

S. Francisco de Assis e al-Sustarī - os pobres e loucos de Deus nas místicas cristã e muçulmana

NATÁLIA MARIA LOPES NUNES

Universidade Nova de Lisboa-FCSH e
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

RESUMO

Este artigo pretende demonstrar, através de uma metodologia comparatista, as semelhanças entre o místico cristão S. Francisco de Assis e o místico muçulmano do al-Andalus, al-Sustarī, relativamente aos votos de pobreza e ao amor de Deus.

S. Francisco de Assis e al-Sustarī foram os “jograis” do amor divino que vaguearam de terra em terra, levando a sua mensagem não apenas ao Ocidente, mas também ao Oriente. Partilharam com cristãos e muçulmanos os seus ideais, os cantos e hinos do amor de Deus, contribuindo para o diálogo inter-religioso dos séculos XII e XIII.

Palavras-chave: Sufismo, mística cristã, mendicidade, amor divino, poesia.

ABSTRACT

This article intends to demonstrate, by a comparative methodology, the similarities between the Christian mystic St. Francis of Assisi and the Muslim mystic of al-Andalus, al-Sustarī, in relation to their theses on the vows of poverty and on the love of God.

St. Francis of Assisi and al-Sustarī were the “minstrels” of divine love, wandering from land to land, carrying their message not only to the West but also to the East. They shared their ideals, hymns and songs on the love of God both with Christians and Muslims, therefore contributing to the interreligious dialogue of the twelfth and thirteenth centuries.

Keywords: Sufism, Christian mysticism, begging, divine love, poetry.

O título deste artigo remete para alguns fenómenos místicos e, nessa perspectiva, como metodologia, procuramos interpretá-los à luz da fenomenologia da religião e do método comparativo, tendo por base o facto de a mística se caracterizar pela transgressão e pelo carácter simbólico da sua linguagem. Por outro lado, algumas das manifestações das experiências místicas foram realizadas através da poesia e S. Francisco de Assis e al-Sustarī usaram a forma poética como expressão do amor de Deus. Assim, com este artigo, pretende-se demonstrar as semelhanças entre o místico cristão S. Francisco de Assis e o místico muçulmano do al-Andalus al-Sustarī.

A partir do método comparativo que consideramos ter um grande valor epistemológico para este estudo, faremos uma reflexão sobre a riqueza espiritual presente em dois místicos de diferentes religiões, mas que confluem na vivência mística. No entanto, se para S. Francisco de Assis a revelação está presente nos Evangelhos, sendo a figura de Cristo o modelo a seguir, para al-Sustarī, a revelação encontra-se no Corão, sendo o profeta Maomé o mensageiro da palavra divina e o exemplo a seguir como protótipo do Homem Perfeito, ideologia defendida por Ibn ‘Arabī e desenvolvida por outros sufis, alguns deles seus seguidores. Como afirmámos no artigo «“Preocupa-te contigo Próprio” (Abū ‘ Ymrān Mūsā)/ “Preocupa-te com Deus” (Abū Ŷa’far Al-‘ Uryanī): O Caminho da Perfeição na Via Iniciática da Mística Sufi» (2013):

«Maomé torna-se o protótipo do Homem Perfeito e a literatura que circula na Idade Média acentua o seu carácter de Mensageiro de Deus. Segundo os estudiosos e os místicos, de entre eles Ibn ‘Arabī, as suas qualidades são imensas, destacando-se a sinceridade, humildade, modéstia, bondade, generosidade, hospitalidade, paciência, perseverança e coragem. Na concepção do Homem Perfeito (*al-Insān al-Kāmil*) também está subjacente o que se pode chamar de microcosmo e macrocosmo, sendo Maomé a síntese perfeita do Homem Perfeito ou Homem Universal, o protótipo do microcosmo e do macrocosmo.

Em consonância com o Homem Perfeito está também a Unicidade do Ser. É nele que se reflectem os Nomes e as Qualidades divinas que se encontram nos 99 Nomes de Allah. Além disso, no Sufismo (*Taṣawwuf*), aquele que segue a via iniciática que conduz a Deus deve ter presente esse conceito, sendo Maomé o símbolo máximo do Homem Perfeito.»

Assim, procuramos apresentar uma perspectiva do diálogo islamo-cristão, tão fundamental no passado, mas também no presente, através da relação do homem com Deus. No entanto, para compreendermos o diálogo inter-religioso presente em S. Francisco de Assis e em al-Sustarī, é importante conhecermos o contexto histórico-cultural em que viveram estas duas figuras do século XIII. A partir daí, será possível analisar as experiências místicas, tendo em conta alguns aspectos: o místico, a importância dos textos religiosos na criação da vivência mística e, finalmente, a forma como é concretizada essa experiência.

Diversos estudiosos, de entre eles Asín Palacios e Louis Massignon, referem as influências recíprocas entre a mística cristã e a mística muçulmana. Por outro lado, as

viagens de devoção foram também um meio de ligação entre o Ocidente, o Oriente e o Magrebe. Viajar e contactar culturas diferentes era também uma forma de se aproximar de Deus e este aspecto foi partilhado por cristãos e por muçulmanos. Relativamente ao amor de Deus, inspirados no ascetismo oriental desenvolvido sobretudo na Síria e no Egipto entre os séculos IV e VI, os místicos sufis e os místicos cristãos adoptaram também os votos de pobreza. Os primeiros, inspirados no exemplo de Jesus Cristo, fundaram as suas ordens baseadas na pobreza, como por exemplo, os Carmelitas, Agustinianos, Franciscanos, Dominicanos, etc. Mas o Islão não foi alheio à prática dos votos de pobreza mística, sendo a mendicidade um dos meios para agradar a Deus e para atingir a união com o divino. Porém, as ordens ou confrarias cristãs e muçulmanas que surgiram a partir do século XII contribuíram para o desenvolvimento de uma espiritualidade que não pode ser compreendida de forma espartilhada, pois existem diversos elementos e aspectos comuns. Citando René Brunel (1955: 146):

«Un fait symptomatique est que les ordres mendiants chrétiens ou musulmans, que le XII siècle voit naître, offrent cette particularité de se ressembler étonnamment, les doctrines dont ils se recommandent, sensiblement les mêmes dans la majorité des cas, faisant supposer soit une origine commune, la tradition monastique orientale soit, ce qui est aussi vrai, une inspiration réciproque. Car, si l'on retrouve à la base des ordres musulmans des pratiques d'essence évangélique, on ne peut nier non plus les aspects purement islamiques de certains rites dominicains par exemple.»

Neste sentido, para percebermos o fenómeno místico em S. Francisco de Assis e em al-Sustarī, assim como em outros místicos posteriores, é fundamental compreendermos a importância da “comunicação” de culturas, do diálogo inter-religioso entre os diferentes monoteísmos, sobretudo entre o Cristianismo e o Islão. São muitas as semelhanças entre S. Francisco e os místicos sufis, como afirma Idries Shah (1989: 233-234):

«Apart from the tales about St Francis which are held in common with Sufi Teachers, all kinds of points coincide. The special methodology of what Francis calls “holy prayer” indicates an affinity with the dervish “remembering”, quite apart from the whirling. The dress of the Order, with its hooded cloak and wide sleeves, is that of the dervishes of Morocco and Spain. Like the Sufi teacher Attar, Francis exchanged his garb with a mendicant. He saw a seraph with six wings, an allegory used by Sufis to convey the formula of the *bismillah*. He threw away spiked crosses which were worn for purposes of self-mortification by many of his monks. [...]

Francis refused to become a priest. Like the Sufis, he enrolled into his teaching laymen, and again like the Sufis unlike the Church, he sought to spread the movement among all the people, in some, form of affiliation. [...]

In addition to Sufi ideas, legends and practices, St Francis retained many Christian aspects in the Order.»

