UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES

MESSIANE BRITO DOS SANTOS

O 'adab nas Mil e Uma Noites:
A história do segundo dervixe

VERSÃO CORRIGIDA

v.1

SÃO PAULO

2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES

O 'adab nas Mil e Uma Noites:
A história do segundo dervixe

Messiane Brito dos Santos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração:
Estudos Árabes

Orientador:
Prof. Dr. Mamede Mustafa Jarouche

VERSÃO CORRIGIDA

v.1

SÃO PAULO
2014

SANTOS, Messiane Brito dos. **O 'adab nas Mil e Uma Noites: A história do segundo dervixe**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Letras (Área de Concentração: Estudos Árabes).

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Sínval Carlos Mello Gonçalves, meu amor, nenhuma palavra poderá te agradecer a contento. Dedico este trabalho a nossa filha que começou a existir quando eu ainda dissertava.

É imperioso agradecer ao meu venturoso orientador, Mamede Jarouche, de correto parecer e louvável proceder, por sua generosa acolhida, pela confiança neste trabalho e entusiasmo contagiante.

Safa Jubran, que me apresentou com entusiasmo a língua árabe, acolheu com carinho e auxiliou em vários momentos.

Alfredo Jatobá, admirável chagal mergulhador e “mão amiga”.

Ruth Andrade de Freitas, André Barbosa de Souza, Átila Villar, pessoas com quem partilhei as primeiras leituras do “Livro das Mil e Uma Noites”.

Julia Grillo, que já estava lá quando precisei de uma amiga numa cidade desconhecida.

José Eduardo Lohner, gentil, tranquilo e acolhedor amigo paulista.

Aos amigos e amigas do Caminho.

Natália Novaes, uspiã com quem partilhei intensamente o primeiro ano de mestrado e as primeiras aulas de árabe.

Agnes Carayon, amiga e exemplo de mãe que me encorajou bastante.

Maeva Breau, Malika Bas, Ilyas Oussedik, Jaqueline Ramos, Júlia Rodrigues, companheiros no aprendizado de árabe no oriente.

Marie Helène Avril, Mohamed Abdel Maurice, Afaf al-Sayed, professores do DEAC.

Jean-Charles Ducène, professor da École Pratique de Hautes Études.

Socorro Jatobá, Tatiana Schor pelo apoio em momentos diversos.

Luana, Adriana, Nízia, Cristina, Cínthia, Elessandra e Márcia, amigas desde a adolescência, queridas irmãs para sempre.

Meu pai, minha mãe e toda a família, com lembrança especial e saudosa de figuras que nos deixaram: finada Vó Maria; a Vó Natividade (que partiu durante esta dissertação), e falecido Tio Enoque, que me presentou com os primeiros livros, que me contava mitos gregos.

E todas as pessoas que me acompanharam e auxiliaram durante este trabalho.

Biblioteca do IFAO, Biblioteca Nacional da França, Instituto do Mundo Árabe, instituições francesas sempre abertas para os estudantes da literatura árabe.

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas e CAPES, que concederam o indispensável auxílio para a realização desta pesquisa.

RESUMO

SANTOS, Messiane Brito. O *'adab* nas *Mil e Uma Noites*: a história do segundo dervixe. 2014. 103 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Este trabalho tem por objetivo analisar a utilização da noção de *'adab* (أدب), no "Livro das Mil e Uma Noites". Dividido em três capítulos, no primeiro deles tentamos recuperar, através de diferentes estudos dedicados ao tema, a evolução e a variedade de usos desse termo ao longo dos séculos. Essa abordagem visa, sobretudo, mostrar a dificuldade de fixar-se uma definição precisa para o termo, devido ao vasto corpus de *'adab* e a variedade de assuntos que aborda. Num segundo momento, foi observada a presença do termo *'adab* nas narrativas do chamado "ramo sírio" do "Livro das Mil e Uma Noites". Essa observação teve como ponto de partida a advertência, contida em seu preâmbulo, de que suas histórias estariam "plenas de *'adab*." Tomando como referência os elementos associados ao termo neste preâmbulo fizemos um levantamento das formas de sua ocorrência e, em seguida, passamos a explorar de maneira mais detalhada sua função através da análise de uma narrativa em particular. Assim, encerramos o trabalho com a análise da história "O segundo dervixe" (القرندلي الثاني), onde a presença desse termo é importante no desenvolvimento da trama. Dando destaque aos momentos da história onde o termo *'adab* se faz presente, efetuou-se a sistematização e a análise de seus significados, enfatizando-se a representação feita por ela da figura do *'adīb* (أديب, o possuidor de *'adab*).

Palavras chave: Livro das Mil e Uma Noites, *'adab*, literatura árabe.

ABSTRACT

SANTOS, Messiane Brito dos. The '*adab* in the *Arabian Nights*: the tale of the second dervish. 2014. 103 f. Dissertation (Master). Faculty of Letters, Philosophy and Humanities, University of São Paulo, São Paulo, 2014.

This work aims to analyze the use of the concept of '*adab* in the Arabic cycle of narratives known as "Arabian Nights". Divided into three chapters, the first of them try to recover, through different studies devoted to the subject, the evolution and variety of uses of the term throughout the centuries. This approach aims, mainly, to show the difficulty of a precise definition for the term, due to the vast corpus of '*adab* and the variety of subjects it covers. Secondly, the presence of the word '*adab* was observed in the narratives of the "Syrian branch" of the "Book of the Thousand and One Nights". This observation had as its starting point the warning contained in its preamble, that their stories were "full of '*adab*." Taking as reference the elements associated with the term in this preamble, we did a survey of the forms of their occurrence and then, we explore in more detail its function through the analysis of one specific narrative. Thus we closed the work with the analysis of the story "The second dervish", where the presence of this term is very important in the development of the plot. Highlighting the moments in history where the term '*adab* is present, we performed the systematization and analysis of their meaning, emphasizing how it represents the figure of the '*adib* (the possessor of '*adab*).

Keywords: Arabian Nights, '*adab*, Arabic literature.

ملخص

يهدف هذا العمل، في لحظته الاولى، إلى سرد رواية معقولة لمعنى مفردة "أدب"، انطلاقاً من الدراسات المختلفة التي تساعدنا على متابعة تدرّجها وتنوع استعمالها على مر العصور. وترمي هذه الرواية، قبل كل شيء، إلى إظهار صعوبة القيام بتحديد دقيق لهذه المفردة، بسبب ضخامة المتون المنسوبة، بشكل أو بآخر، إلى الأدب، وتنوع المواضيع التي يتناولها. وفي لحظة ثانية من البحث، لوحظ وجود مفردة "أدب" في بعض قصص ألف ليلة وليلة، فالإشارة المحرّكة لهذا العمل تُقرأ في الكلام الافتتاحي لليالي، حيث مقطع مثير للتساؤل ينذر، من جملة ما ينذر، أن قصص الكتاب "كثيرة الأدب"، مما حرّضنا على القيام بإحصاء لاستعمال هذه المفردة في مجلدي الترجمة البرازيلية للفرع الشامي للكتاب.

وبعد الإحصاء توجّب علينا اختيار ما نقوم به لاستكشاف مواقع المفردة وكيف قد يساعدنا هذا على فهم المؤلف ككل أو، على الأقل، فهم القصة التي فيها تستعمل المفردة. لذلك، في اللحظة الثالثة والاخيرة لهذا المبحث، قمنا بتحليل قصة القرندي الثاني، مبرزين من القصة مشاهدنا التي تستعمل مفردة أدب، فقد أجرينا ترتيب معانيها وتحليلها، حيث لاحظنا، لا سيما، كيف تمثّل هذه القصة شخصية الأديب، أي صاحب الأدب، وكيف، أخيراً، ترسم ملامحه.

الكلمات الدليلية:
ألف ليلة وليلة؛ أدب؛ الآداب العربية.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: O termo ' <i>adab</i> no primeiro volume das <i>Noites</i>	52
Quadro 2: O termo ' <i>adab</i> no primeiro volume das <i>Noites</i>	53
Quadro 3: O termo ' <i>adab</i> no segundo volume das <i>Noites</i>	54
Quadro 4: O termo ' <i>adab</i> nas <i>Noites</i> (Lista - Volume I e Volume II)	56
Quadro 5: O ' <i>adab</i> em "O carregador e as três jovens de Bagdá.	67
Quadro 6: Conhecimentos do segundo dervixe e da princesa.....	78

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. Vicissitudes de uma palavra	14
2. Uma palavra nas <i>Noites</i>	43
2.1. “A metáfora de um mapa”	51
3. O segundo dervixe	61
3.1. “Todos ficaram assombrados com o meu <i>'adab</i> ”	62
3.2. “Sou jurisconsulto, sábio, letrado, poeta, gramático e calígrafo”	74
CONCLUSÃO.....	89
REFERÊNCIAS.....	93
APÊNDICE A – “O invejoso e o invejado”, uma história exemplar.....	101
APÊNDICE B - Esquema sintético com os personagens e os conhecimentos adquiridos, divididos por áreas.....	103

INTRODUÇÃO

“As Mil e Uma Noites e a arte de narrar no mundo árabe medieval” tal era o título do projeto que deu origem ao presente trabalho. É perceptível a ingênua ambição que pode existir num projeto em seu princípio. Porém, o texto que impulsionou tal ambição não era igualmente grandioso?

Este trabalho foi instigado pelas primeiras palavras do “Livro das Mil e Uma Noites”, seu preâmbulo.

E, agora, avisamos aos homens generosos e aos senhores gentis e honoráveis que a elaboração deste agradável e saboroso livro tem por meta o benefício de quem o lê: suas **histórias** são plenas de **decoro** [**ʿadab**], com significados agudos para os homens distintos; por meio delas, aprende-se a arte de bem falar e o que sucedeu aos reis desde o início dos tempos. Denominei-o de livro das mil e uma noites, que contém, igualmente, **histórias excelentes**, mediante as quais os ouvintes aprenderão a fisiognomonia: não os enredará, pois, ardil algum. Este livro, enfim, também os levará ao deleite e à felicidade nos momentos de amargura provocados pelas vicissitudes das fortunas, encobertas de sedutora perversidade. E é Deus altíssimo quem conduz ao acerto (LIVRO das Mil e Uma Noites, volume I: ramo sírio, 2005, p. 39, grifo nosso).

Na primeira vez, esse aviso foi lido como se a narrativa estivesse se apresentando e mostrando como se configura sua arte. Nisso, havia a expectativa de conhecer cada um desses aspectos e a vontade de desvendar a arte de narrar no mundo árabe. E logo surgiu a questão: será que o conjunto de características presentes nesse preâmbulo poderia ser considerado como estratégia para compreender o “Livro das Mil e Uma Noites”, a partir do que se estabelece como características e efeitos das histórias? Estaria o preâmbulo de acordo com determinados pressupostos de uma tradição narrativa, acordo esse que serviria para demonstrar o nível de adequação à certas convenções estéticas, onde tais características deveriam manifestar sua presença?

A primeira leitura desse preâmbulo suscitou essas e muitas outras questões relacionadas a cada elemento apresentado, instigando o desejo de conhecer todo o conjunto de características e efeitos; entretanto, era preciso abandonar essa ingênua ambição e escolher **um** elemento. E, nesse caso, delimitar-se na

observação de uma dessas características necessárias para que a narrativa produza os benefícios anunciados em seu “aviso”.

Observadas tais ressalvas, escolhemos um elemento que nos parecia essencial na caracterização da obra e seu conteúdo: um “agradável e saboroso livro que tem por meta o benefício de quem o lê”,¹ que possui histórias “plenas de decoro [*’adab*]”.² Diante dessa escolha outras questões: O que é o *’adab*? O que são histórias “plenas de *’adab*”? Como o *’adab* pode fazer parte das histórias? Buscando essas respostas o presente trabalho foi ganhando uma forma, que se divide em três partes.

O primeiro capítulo conta uma breve história possível do termo *’adab* (أدب), a partir de diferentes estudos que nos auxiliam a acompanhar sua evolução e a variedade de usos ao longo dos séculos. Desde um estágio inicial, nos primeiros séculos do Islã, até o momento onde se torna um termo que define e integra uma “cultura geral”, e chegando ao final de uma trajetória semântica, quando o *’adab* delimita seu amplo campo de significação pretérito.

Em cada momento dessa trajetória procuramos observar como esse conceito estava refletido nos trechos de obras que citamos e transcrevemos. Veremos que, de início, trata-se de um conceito que abrange obras de conteúdo diverso, pois na origem a concepção de *’adab* designava mais um espírito que um gênero e havia interpenetração de diferentes áreas de conhecimento. A amplitude desse sentido, que abrangia não apenas textos literários, chega a incluir obras de gêneros como história, biografia e geografia, veremos isso a partir de uma figura que ilustra a inter-relação entre os domínios da geografia e sua relação com o *’adab*.

Ainda sobre a diversidade desse conteúdo, foi preciso verificar a abordagem de suas diversas dimensões, pois as obras de *’adab* reuniam todas as informações que um homem bem educado e sofisticado precisaria para se comunicar com os outros. Algumas obras eram enciclopédias gerais de conhecimento e conduta, enquanto outras focalizavam assuntos específicos como códigos profissionais, ou ainda seleções dos modelos de locução literária. Por isso, os estudiosos do tema lidam com uma produção cujo ápice inclui um intervalo aproximado entre os séculos II H./VIII d.C. e IV H./X d. C.³, e nesse caso, encontram-se diante dos diferentes

¹ المقصود من كتابة هذا الكتاب الشهي المستطاب ، النفع لمن يطالع فيه.

² فيه سير كثيرة الادب

³ Gabrieli (1971, p. 227)

elementos que compõem o conteúdo de um vasto conjunto de obras com a missão de sistematizá-lo para lhe observar as diferentes dimensões.

Diante da vasta abrangência de um termo que incluía as dimensões ética ou moral, estética, política, cultural, comportamental, relacional, deontológica e subjetiva, para aprofundar a exposição foi necessário focalizar em duas dessas dimensões - *'adab al-kātib* (أدب الكاتب, deontologia e competências do secretário/escriva perfeito) *'adab al-nadīm* (أدب النديم, a arte do comensal [ou conviva] perfeito) – a partir da citação ou observação dos trechos de obras que podem ser vistas como manuais ou códigos por assim dizer “profissionais”. Observaremos também a classificação da obra de um autor de *'adab* em três níveis (moral, social e prático). Verificaremos a discussão sobre a utilização do termo “humanismo” para traduzir essa abrangência do conteúdo de *'adab*. A existência de uma dimensão desse termo relacionada à educação também será examinada. E ainda espreitaremos esse termo circunscrito no ambiente áulico.

Logo, a história que apresentaremos compõe um mosaico, que visa sobretudo mostrar a dificuldade de fixar uma definição precisa do termo *'adab*, أدب, devido ao vasto corpus a ele referido e à variedade de assuntos que aborda, o que suscita um problema para as línguas ocidentais que pretendam traduzi-lo.

O segundo capítulo examinará a presença do termo *'adab* em todas as narrativas do chamado “ramo sírio” do “Livro das Mil e Uma Noites”. Instigados pelo preâmbulo – o indício propulsor desta pesquisa que caracteriza as histórias contidas no livro como “plenas de *'adab*”, (ou, literalmente, de muito *'adab*) – realizamos uma busca do termo nos dois volumes do ramo sírio das *Noites*.⁴ Após o levantamento dessas ocorrências, elaboramos uma forma de apresentação do presente trabalho, a qual consiste em quadros que contêm: o título da história com sua localização no volume; o contexto particular em que o termo se insere; o trecho da história em português, a partir da tradução/edição de Jarouche (LIVRO das Mil e Uma Noites 2005a, 2005b); e o trecho em árabe, a partir da edição crítica de M. Mahdi (1984).

Destarte, com os quadros teremos uma vista geral das ocorrências do termo nas *Noites* do ramo sírio, uma sinopse que mostra o *'adab* nas histórias. Obviamente, seria preciso explorar esses lugares onde o termo se faz presente, e

⁴ Ao longo deste texto, utilizaremos “*Noites*” para fazer referência ao livro “*Alf layla wa-layla*” (As mil e uma noites), a exemplo de Condenhoto (2007), que considerou a melhor forma de evitar associações com traduções que apresentam títulos diferentes, tais como “Noites árabes”, “As mil e uma noites”, “Livro das Mil e Uma Noites”.

tentar verificar como este conceito contribui com nossa compreensão das diversas configurações da obra como um todo ou de uma história específica.

Visto que optamos por selecionar uma história para observar a presença do termo *'adab*, o terceiro capítulo versará sobre “O segundo dervixe”. Destacando os momentos da trama onde o termo *'adab* se faz presente, efetuaremos uma sistematização seguida da análise de seus significados nessa história. Verificaremos sobretudo como essa história representa a figura do *'adīb* (أديب), o possuidor de *'adab*) e, enfim, como a narrativa desenha o seu perfil.

Assim, esses três capítulos configuram a forma encontrada para observar o que consideramos elemento essencial na caracterização da obra, estabelecido por seu preâmbulo, e com isso nos empenhamos em recortar diferentes relações que tornassem possível uma compreensão sobre o *'adab* em uma história do “Livro das Mil e Uma Noites”.

