



Revista Pistis & Praxis: Teologia e
Pastoral

ISSN: 1984-3755

pistis.praxis@pucpr.br

Pontifícia Universidade Católica do
Paraná
Brasil

Teixeira, Faustino

O sufismo e a acolhida da diversidade religiosa

Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, vol. 7, núm. 1, enero-abril, 2015, pp. 45-63

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Curitiba-PR, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449748255003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



O sufismo e a acolhida da diversidade religiosa

The sufism and the welcoming of the religious diversity

Faustino Teixeira*

Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Juiz de Fora, MG, Brasil

Resumo

Um dos mais admiráveis traços da tradição mística islâmica, conhecida como sufismo (*tasawwuf*), é sua abertura inter-religiosa. O que mais encanta os que se acercam dessa tradição é o toque de interioridade, a fragrância de cortesia e a delicadeza espiritual. Exemplos significativos dessa abertura podem ser vislumbrados desde o século IX, com místicos como al-Hallâj, executado em Bagdá no ano de 922. Esse espírito de abertura irradia-se por outros grandes pensadores dessa tradição como Ibn 'Arabi de Murcia (1165-1240) e Jalâl-od-Dîn Rûmî (1207-1273). As diversificadas crenças do universo são percebidas, com alegria, como palavras vinculadas ao hálito do Todo Misericordioso. São como ramos de uma única Fonte.

Palavras-chave: Mística. Religião. Diálogo. Sufismo.

* FT: Doutor em Teologia, e-mail: fteixeira@uaigiga.com.br

Abstract

One of the most admirable features of the Islamic mystical tradition, known as Sufism, is its interreligious opening. What more charms that acerca this tradition is the touch of interiority, the fragrance of courtesy and spiritual delicacy. Significant examples of it may be seen since the ninth century with mystics as al-Hallaj, executed in Baghdad in 922. This opening spirit irradiates in other great thinkers of this tradition as Iben 'Arabi of Murcia (1165-1240) and Jalâl-od-Dîn Rûmî (1207-1273). The diversified creeds of the Universe are recognized, with joyfulness, as words linked to the breath of the All-Merciful. They are like branches of a unique Fountain.

Keywords: *Mistic. Religion. Dialogue. Sufism.*

"De toda parte chega o segredo de Deus."

(Rûmî)

Introdução

A questão do pluralismo religioso alcança hoje grande relevância. Nada mais desafiante no tempo atual do que lidar com a alteridade, entendida como traço irreduzível e irrevogável. Esse é um tema que vem desafiando os autores que trabalham com teologia das religiões, entre os quais o inglês John Hick. Talvez seja ele um dos mais ardorosos defensores do pluralismo de princípio. Segundo sua hipótese pluralista, as diversas tradições religiosas deveriam ser reconhecidas e valorizadas como instâncias legítimas e autônomas de salvação. Para Hick, a perspectiva pluralista revela-se mais realista e plausível que posições teológicas tradicionais, sejam elas exclusivistas ou "inclusivistas", que acabam concentrando a dinâmica salvífica numa única tradição religiosa. Na hipótese pluralista por ele defendida, admite-se que "dentro de cada uma das grandes tradições, naquilo que elas têm de melhor e mais ou menos na mesma proporção, se realiza a transformação salvífica da vida humana — transformação individual e coletiva que vai de um autocentramento

destrutivo a uma nova orientação centrada na Realidade divina” (HICK, 2000, p. 122).

A hipótese pluralista defendida por John Hick, e por outros autores, vem sofrendo inúmeras críticas, seja por parte de segmentos teológicos mais identificados com o inclusivismo, seja por segmentos filosóficos sintonizados com a dinâmica pós-modernista. Entre as críticas apontadas por esses últimos setores, situa-se o argumento de que o pluralismo religioso defendido por Hick seria um produto do racionalismo pós-iluminista (HICK, 2005, p. 57s). Respondendo a seus interlocutores, Hick reconhece que o atual desenvolvimento do pluralismo religioso foi favorecido pela nova consciência global e pelo rico manancial de informações sobre as religiões disponibilizado na modernidade pós-cartesiana, ou “modernidade moderna”. Não há dúvida de que “o conhecimento moderno sobre o caráter integral da história humana e os entrelaçamentos da história religiosa criaram um ambiente intelectual acolhedor para o pluralismo religioso” (HICK, 2005, p. 57s). Mas afirmar que o pluralismo religioso seja fruto do racionalismo pós-iluminista é, para Hick, um equívoco. Não se pode negar que o iluminismo expandiu a percepção do olhar sobre a realidade mais ampla, incluindo o âmbito religioso, mas semelhante abertura já pôde ser verificada muitos séculos antes do iluminismo europeu, como, por exemplo, na tradição religiosa sufi, que já reconhecia desde o século IX, com al-Hallâj, a irradiação universalizada da Presença divina.

O ecumenismo místico de al-Hallâj (858-922)

O sufismo é o nome mais recorrente para designar a experiência mística do islã, traduzindo uma “dimensão interior” muitas vezes desconhecida ou despercebida da tradição islâmica. O sufismo (*tasawwuf*) remonta às origens do islã, e durante todo o seu desenvolvimento esteve radicalmente ligado às referências canônicas dessa tradição religiosa, em particular ao livro do *Alcorão* e ao profeta Muhammad. Não se descarta, é verdade, todo o processo de hibridação que enriqueceu o vocabulário místico do islã, mas o núcleo do sufismo guarda uma singularidade original,

pontuada pelo referencial corânico¹. A mística dos sufis é marcada por um essencial traço muçulmano: “todas as suas doutrinas, gestos, usos e práticas baseiam-se sobre uma particular interpretação do Alcorão e da tradição profética” (MOLÉ, 1992, p. 14, tradução nossa).

