

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: Prof. Dr. Gabriel Cohn

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, 2006-

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

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 Kossovitch • 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 Benito (Univ. Sevilha) • Rafael Ramón Guerrero (Univ. Compl. Madri) • Rushdi Rashed (CNRS).

Preparação dos originais e revisão das provas

Mamede Mustafa Jarouche, Michel Sleiman e Safa A. A. C. Jubran

Diagramação e editoração de textos e imagens

Central de Artes

Capa

"Fez", gravura de Carlos Martins

Decomposições internas da gravura, por Priscila M. F. Leite

Mundo imaginal: berço dos símbolos, dos sonhos e da poesia

SYLVIA VIRGÍNIA ANDRADE LEITE*

No mundo ocidental civilizado, o pensamento oscila, com raríssimas exceções – que estão localizadas, na maioria dos casos, em correntes filosóficas, psicológicas, místicas ou da Física – entre duas posições opostas e aparentemente excludentes. De um lado, a crença em um Deus que rege o mundo material, mas com o qual esse mundo não interage, tendo em vista a sua condição de absoluto e inatingível. Do outro, a convicção racional de que só é aceitável cientificamente aquilo que se consegue comprovar de forma empírica – o que, em tese, nega a existência real de uma instância divina, confinando-a no plano do imaginário.

Se, apenas para efeito de compreensão, tomássemos como exemplo os representantes mais extremos de cada corrente, veríamos que, por um lado, os integrantes da primeira consideram seus opositores hereges e, em contrapartida, os defensores do entendimento racional identificam nos teólogos uma fé cega e, como tal, sem base epistemológica.

Do ponto de vista da mística – mais especificamente do pensador sufi medieval Ibn-^cArabī –, as duas correntes encontram-se exatamente no mesmo lugar, não apenas pela razão óbvia de que ambas encontram-se em posições extremas, mas antes pelo fato de igualmente não admitirem a existência de uma instância intermediária (*barzah*) ou istmo entre os mundos físico e espiritual. Essa instância, de acordo com Ibn-^cArabī, seria composta, como toda região de fronteira, por elementos dos dois mundos que intermedia¹, e receberia o nome de Mundo Imaginal – conceito divulgado no ocidente pelo

¹ Chittick, 2003: 135 e 136.

filósofo francês Henri Corbin, sob o nome latino de *Mundus Imaginalis*².

Diferente de imaginário, que é sinônimo de ilusão, imaginal seria a qualidade que instaura uma ponte entre os níveis manifesto e não manifesto, tornando a realidade divina compreensível para os seres humanos. Isso se dá, segundo Ibn-^cArabī e seus seguidores, por

meio do estabelecimento de “semelhanças” (*'amṭāl*, singular: *maṭal*)³. William Chittick nos ajuda a entender esse raciocínio:

A imaginação permite que as realidades invisíveis se descrevam como se tivessem atributos próprios do mundo visível, como quando se diz que o mundo tem asas⁴.

O principal traço desse processo é a ambigüidade, qualidade própria dos símbolos e dos sonhos, que unem significados imateriais a formas do mundo corpóreo.

Quando se fala em símbolo, no contexto sufi, faz-se referência ao sentido etimológico da palavra, que deriva do substantivo grego “*symbolon*”, composto de um radical que vem do verbo grego “*bállo*”, e significa arremessar, combinado com o prefixo “*syn*”, que equivale ao prefixo latino “*com*” e expressa a idéia de reunião, junção. Assim, a palavra símbolo pode ser compreendida como referente a uma realidade que é arremessada junto com ela. Ou seja, uma representação que traz consigo o representado e, dessa forma, o “presentifica” abarcando, com isso, dois planos de realidade: o do significado, que no sufismo corresponde à essência

(*dāt*) ou realidade oculta de uma coisa, e o do significante, que é a sua realidade manifesta.

Ao comentar sobre os sonhos, William Chittick ressalta esse aspecto dual do plano simbólico:

... a imagem de um sonho se descreve em termos de experiência subjetiva e conteúdo objetivo. A imagem é verdadeira e falsa ao mesmo tempo já que em um sentido se vê uma coisa específica e em outro sentido não se vê.

