

## **Publicação**

### **Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe**

Universidade de São Paulo

Reitora: Profa. Dra. Suely Vilela Sampaio

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Profa. Dra. Sandra Margarida Nitrini

Departamento de Letras Orientais

Chefe de Departamento: Prof. Dr. Mamede Mustafa Jarouche

Pós-Graduação da Área de Árabe

Coordenadora: Profa. Dra. Safa Alferd Abou-Chahla Jubran

Serviço de Biblioteca e Documentação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Tiraz : revista de estudos árabes e das culturas do Oriente Médio / Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe. Departamento de Letras Orientais. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. — Ano 1 (2004) - . -- São Paulo : Humanitas/FFLCH/USP, 2008-

Anual.

ISSN 1807-0604.

1. Estudos árabes 2. Cultura – Oriente Médio 3. Literatura árabe 4. Filosofia árabe I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Letras Orientais. Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe.

CDD 892.7

181.947

## **Diretor editorial**

Michel Sleiman

## **Conselho editorial**

Safa Alferd Abou Chahla Jubran

Mamede Mustafa Jarouche

Miguel Attie Filho

Arlene E. Clemesha

Paulo Daniel Farah

## **Responsável no mundo árabe**

Abd El Rahman Sharqawi (Universidade do Cairo, Egito)

## **Conselho consultivo**

Da FFLCH: Adma Fadul Muhana • Benjamin Abdala Junior • Carlos Alberto da Fonseca • Lênia Márcia Mongelli • Leon Kossowitch • Marilena Chauí • Marcos Martinho dos Santos • Olgária Chahim Feres • Ricardo Musse (FFLCH-USP).

Fora da FFLCH: Aleksandar Jovanovic (FE-USP) • Ana Maria Alfonso-Goldfarb (PUC-SP) • André Gattaz (UEB) • Antonio Brancaglioni Junior (UFRJ/USP) • Emir Sader (UFRJ) • Lúcia Nagib (UNICAMP) • Mahir Hussein (IF-USP) • Marco Lucchesi (UFRJ) • Milton Hatoum (escritor-São Paulo) • Jamil Ibrahim Iskandar (PUC-PR) • José Arbex (PUC-SP) • Oswaldo Mario Serra Truzzi (UFSCar) • Paulo Roberto Sodrê (UFES).

Fora do País: Adalberto Alves (escritor-Lisboa) • António Dias Farinha (Univ. Lisboa) • Federico Corriente (Univ. Saragoça) • Mahmoud Tarchouna (Univ. Túnis) • Mahmoud Ali Makki (Univ. Cairo) • María Jesús Lacarra (Univ. Saragoça) • María Jesús Viguera (Univ. Compl. Madri) • Mohammad El Ferrane (Univ. Rabat) • Muhammad Abou El-Ata (Univ. Ein Shams) • Pablo Beneito (Univ. Sevilha) • Rafael Ramón Guerrero (Univ. Compl. Madri) • Rushdi Rashed (CNRS).

## **Preparação dos originais e revisão das provas**

Mona Hawi, Christiane Damien e Conselho Editorial

## **Projeto gráfico**

Joca Reiners Terron

## **Diagramação e editoração de textos e imagens**

Central de Artes: Rafael Muniz Pontes

## **Imagens da capa e do miolo**

Fotografias do manuscrito de Alcorão da Biblioteca José e Guita Mindlin.

**HIRTENSTEIN, Stephen. *O Compassivo Ilimitado. A vida e o pensamento espiritual de Ibn ʿArabī*. Trad. Regina Araujo. Rio de Janeiro: Fissus, 2006, 334 pp.**