Há na tradição mística sufi predileção pela interioridade, pela contemplação e pelo crescimento espiritual. Prevalece nela o toque singular do esoterismo, e não do exoterismo, entendido como exterioridade da fé e apego ao seu legalismo. A linguagem das alusões ganha um destaque particular na tradição mística sufi:

Enquanto o exotérico segue somente a rota conhecida, traçada no mapa, o iniciado 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 (BENEITO ARIAS apud TEIXEIRA, 2004, p. 376).

Há, no plano teológico, uma predição dos sufis pela misericórdia, pela gentileza e pela beleza de Deus, que atuam como forças muito mais fundamentais do que os traços de sua majestade, severidade ou cólera. As diversas narrativas sufis indicam que a maior proximidade ao mundo espiritual faculta a percepção cristalina da gratuidade e misericórdia de Deus, que escapam ao olhar rasteiro de quem se fixa no domínio das coisas superficiais. À medida que se avança na interiorização, percebe-se com nitidez o fluir incessante da misericórdia de Deus que abraça todas as coisas (CHITTICK, 2009, p. 15-18).

Dentre os grandes místicos da tradição sufi, destaca-se al-Hallāj, conhecido como o mártir por excelência do amor. Sua vida e sua obra traduzem a ilustração mais viva das profundas possibilidades de vida interior no islã. Embora tenha causado muita dificuldade à ortodoxia islâmica, a ponto de ser martirizado em 922 (309 da hégira), todo o seu ousado vocabulário, suas ricas alegorias e seu procedimento vital inserem-se na

¹ Para essa reflexão, ver Massignon (1999). Segundo Massignon (1999, p. 104), “é do Alcorão, constantemente recitado, meditado, praticado, que procede o misticismo islâmico, em sua origem e desenvolvimento” (tradução nossa).

tradição sufi que o precedeu, a dos grandes ascetas do amor. Longe de refletir um caso aberrante, “Hallâj apresenta o tipo acabado das vocações místicas que a leitura meditada do Alcorão e a interiorização de uma vida cultural ardente e humilde não cessaram de produzir no islã durante os primeiros séculos” (MASSIGNON, 1999, p. 309, tradução nossa).

Num de seus escritos mais clássicos, *O livro Tâwâsîn*, al-Hallâj descreve, em bela parábola, o voo de uma falena (borboleta noturna ou mariposa) em direção a uma chama de vela. Seu destino está selado no envolvimento com o fogo, a ponto de ser difícil qualquer distinção entre ela e a chama. Nessa união de “indistinção”, realiza-se a realidade das realidades, ou seja, o desejo mais profundo de todos os místicos. E al-Hallâj assinala que ele é como a falena que se envolve no fogo e se queima². Esse tema das mariposas foi retomado pelo místico persa Farid ud-Din ‘Attâr, em seu clássico livro *A linguagem dos pássaros*. Ele relata o encontro de mariposas que se reuniram numa noite, “atormetadas pelo desejo de unir-se à vela”. Três mariposas que ousaram aventurar-se em uma busca amorosa, sob o olhar da sábia mariposa que presidia a reunião. As duas primeiras mariposas não conseguiram notícias substantivas do objeto da busca amorosa, pois não estavam devidamente preparadas. A terceira mariposa, embriagada de amor, atirou-se violentamente contra a chama da vela e perdeu-se no fogo abrasador. Ao ver ao longe o espetáculo da subtração da mariposa na chama, tornando-se vermelha como o fogo, a sábia mariposa concluiu: “A mariposa conheceu o que queria saber, porém somente ela o compreende, e eis tudo” (ATTÂR, 1991, p. 218-219). Essa parábola, que condensa de forma primorosa o mistério que preside o “morrer de amor”, foi também retomada por Goethe em célebre poema de seu *Divan Ocidental-Oriental*:

Dizei-me, mas só aos Sábios,
Que a turba logo caçoa!
Quero louvar o ser vivo
Que à morte-nas-chamas voa.
Nas noites frescas de amor

² “(Ce papillon est) Comme moi!” (HALLÂJ, 2007, p. 123 [II,9 e também II,7-8]). Trata-se da Seção II da obra *Le livre “Tâwasîn*, de al-Hallâj (Tâsîn de la quête dela vérité), números 7 e 8.

Que te deram e em que deste vida bela,
Que estranho sentir te assalta,
Ao ver brilhar a mansa vela!

Já não queres ficar cativa
Nas sombras da escuridão,
E ânsia nova te arrebatava
Para mais alta união.

E a lonjura não te assusta,
Vens voando, deslumbrada,
E ao fim, ávida de luz,
Borboleta, cais queimada.

E enquanto não entenderes
Isto: Morre e devém!
Serás só turvo conviva
Nas trevas da terra-mãe (GOETHE, 1958, p. 167-168).