1. Vicissitudes de uma palavra

A pena corria sobre a folha, os argumentos se enlaçavam, irrefutáveis, mas uma leve preocupação empanou a felicidade de Averróis. Não a causava o Tahafut, trabalho fortuito, mas um problema de índole filológica...

(Jorge Luis Borges, “A procura de Averróis”)

Sobre as folhas deste capítulo buscaremos apresentar uma história possível para o termo *'adab* (أَدَب), observando como diferentes estudiosos têm abordado este “problema de índole filológica”. Para começar, precisávamos de uma frase que sintetizasse o percurso desse termo. Encontramos, no arabista italiano Gabrieli (1971, p. 160), a afirmação de que “a história do termo *'adab* reflete o gradual desenvolvimento da civilização árabe e o aumento de seu horizonte cultural”. Em tais palavras existe a síntese que buscávamos e ao mesmo tempo consideramos que seria interessante desenvolver este capítulo acompanhando o reflexo de uma civilização nas vicissitudes semânticas de uma palavra.

De modo que, iniciaremos com esta etimologia plausível:

Em 1906, Vollers vê na palavra *'adab* uma formação secundária explicada assim: *da'b* (raiz *d'b*), que significa “costume, modo de ser, situação”, possui um plural *ādāb*, de onde foi tirado, desde a época pré-islâmica, o singular *'adab* cujo plural é também *ādāb*; esta etimologia é atualmente aceita por arabistas. *Da'b* podia ter o sentido concreto de “caminho, via” (cf. a etimologia do termo de origem grega, método: “busca de caminho”) e *'adab* devia abranger uma noção mais abstrata. Essa palavra não existe no Alcorão, mas aparece nos hadiths, onde a forma *'addaba*, possui o sentido de “ensinar, educar”, se o assunto é Deus.⁵ *Da'b* prosseguiu seu decurso sem adquirir a acepção, uma técnica particular, enquanto sunna, de sentido próximo, se especializou no sentido “tradição do Profeta” e *'adab* com um sentido paralelo, mas claramente profano, teve uma evolução semântica bem complicada (ELBOUHAJJARI, 2006)

A partir de tal origem, o início dessa complicada evolução, é descrito por Bonebakker (1990, p. 16-9) que aponta a existência de numerosos exemplos, os quais datam provavelmente da época pré-islâmica ou dos primeiros séculos do Islã, onde encontramos os verbos *'adaba* e *'addaba* nos sentidos de: “educar”, “criar”;

⁵ Referência ao ḥadīth no qual se atribuem ao profeta Muḥammad as seguintes palavras: أَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي, *addabanī rabbī fa-aḥsana ta'dībī*, isto é, “meu Senhor me educou (ou criou, ou adestrou) e foi bem na minha educação (ou criação, ou adestramento)”.

“treinar” um animal, “punir” no sentido moral; e onde o adjetivo *’adīb* (أديب) também aparece no sentido de “bem-treinado”. Depois, o referido autor, cita dois *ḥadīth* conhecidos: o primeiro estabelece que o melhor que um pai pode dar ao seu filho é um bom *’adab*; no outro conta-se que as mulheres dos *Qurayš* (a tribo do profeta) adquiriram o costume – *’adab* – de falar contra seus maridos, “costume” esse que pertencia às mulheres dos *Anṣār* (“os auxiliares”, adeptos de Muḥammad em Medina). Também menciona que o poeta Ḥamzah b. Bīḍ (m. 116 H./734 d.C.), ao dirigir-se ao filho do governador omíada Yazīd b. Al-Muhallab, diz que esse nobre foi educado no *’adab* de uma família a quem o Ocidente e o Oriente tiveram que se submeter e o poeta louva o modo como eles o educaram (*’addabūhu*). Assim sendo, Bonebakker (1990) conclui que esses exemplos mostram como o limite entre o costume, o conhecimento e seu ensino é tênue, e em outros casos existe uma explícita associação do *’adab* com a educação.

Holmberg (2006, p. 201) afirma que nesse estágio inicial *’adab* era um comportamento em conformidade com normas sociais da tribo, citando a pesquisa de Carlo-Afonso Nallino, a qual estabelece que o plural de *’adab* foi formado a partir de *da’b* (costume, hábito), e o singular derivou do plural em conformidade com a conhecida forma singular-plural da morfologia árabe. Considera que essa etimologia é adequada aos primeiros sentidos da palavra *’adab*, enquanto “costume”. Holmberg (2006) também observa que, do sentido inicial de “costume”, a ética e o conteúdo prático de *’adab*, foram logo enfatizados na “grande qualidade da alma e o resultado da boa educação”. Sobre o “gradual desenvolvimento da civilização árabe” Holmberg (2006) expõe que as primeiras conquistas colocaram os árabes em contato com outras comunidades e assim a sociedade árabe mudou de um modo radical. No fim do califado omíada, *’adab* em seu sentido ético e prático corresponderia ao latim *urbanitas*, civilidade, cortesia⁶, refinamento das cidades em contraste com a rudeza beduína. Essa dimensão ética e social eram correntes no período do califado abássida, que se estendeu de meados do século VIII a meados do século XIII d. C.

De modo que o termo *’adab* adquiriu uma carga semântica considerável devido à grande variedade de usos ao longo dos séculos. Nesse percurso,

⁶ Para esse termo específico, cf. as correspondências estabelecidas no estudo do medievalista espanhol J. A. Maravall, “La ‘cortesía’ como saber en la Edad Media”, in: *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1983, pp. 255-267.

Bonebakker (1990) observou que associação com educação continuou, e no início do século II H./VIII d. C., talvez até antes, o *'adab* aparece relacionado à literatura, isto é, às belas letras, principalmente à poesia, mas também à alguns provérbios e discursos famosos. Para exemplificar, transcreveu e traduziu as palavras do poeta Bašār B. Burd (بشار بن برد), do século VIII d. C., o qual vangloriava talentos literários descrevendo “Um visitante de reis, dotado de esplendor, conhecido por sua poesia (*šīr*) e discursos (*ḥuṭab*) [...] Na aurora as pessoas se aglomeravam em sua porta ávidas por obter seu *'adab*”. Embora também fosse relacionado com a poesia, o termo *'adab* ampliou suas conotações, fato que Bonebakker (1990) demonstra citando um texto do século IX d. C., mais exatamente o seguinte parágrafo introdutório da obra *Al-Kāmil* (الكامل, O perfeito), de Al-Mubarrad (أبو العباس محمد بن يزيد, m. 285 H./898 d. C.):

Este é um livro que compusemos para reunir vários *ādāb*: prosa, bons versos, provérbios famosos, sermões eloquentes, e uma seleção de discursos célebres e cartas notáveis. Nossa intenção é explicar cada expressão excepcional presente no livro, assim como cada conceito que não seja prontamente compreensível, e oferecer comentários detalhados sobre cada questão sintática que possa ocorrer, de modo que o livro, apreciado em si mesmo, não obrigue o leitor a dirigir-se a mais ninguém para explicações. (AL-MUBARRAD apud BONEBAKKER, 1990, p. 22)

Esse texto utiliza o plural *ādāb* para se referir a várias outras formas de belas letras. Assim, o aumento do horizonte cultural da civilização árabe terá nesse termo um reflexo principalmente quando é possível atribuir ao termo *'adab* os diversos equivalentes, apontados por Martín (2004, p. 463): letras, filologia, gramática, literatura – ou conjunto de conhecimentos e técnicas relacionados ao uso da língua, principalmente na escrita – estudo, costumes, bons modos, cultura, educação, humanidades... Porém, muitos desses termos atribuídos ao cultivo dos saberes não estritamente técnicos, têm um conteúdo difícil de precisar, de modo que noções como humanidades, letras ou cultura podem apresentar dificuldades nesse contexto. Por isso, Martín (2004) ainda acrescenta que a dificuldade de tradução precisa desse termo polivalente suscita um problema duplo tanto na língua de origem quanto nas línguas ocidentais que porventura tentem traduzi-la.

Além disso, Holmberg (2006) considera que o *'adab* ao significar “cultura geral” torna-se obviamente muito mais amplo, de modo que, nesse sentido, chega a incluir obras de gêneros como história, biografia e geografia. Al-Baghdadi (2008)

afirma que a literatura árabe não era muito confinada a gêneros de textos específicos, cada qual com uma natureza fixa e estável, mas referia-se a uma variedade de formas e funções de expressões literárias, que eram englobadas utilizando-se o termo *'adab*, motivo pelo qual esse termo multifacetado coloca alguns problemas para a sua tradução.

Exemplificaremos aqui um desses gêneros, a partir da figura abaixo, que ilustra uma “variedade de formas englobadas pelo *'adab*” nas diferentes categorias de obras geográficas e suas relações com o *'adab*:

Figura 1: *'Adab* e geografia, Miquel (1973)

Essa figura consta no primeiro volume da obra “Geografia humana do mundo muçulmano das origens até o século XI”, em quatro volumes, de André Miquel. Bisio (2009) afirma que a obra é considerada pelos especialistas como um material indispensável para entender a percepção e a representação do espaço no Islã medieval, pois foi elaborada a partir de um amplo conjunto de manuscritos árabes que datam desde a instalação do califado de Bagdá até o século XI d.C.

Além disso, o pesquisador procurou entender “não o mundo como era na realidade, mas aquele mundo [...] corrigido, remodelado, sonhado mesmo, pelas consciências”.

Essa é uma das figuras que Miquel (1973) conseguiu esboçar para esse sonho, nela observamos uma dança em torno de um ponto catalisador, o *'adab*. Diante da diversidade de elementos que se movimentam ao redor, encontramos uma classificação (ZAKHARIA; TOELE, 2005, p. 144) que nos auxilia na observação da figura citada. Trata-se de uma divisão das obras geográficas em três grandes categorias: a geografia técnica, baseada na cosmografia (canto superior direito); a geografia descritiva, nascida das necessidades da administração (canto inferior direito); e um cruzamento entre a geografia e o *'adab*, no qual a poesia e o estilo ocupam o mesmo lugar que os monumentos ou o clima (lado esquerdo, exceto os catálogos). Entretanto, Zakharia e Toelee (2005) advertem que não se tratam de categorias fechadas em si e que a maioria das obras se relacionam com as três categorias, assim é possível compreender a movimentação representada na figura, que busca apontar essas relações com as setas.

Sobre a relação entre essas categorias podemos citar um exemplo, presente no capítulo V da mesma obra, que André Miquel intitula “Ibn Al-Faqīh, ou a geografia vista pelo *'adab*”. Nesse capítulo, o autor analisa o *Kitāb Al-Buldān* (كتاب البلدان, O livro dos países), e se interessa, entre outras coisas, nas fontes deste tratado, seus componentes e seus temas. Para Miquel (1973) cronologicamente, Ibn Al-Faqīh (ابن الفقيه, autor do século X, d. C.), se situa num lugar essencial na história da geografia árabe: esse autor emerge após as primeiras obras, fundamentalmente técnicas, e por um lado reforçará uma tendência de abertura da geografia técnica para os temas do *'adab*, e por isso cumpre um papel decisivo no futuro da geografia árabe. Zakharia e Toelee (2005) contam que Ibn Al-Faqīh recebeu crítica de um contemporâneo seu (Muqaddasī, m. 988, d. C.) relativa a certas digressões; por exemplo, quando fala de sua cidade Ibn Al-Faqīh prolonga-se sobre o seu país natal. Na verdade, para as autoras, trata-se do surgimento da literatura geográfica, de modo que, se esse tipo de desenvolvimento constitui “digressão” para a geografia técnica, constitui o ritmo de uma geografia no âmbito da literatura de *'adab*.

Reverendo o percurso que temos feito até agora, onde buscamos acompanhar a complicada evolução do termo *'adab*, e a cada passo desvendando algo sobre sua considerável carga semântica, iniciamos com uma etimologia plausível, e em seguida apresentamos exemplos, primeiro de um estágio inicial, nos primeiros

séculos do Islã, onde os sentidos de “educar”, “criar”; “treinar” um animal, “punir” no sentido moral se fizeram presentes, e em dois *ḥadīth*, que nos mostraram como o limite entre o costume, o conhecimento e seu ensino é tênue, e em outros casos existe a explícita associação do *’adab* com a educação. Depois, trouxemos um exemplo do VIII d. C, no qual um poeta, vangloria-se de seus próprios talentos literários, pois se considera conhecido por sua poesia e discursos, dois recursos definidos pelo *’adab*. Um texto do século IX d. C., nos mostrou esse termo no plural abrangendo várias outras formas de literatura, o que pode refletir o aumento do horizonte cultural da civilização árabe, a partir de diversos equivalentes. Então, considerando que o *’adab* também tornou-se sinônimo de uma “cultura geral”, e que a amplitude desse sentido chega a incluir obras de gêneros como história, biografia e geografia, discorreremos sobre um geógrafo do século X d. C., e sua relação com o *’adab*, além disso, expusemos uma figura que ilustra a inter-relação entre os domínios da geografia e sua vinculação ao *’adab*, evidenciando a centralidade que essa “cultura geral” pode ocupar.

Agora, observaremos sua presença em uma obra anônima, elaborada em Bagdá entre a segunda metade do século XI e a primeira do século XII d. C., *O leão e o chacal mergulhador* (الأسد والغواص). Jarouche (2009, p. 18) a define como “um híbrido de fabulário e tratado político que faz, o tempo todo, aguda crítica à corruptibilidade humana, além de traçar um diagrama das vicissitudes inerentes às relações entre poder e saber, flagelo e deleite de muito letrado”. Em seu primeiro capítulo, quando apresenta um dos personagens principais – um perfil que, como veremos também ocupará um papel central neste trabalho – a descrição utiliza o termo *’adab*:

Entre seus servidores havia um chacal a quem chamavam “Mergulhador”, o qual, detentor embora de bom parecer e decoro [*’adab*], amava o sossego e apreciava a obscuridade; era apaixonado pela busca do saber, ao qual se devotara por inteiro, não lhe restando tempo para outro mister” (*O LEÃO e o chacal mergulhador*, 2009, p. 28).

Primeiro, é preciso observar uma nota muito importante sobre a história do termo *’adab*, que o tradutor dessa obra acrescentou nesse trecho supracitado, justamente para explicar os sentidos desse termo, onde vemos a dificuldade de tradução precisa apontada por Martín (2004), de um termo polivalente que suscita

um problema duplo tanto na língua de origem quanto nas línguas ocidentais que possam tentar traduzi-la:

normalmente, arabistas e dicionários bilíngües atribuem-lhe sentidos tão abrangentes quanto ‘cultura’, ‘urbanidade’, ‘bons modos’, ‘bom modo de agir’, ‘instrução’, ‘educação’, ‘cortesia’, ‘cortesania’ e mesmo ‘ética’. Os antigos dicionários árabes tampouco esclarecem a questão. Ibn Manzūr [1232-1311 d.C, ‘A língua dos árabes’, v. I, p. 206-207], nesse ponto mais completo que os demais, dá-lhe uma definição que beira o tautológico: ‘é aquilo com que se instrui o *’adīb*’ (o possuidor de *’adab*; tão pouco esclarecedor quanto a definição da marcenaria como ‘atividade do marceneiro’), e acrescenta: [...] ‘foi chamado de *’adab* por que convida [e aqui se explora o *cognatismo* entre o verbo e o substantivo explicado] as pessoas ao que é louvável e as adverte contra o que é condenável [...]. E também: o *adab* da alma e o *’adab* do estudo. E *’adab*, ainda: a elegância [ou graça, ou agudez] e o bom modo de tomar [um assunto, um objeto, etc]’. Em traduções antigas de textos árabes, como a espanhola do século XIII do livro *Kalīla e Dimna*, empregou-se sistematicamente ‘saber’ para traduzir أدب, *’adab*, sem nenhuma distinção entre essa palavra e علم, *’ilm*, que também aparece inúmeras vezes no texto e que, ela sim, deve ser efetivamente traduzida como ‘saber’ (O LEÃO e o chacal mergulhador, 2009, p. 226-7) [grifo do autor].

Nessa nota, Jarouche lista definições dicionarizadas de *’adab*, sobretudo uma das mais antigas que chegou até nós, a qual estabelece equivalência com outros termos que parecem óbvios naquele contexto, afinal, a palavra já possuía acumulação de significado mais que centenária quando integrou o referido dicionário; assim, talvez não precisasse constar mais do que foi explicado para que o leitor daquela época pudesse compreendê-la. Mesmo atualmente, também estacamos diante desse “problema de índole filológica”, do que se apresenta para nós como vaga acepção sem um termo equivalente exato na nossa língua, e uma definição como essa parece rasurar e, de certa forma até impossibilitar nossa interpretação plena do sentido dessa palavra. Do “não-dito” emergem questões como: Quem é o *’adīb*? De que modo o *’adab* configura-se enquanto um convite ao que é louvável e uma advertência contra o que é condenável? O que significa cada uma dessas categorias de *’adab*?

Nesse caso, seguindo o rastro vago apontado pela definição de Ibn Manzūr, nossa busca por respostas começa pelo *’adīb*, o possuidor de *’adab*. Na descrição supracitada desse personagem da obra “O Leão e o chacal mergulhador” temos um exemplo fictício de “um detentor de *’adab*”; na fábula ele torna-se conselheiro do rei, porém sua virtude excessiva o prejudica e faz com que tramem sua aniquilação.

