

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

No limiar do mistério : mística e religião / Faustino Teixeira (org.). —  
São Paulo : Paulinas, 2004. — (Religião e cultura)

Vários autores.  
Bibliografia.  
ISBN 85-356-1289-0

1. Mistério 2. Misticismo — Estudos comparados 3. Religiões  
I. Teixeira, Faustino. II. Série.

04-0793

CDD-291.422

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Mística : Religião comparada 291.422
2. Mística comparada : Religião 291.422

Direção-geral: *Flávia Reginatto*  
Coordenação editorial: *Vera Ivanise Bombonato*  
Assistente de edição: *Cirano Dias Pelin*  
Coordenação de revisão: *Andréia Schweitzer*  
Revisão: *Aníbal Mari e Anoar Jarbas Provenzi*  
Direção de arte: *Irma Cipriani*  
Gerente de produção: *Felício Calegato Neto*  
Capa e editoração eletrônica: *Telma Custódio*

*Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora. Direitos reservados.*

**Paulinas**

Rua Pedro de Toledo, 164  
04039-000 – São Paulo – SP (Brasil)  
Tel.: (11) 2125-3549 – Fax: (11) 2125-3548  
<http://www.paulinas.org.br> – [editora@paulinas.org.br](mailto:editora@paulinas.org.br)  
Telemarketing: 0800-7010081

© Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 2004

## Apresentação

Faustino Teixeira

O estudo da mística comparada ganha um espaço cada vez mais significativo em universidades e núcleos de pesquisa espalhados por toda a parte. Nos últimos anos podemos registrar, no âmbito internacional, os seminários organizados pelo Centro Internacional de Estudos Místicos de Ávila (Espanha), com a contribuição de intelectuais de renome como Luce López-Baralt (Universidade de Porto Rico), Pablo Beneito (Universidade de Sevilha) e outros. Como resultado de tais seminários foram produzidas obras de referência para o tema, como *El sol a medianoche*;<sup>1</sup> *Mujeres de luz*<sup>2</sup> e *La mística en el siglo XXI*.<sup>3</sup>

Um semelhante interesse tem movido pesquisadores brasileiros, de diferentes universidades. Na Universidade Federal de Juiz de Fora há um programa de pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR) que contempla em uma de suas áreas de concentração o tema do diálogo inter-religioso, com um projeto de pesquisa específico sobre o tema da mística comparada. No intuito de ampliar e desenvolver a reflexão sobre o tema, aconteceu, em setembro de 2001, um seminário de mística inter-religiosa, que contou com a

<sup>1</sup> LÓPEZ-BARALT, Luce, PIERA, Lorenzo (Org.). *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid, Trotta, 1996.

<sup>2</sup> BENEITO, Pablo, PIERA, Lorenzo, BARCENILLA, Juan José (Org.). *Mujeres de luz: la mística femenina, lo femenino en la mística*. Madrid, Trotta, 2001.

<sup>3</sup> CENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS MÍSTICOS. *La mística en el siglo XXI*. Madrid, Trotta, 2002.

# Rûmî: a paixão pela unidade

---

Faustino Teixeira

*“Toda a árvore ganha beleza  
quando tocada pelo sol.”*

RÛMÎ

## Introdução

O grande interesse suscitado pelo diálogo inter-religioso nos tempos atuais tem igualmente favorecido o processo de aproximação teórico e existencial de tradições religiosas distintas e de suas experiências místicas. Impõe-se com cada vez maior clareza a necessidade deste contato mais estreito, desta abertura à alteridade como requisitos essenciais para uma justa avaliação das outras tradições religiosas. Verifica-se igualmente que um dos campos mais ricos e promissores do diálogo ocorre no âmbito da experiência mística, onde em nível mais profundo celebra-se a dinâmica de enriquecimento recíproco e de cooperação fecunda, indicando a riqueza de um encontro para além das diferenças.

O aprofundamento das grandes correntes místicas presentes no interior do islamismo tem sido um dos campos importantes de pesquisa na área do diálogo inter-religioso e da mística comparada, favorecendo pistas inusitadas para uma compreensão mais significativa da dinâmica relacional que envolve as tradições religiosas e, de modo particular, o cristianismo e o islamismo. Este ensaio visa a situar, de for-

ma sintética, a reflexão de um dos mais importantes e significativos nomes da experiência mística do islã, *Mevlâna* Djalâl od-Dîn Rûmî, nascido em setembro de 1207 em Balkh, no Khorassan, região oriental do Irã, atual Afeganistão. Na rica linhagem da tradição poética persa, Rûmî traduziu como poucos a riqueza infinita da experiência do amor e da busca do mistério que envolve e banha a dinâmica do humano. Foi também um dos primeiros mestres espirituais a manifestar inusitada abertura inter-religiosa, reconhecendo e acolhendo a dinâmica revelacional presente nas diversas tradições religiosas. Na visão de uma das autoras que consagrou sua vida a estudar e traduzir a extensa obra de Rûmî para o francês, Eva de Vitray-Meyerovitch, a mensagem deste místico traduz um radical universalismo: “Uma mensagem de amor que retoma os valores mais essenciais do cristianismo e do islã, sem deles nada negar, acrescentando-lhes uma dimensão integralmente fraterna e ecumênica”.<sup>1</sup>

## A marca do sufismo

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 termo sufismo, tradução de *tasawwuf*, deriva-se da raiz *suf*, que em árabe significa lã. De fato, na experiência primordial do sufismo, os primeiros ascetas revestiam-se com o hábito de lã, de modo semelhante aos

<sup>1</sup> VITRAY-MEYEROVITCH, Eva de. *Islã, l'autre visage*. Paris, Albin Michel, 1995. pp. 69-70. Esta autora sublinha a presença de inúmeros pontos comuns entre Rûmî e São Francisco de Assis, que morreu quando Rûmî tinha 19 anos. Ver também: IDEM. *Rûmî e o sufismo*. São Paulo, ECE, 1990. pp. 23 e 54-57. CARVALHO, José Jorge de. O encontro de novas e velhas religiões. In: MOREIRA, Alberto, ZICMAN, Renée (Orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis, Vozes/USF/IFAN, 1994. p. 92.

eremitas cristãos, em sinal de penitência e destacamento do mundo.<sup>2</sup> A idéia que predomina é a da “pureza” (*safa*), sendo o sufi aquele “puro de coração”, em razão da presença envolvente do Bem Amado. Na busca de uma definição mais sintética, G. C. Anawati indicou que a mística sufi constitui um “método sistemático de união íntima, experimental, com Deus”.<sup>3</sup> Não há, porém, uma definição que esgote a complexidade do fenômeno. Rûmî ilustrou de forma admirável esta complexidade através da parábola do elefante, descrita no terceiro livro do *Masnavi*:

Alguns hindus estavam exibindo um elefante num quarto escuro, e muita gente se reuniu para vê-lo. Mas como o quarto estava escuro demais para que eles pudessem ver o elefante, todos procuravam senti-lo com as mãos, para ter uma idéia de como ele era. Um apalpou a sua tromba e declarou que o animal parecia um cano d'água; outro apalpou a sua orelha e disse que devia ser um leque enorme; outro apalpou a sua perna e pensou que fosse uma coluna; outro apalpou o seu dorso e declarou que o animal devia ser como um grande trono. De acordo com a parte que apalpava, cada um deu uma descrição diferente do animal. Um, por assim dizer, chamou-o de *Dal* e outro, de *Alif*.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> NICHOLSON, Reynold Alleyne. *Poetas y místicos del islã*. Madrid, Arkano Books, 1999. pp. 16-17. ARBERY, A. J. *Introduzione alla mistica dell'islam*. Genova, Marietti, 1986. p. 28. SCHIMMEL, Annemarie. *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*. Paris, Cerf, 1996. pp. 30s. Esta obra foi recentemente traduzida para o espanhol. IDEM. *Las dimensiones místicas del islam*. Madrid, Trotta, 2002.