Essa penetrante expressão de Goethe, *Stirbe und Werd* (morre e devém), ganha íntima analogia com outra expressão recorrente no sufismo, “morrer antes de morrer”, que fornece uma singular pista para a compreensão da mística islâmica e do pensamento de al-Hallāj. Trata-se da condição fundamental para o renascimento do ser espiritual: a morte do “pequeno eu” e a permanência no Amado. É o que diz Rûmî, outro expoente da mística sufi, em diversos momentos de sua obra: “O amoroso busca ardentemente o bem amado: quando o bem amado vem, o amoroso se vai” (RÛMÎ, 1990, p. 816 [MIII 4620], tradução nossa)³.

Na visão de Hallāj, a experiência de união com o Amado é de tal forma que o próprio sujeito morre para si mesmo. É como a gota d’água, que só supera sua fragilidade quando é lançada ao mar, que é sua fonte. Ali, fica livre do calor do sol, da impetuosidade da terra e do vento. Em clássica expressão de al-Hallāj, que serviu de motivo para a sua condenação, está sinalizada a

³ Em outra passagem de seu *Mathnawi*, assinala Rûmî: “Oh, feliz aquele que morre antes de morrer, pois percebe o perfume da origem deste jardim”. É alguém capaz de Ver, ou seja, voltar seu olhar para os sinais da Misericórdia de Deus: MIV 1372 e MIV 1361. E também: MIV 2271-2273; MV 552. A indicação contida no numeral romano indica o volume do *Mathnawi*, que é composto em 6 livros, e a referência que se segue, em números arábicos, indica o parágrafo da citação.

essência da gnose divina (*ma'rifa*): *Anâ al-Haqq* (Eu sou a Verdade). No momento do êxtase “teopático”, de união transformadora, não há mais sujeito, não há mais dois, apenas Ele. Assinala al-Hallâj em seu *Divan*:

Unifica-me, ó meu Único,
Mediante a unificação da Verdade,
Num ato onde caminho algum serve de rota!
Eu sou a Verdade,
E a Verdade tornou-se Verdade pela Verdade.
Que nossa separação desvaneça [...] (HALLÂJ, 1981, p. 96 [*Muqatta'a* 39],
tradução nossa)⁴.

A fórmula hallajiana *Anâ al-Haqq* traz consigo uma dinamicidade única. Ela implica reciprocidade viva, interna, “entre a essência do Verdadeiro revelado ao coração e sua realização pessoal no coração tornado Testemunho” (HALLÂJ, 2007, p. 269, tradução nossa)⁵. Ao olhar superficial, essa passagem de al-Hallâj pode expressar uma grande pretensão ou soberba, mas na ótica dos místicos sufis ela traduz, ao contrário, grande modéstia. É o que sinaliza Rûmî, ao comentar o gesto de al-Hallâj:

Aqueles que dizem “Eu sou o servidor de Deus” afirmam ter duas existências; uma para si, outra para Deus. Mas aquele que diz “*Ana'l Haqq*” aniquila-se. Ele diz: “*Ana'l Haqq*”, ou seja: “Eu não existo, Ele é tudo; excetuando Deus, nada tem existência. Eu sou o vazio, nada sou”. Sua modéstia é grande; as pessoas não compreendem que, se um homem se comporta como um servidor de Deus, então para Deus sua servidão existe: apesar de destinar-se a Deus, sua atitude faz com que se perceba diferente de Deus. Essa pessoa não se afogou. Está afogado aquele que não se move, nem age mais, mas cujos movimentos são os da água (RÛMÎ, 1993, p. 73-74)⁶.

⁴ E também outras traduções: al-Hallâj (2005a, p. 77, 2005b, p. 157). Na clássica tradução francesa realizada por Louis Massignon, em 1955 – e reeditada em 1981 –, ele divide o livro (*Diwân*) em odes (*Qasida* – de 1 a 11), fragmentos (*Muqatta'a* – de 1 a 69) e versos isolados (*Yatima* – de 1 a 8), o que nem sempre ocorre com outros tradutores.

⁵ Mediante sua fórmula, al-Hallâj serve-se de porta-voz de al-Haqq: “Não é ele que diz ‘Eu sou Deus’, é Deus mesmo que se comunica por meio do canal da natureza humana” (HALLÂJ, 2005b, p. 270). Como sublinha Massignon (1999, p. 38), esse “termo dinâmico”, *Haqq*, que pode ser identificado com a verdade criadora em ato ou o Real (aberto), em razão do influxo dos sufis, tornar-se-á o nome comum de Deus na Turquia, na Pérsia e na Índia.

⁶ Em passagem de seu livro sobre o Rouxinol, o místico Farid ud-Din 'Attâr assinala, comentando o “grito” extático de Hallâj: “O seu ‘eu’ anulava-se na Essência. Ali não era mais o ‘eu’, mas somente Deus” (ATTÂR, 2003, p. 42).

Na perspectiva de al-Hallâj, o coração (*qalb*) é o órgão por excelência para captar as teofanias de Deus. Não há lugar onde Ele esteja ausente: “Tua imagem no meu olho, tua invocação na minha boca, teu abrigo em meu coração, então onde estarás tu ausente?” (HALLÂJ, 1981, p. 133, 2007, p. 113 [*Yatîma* 1], tradução nossa). O coração é dotado de capacidade de movimento, pulsação e oscilação (*taqalub*), que faculta a permanente percepção do Mistério sempre maior. Trata-se do “órgão preparado por Deus para a contemplação” (MASSIGNON, 1999, p. 26). Segundo al-Hallâj, “os corações dos amantes têm olhos para contemplar o que as miradas não podem perceber. Eles possuem línguas para proferir os segredos que escapam aos melhores escribas” (HALLÂJ, 2005b, p. 178, tradução nossa)⁷. Há no íntimo do coração (*fu’âd*) um “ponto luminoso”, inviolável, que traduz o centro nevrálgico da esfera da Unidade, a fonte secreta da Presença. E quando o coração encontra-se desimpedido ele é capaz de captar a presença do Mistério em toda parte. Essa percepção da Onipresença de Deus é recorrente na reflexão de al-Hallâj: “E qual terra é privada de Ti a ponto de gabarem-se de buscar-te no céu?” (HALLÂJ, 1981, p. 59, 2005b, p. 193 [*Muqatta’a* 1], tradução nossa).

