

CAMINHOS DO  
ISLÃ

## A poesia anunciadora

ROGER GARAUDY

A literatura islâmica que, até o século XX, foi essencialmente poesia, é, em seu princípio mesmo, uma poesia profética, alcorânica.

O que nos importa aqui não é sua história, mas seu sentido e o que ela não cessou de fornecer, há mais de dez séculos, e o que ela fornecerá, em suas novas florações no século XX, à invenção do futuro.

Sem dúvida encontramos com freqüência na poesia “pré-islâmica” das *mu'allaqāt* (poesia dos beduínos da Arábia até o século VII, essencialmente oral antes de ser transcrita na época islâmica) os temas e o estilo da poesia muçulmana ulterior: os cantos de amor, a vida da comunidade tribal e seu panegírico épico, a poesia do deserto, mas sobretudo a *imutabilidade* do deserto e do céu, a perpétua *separação* e a perpétua *vagueação* do nômade.<sup>1</sup> Em sua transposição religiosa, essa dialética fundamental será a da eterna *unidade* divina e da infinita *diversidade* dos “sinais” pelos quais essa unidade se exprime na natureza e na história, na interioridade do homem e em sua palavra.

---

<sup>1</sup>Cf. Slimane Zeghidour, *La Source lumineuse, la poésie arabe moderne entre l'Islam et l'Occident*, Ed. Karthala, 1982.

O Islã, que traz “os germes de uma radical mutação nas dimensões da humanidade”,<sup>2</sup> deu, ao que será a corrente amplamente dominante dessa poesia, a fê profética que não cessará de inspirá-la.

Hoje, na prodigiosa floração da poesia árabe-islâmica, transfere-se, de acordo com nosso século, suas angústias e suas esperanças, o mesmo sentido profético da poesia.

Sem dúvida houve outras fontes de inspiração: desde a aurora brilhante do Império abássida, um dos maiores poetas árabes, Abū Nuwās (757-815), cantou a alegria de viver para a corte brilhante de Bagdá, da qual foi ao mesmo tempo o ornamento e o escândalo: o vinho e sua embriaguez, o amor, sobretudo o dos jovens, mas também das mulheres, e a caça e o vento.<sup>3</sup> Esse François Villon oriental situa-se fora da corrente principal da poesia islâmica. Do mesmo modo, aliás, que Omar Khayyam<sup>4</sup> (morto em 1132), por muito tempo conhecido em seu país, o Irã, mais como matemático do que como poeta. Já mais próximo dos sufistas, sobre cujas obras medita, ele se afasta dela menos por seus elogios ao vinho (para aqueles a embriaguez com frequência é a metáfora do êxtase divino), que por seu ceticismo e pessimismo que, precisamente, foi responsável no Ocidente, no século XIX, por seu renome, após ser traduzido por Edward Fitzgerald:

“Sou eu o chefe dos freqüentadores da taberna,  
sou eu quem está em rebelião contra a Lei.  
sou eu quem, durante longas noites, impregnado de vinho puro,  
grita para Deus as dores de meu coração ensangüentado.”

<sup>2</sup>*Ibid.*

<sup>3</sup>Podemos ler hoje em francês esses poemas traduzidos por Vincent Monteil: Abū-Nuwās, *Le Vin, le vent, la vie*, Paris, Sindbad, 1979.

<sup>4</sup>Cf. Omar Khayyam, *Les Roubaïates* (quadras), trad. E. Fitzgerald, Paris, Seghers, 1965.

O mesmo acontece quanto à inspiração épica com Firdawsi (934-1020) que, retomando as tentativas de vários predecessores, escreve, em seu *Livro dos reis*,<sup>5</sup> uma história mítica do Irã, desde as origens do mundo até a conquista árabe, com momentos líricos ou didáticos exprimindo a alma de todo um povo. Sua obra fascinou os românticos franceses: Lamartine, em *La Chute d'un ange*,<sup>6</sup> vê em Rostem, personagem central dessa epopéia, o modelo eterno do herói: “Eles são mais que reis, pois os reis só reinam sobre um tempo e esses heróis reinam sobre o futuro”; e Victor Hugo, em sua *Légende des siècles*, evoca, também de maneira mítica, o esplendor e a desgraça de Firdúsi, que ele reencontra num Oriente romanesco.

Mas na idade clássica da poesia islâmica, dos séculos IX a XV, o sufismo é, essencialmente, a poesia do Islã; sua fonte, o Alcorão.

“O sufista é aquele que não vê nos dois mundos nada a não ser Deus” (*Shiblī*). Ao chamado do *Alcorão* dizendo: “Nós lhes mostraremos Nossos sinais nos horizontes e em si mesmos” (XLI, 53), o sufista responde, com Maḥmūd Shabestari (morto em 1320) “Lê os livros de Deus: o de tua alma e o dos céus.”<sup>7</sup>

Não há poema islâmico em que não se ouça o eco ou a reminiscência, do *Alcorão*. Em primeiro lugar no tema maior: “Para onde quer que se vire, lá está o rosto de Deus” (*Alcorão* II, 115). “O trovão celebra Sua glória” (XIII, 13). “E diante de Deus prosternam-se todos os seres dos céus e da terra, e também sua sombra, nas manhãs e nas noites” (XIII, 15). “Tudo o que está na terra e nos céus celebra as glórias de Deus, e os pássaros também, estendendo suas asas” (XXIV, 41).

<sup>5</sup>Firdúsi, *Le Livre des rois*, op. cit.

<sup>6</sup>A. de Lamartine, *La Chute d'un ange*, Paris, Droz, 1954.

<sup>7</sup>Maḥmūd Shabestari, *La Roseaie des mystères*.

A terra inteira é uma mesquita, ensinava o Profeta, e o poeta descobre nisso a liturgia cósmica. O maior dos poetas sufistas, Jalalud-Dīn ar-Rūmī (1027-1273),<sup>8</sup> é o fundador da ordem dos dervixes mulawiyyis (“que rodopiam”), evocando pelo turbilhão de sua dança a rotação cósmica dos planetas. Ele escreve:

“Eu vejo as águas que jorram de sua fonte... os ramos das árvores que dançam como penitentes, as folhas que batem as mãos como menestréis.”

O “sentido” é a realidade invisível das aparências visíveis, e, vendo nelas aparições além das aparências, dos sinais, dos símbolos, das teofanias, o poeta sufista canta, em cada poema, a abertura da profissão de fé islâmica (*shahāda*): “nada de divino senão Deus”.