Jarouche (2009) afirma que essa obra foi recebida como uma crítica ao papel desse “possuidor” de *’adab*, cuja saída viável e honrosa é o ascetismo.

Contudo, para saber mais sobre o *’adīb*, é preciso ir além da descrição que o define apenas como “detentor de bom parecer e *’adab*” e um “apaixonado pela busca do saber”, e “mergulhar” numa tentativa de esboçar um perfil desse personagem real. Segundo Gabrieli (1960, p. 176), no período omíada o perfeito *’adīb* era aquele que se sobressaía tanto no conhecimento dos poetas antigos, quanto na esfera poética e histórica da cultura árabe. O contato com culturas estrangeiras (indiana, iraniana, helenística) ampliou o conteúdo de *’adab*, que passa a incluir conhecimentos com os quais a civilização islâmica se familiarizou desde o início do período abássida. Assim sendo, posteriormente, o *’adīb* do século IX d.C. era conhecedor não apenas da poesia e prosa árabe, mas alguém que ampliou sua gama de interesse para incluir o mundo iraniano com seus épicos e narrativa tradicional, o mundo indiano com suas fábulas e o mundo grego com sua filosofia prática, especialmente a ética e a filosofia.

Zakharia e Toelle (2005, p. 102) observam que o surgimento do conceito de *’adab* acompanha o nascimento da prosa literária no microcosmo dos *kuttāb* (escribas). Dois nomes marcam essa etapa, o primeiro foi °Abd Al-Ḥamīd Ibn Yaḥya Al-Kātib (عبد الحميد بن يحيى الكاتب, m. 750 d. C.), cujas epístolas mostram que o *’adab* presente na prática ainda não estava formalizado na teoria. Esse autor, compôs duas epístolas que até hoje são consideradas monumentos da prosa: *Al-Risāla ’ilā walī Al-°aḥd* (الرسالة إلى ولي العهد, Epístola ao príncipe herdeiro); e *Al-Risāla ’ila Al-kutāb* (الرسالة إلى الكتاب, Epístola aos secretários/escribas). Este último, segundo essas autoras, é um texto “idealista” que desenha um modelo que de tão perfeito parecia fictício. Zakharia e Toelle (2005) apontam o segundo nome que marca essa etapa: °Abd Allāh Ibn Almuqaffa°, discípulo de °Abd Al-Ḥamīd, que escreveu “O pequeno *’adab*” (coletânea de máximas e aforismos retirados do seu livro *Kalīla e Dimna*) e “O grande *adab*”; este é caracterizado pelas autoras como denso, complexo, a primeira tentativa formal de definir o conceito de *’adab* num trabalho original, foi construído em torno de dois eixos: um hierárquico sobre as múltiplas relações de poder e outro sobre as raras relações de fraternidade, onde analisa sem indulgência as trocas humanas.

Logo, para exemplificar o *’adīb* e suas relações com aspectos envolvidos no conceito de *’adab*, podemos encontrar em Ibn Almuqaffa° (عبد الله ابن المقفع, 85 - 139

H./702-756 d.C.)⁷ um perfeito *'adīb*, autor de origem persa que inaugura a grande época da prosa árabe⁸, e cujo trabalho de mediador cultural e de refinado estilista na cultura abássida⁹ pode ser visto em suas traduções do grego e persa. Citaremos inicialmente *Al-'adab Al-sagīr* (الأدب الصغير, O pequeno *'adab*), que consiste numa breve epístola de apenas 30 páginas, uma obra assim definida por seu autor:¹⁰

Coloquei neste livro de ditos conservados pela gente, máximas nas quais existem ajuda para civilizar os corações, para aperfeiçoar e aguçar a visão; vibração dos pensamentos; orientação para aquele que age, e guia para as boas ações e éticas dignas (ALMUQAFFA^c apud SOBH, 2002, p. 640).

Al-'adab al-kabīr, (الأدب الكبير, O grande *'adab*) é uma epístola maior (100 páginas), que possui muitos conselhos de ética e protocolo.¹¹ Entre os quais podemos citar, por exemplo este:

Aprende a escutar como aprendes a falar. A ética de escutar é deixar terminar quem está falando até o final, sem interromper com perguntas, olhando cara a cara, compreendendo claramente o que se expõe (ALMUQAFFA^c apud SOBH, 2002, p. 641).

Nos trechos citados das duas obras desse *'adīb* destacamos o aspecto ético ligado ao termo *'adab*, que constitui “um dos sentidos abrangentes atribuídos normalmente, por arabistas e dicionários bilíngües”, encontrado nos trechos supracitados principalmente quanto à orientação da conduta. Charles-Dominique (1965) observou no conjunto das duas epístolas, de modo sumário, um sistema ético de Ibn Almuqaffa^c a partir de uma divisão em duas grandes categorias principais, cada qual contendo subcategorias: *conhecer a si mesmo* (conhecer a natureza humana, conhecer o mundo, o destino, as mulheres, a introspecção e o exame de consciência) e *conhecer os outros* (a convivência, o diálogo, a religião, a experiência dos ancestrais).¹² Outrossim, encontramos esse aspecto ético quando Ibn Almuqaffa^c atribui ao *'adab* a seguinte acepção:

⁷ Manteve-se a data de nascimento do autor tal como apresentada em ALMUQAFFA^c, 2005, p. XVIII.

⁸ GABRIELI, 1971, p. 161.

⁹ Ibid., p. 163.

¹⁰ SOBH, 2002, p. 640.

¹¹ Ibid., p. 641.

¹² Charles-Dominique (1965) utilizou a edição de DAR SADER, Beyrouth, 1960.

Moral graças à qual a razão se desenvolve e crê; do mesmo modo que o grão enterrado no solo pode sair da terra, se desenvolver e crescer apenas graças à água, do mesmo modo a razão só pode adquirir força, vida e utilidade graças ao *'adab* que é seu fruto, sua vida e sua semente (ALMUQAFFA^c apud CHARLES-DOMINIQUE, 1965, p. 66) [grifo nosso].

Esse *'adīb* evidencia o objetivo dessa moral – apresentada no trecho citado a partir da analogia entre o grão e o desenvolvimento da razão graças ao *'adab* – em outra sentença, quando Ibn Al-Muqaffa^c se propõe a “cultivar o espírito do homem, de polir e lustrar sua inteligência, de vivificar sua meditação, retificar seu julgamento, indicar costumes e atos louváveis”.¹³

Para citar um último exemplo da relação entre esse *'adīb* e o termo *'adab*, transcreveremos um trecho da obra *Kalīla e Dimna* (كليلة ودمنة) – sua “tradução”¹⁴, a partir do persa, do fabulário indiano *Pañcatantra*, “cinco livros” – retirado do texto introdutório denominado “Propósito do Livro” onde Ibn Almuqaffa^c refere-se ao *'adab* de um modo que possibilita visualizar “um convite ao que é louvável e uma advertência contra o que é condenável”, definição que, séculos depois, constaria no dicionário de Ibn Manẓūr:

E se diz que o decoro [*'adab*] faz brilhar o intelecto, tal como a gordura faz brilhar o fogo, intensificando-lhe a luz. O decoro [*'adab*] eleva quem o pratica tal como se eleva a bola golpeada pelo homem potente. O saber salva quem o utiliza, mas quem o detém e não o utiliza, dele não se beneficia, e seu paradigma será como o do homem a respeito do qual eu soube que, tendo sido sua casa invadida por um ladrão, acordou e pensou: “ficarei quieto a fim de observar tudo o que ele fará; por ora irei deixá-lo deveras, mas, quando ele acabar de recolher as coisas, tomarei conta da situação, impedindo-lhe o roubo e provocando-lhe dissabor”, e se deixou ficar quieto na cama. Enquanto o ladrão se punha a circular pela casa, recolhendo tudo o quanto podia, a sonolência se abateu sobre o dono da casa; o sono o venceu, e ele então dormiu; isso coincidiu com o término da atividade do ladrão, o qual, voltando-se para tudo quanto recolhera, reuniu-o, carregou-o e fugiu em disparada. Ao acordar, depois da fuga do ladrão, o homem nada encontrou em casa e começou a censurar-se, recriminar-se e morder as mãos de arrependimento. Ele conheceu que sua inteligência e saber em nada o beneficiaram, pois ele não os utilizara (ALMUQAFFA^c, 2005, p. 7-8) [grifo nosso].

Estamos diante de um texto que incita tanto ao conhecimento quanto à ação – “o *'adab* faz brilhar o intelecto”, “o *'adab* eleva quem o pratica” – que constitui um

¹³ Charles-Dominique (1965, p.66)

¹⁴ Uma leitura comparada das duas obras mostra diferenças evidentes, de modo que Ibn Almuqaffa^c, chega *quase* a constituir nova obra, seria preciso considerar, como aponta o tradutor de *Kalīla e Dimna* (ALMUQAFFA^c, 2005, p. XVIII), que na época era comum utilizar para “traduzir” uma expressão equivalente a interpretar.

convite à prática do *'adab*, cujo significado nesse caso parece relacionar-se ao saber e ao bom modo de agir, ilustrado com uma narrativa. Desse modo, o texto desse *'adīb* permite observar algumas características das primeiras obras de *'adab* que, segundo Pellat (1962, p. 408-9), também se inspiraram em preocupações didáticas e expõem regras de conduta, princípios de moral, frequentemente ilustrados por apólogos ou anedotas que tornam a leitura agradável.

Nosso questionamento sobre o *'adīb* nos levou a essas primeiras obras de *'adab* e à apresentação de alguns trechos onde esse termo se fez presente, de modo que pudemos começar a vislumbrar parte de sua significação relacionada ao que Ibn Manzūr estabelece em seu dicionário, já que observamos um *'adīb* realizando seu “convite ao louvável e suas advertências ao condenável”. Cumpre agora apresentar um breve panorama do desenvolvimento do *'adab*, com exemplos de obras e seus diferentes modos de refletir esse conceito.

Quando o *'adab* surge enquanto um gênero seu objetivo instrutivo permite englobar diferentes disciplinas,¹⁵ em alguns casos ficava difícil distinguir o que era literário, pois inicialmente a concepção de *'adab* designava mais um espírito que um gênero e havia interpenetração de diferentes áreas de conhecimento¹⁶. A infraestrutura desse *'adab* foi fornecida pelas traduções do pahlevi, do grego e, em proporção maior, pela massa de conhecimentos que os sábios versados nas ciências lingüísticas acumularam desde o início do Islã ao recolher o patrimônio dos árabes antigos, a partir de tradições tribais, de provérbios, de poesias, de noções empíricas; num segundo momento esses sábios reuniram o produto de sua recolha em monografias ricas de conteúdo.¹⁷

No momento em que alcança um público considerável e com o aumento da fabricação de papel, essa vasta documentação recolhida começa a ser escrita e reproduzida por copistas, de modo que no fim do século IV H./X d.C., o livreiro Annadīm Alwarāq (ابن النديم الوراق) pôde fazer um inventário *Kitāb Al-Fiḥrist* (كتاب الفهرست, *O catálogo*), sem dúvida parcial, mas surpreendente, em seu alcance, das obras desse gênero.¹⁸ Annadīm Alwarāq refere-se a livros de *'adab* (الكتب الأدبية, *al-kutub al-'adabīah*) e livros sobre *'adab* (كتب مُصَنَّفَة في الأدب, *kutub muṣannafa fī-l-'adab*), como se

¹⁵ PELLAT, 1962, p. 408-9.

¹⁶ FAVIER, 1999, p. 74.

¹⁷ PELLAT, loc. cit.

¹⁸ PELLAT, loc. cit.

formassem categorias diferentes, alguns realmente estão relacionados à literatura, crítica, gramática, lexicografia, etc., porém outros referem-se a assuntos tais como música, história, ética, e até agricultura.¹⁹

Gabrieli (1971, p. 227) propõe para o estudo da prosa desse vasto oceano de produção, cujo ápice inclui um intervalo aproximado entre o século II H./VIII d.C. e IV H./X d. C., uma divisão didática em três categorias: a prosa científica, a prosa artística e a prosa de *'adab*. Esta prosa abrangia textos de vários campos, nesse sentido há escritos didáticos, manuais de urbanidade sempre acompanhados de anedotas, ensaios sobre questões literárias, filosóficas, sociais, há narrativas, histórias da cultura e dos costumes, ciências antigas, ética, retórica e poética.

Sobre a diversidade desse conteúdo, Sobh (2002, p. 490) acrescenta que o fundamento da estima social não é necessariamente “o especialista”, mas o “homem cultivado”, fórmula que indica mais uma qualidade de conduta na vida que um saber especializado; por outro lado também se acreditava que textos de conteúdos heterogêneos e gerais poderiam contribuir com a formação dos funcionários da administração. O *'adab* que um *kātib* (escriva ou secretário) deve mostrar, por exemplo, é um *savoir-faire*, um *savoir-vivre*, uma cultura aprofundada, a qual está acima de suas qualidades naturais e experiência.²⁰ É preciso considerar que, para ter um perfeito desempenho em todas as esferas da administração, esses funcionários também precisavam de uma formação intelectual, de cultura geral... enfim, de *'adab*. Visto que esse termo ia adquirindo um significado muito amplo, o qual incluía todos os campos do conhecimento, tornou-se também parte do que se exigiria de todo aquele que pretendesse ser funcionário da administração pública.

Várias obras de *'adab* reuniam todas as informações que um homem bem educado e cultivado precisaria para se comunicar com os outros. Algumas obras eram enciclopédias gerais de conhecimento e conduta, enquanto outras focalizavam assuntos específicos como códigos profissionais.²¹ Em certo momento, surgiu em Bagdá toda uma série de manuais, cuja leitura era mais ou menos agradável, destinados à instrução moral e à formação técnica de grupos sociais diferenciados e de categorias sociais cada vez maiores.²²

¹⁹ BONEBAKKER, 1990, p. 29.

²⁰ SORAVIA, 2005, p. 427-8.

²¹ MARZOLPH, 2004b, p. 470.

²² PELLAT, 1962, p. 408.

Para Zakharia e Toelle (2005, p. 101) o conjunto de conhecimentos englobados pelo *'adab* comporta – de acordo com os autores, seus objetos de estudo, e os momentos históricos, em proporções variáveis – as dimensões ética ou moral, estética, política, cultural, comportamental, relacional, deontológica e subjetiva. Essa elasticidade deve-se ao fato que, na maioria dos casos, cada uma dessas dimensões é chamada de *'adab* por metonímia. Logo, ao lado do *'adab*, em sua totalidade, encontremos entre outras: *'adab al-kātib* (أدب الكاتب, deontologia e competências do secretário/escriva perfeito), *'adab al-mujālasa* (أدب المجالسة, arte da boa companhia, na presença dos potentados), *'adab al-'akl* (أدب الأكل, os modos à mesa), *'adab al-nadīm* (أدب النديم, a arte do comensal perfeito), *'adab al-wazīr* (أدب الوزير, deontologia e competências do perfeito vizir), *'adab al-nikāḥ* (أدب النكاح, a arte do bom casamento e da vida sexual).

Veremos duas dessas dimensões - *'adab al-kātib* (deontologia e competências do secretário/escriva perfeito) *'adab al-nadīm* (a arte do comensal perfeito) – a partir da citação ou observação de obras que podem ser vistas como manuais ou códigos profissionais.

A primeira é *Kitāb 'adab al-Kātib* (كتاب أدب الكاتب, Livro da cultura do escriva ou Livro do *'adab* do escriva) de Ibn Qutayba (ابن قُتَيْبَة, 213-276 H./828-889 d.C.) mostra como um gênero verdadeiramente literário pode tornar-se um simples manual escolar ou profissional,²³ onde o autor aborda a formação filológica do bom escriva ou secretário.²⁴ Zakharia e Toelle (2005) acrescentam que, no *Kitāb 'adab al-Kātib*, Ibn Qutayba não apenas sinaliza para certas necessidades do trabalho, este autor estabelece um manual de mais de 500 páginas. Essa obra visaria oferecer meios para aprender a língua apropriadamente, fato que acrescentaria não apenas conhecimento, mas virtude aos escribas.

Outro exemplo de *'adab al-kātib*, que podemos citar, é apontado por Leder e Kilpatrick (1992, p. 20-1) como uma obra que possui não apenas informação histórica mas também valores éticos e a arte da conduta social, é *Al-Aḥbār al-Mūfaqiyyāt* (الأخبار الموفقيات) de Al-Zubayr Ibn Bakkār (الزُّبَيْر بن بَكَّار, m. 257 H./870 d.C.). Já a sua vertente por assim dizer literária é encontrada mais tardiamente no *Kitāb al-Wūzarā' wa-l-Kuttāb* (كتاب الوزراء والكتّاب) de Al-Jahšiyārī (الجهشياري, m. 332 H./943 d.C.) – texto que chegou incompleto aos dias de hoje e cuja ênfase principal recai na

²³ PELLAT, 1962, p. 408.