SYLVIA LEITE\*

Ao resenhar um livro como *O Compassivo Ilimitado*, sobre a vida e a obra do místico andalusino medieval Muḥyiddīn Ibn-ʿArabī (1165-1240), corre-se o risco de incorrer em uma simplificação grosseira, deixando escapar muitos de seus significados, tamanha a variedade e complexidade de temas e conceitos abordados. Embora se apresente como uma biografia e tenha um número de páginas compatível com esse formato, o livro Stephen Hirtenstein está mais próximo de um tratado. E talvez não pudesse ser diferente já que a personalidade retratada no livro deixou mais de 350 obras sobre a via mística, ficou conhecida entre seus discípulos como *aššayḥ alʿakbar* (o mestre maior) e é considerada, pelo seu próprio biógrafo, “o escritor e pensador mais complexo do misticismo islâmico<sup>1</sup>, talvez de toda a tradição espiritual do ocidente”. (p. 15)

Stephen Hirtenstein define seu trabalho como “uma tentativa de penetrar na presença viva de Ibn-ʿArabī e não uma avaliação objetiva, à maneira padrão das biografias”. (p. 16) Ao fazer essa opção, o autor não apenas foge dos modelos biográficos, mas também subverte, com respaldo do próprio biografado, a noção de pensamento, que deixa de se referir exclusivamente a um processo cerebral, e pas-

sa a indicar “aquilo que surge a cada instante dentro de nós, dentro da nossa mais profunda consciência” (p. 22). Essa decisão de seguir um caminho não linear de acesso ao conhecimento do *aššayḥ alʿakbar* torna orgânica, no discurso de Hirtenstein, uma das idéias centrais do pensamento místico em geral e de Ibn-ʿArabī em particular: a de que é o coração (*qalb*) –entendido aqui não como centro de emoções, mas como o órgão da faculdade intuitiva– que “delineia o campo mais fundamental da nossa percepção”. (p. 22)

É possível, aliás, que não tenha sido nem uma questão de escolha e sim de contingência, afinal, como afirma Hirtenstein, os ensinamentos de Ibn-ʿArabī estão “fundamentados numa visão harmoniosa da Realidade, integrando todas as aparentes diferenças sem destruir suas verdades...” (p. 17), o que certamente inclui a objetividade –do modo como a entendemos no Ocidente–, mas na condição apenas de um dos possíveis ângulos de visão e não como abordagem dominante e muito menos exclusiva. O próprio título do livro faz referência ao Hálito de Misericórdia divina, cuja característica central é a inclusão de todas as coisas, sejam elas ou não concordantes entre si.

Dentro dessa perspectiva, um jogo dual entre diferenças e oposições, de um lado, e integração e complementaridade, de outro, permeia toda a obra e pensamento de Ibn-ʿArabī e, não se sabe se intuitivamente ou de forma proposital, está claramente materializado na narrativa de Hirtenstein. A começar pela maneira como ele interconecta vida e obra do mestre andalusino, com o argumento de que ambas são inseparáveis, tecendo uma trama

<sup>1</sup> O *taṣawwuf*, conhecido entre nós como Sufismo.

entre narrativa biográfica linear e apresentação não cronológica de conceitos e obras. Isso lhe permite, por exemplo, trazer para o conjunto de capítulos que trata dos primeiros anos de vida do mestre sufi, idéias que ele só externaria em sua maturidade. A dança de simetrias prossegue livro adentro, tornando a leitura elíptica e a compreensão de seu conteúdo cada vez mais rica em possibilidades.

O princípio desse pensamento integrativo e flexível é apresentado explicitamente no capítulo 2, onde Hirtenstein trata dos conceitos de Unidade e Singularidade, atribuídos por Ibn-<sup>o</sup>Arabī à Realidade essencial ou Origem. De acordo com o autor, sua chave concentra-se no próprio nome Alwāhid Al'ahad (o Um e o Único): “Em árabe este é um nome duplo, em que ambas as partes significam “um”. Segundo ele (Ibn-<sup>o</sup>Arabī), esse Nome duplo expressa um único significado de Unidade ao mesmo tempo em que assinala uma distinção dentro da unidade” (p. 40). A distinção, por sua vez, corresponderia aos Nomes divinos que, como define o autor, “retratam os relacionamentos atinentes ao Próprio Ser”.