Por outro lado, se S. Francisco foi irreverente no seu tempo e trouxe diversas alterações à vivência religiosa da sua época, esta apenas é compreensível à luz de um conjunto

de elementos que se encontravam no Sufismo, bem antes da época de S. Francisco. Logo nos séculos VII e VIII, também sob a influência da vida asceta dos Padres cristãos do deserto, surge Hasan Basri (643-728), um dos primeiros ascetas da mística muçulmana. Depois, no século VIII, Rābia al-Adawiyya lançou a temática do amor puro e, no século X, dá-se uma grande consolidação do Sufismo, manifestada por um conjunto de obras e de místicos, de onde se destaca, por exemplo, o sufi Bayazid al-Bastami (também conhecido por al-Bistami), entre outros. No século XI, foi al-Ghazālī que veio revolucionar a mística sufi, culminando, nos séculos XII a XIV, com várias obras filosóficas e poéticas, cujos autores de renome foram sobretudo Djaal al Dīn Rūmī, grande místico persa, e Ibn ‘Arabī, o grande sufi do al-Andalus.

Outro aspecto importante a destacar foi o facto de, no Sufismo, os sufis optarem inicialmente por usarem uma túnica de lã, símbolo do despojamento do mundo, da humildade e da pobreza. Curiosamente, foi este o mesmo tipo de vestuário usado posteriormente pela Ordem Franciscana. Sobre a importância do hábito, S. Francisco refere o seguinte na segunda norma da “Primeira Regra”:

«Mas os outros irmãos que já prometeram obediência, tenham uma túnica com capelo e outra sem capelo, se lhes for necessária, e cordão e bragas. 14 E todos os irmãos se vistam de hábitos pobres, e possam remendá-los com sacos e outros pedaços, com a bênção de Deus, porque diz o Senhor no Evangelho: *Os que vestem com luxo e vivem entre prazeres* (Lc 7, 25) e *se vestem de panos macios, estão nos palácios dos reis* (Mt 11, 8). 15 E mesmo que lhes chamem hipócritas, não deixem de praticar o bem, nem busquem neste mundo vestidos caros, para que possam vestir-se de glória no Reino dos Céus.»¹

Em ambas as místicas, um dos objectivos da vida espiritual consiste em renunciar a todos os prazeres, sendo o vestuário o símbolo dessa renúncia. Com S. Francisco de Assis, a pobreza é elevada à categoria de santa, tal como é referido no “Testamento de Sena”, nas Últimas Recomendações:

«3 Que em memória da minha bênção e do meu testamento, sempre se amem mutuamente, 4 que amem sempre nossa senhora a santa pobreza e a guardem, 5 e sempre se conservem fielmente sujeitos aos prelados e a todos os clérigos da nossa santa madre Igreja.»²

No Sufismo, a palavra árabe *faqir* ou *fakir* é o vocábulo que significa pobre, no entanto, o sufi também deve ser humilde, temer a Deus, renunciar às paixões e aos desejos, ser paciente e confiar totalmente em Deus – tudo aquilo que S. Francisco, no século XIII,

1 S. Francisco de Assis, “Primeira Regra”, *Escritos de S. Francisco*, 13, in http://www.editorialfranciscana.org/files/_Escritos_4aef8457d0054.pdf, pp. 124-125.

2 S. Francisco de Assis, “Testamento de Sena”, Últimas Recomendações, in http://www.editorialfranciscana.org/files/_Escritos_4aef8457d0054.pdf, p. 161.

vai introduzir na ordem que fundou. Segundo S. Francisco, os Irmãos devem viver em obediência e em castidade, tal como afirma logo no início da Primeira Regra:

«1 A regra e vida dos irmãos é esta, a saber: Viver em obediência, em castidade e sem nada de próprio¹; e seguir a doutrina e exemplo de nosso Senhor Jesus Cristo, que diz: 2 – *Se queres ser perfeito, vai e vende quanto tens e dá o seu preço aos pobres, e terás um tesouro no céu, e vem e segue-me* (Mt 19, 21); e ainda: 3 – *Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, e tome a sua cruz, e siga-me* (Mt 16, 24); e do mesmo modo: 4 – *Se alguém quer vir a mim, e não aborrece a seu pai, e mãe, e mulher, e filhos, e irmãos e irmãs, e até a própria vida, não pode ser meu discípulo* (Lc14, 26);⁵ e todo aquele que deixar a seu pai ou mãe, irmãos e irmãs, mulher ou filhos, casa ou campos, por amor de mim, receberá cento por um, e terá a vida eterna (cf. Mt 19, 29; Mc 10, 29; Lc 18, 29).»³

Assim, o místico deixa para trás todo o seu passado e aniquila o seu ego, *fanā*, para os sufis, de forma a que, gradualmente, passe da fase da purificação à iluminação e, finalmente, à união. Na linguagem de Pseudo-Dionísio, existem três grandes vias: a purgativa, a iluminativa e a unitiva e são estas diferentes vias que estão na base da espiritualidade cristã. Para os místicos sufis, também eles influenciados pelo neoplatonismo, as três vias são a *sharia* (lei dada por Deus), a *ṭarīqah* (caminho difícil com diferentes graus até à identificação e confissão da unicidade divina) e, finalmente, a *ma'rifa* ou *ḥaqīqah* (onde não existem diferenças entre eu e Tu e, pelo êxtase, se atinge a união com Deus). Para além das várias etapas de purificação do místico (cristão ou muçulmano) que consistem na mortificação corporal, jejum, ascetismo, silêncio, recitação e oração, contemplação, paciência, sofrimento e gratidão, destaca-se ainda a pobreza, importante no Sufismo e retomada por S. Francisco de Assis. Segundo Juan Martín Velasco (2003: 305):

«La etapa siguiente, desarrollo de la del desprendimiento, es la pobreza, tan característica del camino del sufí que éste ha sido conocido en Occidente por los términos *faqir* y *darwis* (derviche), que significan literalmente pobre y mendigo. La pobreza, atributo también del Profeta, es descrita en términos radicales como el desprendimiento de todo, en este mundo y en el venidero, único medio de impedir que las posesiones posean y dominen al sujeto.»

No século XII, o sufí Abd-al-Kadir al-Djilānī (1077-1166) de Bagdad, muito popular em vários continentes, nomeadamente na Ásia e em África, enunciou um conjunto de conselhos para a sua ordem, Ordem Kadiriya, que, na verdade, são aqueles que iremos encontrar na regra de S. Francisco e que têm subjacentes o diálogo e a paz entre todas as religiões. Segundo o místico, existem oito virtudes, sendo uma delas a pobreza (1967: 150-152):

«[...] Comme tu le sais, notre Ordre a pour bases le livre saint, la sincérité du cœur, la générosité, la libéralité, ne causer tort ou préjudice à personne, patience et endurance

3 Idem, p. 123.

dans les épreuves, et le pardon des fautes à tous nos frères de l'humanité. Je te recommande aussi la pauvreté (pauvreté en DIEU), dans laquelle tu dois puiser les sentiments de vénération pour les vieillards (les cheikhs vénérables) ; la bonne intelligence avec tes frères ; bons conseils et assistance aux plus jeunes, comme aux aînés ; ne jamais laisser paraître aucune hostilité ou inimitié pour quelle cause que ce soit, excepté, en ce qui concerne le respect de la religion.

En cette circonstance, apprend aussi, ô mon fils ! que la vérité de la «pauvreté» consiste à ne jamais rien attendre, ni rien demander de ses semblables ; et la vérité de la richesse est de savoir se passer de tous ceux qui sont vos semblables.

[...] Apprends encore, mon fils, que le soufisme repose sur huit vertus. La toute première est la générosité ; la deuxième est le consentement ; la troisième la patience ; la quatrième est la manifestation (les signes ou les miracles que DIEU accorde) ; la cinquième l'exil ; la sixième est la solitude, l'habit de souf (habit de laine) ; la septième est le voyage, et la huitième la pauvreté.»