O próprio conceito de imaginação traz em si ambigüidade, pois pode significar tanto uma intermediação macroscópica como microscópica. Em outras palavras: refere-se igualmente, a uma passagem, exterior ao homem, entre o mundo manifesto e o não manifesto, e a uma conexão interior entre suas realidades corpórea e espiritual, que pode ser entendida como a alma. Ou, ainda: pode compreender a essa intermediação entre material e imaterial, ou constituir o próprio mundo da matéria, que se situa entre o Ser absoluto (*wujūd*) e o nada absoluto. A ambigüidade seria, assim, a qualidade fundamental do próprio mundo manifesto que, de acordo com essa visão, nem é existente nem é inexistente, e, ao mesmo tempo, é existente e inexistente.

A diferença entre essa realidade intermediária e as realidades opostas que identificamos inicialmente nos pensamentos religioso e científico correspondem, analogamente, à diferença entre as duas visões de Deus denominadas, no pensamento sufi, incomparabilidade e semelhança.

Do ponto de vista da incomparabilidade⁶, Deus é inalcançável, invisível e indefinível, como entende o pensamento religioso.

² Corbin, 1976.

³ Ambas derivam da mesma raiz que a palavra *mitāl* (imagem).

⁴ *Apud* Chittick, 2003: 138-237.

⁵ *Op. cit.*, p. 143.

⁶ O conceito de incomparabilidade, assim como o de semelhança, que será abordado no parágrafo seguinte, são tratados nos seguintes livros: Chittick, 2003: 138-237; 1989: 68-76; Murata, 1992.

porque essa visão percebe Deus em si mesmo, ou em sua essência que, também para os sufis, é incognoscível. E se não pode ser conhecido, não pode ser verificado empiricamente; portanto, não pode ser tomado como realidade pela razão científica.

Do ponto de vista da semelhança, Deus é alcançável, visível e definível em sua auto-revelação (*tajallī*), que nada mais é que a linguagem primordial, ou divina, conforme atesta a seguinte tradição (*ḥadīṭ qudsī*): “Eu era um tesouro oculto, quis ser conhecido e criei o mundo”.

Para os sufis, mais especificamente os seguidores de Ibn-^cArabī, é necessário integrar as duas visões de Deus para que se tenha uma vivência integral da realidade:

Os que são capazes de combinar razão e imaginação em um equilíbrio apropriado são os verdadeiros testemunhos da retirada dos véus entre eles e Deus: o povo da Revelação⁷.

O órgão que permite a percepção das realidades superiores e invisíveis pelos seres humanos, ou seja, o órgão da imaginação, é o coração (*qalb*), entendido aqui não como o órgão físico, nem como um centro gerador ou regulador de emoções, mas como instrumento de uma faculdade interior que, segundo Chittick, se denomina visão interna, descobrimento (*kašf*), ou degustação (*dawq*) e, num certo sentido, se confunde com a própria imaginação. Isso seria, segundo Ibn-^cArabī, o “lugar superior de visão”, caracterizado pelas coisas que percebemos com os olhos físicos (*baṣar*).

Outra comparação possível é entre a faculdade imaginal (*ḥayāl*), constituída por uma percepção interna que capta idéias de

forma sensorial, embora não utilize os órgãos físicos; e a faculdade racional, que funciona por meio de um processo de encadeamento de conceitos que leva à reflexão (*fikr*).

A idéia de uma auto-revelação ou automanifestação divina coloca a instância manifesta, ou criada, na condição de linguagem e atribui à imaginação uma qualidade criadora, o que ora a faz análoga, ora a confunde com o hálito (*nafs*⁸) de misericórdia criador do mundo, que corresponde ao Nome divino “O Misericordioso” (*arraḥmān*). É análoga ao “*nafs arraḥmān*” quando a imaginação humana (composta por aspectos materiais e espirituais) cria uma realidade – conforme é possível observar

em relatos da física quântica –, ou seja, quando se trata de um mun-

do intermediário microcósmico. É o próprio Hálito divino, quando se trata da criação do mundo, ou seja, o mundo intermediário macroscópico e ontológico. Essa divisão, no entanto, existe somente do ponto de vista da distinção, porque se pensarmos do ponto de vista da unicidade, a criação humana de realidades nada mais é que o desdobramento da Criação inicial e a maneira pela qual o homem pode participar Dela.