O mistério de Deus está sempre presente, por toda parte, ainda que invisível ao olhar desatento. A reflexão de al-Hallâj encaminha-se para a perspectiva de um islã alargado, animado por um ecumenismo místico e planetário. A imagem que o acompanha é a da “Din al-Haqq”, ou seja, a religião em Espírito e em Verdade:

Tendo longamente refletido sobre as diversas religiões,
esforçando-me para compreendê-las,
descobri que constituem numerosas ramificações
de um Princípio único.
Não pretenda um homem adotar
uma denominação determinada,
pois do Princípio fundamental se afastaria.
É este Princípio que deve ser buscado,
e Nele elucidam-se todas as grandezas e significações,
e o homem, então, compreenderá (HALLÂJ, 1981, p. 108, 2005b, p. 153
[*Muqatta’a* 50], tradução nossa).

⁷ Passagem do *Divan* de al-Hallâj.

É esse Princípio Fundamental que está na base da busca de al-Hallâj, que envolve o Mistério da Unidade divina primeira. A seu ver, todas as expressões religiosas existentes inserem-se nesse Fundamento, como ramificações da fé (*shu'ab al-iman*). Identifica, aí, a essência mesma do islã, que tem em sua fonte a fé pura de Abraão, que não foi nem cristão, nem judeu, mas um *hanîf* (crente original), um “amigo de Deus” (Is 41,8 e Alcorão 4,125). Concentrar-se exclusivamente numa única religião seria afastar-se das irradiações do Princípio Fundamental, que ocorrem por toda parte. O essencial está nesse Princípio e não em suas ramificações. Num verso isolado, que remonta a al-Hallâj, mas que também é atribuído a Ibn 'Arabî, afirma-se: “As mais diversas crenças têm de Deus as pessoas, mas eu as professo todas: creio em todas as crenças” (HALLÂJ, 2005b, p. 267; IBN 'ARABÎ, 2004, p. 24, tradução nossa).

Em outra passagem polêmica de seu *Divan*, al-Hallâj renega a “religião de Deus”, ou seja, faz uma apologia à “descrença”: “Eu reneguei a religião de Deus! Esta descrença me foi necessária, mas, aos olhos dos muçulmanos, isto é uma infâmia” (HALLÂJ, 1981, p. 134, 2005b, p. 209 [*Yatîma* 2], tradução nossa). Aos olhos dos muçulmanos exotéricos, tal afirmação soa como blasfêmia. Mas um tal “excesso”, ou paradoxo, faz parte da lógica que preside a linguagem mística. O que, em verdade, al-Hallâj difama é o Deus do islã legalista, que legitima o conformismo religioso e a hipocrisia — formas de religiosidade que contrariam profundamente a religião da Verdade. Como indica al-Hallâj (2005b, p. 300), “sua aparente negação da ‘religião de Deus’ (*din Allah*) visa a uma ultrapassagem das confissões determinadas para se alcançar o Fundamento divino” (tradução nossa).

Ibn 'Arabî (1165-1240): a fragrância plural do Misericordioso

Ibn 'Arabî de Múrcia talvez seja um dos mais significativos e complexos pensadores da tradição sufi. É conhecido em árabe como *al-shaykh al-akbar* (o maior mestre/instrutor). Autor de mais de 350 obras, marcadas por grande criatividade, ele nasceu no sudeste da Espanha (Múrcia) em 1165 e morreu aos 75 anos em Damasco, no ano de 1240. Traços peculiares de suas obras são a universalidade, a amplitude e a abertura. Dentre as mais

conhecidas, pode-se destacar: *Al-futuhāt al-makkiyya* (As revelações de Meca); *Fusus al-Hikam* (Os engastes da sabedoria); *Tarjuman al-Ashwāk* (O intérprete dos ardentes desejos) e *Kitāb al-tajalliyāt* (O livro das teofanias).

Em sintonia com al-Hallāj, Ibn 'Arabī foi um dos grandes defensores do pluralismo religioso, situando a diversidade religiosa como um dos substantivos sinais da Misericórdia de Deus. Reverberando o traço universalista da mensagem sufi, ele busca mostrar que essa diversidade “foi estabelecida por obra da sabedoria e compaixão divinas” (CHITTICK, 2003, p. 7, 5, 8-10, tradução nossa). Não há tensão entre a unidade requerida do *wuyūd*⁸ absoluto e não delimitado de Deus e a multiplicidade da realidade. Na verdade, essa multiplicidade é acolhida como um valor, pois tem suas raízes em Deus.