As “Exortações”, nos *Escritos de S. Francisco*, assemelham-se muito às oito virtudes apresentadas pelo místico sufi. Nelas, referem-se aspectos importantes da Ordem escritos por S. Francisco, de entre eles, o amor pelos inimigos, a mortificação corporal, a paciência, a pobreza de espírito, a pureza de coração, a humildade. Em conclusão, as principais virtudes contrárias aos vícios (27^a) resumem-se ao seguinte:

- «1 Onde mora a caridade e sabedoria,
aí não há nem temor nem ignorância.
- 2 Onde mora a paciência e humildade,
aí não há ira nem perturbação.
- 3 Onde mora a pobreza com alegria,
aí não há cobiça nem avareza.
- 4 Onde mora o recolhimento e a meditação,
aí não há desassossego nem dissipação.
- 5 Onde o amor de Deus guarda a porta (Lc 11, 21)
aí não pode entrar o inimigo.
- 6 Onde mora a misericórdia e descrição,
aí não há nem superfluidade nem dureza de coração.»⁴

Em suma, o principal objectivo dos místicos sufis consiste em renunciar a si mesmo, perder completamente o ego, pois apenas desse modo podem atingir a união com Deus. Além disso, é também a partir dos séculos XII-XIII que surgem as primeiras confrarias/ordens muçulmanas, algumas delas de sufis giróvagos, onde a mendicidade era uma das

4 S. Francisco de Assis, “Exortações”, *Escritos de S. Francisco*, in http://www.editorialfranciscana.org/files/_Escritos_4aef8457d0054.pdf, pp. 11-12.

características da vivência espiritual. O aparecimento destas confrarias é, assim, contemporâneo da época em que aparecem, no Cristianismo, as Ordens Mendicantes, sendo a 1ª Ordem encabeçada por S. Francisco de Assis. Por outro lado, também ele foi um mendicante e giróvago que viajou por diversos países, alguns deles muçulmanos, nomeadamente para o Egipto, onde se encontrou com o sultão Malek al-Kamil.

É entre 1219-1220 que S. Francisco se dirige ao Oriente, a Damietta, onde se encontrava a armada cristã (na época, a segunda cidade mais importante do Egipto, a seguir a Alexandria). Nesse tempo, vivia-se um período conturbado baseado no espírito de Cruzada e com avanços e recuos entre o Islão e a Cristandade. A presença de S. Francisco de Assis no Egipto adquiriu também um carácter lendário, contudo, este encontro pode considerar-se um dos primeiros encontros inter-religiosos da história das religiões. As *Florinhas* de S. Francisco expressam bem essa dimensão numa época marcada pela guerra entre cristãos e muçulmanos:

«Do que, começou o Sultão a sentir grande respeito por ele, tanto pela constância da sua fé, como pelo desprezo do mundo, que nele observara; porque nenhum dom queria receber, sendo pobríssimo, e também por causa do desejo do martírio, que nele via. E daquele dia por diante, o Sultão ouvia-o com agrado, e rogou-lhe que o fosse ver muitas vezes, concedendo livremente, a ele e aos companheiros, poderem pregar onde quisessem; dando-lhes salvo conduto, para que não fossem por ninguém molestados. [...] Havida, pois, licença, enviou S. Francisco os seus companheiros dois a dois por diferentes terras dos sarracenos, a pregar a fé de Cristo. [...]»⁵

No 16.º artigo da Regra “Dos que vão para entre os moiros e outros infieis”, é curiosa a forma como S. Francisco alude à vivência dos frades franciscanos no seio dos muçulmanos. Apesar de o principal objectivo ser a conversão, S. Francisco refere que eles podem coabitar espiritualmente com os muçulmanos e devem ser submissos. Ora, este aspecto é extremamente importante e demonstra o diálogo entre as diferentes religiões, mostrando a possibilidade de todos coabitarem espiritualmente:

«5 E os irmãos que partem, de dois modos podem viver espiritualmente entre eles. 6 O primeiro é não abrirem debates nem discussões, mas *mostrarem-se submissos a toda a humana criatura por amor de Deus* (1Pe 2, 13) e confessarem que são cristãos. 7 O outro modo é que, quando julgarem ser do agrado do Senhor, anunciem a palavra de Deus, para que creiam no Deus omnipotente, Pai, Filho e Espírito Santo, Criador de todas as coisas, no Filho Redentor e Salvador, e sejam baptizados e se façam cristãos, porque, *quem não renascer da água e do Espírito Santo, não pode entrar no reino de Deus* (Jo 3, 5).»⁶

5 S. Francisco de Assis, *Florinhas*, capítulo XXIV, in http://www.editorialfranciscana.org/files/_FLORINHAS_4af8509564c02.pdf, pp. 61-62.

6 S. Francisco de Assis, “Primeira Regra”, *Escritos de S. Francisco*, in http://www.editorialfranciscana.org/files/_Escritos_4aef8457d0054.pdf, p. 134.

O objectivo primordial era a conversão dos chamados “infiéis”, mas a partir de uma atitude pacífica e de submissão, já presente na Bíblia, no Antigo Testamento, através da figura de Abraão, ou ainda no Corão através das figuras de Abraão, Moisés e Jesus que são designados como “servidores”. Os dois livros sagrados, como se pode verificar, comportam a mesma ideologia de submissão, acrescida também da crença da vinda de Jesus no fim dos tempos (ideia partilhada entre cristãos e muçulmanos). Como refere André Vauchez (2009: 192):

«Un des aspects les plus novateur de l’utopie franciscaine réside en cela qu’elle situait la propagation de l’Évangile dans une perspective universaliste. Aux yeux de François, tous les hommes et les femmes quels qu’ils soient – païens, infidèles et chrétiens – ont besoin de faire pénitence et de se convertir à l’amour divin. Aussi le rapport à l’islam tel qu’il s’exprime dans la règle de 1221 n’est pas marqué par un sentiment de supériorité ni par l’agressivité, mais par la certitude que l’humanité pécheresse est appelée à progresser ensemble vers la connaissance du vrai visage de Dieu.»

Além disso, esse espírito ecuménico de S. Francisco, comprovou-se também na forma como o sultão o recebeu e nas ofertas que lhe fez (peças que se encontram no tesouro do Convento de S. Francisco em Assis). Assim, à semelhança dos místicos sufis, o principal objectivo era levar o homem a conhecer a verdadeira face de Deus através do amor divino. E foi isso que levou S. Francisco e al-Sustarī a proclamarem o amor de Deus nos seus poemas, razão pela qual ficaram conhecidos pelo nome de “jograis” do amor divino.

Relativamente ao amor de Deus, o “Louvor das Criaturas” ou “Cântico do Irmão Sol” é o poema onde S. Francisco expressa melhor esse ideal, pois, para ele, todas as criaturas são uma manifestação da divindade. As flores, os animais, as pedras, as árvores, a água, os planetas e as estrelas são elementos da representação divina e amá-los significa amar Deus:

«Este é o «Louvor das Criaturas» que o santo compôs, quando o Senhor lhe assegurou a posse do Seu Reino

- 1 “Altíssimo, Onnipotente e bom Senhor,
A Ti o louvor, a glória, a honra e toda a bênção,
Ti só, Senhor Altíssimo, convém
E nenhum homem é digno de pronunciar Teu nome.

- 2 Louvado sejas, meu Senhor, com todas as Tuas criaturas
E especialmente o senhor irmão Sol,
Que faz o dia e por quem nos alumias!
E que é belo e irradia com grande esplendor.
De Ti, Senhor Altíssimo, dá significação.