<sup>3</sup> ANAWATI, G. C., GARDET, Louis. *Mystique musulmane: aspects et tendances — Expériences et techniques*. 4. ed. Paris, J. Vrin, 1986. p. 13.

<sup>4</sup> RÔMÎ, Djalâl od-Dîn. *Masnavi*. São Paulo, Dervish, 1992. pp. 155-156. Trata-se da tradução brasileira da edição inglesa sintética de E. H. Whinfield. Para a tradução integral, cf. RÔMÎ, Djalâl od-Dîn. *Mathnawi*, la quête de l'Absolu. Tradução de Eva de Vitray-Meyerovitch e Djamchid Mortazavi, Paris, Rocher, 1990. Na edição francesa a parábola do elefante encontra-se no livro III, 1259-1267. Outra famosa tradução do *Masnavi* foi feita por R. A. Nicholson em 1925. Trata-se de uma clássica e exata

Como indicou Rûmî, a compreensão do sufismo exige uma capacidade particular de apreensão da realidade que escapa ao olhar sensorial comum. Assim como a palma da mão, na parábola descrita, não consegue captar a totalidade do elefante, da mesma forma o olho da “percepção sensorial” é incapaz de alcançar a complexidade do real. Ele está preso aos limites da “espuma”. Há necessidade de um salto adiante, no sentido de poder perceber, para além da espuma que se mostra, a dinâmica do mar que ela escamoteia: “O olho do mar é uma coisa, a espuma é uma outra; deixe a espuma e olhe com o olho do mar” (MIII, 1270).

O sufismo remonta às origens do islã, e durante todo o seu desenvolvimento esteve radicalmente ligado à tradição islâmica. Em nenhum momento afirmou-se em ruptura com a fé corânica, mas sempre na linha de sua interiorização e aprofundamento. Isto não significa a ausência de outras influências judaico-cristãs que marcavam o meio onde o islamismo veio se firmar, e de outras tradições religiosas que o islã, em seu processo de expansão, encontrou pelo caminho. Os autores falam sobretudo do influxo cristão, neoplatônico, gnóstico e budista.<sup>5</sup> Contudo, de fato, a mística sufi guarda uma autenticidade original, um caráter autócotone, que se traduz pelo traço corânico e árabe. O misticis-

tradução, mas que não se diferencia muito da tradução aqui utilizada (de Meyerovitch). No presente ensaio, utilizar-se-á sobretudo a tradução francesa, adaptada em alguns casos com a ajuda da tradução brasileira. Para efeito de precisão, as citações virão no próprio texto com o código M (de *Masnavi*), seguida do número do livro em romanos e dos parágrafos em arábico. Infelizmente a tradução brasileira não numerou os parágrafos, o que dificulta o trabalho do pesquisador.

<sup>5</sup> Veja, por exemplo, NICHOLSON, Reynold Alleyne. *Poetas y místicos del islam*, cit., pp. 21-34. SCHIMMEL, Annemarie. *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, cit., pp. 24-27.

mo islâmico procede, como bem sublinhou Massignon, da contínua recitação, meditação e prática do Corão.<sup>6</sup>

Nos três primeiros séculos do islã, que se iniciam a partir da hégira (ano 622), a experiência mística sufi será caracterizada pela doutrina ascética, como a renúncia do mundo (*zuhd*), passando para a afirmação do tema do amor gratuito a Deus (*hubb*), até chegar ao amadurecimento espiritual com a ênfase no tema do conhecimento de Deus (*ma'rifa*). Neste primeiro período podem ser mencionados alguns nomes importantes, como Hasan al Basri (643-728), Rabi'a al-Adawiyya († 801), Dhu'n-Nun († 859), Abu Yazid Bistami († 874), Abu-l-Qasim al-Junayd († 911) e Abu Mansur Ibn Husayn al-Hallaj (857-922). Nos séculos IV e V da hégira, que correspondem aos séculos X e XI d.C., ocorrerá uma mudança importante na história do sufismo, depois das tensões com a ortodoxia vigente no período anterior, que resultaram no martírio de al-Hallaj. No novo momento, haverá um importante processo de justificação da existência do sufismo no contexto da sociedade islâmica, representado sobretudo pela presença de Abu Hamid al-Ghazzali († 1111). Trata-se do período de organização e consolidação do sufismo. Entre os séculos XII e XIV d.C., o sufismo conhecerá a irradiação de obras fundamentais nos campos da filosofia, literatura e poesia. É neste contexto que ganhará vida a riqueza da poesia mística persa, da qual o grande expoente será Djalâl-od-Dîn Rûmî (1207-1273).<sup>7</sup>

<sup>6</sup> MASSIGNON, Louis. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, Cerf, 1999. p. 104. Assim como do Corão procedem as alegorias típicas da mística muçulmana: Idem, ibidem, pp. 108-109. ANAWATI, G. C., GARDET, L. *Mystique musulmane*, cit., p. 77. MOLÉ, Marijan. *I mistici musulmani*. Milano, Adelphi, 1992. p. 143. VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid, Trotta, 1999. pp. 235 e 242.

<sup>7</sup> Para um histórico do sufismo nos períodos assinalados, cf. SCHIMMEL, Annemarie. *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, cit., pp. 41-130, 323-422.

Apesar de sua profunda ligação corânica, os místicos sufis encontraram em sua trajetória uma viva oposição da ortodoxia islâmica, que resistiu ao singular sentido alegórico atribuído pelos sufis aos ritos e cerimônias tradicionais, bem como à sua peculiar interpretação do Corão. A tensão entre esoterismo e exoterismo não é exclusiva da tradição sufi, mas comum às diversas tradições religiosas. Há sempre a presença de dificuldades, tensões e mesmo conflitos abertos entre os guardiães da religião oficial, que se pretendem portadores da exclusiva gramática das normas, dogmas e práticas consideradas legítimas, e aqueles que buscam a dinâmica de uma religião interior, que não se detém diante das diferenças, na busca do mistério sempre maior de Deus.<sup>8</sup> Esta é uma estranha aporia presente na trajetória histórica do sufismo: aqueles que mais amam atraem para si o rancor e o ódio dos exotéricos. Como sublinha Rûmî, muitos dos hipócritas que se refugiam na forma exterior foram os que “derramaram o sangue de cem verdadeiros crentes em segredo” (MIV, 2177).

A descoberta de um sentido religioso novo, que aciona alegria no coração, suscita uma dinâmica de liberdade na experiência religiosa, que se destaca do aspecto puramente exterior da religião, provocando a oposição dos segmentos mais oficiais, dos teólogos e dos juristas. Isto não significa que os místicos sufis deixassem de observar as fórmulas externas do culto, mas a intensidade de sua experiência exigia algo mais. Para eles, a observância ritual devia ser acompanhada de um correspondente “movimento do coração”, caso contrário perderia o seu sentido mais profundo.

<sup>8</sup> VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico*, cit., pp. 243-244. Ver também: ANAWATI, G. C., GARDET, L. *Mystique musulmane*, cit., pp. 77-78; NICHOLSON, Reynold Alleyne. *Poetas y místicos del islam*, cit., p. 84.

