

Cervantes e o Sufismo: Uma Abordagem Mística de *Dom Quixote*

Sylvia Leite*

Resumo: Estudo dos elementos sufis presentes em *Dom Quixote* e que apontam em direção à iniciação espiritual e ao autoconhecimento. Reconhecimento do personagem de Cervantes como um possível veículo de ensinamento, a exemplo do Mulla Nasrudin das histórias do Sufismo.

Palavras-chave: Mística, Sufismo, Islam, Metáfora, Plasticidade, Iniciação.

Coincidências históricas, conceituais e etimológicas entre elementos de *Dom Quixote* e aspectos do esoterismo islâmico, conhecido como Sufismo ou *taşawwuf*¹, dão origem à suposição de que Miguel de Cervantes tenha estabelecido algum tipo de relação com essa escola filosófica e utilizado alguns de seus princípios ao escrever a sua principal obra.

Os pontos de contato entre um e outro começam no ideal de amor cortês, presente em todo o livro, e se intensificam com as virtudes da cavalaria espiritual que impulsionam seu enredo. Outro elemento místico presente na obra cervantina é a plasticidade da narrativa, responsável pela mudança de papéis que afeta os principais personagens ao longo dos episódios e pela relatividade com que objetos e situações são interpretados pelos diversos interlocutores². A confluência mais evidente, no entanto, situa-se na metáfora do idiota, expressa tanto no fidalgo delirante em busca de aventuras quanto no Mulla Nasrudin das histórias sufis que, assim como Quixote, assume alternadamente os papéis de sábio e de tolo.

* A autora é mestranda do Programa de Pós-Graduação de Língua, Literatura e Cultura Árabe do DLO da FFLCH-USP.

1. *Taşawwuf* é o nome da ação do verbo *taşawwafa/yataşawwafu*, que significa "praticar o Sufismo".
2. Essa plasticidade é característica não só da narrativa sufi, mas de sua própria base conceitual e iniciática. A questão será tratada com um pouco mais de detalhe ao longo do texto.

No que diz respeito ao amor cortês, cantado inicialmente pelos trovadores provençais, mais de um autor³ atribui a inspiração do conceito e do próprio movimento à obra *Ṭawq al-Ḥamāma* (*O Colar da Pomba*), escrita pelo hispano-árabe Ibn Ḥazm, cujo pai foi ministro (wazír) da corte Omíada nos últimos anos do califado de Córdoba⁴. Valorizando a origem islâmica de Ḥazm, o historiador Titus Burckhardt destaca o fato de que a filosofia do amor desenvolvida nesse livro, influenciada por Platão, também corresponde ao dito do profeta Muḥammad segundo o qual “as almas estão aos pares desde a origem e na terra apenas reconhecem sua afinidade”. Filosofia semelhante havia sido apresentada anteriormente pelo autor persa, e possivelmente sufi, Abū Dawūd⁵, de Ispahán, no *Livro da Flor* ou *Kitāb al-Zahra*. O seguinte fragmento de *El Collar de la Paloma* dá uma idéia mais clara dessa abordagem mística do amor:

*No puedo dudar que eres un puro espíritu atraído a nosotros
por una semejanza que enlaza las almas.
No hay más prueba que atestigüe tu encarnación corporal,
ni otro argumento que el de que eres visible.
Si nuestros ojos no contemplaran tu ser, diríamos
que eras la Sublime Razon Verdadera⁶.*

O louvor à mulher, central tanto no trovadorismo como nos ideais cavaleiros, teria, segundo Burckhardt, se originado no esoterismo do Islam. Ele desenvolve um raciocínio por meio do qual tenta demonstrar que as homenagens feitas à figura feminina nessa tradição mística estão intimamente relacionadas com o amor a Deus. Toma como ponto de partida a afirmação do mestre andaluz Muḥyyi al-

3. Ver Titus Burckhardt, *La civilización hispano-árabe*, Madrid, Alianza Universidad, 1982, e Roger Loomis, em *The Development of Arthurian Romance*, London, Hutchinson, 1964.

4. A palavra califado deriva de *ḥalifa*, que significa representante e, no mundo islâmico, se aplica ao sucessor do profeta. De acordo com Titus Burckhardt, califa “é o chefe da comunidade islâmica (*imām*)”. O califado de Córdoba teve sua semente plantada em 756, quando o príncipe omíada ‘Abd al-Raḥmān I fugiu de Damasco depois da invasão dos abássidas (dinastia que governava o Iraque) e fundou, em al-Andalus, o principado independente de Bagdad. O califado de Córdoba durou até 1031.

5. As letras maiúsculas são usadas somente na transliteração para o Português, já que o alfabeto árabe não possui esse tipo de variação.

6. Ḥazm, Ibn, *El Collar de la Paloma. Tratado Sobre el Amor y los Amantes*, tradução de E. García Gomes, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

Dín Ibn 'Arabi', de que "a mulher é para o homem semelhante à visão de sua essência mais íntima", e finaliza com o dito do profeta Muḥammad, segundo o qual "quem conhece a si mesmo, conhece ao seu senhor". A conexão entre essas duas premissas o leva a concluir que, "pelo fato de lembrar ao homem a sua essência original saída de Deus, a mulher é o espelho de Deus".

O raciocínio de Burckhardt ganha reforço no livro *The Development of Arthurian Romance*, no qual Roger Loomis⁸ aponta tanto na poesia árabe de Al Andalus⁹ como na dos trovadores de Provença "o curioso costume de dirigir-se à dama adorada como 'Meu Senhor', em provençal, 'Midon' "¹⁰. No próprio *Dom Quixote*, vemos que, antes de enfrentar situações de perigo, ele pede proteção à sua amada, Dulcinéia Del Toboso e, em seguida, a Deus, atribuindo a ambos igual *status*. Algumas vezes, como no famoso episódio dos moinhos de vento, no capítulo VIII, a suplica é dirigida apenas à sua dama:

[...] encomendou-se de todo o coração a sua senhora Dulcinéia, pedindo-lhe que o socorresse em tal transe; e bem protegido pelo escudo, com a lança em riste, arremeteu a todo galope de Rocinante, e investiu contra o primeiro moinho que se lhe deparou...

No mesmo capítulo, vemos a suplica a Dulcinéia na voz do próprio Dom Quixote antes de atacar o escudeiro biscainho que ele tomou por raptor:

– Ó Senhora de minh'alma, Dulcinéia, flor da formosura! Socorrei este vosso cavaleiro, que tão rigoroso transe suporta para a satisfação da vossa grande bondade.

O próprio Cervantes parece querer deixar claro esse caráter de amor divino, expresso na exaltação da amada, no diálogo entre Dom Quixote e Sancho Pança

7. Muḥyyi al-Dín Ibn 'Arabi nasceu e viveu em Múrcia, Andaluzia, no século XIII. Era um importante mestre e filósofo sufi. Escreveu mais de quatrocentas obras, entre elas *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (*As Iluminações de Meca*) com 36 volumes e 560 capítulos. Além disso, foi considerado "al-Šayḥ al-Ākbar" (o maior dos mestres ou o mestre por excelência).

8. *Op. cit.*

9. O nome al-Andalus, dado à Península Ibérica pelos árabes, vem do grego Atlantis, que gerou Antalis e, em seguida, Andalus, e é alusivo à lenda de Atlântida, o continente perdido, retratado por Platão, no diálogo *Crítias*. Ver F. Corriente, *Dicionário de Arabismos en Iberromance*, Madrid, Gredos, 1999.

10. Na poesia árabe, o tratamento é "ḥabibi", que significa "meu amado" ou "dono do meu amor". Apesar do significado ser ligeiramente diferente, parece que isso não compromete o raciocínio de Shah, já que, na poesia mística de Rūmi (poeta persa) e de outros autores Sufis, a metáfora do amado é usada como representação de Deus.

(capítulo XXXI), depois que o cavaleiro tenta obrigar um inimigo derrotado a prestar obediência à sua Dulcinéia Del Toboso. Para Sancho, o cavaleiro estaria expondo sua dama aos desejos de outro homem.

– Não vês Sancho que [...] é grande honra para uma dama ter muitos cavaleiros andantes que a sirvam, sem que os pensamentos destes vão além de servi-la só por ser ela quem é, não esperando outro prêmio pelos seus muitos e bons desejos, senão que ela se contente em accitá-los como seus cavaleiros.

A resposta de Sancho, ainda que por caminhos contrários, acaba reconhecendo a divindade do amor cavaleiresco:

– Com essa espécie de amor – disse Sancho – já ouvi pregar que se há de amar a Nosso Senhor por ele só, sem que nos mova a esperança de Glória, nem o temor do castigo.

Já no capítulo XIII, semelhante observação tinha sido feita, ainda com mais clareza, por Vivaldo, personagem com quem Dom Quixote se encontra a caminho do enterro de Crisóstomo – o jovem que se matou por amor à pastora Marcela.

[...] numa coisa, dentre outras muitas, me parece que agem mal os cavaleiros andantes: é que quando se vêem em ocasião de empreender grande e perigosa aventura, onde se adivinha o perigo de perder a vida, nunca no instante de empreendê-la se lembram de encomendar-se a Deus, como todo cristão é obrigado a fazer em perigos semelhantes; antes se encomendam às suas damas com tanta ânsia e devoção como se estas fossem o seu deus – o que me cheira algum tanto a coisa de gentio.

Tanto na fala de Sancho como na de Vivaldo, ficam demonstrados, por um lado, o uso simbólico da mulher amada como representação de Deus e, por outro, a incompreensão que isso gera entre os cristãos, que interpretam essas ações como simples heresias. Semelhante reação havia se levantado, na Europa Medieval, contra as canções dos trovadores e contra a poesia mística, tanto islâmica como cristã¹¹, consideradas escandalosamente obscenas pela Igreja Católica.

Em acréscimo às coincidências aqui apontadas, há relatos históricos que nos indicam a possibilidade de uma conexão real entre o trovadorismo e a mística

11. Um dos poetas místicos mais famosos do Cristianismo foi o santo espanhol San Juan de La Cruz.

islâmica. Idries Shah, em *Os Sufis*¹², afirma que “os trovadores são uma derivação de um movimento sufista originariamente agrupado em torno de seu nome, que permaneceu ligado a ele quando muitas de suas facetas já tinham sido esquecidas”.

Apesar de conhecer a versão européia segundo a qual “trovador” deriva da palavra românica *trobar*, que significa encontrar ou inventar, Shah defende a tese de que sua verdadeira origem está na mescla de duas raízes árabes acrescidas do sufixo “ador”. As raízes seriam RBB, que forma o vocábulo *RaBaB*¹³ (viola) e *TRB*, que vai dar em *ṬaRaB* (música ou canto). Fala, ainda, de um terceiro som associado, *RBB*, que resulta em *RaBBat* (dama, senhora, ídolo feminino). Diz, no entanto, que as idéias de encontrar e inventar, próprias do vocábulo românico, também integram o leque de significados de “trovador”.

Do ponto de vista etimológico, a hipótese de *Tarab* ter dado origem a *trobador* (palavra espanhola para trovador) não é aceita nos meios acadêmicos, apesar de ter sido cogitada décadas atrás. F. Corriente, em seu dicionário de palavras espanholas derivadas do árabe¹⁴, não cita *trobador* nem na parte dedicada aos falsos arabismos. Mas se considerarmos verdadeira a afirmação de Shah sobre a origem Sufi do movimento, não é absurdo pensar que esses filósofos místicos tenham buscado um nome para batizá-lo. Nesse caso, a denominação “os trovadores” poderia ser resultado não de uma absorção lingüística natural, mas de uma escolha criteriosa, baseada nas relações analógica e sonora que a palavra *trobador* estabelece com as três raízes árabes, e levando em conta, como parece admitir o próprio Shah, o significado da palavra românica *trobar*, já que o movimento iria ser desencadeado na França e, portanto, em língua neolatina.

Como observa Scott, essas escolas místicas, ao planejarem uma ação, elegem terminologias e códigos de modo tal que seus significados possam contemplar a maioria das atividades propostas por aquele trabalho. Esse “batismo” é em geral facilitado pela estrutura da língua árabe, cujas raízes associam palavras muitas vezes díspares, mas com relações analógicas entre si, analogia essa que se estabelece a partir do próprio conteúdo semântico da raiz. Outras vezes, a nomenclatura de uma ação sufi relaciona palavras de raízes diferentes, mas que possuem sonoridade muito próxima. Exemplo disso será visto mais adiante quando falarmos em Baphomet, ou cabeça de sabedoria.

12. Idries Shah, *Os Sufis*, São Paulo, Cultrix, 1999.

13. O uso de maiúsculas, aqui, visa unicamente indicar que as letras em caixa alta são as formadoras da raiz.

14. F. Corriente, *Diccionario de Arabismos em Iberromance*, op. cit.

De acordo com Shah, “até pessoas sem conhecimento profundo da mística islâmica perceberam a correspondência entre o sentimento trovadoresco e o material sufista original”. Entre os exemplos citados por ele está a afirmação de P. Hitti, em *The Legacy of Islam*¹⁵, segundo a qual “os trovadores [...] assemelhavam-se aos cantores árabes não somente na maneira de pensar e no caráter, mas também nas próprias formas de sua arte. Certos títulos que esses cantores deram às suas canções não passam de traduções de títulos árabes”. Ernest Scott afirma que esse reconhecimento teria ocorrido depois do descobrimento, na Espanha, de canções de trovadores bilíngües em árabe e em catalão¹⁶.

A aproximação do trovadorismo com o esoterismo islâmico é sugerida, ainda, por fatos históricos como a suposta ligação de Eleanor de Aquitânia, neta do primeiro trovador do Ocidente, Guillaume (1071-1127), e grande incentivadora do movimento, com essas escolas místicas. Shah evidencia uma influência sufi sobre essa família ao demonstrar que o apelido usado pelo filho de Eleanor, Ricardo Coração de Leão (traduzido por Shah como “*Qalb al-Nimr*”, embora em árabe seja “*Qalb al-'Âsad*”), contém duas palavras iniciáticas: *QaLB*, da raiz *QLB*, que além de coração significa, também, essência ou porção vital, e *Nimr*, palavra à qual ele atribui o significado de leão¹⁷, que teria o significado secundário, para os sufis, de “homem do caminho”. O apelido seria, então, uma espécie de anúncio de sua iniciação àqueles capazes de entender a linguagem cifrada dos dervixes¹⁸.

Esses argumentos poderiam ser demolidos pelo simples fato de tanto Guillaume como seu neto Ricardo Coração de Leão terem sido importantes cruzados – o que, teoricamente, não deixaria dúvidas quanto às suas posições antiislâmicas. Scott adverte, no entanto, que, segundo o mestre sufi Rûmi, “coisas exteriormente opostas podem estar interiormente trabalhando juntas”. Isso é em parte demonstrado pela incompreensível relação de amizade entre Ricardo Coração de Leão e Saladino (*şalâh al-dîn*), seu aparente inimigo sarraceno que governava o Egito. De acordo com Scott, “Saladino enviou seu médico pessoal para atender Ricardo quando este

15. P. Hitti, *The Legacy of Islam*, Oxford, 1931.

16. Scott atribui a informação a Friederich Heer, em *The Medieval World*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1961.

17. É importante deixar claro que *nimr*, para qualquer falante do árabe, significa “tigre” (também podendo significar, menos comumente, “pantera” ou “leopardo”); o vocábulo usado para leão é *'âsad*. Talvez exista alguma explicação simbólica para esse equívoco semântico, mas não foi possível localizá-la.

18. Dervixe é o nome usado para designar os iniciados no caminho sufi.

ficou doente e conta-se que Ricardo ofereceu sua própria irmã como esposa para o irmão de Saladino”¹⁹.

Shah também destaca o fato de Geofrei de Anjou, avô de Ricardo e sogro de Eleanor, ter sido um sufi. Ele era filho de Falk V, Rei de Jerusalém, e teria se iniciado durante uma viagem que fez à Terra Santa para visitar seu pai, quando passou a adotar como emblema da família a planta giesta, ou planta ginesta. De acordo com Scott, existiu uma sociedade secreta conhecida como Cavaleiros da Ginesta, que era considerada por Fucanelli, alquimista do século XX, como possuidora de “conhecimento genuíno” – o que demonstraria o sentido iniciático da palavra. Coincidência ou não, a planta giesta é citada por Dom Quixote no capítulo XXV, quando ele manda Sancho em busca de Dulcinéia e tenta ensiná-lo a não se perder no caminho de volta à Serra Morena:

– Guarda bem as referências que eu procurarei não me afastar destas terras [...] o mais acertado, porém, para que não te enganes e não te percas, será que cortes algumas giestas, das muitas que há por aqui, e as vá largando pelo caminho, de espaço a espaço, até saíres em campo raso; elas te servirão de balizas e marcos para que me aches quando voltares, à imitação do fio do labirinto de Teseu.

Scott desenvolve um raciocínio calcado em associações de sons – ocorrência comum no simbolismo sufi – ao ponderar que o nome francês para giesta, *genet*, tem quase o mesmo som de *genette*, que significa gato-de-algália, em árabe *zabad*. Ele se pergunta se, por uma mudança similar de som, *zabad* não poderia ter se convertido em *zabat*, que significa “ocasião poderosa”. Aponta ainda outra palavra, *zida*, em sua opinião extremamente associada a *zabad*, que significa quintessência, ponto principal ou substância – conceito que tem correspondência na mística islâmica. Diante disso, talvez não seja exagero pensar que Cervantes tenha usado essa planta não apenas como um recurso visual que ajudasse Sancho a encontrar o caminho de volta, mas também como metáfora, sugerindo que ele se orientasse pela própria substância.

As ordens de cavalaria, cujos relatos supostamente “enlouqueceram” o herói Dom Quixote, também seriam, de acordo com Shah, derivadas de organizações sufistas. Ele localiza por volta do início do século XIII o surgimento da primeira dessas ordens no Islam. Seu santo padroeiro era *Hidr*, figura lendária no sufismo,

19. Cf. também Amin Maalouf, *As Cruzadas Vistas pelos Árabes*, São Paulo, Brasiliense, 1986.

comparada ao profeta Elias e a São Jorge, conhecido vulgarmente, como indica seu significado literal em árabe, como “O Verde”²⁰. Cerca de um século e meio depois²¹ teria surgido na Inglaterra, inspirada pelo próprio rei, a Ordem de São Jorge, ou ordem da Jarreteria²².

Aliada a essa coincidência, segundo Shah, está o fato de que a ordem inglesa usava, como a islâmica, as cores amarela e azul – combinação que representaria, segundo entendimento comum entre os sufis, o sol no céu e, no pensamento do sábio sufi ‘Attār²³, “o pingo de ouro no mar” – ambas interpretações de forte carga esotérica. Shah assinala, ainda, o fato de que a ordem inglesa se organizou, originariamente, em dois grupos de 13 pessoas, como ocorre até hoje nos grupos sufis. Esse tipo de agrupamento é conhecido como *ḥalqa*, palavra árabe que significa círculo.

Titus Bukhardt lembra que, no Islam, o lema da cavalaria espiritual era a expressão árabe *futuwwa*²⁴, traduzida por ele como “nobreza de alma” e que, segundo Faouzi Skali, no comentário ao livro *Futuwwa*, do sufi Al Sulami, “tem como virtudes cardinais a generosidade e o serviço ao próximo” – qualidades inteiramente compatíveis não só com as ordens de cavalaria ocidentais, mas também com os princípios cavaleirescos exaltados diversas vezes pelo fidalgo Dom Quixote.

Alguns autores relacionam *futuwwa* com a *murū’a* pré-islâmica, que pode ser traduzida, segundo Skali, como “uma qualidade viril, marcada também por um comportamento generoso”. A diferença, de acordo com ele, é que a segunda “se situa no interior do clã (é uma regra social e, portanto, externa), ao passo que a primeira não tem outra medida além de seu impulso pessoal (atitude interna do coração ou ser essencial)”²⁵.

Parece possível, então, estabelecer uma analogia entre a diferença acima delineada e a distinção que o Sufismo faz entre exoterismo e esoterismo, sendo, um, o conjunto de leis (*Ṣari’a*) que disciplinam a comunidade e caracterizam a

20. *Ḥidr* significa santo, mas vem da mesma raiz que dá origem à palavra verde (*aḥḍar*).

21. Na verdade, segundo Shah, ninguém tem certeza dessa data.

22. Organização cristã que se mantém viva e que, segundo Shah, é a mais importante e ativa da Inglaterra (obs.: o original desse livro foi editado em 1977; portanto, a informação pode estar desatualizada).

23. ‘Attār foi um dos mais importantes mestres sufis e escreveu, entre outros, *Mantiq ut-tayr*, publicado em português com o título de *A Linguagem dos Pássaros*, pela editora Attar, São Paulo, 1991.

24. Sobre isso, ver al-Sulami, *Futuwwah, Tratado de Caballeria Sufi*, Barcelona, Paidós Orientalia, 1991.

25. Os comentários entre parênteses são da autora.

religião, e outro, a inspiração por meio do contato direto com a sabedoria divina, que ocorre como resultado do trabalho iniciático ou caminho espiritual (*Ṭarīqa*).

A expressão *futuwwa* foi ainda relacionada com *fatà*, outra palavra já encontrável no vocabulário pré-islâmico e usada para definir um jovem de procedimento cavaleiresco, cuja virtude principal era a generosidade. Para os que fazem essa ligação, *futuwwa* seria, então, o comportamento do *fatà*. A palavra jovem, segundo Skali, teria aqui, os significados simultâneos de vigor juvenil e maturidade espiritual.

Com a chegada do Islam, *fatà* passou a ser usado como qualificativo de 'Ali, que era primo e genro do profeta Muḥammad. No Corão, designa a Abraão (XXI,60), a um companheiro de Moisés e aos cavaleiros adormecidos da caverna (XVIII,60,62). Sobre esses cavaleiros, Skali comenta que em sua oração, antes de cair no sono que durará vários séculos, eles pedem que Deus lhes conceda a maturidade espiritual. Quando relacionada a Abraão, a palavra assume o significado de destruidor de ídolos, numa referência ao episódio alcorânico em que o primeiro profeta da tradição monoteísta quebrou as imagens que eram adoradas pelo seu povo. Do ponto de vista simbólico, a atitude de Abraão tem significado iniciático, pois representa a destruição do ego, que viria a possibilitar uma liberdade ilimitada em relação ao mundo físico e, simultaneamente, uma submissão incondicional ao divino.

Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabi, na obra *As Iluminações da Meca (al-Futūḥāt al-Makkiyya)*, descreve o seu encontro com o cavaleiro *Fatà* que, segundo relata, era "o juvenzinho evanescente, o falante silencioso, o que não é vivo nem morto, o composto simples, o envolto e envolvente", numa referência à unidade que, segundo o Sufismo e muitas outras vias místicas, permeia as coisas do mundo criado e as torna, por isso, simultâneas, relativas, plásticas e complementares, ainda que se apresentem de forma aparentemente antagônica. Segundo o maior dos mestres (al-Šayḥ al-'Ākbar), nesse cavaleiro estava impresso todo o conhecimento que ele desenvolveu, em seguida, nos 36 volumes da sua principal obra.

Uma síntese de todo esse raciocínio é feita pelo mestre Junayd, para quem *futuwwa* "consiste em abolir a visão (do "eu", do "ego") e romper todos os laços (de consideração social que se distinga da relação direta com Deus)"²⁶.

Outro conceito do Sufismo, também detectável no texto de Cervantes, especialmente na constituição de seu personagem principal, é a *malāmiyya*, que consiste em uma relação direta e sincera com Deus e, para ser autêntica, deve permanecer

26. Os comentários entre parênteses são de Skali.

oculta aos olhos dos homens. Nesse estágio, o servidor chegou a um ponto em que já não tem nenhum olhar sobre si mesmo. Assim, a *malāmyya* estabelece uma dialética com a *futuwwa* na medida em que, ao contrário da primeira, aparece ao homem comum como algo censurável. Ao *malāmi* (membro da *malāmiyya*) não se reconhecem as virtudes e não se encobrem as fraquezas, porque nada mais importa a ele que servir diretamente a Deus.

O comportamento aparentemente censurável do *malāmi* pode ser identificado na obstinação do cavaleiro da Mancha em seguir sua missão, sem se importar com a fome e o desconforto do dia-a-dia nos campos e sem temer os perigos a que se expõe cada vez que decide enfrentar seus supostos adversários. De acordo com Ibn 'Arabi, a *malāmiyya* é, na verdade, o mais elevado grau de *futuwwa*, o que seria equivalente a dizer que somente um *malāmi* pode exercer a *futuwwa* em sua forma mais pura.

Todo esse mergulho nos fundamentos da cavalaria espiritual do Islam poderá nos ajudar a entender melhor os motivos que impulsionaram os mestres sufis a criar mecanismos que os ajudassem a plantar sementes desses conceitos espirituais no Ocidente. Talvez nos leve, também, a perceber com mais clareza os sinais dessas sementes na obra de Cervantes.

De acordo com Ernest Scott, a lenda do rei Arthur teria sido introduzida por essas ordens, na Europa, em substituição ao trovadorismo, extinto no momento em que as cruzadas e a inquisição conseguiram derrotar o Catarismo²⁷ no Sul da França. Embora o trovadorismo nada tivesse que ver com a heresia albigense²⁸, acabou vivendo à sua sombra, já que ambos desafiavam a autoridade papal e era nas regiões dominadas por esse movimento que os trovadores encontravam abrigo.

A lenda arturiana teria a função não só de substituir o trovadorismo, mas de ampliar a influência do amor cortês e dos preceitos sufis de um pequeno raio concentrado principalmente no Sul da França e na Península Ibérica, para todos os países da Europa. Esse movimento teria sido iniciado por Chrétien de Troyes, autor do primeiro ciclo de romances arturianos, que era protegido de Maria de Champagne, filha de Eleanor.

27. Sabe-se sobre o Catarismo que era um movimento herético baseado na crença de que o homem tinha sido criado por Satanás. Esse demônio era filho de Deus, mas extremamente hostil à raça humana e, diante disso, o outro filho de Deus (Cristo) teria a tarefa de redimir a situação. Esses hereges foram tão massacrados que não restou nenhum deles para contar sua verdadeira história. O que se sabe hoje de sua religião é fruto de relatos dos inimigos.

28. Era chamada assim porque seu principal bispado estava em Albi.

Na esteira da lenda do rei Artur viria a lenda do Graal, também lançada por Chrétien, que, apesar dessas supostas ligações com o sufismo, nasce apresentando vínculos com a Igreja Católica. Entre as quatro continuações da história de Parsifal – inacabada em decorrência da morte de Chrétien – uma já apresentava traços cristãos. Nela, a lança sangrenta é identificada como a lança de Longino, que teria ferido as costas de Cristo crucificado, e o Graal é identificado com o recipiente no qual José de Arimatéia recolheu as gotas desse sangue.

A cristianização da lenda do Graal é explicada por Pierre Ponsoye, em seu livro *El Islam y el Grial*, como um aspecto da própria mística islâmica. Para alguns autores, a lenda do Graal teria sido revelada pelo astrólogo Flegetanis – figura lendária que lia mensagens nas estrelas. Nessa versão, há um nítido tom de fábula, traço, aliás, muito característico na disseminação dos ensinamentos sufis. Outros defendem a idéia de que a palavra Flegetanis é apenas a corruptela do título do livro árabe *Falak-tāni*, que significa segunda esfera. De acordo com Muḥyi al-Dīn Ibn ‘Arabi, existem sete céus planetários²⁹, que são dirigidos por sete *abdāl* – palavra árabe para equivalentes³⁰, cujo singular é *badal*. Jesus é o *badal* justo do *falak-tāni*, ou segunda esfera, além de governante do céu de Mercúrio que possui, entre outras ciências, a arte de escrever. Uma obra como o *Parsifal*, segundo Ponsoye, não é, no sentido árabe do termo, um poema, mas um relato. Se fosse poema deveria estar localizado na terceira esfera, ou céu de Vênus, que é regido por José, o profeta relacionado com a beleza³¹.

A respeito do Graal, Ponsoye destaca ainda a relação do simbolismo da espada e do cálice com as duas primeiras letras do alifato³². O alif (l) seria uma representa-

29. O mapa dos céus adotado por Ibn ‘Arabi provém do mapa celeste de Ptolomeu.

30. Na sufismo, se atribui a *abdāl* o sentido de “solitários”. Como para os sufis a palavra *abdāl* se refere a uma condição especial do iniciado, é possível que aceitem, também, o significado reconhecido pelos dicionários, “equivalente”, que poderia demonstrar uma semelhança desses iniciados com Deus. No esoterismo do Islam (Sufismo), ao contrário do que ocorre no exoterismo (religião muçulmana), as comparações, aproximações, ou até mesmo fusões com Deus não são consideradas heresias.

31. Cada um dos sete céus planetários estabelece relações análogas com os sete dias da semana, sete cores, sete profetas e sete metais. Cada uma dessas esferas possui qualidades particulares como, por exemplo, a arte de escrever poesia, localizada no céu de Vênus. Para conhecer melhor o assunto, ver Ilyas Ibn Yusuf Nizami, *Las Siete Princesas*, Madrid, Mandala Ediciones, 2000 e Ibn ‘Arabi, *Alquimia da Felicidade Perfeita*, São Paulo, Landy Editora, 2002.

32. É o conjunto de letras árabes que corresponde ao nosso alfabeto. Chama-se alifato porque começa com alif como, no nosso caso, chama-se alfabeto porque no latim o conjunto de letras começa com o alpha.

ção do eixo do mundo, análogo à montanha, à árvore do mundo e ao pilar áxil da arquitetura. A curva do ba (ب), por sua vez, corresponderia ao cálice.

A relação da lenda do Rei Artur com as ordens de cavalaria e os romances escritos sobre o tema é demonstrada pelo próprio Cervantes, no capítulo XIII, quando Dom Quixote explica a Vivaldo e seu acompanhante o que são cavaleiros andantes. A referência é clara, apesar de tomar ficção por realidade – o que alias é característica central no personagem Dom Quixote – e de colocar, no mesmo nível, lendas iniciáticas e novelas de cavalaria.

– Não leram Vossas Mercês – respondeu Dom Quixote – os anais e histórias da Inglaterra, onde se narram as famosas façanhas do Rei Artur, que, no nosso romance castelhano, freqüentemente chamamos de Rei Arthus, [...] pois na época desse bom rei foi instituída aquela famosa Ordem de Cavalaria dos cavaleiros da Távola Redonda e tiveram lugar, como minuciosamente ali se conta, os amores de Dom Lancelote do Lago com a Rainha Ginebra [...] pois desde então, de mão em mão, foi-se estendendo e dilatando aquela Ordem de Cavalaria por muitas e diversas partes do mundo, e nela foram famosos e conhecidos por seus feitos o valente Amadis de Gaula, com todos os seus filhos e netos, até a quinta geração...

Entre as ordens de cavalaria espiritual da Idade Média, a mais conhecida, a dos Templários, nasceu dentro da Igreja Católica. Sua relação com a mística islâmica, no entanto, é apontada em mais de uma ocasião por Idries Shah. A primeira coincidência seria arquitetônica, já que os templos erguidos por eles têm forma octogonal como o Domo da Rocha, que foi encontrado pelos Cruzados, e tinha sido construído no século VII com base em um desenho sufista. Cabe acrescentar que o número oito é considerado, na mística islâmica, o número do caminho espiritual pelo qual se alcança a perfeição – que seria representada pelo nove – e que todos os locais de orações do sufismo, as chamadas téquias, são construídas no formato octogonal. Talvez uma referência ainda mais contundente seja o fato de a Igreja Católica ter acusado os templários de realizar práticas islâmicas e, portanto, heréticas, do ponto de vista cristão, como afirmam Amin Maalouf no livro *As Cruzadas Vistas Pelos Árabes*³³ e Piers Paul Read no livro *Os Templários*³⁴. Idries Shah ressalta, ainda, o uso do idioma árabe pelos integrantes dessa ordem:

os Templários e os que se formavam nas escolas mágicas espanholas (ele se refere aqui aos sufis) tinham uma coisa em comum além de serem suspeitos de heresia, de possuírem pode-

33. Amin Maalouf, *As Cruzadas Vistas Pelos Árabes*, Brasiliense, cit.

34. Piers Paul Read, *Os Templários*, São Paulo, Imago, 2001.

res mágicos e de pertencerem a organizações secretas. Todos falavam e usavam o árabe. Por meio desse idioma iniciatório, podiam comunicar-se entre si, transmitir mensagens expressas em jogos de palavras e colocar tabuletas para ilustrar alguma mensagem.

Outra coincidência que liga os Templários às ordens sufis é a simbólica cabeça de sabedoria ou Baphomet (também conhecida como Bafomet), que figurava em sua bandeira cor de ouro. De acordo com Shah, no momento da abolição da ordem, seus integrantes foram acusados de adorar uma cabeça, considerada um ídolo, possivelmente ligada ao profeta Muḥammad, cuja denominação poderia ser uma corruptela de seu nome. A tal cabeça, no entanto, nunca foi encontrada. Séculos depois, estudiosos ocidentais chegaram à seguinte conclusão: Bafomet poderia ser uma corruptela da palavra árabe *abuḥīmat*, que significa pai do entendimento³⁵ e, na Espanha mourisca, era pronunciada como *buḥīmat*.

Bafomet, segundo os sufis, é o símbolo do homem completo e se origina do termo *ras el-fahmat*, que são, na verdade, cabeça do conhecimento, ou, segundo Shah, a mente do homem depois de depurada. Ele destaca o fato de que a raiz árabe *FHM*, de onde provém a palavra conhecimento, é a mesma que gera as palavras negro e carvoeiro, e afirma que era esse o motivo das cabeças negras no escudo de ouro de Hugues de Payen, um dos fundadores da Ordem dos Templários³⁶.

É importante alertar que são, na verdade, duas raízes diferentes, porém com sonoridade muito próxima. A raiz que dá origem à palavra entendimento é *FHM* e a que dá origem à palavra negro é *FḤM*. Além da primeira e da última letras serem rigorosamente as mesmas, a semelhança fonética entre as letras centrais das raízes, *H* e *Ḥ*, é bastante relevante. Se buscarmos uma classificação fonológica, veremos que *H* (▲) é uma fricativa glotal surda e *Ḥ* (ⵀ) é uma fricativa faringal surda³⁷. Mais uma vez nos deparamos com associações sonoras que levam a associações analógicas.

Em acréscimo a todas essas coincidências históricas, etimológicas e mesmo simbólicas, a própria estrutura da obra *Dom Quixote* apresenta pontos de contato com o sufismo. O estilo, que mistura diversas formas de narrativa e permite que

35. Shah alerta que a palavra pai, em árabe, é também compreendida como fonte ou sede principal.

36. Citando o historiador americano Henry Charles Lea no posfácio à tradução brasileira do romance *O Baphomet*, de P. Klossowski, João Moura Jr. afirma que o nome baphomet, ídolo pretensamente adorado pelos Templários, "é provavelmente uma corruptela de Maomé" (São Paulo, Max Limonad, 1986, p. 158).

37. Essas descrições fonológicas correspondem à maneira como as duas letras devem ser pronunciadas.

uma história seja contada dentro da outra, pode ser reconhecido no Ocidente como característico da épica, mas é extremamente representativo, também, das literaturas persa e árabe, principalmente quando esse entrelaçado de formas e conteúdos é levado às últimas conseqüências, como é o caso do clássico sufi *O Jardim e a Primavera*, atribuído a Amir Khusru³⁸.

Deve-se ressaltar, também, que o jogo plástico a que Cervantes submete Dom Quixote e Sancho Pança, fazendo-os passar de visionários a realistas e de realistas a visionários várias vezes ao longo da narrativa, é um traço básico de toda mística, especialmente a islâmica, na medida em que considera relativo todo e qualquer elemento da manifestação, ou mundo criado, deixando apenas a Deus a condição da verdade absoluta.

Traduzindo para uma linguagem cosmológica, poderíamos dizer que o Sufismo considera móvel, mutável e relativo tudo o que pertence à multiplicidade, para eles sinônimo do próprio mundo criado, e atribui um valor absoluto à unidade ou Deus. Outra analogia possível seria entre essa relatividade e os valores do ego, enquanto o absoluto estaria relacionado com a essência divina que está presente em cada ser.

Um exemplo dessa plasticidade está no “surto de lucidez” vivido por Sancho Pança, no capítulo XLIX da segunda parte, quando o duque o nomeia governador da Ilha Baratária³⁹. Para espanto de todos, o ingênuo e tosco escudeiro passa a se expressar com elegância como se pode ver na seguinte passagem:

Todos os que conheciam Sancho Pança admiravam-se de ouvi-lo falar tão elegantemente, e não sabiam a que atribuí-lo senão a que os ofícios e cargos graves ou despertam ou entorpecem os entendimentos.

Situação semelhante já havia ocorrido no capítulo V, quando Sancho foi acometido por uma repentina ilustração, o que levou o próprio “editor”⁴⁰ de *Dom Quixote* a desconfiar da autenticidade do texto:

Chegando o tradutor desta história a escrever este quinto capítulo, afirma que o tem por apócrifo, pois nele Sancho Pança fala com estilo diverso do que se podia esperar de seu

38. Amir Khusru, *O Jardim e a Primavera*, São Paulo, Attar Editorial, 1993.

39. Tudo não passa de uma brincadeira do Duque, mas Sancho e Dom Quixote a levam a sério e o escudeiro se comporta como se tudo fosse verdadeiro.

40. Trata-se, aqui, do personagem editor, que figura como um dos três narradores da história.

curto engenho, e diz coisas tão sutis, que não julga possível que ele as soubesse. Todavia, não quis deixar de traduzi-lo, para cumprir o que devia a seu ofício...

O mesmo vaivém é imposto ao principal narrador da história, Cide Hamete. Na primeira parte do livro, ele é caracterizado como historiador, como se pode notar na seguinte fala do editor, no capítulo IX, ao contar como comprou a história de *Dom Quixote* a um rapaz que vendia cadernos e papéis velhos:

Quando ouvi falar em Dulcinéia Del Toboso, fiquei atônito e suspenso, porque logo se me afigurou que aqueles cadernos continham a história de Dom Quixote. Pensando assim, apressei-me em solicitar-lhe que lesse o princípio, e ele o fez, traduzindo de improviso do árabe para o castelhano: “História de Dom Quixote de La Mancha, escrita por Cide Hamete Benengeli, historiador árabe”.

Além do título que lhe é atribuído em vários momentos, Cide Hamete demonstra, ao longo de toda a primeira parte da obra, atender aos requisitos apontados pela poética clássica⁴¹ como adequados a um historiador: pontual, isento e limitado aos acontecimentos.

Diga-se de passagem que Cide Hamete Benengeli foi historiador muito curioso, e em tudo bastante exato, o que bem se evidencia, pois as coisas que aqui vêm referidas, apesar de tão pequeninas e desprezíveis, não as quis ele passar em silêncio, o que pode servir de exemplo para os historiadores importantes, que nos relatam as ações tão curta e sucintamente, que mal nos chegam aos lábios, deixando-se no tinteiro, por descuido, malícia ou ignorância, o mais substancial da obra.

Já no capítulo XLIV da segunda parte, vemos esse papel se inverter. Cide Hamete, que até ali foi quase sempre pontual e isento, passa a agir e falar como poeta, que julga, floreia e participa da narrativa, como no capítulo XLVIII, quando Dom Quixote toma a mão de Dona Rodríguez:

Aqui abre Cide Hamete um parêntesis e diz que, para poder ver irem os dois assim, de mãos dadas da porta até o leito, por Mafoma! Daria o mais rico cafetã, de dois que possuía.

41. Ver Aristóteles, *Poética*, tradução de Eudoro de Sousa, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990.

Além de ser clara a mudança de postura de Cide Hamete na segunda parte do livro, nela acabamos descobrindo a relatividade da posição de historiador de Cide Hamete, que já na primeira parte teria tido arroubos de poeta, introduzindo na narração algumas histórias de sua autoria – o que dá ainda maior ubiquidade ao texto⁴²:

Dizem que no próprio original dessa história se lê que, chegando Cide Hamete a escrever este capítulo, não o traduziu seu intérprete conforme o havia ele escrito, omitindo as queixas do mouro contra si mesmo por haver tomado nas mãos uma história tão seca e limitada quanto esta de Dom Quixote. Pareceu-lhe que ficaria sempre a falar dele e de Sancho [...] trabalho insuportável, cujo fruto não redundava em proveito do autor. Para fugir deste inconveniente, havia usado, na primeira parte, do artifício de introduzir algumas novelas, como a do “Curioso Impertinente” e a do “Capitão Cativo”...

Não menos sugestivo de que Cervantes teria algum conhecimento sufista é o nome do seu principal narrador, Cide Hamete Benengeli. Como registra Helena Percas de Ponseti, no livro *Cervantes e Seu Conceito de Arte*, Sidi, em árabe, é tratamento de honra, como afirma o próprio Cervantes no capítulo XXXIII do segundo livro:

– Penso, Sancho – disse Dom Quixote – que erras o sobrenome desse Cide, palavra que em árabe significa “senhor”.

“Hamete” pode ser um qualificativo do profeta, derivado de *'Aḥmad* e relacionado com o verbo *ḥamida*, “louvar”. Porém, no artigo *Cide Hamete Benegeli: His Significance for Don Quijote*, C. A. Soons apresenta uma segunda hipótese: a de que Dom Quixote teria uma inspiração alquímica e o nome Cide Hamete vem de “Sigilo de Hermes”, em espanhol, *Sigilo de Hermete*. É importante lembrar que a alquimia, além de ter sido associada aos templários, é considerada pelos sufis uma de suas mais importantes manifestações ao longo da história.

Já “Benengeli” apresenta um número maior de interpretações: para D. José Antonio Conde, significa “filho do cervo”, o animal, “cerval” (pertencente ao cervo) ou “cervantenho” (de Cervantes). O arabista Sidi Musa Abud acredita que a

42. A discussão em torno da plasticidade da obra será retomada mais adiante, quando falarmos sobre as semelhanças entre Dom Quixote e Nasrudin.

palavra vem de Bin al-Ḥālid (o filho do imortal). A pronúncia Berenjena, supostamente um erro de Sancho em relação a Benengeli, poderia ser uma referência aos toledanos, que assim são tratados pelo próprio Cervantes no capítulo XXVII da segunda parte, como observa Rodríguez Marin, por gostarem de beringelas, em espanhol, *berenjenas*. Toledo foi a cidade onde o editor de *Dom Quixote* encontrou o manuscrito de Cide Hamete e era também a terra de seu maior rival, Lope de Vega.

A maior aproximação do sufismo, no entanto, parece estar mesmo na tese do filólogo Mahammad Aaziman, de que *Ben Engeli* deriva de *annaḥil*, que significa palmeira – palavra que para Ponseti nada indica com respeito ao texto. Ocorre que palmeira, para os sufis, é um símbolo especial. Representa, metaforicamente, a *baraka*, ou bênção divina, e pode também ser interpretada como essência, em árabe *dāt*.

O conceito de essência ou bênção divina, aliado a um qualificativo de Muhammad e a um título de honra, poderia indicar que Cervantes quis atribuir a seu narrador o *status* de detentor de uma verdade essencial. O próprio fato de o personagem ter um nome capaz de aludir a diferentes significados é uma característica, como já foi dito, muito própria da ação sufi.

Quanto a Sidi, esse é também o primeiro nome do um lendário mestre sufi Sidi Kisar, que, segundo o escritor inglês, Robert Graves, é o verdadeiro inspirador de Cervantes. Sidi Kisar teria sido muitas vezes relacionado a Nasrudin – o personagem-escola⁴³ cujo caráter e histórias serão mais adiante comparados com os de Dom Quixote. O nome Kisar⁴⁴, segundo Graves, teria originado a palavra espanhola *Quijada*, sobrenome do fidalgo da Mancha antes que ele iniciasse suas aventuras de cavaleiro, e que se traduz por caretas ameaçadoras.

F. Corriente, em seu dicionário árabe-espanol, confirma o significado que Graves atribuiu a *KiṣaRat* e mostra que outra palavra derivada da mesma raiz (*K Ṣ R*) tem o sentido de mostrar os dentes. O dicionário da Real Academia Espanhola não reconhece a origem árabe de *quijada*⁴⁵, mas registra uma significação bastante compatível com a que foi indicada por Graves: “*Cada una de las dos mandíbulas de los vertebrados que tienen dientes*”.

43. O termo é usado por Idries Shah e se refere ao fato de que as histórias desse personagem são destinadas ao ensinamento.

44. No livro de Shah, cujo original é em inglês, a letra *šin* é transcrita com os caracteres latinos SH. Por uma questão de padronização, utilizou-se *Ṣ* para transliterá-la.

45. *Quijada* viria do latim: “Del lat. vulg. *capseum*”.

Quixada e Sidi Kisar poderiam também estar relacionados, foneticamente, com a palavra *Sivrihisir*, que, de acordo com a professora Regina Machado, autora do livro *Nasrudin*⁴⁶, é o nome do povoado turco onde teria nascido o personagem, no século XIII. Mas, como ela própria adverte, não se sabe nem mesmo se ele realmente existiu ou foi inventado pelos sufis, o que no final das contas não faz diferença alguma.

O mestre citado por Graves no prefácio de *Os Sufis*, de Idries Shah, não é contemplado pelo próprio autor do livro, que dedica um capítulo inteiro a Nasrudin e afirma, sem rodeios, que Cervantes aproveitou em sua obra várias histórias do personagem sufi. A semelhança entre as aventuras do fidalgo e as histórias de Nasrudin está fundada, principalmente, na metáfora do idiota, que em *Dom Quixote* não se limita ao personagem principal, mas atinge também o seu interlocutor, Sancho Pança.

Em um e outro caso, a suposta tolice se localiza tanto no campo da ação como no campo do pensamento, autorizando os personagens a dizer e fazer disparates sem prejuízo da verossimilhança da obra. Ao transpor isso para o mundo, teríamos a figura do bufão medieval que, por ser louco, se dá ao direito de dizer verdades que certamente seriam reprimidas ou ignoradas quando pronunciadas por um “cidadão capaz”. A seguinte história de Nasrudin ilustra bem a questão:

Nasrudin decidiu ir ao palácio e presentear Tamerlão⁴⁷ com um espelho de platina. Tamerlão recebeu o presente com extremo prazer e imediatamente olhou-se nele. Algumas lágrimas brilharam em seus olhos. Ao seu lado, Nasrudin começou a chorar junto com ele. Pouco depois, Tamerlão aproximou-se, mas Hodja⁴⁸ continuou chorando.

– Hodja – disse-lhe Tamerlão – quando me vi tão feio no espelho eu tive uma pequena comoção; sabendo o quanto me aprecias, não me surpreendeu que compartilhasses a minha dor. Eu te agradeço muito, mas dize-me, por que continuas gritando e chorando assim se eu já me recompus?

Enxugando suas lágrimas, Nasrudin disse:

– Senhor, por um momento viste teu rosto no espelho e por um momento te afligistes. Eu, teu servidor, que vejo teu rosto durante todo o dia, não deveria chorar um pouco mais?⁴⁹

46. Regina Machado, *Nasrudin*, São Paulo, Companhia das Letrinhas, 2002.

47. Dirigente mongol que reinou na Ásia Central, especialmente em Samarcanda, entre 1363 e 1405, e construiu um império que incluía a Anatólia e a Síria.

48. Hodja e Hodja Efendi são dois dos nomes pelos quais se conhece Nasrudin. Outro é Giha. O personagem também é tratado por *mullah*, que significa mestre.

49. História publicada em *Histórias de Ensino do Mestre Sufi Nasrudin*, Editora Dervish.

A idiotice ou loucura também pode servir aos seus portadores como um instrumento para obtenção de vantagens, seja pela tolerância com que se tratam os “fracos de juízo”, seja pela cegueira que se cria em relação a pessoas aparentemente inferiores. Em *Dom Quixote*, isso é demonstrado no capítulo III, quando o fidalgo abandona a venda sem pagar, porque julga ter se hospedado em um palácio e sua atitude é aceita pelo proprietário, que está apavorado com sua loucura:

O vendeiro, ávido por vê-lo fora da venda, com não menos retórica, conquanto em palavras mais breves, respondeu-lhe e, sem lhe passar a conta da pousada, deixou que ele se fosse em boa hora.

A situação se repete no capítulo XVII, quando Dom Quixote sai sem pagar, alegando, primeiro, ter-se hospedado em um castelo e, em seguida, que um cavaleiro andante jamais pagou para dormir em toda a história.

– Pois vivi enganado até aqui – concluiu Dom Quixote – pensando que isto era um castelo, e até não dos piores. Todavia se não é castelo, mas venda, o que se poderá fazer por agora é perdoardes o pagamento, pois não posso contrariar a ordem dos Cavaleiros Andantes dos quais sei ao certo (sem que até agora haja lido qualquer coisa em contrário), que jamais pagaram pousada, nem qualquer outra coisa em venda onde estivessem; porque se lhes deve, de foro e de direito, qualquer bom acolhimento que se lhes faça, em retribuição do insuportável trabalho que padecem buscando aventuras noite e dia, no inverno e no verão, a pé e a cavalo, com fome e sede, calor e frio, sujeitos a todas as inconveniências do céu e a todos os incômodos da terra.

Na seguinte história de Nasrudin, a idiotice é usada, deliberadamente, para a obtenção de vantagem:

Todos os dias Nasrudin ia esmolar na feira, e as pessoas adoravam vê-lo fazendo o papel de tolo, com o seguinte truque: mostravam duas moedas, uma valendo dez vezes mais que a outra. Nasrudin sempre escolhia a menor. A história correu pelo condado. Dia após dia, grupos de homens e mulheres mostravam as duas moedas, e Nasrudin sempre ficava com a menor. Até que apareceu um senhor generoso, cansado de ver Nasrudin sendo ridicularizado daquela maneira. Chamando-o a um canto da praça, disse: – Sempre que lhe oferecerem duas moedas, escolha a maior. Assim terá mais dinheiro e não será considerado idiota pelos outros. – O senhor parece ter razão – respondeu Nasrudin. – Mas se eu escolher a moeda

maior, as pessoas vão deixar de me oferecer dinheiro para provar que sou mais idiota que elas. O senhor não sabe quanto dinheiro já ganhei, usando este truque. “Não há nada de errado em se passar por tolo, se na verdade o que você está fazendo é inteligente”⁵⁰.

No Capítulo II da segunda parte, o próprio Cervantes reconhece, na voz de Dom Quixote, a relação entre idiotice e sabedoria:

Dizer graças e escrever donaires é de grandes engenhos e a mais sensata figura da comédia é o bobo, pois não o há de ser quem queira dar a entender que é simplório.

Apresentadas em forma de humor, as aventuras ou sutilezas de Nasrudin têm a declarada intenção de transmitir ensinamentos. A ação desses contos, no entanto, não se dá por meio da moral de cada história, como se pode imaginar ao primeiro contato, ou não apenas por elas. Como afirma Idries Shah⁵¹ em seu livro *Os Sufis*, “há a piada, a moral e o pequeno algo mais que leva a consciência do místico em potencial um pouco mais adiante no caminho da compreensão”.

Esse algo mais a que Shah se refere diz respeito ao uso de técnicas especiais destinadas a atingir níveis de entendimento. De acordo com Shah, afirmações pouco familiares e até mesmo desconcertantes, como as que ocorrem a cada capítulo de *Dom Quixote* e a cada história de Nasrudin, podem resultar na quebra no pensamento lógico seqüencial, produzido no lado esquerdo do cérebro. Esse rompimento daria lugar a um modo de funcionamento simultâneo ou holístico, apropriado para situações particulares do aprendizado iniciático ou à compreensão mais ampla de aspectos da própria vida. Idries Shah conta uma história que ilustra bem essa quebra:

Yo hice esto una vez como prueba, cuando un psiquiatra freudiano estaba disertando sobre algo, lúcida y persuasivamente, en médio de una respetable compañía. Dije:

– Bien, todos los freudianos están siempre diciendo cosas tales como “debemos saber si su abuela le mordió cuando se encontraba en el útero...”

El pobre hombre carraspeó y tartamudeó, y todo lo que pudo decir, débilmente, fue:

– Pero eso es físicamente imposible que ocurra – lo cual arrancó tales carcajadas de mofa de la audiencia, cuyos cerebros estaban obviamente actuando de forma secuencial, que él no pudo recobrar el aplomo en su presencia.

50. História publicada na Internet.

51. Idries Shah, *op. cit.*

Considerados herdeiros da filosofia platônica, os sufis acreditam em uma realidade divina e absoluta que a tudo subjaz e atribuem relatividade a toda e qualquer verdade do mundo manifesto. A suposta relatividade do mundo das aparências poderia estar sendo metafóricamente sugerida por Cervantes em passagens como a do capítulo XXV, quando Dom Quixote responde a uma crítica de Sancho acerca de sua fantasia:

...isso que a ti parece bacia de barbeiro, a mim parece um elmo de Mambrino e a outrem lhe parecerá outra coisa.

Semelhante relatividade está expressa no capítulo V da primeira parte da obra de Cervantes, quando Dom Quixote chama o lavrador que o leva de volta à casa, depois de sua primeira saída, de Dom Rodrigo de Narvais e se nomeia, ele mesmo, Valdovinos e, momentos depois, Abindarraís⁵².

– Veja Vossa Mercê, senhor, pecador que sou, que nada tenho a ver com Dom Rodrigo de Narvais [...] Tampouco é Vossa Mercê Valdovinos...

– Sei quem sou – respondeu Dom Quixote – e sei que posso ser não somente os que disse, mas todos os Doze Pares de França, e ainda todos os Nove da Fama, já que minhas façanhas ultrapassarão as de todos eles juntos e as de cada um de per si.

Duas histórias de Nasrudin ilustram esse aspecto do pensamento sufi em diferentes níveis de abordagem:

Um rei que gostava da companhia de Nasrudin e também gostava de caçar ordenou-lhe que o acompanhasse numa caçada de ursos. Nasrudin ficou aterrorizado. Quando voltou à sua aldeia, alguém lhe perguntou:

- Como foi a caçada?
- Maravilhosamente.
- Quantos ursos você viu?
- Nenhum.
- Mas então como pode ter ido maravilhosamente?

52. Valdovinos, Abindarraís e Dom Rodrigo de Narvais são famosos personagens dos romances de cavalaria.

- Quando você está caçando ursos e quando esse você sou eu, não ver ursos é uma experiência maravilhosa⁵³.

Na segunda história, a necessidade de ultrapassar as verdades relativas do mundo criado para poder atingir a verdade absoluta é apresentada com a ajuda de um paradoxo:

Um dia, Nasrudin estava sentado na corte. Queixava-se o rei de que os seus súditos eram mentirosos.

- Majestade, disse Nasrudin - há verdade e verdade. As pessoas precisam praticar a verdade real antes de poderem usar a verdade relativa. Mas sempre tentam inverter o processo. Resultado: sempre tomam liberdades com a sua verdade humana, porque sabem, por instinto, que se trata apenas de uma invenção.

O rei achou a explicação complicada demais.

- Uma coisa tem de ser verdadeira ou falsa. Farei as pessoas dizerem a verdade e, com essa prática, elas adquirirão o hábito de ser verazes.

Quando se abriram as portas da cidade, na manhã seguinte, uma forca se erguia diante delas, controlada pelo capitão da Guarda Real. Um arauto anunciou:

- Quem quiser entrar na cidade terá de responder primeiro com verdade à pergunta que lhe será formulada pelo capitão da guarda.

Nasrudin, que estava esperando do lado de fora, foi o primeiro a dar um passo a frente.

O capitão dirigiu-se a ele:

- Aonde vai? Diga a verdade; a alternativa é a morte por enforcamento.

- Vou - replicou Nasrudin - ser enforcado naquela forca.

- Não acredito em você!

- Pois muito bem. Se eu disse uma mentira, enforque-me!

- Mas isso faria dela a verdade!

- Exatamente - confirmou Nasrudin - a *sua* verdade⁵⁴.

De acordo com Shah, a lenda de Nasrudin, publicada no século XIII, esclarece algumas das razões de sua existência. Ele teria sido arrancado por um tal de Hussein (nome associado, em árabe, ao conceito de virtude) das garras do Velho Vilão (pensamento condicionado), que o insultava por sua irreverência e pelo fato de ele

53. História publicada em *Os Sufis, op. cit.*

54. *Idem.*

contar piadas. Hussein teria compreendido que o humor de Nasrudin era o instrumento adequado à preservação da verdade. Seu nome, aliás, apresenta inteira coerência com a sua história. *Nasr al-din* significa, literalmente, triunfo da fé.

Nasrudin, segundo Idries Shah, é o espelho no qual nos vemos. Na metáfora de sua idiotice, assim como na de Dom Quixote, residiriam, então, os germes do equívoco, da insensatez, da cegueira e do condicionamento humanos, que nos impedem de enxergar as coisas como elas são em sua essência. Essa função de espelho atribuída ao personagem sufi é confirmada pela inscrição de sua pedra tumular, onde se lê a cifra 386. Pelo sistema *abjad*⁵⁵, que relaciona as letras árabes a valores numéricos, tal código secreto leva a uma palavra do árabe vulgar, mas usada em todo o mundo islâmico – *ŞaWaF*⁵⁶, da raiz *Ş W F* (*Ş* = 300, *W* = 80 e *F* = 6) – que significa fazer alguém ver ou mostrar uma coisa. Talvez por causa disso, acreditasse que a poeira desse túmulo pode curar doenças dos olhos⁵⁷.

A todos esses argumentos poderiam se somar outros, como os títulos que Dom Quixote assume ao longo da narrativa. O primeiro, Cavaleiro da Triste Figura, poderia estar relacionado com a crença de que o sufi é triste porque sente saudades da origem. O segundo título, Cavaleiro dos Leões, utiliza a palavra *Nimr*, que como já foi dito no início do texto, tem importante significado místico. Outra aproximação de Cervantes com essa tradição seria, segundo fontes islâmicas, a sua própria origem, pois, apesar de ter nascido em Alcalá de Henares, todos de sua família eram cordobeses ou granadinos – regiões onde se estabeleceram os principais reinos muçulmanos na Andaluzia – e ele mesmo teria passado quase toda sua infância em Córdoba.

Esta reflexão, naturalmente, não pretende contradizer os milhares de estudos que identificam em Dom Quixote uma nítida intenção de Cervantes de ridiculari-

55. O termo *abjad* pode ser entendido como sinônimo de alifato ou alfabeto árabe. A B J D são as quatro primeiras letras desse alfabeto, quando organizadas de acordo com as correspondências numéricas que elas apresentam. O “a” (alif), por exemplo, corresponde a 1, o “b” (ba) corresponde a 2, o “j” (jim) corresponde a 3 e assim por diante. Entre os sufis, o sistema *abjad* era utilizado para cifrar mensagens trocadas entre os iniciados. Um exemplo apresentado por Idries Shah, em “Os Sufis”, é o da coleção *As Mil e Uma Noites (Alf Layla wa Layla)*. Inicialmente, o nome dado a esse conjunto de contos teria sido Mãe de Registros (*Umm al Qişaş*), para mostrar que ele possui “um conteúdo disfarçado, registro talvez de processos secretos”. Como o nome original não parecia agradável, ele foi transformado em sua cifra, 267, e de novo convertido em letras, o que resultou no nome atual.

56. Cf. nota 43.

57. Apesar de não se saber ao certo se Nasrudin existiu, ele possui um túmulo na Turquia e é nesse túmulo que se encontra a referida inscrição.

zar os romances de cavalaria. Mesmo porque a crítica cervantina, como muitos já reconheceram, se dirige à maneira como esse tipo de romance era feito na época, sem qualquer observância das regras cultas de construção do poema, e provavelmente, também, ao fato de estarem distantes dos princípios originais da cavalaria espiritual, valores esses que Cervantes tenta claramente resgatar em *Dom Quixote*.

Quanto à moral católica que permeia a obra, e ao preconceito com que os mouros são tratados pelos personagens secundários, como é o caso de Sancho Pança, que reafirma a cada momento ser um cristão-velho, cabe argumentar com uma frase de Idries Shah: "*Nasrudin, como o próprio sufi, não viola os cânones do seu tempo. Acrescenta, porém, nova dimensão à sua consciência...*". Essa nova dimensão poderia estar sendo engenhosamente transmitida por Cervantes do alto da loucura de seu personagem principal.

Seja como for, a história do fidalgo espanhol é demasiado complexa para que se extraia dela apenas um significado ou interpretação. Uma das inúmeras semelhanças que se pode perceber entre Dom Quixote e Nasrudin, aliás, é justamente o fato de os dois personagens e de suas respectivas histórias darem margem a vários níveis de entendimento, muitos deles complementares entre si.

BIBLIOGRAFIA

- Ibn 'Arabi, Muhyyi al-Din. *Alquimia da Felicidade Perfeita*. São Paulo, Landy Editora, 2002.
- . *Las Iluminaciones de La Meca*, Madrid, Ediciones Siruela, 1999.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990.
- BURCKHARDT, Titus. *La civilizacion hispano-árabe*. Madrid, Alianza Universidad, 1982.
- CHODKEIWICZ, Michel. *Ocean Without Shore*. Albany, State University of New York Press, 1998.
- . *Seal of The Saints*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1993.
- CORRIENTE, F. *Dicionário de Arabismos em Iberromance*. Madrid, Gredos, 1999.
- CERVANTES, Miguel de. *O Engenhoso Fidalgo Dom Quixote de la Mancha*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 1984.
- HAZM, Ibn. *El Collar de la Paloma, Tratado Sobre el Amor y los Amantes*. Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- Anônimo. *Histórias da Tradição Sufi*. Rio de Janeiro, Editora Dervish, 1983.
- KHUSRU, Amir. *O Jardim e a Primavera*. São Paulo, Attar Editorial, 1993.
- MAALOUF, Amin. *As Cruzadas Vistas Pelos Árabes*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

- MACHADO, Beatriz. *Sentidos do Caleidoscópio, uma Leitura da Mística a partir de Muḥyyi al-Din Ibn 'Arabi*. São Paulo, 2000. (Dissertação de mestrado FFLCH).
- MACHADO, Regina. *Nasrudin*. São Paulo, Companhia das Letrinhas, 2002.
- NIZAMI, Ilyas Ibn Yusuf. *Las Siete Princesas*. Madrid, Mandala Ediciones, 2000.
- PONSETIL, Helena Percas de. *Cervantes y su Concepto del Arte*. Madrid, Editorial Gredos, 1992.
- PONSOYE, Jean-Pierre. *El Islam y el Grial*. Palma de Mallorca, José J. De Olañeta, 1984.
- SCOTT, Ernest. *O Povo do Segredo*. São Paulo, 1995.
- SHAH, Idries. *Os Sufis*. São Paulo, Cultrix, 1999.
- _____. *Las Ocurrencias del Increíble Mulá Nasrudín*. Barcelona, Paidós Orientalia, 1968.
- _____. *Un Escorpión perfumado*. Barcelona, Kairós, junho de 1993.
- _____. *Wisdom of the Idiots*. London, Octagon Press, 1991.

Abstract: The article brings up Sufi elements in Cervantes's work, which point towards spiritual initiation and self-understanding. It also proposes the characterization of *Dom Quixote* as a possible vehicle of knowledge, in a similar way as Mulla Nasrudin, a classical figure from the Sufi tales.

Keywords: Mysticism, Sufism, Islam, Metaphor, Plasticity, Initiation.