Para Ibn 'Arabī, todo o cosmo é percebido como lugar de manifestação de Deus. A seu ver, todas as coisas existentes procedem de Deus e sinalizam sua Presença no tempo. Não há nada no mundo que Dele esteja desligado. Não há para ele uma subsistência autônoma das entidades, mas estas existem como particularizações e determinações de um Absoluto Indeterminado. O que confere realidade às coisas é seu nexos intrínseco e fundamental com seu Fundamento metafísico original (CHITTICK, 2009, p. 109-110; IZUTSU, 1991, p. 43, tradução nossa). Em sua obra *Al-futuhāt*, assinala:

[...] Deus favoreceu-me com a Face do Real em tudo. Para mim, a meus olhos, não há nada existente neste mundo em que eu não testemunhe a realidade essencial de Deus, e desse modo glorifico-O aqui. Assim não descartamos (ou: condenamos) absolutamente nada neste mundo da existência (apud HIRTENSTEIN, 2006, p. 99).

Relacionando essa reflexão com a doutrina da *wahdat al-wuyūd*, assinala-se que cada coisa existente insere-se na autorrevelação particular do *wuyūd* ilimitado. As coisas são como as cores presenciadas pelo prisma da infinita possibilidade do *wuyūd*. Tudo o que existe no universo, incluindo a diversidade das crenças, “são palavras articuladas no Hálito

⁸ A expressão *wuyūd* pode ser traduzida como “ser” ou “existência”. Há na tradição sufi uma clássica expressão que é, em geral, associada ao pensamento de Ibn 'Arabī, ainda que ele não a tenha diretamente utilizado: *wahdat al-wuyūd*, ou seja, a “unidade do Ser” ou “unidade da existência”. Ver a respeito em Chittick (2003, p. 29-57).

do Todo Misericordioso” (CHITTICK, 2003, p. 259). Todas as coisas existentes estão misteriosamente inter-relacionadas por raízes que procedem da Divina Realidade.

Segundo Ibn 'Arabî, Deus manifesta-se no tempo a cada segundo e de forma sempre renovada. As teofanias sucedem-se ininterruptamente e se irradiam sobre o mundo, sempre de forma novidadeira. Há um profundo nexos de amor que vincula Deus com suas criaturas. Há uma proximidade singular que não pode ser abafada ou excluída. O humano está unido a Deus de um modo ainda mais estreito do que a própria vida à veia jugular. Em belo poema que abre o capítulo do *Fusus* dedicado a Hûd⁹, o Sheikh assinala:

A Via Reta pertence a Deus (Allah).
Manifesta-se em tudo, não se oculta.
Está presente nos pequenos e grandes,
Nos ignorantes das realidades ou nos sábios.
É por isso que sua misericórdia abraça todas as coisas,
As comuns e as de imenso valor (IBN 'ARABÎ, 1997, p. 265, tradução nossa).

A passagem corânica que trata da misericórdia universal de Deus é muito citada por Ibn'Arabi: *Uwa rahmatî wasî'at kulla* (“Minha misericórdia abraça todas as coisas” – *Alcorão* 7,156). O rosto predileto de Deus, escolhido por Ibn 'Arabî, é o do Deus amoroso, que estabelece uma aliança de amor com a humanidade e com toda a criação. É um Deus de amor que permite todas as audácias possíveis, que deseja um ardente enlace com os humanos e almeja com eles estabelecer sua morada¹⁰.

O coração purificado é capaz de perceber e captar as manifestações do Absoluto e acolher suas surpresas. Ele é o órgão sutil por excelência da captação das visões teofânicas. Trata-se do órgão que favorece o “verdadeiro

⁹ A sura de número 11 do *Alcorão* é dedicada a Hûd. Trata-se de um dos três profetas árabes anteriores a Muhammad mencionados no *Alcorão*. É também qualificado como *rasul* e enviado por Deus para levar seu povo a seguir a mensagem da unidade.

¹⁰ Em seu livro sobre as teofanias, Ibn 'Arabî expressa os desejos que movem o Deus de Amor com respeito às suas criaturas, como assinalado na bela tradução francesa de Ruspoli: “Je suis le Très-Beau, le Très-Gracieux. Alors aime-moi, mon bien aimé, aime-moi ! N'aime que moi. Désire-moi, pense à moi, ne pense qu'à moi seul. Étreins-moi, enlace-moi, embrasse-moi [...]. Demeure avec moi, tiens-toi près de moi. Ainsi je serai auprès de toi, tout comme tu es auprès de moi sans même t'en rendre compte. La jonction ! C'est la jonction qu'il nous faut !” (RUSPOLI, 2000, p. 211 [Théophanie de la perfection, n. 81]).

conhecimento, a intuição compreensiva, a gnose (*ma'rifa*) de Deus e dos mistérios divinos” (CORBIN, 2005, p. 193, tradução nossa)¹¹. Num famoso *hadith qudsi*¹² da tradição islâmica, diz-se: “Nem minha terra ou meu céu podem me conter, mas o coração do meu servo fiel me contém”. O coração (*qalb*), como órgão espiritual, está sempre em movimento e oscilação, refletindo, a cada instante, as diversas e inusitadas formas de manifestação do Absoluto. Na perspectiva mística, ele é compreendido como *taqallub a-qalb*, ou seja, órgão em constante transformação. Como assinala Izutsu, “não existe limite nem fim à irradiação teofânica (*tajalli*) do Absoluto e [...] paralelamente as transformações internas (*taqallub*) do coração não têm limites, e isto significa que o conhecimento do Absoluto amplia-se incessantemente” (IZUTSU, 1991, p. 79 [também p. 76-77], tradução nossa). Em poema consagrado, Ibn 'Arabî traduz essa plasticidade do coração, capaz de acolher todas as formas:

Meu coração está aberto a todas as formas:
É uma pastagem para as gazelas,
E um claustro para os monges cristãos,
Um templo para os ídolos,
A Caaba do peregrino,
As tábuas da Torá,
E o livro do Corão.
Professo a religião do amor,
Em qualquer direção que avancem seus camelos;
A religião do amor
Será minha religião e minha fé (IBN 'ARABÎ, 2008, p. 51 (XI, 13-15),
tradução nossa).