## Rûmî e o sufismo

Não há nenhum místico sufi tão conhecido no Ocidente como Djalâl-od-Dîn Rûmî. Na visão de Eric Fromm, Rûmî, foi “um dos maiores humanistas e místicos muçulmanos”, antecipando em duzentos anos traços essenciais do humanismo renascentista, como as idéias da tolerância religiosa e da força criativa fundamental do amor.<sup>9</sup> São inúmeras as traduções de suas obras para as línguas ocidentais, sendo sobretudo os seus poemas místicos apreciados e reconhecidos universalmente. Seus sucessores o reconheceram como *Mevlâna* (“nosso mestre”).<sup>10</sup> Rûmî já nasce num contexto favorável à irradiação mística. A região oriental do Irã, conhecida como Khorassan, e que hoje pertence ao Afeganistão, tem em sua proto-história a presença marcante de tradições religiosas diversificadas, como o budismo, o zoroastrismo, o hinduísmo e o cristianismo nestoriano. Os especialistas reconhecem que o islã afegão foi plasmado pela mística e pela abertura à diversidade.<sup>11</sup>

Rûmî nasceu no ano de 1207 na província de Balkh, berço da civilização persa. De seu pai, Baha'uddin Walad, um conhecido teólogo e mestre espiritual, herdou o interesse pelas questões teológicas e místicas. Em razão do temor da ameaça mongol, das hordas de Gengis Khan, a família de Rûmî partiu, entre os anos 1215 e 1228, para uma série de viagens, começando pela peregrinação a Meca e Medina e fixando-se temporariamente em Alepo ou Damasco, na Síria. Em 1228, chegam à Anatólia Central, radicando-se final-

<sup>9</sup> FROMM, Eric. Prefácio. In: ARASTEH, A. Reza. *Rumi, el persa, el sufi*. Barcelona, Paidós Orientalia, 1977. pp. 12-13.

<sup>10</sup> O significado de Mevlâna Rûmî é Nosso Mestre, o Bizantino (da Anatólia Romana).

<sup>11</sup> KHÁLID, Durán. Afghanistan. In: ENDE, Werner, STEINBACH, Udo (Orgs.). *L'islam oggi*. Bologna, EDB, 1991. pp. 358-374.

mente em Konya. No tempo de Rûmî, Kônia era espaço de refúgio de inúmeros literatos, artistas e místicos do mundo islâmico oriental. Era conhecida não apenas por sua grande beleza, mas pela admirável tolerância nela reinante. Tratava-se de um dos raros lugares seguros e protegidos contra a devastação mongol.

Do primeiro casamento, com Gevher Hatun, ocorrido quando tinha 18 anos, Rûmî teve seu primogênito, Sultâm Walad, nascido em 1226. Ele será um dos seus importantes biógrafos.<sup>12</sup> Alguns anos após a morte de sua primeira esposa, Rûmî contrairá matrimônio com Kirâ Khâtûn, de família cristã, com a qual terá mais dois filhos. Após a morte de seu pai, ocorrida em 1231, Rûmî passou a conviver com Burhanud-Din Mahaqiq, antigo discípulo de Walad, com o qual passou a aprender durante uma década os mistérios do conhecimento místico. Após a partida de seu mestre, Rûmî “já havia alcançado o respeito e a admiração dos buscadores espirituais da rica capital dos Seljúcidas. Aos 37 anos, Rûmî já se tornara mestre, versado em filosofia, poesia clássica, teologia, jurisprudência e moral. Possuidor de uma reputação consolidada, centenas de discípulos seguiam-no. Enfim, Rûmî tornara-se o legítimo herdeiro espiritual de seu pai”.<sup>13</sup> Em busca de aprofundamento espiritual, Rûmî esteve na Síria por uma ou duas vezes, onde provavelmente tomou contato com Ibn’Arabi.

O decisivo acontecimento espiritual em sua vida foi, porém, o encontro com o velho nativo Shams ud-Din de

<sup>12</sup> VALAD, Sultan. *La parole secrete. L'enseignement du maître soufi Rûmî*. Paris, Le Rocher, 1988.

<sup>13</sup> CARVALHO, José Jorge de. Introdução. In: RÛMÎ, Jalal ud-Din. *Poemas místicos*. São Paulo, Attar, 1996. p. 13.

Tabriz, no ano de 1244. O encontro de Rûmî com este dervixe errante, que tinha cerca de 60 anos, provocou a grande transformação de sua vida. Há inúmeras versões sobre o encontro destes “dois oceanos espirituais”, e todas elas indicam a experiência de estupefação mútua que fez brotar uma das mais espetaculares e ricas histórias de união mística. Segundo José Jorge de Carvalho, esta profunda união entre dois indivíduos é singular e única, “algo extremamente raro, em que duas pessoas conseguiram penetrar as esferas recônditas da realidade extra-sensorial e extra-racional, e ver juntos a mesma dimensão, o mesmo espaço, a mesma fração da verdade absoluta”.<sup>14</sup> Da inspiração deste encontro nasceu uma das obras mais vastas e impressionantes de poesia mística, as famosas odes místicas de Rûmî, o *Divan* de Shams de Tabriz, inteiramente consagrado à experiência do amor, que, para além de sua manifestação terrestre, expressa a hipóstase do amor divino.

Na construção de sua vasta obra em poesia e prosa, Rûmî sofreu uma gama variada de influências, das quais o grande referencial permanece sendo o Corão e a tradição do profeta Mohammed (Maomé). Os biógrafos do místico assinalam também o influxo de outros místicos sufis importantes, como Bistami, Dhu’n-Nun, Ibn’Arabi e al-Hallaj. Ao lado da tradição islâmica, pode-se ainda assinalar influências neoplatônicas e da tradição grega cristã capadócia. A principal obra de Rûmî, o *Masnawi*, constitui uma feliz junção de poesia mística e tratado teológico-filosófico. Esta monumental obra, também denominada *Corão em língua persa*,

<sup>14</sup> Idem, *ibidem*, p. 26. Segundo Meyerovitch, a presença de Shams revela para Rûmî “une ouverture sur une autre dimension, un dévoilement, l’enivrement de l’amour divin, au-delà de toute logique discursive”. (Introduction. *Mathnawî*, cit., p. 29).

está dividida em seis livros, contendo cinquenta e um mil versos (25.630 dísticos).<sup>15</sup> O seu tesouro principal, como lembra *Mevlâna*, é o despojamento e a unidade (MVI, 1525 e 1528). Há também um importante tratado em prosa, denominado *Fihi ma fihi*, que pode ser literalmente traduzido por “nisso está o que aqui está”. Neste “livro do interior”, Rûmî exerce a função de mestre espiritual, com ensinamentos precisos visando à compreensão de seu pensamento.<sup>16</sup> Quanto à obra lírica, já se mencionou suas odes místicas (*Divan de Shams de Tabriz*).<sup>17</sup> Pode-se também elencar suas famosas quadras de amor, *Rubâi 'yât*,<sup>18</sup> e suas cartas.<sup>19</sup>

### A paixão pela unidade

Na linha da tradição mística sufi, há em Rûmî uma visceral paixão pela unidade. Esta “consciência do Uno” foi saudada por Hegel em sua *Enciclopédia filosófica*. Ele destacou no místico a presença “da unidade da alma com o Uno”, enquanto “elevação sobre o finito e o vulgar, uma transfiguração da naturalidade e da espiritualidade, na qual o que há de extrínseco e transitório na natureza imediata, como no espírito empírico e terreno, é absorvido”.<sup>20</sup> Na base da compreensão metafísica de Rûmî está a convicção na unidade da existência (*wahdat-e-wudjud*). Uma unida-

<sup>15</sup> Veja a referência na nota 4.

<sup>16</sup> RÛMÎ, Djalâl od-Dîn. *Fihi ma fihi*. O livro do interior. São Paulo, Dervish, 1993.

<sup>17</sup> RÛMÎ, Mawlana Djalâl od-Dîn. *Odes mystiques* (Divân-e Shams-E Tabrizî). Paris, Klincksieck, 1973. RÛMÎ, Jalal ud-Din. *Poemas místicos*. Divan de Shams de Tabris, cit. LUCCHESI, Marco. *A sombra do Amado*. Poemas de Rûmî. Rio de Janeiro, Fisus, 2000.

<sup>18</sup> RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn. *Rubâi 'yât*. Paris, Albin Michel, 1993.