²⁴ MICHEL, 1999, p. 461.

instrução e nos modelos de comportamento para vizires, secretários/escritas – e longa obra *Niṣwār al-Muḥāḍarā* (نشوار المحاضرات, traduzível como “Conversações de mesa”) do juiz bagdali Al-Tanūhī (التنوي, m. 383 H./993 d. C.), que apresenta uma rica variedade de exemplos de comportamento social.

A segunda dimensão de *'adab*, que escolhemos observar mais detalhadamente, é *'adab al-nadīm*, onde temos outro exemplo de manual, destinado à instrução de uma categoria social específica. Trata-se da obra *'Adab al-nadīm* (أدب النديم, A arte do comensal/conviva, ou A cultura do comensal/conviva) de Maḥmūd B. Husayn Kušājīm (محمود بن حسين كُشَاجِم, m. 350 H./962 d.C.). Neste breve panorama do desenvolvimento do *'adab*, onde buscamos apresentar exemplos de obras e seus diferentes modos de refletir esse termo, é preciso destacar aqui o perfil que Bouhlal (2009) faz deste autor, outro exemplo de possuidor de *'adab*, um *'adīb*: Maḥmūd B. Husayn Kušājīm era secretário ou escriba, astrólogo, cozinheiro, brilhava em diversas áreas, e seu nome (que em árabe, efetivamente, não tem nenhum sentido) seria um acróstico formado com as iniciais de cada uma das disciplinas que ele dominava: *kāf* para *kātib* (كاتب, escriba, secretário); *šīn* para *šā'ir* (شاعر, poeta); *alif* para *'adīb* (أديب, letrado, homem cultivado); *jīm* para *jidāl* (جدال, arte da polêmica); *mīm* para *manṭiqī* ou *munajjim* (منطقي lógico; منجم astrólogo); dizem até que, depois de estudar medicina, chegou a adicionar um *ṭāh* para *ṭibb* (طبيب, medicina).

Esse acróstico sintetiza a cultura geral de “Kušājīm”, que inclui vários campos do conhecimento, de modo que não temos nele o perfil de um “especialista”, mas de um “homem cultivado”, um reflexo da amplitude que o desenvolvimento do conceito de *'adab* alcançou. Afastando-nos do autor, seu cunho e alcunha de *'adīb*, retomando a obra enquanto exemplo de manual, destinado à instrução de uma categoria, temos no primeiro capítulo “Louvor ao comensal/conviva e suas qualidades”, o embate entre duas categorias supracitadas, o secretário/escriba e o comensal:

Um secretário/escriba, que queria rivalizar seu mérito com o de um comensal lhe disse:

- Eu sou ajuda, tu és um fardo, eu sou feito para os negócios sérios, tu para as coisas divertidas, eu sou feito para a dificuldade, tu para o prazer, eu sou feito para a guerra e tu para a paz.

E o comensal disse:

- Eu sou feito para a dádiva e mercê, tu para o serviço e trabalho. Tu te levantas quando eu me sento, tu te submetes à reverência, eu sou um íntimo; tu trabalhas pela minha tranquilidade e te esforças pela minha

felicidade, eu sou um cúmplice, tu um assistente, tu és um serviçal, eu sou um igual (KUŠĀJIM apud BOUHLAL, 2009, p. 23-4).

Vemos neste trecho que o escriba/secretário rivaliza com o comensal, e nisso a afirmação das qualidades de duas grandes figuras da corte. Bouhlal (2009) afirma que o comensal não possui nenhuma atribuição oficial e pode ser caracterizado como uma espécie de acompanhante e até confidente do califa, diferente do secretário/escriba, carregado de responsabilidades. É no tempo do califa Hārūn Arrašīd que a função do *nadīm* (comensal ou conviva) aumenta, nos séculos VI H. /IX d. C. e VII H. /X torna-se um título honorífico e várias obras testemunham sobre essa categoria.

’Adab al-nadīm é um exemplo de manual, destinado à instrução dessa categoria, nele são descritas as práticas do comensal; seus capítulos abrangem, por exemplo, instruções sobre o ato de receber, os companheiros de bebidas e seu número ideal, canto e música, a conversa, lavar as mãos, a boa qualidade do vinho, os deveres do comensal para com seu senhor e os deveres do senhor para com o comensal, a arte do jogo de xadrez, etc. etc.

Kušājim baseou seu livro na sociedade áulica de Bagdá, de onde extrai exemplos e anedotas para elucidar as instruções presentes em cada capítulo. Ou seja, foi escrito em Alepo dois séculos antes de seu próprio tempo e lugar. Bouhlal (2009) acredita que a história muitas vezes se escrevia assim, devido ao risco de evocar sua própria época, sobretudo nos livros que tratavam do mundo da corte, logo, a diferença temporal e geográfica é necessária para que seu autor possa operar um jogo de espelhos, onde o passado designa o presente, sem correr riscos.

Longe de entrar nos detalhes desse jogo, agora observaremos essa obra em seu caráter de manual, pois “O *’adab* do comensal”, que apresenta o termo *’adab* intitulado uma obra, fornece um conjunto de práticas, o *savoir-faire*, de uma categoria específica. Para ilustrar tal caráter nessa obra, apresentaremos o exemplo de uma instrução fornecida pelo capítulo “Lavar as mãos”:

É uma prática proibida, por respeito aos reis e aos chefes, lavar as mãos em sua presença [...] Pode ocorrer do senhor considerar bom, para facilitar, permitir que o comensal lave as mãos no mesmo local. O idiota aproveita essa ocasião, porém o acompanhante sagaz recusa, por isso sua educação conquista, sua presença é de caráter atencioso, e ele desfruta os favores de seu senhor. O primeiro, pensando que lhe simplificaram as coisas, se comporta como um imbecil. [...]

Um homem lavou as mãos com Ma'mūn, mas a refeição atrasou e o homem coçou a cabeça, então o califa disse:
 - Lava as mãos novamente, e só depois a refeição será servida.
 (KUŠĀJIM apud BOUHLAL, 2009, p. 58-9).

A sagacidade necessária ao prosaico ato de lavar as mãos, bem como o protocolo necessário a essa prática cotidiana, que deve respeitar a presença do potentado, fazem parte das instruções para esse acompanhante ou confidente (*nadīm*), que ali também encontra o exemplo de uma atitude oposta à ideal, ilustrada por uma anedota. Trata-se de uma amostra de como se configura esse manual que expõe “A arte do comensal perfeito” e com isso integra a dimensão deontológica do *'adab*.

Encerrando a exemplificação para a sistematização do conteúdo do *'adab* proposta por Zakharia e Toelle (2005), versaremos sobre Abū °Uṭmān °Amr Ibn Baḥr Al-Kinānī Al-Baṣrī (أبو عُثْمَانُ عَمْرُو بْنُ بَحْرٍ الْكِنَانِيُّ الْبَصْرِيُّ m. 868-869), Al-Jāḥiẓ (الجاحظ). Segundo essas autoras é um dos principais teóricos do *'adab*, autor das fórmulas mais célebres, consideradas emblemáticas: “O *'adab* é tomar um pouco de cada coisa” ou “O *'adab* é juntar o teu °*aql* (عَقْل, razão) ao de outro”. Logo, era imprescindível convocar a presença desse °*adīb* tão importante, o qual, neste momento, também comparece para nos auxiliar a apresentar uma outra sistematização para o conteúdo das obras de *'adab* proposta por Pellat (1990, 2000). Esse autor considera que a obra de Al-Jahiz refletia **três níveis** do *'adab* (**moral, social e prático**), representados por três tipos de livros. Abaixo temos uma síntese que descreve os três níveis dessa sistematização, junto com os exemplos das obras, elaborada por Pellat (1990, 2000):

1. Coleção de discursos de caráter moral. Tais como: *Risāla fī al-Ma°ād wa-l-Ma°āš* (رسالة في المعاد المعاش, Epístola sobre a vida neste e no outro mundo), obra que deixa uma marca particular no estudo da moral ao analisar o caráter e a emoção, além de criar imagens de grupos sociais inteiros utilizando uma moral particular ou uma característica psicológica.²⁵

²⁵ A crítica costuma, ainda, arrolar entre os textos o Kitāb al-Tāj (كتاب التاج في أخلاق الملوك, Livro da Coroa sobre os Caracteres dos Reis), obra apócrifa que expõe regras de conduta para os nobres. Contudo, recentemente o crítico iraquiano Jalīl Al-°Aṭīyyah descobriu, e editou, um manuscrito no qual essa obra é atribuída a um certo Muḥammad Ibn Al-Ḥārīṭ Al-Ṭa°labī, °*adīb* da corte badgali na segunda metade do século III H./IX d.C. Seja como for, a crítica árabe e orientalista normalmente inclui o livro entre as obras de Al-Jāḥiẓ.

2. Compilações de poesia, de noções literárias, de anedotas e tradições diversas, que pretendem fornecer uma educação/cultura geral aos seus leitores, uma cultura geral relacionada ao *savoir-vivre*. Nesse caso duas obras servem de exemplo:

a) *Kitāb al-Ḥayawān* (كتاب الحيوان, O livro dos animais): uma antologia centrada em certos animais, que na verdade abrange um vasto território. Nela é possível encontrar versos e anedotas, e uma rica documentação sobre várias áreas de conhecimento: filosofia, metafísica, sociologia, antropologia, até mesmo ideias sobre a evolução das espécies, a influência do clima, a constituição da psicologia dos animais. O autor chega a expor suas próprias experiências e as compara com as opiniões vigentes e com as afirmações de Aristóteles;

b) *Kitāb al-Bayān wa al-Tabīn* (كتاب البيان و التبين, Livro da eloquência e demonstração): Uma antologia que constitui um inventário seletivo que visa mostrar a superioridade dos árabes no que se refere à poesia e à arte oratória, e oferece ainda as grandes linhas de uma arte poética.

3. Manuais ou guias destinados aos membros de diversas profissões e de classes dirigentes, que estabelecem princípios norteadores. Entre eles, por exemplo o *Kitāb Aḥlāq al-Wuzarā'* (كتاب الأخلاق الوزراء, Livro da ética dos vizires), obra perdida²⁶, que deve ter sido um manual para uso dos vizires.

Um só autor prolífico e suas obras, enquadrados num sistema dividido em três níveis, permitiu observar os temas e o conjunto de conhecimentos englobados pelo *'adab*, um modo sintético que encontramos para ilustrar as considerações sobre o conteúdo do *'adab*.

Dando continuidade a essas observações sobre um conjunto de conhecimentos que engloba diferentes dimensões, temos ainda exemplos de outras obras, pois, segundo Leder e Kilpatrick (1992, p. 20-1), os temas e preocupações do *'adab* são representados mais extensivamente em compilações como *Uyūn al-Aḥbār* (عيون الأخبار, Crônicas selecionadas) do supracitado Ibn Qutayba (ابن قتيبة, m. 277 H./890 d.C.) e *Al-ʿIqd al-Farīd* (العقد الفريد, O colar singular)

²⁶ Pellat (2000) afirma que existe um catálogo que lista 231 obras de Al-Jahiz, porém apenas poucas dezenas sobreviveram intactas.

do letrado cordobês Aḥmad Ibn ʿAbd Rabbiḥi (عبد ربه m. 329 H./940 d.C.). Para esses autores, as duas obras apresentam uma seleção dos modelos de expressão literária, aliada aos princípios e modelos de comportamento ético e a inclusão de informação digna de nota. Citam como exemplo, a introdução de *ʿUyūn al-aḥbār*, onde também se atribui claramente ao *ʿadab* a função de ser espelho do indivíduo e do mundo e de abranger todos os aspectos da vida e atividade humana: conhecimento, arte de bem falar, e de bem escrever, ação, controle de si e dos outros, etc. Sobre a obra *ʿUyūn al-aḥbār*, Zakharia e Toelle (2005, p. 106-08) dizem tratar-se de uma seleção de anedotas, que ilustra os constituintes inerentes ao *ʿadab*, classificados por capítulos de acordo com as entradas temáticas, tais como poder, guerra, amigos, mulheres. Nessa obra, segundo as autoras, Ibn Qutayba esclarece que apesar de não tratar de questões religiosas é um “guia para a alta moralidade”, onde a cultura geral do *ʿadīb* está indissociável de princípios religiosos islâmicos.

Outras seleções dos modelos de expressão literária foram feitas posteriormente. Sobh (2002) cita uma antologia denominada *Zuhr al- Ādāb* (زهر الآداب, Flores do *ʿadab*) de um letrado de Cairuão, na Tunísia, Abū Ishāq (أبو إسحاق, m. 453 H./1061 d.C.), a qual reuniu o virtuosismo do *ʿadīb* com os versos e capítulos de prosa mais famosos, assim como as descrições metafóricas e as imagens mais rebuscadas, que descreviam cenas, pessoas, emoções, acontecimentos e objetos, ou em epístolas dirigidas a amigos ou a colegas em diversas ocasiões.²⁷ Entre antologias ainda mais tardias nesse gênero também é possível citar *Mustaṭraf* (المستطرف) criteriosa seleção de anedotas, de Al-Abšīḥī (الأبشيحي, m. 1416 d. C.); e *Ḥizānat al-ʿAdab* (خزانة الأدب, Tesouros do *ʿadab*) comentário filológico e gramatical de poemas, de ʿAbd Al-Qādir Al-Baḡdādī (عبد القادر البغدادي, m. 1682).²⁸

Neste breve panorama do desenvolvimento do *ʿadab* e seu conteúdo, é importante lembrar que, segundo Soravia (2005, p. 432) o aumento gradual do modelo de corte, ligado a metrópoles do califado (Bagdá, Cairo, Córdoba) se reflete notavelmente na noção de *ʿadab*, que chega a designar regras protocolares, a cultura particular de um grupo profissional e, por antonomásia, as idéias mais gerais

²⁷ SOBH, 2002, p. 637.

²⁸ GABRIELI, 1971, p. 227.

de civilidade, de refinamento. No contexto abássida, esse termo significaria uma sabedoria prática, urbanidade social, civilidade, etiqueta, entre outros²⁹. E, para observar esse contexto, novamente colocaremos em cena um outro *'adīb* para examinar-lhe o discurso. Trata-se de Sahl Bin Hārūn (سهل بن هارون, m. 830 d. C.), sábio eloquente e poeta, de origem persa, que servia o califa Alma'mūn como responsável pela 'Casa da Sabedoria'³⁰. A seguir, apresentamos a descrição que esse autor faz sobre as diferentes disciplinas e conhecimentos presentes em sua obra *Kitāb al-Namir wa-l-Ṭalab* (كتاب النمر والثعلب, *Livro do Tigre e do Raposo*), do século IX d. C.:

[...] considere de bom alvitre compor para ti um livro sobre decoro [*'adab*], retórica, epistolografia, guerras, artimanhas e provérbios, bem como sobre o sábio e o nêscio, embebendo-o com algumas exortações e preceitos sapienciais de variada espécie; nessa linha, compus um livro conciso, abrangente e satisfatório, tornando-o referência para o sábio letrado e o ajuizado sagaz, com base no que me foi possível decorar e elaborar de modo encadeado, e a Deus pedimos auxílio, apoio, êxito e acerto (Hārūn, 2010, p.30) [grifo nosso].

Cerca de dois séculos depois, Šā'id Alandalusī (صاعد الأندلسي, 420-463 H./1029-1070 d. C.) descreveria a época desse *'adīb* em seu livro *Ṭabaqāt al-'Umam* (طبقات الأمم, *A hierarquia dos povos*), mais precisamente no capítulo sobre a ciência entre os árabes, utilizando o termo *'adab*:

Durante a época de Alma'mūn [sétimo califa abássida], alguns sábios e eruditos conheceram a fundo a maioria dos ramos da filosofia, estabeleceram o método de seu estudo para quem os sucedeu e facilitaram as bases da cultura [*'adab*] até o ponto de o império abássida quase rivalizar com o império romano na época de seu maior esplendor e poder (ALANDALUSĪ, 2011, p. 138) [grifo nosso].

Nesse texto de Šā'id Alandalusī, o termo *'adab* equivale a cultura, que aqui pode ser relacionada à produção e transmissão de conhecimentos, já que “conheceram a fundo a maioria dos ramos da filosofia”, à criação intelectual de um método de estudo que estabeleceu “bases”, as quais resultaram no aprimoramento do império abássida a ponto de “quase rivalizar com o império romano”. Se compararmos a utilização do termo com o texto de Sahl Bin Hārūn é possível perceber que a palavra *'adab* dá início a uma lista dos vários temas utilizados para compor o conteúdo da obra, “com base no que foi possível decorar e elaborar de

²⁹ GABRIELI, 1971, p. 160.

³⁰ Biografia encontrada em “O Catálogo” de Annadīm, citada por Mamede Mustafa Jarouche em sua introdução ao “Livro do Tigre e do Raposo”.

modo encadeado”, de modo que, enquanto *’adīb*, durante a composição de sua obra *Sahl Bin Hārūn* parece estar de acordo com a afirmação de seu discípulo Al-Jāḥiẓ: “O *adab* é tomar um pouco de cada coisa”, apresentada como emblema da literatura de *’adab*.

De acordo com Cheikh-Moussa et al. (1999, p. 533-4), tal afirmação foi sugerida para mostrar que esses textos eram regidos pelo ecletismo; ou que os autores de *’adab*, longe da volubilidade, tinham a obrigação de se formar em quase todas as áreas do conhecimento, eventualmente com uma predominante, a fim de conseguir fazer seus leitores/ouvintes percorrerem os campos que eles haviam explorado de antemão, e provar assim sua competência. Desse modo, a “cultura geral” que esses autores deveriam adquirir, a mesma que deveriam propor para o público, não podia ser assimilada no sentido em que entendemos. A aquisição dessa “cultura geral” era considerada, ao menos a princípio, como uma obrigação de caráter moral, possuindo tantas ligações com a virtude quanto com a erudição. Nesse caso, isso pode ser observado quando *Sahl Bin Hārūn* afirma que compõe “um livro conciso, abrangente e satisfatório, tornando-o referência para o sábio letrado e o ajuizado sagaz”, cujo conteúdo visa uma “cultura geral” dentro dos diversos temas que propõe, e seu discurso pode ser lido como pertencente a algum dos sábios descritos por Ṣāʿid Alandalusī, que “facilitaram as bases da cultura (*’adab*)”.

Prosseguindo nosso panorama do desenvolvimento do *’adab*, dissemos anteriormente que, além de um sentido amplo, esse termo também designava um gênero literário. Esse gênero preocupava-se com tudo que fosse ligado à relação do homem com o mundo exterior, consistindo em obras que lidavam com todos os aspectos da cultura material e espiritual.³¹ No desenvolvimento desse conceito literário do *’adab*, o papel da literatura é transmitir um modelo de conhecimento pertencente a uma cultura geral, que visa oferecer uma educação em estética, e inculcar valores éticos.³²

Neste momento, nossa incursão neste “problema de índole filológica”, fará um desvio necessário para mostrar o que consideramos uma abordagem

³¹ MARZOLPH, 2004b, p. 470.

³² LEDER, Stefan; KILPATRICK, Hilary, 1992, p. 19.

equivocada, a qual utiliza o termo “humanismo” para traduzir essa abrangência do conteúdo de *’adab*.

Para Kraemer (1984, p. 156) o *’adab* conotava valores urbanos, civis, da corte, de conduta refinada e elegante; seria o resultado da boa educação. Esse autor acredita que o *’adab* transmitia a mensagem ética, social e intelectual do *humanitas* latino, pois, no nível intelectual, o *’adab* seria inicialmente um tipo de treinamento educacional humanístico na cultura árabe, que tornaria o homem urbano e refinado. A partir de um determinado momento, o contato com culturas estrangeiras expandiu o conteúdo de *’adab* para incluir literatura não-árabe, o que seria a expressão de um humanismo mais universal.

Contudo, Key (2005, p. 80-104) vê um problema na aplicação desse termo, pois apesar do grupo de disciplinas ligadas ao termo “*humanitas*” também estivesse presente, isso não constitui prova de que o amplo termo “humanismo” possa ser utilizado para analisar as dinâmicas intelectuais desse período, uma vez que, para Key (2005), rótulos específicos para idéias e modos de pensar, os quais foram a marca registrada de certos períodos históricos - “humanismo”, por exemplo, não seriam adequados para analisar períodos, povos, anteriores à época descrita por eles. Segundo esse autor, os termos “humanismo”, “renascimento” e mesmo “clássico” seriam mais problemáticos por possuírem ligação com um local e um tempo específicos, os quais, por si sós, são parte de uma história de desenvolvimento herdada. E quando autores do século XX d.C. usam palavras como “humanismo”, isso não implica a existência de paralelos, por exemplo, entre Abū Ḥayyan de Bagdá e Petrarca da Itália. Ao invés disso, Key (2005) observa nisso o uso um termo pós-iluminista europeu para um movimento pré-iluminista europeu com intuito de descrever uma realidade islâmica do século IV H./X d.C. Por outro lado, Key (2005) pondera que, no fim do século XX e início do século XXI d.C., o contexto europeu e americano está numa tentativa de obter um papel histórico positivo para a civilização islâmica integrando-a na narrativa do desenvolvimento intelectual do ocidente.

Ultrapassando esse desvio, onde observamos a presença de uma abordagem possível para o *’adab*, que consideramos equivocada, retomaremos o exame do uso polivalente desse termo e seu reflexo no conteúdo de obras a ele relacionadas. Nesse caso, também é possível encontrar um sentido, uma dimensão

de *'adab* relacionada à educação. Kraemer (1984, p. 151-52) nos apresenta uma passagem intrigante da obra *Tahdīb al-aḥlāq* (تهذيب الاخلاق, Tratado de ética), do filósofo Ibn Miskawayh (ابن مسكويه, 322-421 H./933-1030 d.C.), onde a filosofia é representada enquanto a única educação verdadeira (*al-'adab al-ḥaqīqī*, الأدب الحقيقي), e o único caminho de salvação (*najāt*, نجاة). Nessa obra, Miskawayh afirma que o ideal da educação ocorre quando um jovem é instruído de acordo com a educação da lei religiosa (*'adab al-sharī'a*, أدب شريعة), executando suas obrigações até habituar-se a elas. Segue-se o estudo de obras éticas, que confirmam os bons hábitos (*ādāb*) e as virtudes adquiridas na alma a partir das provas. Então, segue-se o estudo de aritmética e geometria, acostumando o indivíduo ao discurso verídico e prova válida. Após isso, ele avança até alcançar o mais alto nível do homem, tornando-se perfeitamente feliz.

Kraemer (1984) afirma que as características essenciais dessa educação filosófica aparecem em alguns textos didáticos tais como “Exortação sobre a educação do jovem”, atribuído a Platão, preservado por Ibn Miskawayh em “A Sabedoria Perene” (em árabe, *Al-Ḥikma Al-Ḥālida*, الحكمة الخالدة; e em persa *Jāvidān Ḥarad*, جاویدان خرد). Os trechos principalmente atribuídos a Platão, também estão contidos em *Al-Sa'āda wal-Is'ād* (السعادة والإسعاد, A felicidade e o deleitar) de Al-Ḥasan al-Āmirī (أبو الحسن محمد ابن يوسف العامري, m. 992 d. C.), nesse texto, o principal objetivo da educação é a “formação do caráter e a aquisição de bons modos e formas de comportamento”. O objetivo da educação, numa passagem pedagógica do *Al-Sa'āda wal-Is'ād*, é atingir a felicidade, o propósito final da filosofia. Kraemer (1984) mostra que o texto também inclui definições de *'adab* (“educação”), *muta'addib* (مُتَأَدِّب, o indivíduo submetido à educação) e *'adīb* (a pessoa que é o produto final dessa educação), onde equipara a pessoa em formação (*muta'addib*) com o homem da razão (ناطق, *nāṭiq*). Contém ainda esta definição: “*'Adab* é a sabedoria humana (الحكمة الإنسانية, *al-ḥikma al-īnsānīa*), e a sabedoria humana é o conhecimento que conduz para a felicidade”. Platão também é citado dizendo que a finalidade do *'adab* é produzir um homem bom que exibe autocontrole.³³

Ainda abordando essa educação filosófica é válido citar um trecho do capítulo intitulado “A ciência entre os gregos”, da obra “A hierarquia dos povos” elaborado

³³ MISKAWAYH apud KRAEMER, 1984, p. 152.

por Šā'id Alandalusī (420-463 H./1029-1070 d. C.), onde o autor descreve a obra de Sócrates utilizando o termo *'adab*:

Sócrates é autor de conselhos sublimes, moral [*ādāb*] virtuosa e ditos célebres. Tinha ideias próximas das de Pitágoras e Empédocles, mas as que se referiam à vida eterna eram frágeis, longe da pura filosofia e fora das doutrinas verificáveis (ALANDALUSĪ, 2011, p. 90) [grifo nosso].

Aqui, para contribuir com a análise desse texto e explicitar um conceito que temos amiúde relacionado ao *'adab* também caberia acrescentar uma definição possível para conceito de moral e ética:

os especialistas de filosofia moral não se entendem sobre a repartição do sentido entre os dois termos moral e ética [...] um dos termos vem do latim e o outro do grego, e já que ambos se referem, de uma maneira ou de outra, ao domínio comum dos costumes [...] proponho tomar o conceito de moral como o termo fixo de referência e atribuir-lhe uma dupla função, a de designar por um lado, a área de normas, ou seja, dos princípios do permitido e do proibido, e por outro, o sentimento de obrigação como face subjetiva da relação de um sujeito com as normas. Vejo então o conceito de ética partir-se em dois [...] a ética anterior apontando para o enraizamento das normas na vida e no desejo, a ética posterior visando inserir as normas em situações concretas (CANTO-SPERBER, 2003-a, p. 591).

Na descrição de Šā'id Alandalusī, o *'adab* equivale à moral, à parte do que o autor considera conteúdo da obra socrática (ou atribuída a Sócrates). No caso, a equivalência entre os dois termos é apropriada uma vez que Sócrates é considerado o fundador da filosofia moral, se a consideramos como a determinação racional do bem, a procura de um fundamento das normas.³⁴ Cícero afirma que Sócrates “foi o primeiro a convidar a filosofia a descer do céu, a instalá-la nas cidades, a introduzi-la mesmo nos lares, e a impor-lhe o estudo da vida, dos costumes, das coisas boas e más”.³⁵ A dialética socrática tem por objetivo tornar os cidadãos melhores³⁶ e é nesse sentido que pode ser comparada com a atitude do *'adīb* Ibn Al-Muqaffa^c, citada anteriormente quando ele se propõe a “cultivar o espírito do homem, de polir e lustrar sua inteligência, de vivificar sua meditação, retificar seu julgamento, indicar costumes e atos louváveis”. Como se o *'adīb* quisesse fornecer resposta à questão socrática “como devo viver?”, que em numerosos diálogos platônicos dá início à reflexão sobre a moralidade, a qual significaria em primeiro lugar “como é racional

³⁴ CANTO-SPERBER, 2003-b, p. 616.

³⁵ CANTO-SPERBER, 2003-a, p. 734.

³⁶ CANTO-SPERBER, op. cit., p. 619.

viver?”, ou seja, evoca uma exigência racional fundada sobre a compreensão da natureza do homem e que permite definir o fim que este deve perseguir.³⁷ Ao mesmo tempo, “indicar costumes e atos louváveis” demonstraria uma atitude que ao seu modo indicaria a busca de um “enraizamento das normas na vida e no desejo” relacionando-se assim com a definição de ética apresentada.

Encerrando a investigação do sentido de *'adab* relacionado mais particularmente à educação, à moral e ética, retomamos por outra via a caracterização do personagem com o qual iniciamos a busca de sentidos, o possuidor de *'adab*, enquanto alguém que combina diferentes tipos de conhecimento e etiqueta, essa pessoa educada, cortês, cultivada, culta, que possui decoro... Com mais detalhes Zakharia e Toelle (2005) assim descrevem o *'adīb*:

O *'adīb* é aquele que sabe satisfazer ao microcosmo da elite, que domina sua linguagem, conhece e aplica seus códigos, se curva às suas regras. (...)

A cada situação, para cada sentimento, o *'adīb* deve responder de modo a se aproximar do modelo ideal estabelecido para ele. A princípio, esse modelo é construído em torno do domínio da razão (*'aql*), do coração, da boca, do pensamento, dos gostos e do corpo. Prudente, capaz de analisar as situações e antecipar seus efeitos, pouco sensível às honrarias, impassível diante dos elogios, reservado, comedido, necessariamente cultivado porém modesto em sua erudição, atento às sutilezas da linguagem e capaz de manejá-las, falando sempre com sensatez, justo em seus julgamentos, moderado em seus apetites, não exagera em seus prazeres, contido em sua cólera, o *'adīb* não ignora o excesso, mas o evita ou o contém, utilizando uma disciplina regular, de fato permanente, sem obter glória, pois ele desafia tanto sua própria capacidade quanto a dos outros. Com um realismo que beira o pessimismo, ele reclama de seus contemporâneos que fogem dos esforços exigidos por esse modelo, certamente árduo, porém insubstituível. (ZAKHARIA E TOELLE, 2005, p. 102-102).

Cheikh-Moussa et. al. (1999) descreve o cenário onde atua esse personagem como uma época onde o belo e o bom se encontrariam intimamente ligados, pois o projeto dos autores e a função dos textos eram tanto edificantes quanto didáticos, e os efeitos persuasivos do texto atuavam no engajamento do leitor-ouvinte no sentido de adequar os modelos éticos propostos, modelos nos quais o bem-dizer, o bem-agir, e o bem-pensar são indissociáveis... Entretanto, esses autores também advertem: características tais deveriam gerar o desvelo em relação a essa “literatura exemplar”, que muitas vezes não assume sua metáfora de

³⁷ CANTO-SPERBER, 2003-a, p. 99.

espelho, logo, não se pode confundir esse projeto veiculado pelo *'adab* com a realidade, nem idealizá-lo, nem supor que os autores desses textos e seus destinatários vivessem exatamente à altura dos saberes e modelos apresentados.³⁸

Exercendo o papel de nos apresentar ainda outro viés do *'adab*, esse personagem – o homem culto da corte, com um conjunto circunscrito de repertórios de prestígio que o definiam enquanto um homem com *'adab*, ou seja, dotado de uma cultura refinada³⁹ – nos permite observar esse termo circunscrito no ambiente áulico, nessa mesma corte que exerce o papel de laboratório cultural, que emprega repertórios de comportamento e de saberes,⁴⁰ mas que também constitui o espaço da troca de presentes e serviços, da arte de evidenciar ou ocultar, onde se deve enxergar através de intenções dissimuladas, falar uma linguagem ardilosa – de meias palavras e alusões –, mascarar as ambições e fazer avanços cautelosos para obter o favor de alguém.⁴¹

Para Algazi e Drory (2000) é preciso considerar que as pessoas com esse *'adab*, longe de se caracterizarem simplesmente por suas boas maneiras e sua elegância, são também capazes de dissimular perfeitamente suas intenções e de imaginar estratégias sutis; possuem autocontrole, afabilidade, astúcia e cautela, todas as qualidades que permitem o alcance de seus fins, que sempre mantêm ocultos. Nesse caso, seria então uma cultura que ampliou as capacidades de ação no espaço social particular da corte, onde a competência cultural também é um recurso político.

Cheikh-Moussa (2006, p.57) considera que os aforismos, provérbios, testemunhos, historietas edificantes e divertidas anedotas, que esse conteúdo diversificado do *'adab* era produzido nos círculos do potentado e dos altos dignitários onde a arte da conversa e da disputa era uma exigência primordial, num espaço que primava a palavra viva e a força de persuasão. Todos esses elementos são propostos ao “homem da corte” para brilhar e convencer; para ornar um discurso ou auxiliar uma argumentação, e, assim, reduzir ao silêncio os adversários ou concorrentes. É talvez por esta razão, que nos textos de *'adab* havia pouco espaço para a ação. Ao contrário, predominavam diálogos, declamações e diferentes tipos

³⁸ CHEIKH-MOUSSA; TOELLE; ZAKHARI, 1999, p. 532-3.

³⁹ ALGAZI; DRORY, 2000, p.1260.

⁴⁰ Ibid., p. 1255.

⁴¹ ALGAZI; DRORY, op. cit., p. 1274.

de discurso. As artes da linguagem se encontravam valorizadas e colocadas como únicos instrumentos da persuasão.

Nesse sentido, no aspecto ligado à valorização das artes da linguagem, a importância vital do discurso, pode ser encontrada no *Kitāb al-Imtā' wa-l-Mu'ānasa* (كتاب الامتاع والموانسة), traduzível como “O livro sobre [a arte de] deleitar e bem conviver”, de Abū Ḥayyān Al-Tawḥīdī, أبو حيان التوحيدى, século IV H./X d.C.), onde há resposta a esta pergunta “Qual *'adab* é mais importante para as pessoas?”:

Não há nada que as pessoas precisem treinar mais do que suas línguas, por meio das quais elaboram discursos, expressam a si mesmas, trocam fragmentos de sabedoria, tiram o conhecimento obscuro de seu lugar oculto, e reúnem o que antes permanecia disperso. O discurso oferece o veredicto entre os oponentes, é uma luz que ilumina questões complicadas; as pessoas necessitam dela tanto quanto precisam de provisões e comida (AL-TAWḤĪDĪ apud HACHMEIER, 2004, p. 380).

Tal pergunta pressupõe a escolha entre diferentes categorias no mesmo domínio, pois, conforme afirmamos anteriormente, o *'adab* abrangia diferentes disciplinas, graças à interpenetração de diversas áreas de conhecimento. Obviamente, esse questionamento também induz à reafirmação do alto valor atribuído às artes da linguagem, e nessa resposta destacamos a afirmação “o discurso oferece o veredicto entre os oponentes é uma luz que ilumina questões complicadas; as pessoas necessitam dela tanto quanto precisam de provisões e comida”. Essa asserção corrobora o que dissemos anteriormente, uma vez que torna possível perceber como esses elementos do *'adab* são propostos para ornar um discurso ou auxiliar uma argumentação, oferecendo o “veredicto entre oponentes” num espaço onde a arte da conversa e da disputa era uma exigência primordial, que primava à palavra viva⁴² e a força de persuasão, onde o discurso é tão necessário quanto “provisões e comida”.

É válido acrescentar que a posição social dos autores das obras de *'adab* se insere nesse jogo, pois a grande maioria deles era dependente do mecenato, tanto no plano econômico propriamente dito quanto em relação ao seu reconhecimento literário, pois o mecenas de seus textos era, em última instância, o juiz de seu

⁴² Cheikh-Moussa (2006) também tenta estabelecer, a partir de certos indícios como a voz permanece fundamental na transmissão, recepção e repetição dos textos de *'adab*.

talento. Logo, esses autores, deveriam seguir os interesses de seus protetores, satisfazendo seus desejos, gostos e caprichos.⁴³

Ainda observando o ambiente onde o *'adab* foi gerado e cultivado, agora a partir de outro ângulo, enquanto um conjunto de saberes e práticas intelectuais inserido no contexto de uma sociedade islâmica.⁴⁴ Nesse contexto, Cheikh-Moussa et. al. (1999, p. 526) torna possível observar duas finalidades para o *'adab* estabelecidas por Ibn Al-Sayyid Al-Baṭalyawsī (ابن السيد البطليوسي, m. 521 H./1127 d. C.): a finalidade superior, qual seja, capacitar a compreensão do texto religioso; e a finalidade inferior, capacitar a composição de textos em prosa e verso. Isto é: de um lado, as necessidades interpretativas de juristas e teólogos e por outro as práticas de usuários da língua em seu registro superior. Desse modo, nessa finalidade inferior do *'adab*, as disciplinas da palavra estão a serviço desses usuários, operando contra desvios, convidando à perfeita dicção, e os estudiosos se concentram em assegurar o *bayān* (بيان, clareza eloquente). Nesse caso, o *'adab* se configura enquanto o conjunto de saberes que encaminham a essa clareza na emissão-recepção das mensagens linguísticas e textuais,⁴⁵ possuindo assim um estatuto específico com uma função cultural e social diferente em relação aos textos religiosos.⁴⁶

Passando desse contexto, encaminhando-nos ao encerramento dessa história possível para o termo *'adab*, é válido ressaltar que, segundo Smyth (2006, p. 398), os autores continuaram a escrever obras de *'adab* até o fim do século XVI d. C., nisso, obviamente, variando a abordagem e escopo. Nossa narração/seleção dos fatos, na tentativa de esboçar uma história possível, não pretendeu ser exaustiva; por isso, selecionamos um autor desse período que pudesse representar o ponto final de uma trajetória semântica, onde o termo *'adab* perde sua vasta abrangência pretérita.

Assim, no final dessa complicada trajetória, encontramos uma utilização desse termo que envolve, ao seu modo metafórico, o sentido atual que esse termo adquiriu. Trata-se do início do livro *Ḥalbat al-Kumayt* (حلبة الكمييت), traduzível como “O

⁴³ CHEIKH-MOUSSA; TOELLE; ZAKHARI, 1999, p. 534.

⁴⁴ Para além desse contexto estritamente religioso, o termo *'adab* possui um significado relacionado ao sufismo. Com relação ao período abordado por este trabalho, conferir estudo feito por Huda (2004) sobre o *'adab* na obra de 'Abū Ḥafṣ 'Umar Al-Suhrawardī.

⁴⁵ AL-BAṬALYAWSĪ apud MARTÍN (2004).

⁴⁶ CHEIKH-MOUSSA; TOELLE; ZAKHARI, 1999, p. 526.

palanque do vinho tinto”) do autor egípcio Muhammad b. Ḥasan Al-Nawājī (النواجي محمد بن حسن, 788-860 H./1386-1455 d.C.):

Louvores a Deus, que fez as taças de **'adab** circularem entre as pessoas de bom gosto, que se inclinam ao deleite do vinho da composição literária, aquele que conduz as estrelas de suas bolhas ao céu da eloqüência, de tal modo que, com todo seu brilho, pode dispensar a aurora de quem não enxerga. Louvo também o que mistura seus pensamentos puros com motivos esplêndidos, que torna sua bebida doce e seu **'adab** refinado (AL-NĀWĀJĪ apud GELDER, 1995, p. 226) [grifo nosso].

Gelder (1995) nos mostra que, entre as ambiguidades desse texto, que relaciona o vinho e **'adab**, é possível citar “seu brilho”, cujo pronome pessoal pode referir-se a eloqüência, estrelas, bolhas, vinho ou taças; “a aurora de quem não enxerga” seria uma referência à obra *Ṣubḥ al-'Ašā* (صبح الأعشى, “A aurora de quem não enxerga à noite”) do egípcio al-Qalqašandī (أبو العباس القلقشندي, 756 ou 757-821 H. /1355 ou 1356-1418 d.C.), famosa e extensa enciclopédia para escribas e escritores de prosa. Ademais, esse uso do termo **'adab**, possibilita observar no texto de Al-Nawājī a acepção atual da palavra-objeto deste “problema de índole filológica”. Afinal, ao longo do tempo, esse termo acabou perdendo a vasta abrangência que possuía anteriormente, pois atualmente **'adab** designa literatura e se refere, num sentido mais restrito, a *belles-lettres*. Nesse caso, as palavras de Al-Nawājī podem ser lidas como representantes do ponto final de uma trajetória semântica, quando ele agradece a Deus que as taças da literatura possam circular entre as pessoas, e louva aquele que “mistura seus pensamentos puros com motivos esplêndidos, que torna sua bebida doce e sua literatura refinada”. Tais palavras não chegam a destoar, na verdade, de outros autores dessa época em que se situa, a saber, o período mameluco, durante o qual se operou a unificação política das terras do Levante Islâmico, basicamente o Egito e a Síria. Coincidentemente, trata-se da época na qual estudiosos como M. Mahdi situam a elaboração mais antiga do Livro das Mil e Uma Noites que chegou até os dias de hoje.

Assim, chegou-se ao fim da busca que tentou “firme e cuidadosamente acrescentar linhas” que pudessem conduzir por diferentes sentidos e usos da palavra **'adab**: que significaria uma disciplina intelectual, etiqueta; que no decorrer do tempo, e por extensão, passou a ser aplicada à cultura e especialmente ao repertório intelectual da corte; cujo domínio compreenderia entre outras coisas, o conhecimento do protocolo, história, geografia, poesia, provérbios, boas anedotas e

histórias divertidas;⁴⁷ o *'adab* que também pôde ser visto enquanto discurso moral/ético; um tipo especial de educação; parte de uma formação profissional; *savoir-vivre*, ou tudo o que integraria um projeto de moldar o homem;⁴⁸ o debate em torno desse termo pode defini-lo enquanto uma categoria distinta, uma forma, um estilo, gênero ou approach na literatura árabe ⁴⁹, ou como vimos, associá-lo equivocadamente ao humanismo.

Portanto, o que essas linhas também tentaram demonstrar⁵⁰ é a dificuldade de fixar uma definição precisa, tanto por causa da complexa relação entre história e narrativa quanto pelo vasto corpus de *'adab* e a variedade de assuntos que aborda.⁵¹ É essa abrangência que produz o lamento tradutório de outros autores: “There’s no comparable english word that describes the combined knowlegde and etiquette of the educated person”;⁵² “the loose, baggy monster we call adab”;⁵³ “Il est difficile de définir exactement ce qu’à l’époque classique désignait le mot *adab*”;⁵⁴ “El término que posee muchos sentidos”⁵⁵. É essa abrangência que nos possibilitou apenas deambular por entre suas vicissitudes, apresentar seus diferentes aspectos, termos equivalentes, soluções tradutórias, enquanto a palavra continua soberana, no reino daquilo que é capaz de designar em outro tempo.

⁴⁷ IRWIN, 2004, p. 81.

⁴⁸ CHEIKH-MOUSSA, 1997, p.36.

⁴⁹ ORFALI, 2012, p. 31.

⁵⁰ É preciso citar outros estudos relativos ao *adab*, utilizados por Orfali (2012, p. 30), que também auxiliarão aqueles que se interessarem pelo tema: C. A. Nallino “La littérature arabe des origines à l’époque de la dynastie umayyade; leçons professées en arabe à l’Université du Caire”; W. Heinrichs, “The Classification of the Sciences and the Consolidation of Philology in Classical Islam”; G. Grunebaum, “Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation”; Charles Pellat, “Variations sur le thème de l’adab”; J. Sadan, “Hārūn al-Rashīd and the Brewer: Preliminary Remarks on the Adab of the Elite Versus Hikāyāt”; Bo Holmberg, “Adab and Arabic Literature”; Shawkat Toorawa, “Defining Adab by (Re)defining the Adīb”; Peter Heath, “Al-Jāhiz, Adab, and the Art of the Essay”; Tarif Khalidi, “Arabic Historical thought in the Classical Period”; Marshall Hodgson, “The Venture of Islam, The Classical Age of Islam”; Jean-Claude Vadet, “Les grands thèmes de l’adab dans le Rabī‘ d’al-Zamakhsharī”; Samer Ali, “Arabic Literary Salons in the Islamic Middle Ages”; Stefan Leder, “Conventions of Fictional Narration in Learned Literature”, “Authorship and Transmission in Unauthored Literature: the Akhbār of al-Haytham ibn ‘Adī”; G. Rosenbaum “A Certain Laugh: Serious Humor and Creativity in the Adab of Ibn al-Gawzī”; Joseph Sadan, “An Admirable and Ridiculous Hero: Some Notes on the Bedouin in Medieval Arabic Belles-Lettres, on a Chapter of Adab by al-Rāghib al-Isfahānī”. E ainda este: José Mohedano Barceló, “Acerca de las funciones del adab en la sociedad andalusí del s. V/XI. Código críptico y elite cultural”.

⁵¹ KENNEDY, 2005, p. XI.

⁵² HUSSAIN, 2009, p. 29.

⁵³ KENNEDY, 2005, p. 56.

⁵⁴ CHEIKH-MOUSSA, 1996, p. 153.

⁵⁵ GABRIELI, 1971, p. 160.

2. Uma palavra nas *Noites*

*A quarta é a metáfora de um mapa
Daquela região indefinida, o Tempo,
De quanto medem as graduais sombras
E o perpétuo desgaste de alguns mármore
E os passos de diversas gerações.
(Jorge Luis Borges, “Metáforas das Mil e Uma Noites”)*

No capítulo anterior abordamos a noção de *'adab*, e lhe buscamos os sentidos, conceitos e variedade de usos, tentando contar uma história que mostrasse a dificuldade de uma tradução precisa, devido a amplitude de seu campo semântico. Esta amplitude torna necessário considerar sua significação em diferentes obras e enunciados.

No reino daquilo que o *'adab* é capaz de designar, observaremos a presença desse termo, doravante em algumas narrativas do “Livro das Mil e Uma Noites”. Para delimitar a abordagem, utilizaremos o “ramo sírio”⁵⁶, o que corresponde ao primeiro e o segundo volume traduzidos por Jarouche (LIVRO das Mil e Uma Noites 2005a, 2005b), e que fazem parte da edição crítica de Mahdi (1984), a qual utilizaremos como referência para o texto em árabe.

Chraïbi (2008) ao iniciar suas observações sobre o *corpus* das Noites mostra que a multiplicidade de manuscritos, edições, traduções, os quais são numerosos e divergentes, é um fator que multiplica os possíveis problemas relacionados ao livro; qualquer escolha sempre implicará em concessões significativas a fazer. Nesse caso, a edição de Mahdi (1984) é incompleta, pois última história (“O rei Qamaruzzamān e seus filhos”) fica inconclusa, só sendo completada mediante recurso a um manuscrito de outro ramo, o egípcio. Entretanto, segundo Jarouche (2005a), esta edição é baseada no melhor e mais antigo manuscrito, que remonta ao século XIV d.C.⁵⁷; e para dar a conhecer a continuação da história do rei Qamaruzzamān Mahdi (1984) utiliza, conforme se disse, um manuscrito do ramo

⁵⁶ Segundo Jarouche (2005b, p. 7) o ramo sírio é constituído pelos manuscritos que se copiaram, do século XIV até o século XVIII, na região árabe-asiática do Levante – nas terras que hoje correspondem ao Líbano, à Síria, e à Palestina. Para maiores detalhes referentes à história do livro cf. Jarouche (2005a, 2005b), Morais (2013, p. 15-21), Condenhoto (2007, p. 10-20).

⁵⁷ Embora Grotzfeld (1996) seja contrário a esta datação, manteremos a datação apontada por Muhsin Mahdi (século XIV).

egípcio, o Bodl. Or. 551 (século XVIII), pois este demonstra maior coerência interna e uma narrativa bem detalhada.

Esclarecida a fonte das histórias, observaremos o primeiro indício que nos impulsionou à busca do termo *'adab* nas *Noites*, que encontra-se no preâmbulo das *Noites*. Segundo Jarouche (LIVRO das Mil e Uma Noites, 2005, p.39), esse preâmbulo consta nos manuscritos “Arabic 647”, da John Rylands Library (Século XVIII), e do “Arabic 6299”, da India Office Library (Século XIX), tendo sido publicado no volume I da primeira edição de Calcutá, em 1814. Muhsin Mahdi o incorporou a sua edição. Embora, seja um texto tardio em relação ao manuscrito no qual se baseia essa edição – manuscrito “Arabe 3609-3611” da Biblioteca Nacional de Paris, que remonta ao século XIV d.C. – seu editor inclui o texto acima com a alegação de que, nesse manuscrito mais antigo, falta a primeira folha, que poderia incluir tal preâmbulo. Mas, para além das questões referentes à edição da obra, concentraremos nossa análise no texto em si, considerando mais importante o fato de que este preâmbulo, citado abaixo, serviu como um sinal, um indício, para que se efetivasse uma busca do termo *'adab* no ramo sírio do “Livro das Mil e Uma Noites”.

E, agora, avisamos aos homens generosos e aos senhores gentis e honoráveis que a elaboração deste agradável e saboroso livro tem por meta o benefício de quem o lê: suas **histórias** são plenas de **decoro** [*'adab*], com significados agudos para os homens distintos; por meio delas, aprende-se a arte de bem falar e o que sucedeu aos reis desde o início dos tempos. Denominei-o de livro das mil e uma noites, que contém, igualmente, **histórias excelentes**, mediante as quais os ouvintes aprenderão a fisiognomonía: não os enredará, pois, artil algum. Este livro, enfim, também os levará ao deleite e à felicidade nos momentos de amargura provocados pelas vicissitudes das fortunas, encobertas de sedutora perversidade. E é Deus altíssimo quem conduz ao acerto (LIVRO das Mil e Uma Noites, volume I: ramo sírio, 2005, p. 39, grifo nosso).

واما بعد فاننا نخبر معاشر الاجواد والسادة الفضلا الامجاد ، بان المقصود من كتابة هذا الكتاب الشهي المستطاب ، النفع لمن يطالع فيه. لان فيه سير كثيرة الادب ومعاني فايقة لاهل الرتب ، ومنها يتعلم الانسان علم الكلام وما جرى للملوك من اول الزمان على التمام. وسميته كتاب الف ليلة وليلة. ويتضمنه ايضا سير جليلة يتعلم سامعها الفراسة منها حتى لا يدخل عليه حيلة ، ويصير له المفتته بالشورور. والله تعالى التنزه والسرور اوقات الكدر من احوال الزمان المهدي الى الصواب.

(مهدي، كتاب الف ليلة وليلة من أصوله العبية الأولى، ص. ٥٦، grifo nosso)

Na forma de um “aviso” aos homens generosos, senhores gentis e honoráveis, esse preâmbulo apresenta algumas características e efeitos da narrativa. Os elementos necessários para compor um livro que “tem por meta o benefício de quem lê” são indicados, pois o livro conterá histórias que: a) são plenas de *’adab*; b) possuem significados agudos para homens distintos; c) ensinam a arte de bem falar; d) ensinam o que sucedeu aos reis desde o início dos tempos; e) são histórias excelentes; f) ensinam a fisionomia, para que o leitor não se deixe enredar por ardil algum; g) levam ao deleite e à felicidade nos momentos de amargura, provocados pelas vicissitudes da fortuna, encobertas de sedutora perversidade. Essa enumeração torna perceptível o conjunto de características, que narrativa define para si mesma, e seus respectivos efeitos, os diferentes benefícios destinados “a quem lê”, aos “homens distintos”, aos “ouvintes”.

Após o preâmbulo, o parágrafo seguinte inicia com “*Disse o autor. Conta-se...*” e então o prólogo moldura começa (História de Šāhriyār e Šahrāzād). É interessante notar que a figura do “autor” tenha surgido após o preâmbulo. Esse “autor” inicia sua narração somente após apresentar determinada caracterização da narrativa. Ou seja, tal como afirma Boidin (2012) a história que serve de quadro é atribuída a um narrador anônimo cuja autoridade está fundada nesse preâmbulo, mas que serve para conectar o livro a uma memória ancestral, que transmitirá lições ao leitor; de modo que a exemplaridade do livro e seu direito de ir para posteridade com o título de monumento literário são bem estabelecidos *a priori*, antes do início da narrativa ficcional.

Tal conjunto de características poderia ser considerado como estratégia para compreender o “Livro das Mil e Uma Noites”, a partir do que se estabelece como características e efeitos das histórias? Em caso afirmativo, esse “autor” – que transmite seu aviso em terceira pessoa – estaria demonstrando seu acordo com determinados pressupostos de uma tradição narrativa, onde tais características deveriam manifestar sua presença? Então, o preâmbulo serviria para estabelecer um acordo com um valor estético e demonstrar o nível de adequação às convenções estéticas dessa época? “E agora?”

A primeira leitura desse preâmbulo suscitou essas e muitas outras questões relacionadas a cada elemento apresentado, instigou o desejo de conhecer todo o conjunto de características e efeitos; entretanto, foi necessário escolher um elemento, e observar como funciona enquanto característica necessária para que a

narrativa produza os benefícios anunciados em seu “aviso”. Ao escolher o *'adab*, um questionamento principal surgiu – O que são histórias “plenas de *'adab*”? – e se desdobrou em duas outras questões: Como o *'adab* pode fazer parte das histórias? Qual seria a importância desse conceito na elaboração de um livro?

Começando pela última questão, segundo Garcin (2013), o “autor” desse preâmbulo utiliza um tom pessoal ao chamar atenção para um caráter diferencial dessa obra e colocar em evidência a utilidade cultural do que considera uma “obra de *'adab*”, denominada “Livro das Mil e uma Noites”.

Essa “utilidade cultural” foi descrita em outros termos por Boidin (2012) ao afirmar que os “livros” das “Mil e Uma Noites” eram textos que circulavam, e davam lugar a leituras ativas e de natureza variada, sempre se relacionando simbolicamente com as bibliotecas e o patrimônio precioso. E, nisso estão ligadas ao paradigma do *'adab*, ou seja, a tudo o que contribui a um *savoir-vivre* refinado, ou que serve de testemunho de uma boa educação e que define um conjunto de práticas artísticas e intelectuais. Tentando utilizar as palavras das *Noites* poderíamos dizer que esse paradigma integraria um repertório de “significados agudos para homens distintos”, ou ainda que preâmbulo pretende vestir o conteúdo da obra com os suntuosos e consideráveis trajes do tão apreciado *'adab*.

Em sua ligação ao paradigma do *'adab*, no que define um conjunto de práticas artísticas e intelectuais, Zakharia e Toelle (2005) tornam possível observar esse conceito na elaboração de um livro e o papel exercido por um preâmbulo quando abordam as características formais do *'adab*. Segundo essas autoras, no período “clássico” um livro designava não só um objeto, mas também uma coletânea ou obra de extensão variável que ilustra um tema escolhido pelo autor. O tema não é tratado a partir de um desenvolvimento da argumentação do autor, mas sim a partir da disposição da coleção de histórias, a qual sugere uma argumentação implícita, que cabe ao leitor reconstituir. O que estabelece essa disposição e define as posições ideológicas do autor é o preâmbulo, onde seu projeto é frequentemente anunciado, às vezes insinuado; de tamanho e interesses bem variáveis, o preâmbulo pode constituir uma fonte fundamental para a leitura e compreensão de uma obra.

Desse modo, teríamos nesse preâmbulo a continuidade de uma forma que estabelece um projeto para as *Noites*, na forma de um “aviso” que apresenta algumas características e efeitos da narrativa e busca evidenciar uma utilidade

cultural, a partir dos vários benefícios anunciados. Mas segue ainda a primeira questão, afinal, como o *'adab* pode fazer parte das histórias?

Uma possibilidade é que essas “histórias plenas de *'adab*” sejam uma referência do “autor” à presença de narrativas oriundas do repertório de *'adab*. Boidin (2012), afirma que de uma versão a outra das *Noites* há uma variação na escolha das narrativas inseridas, e, aliás, na literatura árabe existem outras compilações que apresentam narrativas das “Mil e Uma Noites”. Victor Chauvin (1892-1922) dedicou vários livros às “Mil e uma Noites” e encontrou muitas narrativas em outras obras árabes. Dando continuidade a esse tipo de trabalho, vários estudiosos demonstraram que, tanto em termos de narrativas completas quanto em relação aos motivos narrativos, as histórias das *Noites* podem se assemelhar a muitas outras narrativas compiladas em obras de natureza diversa.

Citaremos o estudo realizado por Chraïbi (2008, p. 81-220), cuja classificação dos contos das *Noites* também inclui listas de histórias similares. Nesse estudo, Chraïbi investiga as histórias das *Noites* partindo das categorias que os autores árabes utilizavam para classificar seu conteúdo, de modo a determinar as formas narrativas em consonância com os trabalhos dos letrados árabes. Chraïbi estabelece, ainda, a partir dessa perspectiva um sistema que classifica os contos das *Noites* a partir de dois critérios principais: o quantitativo e qualitativo. No primeiro critério agrupa narrativas breves, longas e médias. As duas primeiras correspondem, nas categorias utilizadas pelos autores árabes medievais, respectivamente a *aḥbār/amṭāl* (أخبار, أمثال) e *siyar* (سير). As narrativas médias foram classificadas em função dos critérios qualitativos, complementares que concernem ao projeto/temática, técnica de narração utilizada e as condições de recepção. A categoria *sīra* (سيرة, plural: سِير, *siyar*) merece destaque neste momento da análise principalmente porque integra a descrição do preâmbulo: “as histórias plenas de decoro” (*syar kaṭīrat al-'adab*, سِير كثيرة الادب) e as “histórias excelentes” (*syar jalīla*, سِير جليلة).

Descrevendo essa categoria de narrativa popular, que denominam romance, Zakharia e Toelle (2005) listam os seguintes atributos: a autoria desconhecida, unidade estilística, intertextualidade através de empréstimos a versos de obras clássicas, uma linguagem que mistura o árabe literal com o árabe dialetal; descreve sucintamente os grandes exemplos dessa categoria: *Sīrat Baybars*; *Sīrat °Antar*;

Sīrat Banī Hilāl; *Sīrat Dāt al-Himma*. Tais características guardam semelhanças com as *Noites*, mas se observarmos que se trata de um conteúdo que o preâmbulo afirma que será apresentado no livro, veremos que no ramo sírio essa promessa não se cumpre literalmente, pois nesse ramo não há narrativas que possam ser classificadas como *sīra*⁵⁸. Conforme nos indica Chraïbi (2008, p. 220) é no primeiro e segundo volume da edição Būlāq⁵⁹ das *Noites*, onde duas histórias podem ser classificadas como *sīra*: “Ġarīb e ʿAjīb” (Būlāq, II, p. 105-165); “ʿUmar al-Nuʿmān” (Būlāq, I, p. 139-301).

Ainda contemplando o questionamento sobre o sintagma “histórias plenas de ‘*adab*”, enquanto uma referência à presença de narrativas oriundas do repertório de ‘*adab*, segundo Mahdi (1995) é inegável que as *Noites* podem representar uma reelaboração de histórias anteriores utilizando acréscimos, omissões e mudanças estilísticas que resultaram numa nova forma reconhecível na linguística geral do livro e sua unidade estilística. Além disso, quem o reelaborou conhecia pelo menos elementos características gerais das histórias (estilo narrativo, formas). Para Mahdi (1995) é indubitável que a maioria das histórias nas *Noites* foi adaptada de fontes escritas. Algumas sobreviveram e são conhecidas, mas existem aquelas que, praticamente, só conhecemos tal como foram preservadas pelas *Noites*, já que não sobreviveram em outras fontes, ou, pelo menos, ainda não foram identificadas.

Como prova dessa adaptação de fontes escritas, apontada por Mahdi (1995), primeiro citaremos aqui exemplos apresentados por Mamede Jarouche nos anexos de sua tradução⁶⁰ (onde constam trechos de outras obras, que apresentam histórias similares às *Noites*), depois verificaremos quais dessas obras apresentam relação com o repertório de ‘*adab*:

- a) *Kitāb al-Wuzarāʾ wal-kuttāb* (كتاب الوزراء والكتاب, Livro dos vizires e escribas), de Muḥamad B. ʿAbdus Aljahšyārī (محمد بن عبدوس الجهشياري m. 932, d. C.). Trata-se de um relato sobre um filho desaparecido, o qual é similar à história de Nūruddīn ʿAlī e seu filho Badruddīn Ḥasan.
- b) *Al-Faraj baʿda al-Šidda* (الفرج بعد الشدة, A libertação ou o alívio após a dificuldade), do juiz bagdali Abu ʿAlī Al-Muḥassin B. ʿAlī Al-Tanūḥī (أبو

⁵⁸ Outra hipótese possível estaria relacionada à especificidade do uso desse termo no texto e em sua época, fato que precisaria ser investigado.

⁵⁹ Segundo Jarouche (2005a), trata-se da primeira edição baseada em um único manuscrito do ramo egípcio tardio, publicada em dois volumes no Cairo, em 1835.

⁶⁰ LIVRO das Mil e Uma Noites 2005a, p.365-422; 2005b, p. 331-352

- علي المحسن بن علي التتوخي, m. 994 d. C.), possui história semelhante à “O jovem mercador de Bagdá e a criada da Madame Zubayda”.
- c) *Murūj al-Dahab wa Ma'ādin al-Jawhar* (مروج الذهب ومعادن الجواهر, Pradarias de ouro e minas de pedras preciosas) do historiador °Alī Bin Al-Ḥusayn Al-Mas'ūdī (علي بن الحسين المسعودي, m. 956 d. C.), possui história similar à do barbeiro de Bagdá.
- d) *Al-Maqāmat* (المقامات), de Badī' Al-Zamān Al-Hamaḍanī (بديع الزمان الهمذاني, 968-1007 d. C.), onde há uma história semelhante à do sexto irmão do Barbeiro.
- e) *Al-Hikāyāt al-ʿAjība wa al-ʿAḥbār al-Ġarība* (كتاب الحكايات العجيبة والأخبار الغريبة, Histórias espantosas e crônicas prodigiosas), autor anônimo, do século XIII ou XIV d. C., similar às histórias dos seis irmãos do barbeiro. A história “Jullanār, a marítima, e seu filho Badr” também consta nessa coletânea.

Dessa lista citaremos apenas três exemplos⁶¹ bastante representativos da relação entre o *ʿadab* e essas fontes escritas anteriores às *Noites* e que nas *Noites* talvez sejam resultado de uma adaptação, reelaboração. Zakharia e Toelle (2005, p. 129), na descrição que fazem das grandes obras de *ʿadab*, incluem a obra “Pradarias de ouro e minas de pedras preciosas,” do historiador °Alī Bin Albusayn Almas'ūdī (m. 956 d. C.), no gênero enciclopédico presente no século X-XI, pois continha tudo o que um “*ʿadīb* razoável” deveria saber, e era mais detalhada no que concerne a geografia e a história das dinastias islâmicas. Para Zakharia e Toelle (2005, p. 133), “O Livro dos vizires e escribas”, de Aljahšyārī (m. 932, d. C.), está na fronteira entre a história e a literatura de *ʿadab* tanto em sua dimensão ético-política quanto em sua dimensão informativa e recreativa.

Devido a essas evidências, entre outras, Bencheikh et. al. (1991) pensaram num desenvolvimento em relação à circulação de histórias, que pode ter contribuído com a elaboração do “Livro das Mil e Uma Noites”: a aparição no mercado da cultura de contos de origem persa ou transmitidos pelo Irã (metade do século VIII); a atividade de registro durante o período seguinte, com a intervenção de Hārūn

⁶¹ Para efeito de síntese optamos por citar três obras, o que não significa dizer que não haja relação entre o *ʿadab* e as outras obras listadas. Tanto que no capítulo sobre as grandes obras de *ʿadab* Zakharia e Toelle (2005, p. 154-59) dedicam uma seção desse capítulo para o gênero maqāma.

Arrašīd e o testemunho histórico dessa atividade no início do século IX; a aclimação definitiva durante todo esse século com a participação dos árabes no tesouro comum; o êxito desses contos, devidamente escritos, lidos e conhecidos, alguns dos quais também puderam figurar no *'adab*, repertório cultural do homem virtuoso.

Nesse caso, vimos dois exemplos de obras que apresentam histórias similares às *Noites* e fazem parte das grandes obras de *'adab*, e nisso temos uma possibilidade de leitura para as histórias que o preâmbulo apresenta como “plenas de *'adab*”, ou seja, as narrativas oriundas de um determinado repertório cultural. No terceiro exemplo, temos uma ousada hipótese comparativa proposta por Garcin (2013), segundo a qual o “autor” do preâmbulo queria retomar, por conta própria, os propósitos do juiz bagdali Al-Tanūhī em sua obra *Al-Faraj ba^cda al-Šidda* (الفرج بعد الشدة, A libertação ou o alívio após a dificuldade), que também está entre as grandes obras de *'adab*.⁶²

Segundo Garcin (2013), é possível escrever sobre as *Noites* quase o mesmo que R. Fakkar disse sobre *Al-Faraj ba^cda al-Šidda*: uma obra que deve “auxiliar os infelizes a suportarem o seu destino”; que não era especialmente religiosa e se apresenta como “um livro sobre o otimismo ativo originado na fé e na confiança em Deus”, “quase um livro de educação” mas “que não teme ultrapassar os limites de uma moral estreita, que arrisca ser rotulado de libertino”. Garcin (2013) lança o desafio: não estariam ocultas nessa coletânea “aparentemente anárquica e desordenada”, as narrativas onde o autor não hesita em “reutilizar antigos modelos disfarçados como personagens modernos”, a existência de uma certa ordem, aquela de uma obra literária, de *'adab*, a qual devemos descobrir?

Instigados por esse questionamento referente ao preâmbulo e indo para além dele, dirigimos nossa investigação para questões relativas às diferentes acepções deste termo e sua presença nas histórias, e assim seguiremos nossa busca, não sem antes esboçar um mapa do caminho que pretendemos percorrer.

⁶² Cf. Zakharia e Toelle (2005, p. 129)

2.1. “A metáfora de um mapa”

Após essa breve análise do preâmbulo, enquanto um indício propulsor desta pesquisa, é preciso buscar e avaliar a presença do termo *'adab* nas histórias do “Livro das Mil e Uma Noites”. É claro que, para seguir uma trilha que busca os rastros de *'adab* ao longo dessas narrativas, no “ocioso labirinto⁶³” das *Noites*, também foi necessário fazer uma escolha, um fio de Ariadne que possibilitasse um caminho entre tantas histórias. Assim, para delimitar esta abordagem utilizaremos histórias onde **consta** a palavra *'adab*, que integram o primeiro e o segundo volume do Livro das Mil e Uma Noites, traduzidas por Jarouche (2005a, 2005b), e que fazem parte da edição crítica de Mahdi (1984). Obviamente, a análise de uma possível influência dos conceitos que envolvem a palavra *'adab*, mesmo nas histórias onde o termo não está presente, é uma possibilidade que deixaremos para estudos futuros.

Depois de esclarecer o critério para a seleção das histórias, prosseguiremos nossa busca pelo *'adab* nas *Noites*, e, nos próximos capítulos, utilizaremos “mapas” que abrirão o caminho para averiguar a presença desse termo nas histórias. Ponto de partida para as análises, cada “mapa” abrange um volume do livro, formando assim dois quadros que contêm: o título da história com sua localização no volume; o contexto particular em que o termo se insere; bem como o trecho da história em português, a partir da tradução/edição de Jarouche (LIVRO das Mil e Uma Noites 2005a, 2005b), à qual, neste quadro e em outros momentos deste trabalho, faremos referência como Jarouche (2005a, 2005b); e o trecho em árabe, a partir da edição crítica de Mahdi (1984).

⁶³ BORGES, 1999, p. 187.

