê é sua poética?¹²⁷127

¹²⁴124 Jalal ud-Din RUMI, *Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz*, p. 88.

¹²⁵125 “Já não temo ninguém./ O Amado me acompanha [...]/ Talento de orador./ Coragem de guerreiro./ Sou filho do silêncio/ Ó mestre da palavra!” J. RUMI, *A sombra do Amado - De Rumi*, p. 101-102

¹²⁶126 “A relação entre palavra e silêncio: a palavra imprime-se no contínuo significante do silêncio e ela o marca, o segmenta e o distingue em sentidos discretos, constituindo um tempo (tempus) no movimento contínuo (aevum) dos sentidos no silêncio. Podemos enfim dizer que há um ritmo no significar que supõe o movimento entre silêncio e linguagem.” Eni Puccinelli ORLANDI, *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*, p. 25.

¹²⁷127 “Com frequência, a linguagem mística confina-se com o silêncio e sensivelmente desemboca-se com ele. Mas seu silêncio não é cômodo, prazeroso, indiferente. É uma condição de linguagem. Os grandes místicos conseguiram que São João da Cruz recomendava aos Carmelitas de Beas: «Tudo envolto em silêncio». E uma leitura atenta de seus escritos descobre-se esse silêncio não só quando a língua ou a pena descansam senão a raiz de que surgem as palavras e com o clima que as envolve.” Juan Martín VELASCO, *El fenómeno místico*, p. 56.

Para responder a essa especulação, potencialmente impeditiva para o objeto deste estudo, é preciso que deixemos de lado nossa compreensão mais imediata do vocábulo “silêncio” que, geralmente, acaba por conduzir a um conceito incomplexo de uma mera supressão das palavras e, por conseguinte, dos sentidos por ela expressos. Rūmī tece constantes referências ao silêncio não como uma mera circunstância do discurso sobreposta pela intenção do autor, mas sim de um silêncio imbuído de sentido. Há uma dimensão do silêncio que remete ao caráter de incompletude da linguagem: todo o dizer é uma relação fundamental com o não dizer.¹²⁸128

Além disso, o contexto que envolve os poemas de Rūmī é perpassado pela experiência mística. Dessa forma, há que se levar em conta todos os meandros e possibilidades aí existentes. Tudo quanto se refere ao estudo da linguagem Mística aponta para a necessidade de uma adaptação de conceitos que, nela, assumem outra disposição. Assim, essa reflexão de uma linguagem mística do silêncio toma a evidência poético-discursivo do que não se encontra dito, para que tornem-se tangíveis aspectos que não pareceriam numa análise de fundamento apenas linguísticos ou pragmáticos. Para tanto, não se tomará, por sinonímia, expressões como “Rūmī, o poeta” e “Rūmī, o místico”. Ainda que, no caso deste autor, essas sejam duas esferas próximas e identificadas, elas resguardam particularidades que devem ser observadas e levadas sempre em consideração¹²⁹129. Não fazê-lo, seria, pois, assumir uma postura pouco cuidadosa.

O silêncio, em Rūmī, representa uma condição essencial para a união mística com Deus, fonte da suprema realização do místico. Trata-se de um elemento indispensável para uma verdadeira comunicação entre Deus e o Homem¹³⁰130; um sinal de que para fora da linguagem ainda permanece um sentido. Em Rūmī, há palavras no silêncio e silêncio nas palavras. São, em

¹²⁸128 “Acredito que o mais importante é compreender que: 1. há um modo de estar em silêncio que corresponde a um modo de estar no sentido e, de certa maneira, as próprias palavras transpiram silêncio. Há palavras nas palavras; 2. o estudo do silenciamento (que já não é silêncio mas ‘pôr em silêncio’) nos mostra que há um processo de produção de sentidos silenciados que nos faz entender uma dimensão do não-dito absolutamente distinta da que se tem estudado sob a rubrica do ‘implícito’. Eni Puccinelli ORLANDI, *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*, p. 11-12.

¹²⁹129 “Nem toda a poesia que se passa por mística o é com certeza.”. Virginia MCWEENY, *Pérsia Mystica: Poeti sufi dell’età clássica*, p. 74.

¹³⁰130 “São o segredo, o silêncio e a inefabilidade os três eixos em torno dos quais os comentários trançam a comunicação de uma experiência intraduzível.”, A. EGIDO, *Hermenéutica y Mística*, p. 176.

sua poesia, dimensões que se inter-atravessam. Estas são razões que sustentam o aprofundamento sobre um aspecto que se revela tão valioso para a observação dos matizes mais inefáveis da mística e da poesia de Rūmī.

Gilvan Fogel, em seu artigo “A respeito do fazer necessário e inútil ou do Silêncio”, o silêncio seria uma espécie de forja que aplicada em uma via, a qual ele considera “metalurgia da liberdade”, instaura o lugar do Real. O recurso imagético do autor fornece rudimentos analógicos para a elaboração de um dos principais tópicos deste capítulo: O lugar do Real. É o silêncio que aponta para a dimensão inexaurível do Real que ultrapassa todo e qualquer limite que possa ser construído pelo arcabouço vocabular¹³¹131. O Mistério se faz verbo, na vivência corânica, mas é pré-existente a toda a palavra. O Mistério habita a palavra e todo além que há antes e depois dela. Por isso, é sempre o espaço inesgotável da graça.¹³²132 O silêncio rompe a proposta estanque da significação lexical e constrói em si o espaço sempre habitável do Real. Rūmī aborda esta perspectiva em vários de seus poemas¹³³133. Neles, é possível observarmos que a construção dos versos surge como que a partir da escuta do grande Silêncio. “O lugar, o âmbito, que é transcendência, é silêncio.”¹³⁴134.

*Por amor, o aturdimento domina o poder das palavras”,
Que não consegue mais pronunciar o que se passa;
Pois, se apresenta uma resposta, teme grandemente
Que seu tesouro secreto lhe escape dos lábios.
Assim, fecha os lábios para não dizer nem bem e nem mal,
Para que seu tesouro não possa lhe escapar.*

¹³¹131 “O silêncio é fundante. Quer dizer, o silêncio é matéria significativa por excelência, um continuum significativo. O real da significação é silêncio. E como o nosso objeto de reflexão é o discurso, chegamos a uma outra afirmação que sucede a essa: o silêncio é o real do discurso.” Eni Puccinelli ORLANDI, *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*, p. 31.

¹³²132 “No discurso religioso, em seu silêncio, “o homem faz falar a voz de Deus.” Eni Puccinelli ORLANDI, *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*, p. 30.

¹³³133 “O homem está dotado da faculdade de nomear as coisas, isto é, de formar conceitos sobre elas e formar conceitos é apreendê-las. Assim, o caráter do conhecimento do homem é conceitual e é por meio deste conhecimento conceitual que o homem pode aproximar-se do aspecto observável da Realidade.”. Tradução de Eva de VITRAY – MEYEROVITCH, *Mística y poesia em el Islam*, p. 29

¹³⁴134 “O lugar, o âmbito, que é transcendência, é silêncio.”. Gilvan FOGEL, “A respeito do fazer necessário e inútil ou do silêncio”, in *Por uma fenomenologia do silêncio*, p. 42.

*Da mesma forma, os companheiros do Profeta nos contam:
“Quando o Profeta costumava nos dizer ditos profundos,
Esse escolhido, enquanto dispersava as pérolas de seu discurso,
Nos pedia para preservar perfeita quietude e silêncio.”¹³⁵ 135*

Este silêncio, presente nos versos de Rūmī, também pode ser entendido como o instante anteposto ao desvelo da possibilidade do iluminar-se, do fazer-se visível como a irrupção da e na experiência mística. Toda a construção poética e a recorrente alusão a este silêncio representa a atualização deste momento primordial e fundante, de maneira tal que sua poesia é uma dinâmica de tessitura do instante iluminativo do místico.¹³⁶ 136

O silêncio é isto. O silêncio é este meio, este ‘*médium*’ — este elemento. Melhor: o silêncio é este modo de ser, que é sob a forma da ação necessária, enquanto e como destinação e estória de liberdade para a morte. E tal modo de ser é a insistência da ressonância de silêncio porque este modo de ser, que fala pela forma de todo e qualquer modo possível de ser (os verbos do existir), é aquilo que, desde fora, se mostra como o incontornável o inabarcável, isto é, o irrepresentável e, por isso, o incontrolável, o insubsumível. Enfim, é silêncio porque a insistência de tal ressonância se evidencia como a vigência de transcendência. É o transcendente enquanto tal — porque é o vir-a-ser ou o realizar-se de possibilidade ou, sempre, de uma possibilidade de ser. O silêncio se faz como escuta, quer dizer, como abandono atento, como entrega cuidadosa a isto que, assim, nesta e desde esta participação, se faz ação, atividade, uma vez que tal transcendência é em si e por si mesma ação, atividade, isto é, auto –exposição, fazer-se e aparecer desde si.¹³⁷ 137

¹³⁵ 135 Eva de VITRAY – MEYEROVITCH, *Mística y poesia em el Islam*, p.310.

¹³⁶ 136 “Se a linguagem implica silêncio, este, por sua vez, é o não-dito visto do interior da linguagem. Não é o nada, não é o vazio sem história. É silêncio significante. (...) Significa que o silêncio é garantia do movimento de sentidos. Sempre se diz a partir do silêncio. O silêncio não é pois, em nossa perspectiva, o ‘tudo’ da linguagem. Nem o ideal do lugar ‘outro’, como não é tampouco abismo dos sentidos. Ele é, sim, a possibilidade para o sujeito de trabalhar sua contradição constitutiva, a que aceita a reduplicação e o deslocamento que nos deixam ver que todo discurso sempre se remete a outro discurso que lhe dá realidade significativa.” Eni Puccinelli ORLANDI, *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*, p. 23.

¹³⁷ 137 Gilvan FOGEL, “A respeito do fazer necessário e inútil ou do silêncio”, in *Por uma fenomenologia do silêncio*, p. 51.

Tal entendimento do silêncio como atividade e mecanismo que conduz a produção poética é de vital importância para este estudo, já que rompe com a semântica de um silêncio com conotação intimista, subjetivista. Tal domínio de introspecção e ensimesmamento não possui relação fundante com este estudo¹³⁸138, uma vez que o propósito aqui esclarecido é o de falar sobre essa “não fala”: o que é o silêncio?; quais são os seus meios? e o que ele pode significar quando abordado com instrumentos hermenêuticos que possibilitem o seu estudo? É claro, contudo, que não se trata de uma desqualificação da subjetividade, uma vez que a “subjetividade pode chegar a se reconhecer como indício de uma verdade que a transcende. Por certo, só graças à subjetividade essa verdade se converte em algo intuído, em algo capaz de manifestar-se como aquilo que ultrapassa a consciência”¹³⁹139. A subjetividade encontra, pois, no silêncio seu solo radical.

No artigo “O silêncio da Filosofia”, Hans Ruin¹⁴⁰140 afirma: “A tematização desta questão (o silêncio) talvez seja objeto tanto de uma certa apreensão como de um certo entusiasmo.”. Talvez o que resulte fascinante seja a possibilidade de observar as freqüentes alusões ao silêncio que surgem em diversas manifestações místicas, das mais variadas tradições religiosas. As delicadas nuances que assumem a linguagem mística como atitude visceral naqueles que tiveram uma profunda experiência com o Mistério apontam sempre para esse dado “mais além”. Algo que não se constitui como dito e que, no entanto, é deveras importante que seja expresso.¹⁴¹141 Esta dinâmica em Rūmī significa um esforço profundo para se falar da

¹³⁸138 “Silêncio e solidão — são palavras que, quando ouvidas desde intimismo e introspecção, costumam soar carregadas e sobrecarregadas com uma aura de dramatismo, de patetismo, quer dizer, esvaziadas de todo autêntico drama e de todo autêntico “*pathos*”. Assim, costumam evocar recantos interiores, recintos intimistas — fechados, abafados, quase sempre melosos, pegajosos. Neste ambiente, são comuns os arrebatamentos, os “arrebatamentos místicos”, os transportes, acompanhados de suspiros, arrepios, calafrios, ora elevados, ora macabros e todos queixumes. (...) Tal clima sentimentalista e intimista, tal solipsismo mórbido, assim como também o não menos solipsista heroísmo romântico, gera desdém, desprezo e repúdio em qualquer homem de tarefa necessária, quer dizer, em todo e qualquer homem genuinamente de silêncio e solidão, que é o homem de escuta e obediência à voz impositiva de transcendência.”. Gilvan FOGEL “A respeito do fazer necessário e inútil ou do silêncio”, in *Por uma fenomenologia do silêncio*, p. 51-52

¹³⁹139 Santiago KOVADLOFF, *O silêncio primordial*, p. 14.