Como indica Ibn 'Arabî, o coração alarga-se ou se retrai para conformar-se à dinâmica da operação teofânica. O segredo dessa operação permanece, porém, misterioso para os humanos, que não conseguem abarcar o Mistério da Divindade Absoluta. Essa ninguém pode conter. Mas há um caminho de acesso a Ela que passa pelo domínio da profundidade, pelo centro do coração.

¹¹ O coração é, assim, animado por uma função “teândrica”, como órgão mediante o qual “Deus conhece a si mesmo” (CORBIN, 2005, p. 194). Segundo Ibn 'Arabî, há no coração uma “cavidade secreta” que é o “ponto de contato com o Divino”. Trata-se de um centro que é ele mesmo de natureza divina, facultando o exercício de sua função cognitiva (IBN 'ARABÎ, 1997, t. 1, p. 327 [comentário de Charles-André Gills, tradução nossa]).

¹² Um dito atribuído ao profeta, no qual o próprio Deus fala em primeira pessoa.

Se o Mistério Absoluto não pode ser conhecido por si mesmo, ele pode ser acessado pelo mergulho na profundidade de si (IZUTSU, 2010, p. 61)¹³.

As diversas tradições religiosas são também canais de percepção do Mistério da Divindade. Elas traduzem crenças diversificadas e plurais. Mas Deus, na condição de Absoluto, não pode se limitar a uma crença determinada. Sua Presença manifesta-se topicamente ali, mas não se esgota nessa tessitura temporal. As crenças são “como as inumeráveis cores que as pessoas impõem à luz incolor por meio de suas próprias existências delimitadas” (CHITTICK, 2003, p. 283, tradução nossa). É curioso notar que, em árabe, a palavra *crença* está identificada com a expressão *i'tiqâd*, cuja raiz trilítera é 'QD, envolvendo os significados de atar, apertar com nós, unir etc. Ou seja, toda crença expressa um vínculo determinado, atando no tempo a percepção conjuntural do Mistério. Nesse sentido, as crenças “exigem pontos de vista delimitados e definidos que excluem outros pontos de vista. Na medida em que as pessoas aferram-se em suas crenças, provocam conflitos com as crenças dos outros” (CHITTICK, 2003, p. 276, tradução nossa). Na verdade, como mostra Ibn 'Arabî, o conflito inter-religioso ocorre em função do apego acirrado à “Divindade das convicções dogmáticas”, que é a divindade feita à imagem e semelhança dos humanos, mas bem distinta da “Divindade Absoluta”, que não pode ser limitada por crença alguma¹⁴. Ela “é capaz de assumir a forma de todas as crenças precisamente por ser incomparável a toda crença” (CHITTICK, 2003, p. 280, tradução nossa). No intuito de manter a saudável abertura inter-religiosa, o *shaikh* lança uma importante advertência aos crentes:

Cuide-se de não te ligar a um credo particular rejeitando todo o resto, pois perderás um bem imenso; além do mais, perderás a ciência da Verdade tal como é. Que tua alma seja a substância das formas de todas as crenças, pois Allah, o Altíssimo, é muito vasto e imenso para ser confinado num determinado credo, em exclusão dos outros. E Ele diz com efeito: *Para onde quer que vos volteis, lá está a Face de Allah [...]* (IBN 'ARABÎ, 1998, t. 1, p. 278, tradução nossa)

¹³ E Ibn 'Arabî baseia-se aqui num dito da tradição islâmica que assinala: “*Man 'arafa nafsa-hu 'arafa rabba-hu*”, ou seja, “Quem conhece si mesmo conhece o seu Senhor”.

¹⁴ Para essa distinção, ver Ibn 'Arabî (1998, p. 713), a respeito da profecia de Muhammad.

Ao contrário daqueles que se fixam no âmbito das ataduras, os gnósticos (*arifun*) conseguem ampliar seu olhar e reconhecer a verdade que habita em toda crença, conscientes de que os nós existentes e plausíveis evidenciam uma delimitação do *wuyûd* ilimitado. Os verdadeiros buscadores são animados pelo *shaikh* a ampliar suas crenças, “a fim de desfrutar de maior “participação” (*hazz*) na visão do Real no outro mundo” (CHITTICK, 2003, p. 282, tradução nossa).

Só é capaz de uma tal abertura aquele que tem um coração receptivo, aberto para hospedar uma diversidade de formas e de atributos. É o que reconhece Ibn ‘Arabî em seu *Fusus*, ao tratar da profecia de *Schu’ayb*. Os que são dotados de coração não se confinam em seus credos particulares, mas buscam uma nova “síntese”, onde permanecem receptivos aos dons gratuitos de Deus (IBN ‘ARABÎ, 1998, t. 1, p. 318-319). A abertura para tal perspectiva não significa ruptura com as formas tradicionais de exercício da crença particular. Como indica Ibn ‘Arabî, o servidor perfeito equilibra seu exercício de fé tradicional com a receptividade à “realização metafísica da Palavra”. É alguém que reúne essas duas qualidades: o reconhecimento do rosto de Allah em suas obrigações rituais e convenções exteriores, bem como a abertura para a “contemplação de Deus em todas as direções” (CHITTICK, 2003, p. 279, 291 [Hûd], tradução nossa)¹⁵.