O mundo e tudo o que ele contém seriam, então, nada mais que símbolos da Unidade primordial – ou divindade –, e, como tais, funcionariam como espelhos que mostram, de forma invertida, o conteúdo que refletem. Ao criar o mundo, Deus instaura a distinção, que evolui para a multiplicidade. Ao criar realida-

⁷ Apud Chittick, 2003: 51.

⁸ A palavra árabe *nafs* quer dizer “alma” ou “sopro”. Aqui ela assume o segundo significado.

des, o homem se conecta com a indistinção e caminha em direção à Unidade.

De acordo com essa visão cosmológica, a repetição infinita da criação inicial ocorre nos mais diversos níveis de realidade, estabelecendo, assim, uma rede de correspondências e simetrias que se fundam nos protótipos imutáveis, também denominados Nomes ou Atributos divinos, que, por sua vez, estabelecem graus cósmicos.

O orientalista alemão Titus Burckhardt descreve, assim, tais desdobramentos:

... quando o Ser concebe, em sua primeira autodeterminação as distinções principais que são seus Nomes ou suas qualidades, estes exigem seus complementos lógicos cujo conjunto constituirá o mundo.⁹

Esses complementos são as semelhanças – correspondências determinadas por vizinhança, reflexo, analogia e simpatia, que constituem elos simbólicos entre elementos de níveis ou reinos distintos. As semelhanças são observadas na maioria das tradições e também nortearam, como lembra Michel Foucault, o pensamento ocidental na Idade Média¹⁰. Um resquício dessa época é o nome dado à doença provocada pela contaminação por chumbo. Chama-se saturnismo porque o metal corresponde, do ponto de vista dessas semelhanças, ao planeta Saturno.

Numa instância inicial da criação, 28 dos 99 Nomes divinos conhecidos pelo homem correspondem aos 28 graus cósmicos constituídos pelas mansões lunares e aos 28 sons do alfabeto árabe. Os primeiros seriam determinações da Expiração universal e macrocósmica e, os últimos, da expiração humana e microcósmica¹¹.

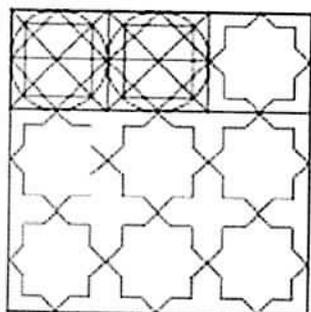
A concepção do mundo como linguagem, que se estrutura em uma rede de correspondências e simetrias, explica o uso recorrente de padrões geométricos na arte islâmica. Mais do que uma alternativa à proibição do uso de imagens pela *šarī'ah* – o conjunto escritural dos muçulmanos –, os padrões são imagens simbólicas dessas relações e de suas transformações no tempo e/ou espaço.

O padrão que alterna cruces e estrelas de oito pontas pode ser considerado uma “presentificação” do hálito de Misericórdia divina, com seus movimentos de Expiração e Inspiração, que constituem a dualidade primordial. E da mesma forma que esses movimentos são modelo e base para a existência de todos os outros pares de opostos complementares – como oculto e manifesto, dia e noite, feminino e masculino – o padrão de cruz e estrelas serve também como malha para a elaboração de outros padrões.

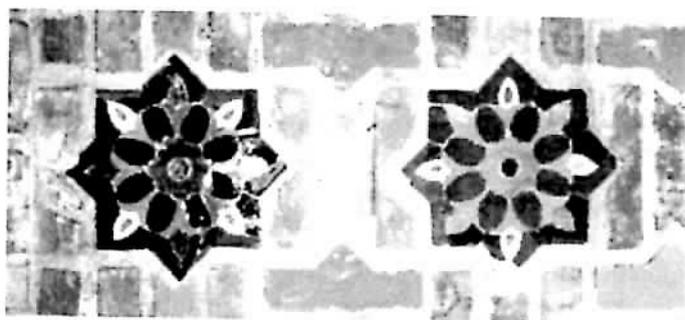
⁹ Burckhardt, 1983: 46 e 47.