¹⁴⁰140 Marcia SHUBACK, *Por uma fenomenologia do silêncio*, p. 13

¹⁴¹141 “Quando o homem, em sua história, percebeu o silêncio como significação, criou a linguagem para retê-lo. (...) Em suma: quando o homem individualizou (instituiu) o silêncio como algo significativamente discernível, ele

Transcendência, valendo-se de uma estrutura dêitica que aponta para o Mistério que envolve toda a criação e do qual só se pode dar conta pela experiência ordinária acessível de nossos sentidos.¹⁴²142

Em Rūmī, podemos observar, em vários de seus poemas, a presença de uma plenitude humana e espiritual que busca converter o silêncio não em um recurso mediador da revelação, simplesmente, mas sim o desvelar dessa Realidade última, ou seja, desse lugar da Presença do Real, onde o Mistério de Deus e o mistério do homem se encontram fazendo de Palavra e Silêncio uma só coisa:

*Deus não criou sobre a Terra,
e nem nos céus sublimes,
nada mais misterioso que
o espírito do homem.*¹⁴³143

Interessa a este trabalho a análise do silêncio como uma dimensão fundamental do homem e as suas relações com a palavra, assim como as ambiguidades que os amenizam.

estabeleceu o espaço da linguagem.” Eni Puccinelli ORLANDI, *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*, p. 29.

¹⁴²142 “O silêncio não está disponível à visibilidade, não é diretamente observável. Ele passa pelas palavras. Não dura. Só é possível vislumbrá-lo, de modo fugaz. Ele escorre por entre e trama das falas.”. Eni Puccinelli ORLANDI, *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*, p. 34.

¹⁴³143 Eva de VITRAY – MEYEROVITCH *Mística y poesia em el Islam*, p.24

2.2 - Silêncios e sentidos

Este estudo não se configura nos parâmetros de uma análise linguística sistematizada já que o tema em que se atém é a Experiência Mística. Além disso, existe o cuidado para que não se quebre o encanto de um símbolo cujo poder se centra no valor de sugerir em sua estrutura alusiva¹⁴⁴144.

A própria gênese constitutiva da comunicação está prenhe de linguagens.¹⁴⁵145 Identificamos, com facilidade, através de idiossincrasias uma linguagem da palavra, do corpo, da música, dos gestos, da poesia, da matemática, da pintura, da fé, dos símbolos e tantas outras. Mas quando se trata de uma comunicação de uma experiência mística, da vivência mais íntima que um buscador alcança em todo o seu itinerário ao longo da via que o conduz ao Mistério Sempre Maior, podemos, então, compreender a existência do que ora chamaremos de uma “linguagem do silêncio”, uma vez que ela não representa a ausência de comunicação mas sim a transmissão de uma mensagem que está para além da nossa sensibilidade ordinária.¹⁴⁶146 Nela, pode-se compreender não só o espaço de uma linguagem outra, mas também a singularidade como cada uma delas se vincula ao silêncio, convergindo para uma perfeita unidade manifesta em múltiplas teofanias do Real.

Essa fala silenciosa representa o chamado fundo irreduzível da experiência, tal como afirma Santiago Kovadloff: “Não desejo falar do que, silenciado, poderia ser dito alguma vez. Não é um confinamento o silêncio que me atrai: não aprisiona outra realidade. Quero, em vez

¹⁴⁴144 “De tal forma que se não posso enunciar literalmente o verdadeiro silêncio, o silêncio intransplantável à expressão, posso, em compensação, fazê-lo ouvir por via alusiva: conseguir que o eco de seu latejar essencial ressoe em minha palavra. Para tanto, esta palavra deve saber ir ao seu encontro, aproximar-se, habitá-lo, permanecer nele e suportar sua insondável densidade.”. Santiago KOVADLOFF, *O silêncio primordial*, p. 10-11.

¹⁴⁵145 “Para nosso contexto histórico-social, um homem em silêncio é um homem sem sentido. Então, o homem abre mão do risco da significação, da sua ameaça e se preenche:fala. Atulha o espaço de sons e cria a ideia de silêncio como vazio, como falta. Ao negar sua relação fundamental com o silêncio, ele apaga uma das mediações que lhe são básicas. (...) Quando não falamos, não estamos apenas mudos, estamos em silêncio: há o ‘pensamento’, a introspecção, a contemplação etc.” Eni Puccinelli ORLANDI, *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*, p. 37.

¹⁴⁶146 “A fala da água, da terra, da lama/ é audível aos ouvidos dos homens de coração.”. Jelaluddin RUMI, *Masnavi*, p. 71.

disso, falar do silêncio que não cumpre a função de maquiagem e que, como tal, não encontra nem pode encontrar equivalência na palavra. Quero, em suma, falar de um fundo irreduzível.”¹⁴⁷147. Cabe, no entanto, a pergunta que, sob o ponto de vista semântico, de uma análise do discurso, soaria perfeita: ‘Como falar do que não pode ser designado?’. A resposta encontra ressonância na própria constatação de que o inominável pode ser percebido O interlúdio entre o inconcebível e o constatável centra-se na figura do protagonista da experiência. Rūmī, nesse caso, é o destinatário de todo o esforço interpretativo já que se aspira a expressão de algo que o envolve. Toda a análise deste estudo não se baseia em um objeto próprio e isolado, mas sim, no sujeito da experiência mística¹⁴⁸148. O silêncio pode ser analisado no sujeito, pois se trata de uma instância que pertence ao ser.

*Silêncio. Guarda essa pérola rara.
Como podes vender o imensurável?*¹⁴⁹149

A palavra necessita do silêncio. Uma comunicação significativa precisa ser ponderada no silêncio da escuta que permite recebê-la ou ignorá-la. Este silêncio de reflexão e liberdade constrói a palavra autêntica que dele surge e ale retorna quando atinge o limite de uma compreensão lógica, já que a existência humana não se pode ser reduzida ao razão é capaz de compreender¹⁵⁰150.

¹⁴⁷147 Santiago KOVADLOFF, *O silêncio primordial*, p. 9-10.

¹⁴⁸148 “A palavra que acolhe o silêncio não se funda em um ato voluntário. Ela é, ao contrário, fruto de um arrebatamento. É vocação, é resposta a um chamado. Impõe-se, sobretudo, como inapelável necessidade a quem depois a organiza como enunciado. Guarda, em seu núcleo, os atributos primários do ato criador e remete a um salto abrupto, que sai do solo trilhado da indiferença e do hábito rumo à altura desusada da paixão. É reitero, vocação. A existência, sob seu influxo, encontra-se imersa em uma atmosfera superior. E quando lança a sua ação em consonância com essa convocação que o arrebatava, o homem que se decide a acatá-la não sabe aonde irá exatamente, nem a quem obedece.” Santiago KOVADLOFF, *O silêncio Primordial*, p. 11.

¹⁴⁹149 J. RŪMĪ, *A sombra do Amado - De Rumi*, p. 63

¹⁵⁰150 “As coisas não são tão exequíveis nem expressáveis como nos querem fazer crer, na maior parte das vezes; em geral, os acontecimentos são inexpressáveis, consomem-se num espaço em que nunca entrou a palavra; as obras de arte são o mais inexpressável de tudo, são existências misteriosas cuja vida perdura junto com nossa vida mortal”, R. M. RILKE, *Cartas*, p. 25.

*Os olhos foram feitos para ver coisas insólitas,
 fez-se a alma para gozar da alegria e do prazer.
 O coração foi destinado a embriagar-se
 na beleza do amigo ou na aflição da ausência.
 A meta do amor é voar até o firmamento,
 a do intelecto, desvendar as leis e o mundo.
 Para além das causas estão os mistérios, as maravilhas.
 Os olhos ficarão cegos
 quando virem que todas as coisas
 são apenas meios para o saber.
 O amante, difamado neste mundo
 por uma centena de acusações,
 receberá, no momento da união,
 cem títulos e nomes.
 Peregrinar nas areias do deserto
 nos exige suportar
 beber leite de camelo,
 ser pilhado por beduínos.
 Apaixonado, o peregrino beija a Pedra Negra
 ansioso por sentir mais uma vez
 o toque dos lábios do amigo
 e degustar como antes o seu beijo
 Ó alma, não cunhes moedas como ouro das palavras:
 o buscador é aquele que vai
 à própria mina de ouro.¹⁵¹ 151*

O silêncio cria o lugar do encontro porque abre um espaço de liberdade para o diálogo e garante aos interlocutores participação na conversa. A pausa silenciosa entre as enunciações ora pode representar a mudança de um turno de fala¹⁵²152 ou até mesmo o encerramento da conversa. Ela introduz uma distância adequada para que se corrija o excesso da fala e confere um valor específico à palavra mediada possibilitando um entendimento entre os interlocutores¹⁵³153. O

¹⁵¹151 Jalal ud-Din RUMI, *Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz*, p. 88

¹⁵²152 “O fato de se exigir pelo menos dois falantes e pelo menos uma troca de turnos permite que se exclua o monólogo, o sermão, a conferência etc. das conversações. De igual forma, a identidade temporal é necessária porque na conversação, mesmo que se dê em espaços diversos (no caso da conversação telefônica), deve ocorrer durante o mesmo tempo.” Luiz Antônio MARCUSCHI, *Da conversação*, p.16.

¹⁵³153 “Assim como a tomada de turno e as falas simultâneas ou sobrepostas, também as pausas, os silêncios e as hesitações são organizadores de locais importantes, podendo configurar lugares relevantes para a transição de um turno a outro.” Luiz Antônio MARCUSCHI, *Da conversação*, p.18.

“As pausas podem ser vistas em seus diferentes tipos, de acordo com sua posição estrutural” (Levinson, 1983, p. 326). Assim, observa-se que um silêncio após uma pergunta pode ser entendido não como uma pausa, mas como um prefácio de uma despreferência. O falante corrente pode inclusive retornar à palavra e inferir uma resposta como

silêncio que se configura como pausa, na teoria da conversação¹⁵⁴154, é o elemento que separa os enunciados, tornando-os inteligíveis, e cria condições de se avaliar o que está sendo dito e tecer respostas adequadas¹⁵⁵155. O encontro entre Rūmī e Shams nos possibilita ver que, somente na confrontação com o outro é que se apercebe do próprio silêncio que cada um carrega consigo.

*Se o sol que ilumina o mundo chegasse mais perto,
O mundo seria consumido.
Fecha tua boca e cerra os olhos a estas coisas,
Para que a vida do mundo não se torne um coração a sangrar.
Não busques mais este perigo, este derramamento de sangue;
Daqui em diante, impõe-se silêncio ‘Sol de Tabriz’.*

*Ele disse: ‘Tuas palavras não têm fim.
Agora conta toda a tua história desde o princípio.’¹⁵⁶156*

Ao compreendermos o silêncio do outro, aprende-se a ouvir o próprio silêncio e aprende-se a permanecer em silêncio com o outro. Como afirma Hans Ruin:

Para começar, dou a vocês minhas palavras e vocês me dão o seu silêncio, e quando vocês retornam para suas palavras, eu lhes dou o meu silêncio. Nesse sentido, todo encontro sincero entre as pessoas envolve o presente das palavras e do silêncio. Pois sem este silêncio, simplesmente não haveria encontro. (...) . Pertencendo à abertura da presença, o discurso é um modo de ser com os outros, potencialmente e não necessariamente atualizado em comunicação.(...) Além de constituir a articulação do sentido primordial dado na compreensão, o discurso caracteriza-se por ‘ouvir’ e ‘guardar silêncio’. Ouvir é abrir-se tanto para a voz do outro como para a voz que cada um carrega dentro de si. É uma escuta que significa, ao mesmo tempo, um pertencimento, como escreve Heidegger, jogando com a palavra alemã *Zugehörigkeit*. Mas por que

negativa de seu parceiro, o que revela que tomou aquilo como um turno.” Luiz Antônio MARCUSCHI, *Da conversação*, p.16.