Rûmî e o abraço universal do Amado

Dentre os místicos de todos os tempos, Rûmî (1207-1273) destaca-se como um dos que mais acentuaram o traço da generosidade divina. A graça de Deus é por ele percebida como uma realidade que transborda contínua e abundantemente sobre todas as criaturas (RÛMÎ, p. 290 [M I, 3923])¹⁶. Nada do que o ser humano semeia no tempo está desprovido do sopro do Misericordioso (M I, 2530). Sua Presença amorosa não o abandona um só

¹⁵ Ver ainda: Twitch (apud BENEITO; GARRIDO, 2007, p. 60-72).

¹⁶ As citações desta obra serão sempre apresentadas neste texto de forma abreviada (M), acrescentando-se, em romanos, o número do livro e, em arábico, o parágrafo da citação. Para um maior aprofundamento na mística de Rûmî, ver Teixeira (2004, p. 291-320) e Lucchesi e Teixeira (2007, p. 57-76).

instante (M I, 2533). Rûmî encontra a explicação para essa amizade e união na clássica sura 93 do *Alcorão*, que trata da plena luz matinal:

Em nome de Deus, o Todo Misericórdia, o Misericordioso
Pelo esplendor do dia,
E pela noite quando serena,
Teu Senhor não te abandonou nem te odiou.

Para Rûmî, a misericórdia de Deus não tem limites e revela-se como a nutriz universal mais potente (M II, 2922). E ela está sempre à disposição de quem precisa: “Se tu desejas a água da misericórdia, abaixe-te e em seguida beba o vinho da misericórdia e torne-se ébrio” (M II, 1940). Na visão de Rûmî, não é o sedento que busca a água, mas a água que busca o sedento: “Não busque a água, mas mostre-se sedento, para que a água possa jorrar de alto a baixo” (M III, 3212). O reconhecimento da generosidade de Deus percorre toda a mística islâmica, manifestando a dimensão de sua proximidade (*tasbîh*) do humano.

O decisivo espaço dessa presença misericordiosa de Deus é o coração. Nem a terra, nem o céu, nem o empíreo podem conter tal presença, mas sim o coração do verdadeiro crente (M I, 2654-2655). Para o místico persa, o calor que habita o coração é mais importante que as distintas formas de expressão religiosa, pois ali vigoram as qualidades essenciais do Mistério sempre maior:

A cada pessoa, destinei formas peculiares,
A cada uma, dei costumes particulares [...].
Nos homens da Índia, os hábitos da Índia são louváveis,
Nos homens da China, os da China.
Eu não sou purificado por seus louvores,
São eles que se tornam puros e brilhantes com isso.
Não considero o exterior e as palavras,
Considero o interior e o estado do coração.
Olho o coração, se ele é humilde,
Embora as palavras possam ser o inverso da humildade.
Porque o coração é a substância, e as palavras, acidentes,
Acidentes são só um meio, a substância é a causa final (RÛMÎ, 1992, p. 108-109)¹⁷.

¹⁷ Tradução brasileira, com base na edição inglesa de E. H. Whinfield.

Como sublinha Rûmî, o que se revela como fundamental é a disposição do coração, o calor do coração. O fiel verdadeiro é aquele que se deixa queimar pelo fogo do amor. Tais buscadores superam as formas superficiais e deixam-se habitar pela Realidade. Quando se está no interior da Caaba, não faz mais sentido a orientação para a *qibla*, assim como os mergulhadores não têm necessidade de sapatos (M II, 1768).

Mas a diversidade está aí e não há como negar sua presença e seu valor. Como bem indicou Rûmî em seu *Fihî ma fihî*, “é impossível termos aqui uma única religião, exceto no Dia do Juízo Final, quando todos os homens forem um único ser e se dirigirem a um único lugar, quando tiverem a mesma língua e um mesmo ouvido” (RÛMÎ, 1993, p. 54)¹⁸. Neste tempo de contingência, há que se suscitar o espírito de convivência entre as diversas crenças, na acolhida e no respeito ao enigma que as preside. Rûmî reconhece com seu ensinamento os traços da especificidade e validade das distintas confissões religiosas, mas convida igualmente à superação de todo distanciamento, pelo esforço em favor do mútuo aprendizado e enriquecimento, na perspectiva da dinâmica da Unidade. Segundo Rûmî, o desacordo entre os homens é provocado pela ciranda dispersiva dos nomes e das formas. Se houvesse mais atenção à Realidade, a paz seria alcançada (M II, 3680).

Aqueles que se perdem no território das formas não conseguem captar o segredo da “árvore da vida”. Ficam dispersos e confundidos, como aqueles que não conseguem contemplar a água do mar, camuflada na espuma visível trazida pelas ondas. São incontáveis os nomes utilizados para identificar a árvore da vida, mas seu significado está sempre além e só é perceptível para aqueles que sabem ver suas qualidades (M II, 3660-3679).