“O universo”, escreve Jāmī (1414-1492), o último grande poeta clássico, “é a expressão exterior e visível da Realidade, e a Realidade é a realidade interior e invisível do universo.”<sup>9</sup>

O poeta tem como missão primeira esta anúnciação profética:

“Somos como a flauta, nossa música vem de Ti...  
Somos leões brasonados em estandartes que flamejam:  
teu sopro invisível nos estende sobre o mundo”.<sup>10</sup>

O invisível não pode mostrar-se pelos sentidos nem exprimir-se por idéias. Só pode ser “designado” pelo poema e seus símbo-

<sup>8</sup>Podemos ler ao menos as maiores obras de Rūmī, em francês, nas traduções de Eva de Vitray-Meyerovitch, *Odes mystiques*, Paris, Klincksieck; e *Le Livre du dedans*, Paris, Sindbad, 1975; e, em inglês, *The Mathnavi*, trad. Reynold A. Nicholson, Cambridge University Printing House, 1977.

<sup>9</sup>Citado por Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, op. cit., p. 245.

<sup>10</sup>Rūmī, *Ibid.*, p. 255.

los. A poesia não é um ornamento da fé: ela é sua inelutável linguagem.

É por isso que todos os livros das revelações são poemas. A teologia, no sentido verdadeiro, aquela que fala de Deus, só pode ser “poética”, pois o indizível não pode reduzir-se a conceitos e a razões, tampouco ao que se vê.

“Deus escondeu o mar e mostrou a espuma; Ele escondeu o vento e mostrou a poeira...

Como a poeira poderia elevar-se por si mesma?...

Vês no entanto a poeira, e não o vento.

Como a espuma poderia sem o mar mover-se? Mas vês a espuma e não o mar.

Os mágicos, diante dos comerciantes, medem raios de lua e são pagos com ouro...

Este mundo é um feiticeiro, e nós somos os comerciantes que lhe compramos raios de lua...”<sup>11</sup>

Jāmī, séculos depois, fornece esta resposta:

“Toda a eternidade, o Bem-Amado mostrou sua beleza na solidão do invisível...

Nenhum outro olho senão o seu vira o universo

Tudo era UM...

O orbe imenso do céu e os movimentos infinitos de suas esferas estavam contidos num único ponto e escondidos nele.

A criação repousava no sono do não-ser, como uma criança antes do seu primeiro alento...

Depois o Bem-Amado desejou um outro espelho... e que cada um de Seus atributos eternos fosse manifestado numa forma diferente.

<sup>11</sup>Rūmī, *Odes*, op. cit.

Então criou a terra verdejante do tempo e do espaço, e o jardim do mundo que dá a vida; cada vez que a beleza apareceu, o amor veio ao seu lado; cada vez que a beleza brilhou na rosa de uma face, o amor, nessa chama, acendeu sua tocha. Cada vez que a beleza habitou tranças negras, o amor veio, e um coração ficou prisioneiro de suas correntes.”<sup>12</sup>

Goethe, em seu *Divan ocidental-oriental*, exprime em seu poema, “O eterno retorno”, esse duplo movimento de criação de multiplicidade do universo a partir do Um, e do retorno à unidade pelo amor, a partir da esperança dos sufistas:

“O mundo, em sua unidade primeva,  
repousava, na eternidade de Deus.  
E Deus criou o tempo decidindo: que o mundo seja!  
Então um grito de dor explodiu quando o universo  
se dividiu em realidades múltiplas.

A luz se expande, e dela  
as trevas logo se apoderaram com pavor.  
Todos os elementos se dissociam e fogem.  
Cada um, perseguindo seu sonho selvagem, atira-se  
para as desordens distantes,  
bruscamente isolado no silêncio sem desejo.

Esse universo era sem vida e sem amor,  
E Deus pela primeira vez encontrou-se só.  
Ele teve pena desse tormento de morte.  
Então criou a aurora de onde nasceu o jogo cantante  
e cintilante das cores.

<sup>12</sup>Jāmi, *ibid.*, p. 305-306.

Então de novo puderam se desejar e se amar os elementos que acabavam de se dissociar.  
Um longo estremecimento de amor deu vida ao universo.  
Os elementos desunidos se procuram. O átomo se volta para o átomo, e a alma para a alma que ela ama.  
Com o desejo furioso de estreitar o outro, de tomá-lo como um fragmento necessário de si. Alá não tem mais que criar o universo.

Seremos nós doravante que o criaremos.  
Foi segundo essa lei universal, ó Suleika!,  
que eu fui na aurora levado para teus lábios.  
E a noite coberta de estrelas  
sela com seus mil selos de ouro a nosso união.  
Somos um e outro a imagem dessa lei do mundo.  
E mesmo se fosse dito mais uma vez: que o mundo seja!  
Nada teria mais o poder de nos separar.”<sup>13</sup>

Quando André Gide escreve *Les Nourritures terrestres* e os coloca sob a invocação do poeta persa Ḥāfīz (1319-1389), ele começa seu livro por uma espécie de resumo da visão islâmica do mundo:

“Não deseja, Natanael, encontrar Deus em outro lugar senão por toda parte.  
Cada criatura indica Deus, nenhuma o revela.  
Desde que nosso olhar fixa-se nela, cada criatura nos desvia de Deus.”<sup>14</sup>

Já era o que lembrava al-‘Attār (1140-1230) em sua *Linguagem dos pássaros*: “O mundo é apenas um talismã... Deus é tudo, e as

<sup>13</sup>Goethe, *Divan ocidental-oriental*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, p. 219.

<sup>14</sup>André Gide, *Les Nourritures terrestres*, Paris, Gallimard, 1921, p. 17.

coisas que tu podes ver não são senão o sinal e a linguagem dele. Saibas que o mundo visível e o mundo invisível são Ele mesmo. Só há Ele, e o que é, é Ele. Mas os olhos são cegos embora o mundo seja iluminado por um sol deslumbrante. Se consegues percebê-lo, perdes a prudência; se o vês de fato perdes a ti mesmo.”<sup>15</sup>

A vocação primeira da poesia islâmica é tornar-nos conscientes da emergência do divino em nossa própria vida:

“O que é que testemunha a existência de um outro mundo?  
A metamorfose, o esquecimento do passado,  
o dia novo, a nova noite, o jardim novo, a nova armadilha,  
a cada instante um novo pensamento, uma alegria nova, uma  
nova riqueza.”<sup>16</sup>

Esse despertar, a que a poesia dos sufistas incita, exige a renúncia do mesquinho eu egoísta. O Profeta disse: “Morra antes de morrer”, pois a exaltação do “eu” da criatura já é politeísmo e idolatria.

“Deus não pôs dois corações no peito do homem”, diz o *Alcorão*. Há só um coração para amar o outro e para amar a Deus.

Dois temas estreitamente ligados dominam e inspiram toda a poesia dos sufistas: não é possível descobrir nosso ser verdadeiro sem em primeiro lugar desprendermo-nos de nós mesmos; essa extinção de si (*fanā*) é a condição primordial e constante da progressão espiritual, e o amor — do amado e de Deus — é a força suprema que torna possível esse desprendimento, que nos permite superar os limites, os egoísmos, as irritações do pequeno “eu”.