¹⁵⁴154 “A conversação é a primeira das formas de linguagem a que estamos expostos e provavelmente a única da qual nunca abdicamos pela vida afora. Em suma, além de matriz para a aquisição da linguagem, a conversação é o gênero básico da interação humana. Tais observações, além de sugerirem que a linguagem é de natureza essencialmente dialógica, realçam o princípio fundamental do caráter par da linguagem.” Luiz Antônio MARCUSCHI, *Da conversação*, p. 14

¹⁵⁵155 “Algumas sociedades instituem um silêncio prévio (a conversação) que serve para entrar na matéria antes de identificar devidamente ao interlocutor estranho... Marca uma posição de espera e de observação ante uma situação ambígua na qual os papéis tradicionalmente estabelecidos não acabam de impor-se”. D. LE BRETON, *El silencio*, p.19-20

¹⁵⁶156 Jelaluddin RŪMĪ, *Masnavi*, p. 23.

mentonar a expressão ‘guardar silêncio’? Enquanto modo de discurso continua Heidegger , o silêncio também constitui um modo de dizer. O seu exemplo é alguém que quer se fazer compreender de maneira mais autêntica precisamente por guardar silêncio. Este silêncio, significativo, sem dúvida não é o mesmo que ficar mudo, que estar privado do discurso. É um modo de configurar sentido sem articulação explícita. Para ser silenciosa, desse modo, a presença já deve ter algo a dizer.¹⁵⁷157

Pode-se assim perceber que o silêncio é uma forma não verbal de comunicação que possibilita o reconhecimento de uma necessidade de uma visão mais ampla da linguagem, ou seja, permite que se possa entender a linguagem, não como a habilidade de produzir e decifrar seqüências de frases, mas também no modo de se estar num mundo com o outro, na fundação dessa experiência significativa e na possível articulação das significações dadas. O silêncio, em Rūmī, passa, assim, a ser uma característica de seu discurso poético, o desvelamento autêntico da própria condição existencial, um traço ontológico neutro da presença.

¹⁵⁷157 Hans RUIN, "O silêncio da Filosofia", in *Por uma fenomenologia do silêncio*, p. 15.

O ístimo do discurso e do silêncio: quando da palavra se faz silêncio

O silêncio, como apontamos, é uma forma de comunicação, uma modalidade de significado.¹⁵⁸158. Ele permite uma forma de assimilação e expressão do que há de incontrolável e misterioso na dita realidade, é expressão do que há por detrás do que se vê e do que se ouve, do que escapa à conceituação e, no entanto, existe. É espaço de encontro e reconciliação na busca de um autêntico equilíbrio interior e de uma verdadeira harmonia com o mundo. Mas nem todos os silêncios são positivos: há o silêncio que pode expressar escuta, mas também a indiferença. Júbilo ou angústia; amor ou ódio, inclusive, pode expressar apenas um estado casual, distraído, aparentemente sem nenhuma carga comunicativa. O silêncio não possui um único significado, sua ambígua polissemia lhe permite uma multiplicidade de usos que devem ser interpretados segundo as circunstâncias¹⁵⁹159.

Na verdade, o silêncio nem sequer existe em si mesmo, já que não existe na natureza o grau zero do som. Portanto, trata-se de uma interpretação da nossa percepção em contato com a realidade, portanto, não se trata de um ente sem relação: sempre se mostra na esfera do ser humano como elemento de sua relação com o mundo e com os outros homens. A polissemia do silêncio é tal qual a da palavra, pertence ao âmbito de liberdade do humano.

Essa existência relacional do silêncio permite ao este trabalho uma possibilidade ampla de reflexão sobre a infinita recorrência deste termo na poética de Rūmī. Trata-se, pois, de um silêncio que restabelece a atmosfera que cura a ferida da separação. Ele busca a restauração da unidade perdida e funda um sentimento de dissolução dos limites, de fusão com o Real.

¹⁵⁸158 “O silêncio é um grande agente comunicador, porque com ele se comunicam estados de ânimo, sentimentos, paixões, angústias e alegrias, vivências intensamente arraigados no coração.”. F. TORRALBA, *El silencio: un reto educativo*, p. 24

¹⁵⁹159 “Sofrem os místicos a enfermidade da linguagem. (...). Parte de um conteúdo inefável: o que Deus comunica à alma um conteúdo inefável: «O que Deus comunica à alma, nesta estreita ligação, é totalmente indizível e não se pode dizer algo que seja como Ele. porque de Deus mesmo não se pode dizer algo que seja como Ele.”. F. RUIZ. *Místico y Maestro SAN JUAN DE LA CRUZ*, p. 26.

O silêncio representa a dinâmica do Mistério *tremendum et fascinans*. Ele insufla a atração fascinante e também a aterradora da presença do tremendo. Mas tal enfrentamento deste dois aspectos simboliza a passagem para uma outra realidade (aniquilação, fanã²) na qual o silêncio é um caminho de iniciação a esta morada plena (habitação, baqā).

A escuta silenciosa deste silêncio que nasce no mais íntimo do ser convoca uma recusa para a linguagem comum, reclamando a existência de uma outra presença que se dá através do místico e o desperta para a verdadeira voz do Real. O silêncio é não só o átimo que cintila o olho espiritual ao desvelo da Verdade Última, mas também é o signo do instante de percepção e contemplação deste Mistério, pois, é a música que exala do coração daquele que ouviu a voz de Deus no receptáculo da escuta amorosa: o coração. Nesse sentido, o estado silente do místico representa um aspecto de linguagem como uma forma de caracterizar a realidade inexprimível do instante de aniquilação do ser e da habitação de todo o mistério¹⁶⁰160.

Da aproximação mística de Rūmī e o Amado nasce sua poesia, feita de palavras e de silêncios, como apontamento apofático para o Mistério que envolve sua experiência. Sua palavra não surge como signo de descrição mas sim como sentido de uma significação dotada de sentido: um sentido habitado além do simples pensamento conceitual. Trata-se de uma dinâmica incomum ao discurso comum, mas profundamente pertinente à linguagem mística e à linguagem poética.

O silêncio humano não se expressa na ausência de palavras. Ele também se expressa através das palavras das quais prescinde. E escrever sobre o silêncio significa considerar seus matizes tanto variados quanto profundos, presentes nas palavras de Rūmī. Contudo, tal presença é atestada como a linguagem que vive no espaço aberto pelo sentimento superlativo do Real, que pode ser considerado linguagem porque nomeia as fendas interpretativas do suposto domínio total da inteligibilidade: cabe ao poema, conservar este silêncio como plenitude e presença. Em Rūmī, esta linguagem assume uma validade numinosa e ganha significados que excedem o que é

¹⁶⁰160 “É somente através de um certo modo de silêncio qualificado que se pode constatar a presença em seu modo mais vivo de estar ciente de sua situação, de encontrar-se mais acolhedora e desperta.”. Hans RUIN, “O silêncio da Filosofia”, in *Por uma fenomenologia do silêncio*, p. 21.

possível dizer.¹⁶¹161. Este silêncio de epifania não pode ser entendido numa simples trama de significados convencionais.¹⁶²162

*Entrega-te ao silêncio
E fala sem palavras,
Como fazem os anjos
No domo deste céu.*¹⁶³163

O silêncio, mediando as relações entre linguagem, mundo e pensamento, resiste à pressão de controle exercida pela urgência da linguagem usual. Essa mediação revela elementos que verificam a ilusão referencial: o silêncio atua no que se sente e se vivencia e também no que se relata dessa experiência. Contudo, é preciso compreender que esta dinâmica possui faces distintas e não se identificam em plenitude. É como afirma Santiago Kovadloff, ao falar do poeta:

A linguagem de cada poeta não é outra coisa que a versão pessoal dos conteúdos impostos pelo criador a essa imponderabilidade intensamente ouvida. A obra de cada poeta remete ao destino confundido pela presença do que é essencialmente indiscernível – o silêncio extremo real – nas mãos laboriosas de seu intérprete. O poema, pois, constitui a formalização do valor e o alcance atribuídos à irrupção do indecifrável ou incógnito no marco do que, até esse momento, só parecia possível.¹⁶⁴164

Rūmī alcança em seus poemas o fruto dessa palavra plena que vem de seu intenso sentimento, do exaurir da conquista apaixonada de seu relato místico. Ele projeta nas palavras a sugestão de uma presença intangível e fixa em seus versos a vigora experimentação de uma

¹⁶¹161 “ Poderíamos dizer que estamos diante do abissal, ou seja, diante do sentido que ultrapassa o significado e que, por isso, só se deixa apreender como pressão, como signo incerto, mas não como conteúdo nem como símbolo bem perfilado.” Santiago KOVADLOFF, *O silêncio Primordial*, p. 24

¹⁶²162 “O silêncio não é o fracasso, e sim o acabamento, a culminação da linguagem”. Octavio PAZ, *Teatro de signos*, p. 132.

¹⁶³163 J. RUMI, *A sombra do Amado - De Rumi*, p. 80.

¹⁶⁴164 Santiago KOVADLOFF, *O silêncio Primordial*, p. 30-31.

intimidade que não pode ser apreendida a não ser como Mistério.¹⁶⁵165 Além disso, seria insólito supor que as expressões amorosas do discurso místico possam ser simplesmente explicadas pelas palavras¹⁶⁶166.

*A história pode ser contada até este ponto
mas o que se segue está oculto e não pode ser expresso em palavras.
Mesmo que fales e tentes exprimi-los de cem maneiras diferentes,
é inútil: o mistério não fica mais claro.*¹⁶⁷167

O poeta jamais dirá o que ouviu: o seu silêncio se prolongará em seus versos fazendo com que seus leitores aproximem-se desse limiar da própria existência. A poesia é o espaço em que permite ao homem o alcance da palavra que o identifica como ser no mundo. E o silêncio é uma condição de significação que indica uma incompletude constitutiva da linguagem quanto ao sentido.¹⁶⁸168

Os poemas representam um esforço de inserção no discurso para acessar o sentimento inapreensível que se compreende, também, para além dele. Ao se lançar a este mecanismo, Rūmī opera a distinção entre essas duas realidades e situa, assim, a fenda sobre a qual a linguagem mística habita. Nela, põem-se por terra os elementos da linguagem comum em detrimento de uma linguagem alusiva e dêitica, pois é quando tais palavras não servem como guia para um intelecto racional que se cala ante ao Real. É quando a presença silenciosa do arrebatamento canta. Em sua proximidade, o coração do amante toca o semblante do Amado abrindo espaço para um conhecimento imediato: o silêncio passa a ser, então, essa apreensão imediata de um instante em que se acessa o Real. Este delicado toque Amoroso traz o desvelamento do que as palavras não

¹⁶⁵165 “A escritura é conjuntura, lugar de convergência. Ponto de encontro entre o arrebatamento que liberta e a compreensão que organiza: metáfora.”. Santiago KOVADLOFF, *O silêncio Primordial*, p. 32.

¹⁶⁶166 “Quem poderá exprimir por palavras o que lhes dá a experimentar? E quem, finalmente, dirá os desejos que nelas desperta? Decerto, ninguém o pode. (...). Jamais poderão explicar com palavras o que com palavras não se pode exprimir.” SÃO JOÃO DA CRUZ, *Obras Completas*, p. 575-576.

¹⁶⁷167 Jelaluddin RŪMĪ, *Masnavi*, p. 383.

¹⁶⁸168 “O silêncio não são as palavras silenciadas que se guardam no segredo, sem dizer. O silêncio guarda um outro segredo que o movimento das palavras não atinge.”. M. LE BOT, *Le silence dans les mots*, p. 12.

dizem e a alma conhece sem palavras o que depois buscará — sem êxito absoluto — formular por meio delas.

*Sentados no palácio, duas figuras,
são dois seres, uma alma, tu e eu.*

*Um canto radioso move os pássaros
Quando entramos no jardim, tu e eu.*

*Os astros já não dançam e contemplam
A lua que formamos, tu e eu!*

*Enlaçados no amor, sem tu nem eu,
livres de palavras vãs, tu e eu!*

*Bebam as aves do céu a água doce
De nosso amor, e rimos tu e eu!¹⁶⁹ 169*

A linguagem diz sempre o indizível. As palavras não podem calar o que o silêncio, por meio delas, diz. E nem o silêncio se propõe a dizer o que nelas está escondido. Ele apenas aponta para aquilo que sempre se nos escapa. É como afirma São João da Cruz:

Daqui podemos concluir que as maiores comunicações, e as mais elevadas e sublimes notícias de Deus, que a alma possa ter nesta vida, nada disso é Deus em sua essência, nada tem a ver com Ele, pois, na verdade, Deus permanece sempre escondido para a alma.¹⁷⁰ 170

¹⁶⁹ 169 J. RUMI, *A sombra do Amado - De Rumi*, p. 33.

¹⁷⁰ 170 SÃO JOÃO DA CRUZ, *Obras completas*, p. 594-595.