Para explicar a complexa idéia de que a unidade contém em si mesma a distinção, Hirtenstein recorre a uma analogia. Lembra que um ser humano chamado João pode ser descrito por inúmeras qualidades, como conhecedor, capaz ou compassivo sem que nenhuma delas mude a sua realidade essencial ou o torne diferente ou múltiplo. Isto é: “todos os nomes referem-se ao Um nomeado: dentro d’Ele são indiferenciados (“potenciais”), enquanto por meio da manifestação parecem diferenciados” (p. 44 e 45). Do

mesmo modo, os Nomes divinos existem em potência dentro da Unidade (Allāh) e tornam-se múltiplos aos manifestar-se.

O duplo aspecto da unidade estaria diretamente relacionado com as noções de subsistência e extinção. Ibn-<sup>o</sup>Arabī “equipara o “Único” (*'Aḥad*) à Essência, princípio da Unidade, que transcende a numeralidade, sem negar a existência de qualquer outro número, e o Um (*Wāhid*), ao Nome, primeiro número, cuja própria realidade nega e “destrói” todos os outros. Fazem alusão, ainda, às idéias de unicidade e pluralidade que encerram uma aparente contradição sendo, na verdade, complementares.

A estrutura de complementaridade se repete incessantemente ao longo do livro. No capítulo 4, vem à tona por meio de conceitos como visível e invisível (*dāhir* e *bāṭin*), corpo e espírito, mãe e pai, Eva e Adão, introduzindo, aí, um terceiro elemento, que ora aparece como produto da relação dual (caso do filho), ora como instância intermediária (status da alma). Os números dois e três são constantes na visão cosmológica de Ibn-<sup>o</sup>Arabī, sempre nessa perspectiva de opostos complementares que geram ou são intermediados por um terceiro elemento possuidor das características dos dois primeiros. Exemplo disso são os mundos descritos pelo mestre andalusino que encerram a instância espiritual, a instância material e a passagem entre as duas.

No capítulo 6, são apresentados dois conceitos considerados centrais na obra de Ibn-<sup>o</sup>Arabī, pela maioria ou talvez a totalidade de seus comentadores: Profecia e Santidade. Segundo explica Hirtenstein, para o pensador

sufi, “o santo é aquele que pertence a Deus e é Sua possessão” (p. 94). Esse ‘pertencimento’ diz respeito a intimidade e proximidade, como indica a raiz da palavra árabe *walī*, que literalmente significa amigo, mas é traduzida pelos sufis como santo. Suas principais características são a servidão, a receptividade e a obediência. O profeta, por sua vez, tem a missão de tornar conhecida a mensagem divina. Aqui se repete o padrão, visto dois parágrafos antes, em que um dos termos (Único) contém o outro (Um), já que todo profeta é santo, embora nem todo santo seja profeta.

A dualidade prossegue dentro da profecia com a diferenciação, feita por Ibn-<sup>c</sup>Arabī, entre profeta (*nabī*) e enviado (*rasūl*) (p. 90). O primeiro anuncia o que Hirtenstein chama de “um conhecimento global interior (Adão), enquanto o enviado tem algo particular a dizer a seu povo e prescreve uma forma particular de ação (Noé). E novamente vemos a repetição da estrutura de *alwāḥid al’ahad*. A condição de profeta contém a de enviado, assim como *Al’ahad* contém *Alwāḥid*, já que todo enviado é profeta, mas a recíproca não é verdadeira. Além disso, o profeta anuncia o todo, característica relacionada à unicidade, enquanto o enviado anuncia algo específico e dirigido, o que é próprio da pluralidade.

Ao avançarmos mais um pouco, vemos que os capítulos de 9 a 12 compõem uma parte intitulada “Caminho para o centro” e os capítulos 13 e 14 pertencem a outra parte cujo título é “Do centro à circunferência”, estabelecendo, com isso, mais uma situação de dualidade na estrutura do livro. Na primeira parte, Hirtenstein narra as duas passagens mais importantes

da biografia de Ibn-<sup>c</sup>Arabī: a ascensão pelos sete céus planetários (*mi<sup>c</sup>rāj*), pela qual repete a experiência do profeta Muḥammad e adquire a sabedoria dos sete profetas a eles relacionados; e a peregrinação a Meca, cidade sagrada dos muçulmanos. Embora o *aššayḥ al’akbar* já percorresse um caminho espiritual praticamente desde a infância, é nesses dois eventos que ele vai atingir o que costumamos chamar de iluminação.