Satā (Iblīs) diz ao sufista Abū Sa‘īd: “Se dizes ‘eu’, te tornas semelhante a mim.”

<sup>15</sup>Attar, *Le Langage des oiseaux*, trad. Garcin de Tassy, Sainte-Maxime, Ed. d’Aujourd’hui, 1975.

<sup>16</sup>Rūmī, *Odes*, op. cit.

Esse duplo movimento de despojamento de si e de amor, que nos aproxima de nosso ser verdadeiro e de Deus, alcança uma de suas mais altas expressões na epopéia mística e no itinerário do desejante na *Linguagem dos pássaros*, de al-‘Aṭṭār (morto em 1230).

Essa epopéia evoca nosso ciclo sobre a “busca do Graal”, da taça mágica na qual foi recolhido, por José de Arimatéia, o sangue de Cristo. Essa *gesta* e essa *quest*a têm aliás sua fonte numa lenda iraniana em que o Graal é a “taça de Jamschid”. Na taça desse rei mítico estava concentrada toda a luz do mundo, o passado, o presente e o futuro de toda a história da terra e dos homens. O papel dos cavaleiros, como quanto ao “Graal”, é descobrir e conquistar essa taça misteriosa, não apenas por feitos guerreiros, mas pela fé e pureza deles. Ruzbehan de Shirāz o evocará assim:

“Em busca do Graal de Jamschid percorri o mundo.  
Nem um dia repousei. Nem uma noite dormi.  
Mas quando ouvi do mestre a descrição do Graal de Jamschid,  
Desse Graal que resume o universo, aí está: sou eu mesmo.  
Durante anos meu coração desejou o Graal de Jamschid,  
mas trazia nele o que buscava noutros lugares.”<sup>17</sup>

Esse itinerário do homem em direção a Deus, passando pelo abandono de si, é mostrado por al-‘Aṭṭār em sua parábola:

Todos os pássaros do mundo, tanto os conhecidos como os desconhecidos, reuniram-se para partir à procura de seu rei, o Symorgh, pássaro fabuloso que é o símbolo de Deus. Através de mil provas, dores e renúncias, depois de haverem atravessado os

<sup>17</sup>Ruzbehan de Shirāz, *Les Jasmins des fidèles d’amour*, op. cit.

sete vales (do desejo, da busca, do amor, do conhecimento, do desprendimento, da unidade do êxtase, da extinção do eu), eles chegam ao fim de sua peregrinação.

Muitos tinham se esquivado antes da partida, cada qual preso a uma paixão parcial: o rouxinol ao amor da rosa; o pavão às belezas da terra; o pato à sua água; o falcão à mão do rei que o alimenta; a garça-real à sua praia e ao oceano que lhe bastam. Cada um desses pássaros dava sua pobre desculpa, uma desculpa idólatra, pois a idolatria é adorar como se fosse o todo o que não é o todo.

A iniciadora, a poupa (que, na tradição alcorânica, já então, conduziu a rainha de Sabá para o rei Salomão), fez lembrar aos outros os antigos segredos: que para o amor é preciso a dor e o sangue do coração, que o amor gosta das coisas difíceis. Porque o amor estava neles, sentiram desejo de empreender essa viagem. O pensamento do Simurg tirou o sossego do coração deles. Seu único amor encheu o coração dos cem mil pássaros, e o céu foi obscurecido pelo desdobramento de suas asas.

Seu caminho é longo e duro. Exige que cada um morra por si mesmo. O amor de si é o maior obstáculo ao amor. A renúncia a si é o segredo da ressurreição e da vida eterna.

“Tenho medo da morte”, diziam os pássaros. “A morte pode existir para aquele cujo coração está unido a Deus?” respondia a poupa. “Meu coração está unido a Ele, assim o tempo e a morte não existem mais para mim. Pois a morte é a ruptura do tempo, e o tempo nasce de nosso apego às coisas que perecem.”<sup>18</sup>

Eles atravessam o amor: “... Nesse vale, o amor é representado pelo fogo, e sua fumaça é a razão.”<sup>19</sup>

<sup>18</sup>*Op. cit.*, p. 165.

<sup>19</sup>*Op. cit.*, p. 185.

De todos os pássaros que partiram, tão numerosos que não se via mais o céu, apenas trinta alcançam o sétimo vale, sem penas, nus, o coração partido, queimados de corpo e alma, tornados como carvão em pó.<sup>20</sup> Foi então que tendo dado tudo, todas as coisas foram-lhes concedidas: aqui cem mundos foram queimados num instante. Eles viram milhares de sóis, milhares de luas e de estrelas.

“Nossas almas, dizem eles ao porteiro insolente que lhes barrava a última passagem, são devoradas pelo fogo.” “Já que não pode unir-se à chama, não perca sua vida por uma coisa impossível.” “Como a mariposa poderia salvar-se do fogo” disseram os pássaros “já que o fogo lhe apraz como morada?”

Após esse último sacrifício, foi-lhes permitido contemplar a face do rei, o Simurg:

“Eles lhe pediram que revelasse o grande segredo, que lhes desse a solução do mistério da pluralidade e da unidade dos seres.”<sup>21</sup>

E eis que no reflexo de seus próprios rostos, esses trinta pássaros contemplaram a face do Simurg, o rei e o Deus que eles procuravam. Ele era nada mais que todos, eles todos constituíam só um. Pois Deus não está em nenhum lugar senão em todos, transfigurados pela renúncia a eles mesmos e a todas as coisas. O Simurg lhes diz:

“O Sol de minha majestade é um espelho. Aquele que vem, aí se vê por inteiro. (...) Embora tenham mudado profundamente, vocês

<sup>20</sup>*Op. cit.*, p. 231.

<sup>21</sup>*Ibid.*

vêm a si mesmos tais como já eram. (...) Quando vocês atravessaram os vales do caminho perigoso, quando vocês sofreram e combateram para se despojar de si mesmos e atingir a plenitude, vocês só agiram por minha ação. Aniquilem-se então em mim gloriosa e deliciosamente, a fim de que se reencontrem a si mesmos em mim..."<sup>22</sup>

Eles e o Simurg formavam um só ser.

Al-'Attār concluiu: "Finalmente os pássaros anularam-se para sempre no Simurg; a sombra perdeu-se no sol, e é tudo." Ele acrescenta: "Aquele que o compreendeu a linguagem desses pássaros achou a pedra filosofal."<sup>23</sup>

Atingimos aqui o ápice da grande mensagem do Islã sobre o Um no múltiplo e o múltiplo no Um, sobre o aniquilamento de si na ressurreição da vida eterna.