- 3 Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã Lua e estrelas
Que no céu acendeste, claras, preciosas e belas!
- 4 Louvado sejas, meu Senhor, por nosso irmão vento,
Pelo ar e pelas nuvens, pelo sereno e todo o tempo,
Por quem a Tuas criaturas dás o sustento.
- 5 Louvado sejas, meu Senhor, por nossa irmã a água,
Tão útil e humilde e preciosa e casta!
- 6 Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão fogo,
Por quem Tu iluminas a noite;
Ele é belo e jucundo e corajoso e forte.
- 7 Louvado sejas, meu Senhor, por nossa irmã a madre terra
Que nos sustenta e governa
E produz variados frutos e ervas e coloridas flores.
- 8 Louvado sejas, meu Senhor, pelos que perdoam
Por Teu amor e suportam enfermidades e tribulações.
Bem-aventurados os que as sofrem em paz,
Pois por Ti, Altíssimo, serão coroados.
- 9 Louvado sejas, meu Senhor, pela nossa irmã a morte corporal,
De quem nenhum vivente pode escapar.
Ai de quem morrer em pecado mortal!
Bendito o que estiver em Tua santíssima vontade,
Porque a morte segunda lhe não fará mal.
- 10 Louvai e bendizei o meu Senhor e rendei-lhe graças,
E, todos, servi-O com grande humildade”.»⁷

De entre esses elementos da Natureza, S. Francisco tinha um amor especial pelas aves, como se pode verificar no capítulo CXIII “Do especial amor que teve às aves chamadas cotovias de capuz, porque elas são a figura do bom religioso”. A importância de alguns animais na vida de S. Francisco e nos seus milagres foi uma constante, nomeadamente o lobo e as aves. No entanto, ao lermos os textos da mística sufi, verificamos que os animais são elementos frequentes. Esta tradição da presença dos animais remonta a alguns anos antes do nascimento de S. Francisco com os milagres de Najm al-Dīn Kubrā

7 S. Francisco de Assis, “Louvor das Criaturas”, *Espelho de Perfeição*, capítulo CXX, in http://www.editorialfranciscana.org/files/5707_Espelho_de_Perfeicao_%28EP%29_4af84fb5d66e9.pdf, pp. 134-135.

(1145-1221), sufi persa, fundador da Ordem mística Kubrawiyya, discípulo do célebre sufi Rūzbihān Baghlī Shīrazī, cuja obra, *O Jasmim dos Fiéis de Amor*, teve um papel importante no Sufismo. É ainda de salientar que, no Sufismo, as aves têm uma função fundamental e são frequentemente referidas nas obras dos místicos muçulmanos, como por exemplo, *A Conferência das Aves* ou *A Linguagem dos Pássaros* de Farīd ud-Dīn Attār (1121-1229), místico persa do século XII, nascido em Nishapur. Através desta obra, onde as personagens são aves, o místico procura demonstrar, de forma alegórica, a procura de Deus e a revelação do caminho espiritual.

É ainda importante referir que alguns poemas, salmos e hinos de S. Francisco de Assis têm uma grande semelhança com os poemas do místico sufi Djaal al Dīn Rūmī, conhecido por al-Rūmī (1207-1273). Neste sentido, não poderíamos deixar de comparar estes dois santos medievais, um cristão – S. Francisco de Assis – e o outro islâmico – al-Rūmī. O primeiro, S. Francisco de Assis, frade mendicante, fundador da Ordem dos Frades Menores ou dos Franciscanos (séculos XII-XIII), elogia o Sol, a Lua, as Estrelas, e todos os elementos da natureza – Água, Terra, Fogo e Ar, no “Cântico das Criaturas, ou “Cântico do Irmão Sol”; o segundo, o sufi Mevlana Djaal al Dīn Rūmī (século XIII), um dos maiores místicos do Sufismo, fundador da Ordem dos Derviches, num dos seus poemas, compara Deus ao Sol, sendo este o médico e o guia do seu coração e da sua alma (1997: 32):

«Yo soy un río.
Tú eres mi sol.
Eres la medicina
de mi corazón roto.
Vuelo por detrás de Ti, sin viento.
Yo soy una aguja.
Tú eres mi brújula.»

Para os místicos sufis, Allah considera-se o Criador de todo o universo, existindo uma ligação de vassalagem entre o Criador e a criatura, como é referido, por exemplo, n’A Sura da Peregrinação, Sūratu Al-Hajj: «Não viste que, diante de Allah, se prosterna quem está nos céus e quem está na terra, e o sol e a lua e as estrelas e as montanhas e as árvores e os seres animais e muitos humanos?» (22: 18). Assim, todas as criaturas devem louvá-Lo, sendo-Lhe também obedientes. Todos se prostrarão, quer as criaturas dos céus, quer as criaturas da terra, glorificando o divino nome de Allah, cuja manifestação está presente na Natureza. E, como vimos, é esta mesma Natureza que é louvada por S. Francisco de Assis através da exaltação do amor de Deus, sendo o “louvor das criaturas” uma forma simbólica de louvar Deus, tal como os místicos sufis, absorto no amor divino. Além disso, como é referido na *Vida Segunda* de Tomás de Celano, S. Francisco ficava profundamente comovido ao ouvir falar do amor de Deus:

- «196. 1 Não será talvez inútil nem despropositado falar, embora brevemente, das devoções particulares de São Francisco.
 2 Se bem que, por gozar da unção do Espírito Santo, a sua piedade fosse universal, sentia, no entanto, especial inclinação para certas formas de piedade.
 3 Entre as várias expressões que frequentemente vinham à colação, a do «amor de Deus» jamais a podia ouvir sem se comover profundamente.
 4 Apenas a escutava, ficava fora de si, comovido, inflamado, como se a voz que a lançava fosse um arco a fazer-lhe vibrar as cordas mais íntimas do coração.»⁸

A espiritualidade franciscana, como vimos, à semelhança dos ideias veiculadas pelo Sufismo, baseia-se na pobreza, na humildade e na vida errante. Segundo S. Francisco, os monges franciscanos eram considerados “os saltimbancos de Deus”. Mas é a interpretação do texto bíblico do Antigo Testamento, “O Cântico dos Cânticos”, onde Deus, metaforicamente, é o amante e a alma é a amada, que vai influenciar toda a mística dos séculos XII e XIII, através da qual se difunde a ideia da união com Deus (tão difundida nos séculos anteriores pelo Sufismo), uma ideologia já desenvolvida pelo neoplatonismo, sobretudo por Plotino e pelo Pseudo-Dionísio, o Areopagita. Segundo André Vauchez (1995: 156):

«Neste quadro se operou efectivamente o encontro entre a mística da Essência, inspirada pelo neoplatonismo de Proculo e sobretudo do pseudo-Dinis, o Aeropagita, que pretendia inclinar as inteligências hierárquicas àquele perfeito conhecimento de Deus que é expresso pela metáfora das trevas, e a mística nupcial, que, desde S. Bernardo, indenticava a alma humana e o seu Deus com a relação amorosa culminando no êxtase, tal como a descreve O Cântico dos Cânticos.»

Neste contexto, o amor místico é uma temática fundamental na experiência do místico. Contudo, esse amor é um amor puro que abrasa e conduz ao êxtase e, consequentemente, à união com Deus. No entanto, na mística cristã, a ideologia da união amorosa com Deus sofreu também a influência de S. Gregório de Nissa. Neste sentido, é importante o monaquismo cristão dos primeiros séculos do Cristianismo baseado na vida ascética, na oração e no jejum, com destaque para os testemunhos de João Cassiano, para a doutrina de Evágrio e de S. Gregório Magno e para o Pseudo-Dionísio. Em suma, os grandes representantes do monaquismo egípcio e sírio exerceram uma grande influência na vivência espiritual dos séculos XII e XIII.

Na mística muçulmana, o amor é também um dos temas fulcrais, expresso através dos vocábulos *ḥubb* ou *maḥabba*. Logo no século VIII, surge uma das primeiras mulheres místicas a celebrar esse amor divino. Rābi'a al'Adawiyya, de Bašra. Porém, a mística faz alusão a dois tipos de amor, ao amor paixão e ao amor puro, este último, superior ao

8 Tomás Celano, *Vida Segunda*, capítulo CXLVIII, in http://www.editorialfranciscana.org/files/5707_2Celano_%282C%29_4af8503f020f1.pdf, p. 165

primeiro e partilhado pela ideologia da mística cristã. No entanto, o Sufismo valorizou desde sempre a importância do amor humano para a compreensão do amor divino. Foi precisamente a partir de alguns pares amorosos que se deu a passagem sublimada do amor humano para o amor divino. Essa tradição do amor casto e puro na cultura árabe advém já da época pré-islâmica, através dos célebres amores entre Layla e Majnun, Jamil e Buthayna, Qays e Lubnā, entre outros. Estes amores foram celebrados na poesia, desenvolvendo a temática do amor udri, cuja origem remonta à tribo dos Banu Udra que defendia a virgindade, o amor casto. Posteriormente, o próprio Corão faz alusão a este tipo de amor casto, expresso pelas figuras de Youssuf (José) e Zulaykha. Segundo Roger Arnaldez (1995: 216):

«Porém, José permanece fiel ao ideal de castidade, e ele próprio o reconhece: ele soube preservar-se do mal (*ista 'šama*). No entanto, ela não se arrepende. Terá sido a constância de José que permitiu transfigurar o relato e dar-lhe um valor religioso? É possível que sim.»