Num dos mais impressionantes poemas do repertório de Rûmî, ele traduz de forma viva seu canto da unidade. Não se prende ou se fixa em lugar algum, apenas na sombra reconfortante do Amado:

O que fazer, se não me reconheço?
Não sou cristão, judeu ou muçulmano.
Se já não sou do Ocidente ou do Oriente,

¹⁸ Rûmî trata dessa questão ao abordar a história de Moisés e do pastor e suas formas distintas de expressão do louvor a Deus (cf. M 2, 1720-1784).

não sou das Minas, da terra ou do céu.
 Não sou feito de terra, água, ar ou fogo;
 não sou do Empíreo, do Ser ou da Essência.
 Nem da China, da Índia ou Saxônia,
 da Bulgária, do Iraque ou Khorasan.
 Não sou do paraíso ou deste mundo,
 Não sou de Adão e Eva, nem do Hades.
 O meu lugar é sempre o não-lugar,
 não sou do corpo, da alma, sou do Amado.
 O mundo é apenas Um, venci o Dois.
 Sigo a cantar e a buscar sempre o Um (RÛMÎ, 2000, p. 103).

Conclusão

Como se percebe com muita clareza, há um “círculo inclusivo” que pontua toda a mística sufi. É impressionante a abertura inter-religiosa presente em seus grandes nomes, como al-Hallâj, Ibn 'Arabî e Rûmî. Há um profundo respeito pela diversidade religiosa e uma aceitação tranquila do pluralismo religioso. Na base de todas as expressões religiosas há a presença viva do Deus Misericordioso, que tudo preside e envolve. Não se nega a presença limitadora das ambiguidades nas religiões, mas busca-se penetrar no campo mais profundo do coração, em cujo âmbito habita o Mistério sempre novidadeiro do Uno.

Referências

- ATTÂR, F. D. *A linguagem dos pássaros*. 2 ed. São Paulo: Attar, 1991.
- ATTÂR, F. D. *La rosa e l'usignuolo*. Roma: Carocci, 2003.
- BENEITO, P.; GARRIDO CLEMENTE, P. *El viaje interior entre Oriente y Occidente: la actualidad del pensamiento de Ibn 'Arabi*. Madrid: Mandala, 2007. (Alquitara).
- CHITTICK, W. C. *Mundos imaginales: Ibn al-'Arabi y la diversidad de las creencias*. Sevilla: Mandala, 2003. (Alquitara).

CHITTICK, W. C. *Il sufismo*. Torino: Einaudi, 2009.

CORBIN, H. *L'immaginazione creatrice: le radici del sufismo*. Roma; Bari: Laterza, 2005.

GOETHE, J. W. *Poemas*. 2. ed. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1958.

HALLÂJ, H. M. *Dîwân*. Traduit et présenté par Louis Massignon. Paris: Seuil, 1981.

HALLÂJ, H. M. *Diván*. Palma de Maiorca: José J. de Olañeta, 2005a.

HALLÂJ, H. M. *Le message de Hallâj l'expatrié: recueil du "Dîwân", "Hymnes et prières", "Sentences prophétiques et philosophiques"*. Édité par Stéphane Ruspoli. Paris: Cerf, 2005b.

HALLÂJ, H. M. *Le livre "Tawasîn" de Hallâj: suivi du Jardin de la connaissance. Introduction, traduction annotée et édition critique du texte arabe par Stéphane Ruspoli*. Beyrouth: Albouraq, 2007.

HICK, J. *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HICK, J. *Teologia cristã e pluralismo religioso: o arco-íris das religiões*. São Paulo: Attar; PPCIR, 2005.

HIRTENSTEIN, S. *O compassivo ilimitado: a vida e o pensamento espiritual de Ibn'Arabi*. Rio de Janeiro: Fissus, 2006.

IBN 'ARABI. *Le livre des chatons des sagesses*. Beyrouth: Al-Bouraq, 1997. t. 1.

IBN 'ARABI. *Le livre des chatons des sagesses*. Beyrouth: Al-Bouraq, 1998. t. 2.

IBN 'ARABI. *La taberna de las luces*. Murcia: Regional de Murcia, 2004.

IBN 'ARABÎ. *L'interprete delle passioni*. Milano: Urra, 2008.

IZUTSU, T. *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*. Genova: Marietti, 1991.

IZUTSU, T. *Sufismo e taoísmo*. Milano: Mimesis, 2010.

LUCCHESI, M.; TEIXEIRA, F. (Org.). *O canto da unidade: em torno da poética de Rûmî*. Rio de Janeiro: Fissus, 2007.

- MASSIGNON, L. *Essais sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Cerf, 1999.
- MOLÉ, M. *I mistici musulmani*. Milano: Adelphi, 1992.
- RÛMÎ, D. D. *Mathnawi*: la quête de l'Absolu. Paris: Rocher, 1990.
- RÛMÎ, D. D. *Masnavi*. Rio de Janeiro: Dervish, 1992.
- RÛMÎ, D. D. *Fihi-ma-fihi*: o livro do interior. Rio de Janeiro: Dervish, 1993.
- RÛMÎ, D. D. *A sombra do Amado*: poemas de Rûmî. Organizado por Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Físis, 2000.
- RUSPOLI, S. *Le livre des théofanies d'Ibn Arabî*. Paris: Cerf, 2000.
- TEIXEIRA, F. (Org.). *No limiar do mistério*: mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004.

Recebido: 10/04/2014

Received: 04/10/2014

Aprovado: 22/10/2014

Approved: 10/22/2014