Será a mensagem de Sa 'dī (1184-1291):

"Uma noite, não podendo dormir, eu me lembro,  
Ouço a mariposa dizendo à vela:  
'Eu te amo! e compreendo que eu seja consumida.  
Mas tu, por que gemer e por que então queimar?'  
'Ridícula apaixonada', respondeu a vela,  
'O mel, minha doce amiga, foi separado de mim.  
Desde que sua doçura se encontra longe  
Como Farhād, o amante mortificado, um fogo me queima.'  
Enquanto ela falava, uma torrente dolorosa de lágrimas se espalhava sobre seu rosto pálido.  
Ela me diz: 'Presunçoso, não sabes nada do amor,  
Não sabes sofrer nem perseverar. Pois ao menor contato da chama foges.

<sup>22</sup>*Ibid.*

<sup>23</sup>*Ibid.*, p. 249.

Eu fico para ser por ela consumida.  
Se o fogo do amor queima um pouco de tua asa  
Olha, ousa pelo menos queimar-te por inteiro.'  
E a noite não havia vertido todas as suas horas  
Quando uma mulher apagou de súbito a vela.  
Enquanto a fumaça subia, ela diz:  
'É a implacável lei do amor, ó minha criança!  
Eis aí então o segredo se o queres conhecer.  
De sua chama ninguém foi salvo senão pela morte'.<sup>24</sup>"

Será a mensagem de Hāfiz (1319-1389):

"Como o círio queima a alma, luminosa na chama de amor  
de um coração puro, sacrifiquei meu corpo.  
Enquanto não fores, como as mariposas,  
consumido pela nostalgia do todo,  
jamais poderás te libertar do sofrimento de amor."

Quatro séculos mais tarde, Goethe, descobrindo a grandeza desse poeta, do que ele dizia: "Hāfiz, comparar-se a você, que loucura!", transporá o tema da vela para fazer um de seus poemas mais célebres, "Morre e devém":

"Quero louvar o vivo que aspira a morrer na  
chama.  
Nas primaveras das noites de amor  
Em que recebeste a vida, em que a deste,  
Uma estranha vertigem tomou conta de ti  
Diante da chama silenciosa.

<sup>24</sup>Sa 'dī *Le jardin des roses*, Paris, Seghers, 1975.

Não te encontras mais preso  
 No vão da sombra.  
 Um novo desejo te chama  
 Para um mais alto amor  
 Nenhuma distância te fará parar.  
 Tu voas em sua direção, fascinado,  
 E tu, o amante da luz,  
 Queimas ali como uma mariposa.  
 Tu não és senão uma sombra na noite da terra  
 Enquanto não tiveres compreendido  
 Esta lei: morre e devém!"<sup>25</sup>

Essa significação divina do amor humano é um dos temas que fizeram da poesia islâmica um dos pontos culminantes da literatura mundial e que deram de novo à mística cristã, de Mestre Eckhardt (tão profundamente devedor de Avicena e dos sufistas) a São João da Cruz (que a pôde ler em tradução latina na Universidade de Salamanca), a grande força lírica que ainda ressoa entre os místicos renano-flamengos.

Os grandes romances-poemas de Gorgani, que compôs, por volta de 1050, *Wis et Râmin*,<sup>26</sup> de Nezâmî (morto em 1203) sobre *Chosroès et Chirin*,<sup>27</sup> de Jâmî sobre *Leila e Majnûn*, deixaram uma marca formidável na literatura do Ocidente, desde *Tristão e Isolda*, tão próximo de *Wis et Râmin* escrito um século antes e de que os autores que se inspiraram nele puderam encontrar amplamente os ecos.<sup>28</sup>

<sup>25</sup>Goethe, *Divan ocidental-oriental*, *op. cit.*, p. 82-83.

<sup>26</sup>Gorgani, *Le Roman de Wis et Râmin*, trad. H. Massé, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

<sup>27</sup>Nizami, *Le Roman de Chosroès et Chirin*, trad. H. Massé, Paris, Maisonneuve-Larose, 1970.

<sup>28</sup>Ver o livro de Pierre Gallais sobre *Tristan et Iseut et son modèle persan*, Paris, Ed. Tête de Feuilles e Ed. Sirac, 1974, e os trabalhos de Zenker, desde 1911, na Alemanha, sobre *Le Dit de Tristan et l'Épopée persane de Wis et Râmin*.

De Goethe e seu *Divan ocidental*, dizendo o que deve a Ḥāfiz, a Marceline Desbordes-Valmore, retomando e despojando-o de sua dimensão mística o tema das *Rosas* de Sa'dî, de Novalis a Hölderlin, o romantismo foi alimentado dessa poesia do Oriente, e Aragon ainda, em seu *Foud d'Elsa* faz eco ao poema de Jâmî, reconhecendo sua dívida em relação ao poeta persa em sua visão do caráter profético do amor:

"Jâmî! Jâmî de quem eu só era o canto prolongado!  
 Tua secreta beleza fez de mim o que sou  
 Ela era a substância no coração da palavra  
 Tua música profunda é fonte do meu ruído  
 E o que é o amor se não me chega de tua escola

Teu espelho foi o coração imenso que apreendeu  
 A luz e a fez Leila acima de tudo  
 Atrás dele a noite dos homens se dispõe  
 O que se chama Deus nada mais é que tua poesia.

Eu compreendi por tuas palavras a cor das turquesas  
 Que muda ao tocar a pele dos bem-amados  
 Tua lâmpada em mim se apaga, nada me é mais rimado  
 Os passos de minha dor como mãos se cruzam

*Fontes e pintassilgos, calai-vos.*

*Ah! se Jâmî não é mais o que sou eu que permanece  
 Meu lábio está pálido de silêncio e meus olhos  
 morrem*

*Ah! se Jâmî não é mais o que me são as florestas."*<sup>29</sup>

<sup>29</sup>Louis Aragon, *Le fou d'Elsa*, Paris, Gallimard, 1963, p. 420.

Mas a influência mais profunda da poesia islâmica foi exercida pelos precursores muçulmanos do “amor cortês” sobre os trovadores da Occitânia. Assim, da corte de Guilherme de Poitiers (o primeiro dos grandes trovadores, o avô de Alienor da Aqüitânia), “o espírito do sufismo (...) não está totalmente ausente”,<sup>30</sup> tampouco da corte de Frederico II da Sicília, outro lugar de penetração da cultura e da poesia islâmicas que foram talvez uma das fontes da obra de Dante.<sup>31</sup>

Quando Luigi Valli, em 1928, publicou seu livro *Langage secret de Dante et des “fidèles d’amour”*, lembrou que os sufistas tinham exprimido, na linguagem do amor humano, o amor divino, e que Dante (como Joaquim de Flore), quando em 1292 escreveu a *Vita nuova*, fora precedido em mais de um século por Ruzbehan de Shirāz em seu *Jasmin de fidèles d’amour*, e por Ibn ‘Arabī em seu *Livro da viagem noturna* e em suas *Revelações de Meca*.