Contudo, é o par amoroso Layla e Majnun que melhor expressa esse ideal de amor e que os místicos muçulmanos, de entre eles Ibn 'Arabī, procuraram interpretar como símbolo da união com Deus. O mito de Layla e de Qays (Majnun) é uma das belas histórias de amor humano, tornando-se o símbolo do amor por Deus, tal como era preconizado pelo Sufismo. Qays apaixonara-se por Layla (em árabe, o nome da amada significa noite), uma amante da poesia. Porém, ultrapassando todos os limites, quebrando todos os rituais ligados ao casamento, ele transgrediu as tradições ancestrais, cantando pública e desmesuradamente o seu grande amor por Layla. A declaração pública de amor desmedido que o consumia tornou-se um escândalo, afastando-o da mulher amada. Layla foi obrigada a casar com outro homem e Qays, refugiando-se no deserto, nu e entre os animais selvagens, foi declamando os seus poemas de amor dedicados à amada. Perante a loucura, passou a ser conhecido por Majnun, ou seja, aquele que está “fora de qualquer forma de razão”. A loucura levou-o à sublimação do grande amor por Layla: quando alguém lhe perguntou se ainda amava Layla, respondeu que não e afirmou as seguintes palavras, citadas por Sabrina Mervin e Carol Prunhuber (1994: 95): «”O amor é o mensageiro necessário ao reencontro. Ora em mim tal já não se dá: Layla sou eu, eu sou Layla...”».

Levado a Meca para recuperar a racionalidade, julgou ter ouvido a voz de Layla e não a de Deus - Layla transformara-se no amor divino, na encarnação da própria divindade e da poesia em geral. Assim, e como afirmámos em *Representações Femininas na Literatura Medieval – a Donzela, a Dama, a Prostituta/Santa e a Virgem*, 2008: 341):

«Layla será a representação humana da manifestação de Deus, onde se pressupõe a existência da Unidade, sendo a própria Criação uma teofania. Saliente-se, no entanto, que Layla é um ser humano, uma mulher, a imagem de Deus, a mediadora entre o amor humano e o amor divino.»

Sobre este assunto, Henri Corbin é bem explícito ao afirmar o seguinte (1972: 80-81):

«La Création étant théophanie, et étant comme théophanie anthropomorphose, c'est-à-dire manifestation de Dieu sous la forme humaine céleste (cf. encore infra), il s'ensuit que dès la prééternité de la Création, il y a *unio mystica* entre la divinité et la forme humaine. C'est ce même rapport théophanique, fondement spéculatif (*speculum*, miroir) de l'identité entre amour, amant et aimé, qui fonde la révélation de l'amour divin dans l'amour humain, parce que l'amour humain, à la limite de son expérience mystique, est précisément cette forme de l'amour divin [...]. Majnûn est Layla ; il sait que c'est Layla qui s'aime elle-même dans l'amour de Majnûn pour elle. Majnûn a alors compris le *tawhîd* ésotérique: c'est dieu qui s'aime soi-même dans son amour, à lui Majnûn, pour la beauté de Layla qui lui révèle ce Dieu.»

Segundo esta concepção de amor, a fusão entre o amor humano e o amor divino transforma Deus em amante e em amado. Como afirma Henri Corbin (1991: 39) no Prólogo da obra *Le Jasmin des Fidèles d'Amour* de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî (1128-1209), o grande representante do Sufismo iraniano:

«On le voit: le passage de l'amour humain à l'amour divin ne consiste pas à passer d'un objet à un autre. C'est une métamorphose du sujet qui s'accomplit, telle que la notion d'objet périlite, car Dieu n'est pas un objet. Dieu est le sujet même de l'amour qui est l'amant et l'aimé.»

Contudo, antes de Rûzbehân, já outros sufis tinham expressado essa ideia, como por exemplo, Hallāj e al-Fārābî. Hallāj (857-922), místico persa nascido na antiga província de Fars, actual Irão, era defensor da união extática, expressando-a através da célebre frase «Je suis devenu Celui que j'aime, et Celui que j'aime est devenu moi; nous sommes deux esprits, infondus en un seul corps.» (1992: 116). Al-Fārābî (870-950), nascido no Cazaquistão, explicita a mesma ideia ao defender essa fusão, onde amante e Amado são um só e cuja frase se traduz por «L'Amant c'est l'Aimé [...] l'Amour est l'Aimé.» (1990: 56).

Todavia, é essencialmente do mito de Layla e Majnun que deriva a ideologia do louco de amor, aliás, Majnun, significa “louco” e é este estado, semelhante à embriaguez, que leva o místico a alhear-se de tudo o que o rodeia, vivendo apenas a experiência mística como uma vivência plena de união com Deus. O louco a cantar de terra em terra e a constante memória do Amado (Deus) são fenómenos abundantes em alguns sufis, razão pela qual ficaram conhecidos pelo nome de “loucos de amor”, vagabundos que andavam de um lado para o outro. No Sufismo, essa loucura é também considerada uma manifestação dos graus da santidade. Segundo Nelly Amri (2001: 503): «Ibn Khaldûn, l'historien et le *faqîh*, place les «fous en Dieu» parmi les soufis (Ibn Khaldûn, éd. 1958 : 108) et leur reconnaît l'accès aux différents degrés de la sainteté. Il en est de même d'Al-Rassâ', qui agrège à son tour cette catégorie à la sphère de la *walâya*.» É, pois, este tipo de amor, onde o corpo do místico deve estar totalmente “possuído por Deus”, permanecer completamente

abrasado por Ele, que S. Francisco de Assis também preconizou e difundiu na sua poesia, assim como o místico sufi do al-Andalus al-Sustarī. Ambos foram aquilo a que podemos chamar de “loucos e jograis de Deus”. Na verdade, tanto o Sufismo como o Cristianismo, desenvolveram muito essa ideia da loucura na espiritualidade.⁹ O místico, estando completamente possuído e abrasado no amor por Deus, fica “despossuído” de si mesmo, todo o seu corpo e espírito ficam dominados, levando-o à perda da razão e ao êxtase. O extático, ou louco de Deus (*majdhûb*), *consegue atingir uma das etapas fulcrais da espiritualidade e S. Francisco retomou esta mesma ideologia, considerada um estado superior da santidade (walâya)*. Segundo Éric Geoffroy, «ce qui caractérise le *majdhûb* est son insouciance des normes sociales et religieuses [...]. A la différence d’autres types de mystiques, le *majdhûb* transgresse souvent la Loi tout en jouissant d’une certaine impunité.»¹⁰ Na Idade Média, os *majdhûb*, os loucos de amor, eram considerados visionários, cuja experiência mística os aproximava de Deus. As hagiografias de santos muçulmanos e alguns tratados de mística sufi estão repletos de histórias sobre os loucos de Deus, apresentando-os como seres excepcionais na sua relação com a divindade. Como afirma Nelly Amri (2003; 525-526):

«La proximité des *majdhûb* avec Dieu, cette immersion perpétuelle dans la mer de la Connaissance et de l’Unicité en fait si totalement aux yeux des contemporains, des hommes à la parole inspirée, des prophètes et des visionnaires, dépositaires, parmi tous les autres types de saints, de l’influx spirituel. Leur connaissance du *ghayb* (le mystère), placée dans la perspective extra-mondaine, donne toute la mesure de leur pouvoir: ils lisent dans les cœurs des hommes comme dans un livre ouvert.»