Deus, enquanto realidade, excede todos os nossos esforços de pensar e refletir pois Deus não é uma realidade verificável.¹⁷¹171 No fundo de tudo que existe, há o encontro do indivisível do mistério da criação e o mistério de Deus. Rūmī evidencia em seus poemas que os limites que pertencem ao humano alimentam nossos balbucios sobre essa realidade inapreensível do Mistério. Eles indicam a impossibilidade reconhecida de um domínio conceitual sobre Deus. No entanto, é preciso um cuidado hermenêutico para com a categoria do inapreensível para que não caiamos na falácia de considerar que tanto o falar quanto o calar sobre Deus resulte num mesmo estado. Rūmī aponta os muitos sentido que moram no silêncio do místico: no não-falar de Deus, habita um silêncio vazio. Já no silêncio místico sobre Deus, valendo-se de linguagens alusivas, metáforas e representações, que sempre se completam e se anelam, temos o silêncio que fala pois indica a presença. É um silêncio de oração. Para trabalhar com essa inefabilidade, o discurso místico assume suas características próprias e lança mão de seus recursos dêiticos.

¹⁷¹171 “Este aspecto já expressa muita coisa sobre sua realidade. Deus, o referente ‘real’ (caso deva existir), não corresponde, porém, a nossas imagens de Deus, porque todas as experiências e imagens que fazemos de Deus são inadequadas, insuficientes e falhas.”. Edward SCHILLEBEECK, *História humana: Revelação de Deus*, p. 104.

CAPÍTULO 3: A POESIA DO SILÊNCIO DE RŪMĪ

3.1 - Traduções do silêncio em poesia

*“ Já não temo ninguém.
O Amado me acompanha [...].
Talento de orador,
Coragem de guerreiro.
Sou filho do silêncio
Ó mestre da palavra!”¹⁷²172*

Neste capítulo, o trabalho se propõe ao exercício da leitura dos poemas de Rūmī e a busca por encontrar neles o eco das reflexões que foram sendo colhidas ao longo da construção deste estudo. Trata-se, sobretudo, de um exercício arrojado, que apresenta como fundamento uma consciência clara acerca das dificuldades da interpretação. Para tanto, é importante evidenciar a autonomia do texto poético e a impossibilidade de se esperar que uma explicação conceitual esgote o conteúdo dos versos aqui analisados.¹⁷³173

O texto que aqui se constrói, por entre os versos de Rūmī, pretende ser compreendido como linguagem mediadora, ou seja, um suporte dessa estrutura dialogal entre o poema e quem o lê. Neste câmbio — a que se propõe o discurso metalinguístico — encontra-se a perspectiva de uma fusão harmoniosa entre o texto literário e o sentido místico que se pode exaurir destes poemas, tomados, agora, de maneira mais substancial, para que neles sejam acolhidos alguns tópicos mencionados anteriormente.

É importante esclarecer — conforme já fora mencionado e esclarecido, na parte introdutória deste estudo — que este trabalho faz uso não dos poemas originais, mas sim de duas

¹⁷²172 J. RUMI, *A sombra do Amado - De Rumi*, p. 101-102.

¹⁷³173 “A recepção e interpretação da poesia parece implicar uma relação dialogal *sui generis*.” . Hans – George GADAMER, *Verdade e Método II*, p. 580.

traduções — uma em Língua Francesa e a outra em Língua Inglesa¹⁷⁴ — que foram analisadas e comparadas para que se pudesse, dessa forma, esboçar o tecido de uma tradução em português. Tais traduções nos privam, por certo, da harmonia fônica, do arrebatamento icônico da grafia em árabe e persa, das imagens que surgem dos jogos de palavras, sons e ideias, provavelmente influenciados pela proximidade com tradição oral, cuja repetição de versos e os aparatos estilísticos cumprem um papel fundamental para a atividade de memorização.

Por outro lado, as traduções proporcionam aos leitores que não têm acesso ao texto original, o contato com autores como Farid ud-Din Attar, Hafiz e Rūmī, grandes mestres da palavra e do pensamento, que atingem apaixonadamente, através da força de suas imagens e a beleza encantadora de suas palavras, leitores de todas as partes, em todas as épocas. A autora Beatriz de Moraes Vieira, em seu texto sobre Literatura Persa Clássica, afirma sobre a atividade de tradução dos poemas de tradição persa para a Língua Portuguesa:

No Brasil, os ares da cultura persa clássica se fizeram sentir de modo mais marcante nos anos 40 e 50, quando diversos autores de renome no quadro da literatura nacional, como Aurélio Buarque de Hollanda e Manuel Bandeira, traduziram poetas persas de grande envergadura, como Saadi, Omar Khayyam, Hafiz . Encontram-se também citações diretas a tais autores em obras modernistas, qual a homenagem do próprio Bandeira em “Gazal em louvor de Hafiz” e a de Cecília Meireles a Khayyam, no poema “3º Motivo da Rosa”. Muito provavelmente as obras persas chegaram ao Brasil mediante as traduções inglesas e sobretudo francesas, a partir das quais foram traduzidas para o português. Há que se considerar também o fato de a obra do argentino Jorge Luis Borges, contemporâneo dos modernistas brasileiros, apresentar numerosas referências à literatura persa clássica . Mais recentemente, nas décadas de 80 e 90 – no seio de uma ampla tendência de contestação da postura etnocêntrica e imperialista (mesmo que não intencional) que caracterizou, de maneira geral, os estudos orientalistas por parte dos ocidentais, que em muitos aspectos descaracterizaram a fisionomia das obras orientais que traduziram –, iniciou-se, ao que tudo indica, um novo influxo de traduções de obras persas, ainda a partir das línguas européias, mas procurando lançar obras inéditas no país, ou tentando maior acuidade

¹⁷⁴174 As obras referidas são, respectivamente: *Le Livre de Chams de Tabriz: cent poèmes* e *Mystical Poems of Rumi I e II*, que constam na bibliografia.

editorial e preocupação de cotejar diversas traduções, de diversas origens. Apresentando notas explicativas, comentários e estudos introdutórios, na medida do possível em busca de menos imprecisões e maior fidelidade (ou menor infidelidade) a intenções originais mais presumíveis, segundo o contexto filosófico-estético-histórico de elaboração dos textos, tais edições possibilitam ao leitor brasileiro um panorama incipiente de uma das mais belas e profícuas produções poéticas da história literária mundial, até então parcamente conhecidas entre nós.¹⁷⁵175

Neste fragmento, fica visível a crítica que a autora apresenta ao estilo das traduções para o Português. Tal crítica pode ser basear, no argumento difundido entre os estudiosos do assunto, como, por exemplo, Ibrahim Gamard, que afirma, ao falar da poesia de Rūmī:

A popularidade de sua poesia se espalhou no Ocidente por causa da bonita temática mística do amante e Bem Amado e da alegria espiritual que envolve este encontro. Essas emanções sofreram algumas distorções, nas versões inglesas, muitas vezes, em função do não aprofundamento dos significados das palavras e dos ensinamentos, promovendo uma minimização, por vezes, deliberada dos versos que expressavam a profunda piedade muçulmana de Mawlānā.¹⁷⁶176

Contudo, é possível se perceber o reconhecimento dos aspectos positivos das obras de tradução. Uma vez que realizadas com critérios rigorosos, estudo aprofundado e a sensibilidade cuidadosa de primar não só pelo acesso às imagens originais, mas também pela fruição estética do texto na língua traduzida, proporcionam aos leitores um rico contato com o autor traduzido.

Tais métodos podem ser, por exemplo, observados nas duas traduções em Língua Portuguesa, utilizadas neste trabalho: a de Marco Lucchesi e a de José Jorge de Carvalho. Ambos

¹⁷⁵175 Beatriz de Moraes VIEIRA, “Sutileza e memória: Um olhar sobre a literatura persa clássica”, in *Itinerários da Memória na Poesia de Manuel Bandeira*, p. 102-103.

¹⁷⁶176 Ibrahim GAMARD, “Introdução”, in *Rūmī and Islam: selections from His Stories, Poems, and Discourses*, p. XIII.

tradutores apresentaram, na parte inicial de suas obras, a descrição da conduta criteriosa que adotaram diante desta tarefa.

Marco Lucchesi, dotado de um grande interesse no estudo do persa e de um conhecimento aprofundado do árabe, teve acesso a uma rara edição persa de Furûzânfarre e com ela pôde tecer comparação, de alguns poemas, com as traduções para o francês, de Vitray-Meyrovitch; para o italiano, de Alessandro Bausani; para o alemão de Annemarie Schimmel; para o inglês de Reynold Nicholson, além da Arberry, Barks e Starr e os quatro volumes de Nevit Ergin. Tudo isso, permitiu-lhe “alcançar a música dos versos, elipses e anáforas de Rûmî, sabendo de antemão da perda para nossa língua quanto ao jogo de longas e breves (que constitui a melodia do verso na língua farsi) e quanto à sua impressionante capacidade de aglutinação.”¹⁷⁷177. Para complementar seu trabalho, consta, ainda, ao final do livro, uma série de notas sobre os poemas que oferecem uma gama de termos místicos, geográficos e históricos, além de recobrar algumas passagens que sofreram pequenas alterações em sua tradução.

José Jorge de Carvalho, embora faça alusão às “gigantescas distâncias geográficas, linguísticas, culturais e de convenções literárias” que o separam de Rûmî, afirma sua busca por uma fidelidade possível quanto ao espírito dos poemas. Para tanto, o autor utilizou traduções em alemão, inglês, francês, espanhol e italiano como as de: Friedrich Rückert, William Hastie, Nicholson, Arberry, Colin Garbett, Vitary-Meyrovitch, Helminski, Robert Bly, Coleman Barks, John Moyne, Tajoddin e Jean-Claude Carrière, Annemarie Schimmel e Johann Christoph Bürgel, Bausani, Jonathan Star e Sharam Shiva, Ergin, Liebert, James Cowan, Andrew Harvey e Nader Khalili.¹⁷⁸178

Aliás, a agregação, ora às posições combativas, ora às posições defensivas da arte de exprimir em outras línguas o conteúdo de um texto literário, pode ser verificada em um

¹⁷⁷177 Marco LUCCHESI, in “Esta Edição”, *A sombra do Amado : poemas de Rumi*, p. 26.

¹⁷⁸178 Conforme descreve na parte introdutória de: Jalal ud-Din RŪMĪ, *Poemas Místicos: Divan de Shams de Tabriz*, p.42-43.

mesmo autor ao longo de sua atividade, como nos apresenta a autora Raquel Abi-Sâmara, ao analisar os estudos de Gadamer sobre a poesia de Paul Celan:

Em “Im Scahtten des Nihilismus”, sustenta Gadamer: “Mas, quem sabe o que é poesia lírica, sabe que as traduções são apenas aproximações que raramente podem despertar uma ideia do que é dito na língua original” (GW 9:368). A singularidade musical, a unidade indissociável de som e sentido num poema não podem, segundo o filósofo, ser reproduzidas em outro idioma. Acreditar na intraduzibilidade da lírica pressupõe uma ideologia de base dualista: nela, autor e tradutor estão em relação de oposição e prevalece, em última instância, a oposição entre original e cópia, ou seja, o texto de partida é considerado superior ao texto de chegada¹⁷⁹179.

Mais à frente, em seu texto, a autora mostra que Gadamer muda sua postura radical e envia uma carta à tradutora de seu livro *Wer bin Ich und wer bist Du?* para o português, em que afirma:

Ler os ‘textos’ poéticos na língua materna é como traduzir, é quase como uma tradução em língua estrangeira. Pois o que acontece é uma transposição de signos rígidos para um rio fluente de pensamentos e imagens. (...) Tanto ler como traduzir são interpretações. Ambos produzem uma nova totalidade textual de som e sentido. (...) Todo leitor é um semi-tradutor¹⁸⁰180.

Embora a discussão sobre os limites e possibilidades da atividade de tradução não seja um ponto central do trabalho, configurou-se como necessário tocar, ainda que de maneira sucinta, alguns aspectos relevantes dessa temática, para que se possa, nestes termos, anunciar a aposta em que está inserida a conduta aqui adotada: a busca de uma linguagem que habita o poema e traz à tona um olhar para o interstício entre o mundo sensorial e o mundo imaginal, onde vivem a mística e a poesia. Lugar de morada da sensível percepção do silêncio do Amado, que a tudo envolvendo, toca também a palavra e todo o sentido que habita além dela.

¹⁷⁹179 Hans-George, GADAMER. *Quem sou eu, quem és tu?*, p.32.