A origem dessa concepção do amor, que, através do Islã, de seus sufistas e de seus poetas, iria desconcertar o Ocidente, foi obra de Ibn Dāwūd de Bagdá (nascido em 868), a partir da dupla fonte do Alcorão e da poesia árabe pré-islâmica. Ibn Dāwūd (o mesmo que perseguiu al-Ḥallāj e mandou executá-lo porque ele condenava sua teoria do “essencial desejo” que, do amor humano, conduzia a Deus) professava em seu *Livro da flor*, a partir da evocação da mítica tribo árabe dos Banu Uḥdri (acampada no noroeste de Medina, em Wordil-Qurā), que de amor não se pode senão morrer.

<sup>30</sup>Ezra Pound, *Au cœur du travail poétique*, Paris, Ed. de l’Herne, 1980, p. 109.

<sup>31</sup>Essa fonte islâmica de Dante foi notadamente invocada desde 1901 por E. Blochet, *Les sources orientales de “la Divine comédie”*; por Miguel Asin Palacios, *L’eschatologie musulmane dans “la Divine comédie”*, Madri, 1919; por A. Cabaton, “La Divine comédie et l’Islam”, *Revue d’histoire des religions*, 1920; por René Guénon em *L’esotérisme de Dante*, Paris Gallimard, 1957, e *L’Esotérisme chrétien*, Paris, Ed. Traditionnelles, 1976.

A poesia *uḥdrita* árabe vê no amor não um impulso erótico do corpo, mas uma anunciação divina.<sup>32</sup> O ser amado é um “ícone” que nos conduz ao amor divino contanto que, através de uma constante e mortal ascese, escapemos ao fascínio, à “possessão” demoníaca da imagem; é preciso amar, permanecer casto e morrer desse amor e de sua renúncia.

Para Dante, que como o *Alcorão* vê em todas as coisas um “sinal” da presença divina, o amor é o poder de descobrir o eterno na beleza que passa; o Um, acima da multiplicidade dos desejos e das atividades terrestres. Beatriz, para ele, é, como o Cristo, o chamamento à necessária retomada de si e ao retorno ao “único necessário”. Ela é o guia supremo — e sempre inacessível — da ascensão para Deus.

A influência da poesia amorosa dos sufistas através dos muçulmanos da Sicília e da Espanha, e pelo movimento das cruzadas, permitiu conceber, acima da brutalidade feudal, uma forma nova de relações entre o homem e a mulher.

Stendhal, em seu tratado *De l’amour*, escreve (cap. LIII): “É sob a tenda enegrecida do árabe-beduíno que é preciso buscar o modelo e a pátria do verdadeiro amor.” Na mesma página ele acrescenta, como o recordamos: “Fomos nós os bárbaros em relação ao Oriente quando íamos perturbá-lo com nossas Cruzadas. Também devemos o que de nobre há em nossos costumes a essas cruzadas e aos mouros da Espanha.”

Ao contrário de uma sociedade em que a mulher era submetida a seu pai em primeiro lugar, e depois ao esposo que seu pai lhe escolhera, o “fin amor”, o amor cortês, é um ato de liberdade que se realiza por um dom mútuo livre. Mesmo se se limita a uma parte muito restrita da sociedade, essa mudança anuncia uma inversão

<sup>32</sup>Cf. Louis Massignon, *La passion de Ḥallāj*, op. cit., t.1, p. 398.

radical das relações entre o homem e a mulher; a mulher é considerada ali como “senhor” do homem. O poeta ou o cavaleiro cortês “se dedica” a uma dama como um homem devotado a seu soberano.

A beleza e o amor, na poesia islâmica, têm o poder profético de nos conduzir ao conhecimento da realidade suprema, a de Deus. Na passagem do amor de uma mulher ao amor de Deus, o que muda não é o que nós amamos, somos nós mesmos que mudamos. Pois o caminho real para chegar a Deus é a renúncia ao eu egoísta, fechado sobre si mesmo. No amor, rompemos esse egoísmo que nos encerra em nós mesmos para aceitar o outro, para amá-lo tal como ele é; nós nos abrimos ao outro, ao inteiramente outro. Esse abandono de si é o segredo da grande poesia oriental.

José Ortega y Gasset, no prefácio que escreveu para a tradução espanhola do *Collier de la colombe*, de Ibn Ḥazm, compara o “amor beduíno” das tribos do deserto, na Arábia, com o “amor andaluz”. Que era esse “amor de Bagdá” do qual Ibn Ḥazm de Córdoba (994-1063) foi, na Espanha, e no Ocidente inteiro, o mensageiro? Segundo esse pioneiro do estudo comparado das religiões, não só o amor humano não está em oposição com a fé, como a beleza física é uma “teofania”, anunciadora e testemunho da presença de Deus.<sup>33</sup>

Para ele, como para Ibn Dāwūd, o amor de Deus, do ponto de vista da estrita ortodoxia islâmica, conduz ao antropomorfismo, à idolatria; ele só é compatível com essa forma de amor dos Banu Uḥdri (filhos da virgindade) que vivem uma castidade que é uma perpetuação mórbida do desejo até a morte: “Aquele que ama e permanece casto, e morre por isso, morre como mártir.”

<sup>33</sup>Essa obra de Ibn Ḥazm foi traduzida para o francês em Argel, em 1949, por Léon Bercher. A edição atualmente mais acessível é a tradução espanhola de Emilio García Gomez, Madri, Alianza Editorial, 1979.

Essa atitude constitui uma verdadeira mutação, se não na via (o que não podemos saber), pelo menos na poesia amorosa. Nunca, e sobretudo — como aí se assimilou com muita freqüência — no amor platônico do *Banquete* ou do *Fedro*, que é um amor do amor e não um amor do outro, que é totalmente estranho a essa visão de Deus e mais ainda a esse ascetismo, tal maneira de conceber e de viver o amor viera enriquecer a forma humana.

Pode parecer paradoxal, para quem se atém aos pobres esquemas mecanicistas das relações entre “base” e “superestrutura”, que essa visão nova do amor tenha emergido em três ocasiões, e nas condições mais diversas: em primeiro lugar entre as tribos mais pobres dos beduínos da Arábia; depois no apogeu da potência e do luxo do Império abássida de Bagdá; e, com Ibn Ḥazm, no período de crise em que se desintegrava o brilhante califado omíada de Córdoba, antes de obsedar, durante séculos, a cultura do Ocidente, onde esse amor — o mais alto e mais refinado que a cultura humana já concebeu — iria ser a mais profunda interpelação do Islã ao cristianismo e à civilização universal.

Durante mais de cinco séculos de opressão (sob a capa de chumbo da dominação turca e depois sob a colonização europeia ainda mais sufocante), para a cultura árabe, após a última floração assinalada pela poesia de Jāmī e a obra imensa e enciclopédica de Ibn Khaldun, foi o silêncio.