A ascensão aos céus é descrita passo a passo, embora de forma objetiva, por tratar-se de uma experiência fundamental tanto na vida como na obra do *aššayḥ al’akbar*, como fica claro nesse depoimento contido em sua obra maior *Alfutūḥāt almakkiyyah* e reproduzido por Hirtenstein: “Ganhei, nesta jornada noturna, os significados de todos os Nomes e os vi retornando ao Um nomeado e a Uma Realidade Essencial (*‘ayn*). Este nomeado era o meu real objeto de contemplação (*mašhūdī*); aquela Essência era meu próprio ser real (*wujūd*). Minha jornada aconteceu somente em mim, e o único guia que levei fui eu mesmo. Por meio disso, soube que sou um servo puro, sem qualquer traço de senhorio em mim.

O autor aproveita a deixa para aprofundar a discussão sobre *profecia* e *santidade*, com a apresentação das categorias de homens espirituais e dos conceitos de herdeiro e de selo. A herança, segundo o livro, refere-se à qualidade de saber adquirido pelo santo que corresponde à ciência de um determinado profeta. Os que são herdeiros de Muḥammad abarcam o conhecimento de todos os outros e diferenciam-se, também, pelo fato de não realizarem ações externas e visíveis por todos,

como milagres, e só poderem ser reconhecidos pelos que têm o que os sufis chamam de um olho interno. (p. 163)

Selo seria aquele santo que encerra no tempo uma determinada linhagem de homens espirituais e constitui a soma de todos eles ou seja, ao mesmo tempo a conclusão e a completude dessa série de santos. Muḥammad, segundo Ibn-<sup>c</sup>Arabī, é o selo da profecia. Depois dele não haverá mais profecia legislativa. Já a santidade universal, iniciada por Adão, terminará com Jesus, que descenderá no final dos tempos. O *aššayḥ al'akbar*, por sua vez, se auto-intitula selo da Santidade Muḥammadiana, isto é, o último santo com herança de Muḥammad, que é a herança sintetizadora de todas as outras.<sup>2</sup> As santidades Universal e Muḥammadiana repetem, uma vez mais, o jogo entre Unicidade da Singularidade e Unicidade da Pluralidade, já que a santidade Universal contém a Santidade Muḥammadiana.

Na arquitetura espiritual de Ibn-<sup>c</sup>Arabī, são descritas 48 categorias. A primeira é o Pólo (*qutb*). Trata-se de uma autoridade interna e espiritual, a maior de uma época, mas que somente em alguns casos coincide com uma autoridade externa, seja política ou religiosa. No nível seguinte estão dois imames (*'imām*), da Direita e da Esquerda, que cuidam dois mundos interior e exterior. Há também quatro pilares (*awtād*), entre os quais se encontra o pólo, e sete substitutos (*'abdāl*). Todas essas categorias correspondem a funções temporais, tendo sucessivos ocupantes ao longo do tempo. O selo, ao contrário, é apenas um para toda a existência. (p. 159)

O último capítulo da parte batizada como *Caminho para o centro*, Hirtenstein descreve a peregrinação de Ibn-<sup>c</sup>Arabī a Meca, iniciada em Marraqueche e composta por um roteiro geográfico que reproduz, fisicamente, sua viagem interior. Nele estão incluídas as tumbas de todos os profetas visitados durante a ascensão noturna ou *mi'rāj*. A viagem é física, mas está repleta de experiências espirituais. Duas delas podem ser consideradas, se não são as mais importantes, pelo menos as mais conhecidas de estudiosos e comentadores de sua obra e ambas ocorrem durante as circunvoluções do mestre sufi ao redor da Caaba.