É também este tipo de loucura que encontramos no amor cortês, tal como os místicos estão loucos de amor por Deus, o amante cortês está louco de amor pela sua dama, comparada a uma deusa. Mais uma vez, está presente a analogia entre o amor humano e o amor divino. Assim, como os jograis do amor profano, al-Sustarī e S. Francisco de Assis foram os jograis do amor divino. Peregrinos do amor, ambos os místicos viajaram entre o Ocidente e o Oriente, levando aos povos a sua ideologia e a sua vivência que, como vimos, têm muitos pontos de contacto.

O poema de al-Sustarī III “De amor a Ti” demonstra bem a grandeza do amor de Deus, regendo-se a vida do místico pelo desprendimento de tudo, à excepção do amor pelo Amado, Deus, que lhe ocupa todo o seu ser (Beneito, 2004: 58):

«1 De amor a ti el recato abandoné
Confiada intimidad es el secreto
e quien deja el cuidado en la pasión.

9 Cf. Claude Quérel, *Histoire de la folie: De l’Antiquité à nos jours*, Paris, Editions Tallandier, 2012.

10 Éric Geoffroy, «Du dépassement de la raison dans le soufisme: doctrines et modalités», *Religioperennis*. org, <http://religioperennis.org/documents/geoffroy/raison.pdf>, pp. 11-12.

- 2 Las prendas del honor en mil harapos
por ti sin más reparo he desgarrado
y es en tu amor dulcísima prueba.
- 3 En la pasión la queja no ha lugar.
Vedado está, al amante, de tu amor
quejarse, aunque desgarre las entrañas.»

Existe pouca informação sobre al-Sustarī, mas sabe-se que nasceu em Córdoba, em 1203 (ainda no mesmo século de S. Francisco de Assis), estudou jurisprudência e disciplinas relacionadas com a lei religiosa, teve ainda excelente formação na área da cultura e da literatura árabes. Um dos seus mestres foi Ibn Sabin. Nas muitas viagens que fez por diversas partes do mundo, nomeadamente pela Argélia, Síria e Meca, al-Sustarī contactou com vários círculos sufis e com alguns mestres, de entre eles, Ibn Suraya, Ibn Madyan, Ibn Sabin. Estes últimos exerceram uma grande influência na sua vida espiritual. Na Síria, teve ainda contacto com alguns mosteiros, onde conviveu com os monges cristãos. Como refere Francisco de Olaya (2008: 9):

«En 1252 al-Sustarī se dirige a Siria y desde allí se desplaza con sus devotos adeptos entre el desierto de Siria y el delta del Nilo. En esos desplazamientos tiene la oportunidad de relacionarse con los monasterios cristianos. De hecho, sus estrofas están llenas de alusiones a sus visitas a los conventos, donde entabla conversaciones con los monjes y clérigos, y a sus cánticos y liturgias.»

Al-Sustarī veio a morrer em Damietta em 1269, curiosamente, onde S. Francisco se tinha encontrado com o sultão alguns anos antes. Neste sentido, o convívio com os monges cristãos do Oriente é extremamente importante e assemelha-se às viagens a aos contactos que S. Francisco fez nos diversos países por onde passou, sobretudo o contacto com o Oriente. Por outro lado, as viagens de al-Sustarī permitiram que os seus versos e a sua ideologia mística sobre o amor de Deus fosse difundida, quer entre os muçulmanos, quer entre os cristãos, razão pela qual a sua influência se reflectiu em várias confrarias sufis, mas também em alguns místicos cristãos, como por exemplo, em Raimundo Lulo (Ramon Llull). Este chegou a afirmar ter conhecido al-Sustarī (e os seus discípulos) a cantar poemas de amor divino, tema retomado e desenvolvido pelo místico cristão, sobretudo na sua obra *Livro do amigo e do Amado*.

Tal como S. Francisco, al-Sustarī ficou conhecido pela mendicidade, pelos seus poemas e cantares, por isso, também conhecido por jogral do amor, compondo poesia na forma popular do zéjel e da moaxá. Al-Sustarī, na sua época, é o introdutor do zéjel no Sufismo, imitando a forma poética do grande poeta Ibn Quzmān. Como afirma Fernando Corriente (1988: 2):

«Efectivamente, y así como Ibn al-‘Arabī de Murcia es considerado el primer místico que utilizó como vehículo expresivo el *muwaššah*, se tiene a al-Šustarī por introdutor

del cejel en esta función, género que efectivamente domina, pudiéndosele considerar en determinados poemas un claro imitador del imán de cejeleros, Ibn Quzmān.»

Por outro lado, é fundamental percebermos o significado do vocábulo jogral, pois S. Francisco de Assis e al-Sustarī ficaram conhecidos pelo nome de “jograis do amor divino”. O vocábulo jogral pode ter diversas interpretações. Para além de poeta e de músico, pode ainda ser um errante, um vagabundo que viaja de terra em terra. A figura do jogral desenvolve-se muito no século XIII, ligado à cultura cortês, surgindo, muitas vezes, com um carácter negativo. No entanto, a par deste conceito de jogral, surge um outro, o jogral de Deus, considerado o principal difusor dos milagres da Virgem e do conceito de amor divino. O vocábulo é o equivalente dos termos latinos *histrion* e *ioculator* na *literatura patrística*.¹¹ Nesta sua função, o jogral surge como figura carismática, modelo de caridade, de pobreza e de conversão. Ora, é este modelo de jogral que está subjacente em S. Francisco de Assis e em al-Sustarī e eles próprios se assumem como jograis de Deus. Segundo Martine Clouzot (2008: 24):

«Or, en se définissant comme un « jongleur de Dieu », saint François voit dans ces mouvements corporels les gestes utiles à la prière et à la prédication [...]. Chez les franciscains, le jongleur n'est donc pas à proprement parler instrumentalisé, car, sur le fond, il ne fait pas l'objet d'une condamnation morale ou au contraire d'un éloge. En revanche, sur la forme, il sert de support corporel à une pédagogie gestuelle destinée au frère franciscain : imiter le jongleur dans son activité, c'est prêcher d'exemples avec efficacité. Cette identification du mendiant au jongleur fait alors véritablement de ce dernier une figure de l'édification morale en priorité à destination du clergé.»

O amor divino foi cantado por al-Sustarī através da metáfora do vinho embriagador, nas ruas, praças, mercados e tabernas do al-Andalus e de alguns países do Magrebe. No Sufismo, esse amor deve ser embriagado, uma das temáticas favoritas da mística sufi, onde o tema báquico surge associado ao amor místico, como se pode verificar no poema X “La intimidad de los secretos” de al-Sustarī traduzido por Pablo Beneito (2004: 65):

«1 Bebe el vino de dicha que se ofrece
a quien sediento llega a la reunión
en que se canta al son del caramillo.

2 Entrégate los sonos escuchando
y muévete en el círculo a los lados,
vibrando en el arrobó de las cuerdas.

11 Cf. C. Casagrande e S. Vecchio, «Clercs et jongleurs dans la société médiévale», *Annales ESC*, 5, 1979, 34^e année, pp. 913-928 e I. Marchesin, «Les jongleurs dans les psautiers du haut Moyen Âge: nouvelles hypothèses sur la symbolique de l'histrion médiéval», *Cahiers de civilisation médiévale*, 41, 1998, pp. 127-139.

- 3 Aquí de los discretos compañeros
adopta las maneras y, en silencio,
la intimidad de los secretos guarda.
- 4 A su pasión sin más reserva entrégate
dejando para siempre tu cuidado.
No ves que el mío abandoné del todo?»

Por outras palavras, a embriaguez espiritual era um estado fundamental para ascender ao êxtase e, assim, poder alcançar Deus. Citando novamente Francisco de Olaya (2008: 4):

«Lo conocemos a través de sus canciones como un gran bebedor, alguien que nunca andaba sobrado de dinero y pasó gran parte de su vida en una vergonzosa mendicidad callejera en la vega del Guadalquivir. Sin embargo, sus canciones, que hablan de esa situación, figuran entre las obras cumbres de nuestra literatura de todos los tiempos. Es el gran zejelero de la Edad Media. [...]