Uma exceção: a Pérsia safávida do século XVI ao século XVIII, em que floresceram ainda alguns filósofos, como Molla Sadra, discípulo distante de Suhrawardī e de Ibn ‘Arabī, e dos miniaturistas, os maiores talvez, como Behzad (1450-1536), Sultão Muhammad no começo do século XVI, Aga Mirak e Mir Muṣawwir em meados do século XVI e até Muḥammad Zaman (morto em 1697).

Para a literatura do mundo islâmico só se delineou um movimento de renascimento em meados do século XIX, no Egito, onde certos escritores puderam, em relativa independência, escapar do jugo do império otomano, depois através da poesia, no início do século XX, nos Estados Unidos, onde os criadores da poesia árabe contemporânea, notadamente Khalil Gibran, pai de toda essa poesia, puderam viver fora dos colonialismos inglês e francês.

A nova grande floração poética do Islã pôde se realizar sobretudo depois das independências, encontrar um primeiro lar no Líbano (antes que os antigos colonizadores e seus cúmplices no Oriente Médio conseguissem pôr fogo ali de novo), depois viver intensamente na “diáspora” onde a alma do movimento poético e da renovação da vida é encarnada pelos palestinos, povo-Cristo desta última metade do século, pregado na Cruz eterna de Jerusalém, povo portador de futuro porque nele se conjugam as forças de vida de todos os componentes da linhagem abraâmica (judaiça, cristã, islâmica) conforme a mais alta e mais bela tradição do Islã que, desde a origem, reivindicou e assumiu, sem exclusão, a totalidade dessa herança humana.

Não tentaremos expor aqui a história literária do renascimento islâmico do século XX, de suas escolas, de seus movimentos, mas apenas destacar o problema maior que ela coloca diante de si e de nós: a poesia, mais verdadeira que a história, como história interior do homem, como projeto humano que dá a uma época seu sentido em função de um futuro em vias de nascer.

O grupo do *Diwān*, nascido no Egito em 1921, marcado pela influência inglesa, rejeita o estilo e as teses da poesia árabe tradicional: instigados pelo vírus ocidental do nacionalismo, os pioneiros do movimento associam a comunidade não mais à fé, mas à terra. Egípcios, antes de serem muçulmanos, eles consagram,

sem o querer, o sonho do ocupante: desmembrar a comunidade muçulmana (*umma*) em “nações”, seguindo o modelo criado pela Europa desde os tratados de Vestfália, e que desde então infectou o mundo e tornou, em nossa época, insolúveis todos os problemas políticos. O representante mais típico desse grupo, o poeta al-‘Aqqād (1889-1964), através de um nacionalismo que se pretende laico e liberal, acaba sentindo alguma simpatia pelas ideologias da Itália e da Alemanha dos anos trinta.<sup>34</sup>

O grupo Apollo, fundado em 1932 pelo poeta Aḥmad Zakī Abū Shādī, aberto a todas as correntes (inclusive a de al-‘Aqqād), encontra, sob a influência maior de Khalil Muṭrān, uma concepção mais rica da renovação e considera que uma poesia nova não pode ser sem raízes: fora do passado, portanto da história, como poderia ter um futuro?

Khalil Muṭrān tenta operar a junção, muito além dos quatro séculos obscuros, entre a grande tradição islâmica e o mundo atual. Os problemas da literatura conduzem assim a uma profunda reflexão sobre a vida, que Khalil Muṭrān com seu movimento introduz no centro de todas as contradições: o grupo Apollo manifesta um grande espírito de abertura em relação à poesia ocidental, e em primeiro lugar à poesia inglesa: Thomas S. Eliot, em particular com *Waste Land (A terra devastada)*, de 1921, lhes revela uma grande poesia e um mundo em vias de desintegração.

“Um monte de imagens quebradas batidas pelo sol...  
Eu te mostrarei teu pavor num punhado de poeira...  
e essas multidões que não vão a parte alguma...”<sup>35</sup>

<sup>34</sup>Cf. Slimane Zeghidour, *La source lumineuse, la poésie arabe moderne entre l'Islam et l'Occident* (de quem não compartilhamos todas as teses, mas ao qual nos referimos nas páginas seguintes), *op. cit.*

<sup>35</sup>T. S. Eliot, *Poésie*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 57-58.

Mas como aceitar a cultura de um Ocidente devastador? É possível, é verdade que se pode distinguir seu modo de expansão da cultura que o sustém? Há dois "Ocidentes": um, imperialista, que somos obrigados a combater; o outro, "humanista", que nos esforçamos por amar, mas cuja cultura talvez seja a justificação, seja o álibi para suas devastações econômicas e políticas?

Mesmo com ocidentais que, como T.S. Eliot ou os surrealistas, denunciam a decadência dessa civilização, que encontro é possível para esses poetas de um Oriente à procura de uma vida nova? Onde está a esperança: nesse contato com o desespero e a revolta, ou na ressurreição de uma tradição amada mas amortalhada?

Khalil Muṭrān escreve, em *Uma rosa morreu*:

'Que buscam em sua andança,  
ó pássaros hesitantes?'  
Eles responderam:  
'Somos a esperança e a juventude.  
Tínhamos uma amante aqui  
que viveu e sofreu.  
Ela foi a rosa do nosso paraíso.  
Ela reinou com justiça  
e o paraíso era o seu reino.  
Mal a tínhamos visto descer do trono  
ela desapareceu.  
Assim nos vês  
perpetuamente em busca  
de seus sinais  
ou nos vês  
nos reunirmos no lugar onde ela esteve'."

Com *Cadmos*, a tragédia de Sa'īd (nascido no Líbano em 1913), surge uma tentativa nova, através do mito do herói fenício Cadmos,

fundador da cidade de Sídón (atual Saydā, Líbano), e cuja irmã, Europa, raptada pelo touro de Baal, deu seu nome a um continente, ou antes, a um subcontinente da Ásia. 'Aql procurou pôr a nu as raízes comuns das civilizações do Oriente e do Ocidente:

"O destino era senhor do homem. Depois o homem desafiou o destino pesquisando o sensível pela arte e pela ciência. Isso aconteceu em Sídón. Depois um homem caminha ainda na via da decifração da verdade das coisas (...) O homem, que descobriu uma luz e uma fonte, vai seguir a trajetória desse sol do Levante até o ocaso (...) Esse homem prossegue o caminho que de Sídón vai a Jerusalém onde uma página foi virada (...) Uma voz se ergue fazendo do amor a lei entre os homens; então as relações entre os homens estremeçam até os seus fundamentos e eles se vêem forçados a extrair as novas regras de vida, diferentes daquelas que prescrevem invadir o vizinho e tomar sua terra como espaço vital...

Esse homem foi Jesus, filho da terra do Oriente... Isso aconteceu em Jerusalém.

O homem não deverá parar mais em sua marcha rumo ao desconhecido; tal é o seu destino...