¹⁸⁰180 Hans-George, GADAMER. *Quem sou eu, quem és tu?*, p.32

Para Rūmī, a poesia revela o mundo, ao mesmo tempo que cria outro. Em seus poemas, estejam traduzidos em que língua for, trazem as palavras que cantam uma harmonia universal e fazem do poema o lugar de um encontro entre a poesia humana e o silêncio de Deus. Seus versos suscitam poemas unidos na beleza da forma e no sentido da substância, experiência e fazer poético:

*Novamente a violeta curvou-se para junto do lírio, e desabrochou em duas.
Novamente vestida de rubi a rosa impetuosa descerrou o hábito
E novamente seu hábito verde mostrou-se alegremente vindo do outro lado do mundo
Veloz como o vento, inebriada, majestosa e jovial.
O comum cipreste da estação das frutas voltou e consumiu o outono com furor,
E do topo da montanha, destacada, a suave anêmona mostrava sua face.
O jacinto dizia ao jasmim: ‘A Paz esteja sobre você’;
O outro replicava: ‘Sobre você esteja a paz; venha, jovem, vamos às campinas!’
Um Sufi tendo alcançado as boas graças, bate palmas
como sicômoro dançando qual zefir por todos os lados.
O botão oculta a visão de sua face, velada como a das senhoras _
A brisa afaga de lado suas pétalas dizendo: ‘desvele sua face bom amigo!’
O amigo está neste quarto conosco. A água em nossa correnteza;
A lótus em sua elegância. Porque estás sedento e pálido?
A face carregada do inverno partiu, o fenecedor feneceu;
Jasmim de pés ligeiros, longa possa ser sua vida!
O ocupado narciso abre e fecha os olhos; o verdor compreendeu estas palavras e disse:
‘Às suas ordens!’
O cravo disse ao salgueiro: ‘Estava a sua espera’;
O salgueiro respondeu: ‘Meu catre é tua câmara : bem vindo!’
A maçã disse: ‘Laranja porque você está enrugada?’
‘Não me escondi por medo de mal olhado’, replicou a laranja.
O pombo-trocaz chegou arrulhando ‘Onde está seu amigo?’
O rouxinol menestrel dirigiu-se para a rosa.*

*Junto à primavera do mundo existe uma primavera secreta;
Ó saki de face lunar e lábios suaves dá-me vinho!
A lua alteia nas sombras da noite a luz que contém o sol até o meio dia!
Muitas palavras permanecem não ditas, mas já é tarde e inadequado;
Tudo o que foi omitido durante a noite
Eu completarei amanhã.¹⁸¹ 181*

Pode-se perceber como Rūmī se vale das imagens, cores, ritmos e visões para seu exercício de transcendência da linguagem comum e elabora, assim, a construção de um universo de sentido de sua experiência. Sentido que habita também no silêncio, por apresentar sua linguagem própria. Ao final deste poema, Mawlānā não deixa em aberto o sentimento de incompletude, mas anuncia a relação dialética entre revelação e omissão, pela proximidade com que trabalha as antíteses “a lua que alteia nas sombras” com “a luz que contém o sol”. Cria, diante da luminosidade diáfana do dia que ilumina o “desabrochar da violeta” e o “abrir da “rosa” a presença de “uma primavera secreta” em que as palavras conhecidas se tornam “inadequadas”¹⁸² 182.

Contudo, essa “inadequação” da linguagem traz consigo uma provocação ontológica, uma vez que o homem é inseparável das palavras e com elas tece identificação, na mesma medida em que, juntos, são criados e finitos. Aqui se pode aludir à imagem de um fio unido a duas pontas: em uma delas a realidade que as palavras não expressam e no outro a realidade que só pode ser expressa por palavras. É sobre este fio, que Mawlānā constrói seus versos:

¹⁸¹ 181 D. RŪMĪ, *Le livre de Chams*, p. 47 e J. ARBERRY, *Mystical Poems I*, nº 25, p. 25

¹⁸² 182 Sobre esta ideia de inadequação dos contrários, na poesia, esclarece Octávio Paz: “O princípio de contradição complementar isenta algumas imagens, mas não todas. O mesmo talvez deva se dizer de outros sistemas lógicos. Ora, o poema não só proclama a coexistência dinâmica e necessária de seus contrários como sua identidade final. E essa reconciliação, que não implica redução nem transmutação da singularidade de cada termo, é um muro que até agora o pensamento ocidental se recusou a saltar ou a perfurar.”. Octávio PAZ, *O arco e a lira*, p. 123.

Silêncio: os exemplos claros
Vão contra nossa regra.
Sem isso, nenhuma regra de vida
*Chega a teus ouvidos.*¹⁸³183

A “regra da vida” que chega a nossos ouvidos é feita pelas palavras que indicam e designam, por sua função nominal, e representam, por seus signos e símbolos. A palavra é a realidade humana ou pelo menos o relato dessa realidade. Mas Rūmī, mesmo atestando a linguagem como uma condição de existência do homem, parece também anunciar a limitação desta mesma linguagem e sua realidade última que se nos escapa. A distância entre as palavras e a Realidade para além dela — que cria a possibilidade metafórica através da qual os vocábulos se ampliam e se ressemantizam — é consequência do distanciamento humano de sua União Original, ou, nas palavras de Rūmī, “o lamento da flauta”.

¹⁸³183 D. RUMI, *Le livre de Chams* p. 53 e *Mystical Poems II*, n° 299, p. 76.

3.2 Silêncios e sentidos nos versos de Rūmī

É natural que ao se mencionar a palavra “silêncio”, antes mesmo de explorar a semântica do termo, sob as luzes da Linguagem Mística, toca-se numa espécie de sentido geral do vocábulo: uma circunstância de silêncio externo, em que há supressão de palavras. Um risco que se corre, ao buscar vários sentidos no silêncio poético de Rūmī, é o de desconsiderar a existência de um silêncio que existe em situações cotidianas, em meio a linguagem prosaica, ou nas palavras de Rūmī, em “todas as tuas histórias e palavras vãs”¹⁸⁴184. Nem todo silêncio contém uma hiperliteralidade: existem momentos de um silêncio casual, que não buscam expressar nenhuma intencionalidade. Silêncios de proposta terapêutica ou silêncios que encaminhem para um estágio de silenciamento interior. Embora este “*Silêncio Exterior*”, por assim dizer, não seja objetivo das considerações deste capítulo, é preciso mencioná-lo, até mesmo para que se possa conceituar de forma elucidativa, a quais tipos de silêncio Rūmī se refere em seus poemas.

Um estágio que o silêncio se apresenta em Rūmī, pode ser identificado como um silêncio interior, o que se poderia chamar de “*Silêncio de Sī*”:

*Esquece o mundo e comanda o mundo.
Sê a lâmpada, o barco salva-vidas,
A escada.*

*Sai de tua casa e, como pastor,
Ajuda a curar a alma do teu próximo.
Entra no fogo espiritual
E deixa-te calcinar*

¹⁸⁴184 Jalal ud-Din RUMI, *Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz*, p. 153.

(...)

Silêncio!

E depois, mais silêncio.

Não uses a boca para falar

*A boca é para provar dessa doçura*¹⁸⁵185.

Este silenciar a boca, não presume para Rūmī apenas o cessar de uma linguagem externa, mas também um calar das vozes interiores. Um silêncio que representa um distanciamento, um desapego dos desejos. Místicos que vivenciaram a experiência intensa do arrebatamento do encontro com o Real, assim como Rūmī, relatam do estágio de aniquilamento, do esvaziamento de todas as atividades de sua alma para que nela habite plenamente o suspiro amoroso do Amado.

Finalmente partiste para o invisível.

Estranho rumo seguiste para deixar o mundo.

A força de tuas asas rompeu a gaiola,

Ganhaste os ares e voaste para o mundo da alma.

(...)

Silêncio.

Liberta-te da dor da fala.

Não durmas, agora que encontraste o abrigo

*Junto ao amigo querido.*¹⁸⁶186

Rūmī, nestes versos alusivos, nos permite contemplar a busca da alma mística e “a força de suas asas” que, aniquilada de si, “rompe a gaiola”, para se fazer um com Deus, “no

¹⁸⁵185 Jalal ud-Din RUMI, *Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz*, p. 89.

¹⁸⁶186 Jalal ud-Din RUMI, *Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz*, p. 166-167.

mundo da alma”. A fala, representada pela sonância dos apegos e desejos, se constitui em dor. Aniquilada pelo Silêncio da plenitude, transforma a linguagem em “abrigo junto ao Amigo querido”.

*Quando os lábios se calam,
O coração fala uma centena de línguas*¹⁸⁷187.

O “*Silêncio de Si*”, prática da mais alta disciplina de um místico promove o encontro com a liberdade interior, o encontro verdadeiro com a própria identidade original, e por isso, encontro com o Real:

*Descerrei o hábito do amor
Abandonei a palavra.
Mas tu que não tens um corpo nu
Não precisas de um hábito: durma.*¹⁸⁸188

O Silêncio de Si precede a habitação do Real. A esta “aniquilação”, a linguagem mística apresenta o termo árabe *fanā*¹⁸⁹189, que designa a morte do Eu para a habitação do Tu. Para esta “habitação” temos a presença do termo *baqā*¹⁹⁰190.

¹⁸⁷187 Jalal ud-Din RUMI, *Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz*, p. 101.

¹⁸⁸188 D. RUMI, *Le livre de Chams* p. 42 e *Mystical Poems I*, nº 36, p. 34

¹⁸⁹189 “O conhecimento não pode se dar enquanto o sujeito habitar um ego. O ego empírico é um dos obstáculos mais sérios que encontra aquele que busca a experiência da visão na realização de si”. Toshihiko IZUTSU, *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p.19.

¹⁹⁰190 “Sempre que Rūmī fala de tesouros ligados à não existência ele emprega o famoso termo clássico do sufismo ‘aniquilação’ (*fanā*) que é sempre usado em conjunção com o termo ‘subsistência’ (*baqā*). A existência do homem, o ego ou si mesmo - chamem como quiser - deve ser aniquilada para então se atingir o verdadeiro eu que é sua existência individual, deve tornar-se completamente aniquilado e obliterado. Então Deus pode novamente dar a ele seu caráter, forma e tudo de positivo que ele possuía. Entretanto este estado é percebido consciente a atualmente, mas não teoricamente, como verdade através da realização espiritual de que tudo nele é derivado absolutamente de Deus. Ele nada mais é que um raio dos atributos manifestos do Tesouro Escondido” W. CHITTICK, *The Sufi Path of Love*, p. 179 .

Os estágios de fanā' e baqā' fazem parte do itinerário de iluminação do místico que busca por sua união com o Amado e sua total identificação com ele.¹⁹¹191. Sobre os estágios de fanā' e baqā', afirma Virginia Del re McWeeny:

Só a morte da alma concupiscente, *nafs*, conduz à estrada da iluminação, aos estados em que se comunicam diretamente com o Tu Absoluto, com a Alma Universal. Este estado dos estados, a aniquilação, é o fanā', que conhece diversas passagens antes de tocar no vértice Absoluto, a perda da última consciência, aquela que se faz nada, a vertigem que precede o estado de baqā', subsistência da Essência Divina.¹⁹²192

Em alguns poemas, Rūmī parece construir uma espécie de “*Silêncio de Renúncia*”. Esta renúncia se apresenta através da declaração de retirada da palavra, seja para evidenciar uma desidentificação com a situação descrita no poema, ou o próprio desacordo com a proposta de uma fala inadequada diante da grandeza contemplada naquele momento:

Dentro dessa casa onde sem cessar

Escutam-se os sons dos sinos

Perguntei ao dono

Que tipo de casa era aquela.

Se é a casa da Kaaba,

Por que então vejo ídolos?

E se é um templo de imagens,

Que é então esse clarão de Deus?

Nessa casa existe um tesouro

Que não há em parte nenhuma do universo

¹⁹¹191 “Palavras não podem explicar este mistério, a única coisa possível é que o homem após experimentar esta admirável aniquilação das qualidades humanas e uma união com o Amado – que, contudo, não é uma união substancial – pode se tornar tradutor das verdades divinas, já que todo seu ser torna-se transparente para aqueles mistérios que estão acima dos limites e palavras.” Annemarie SCHIMMEL, *Trumphal Sun*, p. 310.

¹⁹²192 Virginia Del re MCWEENY. *Persia mystica: poeti sufi dell'età classica*, p.50.