A primeira é o encontro com a jovem *Niḍām* – nome traduzido por Harmonia – que tornou-se para ele, segundo relata Hirtenstein, “a personificação da Sabedoria e a própria imagem da Beleza” e inspirou uma coletânea de poemas intitulada *Intérprete dos Desejos Ardentes* (*Tarjumān al'ašwāq*). A outra é a visão, também na Caaba, de um jovem supraterestre que estaria para ele assim como o anjo Gabriel esteve para Muḥammad. O anjo revelou ao Profeta o Corão e o jovem teria revelado a Ibn-<sup>c</sup>Arabī os seus significados esotéricos que, anos depois, seriam impressos na obra maior do *aššayḥ al'akbar*, *Alfutūḥāt almakkiyyah*, já citada anteriormente.

Na parte intitulada “Do Centro à Circunferência”, Hirtenstein apresenta um movimento do mestre sufi que flui em sentido contrário ao da etapa anterior. Terminada a jornada iniciática que inclui a peregrinação a

<sup>2</sup> Ibn-<sup>c</sup>Arabī refere-se mais de uma vez ao tema e nem sempre atribuindo a si mesmo a qualidade de Selo da Santidade Muḥammadiana. Seus comentadores, no entanto, estão seguros de que, mesmo nas descrições que faz em terceira pessoa, está falando dele mesmo. (p. 168)

Meca, Ibn-<sup>o</sup>Arabī retorna à vida material com o fim de levar seu conhecimento a outros buscadores. Essa iniciativa teria sido provocada por um sonho que ele teve em Meca, no qual Deus lhe pedia que aconselhasse seus servos, e reforçada pelo encontro com o também *ṣayḥ* Majduddīn 'Ishāq Ibn-Yūsuf, que o teria levado para a Anatólia.

Curiosamente, o capítulo seguinte ao retorno de Ibn-<sup>o</sup>Arabī ao mundo com a missão de aconselhar é dedicado ao Amor. Talvez com isso, Hirtenstein tenha intencionado ressaltar a essência do ensinamento de Ibn-<sup>o</sup>Arabī que concilia opostos e relativiza diferenças, circunscrevendo seus limites ao plano da manifestação, como pode ser constatado no conhecido trecho da obra *Tarjumān al'aṣwāq*:

Meu coração tornou-se capaz de todas as formas:

É um pasto para gazelas, um convento para monges cristãos,

Um templo para ídolos, a Caaba dos peregrinos,

E as tábuas da Tora e o livro do Alcorão.

Sigo a religião do Amor: não importa o rumo que tomam os camelos

do Amor,

Essa é minha religião e minha fé.

Ao longo de todo o livro, Hirtenstein busca facilitar sua leitura para pessoas não fa-

miliarizadas com a realidade islâmica e com a obra do mestre sufi. Exemplo disso são as constantes analogias com referências ocidentais ou com realidades universais. Também teve o cuidado de usar o sistema ocidental de datação, que é baseado no calendário solar, ao invés daquele empregado por Ibn-<sup>o</sup>Arabī, que se baseia no calendário lunar.

É difícil avaliar a importância de um livro como esse para o universo de estudos árabes, em geral, e do sufismo, em particular. Igualmente arriscado seria tentar analisar com que nível de fidelidade, profundidade, completude e precisão o autor apresentou a obra do *aṣṣayḥ al'akbar*, já que se trata de um conjunto de mais de 350 títulos –entre as quais encontra-se *Alfutūḥāt almakkiyyah*, de 37 volumes– grande parte não traduzida para idiomas ocidentais. Mas um fato, pelo menos, é inquestionável: Hirtenstein não apenas conseguiu transmitir a essência do pensamento de Ibn-<sup>o</sup>Arabī –pelo menos daquilo que foi apresentado ao Ocidente por seus principais seguidores– como procurou imprimi-la na estrutura do livro. Além disso, *O Compassivo Ilimitado* tem o mérito de, seja por meio de analogias ou de explicações bastante claras, conseguir torná-la acessível a qualquer leigo.

\* DOUTORANDA EM FILOSOFIA NA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO.