

A CORRENTE ESPIRITUAL SUFI NO ISLÃO COMO FORMA DE COMPREENSÃO EM TORNO DA UNIVERSALIDADE E DO DIÁLOGO

JACINTO RODRIGUES¹

Ao informar o Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto sobre a minha comunicação para este VI Colóquio Internacional - O Islão na África Subsariana, dei como subtítulo ao tema do sufismo, o exemplo de Amadou Hampâte Bâ.

Gostaria de lembrar em que condições me lancei nesta demanda em torno do sufismo e particularmente o interesse que ao longo de vários anos dediquei à obra de Amadou Hampâte Bâ.

Foi em 1960, quando me encontrava ainda em Luanda, no final do liceu, que o meu primo, o poeta António Jacinto me ofereceu o livro "Nassredine O Vagabundo"² de Leonidas Soloviov e traduzido, curiosamente, pelo poeta S. Tomense, Francisco Tenreiro.

Foi a primeira vez que tive conhecimento de Nassredine, um "herói" simultaneamente anti-herói, sábio e idiota, romântico e pragmático, personagem mítica de muitas histórias sufis.

O livro de Leonidas Soloviov era uma das muitas leituras possíveis do famoso "Nasrudin Hodja" ou "Mulla" conforme as terras por onde é conhecido como exemplo educativo entre os sufis.

Nas suas aventuras, cheias de humor e finura, revela-se constantemente a solidariedade por gente pobre ao longo de peripécias intermináveis que se passam entre Istambul, Bagdade, Teerão e Damasco.

Nesse mesmo ano de 1960, jovens intelectuais angolanos liam e faziam ler textos de Amadou Hampâte Bâ, escritor sufi do Mali. E era frequente citarem esta sua afirmação que ressoava profundamente por entre esses jovens - "Em África, quando um velho morre é uma biblioteca que arde!"

Este apelo aos valores culturais da oralidade do povo negro africano, despertara também em Angola com o movimento anti-colonialista na busca das raízes do povo angolano. Felizmente que este anseio perdurou até hoje, nomeadamente, entre outros, em Ruy Duarte de Carvalho, na defesa da tradição oral africana.

¹ Faculdade de Arquitectura do Porto e CEAUP.

² Edições Estudios Cor, Lisboa, 1953.

Quando cheguei a Portugal, à Universidade, dei-me conta que o islamismo e sobretudo o sufismo, estava ausente do estudo da filosofia. Na cultura portuguesa, a presença cultural do Islão fora irradicada da memória. Nessa altura, quando se falava no Islão era para referir o “perigo árabe” contra o chamado “ultramar português”...

Surgiu mesmo um livro, publicado em 1962, da autoria de José Júlio Gonçalves,³ que fora premiado pelo governo salazarista. O livro pretendia estudar a penetração islâmica e “averiguar o seu grau de virulência política” (pág. 349) e tudo isto se escrevia para “a salvaguarda da soberania nacional (...) que possa ser posta em causa pela marcha do islão” (pág. 349).

É estranho esta islamofobia pois todos sabemos o quanto foi importante a presença árabe na cultura portuguesa. O próprio sufismo teve uma grande importância, nomeadamente na região de Silves, como atestam os recentes trabalhos de Adalberto Alves⁴.

Parece que no ocidente só ocorre falar-se do Islão quando se empolgam os ventos das cruzadas ou quando surgem fantasmas dos nossos próprios erros de incompreensão, exploração e dominação em relação a outras culturas e outros povos.

Espero que este congresso esteja imbuído de um outro espírito. E aqui se expresse uma vontade de se criar uma ponte para um entendimento e compreensão entre os povos e as religiões, particularmente, diante da dramática situação contextual que vivemos hoje e onde não faltam os promotores dos “choques de civilização”.

Começarei pois esta intervenção com um conto muito antigo, talvez originário da Turquia, onde o famoso filósofo **Djalal Rumi** viveu.

Hampâtê Bâ, esse eminente filósofo sufi contemporâneo e insígne escritor do Mali, que foi também membro do Conselho Executivo da UNESCO entre 1962 e 1970, costumava ilustrar algumas das suas intervenções referindo-se a estas “histórias de sabedoria”.

Esta história que vou agora contar encontra-se escrita em vários livros e de vários modos. O conhecido filósofo contemporâneo, sufi, do Afeganistão, Hidrias Shah, tem uma versão diferente desta que aqui vou narrar, embora não se afaste estruturalmente desta versão, contada pelo meu amigo, Dr. Sanou, do Burkina Fasso e que me assegurou tê-la ouvido directamente da boca de Amadou Hampâtê Bâ.

“Era uma vez sete cegos interessados no caminho da verdade. Apoiavam-se uns aos outros e às apalpadelas procuravam fazer o caminho, caminhando. Caminharam por entre vales e montes. Atravessaram florestas, rios e desertos.

Depois de muito andarem e de terem passado muitas provações, embateram contra um enorme objecto que jazia atravessado no caminho.

³ “O Mundo Árabo-Islâmico e o Ultramar Português” Publicações Junta de Investigação do Ultramar.

⁴ “As sandálias do Mestre”, Ed. Hugin, Lisboa, 2001.

Então o 1º cego que se chamava *Ali* declarou: "Tropecei numa mangueira!

Sindbad, o 2º cego, apalpou a superfície pontiaguda que lhe espetava o peito e disse confuso: "Eu tenho uma espada apontada contra mim".

Em seguida, *Maomé*, o 3º cego, espantado com o que ouvira explicou por sua vez: "Eu seguro nas minhas mãos um grande abano!".

Depois foi a vez do 4º cego, *Molah*, falar: "Pois eu tenho diante de mim um tronco duma árvore!".

Entretanto o 5º cego, *Hussein*, tacteando com as mãos exclamou: "Eu choquei contra uma parede!".

Por sua vez o 6º cego, *Amin*, afirmou persuasivamente: "Eu seguro um tronco, tal como o meu amigo *Molah*".

Chegou então a vez do 7º cego, *Bokar*, que disse humildemente ter tropeçado numa corda que detinha nas suas mãos!.

O grupo engalfinhou-se numa discussão acesa. Inflamaram-se opiniões e acenderam-se raias e acusações. Não faltaram pontos de vista sobre maiorias e minorias, sobre objectividade e subjectividade. Por exemplo, *Molah* e *Amin* consideraram deter a verdade porque eram pelo menos dois a apalpar a mesma coisa. E, quando a zanga estalou por entre aquele grupo que parecia tão amigo, ouviram-se passos de alguém que se aproximava.

Então, um dos cegos resolveu pedir ajuda:

"Poderás tu, que nos encontraste nesta discórdia, dizer-nos o que está aqui a impedir o caminho?".

Então, o homem condoído pelo desespero daqueles pobres cegos disse: "No vosso caminho está um elefante morto". E explicou:

"Aquele que tropeçou na mangueira foi de encontro à tromba do elefante. O que se picou no peito chocou com um dente de elefante. Aquele que julgou agarrar num abano segurou a orelha do elefante. Os que pegaram num tronco duma árvore seguraram afinal as patas do elefante. Aquele que chocou contra um muro bateu na barriga do elefante. E o que julgou ter tropeçado numa corda, tropeçou na cauda do elefante".

Agora imaginem a dramática situação daqueles cegos. Vinham de longe. Vinham de uma região onde não existiam elefantes. Por isso não sabiam o que era um elefante. Tentaram reconstruir uma imagem de elefante com as partes que tinham tacteado. Julgaram então que o homem lhes falara duma escultura gigante, constituída por uma mangueira, uma espada, uma espécie de abano, dois troncos, um muro e uma corda.

Mas o homem esclareceu aqueles pobres cegos:

Tinham chocado contra o "cadáver" de um animal.

Os cegos espantados, souberam então que aquilo que jazia no solo, um elefante morto tinha sido um animal vivo, enorme e poderoso. Quiseram saber ainda como vivia e para que servia. Então o homem explicou como uma pequena cria se transformava ao longo dos anos no maior colosso de todos os animais da selva e contou como em criança brincara junto do rio com esse manso animal corpulento.

O homem teve uma longa hesitação, um momento de reflexão quando respondeu à questão “para que serve um elefante?”.

“Para os meus pais que são agricultores, o elefante é um amigo que ajuda a transportar pessoas, mercadorias, troncos de árvores e até cuida das crianças.

Para o meu chefe que é um militar, o elefante é uma arma. Quando vai para a guerra mete uma tocha de fogo numa das orelhas do elefante. Então, este animal manso e pacífico, torna-se furioso de raiva e dor. Por isso, espezinha as palhotas e os homens na sua correria louca até à morte. Foi isso que aconteceu a este pobre elefante.”

A “história ensino”, sendo uma obra aberta, depende muito do modo interpretativo como é apreendida. Há dentro do sufismo quem refira 9 formas possíveis de interpretar cada história!

Por isso, o ensino sufi caracteriza-se por ser uma perpétua construção de complexidade que se vai elucidando por decifrações sucessivas, por empenhamento e comprovação constante, feito de experiência íntima em contacto com a realidade exterior. Iniciada então a “busca de verdade” é necessário desenvolver processos e não impor objectivos finais à partida. O «*chercheur de verité*» apresenta-se pois como um participante numa “acção comunicativa”, tal como diria Habermas. Em suma num diálogo esclarecedor com os outros.

A verdade não existe como um dado prévio, como um dogma. Vai-se construindo. Assim também os contos sufis são instrumentos de trabalho num caminho semeado de contradições, de pontos de vista diferentes de opiniões diversas de ilusões várias.

Contudo, existe um caminho singular que ajuda a um melhor entendimento.

Como em muitas destas histórias-ensino, o caminho iniciático revela-se através de várias etapas interligadas:

- Libertar o conhecimento da **ilusão dos sentidos**;
- Libertar a *persona* forjada pela religião, sociedade, escola e família;
- Libertar-nos dos preconceitos e das convicções pela **intuição duma consciência alargada**;
- Libertar a alma para um **processo que se abre à espiritualidade**.

Esta história-ensino, como disse, contada de vários modos e interpretada de muitas maneiras, tem, quanto a mim, que também aqui manifesto a minha visão parcelar, (visão académica e de intelectual preocupado pela filosofia abstracta) quatro aspectos que gostaria de levantar para a compreensão do sufismo:

1. Em primeiro lugar, a **dimensão artística**, ou seja, o **carácter metafórico e sensível desta história**. Com efeito, o sufi não pode comunicar nem pode conhecer sem uma implicação da pessoa humana nos aspectos cognitivos e afectivos dado que não existe diferença mas sim **complementaridade entre querer, sentir e pensar**. O sufismo implica pois uma forma dialógica entre o *logos* e o *mito*. Implica pensar conjuntamente o *uno* e o *múltiplo*. Aprender o mundo é implicar-se subjectivamente e objectivamente sobre a realidade *interior* e *exterior*. Assim, o pensamento digital

reifica e o pensamento analógico conjuga e metamorfoseia o abstracto em concreto. E essas duas formas de pensar são necessárias

2. Esta história mostra-nos como a realidade é complexa e sistémica, como diria Edgar Morin⁵. Com efeito, num primeiro nível de abordagem é preciso um trabalho gnoseológico sobre as sensações, sobre o ponto de vista entre o sujeito e o objecto, entre o local e o global. Ao nível da *compreensão ontológica*, como diria Heidegger, há que distinguir entre a morte e a vida, o cadáver físico e a vida do elefante.

3. Ao nível *hermenêutico*, este conto sufi revela-nos as preocupações levantadas por Piaget, Gadamer e Habermas sobre a historicidade das interpretações e a influência do ponto de vista dos quadros sociais sobre o modo de apreender a realidade.

4. Finalmente, este “conto iniciático” mostra-nos a necessidade duma *múltipla abordagem* psicológica, filosófica, histórica e social.

O sufismo apresenta-se sempre nesta complexidade, rejeitando dogmas, exigindo a dimensão interior e exterior das culturas, tentando ultrapassar suposições ou convicções. Por isso, o sufismo foi muitas vezes, nas épocas do obscurantismo, estigmatizado como uma heresia, por ser um caminho crítico da consciência.

Donde vem então o sufismo?

A sua própria génese matricial tem sido discutida:

a) Para Assin Palácios,⁶ o sufismo é atravessado na sua própria origem pelo budismo, pela gnose e pelo cristianismo. Por sua vez o sufismo veio a influenciar outras correntes espirituais, nomeadamente o próprio cristianismo. Os exemplos mais conhecidos seriam Francisco de Assis, Teresa de Ávila, João da Cruz e Raimundo Lullio.

a) Para Louis Massignon,⁷ o sufismo é pertença exclusiva do Islão.

Com efeito, as várias correntes sufis referem constantemente os grandes mestres clássicos do Islão:

1) **All Hallaj** no séc. X, que foi assassinado como herege. Foi acusado de ser panteísta e de romper com a disciplina secreta assim como de não aceitar dogmas.

2) **All Ghazali** que desenvolveu no séc. XII a unicidade espiritual assim como a dialógica do uno e do múltiplo.

3) **Djallal Rumi**, que também no séc. XII afirmou que conhecer não é apenas apanágio do intelecto mas da intuição e da sensibilidade. Por isso, a arte, a música e a dança constituem elementos essenciais da iniciação ao conhecimento.

4) **Ibne Arrabi**, que ainda no séc. XII e XIII escreveu que ninguém conhece Deus a não ser Deus.

⁵ “La Méthode”, Ed. du Seuil, Paris, 1977.

⁶ “Ibn Massara – Su escuela, orígenes de la filosofía hispano-muçulmana”, Madrid, 2ª Ed., 1946.

⁷ “La Passion de Hallaj”, Ed. Gallimard, 1975.

5) **Sant Kabir**, poeta indiano do séc. XV, que rejeitou o sistema de castas e desenvolveu uma via sincrética para uma religião universal.

Também muitos filósofos e homens da cultura contemporânea afirmam ter recebido a influência do sufismo: Henri Corbin, Burckardt, Schuon, Roger Garaudy, etc.

Por outro lado, o sufismo, além de referências clássicas e contemporâneas de grandes homens da cultura erudita, contém um repositório de *ensinamento popular* de que as **histórias sufis** constituem uma forma exemplar.

As aventuras de Nassredin, de que já falamos e algumas das histórias das *Mil e Uma Noites* são exemplos dessa forma de *aprender a aprender e aprender a conhecer*, como dizia Idrias Shah.⁸

Sufis eruditos referem grandes orientações das correntes do sufismo:

1) A corrente do norte (Irão, Iraque, Afeganistão...) com o centro principal em Boukara.

2) A corrente do sul (Turquia, Egipto, Marrocos...) cujos centros mais conhecidos são Konia, Memphis e Fez.

Existem pois diferentes orientações no sufismo, uma vez que a filosofia aberta desta escola de "sabedoria" implica a **aceitação da diferença como um factor inerente à unidade**.

Assim, é provável também que o sufismo em África tenha uma especificidade devido ao encontro de culturas singulares. O chamado "marabutismo africano" tem seguramente a marca das culturas locais da África negra.

Amadou Hampâte Bâ, na obra "Vida e Ensino de Tierno Bokar"⁹ conta-nos a sua aprendizagem com o sábio de Bandiagára. O mestre de Hampâte Bâ, Tierno Bokar, tem um saber próprio dum homem do povo enriquecido pelos ensinamentos dos sufistas Tidjaniya com quem aprendeu, ao longo de vários anos, a ser autónomo. Mas aprender a ser autónomo é desfazer as formas de condicionamento que apenas criam falsas *personas*.

Daí a necessidade do "**trabalho**" para se ascender ao auto-desenvolvimento. Por exemplo:

- *Dikre*, ou seja, o exercício que consiste no "lembrar-se de si".
- O *desapego*, que é especialmente o viver a vida presente recusando submeter-se aos interesses objectais do consumismo, como diríamos hoje.
- O *altruísmo, a tolerância e a autonomia*, desenvolvidos através do trabalho artístico, música e dança, da actividade artesanal, da manualidade criativa e da vida comunitária.

⁸ "Apprendre à apprendre", Ed. Courrier du Livre, 1998 e « Apprendre à connaître », Ed. Courrier du Livre, 2001? "Vie et enseignement de Tierno Bokar", Ed. Seuil, Paris, 1980.

⁹ "Vie et enseignement de Tierno Bokar", Ed. Seuil, Paris, 1980.

Estes elementos básicos, que Amadou Hampâte Bâ vai retirar de Tierno Bokara, permitem-lhe encontrar os fundamentos duma pedagogia aberta, duma antropologia participante em que não existem apenas conceitos abstractos mas o sabor das coisas vividas. “Descrever o mel não é a mesma coisa que saborear o mel”, como ele nos diz.

Em 1975, Hampâte Bâ fez uma conferência diante da Comissão Episcopal – *Jesus visto por um muçulmano*.¹⁰

Neste texto, explicita-se o sufismo como uma gnose cuja abertura espiritual atravessa todas as religiões. Hampâte Bâ escreve então: “Cada vez que encontro um irmão crente, qualquer que seja a sua religião, tento colocar-me à sua escuta.”

Esta postura levará Hampâte Bâ, em 1961, na companhia de um padre cristão e de um rabino, a ler textos da Tora, do Evangelho e do Corão, no Monte Sion, por altura duma viagem a Jerusalém e já em pleno período de guerra.

Desta sua abertura às religiões, receberia, posteriormente o prémio do “ecumenismo” com que foi agraciado pela Fundação Demenile.

Em relação às várias crenças africanas, o seu interesse era tão grande que nos seus *contos iniciáticos* surgem constantemente elementos simbólicos da chamada tradição oral negro-africana. Poesia e panteísmo revelam-se fontes de inspiração.

Kaidara é assim um conto simbólico, pleno de imagens e de histórias africanas. Trata-se de uma fábula cheia de encontros misteriosos onde o simbolismo tem significados espirituais específicos, que fazem lembrar um outro clássico sufi, do poeta místico Farid Ud-Din Attar, do séc. XII, “A conferência dos pássaros”, peregrinação da alma humana em busca de *Simurghe*, ou seja, a sabedoria. Esta obra foi notavelmente posta em teatro por Peter Brook.

Amkoller-a criança Peul e o “*Estranho destino de Wangrin*” são histórias reais que consolidam uma **sabedoria primordial**, comum a toda a humanidade e em que o *mito* e o *logos* se metamorfoseiam em dialógica complementarização do universal e da singularidade.

A obra de Amadou Hampâte Bâ continua a ser fonte de reflexão em vários domínios. Veja-se o texto de Cristophe Eberhard e Sidi Ndongo na *Revue Interdisciplinaire d’Etudes Juridiques*.¹¹

Na organização comunitária, a noção de **hierarquia** diferencia-se da **pirâmide normativa** do sistema jurídico ocidental. Como referem estes autores, Eberhard e Ndongo, “nas sociedades tradicionais africanas estamos em presença de **cosmogonias onde o mundo não é criado do exterior, por Deus todo poderoso** e que assegura em seguida a ordem da sua criação através de decretos aos quais as suas criaturas se devem submeter, mas sim a **cosmogonias onde o indiferenciado se diferencia**

¹⁰ “*Jésus vu par un musulman*”, Ed. Stock, Paris, 1993.

¹¹ RIEJ, n° 47, 2001.

progressivamente em forças específicas e complementares, e cuja harmonia cósmica e social repousa no pluralismo (...). É nesta visão do mundo em que (...) os processos de hierarquização são abordados não como opostos às lógicas de rede mas como uma articulação destas duas realidades, que somos obrigados a mudar de lógica, a pensar diferentemente.”

Da reflexão de Hampâte Bâ infere-se ainda a necessidade de reflectir sobre o crescimento económico ocidental que foi instaurado por toda a parte em África através do Estado moderno copiado da potência colonialista.

Foi talvez na base deste tipo de problemática que Thomas Sankara tentou uma experiência original em Burkina Fasso. No dizer do meu amigo Dr. Sanou, havia em Sankara uma preferência da análise crítica feita por investigadores ocidentais como René Dumont que foram capazes de se oporem (por dentro) ao modelo colonizador. E ao mesmo tempo Sankara distinguia motivações superficiais de imitação colonialista, das motivações profundas do povo africano, reveladas por Hampâte Bâ.

Interessará também lembrar os trabalhos de Jacques Elul, Ivan Illitch e Paulo Freire como matriz auto-crítica do modelo ocidental de desenvolvimento na procura dum modelo ecologicamente sustentado, duma eco-técnica apropriável e duma pedagogia alternativa que, respeitando as singularidades culturais, abra caminho a uma visão planetária desejável, como uma forma de harmonização da sociedade com a natureza.

Esta abordagem crítica e criativa, opõe-se claramente ao **eurocentrismo** ou **ocidentalocentrismo** (como o denomina Samir Amin,¹²). **Eurocentrismo** que se expressa hoje, hegemonicamente, através da ideologia da modernidade capitalista neo-liberal.

Assim, existem diferenças abissais entre o **moderno ideológico** e a proposta da **teoria da modernidade crítica**. O moderno ideológico é uma perversão da modernidade crítica e assenta no convencimento de três preconceitos:

1º- Uma epistemologia do pan-objectivismo que se tornou num reducionismo mecanicista da razão hipostasiada e que perdeu assim a sua capacidade de auto-crítica, ou seja, a transformação do sujeito em objecto, a transformação da teoria crítica em ideologia;

2º- A ideologia do *progresso linear* que forneceu “argumentos” à pretensa superioridade cultural e étnica do Ocidente, justificando ainda hoje a opressão e dominação do *império*, como a lei do mais forte sobre os povos oprimidos.

3º- Um *sistema de tecnociência* que se arvorou como panaceia universal mas cuja aparente neutralidade gera esgotamento e contaminação planetária e exclusão social entre ricos e pobres.

¹² “O eurocentrismo, crítica de uma ideologia”, Ed. Dinossauro, Lisboa, 1999

Felizmente que esta forma perversa do processo de modernidade, não corresponde às preocupações profundas que presidiram à reflexão filosófica da própria teoria da modernidade.

Piaget, Bachelard e Habermas prosseguem uma racionalidade capaz de ultrapassar o racionalismo hipostasiado que apenas expressa a esclerose dum positivismo abstracto, alheio às esperanças da própria racionalidade aberta.

O objectivo desta minha comunicação é mostrar que, em vez do “choque das civilizações”, existem pontos interculturais e transculturais que permitem o diálogo, o respeito pela diferença e a fraternidade entre os povos.

Interessa, antes demais, na nossa época da globalização planetária mostrar que as culturas singulares contribuem igualmente para a universalidade numa dialógica essencial e do múltiplo. Importa, para isso, superar as “paralaxes” que impedem o reconhecimento da “alteralidade”, em nós próprios. As identidades só se entendem, como processos contínuos de uma construção de interações sistémicas e abertas.