¹⁰ Foucault, 1987: capítulo II.

¹¹ Disso deriva a Ciência das Letras, tema fundamental no pensamento de Ibn-^cArabī, cuja simples apresentação, porém, exige um artigo à parte.



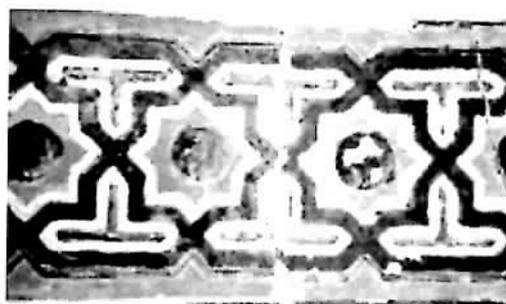
Desenho do padrão original



Revestimento de parede. Uzbequistão, Ásia Central



Revestimento de parede. Assis, Itália.



Revestimento de parede. Uzbequistão

Outra expressão do mundo imaginal - talvez mais facilmente assimilável por nós que os padrões geométricos, pelo fato de ser mais bem compreendida pela nossa cultura - é a linguagem poética. Como ressalta Chittick, o filósofo sufi não chegou a teorizar sobre a relação entre a imaginação cósmica e a imaginação poética como fez com os símbolos e os sonhos, mas alude a isso em várias passagens de seus mais de 400 títulos.

De acordo com Ibn-^cArabī, estabelecer semelhanças é uma prerrogativa de Deus e está proibida aos seres humanos, que não possuem condições de estabelecê-las por não conhecerem a realidade divina. Há, porém, segundo ele próprio, exceções constituídas pelo conjunto de profetas e pelos amigos de Deus¹², a quem Ele ensinou a estabelecê-las. E Chittick sugere que os poetas estariam entre os tais amigos.¹³

Uma das evidências dessa inclusão, segundo ele, seria o seguinte trecho da obra *Addahā'ir wa-al-'alāq* - que é um comentário feito pelo próprio Ibn-^cArabī a uma de suas antologias poéticas, *Tarjumān al'ašwāq* (Intérprete dos desejos):

O poeta compara Deus com “*qamar*”, que é um estado entre a lua cheia (*badr*) e a lua crescente (*hilāl*). Este é um lugar de testemunho imaginal, formal, parecido a um istmo, percebido pela imaginação.¹⁴

Outra alusão estaria no *Alfutūhāt al-makkiyyah*, sua principal obra, onde o filoso-

¹² Expressão usada no sufismo para definir os iniciados no caminho místico.

¹³ *Apud*. Chittick, 2003: 145.

¹⁴ *Addahā'ir wal-'alāq*, pp. 143-44, *Tarjumān* 98. *Apud* Chittick, 2003: 151.

fo sufí descreve a ascensão da alma através dos céus ou esferas planetárias até a Presença divina. De acordo com a descrição, em cada um desses céus o viajante encontra um profeta, e recebe dele a sua ciência. O conhecimento sobre o Mundo da Imaginação é adquirido no terceiro céu, onde habita o

profeta José, e de onde os poetas receberiam sua inspiração.

Mas a maior prova de reconhecimento da poesia como instrumento imaginal de codificação da realidade divina talvez seja o fato de o próprio Ibn-^cArabī ter se expressado com tanta frequência por meio dela.

BIBLIOGRAFIA

- Burckhardt, Titus, 1983. *Clave Espiritual de la Astrología Musulmana según Muhiyud-din Ibn-Arabi*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.
- _____, 1997. *Simbolos*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.
- Chittick, William, 1989. *The Sufi Path of Knowledge*. New York: State University of New York Press.
- _____, 2003. *Mundos Imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*. Sevilla: Mandala Ediciones.
- Corbin, Henri, 1976. *L'Imagination Créatrice dans le Soufism d'Ibn Arabi*. Paris: Flammarion.
- Ibn 'Arabī, 1988. *Les Illuminations de La Mecque* (trechos do *Alfutūḥāt almakkiyyah* – trad.: Michel Chodkiewicz e outros). Paris: Sinbad.
- Foucault, Michel, 1987. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Murata, Sachiko, 1992. *The Tāo of Islam*. New York: State University of New York Press.