*Essa casa e seu mestre,
Não são mais do que um gesto e pretexto*

*Não toques essa casa
Casa que é um talismã
E ao dono não diga
Que, à noite, ele se embriagou.*

*O âmbar e o almíscar dessa casa
São a poeira e o resíduo
Da porta dessa casa
Os ruídos são todos versos e melodia.*

*Brevemente, cada indivíduo que encontra
O caminho dessa casa
Será o sultão sobre a Terra
E o Salomão do templo.*

*Ó tu, o Mestre desse teto,
Uma vez mais persigna tua face
Porque tu face de beleza
É um signo da fortuna.*

*Eu juro por tua vida,
Para além daquilo que vejo
Essa terra que me fora doada
Não seria mais que fantasia e fábula.*

*O jardim está totalmente aturdido
Ah, aquelas folhas! Aqueles botões!
Os pássaros estão estupefatos.*

Ah! Aqueles grãos, ah, aquelas armadilhas

*Ele é o Mestre da roda,
Semelhante a Vênus e à Lua
Essa é a casa do amor
Que é sem fronteira e limites.*

*A alma, qual espelho,
Recebe sua imagem no coração.
À ponta de teus cabelos
O coração penetra como lã nos fios que tecem a trama.*

*Ao ver José se aproximar
As mulheres lançaram fora suas mãos
Ó tu, o sopro, vem, vem até mim
Porque toda a vida está nesse meio.*

*A casa toda inteira está embriagada
E ninguém percebe
E toda aquela que entra
Está aqui e está lá.*

*Embriaga-te, e nada mais,
Não fiques na soleira, entra na casa.
Aquele que se assenta na soleira
Vê todas coisas pela sombra.*

*Aqueles que são ébrios de Deus
Mesmo misturados são um só
Aqueles que se inebriam de desejo
São de dois ou três tipos.*

*Entra nas florestas de leões
Não pense nas feridas
Porque ter o pensamento da dor
É um traço das mulheres.*

*Não existe aqui embaixo nenhum dano
Nada além do bem e do amor
Entretanto, em frente a porta
Existe a tranca da ilusão.*

*Não toque fogo na floresta
E mantém silêncio, ó coração,
Guarda tua língua
Porque ela é chama¹⁹³193.*

“Guardar a língua” representa proteger o espaço sagrado que ela poderia destruir com suas “chamas”. Nestes versos, encontra-se a presença de um silêncio que se faz necessário para a construção do espaço de distanciamento e proteção. Ao silenciar a língua, apaga-se o reconhecimento de um universo outro que não seja a habitação do Real. Rompe-se o diálogo com o mundo ilusório e enfatiza a relação de identificação do místico com a Unidade Inefável e Sublime de Deus:

*Silêncio!
As seis direções são raios de sua luz;
E além das direções, é ele que governa!¹⁹⁴194*

¹⁹³193 D. RUMI, *Le livre de Chams* p. 61 e *Mystical Poems I*, nº 40, p. 37-39.

¹⁹⁴194 Jalal ud-Din RUMI, *Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz*, p. 121.

Talvez o maior número de aparições do termo “silêncio”, nos versos de Rūmī, esteja associado à ideia de um “*Silêncio da Unidade*.” Trata-se de um silêncio capaz de exprimir a linguagem anterior à própria linguagem, dissociada, constitutivamente, entre aquele que fala e aquele que escuta. É o discurso de uma união para além de qualquer palavra. É a palavra feita no “tempo em que os nomes não eram, e nenhum sinal da existência havia sido dotado de nome.”¹⁹⁵195:

*Eu estava morto, e eis me aqui vivo
Eu estava em lágrimas, sorrindo, eis me aqui.
Chega a felicidade eterna do amor;
Felicidade eterna, eis me aqui.*

*Meus olhos são saciados
Minha alma cheia de audácia
Tenho o coração intrépido como o do leão,
Vênus ardente, eis me aqui.*

(...)

*A Lua em todo lugar celebra
Eu te sou. Olha para mim,
E olha em ti: por teu sorriso,
O sorridente jardim: eis me aqui.*

*Como peça de xadrez, Sois Móvel e silente
E traz em ti toda a palavra
Da torre do Rei do mundo,
Feliz e vitorioso, eis me aqui.¹⁹⁶196*

¹⁹⁵195 Jalal ud-Din RUMI, *Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz*, p. 76.

¹⁹⁶196 D. RUMI, *Le livre de Chams* p. 93 e *Mystical Poems I*, nº 170, p. 142 .

Neste poema, pleno da “felicidade eterna do amor”, o místico expressa um vínculo que não é construído apenas pela linguagem, mas que habita um espaço de comunicação pelo mistério da união amorosa, que apaga as dissociações entre eu e tu — “Eu te sou” — e apresenta a unidade, tão plena e íntima quanto silente.

Há, através dos poemas, a presença desse silêncio unitivo, seja como evocação de um momento “anterior ao faça-se”¹⁹⁷197, o pré-estágio da criação divina, seja no reencontro, em que este momento é retomado e experienciado como a realização de toda a busca:

*Na noite da criação
enquanto todos dormiam
lá estava eu, desperto:
testemunhei o primeiro instante
e ouvi a primeira história jamais contada.*

*Fui o primeiro a enredar-me
Nos cabelos do grande imperador.
Girando ao redor do eixo do êxtase,
Entrei em rotação como a roda do céu.
Como descrever isso a ti,
Que foste criado tanto tempo depois?*

*Fiz companhia àquele amado amigo
E sedento como um cântaro quebrado
Bebi o vinho amargo de sua tirania.
Vivi na sala dos tesouros.
Por que não brilharia como a taça do rei?*

¹⁹⁷197 Rūmī afirma: “Procurai ser melhores que as palavras. Pois o silêncio é anterior ao faça-se.” Tradução de Marco LUCCHESI, *A sombra do Amado - De Rumi*, p. 57.

*Sou o segredo que jaz no fundo do oceano.
por que a bolha não se tornaria mar?*

*Silêncio!
Ouve apenas tua voz interior.
Recorda o primeiro instante
Estamos além das palavras.*

O momento de união com o Amado evoca a comunhão secreta, da qual a fala se tornaria mácula. Trata-se do segredo que se compartilha apenas na vivência do mais sublime e visceral amor. Eis que Rūmī nos apresenta o “*Silêncio Secreto do Amor*”:

*Quando entro no florido jardim de rosas da união,
Conheço-me, face e pés,
Por tua marca que é meu signo.*

*Amor, como tu és estranho!
Que par: estranho e maravilhoso,
Como Tu fechaste a minha boca,
Minha palavra voltou a mim*

*Quando a alma buscou Tabriz
Próxima de Shams,
Ele, minha verdade e minha fé,
Todos os segredos da palavra,
São conhecidos.¹⁹⁸ 198*

Através do “*Silêncio Secreto do Amor*” Rūmī fala da impossibilidade de se compartilhar com qualquer interlocutor a partilha da mais alta importância e sacralidade. “Pérola rara” que se

¹⁹⁸198 D. RUMI, *Le livre de Chams* p. 243 e *Mystical Poems I*, nº 199, p. 147 .

deve guardar para si e para o Amado que habita o coração. Guardar em segredo a experiência da união é alimentar a palavra que se guarda em silêncio:

*De toda parte chega o segredo de Deus:
Eis que todos correm, desconcertados.
Dele, por quem todas as almas estão sedentas,
Chega o grito do aguadeiro.
(...)*

*Limpa bem teus ouvidos
E recebe essa voz
— o som do céu chega como um sussurro.
(...)*

*Silêncio!
Eis que chega o Rei
Para completar o poema.¹⁹⁹ 199*

A marca da poesia de Rūmī traz a presença, sobretudo, de um silêncio que permeia todos os outros a que se pode fazer alusão: trata-se de um “*Silêncio Místico*”, compreendido como um silêncio espiritual, uma das etapas pelas quais o buscador precisa passar em sua experiência do encontro.

Rūmī nos fala desse silêncio, que promove, ao mesmo tempo que a solidão mundana, a habitação do sentido divino do Real. Ao silenciar as vozes do mundo, as vozes do eu, põe-se a ouvir a voz de Deus.

¹⁹⁹199 Jalal ud-Din RUMI, *Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz*, p. 158-159.

Raimundo Lúlio, em sua obra *Livro do Amigo e do Amado*, traz uma passagem que ilustra bem a noção de estar só, quando se está na presença do mundo, e acompanhado, no silêncio dizente do Amado: “Sozinho estava o amigo, à sombra de uma bela árvore. Passaram uns homens por aquele lugar e lhe perguntaram por que estava só. E o amigo esclareceu que sozinho ficou, quando os viu e ouviu, pois até, então estivera na companhia de seu Amado”²⁰⁰200.

Rūmī traz uma passagem que guarda certa semelhança com esta ideia:

*Se tu estás com todos,
Tu estás sem todos,
Quando tu estás sem mim;
E se tu estás sem todos, tu estás com todos,
Quando estás comigo*²⁰¹201.

Aqui Mawlānā nos fala da presença sublime do Amado, envolvida de uma paz interior capaz de silenciar todas as demais presenças para que se deixe habitado, no coração do místico, apenas o silêncio de plenitude, indicativo da íntima comunhão com a transcendência. Ao alcançar este nível da linguagem do amor, o místico se vê abraçado ao “*Silêncio Místico*”, que passa a lhe acompanhar em todas as palavras.

*Vinde, vinde, o jardim está em flor.
Vinde, vinde, o Amado já chegou!*

*Vinde, vinde, banhais-vos nesta chuva
Das áureas flechas dos raios de sol.*

*Sorri de todo infiel solitário.
Chorai o amigo que perdeu o Amado.*

²⁰⁰200 Raimundo LÚLIO, *Livro do Amigo e do Amado*, p. 68.

²⁰¹201 D. RŪMĪ, *Mathanawī*, p. 628.

*O Louco rompeu as cadeias,
Da torre fugiu, está solto.*

*Que dia é este? O dia do Juízo?
E o Livro das Ações está fechado.*

*Silêncio, cobri vosso rosto
Ide buscar as uvas doces²⁰² 202.*

Uma vez identificado com o Real, o coração do místico se torna um espelho polido em que são refletidas as visões diáfanas de Deus. Nelas, os olhos daquele que contempla estão abertos pela luminosidade do Real, e são, portanto, capazes de perceber as teofanias sutis da realidade comum:

*Fecha esses olhos que só vêem imperfeições
E abre aqueles que sabem contemplar o invisível,
Que não se detêm diante de mesquitas, de ídolos,
Pois os desconhecem por completo.*

*Silêncio!
É nesse silêncio que surge o tumulto
E faz calar nosso mundo inferior.*

Diante desses silêncios, o místico se vê compelido ao desafio de dizer, pela comunhão da linguagem, sua comunhão com o Indizível. Desafio que produz aquilo que Michel de Certeau chama de “a frase mística” como “artefato de silêncio”²⁰³ 203, que reproduzem o sentido, fundado

²⁰²202 J. RUMI, *A sombra do Amado - De Rumi*, p. 47.

²⁰³203 M. DE CERTEAU, *Le 'Phrases Mystiques': Diego de Jesús, introducteur de Jean de la Croix*, en *La fable mystique*, p. 208.

não só na realidade, mas na apreensão da realidade. Rūmī nos mostra que a experiência da unidade habita no sentido. A poesia é uma das formas de reproduzir essa condição plural da vivência e conferir-lhe uma Unidade. O poema não é só um meio sustentado em si mesmo, mas é pleno de sentido.

A poesia de Rūmī traduz sua experiência religiosa do Mistério contemplado, em sua vivência religiosa como muçulmano²⁰⁴. Através deste breve estudo, buscamos analisar a dimensão do silêncio como meio de ruptura com a realidade imediata e linguagem de uma dimensão superior de contato com a Unidade de Deus. Pode-se afirmar que o silêncio seja uma característica da Linguagem Mística, a fala do Mistério.

²⁰⁴204 “O sétimo nome de Deus é ‘o nome inefável’, que não pode ser pronunciado, a não ser em silêncio e que não pode ser anunciado a não ser àqueles a quem Deus comunica.” M. DUPUY, *Silence*, en : *Dictionnaire de Spiritualité* XIV, Paris, Beauchesne, 1990, 832.

CONCLUSÃO

*“ Atenta para as sutilezas
que não se dão em palavras.
Compreende o que não se deixa
Capturar pelo entendimento.”*²⁰⁵205

Este trabalho representa uma tentativa de explorar o tema da Linguagem Mística, em Rūmī, utilizando alguns instrumentos teóricos do campo da Linguagem e do Espaço Literário.

A possibilidade de se tomar o “Silêncio Místico”, presente em vários poemas de Rūmī , como o elemento que agregaria os recortes dessa reflexão se tornou, a princípio, encantadora.