O homem deve avançar, como as vagas que pouco se preocupam com as margens. À medida que descobre novas regiões da vida, o homem se propõe novas questões... O pensamento torna-se ato. Isso aconteceu em Antioquia...

Depois o pensamento torna-se o domínio da ciência e da política dos homens: a especulação dos gregos e a experiência romana.

Se o Oriente deu ao Ocidente seu filho, é natural que ele tome, que receba desse Ocidente. Isso não é senão uma troca familiar.

Essa caminhada ia ser coroada pela chegada a uma etapa decisiva da viagem. A fonte ia se expandir sobre o universo. Essa fonte, onde todas as correntes da primeira fonte vêm confluir, é o Islā.

Uma razão que elege domicílio no fogo da fé, marcando assim a Idade Média com o selo do homem de governo. Isso aconteceu em Damasco.

Ele devia plantar, nos três continentes, estandartes que não deviam mais cessar de colorir o conhecimento até o fim de uma idade inteira do mundo...

Assim, esse Oriente, ponto de partida dos homens, se deve ir em direção às crianças refrescar sua memória e iluminar sua noite, deve em troca acolher seus filhos e sua experiência, que ele deverá fazer sua, pois ela é sua já que é filha de seus filhos. Em seus braços largamente abertos, ele se apoiará nos pensadores do Ocidente, não para tomar-lhes armas para fazer a guerra ao Ocidente, mas para juntar a seu colar um grande coração, cuja ação foi única no curso da história, que arrancará o ódio do Ocidente."<sup>36</sup>

Citamos longamente esse texto porque, pela primeira vez desde Ibn 'Arabī, estava restabelecido o grande diálogo das civilizações: aquele que faz o homem tomar consciência de sua história contra as pretensões provincianas dos nacionalismos, dos sectarismos religiosos, das tolas pretensões a ser povo eleito ou a cultura suprema e que permite encontrar, nas fecundantes contribuições de cada um, a construção de um povo único: o da terra inteira.

Mesmo se não o é mais, Sa'īd 'Aql foi um dia portador dessa visão do homem total. Isso só merece viver quem engrandeceu o coração e a visão dos homens.

*Cadmos* abriu o caminho a um homem que, de Dioniso, irá até Cristo. O caminho desses deuses que só morrem para renascer.

Doravante, o tema maior, anunciador de todas as ressurrei-

ções — a do Islã como a da humanidade inteira —, é que a epopéia do Islã é um momento glorioso da epopéia humana.

Tal será a idéia mestra do grupo Tammūz, em 1954, a de Badr Shākīruṣ-Ṣayyab (1926-1963) é um canto do retorno, do enraizamento na terra da Palestina, que é, para ele, a mãe, a mulher, a fonte...

“Vinte anos se passaram, vinte eternidades...  
 Eu sinto o sangue  
 e as lágrimas como uma chaga  
 derramados pelo mundo da desgraça.  
 Em minhas veias toca o sino dos mortos.  
 Ó, unir meu combate ao dos combatentes.  
 Estender minhas mãos e empunhar o destino.  
 Meu amor: afogar-me no fundo de meu sangue,  
 carregar o fardo do homem,  
 e ressuscitar a vida  
 pois minha morte é uma vitória.”

Em 1954, um outro poeta, 'Ali Aḥmad Sa'īd, retoma o mito de Tammūz. Ele toma até o nome do antigo deus para se chamar doravante Adônīs, dizendo: “Eu sou Adônīs... eu sou minha própria fonte.” A revista *Shi'r* (Poesia) torna-se então, em Beirute, o coração da poesia árabe contemporânea.

Adônīs escreve: “Nossa terra, na hora presente, é a terra das contradições. Nós pregamos a liberdade e não a praticamos; nós nos libertamos da escravidão exterior para recairmos numa escravidão interior... Nossa terra não é Wasteland, a terra do deserto, como o disse da Europa o poeta inglês T. S. Eliot, mas ela é mais que isso: caos e deserto. E, ao mesmo tempo, vemos brilhar sobre ela o sinal do fogo... Somos, pela própria razão de nossa existência, uma parte da grande aventura espiritual que edificou

<sup>36</sup>Sa'īd 'Aql, *Cadmos*, Ed. Beyrouth, 1947.

a história do homem e sua glória... Se Saint-John Perse descreve sua situação com uma fórmula heraclitiana: 'Eu habito o claro', o poeta, entre nós, pode dizer: eu habito a visão."

O poeta reencontrou as origens, as raízes. Ele penetra num outro real, isto é, noutras possibilidades. No mundo dos tecnocratas, ele abre um outro horizonte: o da profecia.

"Carrego o abismo em mim e caminho  
 Apago os caminhos que não são infinitos  
 Abro longas pistas infinitas como o ar e a terra  
 Meus passos engendram inimigos que se medem comigo  
 O abismo é meu travesseiro e os escombros meus intercessores,  
 Eu sou a morte, em Verdade.  
 A oração fúnebre é minha fórmula, eu apago e espero o que  
 me apagará.  
 Mágico sem sortilégios, é assim que vivo na memória do vento.  
 Descobri o timbre de nossa época e revelei seu canto  
 Época que se desfaz como a areia, que se solda como o zinco,  
 Época de nuvens chamadas rebanhos, de chapas marteladas  
 chamadas cérebros, época da submissão e da miragem, época  
 de fantoches e de espantalhos.  
 Época do instante devorador, época do insondável deslocamento.  
 No entanto não tenho nenhuma afinidade com ela, estou disperso  
 e nada pode me reunir.  
 O desejo que crio é como o alento inflamado do dragão.  
 Vivo secretamente no seio de um sol que vai despontar  
 Refugio-me na infância da noite e minha cabeça repousa no  
 colo da manhã.  
 Levanto-me e minha partida escreve novos êxodos,  
 Eu, que nenhuma promessa espera.  
 Sou um profeta que duvida de tudo."<sup>37</sup>

<sup>37</sup>Adonis, *Le livre de Mihyar le Damascène*, Paris, Sindbad, 1978.

Mas há no coração de todos os poetas deste século, uma obra que fez reviver o espírito de profecia, dessa profecia que não duvida, mas que anuncia, que interpela, que chama e que cria, a profecia de alta tradição islâmica. É a de Khalil Gibran (1883-1931). Árabe cristão, ele sempre pensou, como escrevia a Marie Haskell em 1929, que "a ambição essencial de um oriental autêntico é ser profeta".

Ele continua a tradição da poesia visionária de Ibn 'Arabî, que escrevia há oito séculos: "Como é vasta, a presença do sonho! Nela se manifesta o impossível e não se manifesta nela, precisamente, senão o impossível."<sup>38</sup>

Que todos os poetas árabes de nosso tempo o considerem como seu pai espiritual, decorre do fato de ter restituído à poesia sua dimensão profética, como na Europa Saint-John Perse ou Kazantzakis, nos Estados Unidos Walt Whitman, na Índia Tagore, no Chile Neruda, ou no Paquistão Muhammad Iqbal.