<sup>19</sup> RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn. *Lettres*. Paris, Jacqueline Renard, 1990.

<sup>20</sup> Cf. LUCCHESI, Marco. *A sombra do Amado*, cit., p. 16.

de provisoriamente rompida na dinâmica existencial da individualidade pelo golpe da separação do espírito humano de sua origem fundamental. O ser humano, como a flauta de bambu (*ney*), lamenta esta separação e desterro: “Desde que me separaram de minha raiz, minhas notas queixosas arrancam lágrimas de homens e mulheres” (MI, 2). Há uma nostalgia permanente do ser humano, que anseia retornar à fonte e à união com o Amado. E o que inspira o lamento da flauta, que sonha a comunhão, é o amor (MI, 12-14). A nostalgia manifesta-se como amor, que não é senão uma expressão da “sede metafísica” pela unidade. Há em Rûmî um desejo imenso de Deus, uma paixão pela unidade que “passa além das fronteiras. Da razão e da loucura. Do inferno e do paraíso. Das confissões. Tamanha é a sua paixão pela unidade que muitos confundiram-no — erro formidável — com um panteísta. Mas a transcendência no *Divã* e no Alcorão é total, muito acima da natureza, que não passa de um espelho de Deus”.<sup>21</sup> Não pode haver senão Deus sob o manto do dervixe. Deus em sua Unidade é o tesouro escondido, mais perto do humano do que sua própria veia jugular. Mais próximo do humano do que o vínculo do que o une à sua própria alma. Os amantes são como falenas queimadas na tocha da face do Amado (MII, 2575). Onde quer que Ele acenda sua flama, “miríades de almas amorosas são queimadas” (MII, 2574).

Para Rûmî, a única e exclusiva realidade é a unidade. A multiplicidade não passa de aparência e ilusão. Não pode haver senão unidade da existência. O véu que, para ele, separa o ser humano de sua origem é o “sentimento de ser um existente independente e abandonado no seio de uma multiplicidade

<sup>21</sup> Idem, *ibidem*, p. 15.

que não é senão ilusória”.<sup>22</sup> Na visão de Rûmî, em verdade, não pode haver senão Ele, o Amado. As cores, enquanto símbolos da multiplicidade, constituem uma ilusão, pois a Realidade não tem cor, e para ela todas as cores retornam:

Como podes ver o vermelho, o verde e o escarlate  
A menos que primeiro vejas a luz?  
Quando tua vista é ofuscada por cores,  
Essas cores velam de ti a luz.  
Mas quando a noite vela essas cores de ti,  
Percebes que só são vistas por meio da luz (MI, 1121ss).

Esta idéia foi anteriormente sistematizada na tradição islâmica por Ibn'Arabi (sec. XII d.C). Com a doutrina da *wahdat al wujûd*, Ibn'Arabi busca assinalar a Realidade como essência de tudo. O “Ser Absoluto” (*al wujûd al-mutlaq*) é para ele a essência de tudo o que existe. O ser de Deus é único em seu princípio e múltiplo em sua forma de manifestação. A Realidade é simultaneamente una e fonte de toda a existência limitada, que é sempre existência derivada. Para Ibn'Arabi, Deus é sempre a Unidade que está por trás da multiplicidade e das aparências.<sup>23</sup>

## O trajeto para a unidade

Na perspectiva de Rûmî, o horizonte do ser humano está para além do *eu* e do *nós*. Sua razão de ser está na per-

<sup>22</sup> VITRAY-MEYEROVITCH, Eva de. Introduction. In: RÛMÎ, Djalâl od-Dîn. *Mathnawî*, cit., p. 17.

<sup>23</sup> SCHWARTZ, Silvia. *O suspiro do compassivo*. Uma contribuição de Ibn'Arabi para a perspectiva contemporânea do pluralismo religioso. Dissertação de mestrado. Programa de pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2001. pp. 72-75. Para demais esclarecimentos, cf. ADDAS, Claude. *Ibn'Arabi et le voyage sans retour*. Paris, Seuil, 1996. pp. 85-88.

manência do Amado (MI, 1784 e 1788). Não existe *eu* e *nós* no mundo da Unidade. Mesmo reconhecendo a grande diversidade das formas da criação, da variedade das almas, como acontece no mundo das letras: as inúmeras diferenças que povoam o alfabeto árabe, de *Álif* a *Ya*, há, segundo Rûmî, uma unidade integral que harmoniza as diferenças (MI, 2913-2914). Que é a chama da vela em presença do sol? O místico argumenta: em essência é existente, mas em realidade é não-existente, uma vez aniquilada pelo sol (MIII, 3671 e 3673). A razão de ser do humano, para Rûmî, é ser no Amado. Não há melhor visão do que a visão do Um (MIII, 2924):

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.<sup>24</sup>

Não é simples o itinerário que leva o sujeito ao encontro do Amado. Como mostra Rûmî, o Amado está sempre disponível e presente, ao alcance de uma acolhida. O amante jamais busca o Amado sem ser antes buscado por ele. O que ocorre, porém, é que nem sempre o sujeito encontra-se preparado e disponível para abraçá-lo. Há entre ele e o Amado o elo limitador do *eu*. Para Rûmî, enquanto o ser humano não destrói o seu *eu* não consegue ser verdadeiramente um amigo de Deus. Para ilustrar esta idéia, ele desenvolve uma singular história na *Masnawi*, onde relata o encontro de um homem que bate à porta de um amigo. Ao ouvir o toque da batida, o amigo interroga: “Quem és tu, ó homem fiel?” Em resposta ele diz: “Sou eu”. O amigo o rechaça, justificando que não é dado o momento de entrar, pois não há lugar na

<sup>24</sup> LUCCHESI, Marco. *A sombra do Amado*, cit., p. 103.

casa para aquele que não passou pelo fogo da experiência. Desolado, o homem parte e, durante um ano de viagens e separação, sente o calor de um coração ardente, que passou pela chama da consumação. Ao retornar para a casa do amigo, bate à sua porta, com receio, respeito e temor de que uma palavra descuidada pudesse escapar de seus lábios. Ao bater, o amigo indaga: “Quem está à minha porta?” Ele responde: “És tu que estás à porta, ó sedutor de corações”. O amigo então disse: “Já que sou eu, que eu entre; não há lugar para dois ‘eus’ nesta casa” (MI, 3056-3063).

Seguindo uma lógica presente na tradição islâmica, Rûmî assinala que é necessário “morrer antes de morrer” (MIV, 2271, 2272 e 1372). Trata-se de condição fundamental para o renascimento do ser espiritual (MV, 551).<sup>25</sup> Não há como se chegar ao Bem Amado senão renunciando à própria vida. É o que diz Rûmî em diversos momentos de sua obra: “O amoroso busca ardentemene o bem amado: quando o bem amado vem, o amoroso se vai” (MIII, 4620).<sup>26</sup> A presença do Amado é como a chama do amor que, quando se eleva, consome tudo o que não é o Bem Amado (MV, 588). Nada resta senão Deus. O destino do amante é morrer para si mesmo: dele só permanece o nome (MV, 2023).<sup>27</sup>

<sup>25</sup> No famoso clássico de Nizami sobre Laila & Majun, originalmente registrado em versos no século XII, há uma passagem que diz: “Mas se você ‘morre’ antes de morrer, voltando as costas para o mundo e para a face de Jano, você irá alcançar a salvação suprema da vida eterna”: NIZAMI. *Laila & Majun*. A clássica história de amor da literatura persa. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003. p. 110.

<sup>26</sup> Idéia retomada em outra passagem: “Tel est celui qui cherche la Cour de Dieu: quand Dieu arrive, le chercheur est annihilé” (MFIII, 4658). Ou também: “Quando Deus aparece a seu ardente amante, o amante é nEle absorvido, e não lhe resta nem um fio de cabelo” (MIII, tradução brasileira, p. 194).