Para tanto, fez-se necessária a demarcação cuidadosa tanto dos objetivos especulados, quanto dos recursos disponibilizados. A proposta trazia desafios, alguns riscos e o adorável convite para ouvir o canto silencioso do coração amante desse místico que vivenciou profundamente sua busca pelo Amado Divino.

A pesquisa apresentou, em sua fase inicial, a apresentação destes dados, bem como informações biográficas e contextuais de Rūmī e sua produção, além de explicitar os parâmetros metodológicos que seriam adotados ao longo deste estudo.

É importante considerar que este trabalho teve como material de suporte o texto literário de um místico persa, nascido em 1207. Cada imagem, cada poema, cada alusão ou metáfora construída por Rūmī evoca diversas possibilidades de interpretação e significados, que estão perpassados pelo tempo, pela cultura, pela língua e uma série de outros fatores que poderíamos aqui mencionar. Tais fatores poderiam se configurar como grandes obstáculos para a construção de um trabalho que se fundamentasse em paradigmas da Linguística ou até mesmo da Teoria Literária. Não foi este o caso: inserido dentro dos estudos da Linguagem Mística, esse variado

²⁰⁵205 Jalal ud-Din RUMI, *Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz*, p.111.

universo de elementos apenas contribuiu para que se reforçasse o argumento da condição simbólica como umas das principais características dessa linguagem da experiência.

No primeiro capítulo, o trabalho buscou analisar aspectos da Linguagem Mística: características, definições e implicações que se tornariam importantes para todo o estudo.

No segundo, a intenção ficou centrada na possibilidade de se avaliar a linguagem do silêncio: as várias linguagens e os vários sentidos do silêncio que puderam ser percebidos na poesia de Rūmī.

Já no terceiro e último capítulo, a proposta se limitou a costurar as duas avaliações anteriores, reunindo-as e as situando dentro dos poemas de Rūmī.

Ao analisar os seus versos é possível perceber dados que caracterizam a maneira de anúncio de místicos de diferentes tradições, pois o contato fundante com a dimensão do Real cria uma peculiaridade reconhecível nos textos produzidos a partir da experiência do encontro. A presença de figuras como paradoxos, oxímoros e contrastes, permite aos místicos anunciarem a identidade dos contrários e recriarem a evocação de uma realidade para além das formas da razão. Desta maneira, iluminam a insuficiente racionalidade humana diante da contemplação do Mistério Infinito²⁰⁶206.

Não existindo sobre a terra e sobre o homem palavra que explique, narre ou se aproprie dessa Instância Inefável, Rūmī nos mostra o silêncio. Mas não aquele que nada comunica. Esse não ajudaria para a construção dos quase 40 mil versos de suas odes poéticas. Rūmī nos fala do silêncio que comunica o espaço da admiração e o assombro do espírito. O silêncio que comporta a linguagem humana apenas como uma intérprete de uma linguagem outra. O anúncio que desvenda a experiência de encontro com a verdade como única, pessoal e por isso incomunicável.

Rūmī nos mostra que a palavra tem seu valor não só pela beleza harmoniosa das construções poéticas. A beleza secreta das palavras está naquilo que se esconde por trás delas. Na

²⁰⁶206 “A via mística é, fundamentalmente, a via paradoxal por excelência: busca a anulação do sujeito em uma união total, um assoberbamento, sem espaço e tempo, do indivíduo na divindade, e por isso resulta numa liberdade individual absoluta, nas quais as regras, doutrinas e disputas verbais se tornam insignificantes.”. Virginia Del re MCWEENY, *Persia mystica: poeti sufi dell’età classica*, p.24.

liberdade dos objetos por elas apenas assinalados. Na certeza real de que a linguagem tocada pela poesia pode ultrapassar o signo dos significados relativos de representação para nos conduzir ao espaço belo da apresentação.

Os poemas de Rūmī apresentam as palavras que María Zambrano chama de “Palavras não destinadas, como as pombas mais tarde, ao sacrifício da comunicação, atravessando vazios e lintéis, fronteiras, palavras sem peso de comunicação alguma nem de notificação. Palavras de comunhão.”²⁰⁷207

É justamente essa palavra que se guarda como substância de um segredo que é capaz de revelar a maravilhosa harmonia do amor como recurso que configura sentido à busca do místico.

Para um místico, Deus é amor e objeto de seu amor. O amor é o centro fundamental da Mística. E pra nos dizer desse amor – inenarrável – Rūmī tece milhares de versos. Tanto mais inexprimível é este amor, tanto maior as descrições alusivas que a ele são feitas. A esta experiência de encontro amoroso, Rūmī entrega seus sentidos e sua vida e permite que sua linguagem seja trespassada por este rasgo de amor.

Esta vertigem da consciência direta da divindade habita a sutil fronteira entre o inexprimível e a linguagem de comum compreensão. A lucidez da visão mística e a palavra que já lhe habita o coração.

Enfim, a conclusão a que se pode chegar num trabalho que gira em torno do silêncio dizente de um poeta e místico não se propõe a ser descritiva ou metalinguística. Não existe uma formulação imediata e precisa, mas sim, apontamentos que anunciam que:

Dentro deste mundo há outro mundo

Impermeável às palavras.

Nele, nem a vida teme a morte,

Nem a primavera dá lugar ao outono.

Histórias e lendas surgem dos tetos e paredes,

²⁰⁷207 María Zambrano, *Clareiras do bosque*, p.86.

Até mesmo as rochas e árvores exalam poesia.

Aqui, a coruja se transforma em pavão,

O lobo, em belo pastor.

Para mudar a paisagem

Basta mudar o que sentes;

E se queres passear por esses lugares

Basta expressar desejo.

Fixa o olhar no deserto de espinhos.

- Já é agora um jardim florido!

Vês aquele bloco de pedra no chão?

- Já se move e dele surge a mina de rubis!

Lava tuas mãos e teu rosto

Nas águas deste lugar

Que aqui te preparam um fausto banquete.

Aqui, todo ser gera um anjo:

E quando me vêem subindo aos céus

Os cadáveres retornam à vida.

Decerto viste as árvores crescendo da terra,

Mas quem há de ter visto o nascimento do Paraíso?

Viste também as águas dos mares e rios,

Mas quem há de ter visto nascer

De uma única gota d'água

Uma centúria de guerreiros?

Quem haveria de imaginar essa morada,

Esse céu, esse jardim do paraíso?

Tu, que ouves este poema, traduzo-o

Diz a todos o que aprendeste

Sobre este lugar²⁰⁸ 208.

²⁰⁸208 Jalal ud-Din RUMI, *Poemas místicos. Divan de Shams de Tabriz*, p. 54-55.

BIBLIOGRAFIA

AL- AFLAKI, Shamsu-Din. *Rumi, maestro de Derviches*. Madri: Editorial Sufi, 1999.

AL- AFLAKI, Shamsu-Din. *Los Voladores Sufis*. México: Ediciones Sol, 1953.

AL- Ghazâli. *A Alquimia da felicidade*. Rio de Janeiro: Fisus, 2001.

AL- Jâmî. *Les Voices de la Vertu*. Paris: Éditions Iqra, 1999.

Al-Ghazâli. *Revivification des Sciences de La religion*. Paris: Alif–Em Nour Editions, 1980

ANAWATI, G. C. e GARDET, Louis. *Mystique Musulmane*. Paris : Études Musulmanes, 1986.

‘ARABÎ, Ibn. *A alquimia da felicidade perfeita*. São Paulo: Landy, 2002.

‘ARABÎ Ibn. *El tabernáculo de las luces*. Madri: Editorial Sufi, 1998.

‘ARABÎ . Ibn. *La production des cercles*. Paris: Éditions de l’Éclat, 1996.

‘ARABÎ Ibn. *Le livre du Mîm, du Wâw et du Nûn*. Paris: Albouraq, 2002.

‘ARABÎ, Ibn. *Les Illunations de la mecque*. Paris: Albin Michel, 1997.

‘ARABÎ, Ibn. *Les Soufis d’Andalousie*. Paris: Sindbad, 1979.

‘ARABÎ, Ibn. *Traité de l’amour*. Paris: Albin Michel, 1996.

‘ARABÎ, Ibn. *Viaje al Señor del poder*. Málaga: Editorial Sírio, 1998.

ARASTEH, A. Reza. *Rumi, el persa el sufí*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1976.

ARBERRY, A. J. *Le soufisme*. Paris: Éditions le mail, 1998.

ARBERRY, A. J., *Mystical Poems of Rumi 1*. Chicago: University Chicago Press, 1991.

ARBERRY, A. J., *Mystical Poems of Rumi 2*. Chicago: University Chicago Press, 1991.

ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

ARTE E PALABRA. Revista do Forum de Ciencias e Cultura, *Silêncio*, n.3, UFRJ, Rio de Janeiro, 1987.

ATTAR, Farid ud-Din. *A linguagem dos Pássaros*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

ATTAR, Farid ud-Din. *Il Verbo degli uccelli*. Roma: Arnoldo Mondadori, 1999.

ATTAR, Farid ud-Din. *La Rosa e l’Usignuolo*. Roma: Carocci, 2003.

ATTAR, Farid ud-Din. *Le langage des oiseaux*. Paris: Albin Michel, 1996.

ATTAR, Farid ud-Din. *Le livre des Secrets. Paris. Les Deux Océans, 1985.*

ATTAR, Farid ud-Din. *Le memorial des saints.* Paris: Albin Michel, 1996.

BAL, Gabriela. *O silêncio em Plotino.* São Paulo. 2003. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião, PUCSP.

BENEITO, Pablo. La doctrina Del amor en Ibn – ‘Arabi: comentario del nombre divino Al-Wadud. In.: Congresso celebrado en la Universidad Complutense de Madrid. [S.l.: s.].p.1-21

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *O impacto da modernidade sobre a religião.* Rio de Janeiro: Loyola, 1992.

BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir.* Tradução de Maria Regina Louro. 1. ed. Lisboa: Relógio D’água. 1994.

BRETON, André. *Los manifestos del surrealismo.* Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión, 1965.

CARVALHO, José Jorge de. *Os melhores poemas de Amor de todos os tempos.* Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

CERTEAU, Michel de. *La Fable Mystique.* Paris: Gallimard, 1982.

CERTEAU, Michel de. *Le 'Phrases Mystiques' : Diego de Jesús, introducteur de Jean de la Croix,* en *La fable mystique.* Paris : Gallimard, 1982.

CORBIN, Henry. *En islam iranien: aspects spirituels et philosophiques.* Vol II, Paris:

Gallimard, 1991.

CORBIN, Henry. *En islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*. Vol III, Paris: Gallimard, 1991.

CORBIN, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986.

CORBIN, Henry. *The voyage and the messenger: Iran and Philosophy*. Berkeley: North Atlantic Books, 1998.

CUSA, Nicolau. *A visão de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gubenkian, 1988.

CHEVALIER, Jean. *El Sufismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

CHITTICK, William C. *Imaginal Words: Ibn al-‘Arabi and the problem of religious Diversity*. New York: Sunny Press, 1994.

CHITTICK, William C. *Mundos Imaginales*. Sevilha: Alquitara, 2004.

CHITTICK, William C. Rumi and wahadat al-wujud. In: BANANI, A; HOUANNISIAN, R & SABAGH, G. *Poetry and mysticism in Islam: the heritage of Rumi*. New York: Cambridge University Press, 1987.

CHITTICK, William C. *The self- Disclosure of God*. Albany: Suny Press, 1998.

CHITTICK, William C. *The sufi path of love: The Spiritual Teachings of Rumi*. New York. New York: Sunny Press, 1993.

DUPUY, M. *Silence*, en : *Dictionaire de Spiritualité XIV*. Paris : Beauchesne, 1990, col. 829-859.

DERMENGHEM, Émile. *Maomé e a tradição islamítica*. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*. Campinas. Papirus, 1995.

EGIDO, A., *La poética del silencio en el Siglo de Oro. Su pervivencia*: Bulletin Hispanique 88 (Bordeaux 1986) 93-120.

EGIDO, A., «*La vida es sueño*» y los idiomas del silencio: Homenaje a A. Vilanova, Barcelona 1989, 229-244.

EGIDO, A., «*El Criticón*» y la retórica del silencio: S. NEUMEISTER-DBRIESEMEISTER (eds.), *Actas del Coloquio Internacional* (Berlín 1988), Berlín, Coloquium Verlag, 1991, 13-30.