Fue, en efecto, a partir de su conversión a una vida de pobreza total, cuando al-Sustarī comprende el simbolismo sustancial del tema del vino embriagador, encarnará y plasmará su auténtica inclinación hacia el amor y, sobre todo, ensalzará el tema de la renuncia al ansia de poseer que puede trocarse en un puro abandono al espíritu del amor, abogando por un voto de esencial pobreza que asocia al verdadero pobre con la “paternidad compartida con Dios”. Todo ello en el contexto de la mística sufi.»

Pela citação apresentada, verifica-se que al-Sustarī foi um místico que introduziu na sua vida a vivência mística do Sufismo, usando na sua poesia os principais temas e metáforas da mística sufi: o amor divino e o tema báquico relacionado com esse amor. Contudo, o poema acima citado refere ainda dois rituais ligados ao amor divino no Sufismo: a poesia, a música e a dança. A poesia, associada ao canto e à dança, surge em S. Francisco de Assis e em al-Sustarī como um meio para atingir o Êxtase Divino. Como afirmámos em *Annales du Patrimoine*¹²:

«À travers les chansons, les poèmes et la danse, les mystiques soufis atteignaient l'Extase Divin, la profonde intimité avec Dieu, celle qui libère l'homme de tous les obstacles qui pourraient empêcher le Bien-Aimé (*suf*) d'atteindre Dieu. En conséquence, les chansons, la poésie et la danse sont une sorte de stratégie spirituelle afin d'aboutir le plan divin.»

O *samā'*, ou audição, surge essencialmente a partir do século X, sendo a poesia e a música as formas de expressão desse ritual espiritual. A temática das composições

12 Natália Maria Lopes Nunes, «La science de l'amour dans les poèmes et dans les contes soufis», *Annales du Patrimoine*, n° 11, in <http://Annales.univ-mosta.dz/index.php/archives/235.html>.

poéticas desenvolve-se à volta do amor de Deus, do profeta Maomé como mensageiro divino e da ideologia sufi, centrada no amor e na união com Deus. Esta vivência, centrada exclusivamente em Deus, pressupõe um estado interior de purificação e o êxtase, etapa fundamental na união com a divindade. Nesse sentido, o *samā'* surge ligado ao apelo divino através do qual o sufi atinge o estado extático que lhe permite desvendar os mistérios, ou seja, rasgar os véus para aceder ao conhecimento supremo.¹³ Através do *samā'* estabelece-se o diálogo entre Deus e o místico. A propósito do *samā'*, ou audição musical, During refere o seguinte(1994: 185):

«[A música] resserre les liens sociaux horizontaux (convivialité, communication, rassemblement) ainsi que les liens verticaux en permettant au groupe d'accéder aussi à une transcendance d'ordre culturel, affectif ou métaphysique. Il perpétue enfin une parole et une sagesse des textes anciens.»

No século XIII, na Anatólia, é esta tradição sufi do *samā'* que vai estar na origem da dança rodopiante e nos cantos místicos de Jalāl al-dīn Rūmī, fundador da confraria mevlevi, conhecida pelo nome de derviches giróvagos. Para estes místicos, dedicados ao amor de Deus, o principal objectivo era o êxtase ou transe adquirido através do *samā'*. Contudo, relativamente à união com Deus, é importante fazer alusão ao Sufismo do al-Andalus e à criação da famosa escola de Almería, fundada na sequência dos conhecimentos do sufi e filósofo Ibn Masarra (883-931). A cidade de Almería, tal como Córdoba, era um grande centro do Sufismo do al-Andalus, sobretudo no século XI, onde se destacou uma figura importante do Sufismo andalus, o místico Ibn al-'Arīf (1088-1141). Na sua obra *Mahāsīn al-majālis (Esplendores dos Ensinamentos Sufis)*, o místico apresenta diversos ensinamentos sobre a Via espiritual, destacando alguns aspectos que os sufis devem ter presentes na sua vida espiritual, nomeadamente, o ascetismo, a paciência, a tristeza, a gratidão, o amor e o desejo ardente, entre outros. Posteriormente, também para al-Sustarī e para S. Francisco, o amor de Deus é a última estação mística a atingir, tal como é referido por Ibn al-'Arīf (2012: 38):

«Le véritable amour ne s'exprime pas chez l'amant par ses paroles, mais se révèle plutôt par ses qualités, sa conduite et sa vie. Seul l'aimé peut comprendre la réalité profonde de l'amant, et ce en vertu d'une compénétration de leur être intime et de leur cœur [...].

Quant à l'expérience de l'amour que connaissent les gens de l'élite spirituelle, c'est un amour qui ravit, qui prend en défaut toute expression, et met en échec toute allusion. Il est impossible de caractériser cet amour mystique, car il n'est connu qu'à travers la perplexité et le silence.»

13 Cf. During, J., *Quelque chose se passe. Le sens de la tradition dans l'Orient musical*, Lagrasse, Verdier, 1994.

Em conclusão, através dos textos místicos analisados, verificou-se que estes são de dois tipos: por um lado, textos que demonstram o percurso do místico através de diversas etapas, exercícios espirituais e todas as provas passadas até atingir Deus; por outro lado, textos líricos através dos quais o místico se dirige a Deus e o louva. Estes textos têm uma função primordial na experiência mística e, embora existam várias semelhanças, verificaram-se igualmente algumas divergências sobre a concepção de Deus para o Cristianismo e para o Islamismo. Para S. Francisco de Assis, a base foi o texto Bíblico, de onde se destaca Cristo; para al-Sustarī, foi o Corão, destacando-se a figura de Maomé. No entanto, a vivência mística de cada um, teve como objectivo final o amor de Deus, a união com a divindade, embora no Cristianismo essa união e amor fossem expressos através da figura de Cristo, a encarnação do Verbo. De qualquer modo, quer na mística sufi, quer na mística cristã, os místicos passaram por diversas provas e exercícios espirituais, a fim de se libertarem do ego. Apenas através da via iniciática foi possível atingir Deus, o conhecimento supremo e verdadeiro.

Finalmente, após todo o percurso iniciático, metaforicamente, considerado uma viagem (semelhante em cada um dos monoteísmos), os místicos concretizaram o seu projecto, já libertos dos vícios mundanos. Puros de coração, tornaram-se eles mesmos pólos de atracção e modelos de perfeição e de santidade para aqueles que viviam à sua volta. As duas experiências místicas analisadas aproximam-se, apesar da religião ser diferente, adquirindo, assim, um carácter universal e original. Como afirma Martin Lings (1977: 23-24): «Lorsque un chemin mystique approche de son but, il est plus proche des autres mystiques qu'à son départ [...] ce n'est pas seulement l'universalité qui gagne en intensité à l'approche du But, mais aussi l'originalité de chaque mysticisme particulier.»

Através das comparações apresentadas, são muitas as evidências que provam as analogias entre S. Francisco (e a sua Ordem) e alguns místicos sufis, de entre eles, al-Sustarī, não apenas nos comportamentos e nas regras, mas também na expressão literária. S. Francisco foi bastante influenciado pela cultura e religião muçulmanas e a frase que ele mesmo adoptou como início das suas pregações “Que a paz de Deus esteja contigo”, não é mais do que a saudação árabe *Salam Alaikum*. Na realidade, existem determinados arquétipos que são comuns e que conferem um carácter universal à mística, quer seja cristã, quer seja muçulmana. Nas palavras de Juan Martín Velasco (2003: 358):

«Con todo, es admirable que personas de lenguas, culturas, religiones y épocas históricas muy diferentes y muy distantes entre sí coincidan en el recurso a una serie limitada de imágenes, símbolos de alguna manera arquetipos que se repiten modulados por las diferencias de las tradiciones y personas. Ésta es, sin duda, la manifestación más clara de que en el fenómeno místico se hace presente un rasgo permanente y universal de a condición humana, una «invariable» de la humanidad.»