<sup>27</sup> “De mon existence ne demeure en moi rien que le nom; en mon être il n’y a que toi, ô toi dont les désirs sont exaucés” (MF V, 2023). “É tempo d’amore: l’Amato, come il

Diante de Deus, não pode haver dois *eus*. Tu dizes *eu* e Ele diz *eu*; ou bem tu morres diante dEle ou então Ele que morre diante de ti, para que toda a dualidade desapareça. Mas Ele não pode morrer nem objetivamente, nem subjetivamente. Pois *Ele é o ser vivo que não morre jamais*.<sup>28</sup>

O morrer antes de morrer corresponde para Rûmî à morte mística, que deve anteceder à morte física. Trata-se da morte do “pequeno *eu*”.<sup>29</sup> Este estado de aniquilação do eu e sua absorção no Amado é o ideal místico de *fanâ* (MI, 3054). Esta absorção no Amado faz com que a condição efêmera do ser humano transforme-se em realidade eterna, que não morre jamais. Rûmî serve-se do exemplo da fragilidade da gota d’água, sempre ameaçada pela impetuosidade do vento e da terra. Ela só se protege do risco de sua dispersão quando é lançada no mar, que é a sua fonte. No mar, ela está protegida do calor do sol, do vento e da terra. No mar, sua forma exterior desaparece, mas sua essência permanece inalterada (MIV, 2615-2618). Para que se dê o acesso ao coração purificado, que possibilita esta experiência de despojamento radical, é necessário, segundo Rûmî, captar o sentido espiritual, uma razão iluminada pela luz divina. Não há outro caminho possível para alcançar a iluminação, a inspiração divina e a visão mística.

sangue nelle vene e nella pelle, scorre in me. Di me non resta più che un nome, tutto il resto è lui”: RÛMÎ, Djalâl od-Dîn. *Canzone d’amore per Dio – Rubâi’ yât*. Torino, Piero Gribaudi, 1991. p. 83. “De la sorte, je suis devenu anéanti comme le vinagre, en toi que es un océan de miel” (MF V, 2024).

<sup>28</sup> RÛMÎ, Djalâl od-Dîn. *Fihi ma fihi*, cit., p. 50.

<sup>29</sup> Para Nicholson, este morrer antes de morrer traduz uma transmutação do homem interior. Não significa, como indica, a destruição da natureza inferior, mas sua purificação de seus atributos negativos: “São estes atributos a ignorância, o orgulho, a inveja, a falta de caridade, os quais devem ser extinguidos e transmutados nas qualidades opostas, quando a vontade se entrega a Deus e quando o pensamento se concentra em Deus. ‘Morrer para si’ significa realmente ‘viver em Deus’” (NICHOLSON, Reynold Alleyne. *Poetas y místicos del islam*, cit., p. 45).

Segundo a compreensão de Rûmî, o acesso ao sentido espiritual ocorre quando supera-se o limite da percepção sensorial. O olho do sentido exterior é como a palma da mão que não consegue captar a totalidade, como sinalizado na história do elefante no quarto escuro. Trata-se de uma percepção limitada, pois ainda muito agarrada à “concha terrena”; ela só consegue vislumbrar a espuma que escamoteia a realidade do mar (MV, 1030-1031). O sentido espiritual escapa à percepção superficial, que só enxerga as formas. As formas são tímidas e frágeis diante da realidade. Esta tensão entre as formas e a realidade percorrerá toda a reflexão de Rûmî no *Masnavi*, e servirá igualmente para o seu firme questionamento da escolástica muçulmana (*kalam*). Em sua visão, não é possível um conhecimento fundado na negação da divina providência. Tal conhecimento não gera senão perplexidade. O verdadeiro conhecimento deve estar permanentemente sob o influxo de Deus (MIV, 3728-3729).<sup>30</sup> Igualmente, a ciência dos exotéricos<sup>31</sup> é vivamente questionada por Rûmî. São aqueles que estão limitados às formas exteriores e que se encontram desprovidos de espírito para penetrar na dinâmica da realidade (MI, 1016-1021). Como indica Rûmî, “aquele que olha a espuma fala do mistério,

<sup>30</sup> Para Rûmî, o conhecimento que é adquirido pelos sentidos e não pela experiência mística é um conhecimento fragilizado e temporário, como a maquiagem das damas (MFI, 3447-3449). Ver também MFI, 3278-3280; MFI, 3902; MFII, 2327.

<sup>31</sup> Seria aqui importante sublinhar o que diferencia o conhecimento exotérico do conhecimento esotérico. Conforme Pablo Beneito, “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, Pablo. *Esoterismo diante do exoterismo: a linguagem das alusões no sufismo segundo Ibn'Arabi de Múrcia*. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo, Paulinas, 2004. p. 367-397).

enquanto o que olha para o mar maravilha-se” (MV, 2908). Só aqueles que aprenderam a discernir as coisas do espírito, que se encontram habitados pelo conhecimento intuitivo de Deus (*ma'rifa*), conseguem ver para além das formas e da espuma (MVI, 1460-1461).

De acordo com a visão de Rûmî, o conhecimento de Deus não é obtido pelo intelecto ou pelo conhecimento discursivo (*ilm*), mas unicamente pela iluminação divina. E o órgão essencial que faculta esta acolhida é o coração (*qalb*). Não o órgão de carne e sangue, mas o órgão espiritual e sutil da percepção mística. Na tradição sufi, o coração é o “receptáculo cristalino e proteico capaz de refletir todas as epifanias ou atributos de Deus: a inesgotável, infinita manifestação da Divindade na morada da união”.<sup>32</sup> Em linha de continuidade com esta tradição, Rûmî indica que “na gota de sangue do coração encontra-se o dom de uma jóia que Deus não destinou nem aos mares nem aos céus” (MI, 1017). O coração é “o lugar onde se alçam os raios da lua e a abertura das portas (da Realidade) para o místico” (MII, 165). O coração físico, purificado e iluminado pelo amor, deixa de ser um simples órgão de carne e sangue para transformar-se em órgão espiritual que percebe o invisível. Assim como o coração é a luz que confere brilho ao olhar, é a luz de Deus que confere brilho ao coração (MI, 1126-1127).

<sup>32</sup> LÓPEZ-BARALT, Luce. Estudio introductorio. In: AL-NURI DE BAGDAD, Abu-l-Hasan. *Moradas de los corazones*. Madrid, Trotta, 1999. p. 36. Ver também: RÛMÎ, Yalal-ud-Dîn. *Mística y poesía en el islam*, cit., pp. 33, 36 e 84. NICHOLSON, Reynold Alleyne. *Poetas y místicos del islam*, cit., pp. 67-68. Como indica Rûmî, Deus faculta a cada instante um desejo diferente ao coração, e a cada instante um incêndio (*brûlure*) diferente (MFIII, 1639), a cada instante uma revelação nos recônditos mais secretos da alma: RÛMÎ. *Odes mystiques*, cit., p. 39. E também: MFI, 3485 (as inumeráveis imagens que recebe o coração). Ver, ainda, LÓPEZ-BARALT, Luce. *Asedios a lo indecible*. Madrid, Trotta, 1998. pp. 77-79.

A contemplação do mistério de Deus possibilitada pela dinâmica do coração exige, antes, a purificação e dilatação deste órgão. Não há como contemplar a morada do totalmente outro quando o coração está obstruído. Só depois de purificado de toda a imperfeição é que este órgão passa a refletir o conteúdo profundo do mistério divino (MI, 1394-1396). Trata-se de um processo longo e complexo, que não se realiza sem a presença de um guia (*pir*).<sup>33</sup> Um passo importante para esta purificação é a busca da humildade e do desapego, o constante trabalho de retirada da ferrugem que impede o coração de refletir de forma viva o mistério que nele habita: “Sabes por que o teu espelho não reflete? Porque a ferrugem não foi retirada de sua face. Fosse ele purificado de toda a ferrugem e mácula, refletiria o brilho do Sol de Deus” (MP, 19 e MI, 34).

Para ilustrar esta idéia, Rûmî desenvolve a história da discussão entre os artistas bizantinos e chineses a propósito da arte da pintura (MI, 3467s). Os dois grupos de artistas discutiam diante do sultão sobre seus pendores particulares. Os chineses, de um lado, gabavam-se de serem os melhores artistas. Por sua vez, os bizantinos diziam ser portadores da perfeição. Para decidir a disputa, o sultão destinou dois cômodos de uma casa para serem pintados por cada um. Os dois cômodos estavam um diante do outro. Os chineses dedicaram-se com todo o esforço e habilidade na arte de colorir a sua sala. Ao contrário dos chineses, os bizantinos recusaram todas as tintas, e optaram por limpar da melhor forma possível o seu cômodo, retirando dele toda a sujeira e ferru-

<sup>33</sup> Para Rûmî, o *pir* é o guia sábio, o homem santo, que protege os buscadores contra os riscos e desvios da caminhada em direção ao Amado. É o mergulhador que auxilia a penetrar no horizonte inusitado do doador do segredo: MFII 167-175; MFII, 1934 MFI, 2942-2943; MFV, 1063.

gem. As paredes tornaram-se puras e limpas como o céu. Uma vez terminado o trabalho, os dois grupos sujeitaram-se à inspeção do sultão. A sala dos bizantinos ganhou o prêmio. Estava tão profundamente polida que ela refletiu em suas paredes todas as cores da outra sala, com uma infundável variedade de tons e matizes. Rûmî serviu-se desta história para ilustrar a importância da purificação de todos os atributos do *eu* que impedem captar a essência brilhante do próprio sujeito. Os bizantinos são para Rûmî como os sufis, que se purificam de todos os desejos. A pureza do espelho polido é como o coração que recebe inumeráveis imagens (MI, 3485). Segundo Rûmî, aqueles que poliram o seu coração escaparam dos perfumes e cores, vindo a contemplar sem cessar a Beleza a cada instante (MI, 3492). É este trabalho que, segundo Rûmî, favorece o auto-esvaziamento místico e a pobreza espiritual (MI, 3497).

Segundo Rûmî, a estação<sup>34</sup> mais importante no caminho místico e no trajeto para a Unidade é a pobreza (*fâqr*). Não necessariamente a pobreza de um mendicante ordinário, mas sobretudo o estado no qual o sujeito vive a experiência radical de estar absolutamente pobre diante do Criador, ou como diz o Corão, “pobre de Deus” (35,15).<sup>35</sup> Um dos personagens que aparece no *Masnavi* de Rûmî, e que serve para marcar esta centralidade da pobreza, é Ayás, o favorito do célebre rei Mahmud de Ghazni. Tendo sido escolhido pelo rei, causou inveja aos outros cortesãos. Estes, no intuito de desclassificá-lo, denunciaram ao rei o estranho hábito que Ayás mantinha de retirar-se numa câmara secreta e ali tran-

<sup>34</sup> Há no sufismo uma distinção entre estações (*maqamat*) e estados espirituais (*ahwal*). As estações são fruto do esforço humano, enquanto os estados são dons de Deus.

<sup>35</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *L'incendie de l'âme. L'aventure spirituelle de Rûmî*. Paris, Albin Michel, 1998. p. 184.

car-se. Suspeitavam que guardasse ali moedas roubadas do tesouro, ou vinho e bebidas proibidas. Na realidade, o que Ayás guardava no cômodo que visitava todos os dias eram seus velhos sapatos e sua roupa rasgada, que costumava usar antes das honras recebidas. Era a forma que encontrava para recordar permanentemente sua origem humilde e evitar o perigoso orgulho, seguindo a pista dada no Corão, de que o ser humano deve considerar o material de que foi criado (86,5). Com esta história, Rûmî queria lembrar aos discípulos que a semente de onde procederam é a da própria sandália, do sangue e da veste de lã, sendo todo o resto um dom de Deus (MV, 2115).<sup>36</sup>

### A evidência de Deus

Por toda a obra de Rûmî perpassa a imagem do Deus misericordioso e onicompassivo (*Al-Rahman*), de absoluta proximidade (*tashbih*). Deus, para os muçulmanos, manifesta-se sob dois aspectos: da majestade (*jalâl*) e da beleza (*jamâl*). Há em Rûmî um acento nesta última dimensão, que pontua o dado da proximidade, do Deus como Amado. Não é possível escapar de sua misericórdia. Deus sempre acompanha o ser humano: “Pelo esplendor do meio-dia, e pela noite quando serena, Teu Senhor não te abandonou nem te odeia” (Corão 93,1-3). Este tema da sura da manhã é sempre lembrado por Rûmî: de Deus como um amoroso que toma a mão do arqueiro e inspira-lhe o sopro criador. O Deus

<sup>36</sup> A história de Ayás e Mahmud é descrita no livro V do *Masnavi*, a partir do parágrafo 1857. Rûmî compara o amor de Ayás aos seus trapos ao amor embriagado de Majnun por Layla. O caminho da humildade é canal de acesso à experiência do Uno. Ayás é para Rûmî um exemplo para o crente, pois para ele o paraíso é dos simples (MVI, 2370-2371).

misericordioso acolhe estreitamente seu servidor e não o abandona um só instante (MII, 2533):

Teu amor chegou a meu coração e partiu feliz.  
Depois retornou e se envolveu com o hábito do amor,  
mas retirou-se novamente.  
Timidamente, eu lhe disse: “Permanece dois ou três dias!”  
Então veio, assentou-se junto a mim e esqueceu-se de partir.<sup>37</sup>

Deus é como o primeiro amor, que não abandona jamais o coração (MII, 2619), e sua graça transborda abundante e continuamente sobre o ser humano (MI, 3923). É a água que busca o sedento, antes mesmo que este vá ao seu encontro (MI, 1741). O amante nunca busca o Amado sem ser antes buscado por Ele (MIII, 4393). Na visão de Rûmî, Deus está presente no íntimo do coração: é o sempre-já-aí. O Deus transparente que é diafania mais que epifania. Mas dEle há sempre que recordar, permanentemente. Quando há no coração a presença da centelha do amor de Deus, a correspondência de amor vem imediatamente (MIII, 4396). Para Rûmî, Deus está sempre presente na invocação do fiel. A súplica do amante por Allah corresponde ao “aqui estou” (*labbayka*) de seu Amado (MIII, 189s). É o que está dito igualmente no Corão: “Recordai-vos de mim, que eu me recordarei de vós” (2,152).

O importante para o amante é mostrar-se sedento: “Não busques a água; mostra apenas que estás sedento, e a água jorrará ao teu redor” (MIII, 3212 e MII, 1940). Rûmî quer mostrar aqui a impressionante dimensão da misericórdia

<sup>37</sup> Rûmî, Djalâl-od-Dîn. *Rubâi 'yât*, cit., p. 65. Para a tradução brasileira: TEIXEIRA, Faustino, BERKENBROCK, Volney (Org.). *Sede de Deus*. Orações do judaísmo, cristianismo e islã. Petrópolis, Vozes, 2002. p. 26 (livro que recolhe 36 orações de Rûmî dentre uma série de outras orações das tradições monoteístas).

universal de Deus, a mais poderosa força nutriz: “Quando à terra falta calor, o céu manda calor; quando lhe falta umidade e orvalho, o céu os envia” (MIII, 4405). O coração é o decisivo espaço da presença do Mistério. Nem a terra, nem o céu, nem o empíreo podem conter tal presença, mas sim o coração do verdadeiro crente (MI, 2654-2655).

Uma das mais belas passagens do *Masnavi* relata a história de Moisés e o pastor, a qual traduz de forma magnífica esta idéia. Certa vez, Moisés ouviu um pastor que rezava de forma espontânea: “Ó Deus, mostra-me onde estás, para que eu possa tornar-me Teu servo, para que eu amarre Tuas sandálias e que eu penteie Teus cabelos, para que eu lave Tua roupa, mate Teus piolhos, traga Teu leite, oh! meu adorado! Que eu beije Tua mão amada, que eu massageie Teu pé amado e, no momento de dormir, balance Tua pequena cama. Ó Tu, a quem todas as minhas cabras são ofertadas em sacrifício; ó Tu, em quem eu penso, lânguido, pleno de desejo de amor”. Ao ouvir a oração do pastor, Moisés, o profeta legalista, repreendeu-o severamente, identificando-o como alguém perverso e ímpio, por referir-se ao Deus juiz de forma assim tão familiar e estúpida. Para ele, o grande Deus não necessitava de um semelhante serviço. Diante de tal atitude, o pastor, envergonhado e transtornado, com a alma queimada, rasgou suas roupas e retirou-se para o deserto. Neste momento, veio do céu uma revelação de Deus a Moisés, que disse: “Separaste meu servidor de Mim. Eis que vieste para reconciliar meu povo comigo, e não para afastá-lo de Mim. De todas as coisas, a mais detestável a meus olhos é o divórcio. Dei a cada povo uma forma de expressão. [...] Não tenho necessidade de seus louvores, estando acima de toda a necessidade. [...] Não considero as palavras que são ditas, mas o coração que as oferece, pois o coração é a essência e a palavra, aci-

dente. [...] Ó Moisés, aqueles que amam os belos ritos são de uma classe, aqueles cujos corações e almas ardem de amor são de outra. [...] Não é preciso virar-se para a Caaba quando se está nela, e mergulhadores não precisam de sapatos. [...] A religião do amor é diferente de todas as outras religiões, pois para os amantes Deus é a fé e a religião”. Em seguida, Deus infundiu no íntimo do coração de Moisés os mistérios que palavra humana alguma alcança. As palavras invadiram seu coração, transformando radicalmente sua visão. Após compreender a reprovação de Deus, Moisés correu ao deserto em busca do pastor. Ao encontrar-se com ele, assim se expressou, movido de compaixão: “Não busques regra alguma, nem método de adoração; dize tudo o que o teu coração aflito deseja. Tua blasfêmia é a verdadeira religião, e a tua religião é a luz do espírito: estás salvo, e graças a ti um mundo inteiro salvou-se igualmente” (MII, 1720-1785).

Com esta bela história de Moisés e o pastor, Rûmî quer reforçar a idéia da presença graciosa de Deus que age de forma diversificada nos corações, provocando expressões distintas e particulares de acolhimento, para além das rígidas fronteiras traçadas pelas ortodoxias muitas vezes frias e insensíveis. Nada mais importante para Rûmî do que a gratuidade do amor a Deus, um amor que é autofinalizado; um amor que existe não em função de um temor ou de uma esperança, mas que encontra em Deus mesmo sua razão de ser (MIII, 1910-1913; 4595-4599).

### Uma religião do amor

O amor é um dos temas mais importantes na obra de Rûmî, objeto de seus poemas mais ricos e singelos. Para ele, o amor é “o astrolábio dos mistérios de Deus”.

Por mais que se descreva ou se explique o amor,  
Quando nos apaixonamos envergonhamo-nos  
de nossas palavras.  
A explicação pela língua esclarece a maioria das coisas,  
Mas o amor não explicado é mais claro.  
Quando a pena se apressou em escrever,  
Ao chegar ao tema do amor, partiu-se em duas.  
Quando o discurso tocou na questão do amor,  
A pena partiu-se e o papel rasgou-se.  
Ao explicá-lo, a razão logo empaca, como um asno no atoleiro;  
Nada senão o próprio Amor pode explicar o amor  
e os amantes (MI, 112s).

Para Rûmî, como já visto anteriormente, o amor é expressão da nostalgia da separação original. Trata-se de uma sede metafísica que anseia pela unidade. O amor humano é etapa e ponte que traduz uma caminhada mais complexa em direção ao Amado. O amor é para Rûmî um “estado de alma” que conduz ao horizonte do amor divino e aponta o caminho. Daí a sua convicção da importância da religião do amor, 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”.<sup>38</sup>

Na visão de Rûmî, o Amado sempre escapa ao conhecimento: ele foge continuamente do que é incerto e impermanente. Assume formas diversas e se revela onde menos se espera. Mas é sobretudo no coração que ele mostra sua presença ativa. Para Rûmî, a substância da árvore da vida e do conhecimento está para além das formas superficiais. “Ela tem milhares de nomes, mas é Uma — corresponde a todas as suas

<sup>38</sup> VITRAY-MEYEROVITCH, Eva de. Introduction. In: RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn. *Mathnawî*, cit., p. 18.

descrições, mas é indescritível”. Ela frustra aquele que busca simplesmente nomes, pois diz respeito a qualidades. Para *Mevlâna*, a razão do desacordo entre os seres humanos, dos conflitos que dividem os povos, está no apego radical aos nomes. Se estivessem, ao contrário, voltados para a realidade, a paz seria alcançada (MII, 3680).<sup>39</sup>

Rûmî foi sempre considerado um dos místicos mais abertos para a dinâmica inter-religiosa. Trata-se de um verdadeiro apóstolo da abertura ao outro. A pluralidade inter-religiosa vem por ele reconhecida: “É impossível termos aqui uma única religião, exceto no dia do Juízo Final, quando todos os seres humanos forem um único ser e se dirigirem a um único lugar”.<sup>40</sup> Porém esta diversidade existe em razão das formas que são distintas, mas o significado último é sempre o mesmo, pois Deus é único. E se o significado é sempre o mesmo, uma vez que o objeto do louvor é, na verdade, só Um, pode-se concluir que “todas as religiões são uma só religião” (MIII, 2123).<sup>41</sup> O mistério de Deus é como o raio de luz que bate sobre um muro, ou como a lua que se reflete num poço. Os seres humanos muitas vezes dedicam o seu louvor não à realidade da lua, que está no céu, mas à sua imagem refletida no poço, o que leva às discórdias, diferenças e impiedade (MIII, 3127-3132).

Na compreensão de Rûmî, a verdadeira religião distingue-se muitas vezes da religião meramente formal. Como habita no coração do crente verdadeiro, ela traduz um deter-

<sup>39</sup> Para a descrição da história da árvore da vida, cf. MFII, 3659s.

<sup>40</sup> RÛMÎ, Djalâl od-Dîn. *Fihî ma fihî*, cit., p. 54.

<sup>41</sup> Estamos, aqui, diante da dialética de Rûmî, que de um lado reconhece a singularidade das experiências diversificadas, mas que de outro capta a dinâmica de unidade que vige entre as mesmas. Ver também, a propósito, *Fihî ma fihî*, cit., p. 75.

minado estado da mente, marcado pela humildade e pela dinâmica compassiva. A experiência religiosa autêntica é aquela que bebeu na fonte de um mundo que está para além das palavras, que conformou um novo sentimento, traduzido numa paisagem distinta. Para Rûmî, “as palavras santas não permanecem nos corações cegos e obstinados, mas retornam à luz de onde procederam” (MII, 316). Na realidade, a verdade pode ser falsa quando não habitada pelo Amado:

Por mais que repitas expressões piedosas,  
Se és um tolo, elas em nada te afetam;  
Não, nem que as coloques por escrito,  
Ou as proclames com alarde;  
A sabedoria afasta sua face de ti, ó homem pecador,  
A sabedoria aparta-te de ti e foge! (MII, 317-320).<sup>42</sup>

A religião do amor é aquela que vem sempre acompanhada das boas ações. Mais importante do que as expressões da fala é a realidade de afirmação de um sentido reto. Na visão de Rûmî, as más ações constituem expressão de um coração corrompido, produzindo um hálito negativo junto às narinas de Deus (MIII, 169). Quando há pureza na experiência de louvor a Deus, a impureza se levanta e vai embora (MIII, 186). Não há, segundo Rûmî, melhor companheiro que as obras para atravessar a existência. Nem os amigos, nem todas as riquezas e bens da terra conseguem acompanhar o ser humano para além da tumba, mas sim a excelência de suas ações (MV, 1045-1047). Deus é mais bem invocado com a língua dos atos, pois a língua das palavras é frágil (MV, 1044). O amor, como indica Rûmî no *Rubâi 'yât*, é o fiel escudeiro do ser humano nos tempos de sua avaliação derradeira:

<sup>42</sup> Na tradução brasileira do *Masnâvi*, ligeiramente diferente, p. 90.

No dia da Ressurreição, homens e mulheres comparecerão  
Pálidos e trêmulos de medo para o julgamento final.  
Eu apresentarei o teu amor em minhas mãos e te direi:  
Interrogue-o, ele te responderá.

## Conclusão

Não constitui tarefa simples traduzir a reflexão mística de Rûmî. Toda a sua obra vem desenvolvida com linguagem resguardada pela presença de um simbolismo complexo, de contos esotéricos e significação escondida. A linguagem esotérica, como lembra Pablo Beneito, é uma linguagem técnica pontuada pela inspiração mística. Trata-se de uma linguagem alusiva, distinta do comentário exotérico do significado explícito. Ela “desempenha uma função fundamental e constitui um procedimento insubstituível no processo de transmissão de experiência imediata ou compreensão interna”.<sup>43</sup> Foram inúmeros anos dedicados por Rûmî à redação de sua extensa obra poética, que culmina no grandioso *Masnâvi*. Muitos de seus poemas foram compostos em estado de grande inspiração mística, e foram ditados, cantados e recitados para os seus discípulos, que os guardaram na memória para depois serem escritos. Há em alguns de seus livros, e em particular no *Masnâvi* e no *Fihî ma fihî*, uma impressionante combinação de imaginação poética e argumentação lógica que não seguem necessariamente um fio condutor retilíneo. Talvez por isso, como lembrou José Jorge de Carvalho,

a seqüência de imagens de alguns dos seus gazéis pareça, às vezes, ao leitor um tanto errática, livre, quase bizarra à primeira vista, a exigir uma segunda ou terceira leitura para

<sup>43</sup> BENEITO ÁRIAS, Pablo. art. cit. pp. 367-397.

que o campo das associações possa revelar sua coerência, permitindo uma melhor apreciação de sua estranha beleza. Todavia, apesar da extrema liberdade do seu processo de composição e da singularidade de muitas de suas imagens, impressiona a transparência da mensagem poética e doutrinal de Rûmî.<sup>44</sup>

Quando se toma como referência sua obra fundamental, o *Masnavi*, que foi o ponto de apoio mais importante na redação deste artigo, percebe-se que ele apresenta uma síntese pessoal reelaborada de quase todas as teorias místicas conhecidas no séc. XIII d.C. Porém de uma tal complexidade que dificulta, quando não impossibilita, a edificação teórica de um sistema místico propriamente dito a partir de suas narrações e parábolas.<sup>45</sup> As noções esotéricas estão pontuadas nos dois níveis, simbólico e explicativo, presentes no *Masnavi*. A recorrente linguagem simbólica e alusiva serve também como instrumento para resguardar os mistérios da Realidade suprema.

Um dos traços que mais impressionam na leitura de sua obra é a forma peculiar e única com a qual ele expressa a presença do fiel diante do mistério inesgotável de Deus, do fiel que, mesmo desconhecendo a chave de acesso à sua presença, coloca-se à sua sombra:

Um dia, um homem chegou diante de uma árvore. Viu folhas, ramos, frutos estranhos. A cada um perguntou o que eram essa árvore e esses frutos. Nenhum jardineiro o compreendeu, nem sabia o nome da árvore, nem lhe pôde indicar o que ela poderia ser. O homem disse a si mesmo:

<sup>44</sup> CARVALHO, José Jorge de. Introdução. In: RÛMÎ, Jalal ud-Din. *Poemas místicos*, cit., p. 38.

<sup>45</sup> É o que mostra, por exemplo SCHIMMEL, Annemarie. *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, cit., p. 390.

“Se não posso compreender que árvore é essa, contudo sei que, depois que deitei meu olhar sobre ela, meu coração e minha alma se tornaram frescos e verdes. Vou então me colocar à sua sombra”.<sup>46</sup>

A presença deste mistério na vida de Rûmî é tão impressionante que só o silêncio é capaz de dar conta da lâmina de seu conteúdo. Muitos de seus poemas terminam conclamando o silêncio:

Silêncio!  
E depois mais silêncio.  
Não use a boca para falar.  
A boca é para provar dessa doçura.<sup>47</sup>

O discurso é pobre diante do esplendor do mistério. Ele recua diante da luz. É como o anjo Gabriel na viagem noturna: não consegue acompanhar o trajeto do profeta Mohammed diante da força e do vigor da presença do mistério.<sup>48</sup> Guarda-se o silêncio para ver mais claramente, para ouvi-Lo falar (MIII, 1305-1307). Segundo Rûmî, “aquilo que um só olhar percebe é impossível de manifestar pela língua ao longo dos anos” (MIII, 1994). Não há como expressar com palavras as alegrias da união com o Amado. Sobre os lábios dos santos, indica Rûmî, há um ferrolho, mas em seu coração habitam inúmeros

<sup>46</sup> RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn. *Lettres*, cit., pp. 149-150. Veja a tradução brasileira em: VITRAY-MEYEROVITCH, Eva de. *Rûmî e o sufismo*. São Paulo, ECE, 1990. p. 106.

<sup>47</sup> RÛMÎ, Jalal ud-Din. *Poemas místicos*, cit., p. 89.

<sup>48</sup> Esta viagem noturna, que muito inspirou os sufis, diz respeito à noite em que o anjo Gabriel levou o profeta Mohammed da mesquita sagrada de Meca à mesquita de Al-Aqsa em Jerusalém. Nessa noite, Deus revelou ao profeta alguns de seus sinais. Conforme a tradição, retomada por Rûmî no *Masnavi*, o anjo Gabriel não consegue acompanhar o profeta até o fim nessa experiência de proximidade. Ele teria dito: “Si je m'avance vers toi à la distance d'une portée d'arc, je serai immédiatement consumé” (MIV, 1889). Ver também Corão 53,8-10; 17,1 e 81,19s.

mistérios: “seus lábios são silenciosos, embora seu coração esteja repleto de vozes” (MV, 2238).

Na visão de Rûmî, a experiência interior do Amado transforma o sentimento e muda a paisagem. Toda a sua obra é um convite para captar este mundo impermeável às palavras, um convite para lavar as mãos e o rosto “nas águas deste lugar”.<sup>49</sup> É no aprendizado deste lugar que se firma a alma dos nobres, dos que buscam a pureza, dos que conseguem captar e tornar esplêndido cada som dissonante. Ao contrário dos exotéricos, “comedores de argila”, os sufis verdadeiros buscam ardentemente a essência. Para Rûmî, é a alma nobre que perdura. As palavras são acidentes efêmeros, que passam. “As preces rituais, a guerra santa, os jejuns não perdurarão, mas sim o espírito (que habita a pessoa iluminada)” (MV, 249).

---

<sup>49</sup> Rûmî, Jalal ud-Din. *Poemas místicos*, cit., p. 54.