EGIDO, A., *El silencio místico y San Juan de la Cruz*, en: AA.VV., *Hermenéutica y Mística*, Madrid, Tecnos, 1995, 161-195.

ELIADE, Mircea. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70, 2000.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *Ocultismo, bruxaria e correntes culturais*. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ELIAS, Jamal. *Islamismo*. Lisboa: edições 70, 1999.

ERNEST, Carl. *Teachings of Sufism*. Boston: Shamabala, 1999.

ERNEST, Carl. *The shambhala guide to Sufism*. Boston: Shamabala, 1997.

FARZAD, Narguess. *Teach yourself: Modern Persian*. Hodder Headline Ltd. United Kingdon, 2004

GADAMER, , Hans – George. *Quem sou eu quem és tu?*. Trad. Raquel Abi-Sâmara. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2005.

GADAMER, Hans - George. *Verdade e método II*. Complementos e índice. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis : Vozes, 2002.

GAMARD, Ibrahim. *Rûmî and Islam: selections from Hs Stories, Poems, and Discourses*. Woodstock: SkyLight Paths Publishing, 2004.

HALLÂJ, Husayn Mansûr. *Dîwan*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.

HALLÂJ, Husayn Mansûr. *Poèmes Mystiques*. Paris: Albin Michel, 1998.

HAYWOOD & NAHMAD. *Persian Tutor*. Smiles Productions LLC. Cd-ROM drive

HICK, Jonh. *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*. Oxford: Oneworld, 1999.

IHU ON- LINE. Ano 5 – Nº 133- São Leopoldo, 21 de Março de 2005.

IQBAL, Afzal. The life and work of Jalaluddin Rumi. Karachi: Oxford University Press, 1999.

IZUTSU, Toshihiko. *Unicité de l'Existence et creation perpétuelle en Mystique Islamique*. Paris: Les Deux Océans, 1980.

JOMIER, Jacques. *Islamismo: história e doutrina*. Petrópolis :Vozes, 2001.

JUNAYD. *Enseignement spirituel*. Paris: Sinbad, 1983.

JUNG, C. G. *Psicologia e religião Oriental*. Petrópolis: Vozes, 1991.

KALÂBÂDHÎ. *Traité de soufisme*. Paris: Sindbad, 1996.

KASSIS, H. & KOBBERVIG, K. *Las concordancias del corán*. Instituto Hispano-Arabe de Cultura. Madrid, 1987

KERYELL, Jacques. *Il Giardino di Dio. Com L'ouis Massignon*. Bolonha: EMI, 1997.

KOBBERVIG , Hanna E. Kassis y Karl 'I. *Las concordancias del Corán*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultur, 1987.

KOVADLOFF, Santiago. *O silêncio primordial*. Tradução de Eric Nepomuceno e Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

LE BOT, M. *Le silence dans les mots*. Corps Escrit, Paris, 1984.

LE BRETON, D., *El silencio*, Madrid, Sequitur, 2001.

LENGUA ARABE I - Apuntes para seguir el E.M.S.A. Cuadros Sinópticos; de Clara M.Thomas de Antonio; Universidad de Sevilla - 2001

LEWIS, Franklin. *Rumi, past and present, east and west*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.

LINGS, Martin. *Sabedoria Tradicional e superstições modernas*. São Paulo. Polar, 1998.

LISBOA. Luiz Carlos. *O som do silêncio*.Campinas. São Paulo: Verus Editora, 2004.

LOPEZ-BARALT, Luce. *Estúdio introductorio*. In: al-NURI, Abul-Hassan. *Moradas de loz corazones*. Madrid: Trotta, 1999.

LÓPES-BARALT Luce. *Fuentes neerlandesas de la mística española*. Madrid: Trotta, 2005.

LUCCHESI, Marco. *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

LÚLIO, Raimundo. *Livro do Amigo e do Amado*. São Paulo: Loyola, 1989.

MANDEL, Gabriele. *Os noventa e nove nomes de Deus no Corão*. Petrópolis: Vozes, 1998.

MARCEL, Gabriel. *Journal Méthaphysique*. Paris: Librairie Gallimard. 1949.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. *Da conversação*. São Paulo: Ática, 1998.

MARITAIN, Raïssa. Trad.César Xavier. *Poemas e Ensaïos*. Juiz de Fora: CXB, 2000.

MASSIGNON, Louis. *Essai sur les origenes du lexique techinique de la mystique musulmane*. Paris: Les Éditions du Cerf. 1999.

MASSIGNON, Louis. *Sur L'Islam*. Paris: l'Herne, 1995.

MCWEENY, Virginia Del re. *Persia mystica: poeti sufi dell'età classica*. ETS, 2004.

MERTON, Thomas. *A liberdade da solidão*. Petrópolis: Vozes, 2001.

MERTON, Thomas. *A vida silenciosa*. Petrópolis:Vozes, 2002.

MERTON, Thomas. *Diálogos como silêncio*. Rio de Janeiro: FISUS, 2001.

MERTON, Thomas. *Novas sementes da contemplação*. Rio de janeiro: FISUS, 1999.

MEYEROVITICH, Eva de Vitray. *Mística y poesía en el Islam: Yalal-ud-Din Rumi*. [S.l.]: [s.n.], [19--?].

MEYEROVITICH, Eva de Vitray. *Islam, l'autre visage. Paris. : Albin Michel*, 1991.

MEYEROVITICH, Eva de Vitray. *Rumi e o sufismo*. São Paulo. São Paulo: ECE, 1990.

MURATA, Sachiko. *Chinese Gleams of Sufi Ligt*. New York: Sunny Press, 2000.

NASR, Sayyed Hossein (Ed.). *Islamic Spirituality: manifestations*. New York: Crossroad, 1997.

NICHOLSON, Reynold. *A Rumi anthology*. Oxford: One World, 2000.

NICHOLSON, Reynold. *Poetas e místicos Del Islam*. Madri: Arkano Books, 1999.

Nicholson. London: *The trustees of the "E. J. W. Gibb Memorial"*, 1926.

NIZAMI. *Laila & Majnum*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2002.

NODA, Isabel Kioko & GOGA, H. Masuda. *Ecos do silêncio*. São Paulo: Escrituras, 2002.

Nueva Gramática árabe. Nueva Imprenta S.A. Madrid, 1992

OLIVEIRA, Vitória Peres. *A mística sufi e a poesia*. In: GROSS, Eduardo. (Org.).

Manifestações Literárias do Sagrado. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2002. p. 101-125.

OLIVEIRA, Vitória Peres. *O caminho do silêncio – um estudo de um grupo sufi*. Campinas: 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - UNICAMP.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 3. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

OTTO Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Ed. 70, 1992.

PAZ, Octavio. *Teatro de signos*. Caracas: Editorial Fundamentos, 1974.

PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. São Paulo: Polar, 2000.

RABI'A. *Lês Chants de la recluse*. Paris: Arfuyen, 2002.

Rio de Janeiro: Sette Letras. 1996.

RUIZ, F., *Místico y Maestro. S. Juan de la Cruz*, Madrid 1986.

RUMI, D. *Rubâi'ât*. Paris. Albin Michel, 1993.

RUMI, D. *Le mesnevi*: 150 contes soufis. Paris: Albin Michel, 1998.

RŪMĪ, Jalāl al-Dīn. *Odes Mystiques: Divân-e Shams-e Tabrîzî*. Trad. V. Meyerovitch. Paris: Klincksieck. 1973.

RUMI, D. *Fihi-ma-fihi*. São Paulo. Edições Dervish, 1993.

RUMI, D. *Lettres*. Paris: Éditions Jacqueline Renard, 1990.

RŪMĪ, Jalāl al-Dīn. *Le Livre de Chams de Tabriz: cent poèmes*. Paris: Gallimard, 1993.

RŪMĪ, Jalāl al-Dīn. *The Mathnaawī of Jalalu'ddin Rūmī*, Edited and translated by Reynold Nicholson. London: The trustees of the "E. J. W. Gibb Memorial", 1940.

RŪMĪ, Djalāl-od-Dīn. *Mathnawī: La Quête de l'Absolu*. Traduit du persan par MEYROVITCH, Eva de Vitary et MORTAZAVI, Djamchid. Paris : Du Rocher, 1990.

RUMI, Jelaluddin . *Masnawi*. Rio de Janeiro: Dervish, 1993.

RUMI, Jelaluddin, Maulâna. *A sombra do Amado - De Rûmî*. Org. Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Físis, 2000.

RUMI, Jelaluddin. *Onde dois oceanos se encontram*. Trad. James Cowan. Rio de Janeiro: Gente, 1999.

RUMI, Jelaluddin. *Poemas Místicos- Divan de Shams de Tabriz*.Org. José Jorge de Carvalho. São Paulo : Attar, 1996.

SACCONE, Carlo. *Il maestro sufi e la bella cristiana: Poética della perversione nella Persia medievale*. Roma, Carocci,2005.

SALOMÃO, Maria Margarida Martins. A questão da construção do sentido e a revisão da agenda dos estudos da linguagem. In: UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA. *Veredas: revista de estudos linguísticos*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 1999. p. 61-79.

SÃO JOÃO DA CRUZ. *Obras completas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

SCHILLEBEECK, Edward. *História humana: Revelação de Deus*. São Paulo, Paulus, 1994.

SCHIMMEL, Annemarie. *L'incendie de l'âme. L'aventure spiituelle de Rumi*. Paris: Albin Michel, 1998.

SCHIMMEL, Annemarie. *The triumphal Sun*. New York. Sunny Press, 1993.

SCHON, Frithjof. *Compreender o Islão*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

SCHON, Frithjof. *El sufismo velo y quintaessencia*.Paris: Dervy-Livres, 1980.

SCHWARTZ, Sílvia. *A Béguine e al- Shaykh*: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn' Arabi. Tese de doutorado. UFJF, 2005

SELLS, Michael. Tres seguidores de la religión del amor. In: BENEITO, Pablo. (org.). *Mujeres de luz*. Madrid: Editorial Trotta, 2001. p. 137-155.

SELLS, Michael. *Mystical Languages of unsaying*. London. Chicago Press, 1994

SHAH, Idries. *História dos dervixes*. Rio de Janeiro: Editora Nova fronteira, 1976.

SHAH, Idries. *Os sufis*. São Paulo: Cultrix, 1997.

SHAH, Sidar Ikbal Ali. *Princípios Gerais do Sufismo*. São Paulo: Attar Editorial, 1999.

SHUBACK, Marcia, RUIN. Hans & FOGEL. Gilvan. *Por uma fenomenologia do silêncio*. Rio de Janeiro: Sette letras, 1996.

SLEIMAN, Michel. *A poesia Árabe- Andaluza*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

STEINER, George. *Lenguaje y silencio*. Barcelona. Editorial Gedisa, 1982.

SUZUKI, D. T. *Mística: cristã e budista*. Belo Horizonte. Ed. Itatiaia, 1976.

TEIXEIRA, Faustino. *No limiar do mistério*. São Paulo. Paulinas, 2004.

TEIXEIRA, Faustino; BERKENBROCK, Volney. *Sede de Deus: orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã*. Petrópolis: Vozes, 2002.

TORRALBA, F., *El silencio: un reto educativo*, Madrid, PPC, 2001.

The Koran. Translated with an Introduction by Arthur J. Arberry. Oxford: Oxford University Press, 1998.

TÜRKMEN, Erkan. *The essence of Rumi's Masnevi*. Konya: Misket, 1992.

UNDERHILL, Evelyn. *The Essentials of Mysticism & other essays*. Oxford, Oneworld, 1996.

UBARRI, Miguel N. e BEHIELS, Lieve. *Fuentes neerlandesas de la mística española*. Madrid: Trotta, 2005

VAN DER LEVW, Gerardus. *Fenomenologia de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

VAZ, Henrique C. De Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, Madrid: Trotta, 2004

VICTORIA, Marcos. *Meditación del silencio*. Buenos Aires. Emecé Editores, 1965.

VIEIRA, BEATRIZ. *Itinerários da Memória na Poesia de Manuel Bandeira*. Dissertação de mestrado. Niterói: UFF, 1997.

WERNECK FILHO, Mário. *A gota no Oceano: Perspectivas Dialogais no Masnavi de Jaluddin Rumi*. Juiz de Fora: 2001. Dissertação de Mestrado em Ciência da religião. UFJF.

WILLIAMS, John Alden. *Islamismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

XIRAU, Ramón. *Palabra y silencio*. México: Editorial Siglo XXI, 1968.

ZAMBRANO, María. *Clareiras no Bosque*. Lisboa: Relógio D'Água, 1995.