Em suma, S. Francisco de Assis e al-Sustarī foram os “jograis” do amor divino que vaguaram de terra em terra, levando a sua mensagem não apenas ao Ocidente, mas também ao Oriente. Partilharam com cristãos e muçulmanos os seus ideais, os cantos e hinos

do amor de Deus, contribuindo para o diálogo inter-religioso dos séculos XII e XIII. No entanto, é importante relembrar a influência da cultura e da mística árabes no Cristianismo durante a Idade Média e também o facto de ter existido uma boa convivência entre as três religiões do livro. Nesse sentido, as relações estabelecidas entre S. Francisco de Assis e al-Sustarī reflectem precisamente o diálogo medieval entre cristãos e muçulmanos, entre a tradição cristã e a influência oriental desenvolvidas também nas viagens de ambos os místicos.



BIBLIOGRAFIA

- Al-Fārābī, *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, trad. de l'arabe par T. Sabri, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.
- Amri, Nelly, *al-Walāya wa'l-mujtama'* (sainteté et société), Publications de la Faculté des Lettres, Série Histoire, vol. 12, Tunis, 2001.
- «L'homme de la terrasse»: La pratique religieuse et sociale d'un «ravi» en Dieu, le saint tunisois Ahmad b. 'Arūs (m. 868/1463), in *Revue de l'histoire des religions*, tome 220 n°4, 2003. Aux confins de la Loi religieuse: expériences islamiques. pp. 487-526.
- Arnaldez, Roger, *Três Mensagens para um só Deus*, trad. Maria José Figueiredo, col. «Crença e Razão», Lisboa, Instituto Piaget, 1995.
- Assis, S. Francisco de, «Primeira Regra», *Escritos de S. Francisco*, 13, in http://www.editorialfranciscana.org/files/_Escritos_4aef8457d0054.pdf (consultado em 18/2014).
- «Testamento de Sena», Últimas Recomendações, in http://www.editorialfranciscana.org/files/_Escritos_4aef8457d0054.pdf (consultado em 18/4/2014).
- «Exortações», *Escritos de S. Francisco*, in http://www.editorialfranciscana.org/files/_Escritos_4aef8457d0054.pdf (consultado em 18/4/2014).
- *Florinhas*, capítulo XXIV, in http://www.editorialfranciscana.org/files/_FLORINHAS_4af8509564c02.pdf (consultado em 18/4/2014).
- «Primeira Regra», *Escritos de S. Francisco*, in http://www.editorialfranciscana.org/files/_Escritos_4aef8457d0054.pdf (consultado em 18/4/2014).
- Beneito, Pablo (selección, presentación y traducción) *La taberna de las luces: Poesía sufí de al-Andalus y Magreb (del siglo XII al siglo XX)*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 2004.
- Brunel, René, *Le Monachisme Errant dans l'Islam. Sīdi Heddi et les Heddāwa*, col. «Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines», Tome XLVIII, Paris, Librairie Larose, 1955.
- Casagrande, C. e Vecchio, S. « Clercs et jongleurs dans la société médiévale », *Annales ESC*, 5, 1979, 34^e année, pp. 913-928.
- Celano, Tomás, *Vida Segunda*, capítulo CXLVIII, in http://www.editorialfranciscana.org/files/5707_2Celano_%282C%29_4af8503f020f.pdf (consultado em 18/4/2014).
- Clouzot, Martine, «Un intermédiaire culturel au XIII^e siècle: le jongleur», *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 24 janvier 2008, URL: <http://cem.revues.org/4312> (consultado em 6/7/2014).
- Corbin, Henri, *En Islam Iranien - Aspects spirituels et philosophiques, Tome III Les Fidèles d'amour; Shī'isme et soufisme*, col. «Tel», Paris, Gallimard, 1972.
- (Prologue), in Rūzbehān Baqlī Shīrāzī, *Le Jasmin des Fidèles d'Amour*, trad. du persan par Henry Corbin, col. «Islam Spirituel», Lagrasse, Verdier, 1991.

- Corriente, Fernando, *Poesía estrófica: cejeles y/o muwaššahat, siglo XIII*, Atribuída a ‘Alī ibn ‘Abd Allāh Shushtarī, Madrid, Editorial CSIC - CSIC Press, 1988.
- During, J., *Musique et extase, L’audition mystique dans la tradition soufie*, Paris, Albin Michel, 1998.
- *Quelque chose se passe. Le sens de la tradition dans l’Orient musical*, Lagrasse, Verdier, 1994.
- Geoffroy, Éric, «Du dépassement de la raison dans le soufisme: doctrines et modalités», Religioperennis.org, in <http://religioperennis.org/documents/geoffroy/raison.pdf>, pp. 1-13.
- Hallāj, *Diwān*, trad. Louis Massignon, col. «Points sagesses», Paris, Seuil, 1992.
- Ibn al-‘Arīf, *Splendeurs des Enseignements Soufis. Mahāsin al-majālis*, trad. Jean-Louis Bour, col. «Héritage Spirituel», Paris, 2012.
- Lings, Martin, *Qu’est ce que le soufisme?*, Paris, Seuil, 1977.
- Marchesin, I. «Les jongleurs dans les psautiers du haut Moyen Âge: nouvelles hypothèses sur la symbolique de l’histrión médiéval», *Cahiers de civilisation médiévale*, 41, 1998, pp. 127-139.
- Mervin, Sabrina; Prunhuber, Carol, *Mulheres - Os Grandes Mitos Femininos através do Mundo*, vol. 1, 1ª ed., trad. Manuel Portela, Mem Martins, Vega/Multilar, 1994.
- Nunes, Natália Maria Lopes, *Representações Femininas na Literatura Medieval – a Donzela, a Dama, a Prostituta/Santa e a Virgem*, Dissertação de Doutoramento apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (texto policopiado), Lisboa, 2008.
- «La science de l’amour dans les poèmes et dans les contes soufis», *Annales du Patrimoine*, n° 11, in <http://Annales.univ-mosta.dz/index.php/archives/235.html> (consultado em 7/7/2014).
- «“Preocupa-te Contigo Próprio” (Abū ‘ Ymrān Mūsā)/ “Preocupa-te com Deus” (Abū Ŷa’far Al-‘ Uryanī): O Caminho da Perfeição na Via Iniciática da Mística Sufi», in Helder Godinho (dir.) Margarida Alpalhão, Carlos Carreto e Isabel Barros Dias (orgs.), *Da Letra ao Imaginário. Homenagem à Professora Irene Freire Nunes*, Lisboa, Centro de Estudos sobre o Imaginário Literário, FCSH-UNL, 2013, pp. 149-158.
- Olaya, Francisco de, “Al-Sustari, el juglar del amor”, in Revista *El legado andalusí*, una sociedad mediterránea, n° 36, Granada, Fundación El Legado Andalusí, 2008.
- Quétel, Claude, *Histoire de la folie: De l’Antiquité à nos jours*, Paris, Editions Tallandier, 2012.
- Rumi, *Locos de Amor* (Selección de Rubais del *Diwan-i Kebir*), trad. José Aguado y Juan S. Paz, Madrid, Las Cuatro Fuentes, 1997.
- Shah, Idries, *The Sufis*, Fifth Impression, London, The Octagon Press, 1989.
- Vauchez, André, *François d’Assise*, Paris, Fayard, 2009.
- *A espiritualidade da Idade Média Ocidental Séc. VIII-XIII*, trad. Teresa Antunes Cardoso, col. «Nova História, 2», Lisboa, Editorial Estampa, 1995.

Velasco, Juan Martín, *El fenómeno místico - estudio comparado*, 2ªed, col. «Estructuras y Procesos, Serie Religión», Madrid, Editorial Trotta, 2003.

Un Grand Saint de l'Islam – Abd-Al-Kadir Guilânî, Mohammad Alî Ainî – 1077-1166, col. «Les Grandes Figures de l'Orient», Tome VI, en collaboration avec F. J. Simone-Munir, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1967.