No imenso oceano de sua "loucura", ele viveu a unidade do homem e de Deus: "Do mesmo modo como Ibn 'Arabî fazia de sua vida um sonho, e do sonho 'um sonho no sonho', Gibran em seu exílio americano vive um outro exílio, um exílio no exílio (...) Homem-caule e Deus-flor, e ambos crescem juntos, diante da face do sol."<sup>39</sup>

A visão, que é a seiva da poesia, carrega em si um germe de revolução, em pleno sentido do termo, de mutação total do homem. O grande chamamento do sufismo continua com Gibran. Ele decifra, como o ensina o Alcorão, os "sinais" de Deus, em si mesmo e nos horizontes.

Ele escreve, em seu *Hino à terra*: "Eu descobri o segredo de teu sonho nas campinas, tua serenidade nos vales, tua vontade nos

<sup>38</sup>Ibn 'Arabî, *Les conquêtes spirituelles de La Mecque*.

<sup>39</sup>Slimane Zeghidour, *op. cit.*

rochedos, e teu profundo e misterioso silêncio nas cavernas... És a língua da eternidade e seus lábios, a corda do alaúde dos séculos e seus dedos, a idéia da vida e seu símbolo.”<sup>40</sup>

Do Líbano de Khalil Gibran ao Paquistão de Muḥammad Iqbāl (1873-1939), passa a mesma inspiração profética, com o mesmo mandamento, para o homem, de ser o “califa de Deus na terra”.

“Tu criaste a noite, eu fiz a lâmpada.  
Tu criaste a argila, eu fiz a taça.  
Tu criaste a floresta, a montanha, o deserto,  
Eu fiz a alameda, o jardim, o pomar.”<sup>41</sup>

Consciente de responder ao *Divan ocidental-oriental* de Goethe, Iqbāl, em sua *Mensagem do Oriente*, escreve: “O *Divan* atesta que o Ocidente, desgostoso com sua fraca e fria espiritualidade, busca o calor do seio do Oriente.”<sup>42</sup>

Para Iqbāl, a missão do poeta é despertar os povos adormecidos. De Rūmī, para quem a vida, do animal ao homem e do homem a Deus, é uma imortal ascensão, até Nietzsche, para quem o homem, participando da criação, tem por vocação superar-se, o poeta é aquele que desperta...

Esse despertar do Oriente sobe do fundo dos tempos. Ele será o despertar de todos os mundos. A meditação de Iqbāl sobre “A mesquita de Córdoba!” resume a visão islâmica do tempo, os esponsais do fugidío e do eterno:

“O que são teus dias e tuas noites, senão  
o curso do tempo sem dia e sem noite...”

<sup>40</sup>Khalil Gibran, *Hino à terra*.

<sup>41</sup>Muḥammad Iqbāl, *Le message de l'Orient*, Paris, Les Belles Letters, 1957.

<sup>42</sup>*Ibid.*, p. 19.

Tem as cores do permanente e do eterno  
a obra que o homem de Deus conclui.  
Ó Mesquita de Córdoba! tua existência é do amor...  
Jamais o muçulmano poderá desaparecer, pois  
seus chamados revelam o segredo de Moisés e de Abraão.  
Sua terra é sem limite, seu horizonte sem fronteira.  
Uma vaga de seu mar: é o Tigre, o Danúbio, o Nilo.”<sup>43</sup>

Sonhando carrear todas as forças de vida de uma para a outra margem, Iqbāl escreve, evocando Rūmī: “O Oriente voltou seu olhar para Deus, mas não viu o mundo; o Ocidente penetrou o mundo material e se esquivou de Deus. Abrir os olhos para Deus, isso é a fé; olhar-se sem véu, isso é a vida.”<sup>44</sup> O Islã e o cristianismo reencontram assim a continuidade de sua história, a unidade de sua origem, de seu objetivo e de seu sentido.

Por aí torna-se simbólico que depois da Guerra dos Seis Dias o mundo descobrisse a poesia palestina, e mais precisamente galiléia, pois um de seus representantes mais nobres, Maḥmūd Darwīsh (nascido em 1941), cresceu na própria terra onde Cristo viveu todos os seus sonhos; ele escreve ali, atualmente, a poesia do Calvário e da Paixão, após ter composto na prisão “À minha mãe”:

“Tenho nostalgia do pão de minha mãe,  
de seu café,  
e de suas carícias.

A infância cresce em mim  
dia após dia.  
E eu me amo perdidamente

<sup>43</sup>Muḥammad Iqbāl, *L'Aile de Gabriel*, Paris, Albin Michel, 1978, p. 84-88.

<sup>44</sup>Muḥammad Iqbāl, *Le livre de l'éternité*, Paris, Albin Michel, 1962, p. 40.

pois se morro,  
 teria vergonha das lágrimas de minha mãe.  
 Faze de mim, se eu voltar um dia,  
 um véu para teus cílios.  
 Recobre meus ossos de relva  
 pois o paraíso está sob os pés das mães.

Devolve-me as estrelas da infância  
 para que eu possa reunir-me  
 aos passarinhos  
 no caminho de volta  
 em direção ao ninho onde tu esperas.”<sup>45</sup>

Toda a poesia islâmica contemporânea é uma pesquisa do poema redentor, reconciliando Deus e a história, o instante e a eternidade, o real e o sonho, a tradição e a “modernidade”. Ela tomou consciência de que se a tradição é com muita frequência da ordem de uma resposta — e às vezes de uma resposta a perguntas que ninguém hoje se faz —, a fé e a profecia são da ordem de uma pergunta.

Precedendo a história e a política, essa poesia nos ajuda a tomar consciência de que Oriente e Ocidente são apenas duas partes de um mesmo ser e que sua tarefa fundamental é se prepararem para habitar o mesmo futuro. Slimane Zeghidour nos diz ainda: “As duas civilizações são as ondas de um mesmo oceano; ambas estão separadas de suas raízes, de sua seiva, do oceano que repuxa (...) O Islã o negou e se crê começo. A Europa nega o Islã que a gerou (...) O poeta árabe inclui sua herança cristã (...) mas o Ocidente deverá saber que entre sua origem cristã e seu presente,

<sup>45</sup>Mahmud Darwish, *Poèmes palestiniens*, Paris, Ed. du Cerf.

mil anos de Islã lhe faltam integrar para cobrir o abismo à beira do qual ele grita sua angústia.”<sup>46</sup>

A poesia árabe-islâmica contemporânea colocou, antes da história e da política, os problemas maiores da história e da política. Antes de mais nada, ela é uma poesia profética.

<sup>46</sup>Slimane Zeghidour, *op. cit.*