Quadro 1: O termo 'adab no primeiro volume das Noites
(Referência completa - A)

VOLUME I-A				
Nº	HISTÓRIA	CONTEXTO	TRECHO	
			Jarouche (2005a)	Mahdi (1984)
1.0 (1)	Preâmbulo (p.39) (٥٦)	Pequena apresentação do "Livro das Mil e Uma Noites".	(...) a elaboração deste agradável e saboroso livro tem por meta o benefício de quem o lê: suas histórias são plenas de <i>decoro</i> [<i>adab</i>], com significados agudos para homens distintos (p. 39)	بان المقصود من كتابة هذا الكتاب الشهى المستطاب ، النفع لمن يطالع فيه. لأن فيه سير كثيرة الادب ومعاني فايفة لاهل الرتب (٥٦)
1.0 (2)	Prólogo-moldura (p. 39-56) (٧٢ - ٥٦)	Descrição de Šahrāzād	Šahrāzād, a mais velha, tinha lido livros de compilações, de sabedoria e medicina; decorara poesias e consultara as crônicas históricas; conhecia tanto os dizeres de toda gente como as palavras dos sábios e dos reis. Conhecedora das coisas, inteligente, sábia e cultivada [<i>adibah</i>], tinha lido e compreendido. (p. 49)	وكانت الكبيره شهرآزد قد قرأت الكتب والمصنفات والحكمه وكتب الطبيبات وحفظت الاشعار وطالعت الاخبار وعلمت اقوال الناس وكلام الحكماء والملوك ، عارفه لبيبه حكيمه ادبيه ، قد قرأت ودرت. (٦٦)
1.2 (3)	O pescador e o gênio (p. 71-110) (١٢٦-٨٦)	Após ter lançado sua rede pela terceira vez no mar, sem nada obter, o pescador recita essa poesia.	Eis a fortuna: nada a impele ou prende às tuas mãos; nem a <i>educação</i> [<i>adaban</i>] te trará sustento, nem a escrita, nem a sorte: as fortunas são imponderáveis, e por isso aceita-as, férteis ou estéreis. (...) (p.73)	١ هو الرزق لا حلاً لديك ولا ربط ولا ادباً يعطيك رزقاً ولا الخط ٢ ولا الحظ والرزاق الا قسيمة فارض بها خصب وارض بها قحط (...) (٨٨)
1.3 (4)	O carregador e as três jovens de Bagdá (p. 110-205) (٢٠٩-١٢٦) ↓	Desejando permanecer na casa das três jovens, e para tentar convencê-las, o carregador faz essa apresentação de si mesmo.	"Pela vida de vocês que eu sou um homem inteligente, ajuizado e decoroso [<i>adib</i>]. Li os saberes e alcancei as compreensões; li e entendi; encadeio os relatos históricos e somente depois os narro. Refiro o que é bom e guardo o que é ruim; de mim não se transmite senão o bem (...)" (p.115)	وحياتكم انى امرء لبيب عاقلاً ادب ، قراءت العلوم وحزت الفهم ، قرئت ودرئت واسندت وارويت اظهر الجميل واكنم القبيح ولا يبدو منى الا كل مليح (...) (١٣١)
1.3 (5)	O segundo dervixe (p. 140-163) (١٧٨-١٥٥)	O dervixe descreve suas atividades para o alfaiate.	"Sou jurisconsulto, sábio, letrado [<i>adiban</i>], poeta, gramático e calígrafo" (p. 142)	انا رجلاً فقيهاً عالماً ادبياً شاعراً نحويّاً خطاطاً (١٥٧)
1.3 (6)		Um capitão descrevendo o macaco	(...) nunca vi ninguém mais inteligente e decoroso [<i>adaban</i>] (...) (p. 154)	فانى ما رايت افهم منه ولا اكثر ادباً (١٦٩)
1.3 (7)		(o segundo dervixe metamorfoseado).	(...) quem dera meu filho tivesse tanta inteligência e decoro [<i>adab</i>]. (p. 154)	وليت هذه الفهم والادب كان في ولدى. (١٦٩)

Quadro 2: O termo 'adab no primeiro volume das Noites.
(Referência completa - B)

VOLUME I-B				
Nº	HISTÓRIA	CONTEXTO	TRECHO	
			Jarouche (2005a)	Mahdi (1984)
1.3 (8)	O segundo dervixe (p. 140-163) (١٧٨-١٥٥)	Seu gestual de reverência causa espanto na corte.	<i>Todos os presentes ficaram assombrados com o meu decoro [adab] (...) (p. 156)</i>	فتعجبوا الحاضرين من ادبي (١٧١)
1.3 (9)		O segundo dervixe descreve sua atitude.	<i>(...) comi um pouquinho com decoro [adab] (...) (p. 156)</i>	واكلت قليلاً بآداب (١٧١)
1.3 (10)		Observação do rei sobre o macaco.	<i>"Se ele tivesse tal decoro [adab] e forma humana, seria superior a todos os seus contemporâneos". (p.157)</i>	لو كان بهذا الادب على صفه انسان كان قد فاق اهل زمانه. (١٧٢)
1.3 (11)		Descrição que a princesa faz do dervixe	<i>"Este que o senhor vê como um macaco é um homem sábio, letrado [adib], inteligente e virtuoso" (p. 158)</i>	وهذه الذي تراه قرداً فهو رجل علم ادب عاقل فاضل. (١٧٣)
1.4 (12)	Nūruddīn ʿAlī e seu filho Badruddīn Hasan (p. 212-267) (٢٨٠-٢٢٥)	Nūruddīn ʿAlī faz recomendações para o alfaqui.	<i>"Cuide deste menino, adestre-o e ministre-lhe educação e decoro [adabahu] da melhor qualidade". (p. 221)</i>	احتفظ بهذه الولد وربيّه واحسن تربيته وتعليمه وادبه. (٢٣٣)
1.4 (13)		Descrição de Badruddīn Hasan	<i>O menino era sagaz, inteligente, ajuizado, de boas maneiras [adibān] e articulado (p. 221)</i>	فكان فطيناً لبيباً عاقلاً ادبياً فصيحاً (٢٣٣)
1.4 (14)		Šamsuddīn envia seu neto ʿAjīb, filho de Badruddīn, para a escola.	<i>(...) então o avô o enviou à escola, recomendando ao mestre alfaqui que o instruisse [yu'ddibahu] e lhe desse boa educação. (p. 245)</i>	فوداه جده الى المكتب ووصا عليه الفقيه ان يادبه ويحسن تربيته (٢٥٧)
1.5 (15)	O corcunda do rei da China (p. 267-364) ⁶⁴ (٢٧٩-٣٧٩) ↓ O jovem de Mossul e sua namorada ciumenta (p. 300-311) (٣١٥-٣٢٧)	O médico judeu foi chamado à residência do administrador geral e lá encontra um jovem enfermo, que lhe estende a mão esquerda para cumprimentá-lo.	<i>Trata-se de um belo jovem, morador desta residência tão importante, mas lhe falta educação [adab]! (p.300)</i>	هذا شاب مليح من جهة هذا البيت الكبير ويكون عاوز ادب (٣١٦)

⁶⁴ Nos quadros 1, 2 e 3, a segunda coluna faz referência ao ciclo de histórias, quando uma história encaixada neste ciclo é a que apresenta o termo inserimos uma seta, para destacar a referência a essa história.

Quadro 3: O termo 'adab no **segundo volume** das *Noites*.

(Referência completa - C)

VOLUME II				
Nº	HISTÓRIA	CONTEXTO	Jarouche (2005b)	Mahdi (1984)
2.1 (1)	Nūruddīn °Ali Bin Bakkār e Šamsunnahār (p. 17-23) (٤٣٣-٣٨٠)	Nūruddīn °Ali Bin Bakkār está fascinado com o palácio califal, a residência de Šamsunnahār.	"Fique sabendo, meu amo, que até mesmo o sábio inteligente, arguto e decoroso [<i>adib</i>], de coração vazio, sentidos e miolos vigilantes, se apaixonaria por isso, admiraria, consideraria belo, ficaria emocionado, espantado e encantado (...)." (p. 20)	اعلم يا مولاي ان الحكيم اللبيب الفطن الاديب، الفارغ القلب الحاضر الحس واللب، يشوقه بعض هذا و يروقه ويستحسنه ويطربه ويعجبه ويفتنه (...) (٣٨٣)
2.2 (2)	Anīsuljalīs e Nūruddīn °Alī Bin Hāqān (p. 73-117) (٤٨٠-٤٣٤)	Nūruddīn °Alī Bin Hāqān se vê obrigado a vender sua amada escrava, a qual lhe recita esses versos.	Em algumas questões, as necessidades levam a uma conduta incompatível com o bom decoro [<i>adab</i>]. mas ninguém se lança à toa por um caminho senão por algum motivo adequado para isso. (p. 88)	١ تلجى الضرورات في بعض الامور الى سلوك ما لا يليق بالاديب ٢ ما حاملاً نفسه على سبب الا لامر يليق بالسبب (٤٤٩)
2.3 (3)	Jullanār, a marítima, e seu filho Badr (p. 117-163) (٥٣٣-٤٨١)	Observação do rei sobre o comportamento indiferente de Jullanār.	Vendo-a naquela situação, o rei compreendeu que ela provinha de povos ignorantes que desconheciam o decoro [<i>adab</i>]. (p. 120)	فلما نظرها على تلك الحالة علم انها قد اتت من عند اقوام جهله لم يعلموها الادب (٤٨٤)
2.3 (4)		Jullanār e seu irmão enumeram as qualidades Badr.	(...) eles começaram a conversar; falaram do rei Badr, de sua beleza e formosura, esbelteza e estatura, seu domínio das artes da cavalaria, sua inteligência e seu decoro [<i>adab</i>]. (p. 134)	تم دار الحديث بينهم وذكروا الملك بدر وحسنه وجماله وقده واعتداله وفروسيته وعقله وادبه (٤٩٩)
2.3 (5)		Jullanār enumera as qualidades desejáveis numa futura esposa para Badr.	"Não o casarei senão com quem lhe for equivalente em beleza, formosura, inteligência, fé, decoro [<i>adab</i>], brios, domínios, nível e linhagem." (p. 134)	ولا ازوجه الى بمن تكون مثله في الحسن والجمال والعقل والدين والادب والمروه والملك والحسب والنسب. (٤٩٩)
2.4 (6)	O rei Qamaruzzamān e seus filhos Amjad e As°ad (p. 163-330) (٦٨٨-٥٣٣)	O sultão irritado com o filho Qamaruzzamān, que o insulta diante dos súditos, diz isso para ele.	"Ai de você! É essa a resposta que alguém como você dá a alguém como eu, diante de meus súditos? Mas você, quem é que lhe deu educação [<i>adabika</i>]?" (p. 168)	ويللك هذا جواب متلك لمتلي بين عسكرى، ولكن انت من ادبك (٥٣٧)
2.4 (7)		O conteúdo aprendido pelos filhos do rei.	Os meninos cresceram, desenvolveram-se, aprenderam o decoro [<i>adab</i>], a sabedoria, a caligrafia e a boa escrita (...). (p. 253)	فكبروا الاولاد ونشوا وتعلموا الادب والحكمة والخط وحسن الكتابه (٦٠٩)
2.4 (8)		As esposas de Qamaruzzamān se apaixonam pelos seus enteados. Amjad, enfurecido, diz isso para sua mãe.	"(...) Por Deus que, não fora o temor de faltar ao decoro [<i>adab</i>] com meu pai, eu iria até ela e lhe deceparia a cabeça com a espada, a exemplo do que fiz com o criado dela!". (p. 257)	والله لولا خوفاى انى اسات الادب على ولدى لادخلن عليها واضرب عنقها بالسيف ارمى راسها كما فعلت بخادمها (٦١٣)

Um detalhe a ser verificado nos “mapas” é a coluna de numeração das histórias. Posteriormente poderá funcionar como uma “coordenada geográfica”, quando for necessária a rápida e objetiva referência a uma história. De modo que a referida numeração permitirá utilizar uma referência abreviada em substituição a uma referência completa e remeterá sempre a algum dos dois quadros apresentados acima, onde consta a localização e contextualização da história na obra. A numeração que integra essa referência abreviada foi codificada do seguinte modo:

Referência abreviada

=

Volume. Ciclo de Histórias (número ocorrência do termo *'adab*)

=

História n°. 1.4 (10)

=

História do primeiro volume, é o quarto ciclo de histórias desse volume, em todo o volume é a décima ocorrência do termo *'adab*.

Referência completa

=

História “Nūruddīn ʿAlī e seu filho Badruddīn Ḥasan” (LIVRO das Mil e Uma Noites, 2005a, p. 212-267), (MAHDI, 1984, ٢٨٠-٢٢٥).

O primeiro número refere-se ao volume, seguido pelo número atribuído ao ciclo de histórias, o qual segue uma sequência numérica ascendente, de acordo com sua ordem de aparecimento na obra. O preâmbulo e o prólogo moldura ficaram com a numeração 1.0 por serem ponto de partida, o quadro que abrange todas as histórias das Noites.

Feito esse esclarecimento sobre a referência abreviada, é importante observar que consideramos a ocorrência do termo *'adab* nas *Noites* mesmo quando:

a) constituía raiz acrescida de pronomes possessivos (*'adabān*, *'adabī*, *'adabahu*, *'adabika*); b) constituía raiz da qual derivavam outros termos (*'adīb*, *'adībah*, *adībān*, *yu'ddibuhu*)

Enfim, para apresentar de modo sintético, e também colocar em destaque apenas as ocorrências do termo verificadas no texto, elaboramos a lista abaixo, que contém a referência abreviada e o termo em questão (em árabe e português).

Quadro 4: O termo 'adab nas *Noites* (Lista - Volume I e Volume II)

Nº	VOLUME I	
1.0 (1)	decoro [al-adab]	الادب
1.0 (2)	cultivada [adībah]	ادبيه
1.2 (3)	educação [adabān]	ادباً
1.3 (4)	decoroso [adīb]	اديب
1.3 (5)	letrado [adīban]	اديباً
1.3 (6)	decoroso [adabān]	ادباً
1.3 (7)	decoro [al-adab]	الادب
1.3 (8)	meu decoro [adabī]	ادبي
1.3 (9)	com decoro [bi-adab]	بادب
1.3 (10)	decoro [al-adab]	الادب
1.3 (11)	letrado [adīb]	اديب
1.4 (12)	decoro [adabahu]	ادبه
1.4 (13)	boas maneiras [adībān]	اديباً
1.4 (14)	instruísse [yu'ddibahu]	يادبه
1.5 (15)	educação [adab]	ادب
Nº	VOLUME II	
2.1 (1)	decoroso [al-adīb]	الاديب
2.2 (2)	com decoro [bi-l-adab]	بالادب
2.3 (3)	decoro [al-adab]	الادب
2.3 (4)	decoro [adabuhu]	ادبه
2.3 (5)	decoro [al-adab])	الادب
2.4 (6)	educação [adabika]	ادبك
2.4 (7)	decoro [al-adab]	الادب
2.4 (8)	decoro [al-adab]	الادب

Como pudemos observar, o termo 'adab e suas diversas formas, encontra estes seis equivalentes em português: **a)** decoro [12]⁶⁵, decoroso [3]; **b)** cultivada [1], **c)** letrado [2]; **d)** educação [3]; **e)** boas maneiras [1]; **f)** instruir [1].

⁶⁵ Os números entre colchetes representam a quantidade de ocorrências de cada equivalente.

O termo mais frequente utilizado na tradução para o português foi “decoro”, cujas acepções conseguem, de modo geral, dar conta dos contextos. Entretanto, como dissemos no capítulo anterior, as vicissitudes desse termo impedem uma tradução precisa. Há casos onde acreditamos existirem outros aspectos subjacentes ao termo e à circunstância narrativa. Entre suas doze ocorrências podemos citar cinco exemplos, utilizando a referência abreviada:

- 1.0 (1): o preâmbulo do livro caracteriza as histórias como plenas de *'adab*. Nesse caso, acreditamos ser uma referência não apenas ao decoro, mas que a narrativa poderia apresentar uma tentativa de relacionar seu conteúdo ao conteúdo de uma obra de *'adab*. Conforme afirma Garcin (2013), o “autor” desse preâmbulo utiliza um tom pessoal ao chamar atenção para um caráter diferencial dessa obra e colocar em evidência a utilidade cultural do que considera uma “obra de *'adab*”, denominada “Livro das Mil e uma Noites”. Trata-se apenas de uma hipótese possível que provavelmente não encontraria equivalente em português, salvo assumir uma derrota para traduzi-la e manter a transliteração em árabe;
- 1.3 (4): o personagem do carregador afirma ser um homem “decoroso” [*'adīb*], na descrição subsequente “li os saberes e alcancei as compreensões; li e entendi; encandeio os relatos históricos e somente depois os narro” a narrativa dá indícios claros de que também há um aspecto cultural que envolve o termo utilizado nessa descrição. Ou seja, o carregador se apresenta como um homem digno, honesto, e acrescenta um perfil de si mesmo que só o termo *'adīb* dá conta, onde qualquer palavra parecerá insuficiente;
- 1.4 (12): Nūruddīn ^cAlī recomenda que o alfaqui ministre “educação e decoro [*adabahu*] da melhor qualidade”. O aspecto subjacente aqui seria uma educação cultural e literária que abrangeria obras de *'adab*, fato que abordaremos no próximo capítulo (p. 77);
- 2.4 (7): Caso similar ao anterior, onde os filhos do personagem “aprenderam o decoro [*'adab*], a sabedoria, a caligrafia e a boa

escrita”, e aqui temos um processo educativo que envolve diferentes dimensões do conteúdo de *'adab*.

Prosseguindo a observação dos demais equivalentes, “cultivada” e “letrado” foram os termos utilizados para *'adībah* e *'adīb*, palavras que definem alguém que possui *'adab*. O primeiro caso aparece na descrição da protagonista das *Noites*, Šahrāzād, é importante observar que o termo surge depois da enumeração dos conhecimentos e da cultura que a protagonista possui, os quais nos remetem ao conteúdo das obras de *'adab*, apresentado no primeiro capítulo. Há uma equivalência perfeita entre os dois termos, já que Šahrāzād era cultivada (formada, educada pelo estudo, pelo exercício) porque “tinha lido livros de compilações, de sabedoria e medicina; decorara poesias e consultara as crônicas históricas; conhecia tanto os dizeres de toda gente como as palavras dos sábios e dos reis”,⁶⁶ e por isso era “Conhecedora das coisas, inteligente, sábia e cultivada [*'adībah*], tinha lido e compreendido.”⁶⁷

O outro caso de alguém que possui *'adab*, o “letrado – *'adīb*”, encontra-se na história do segundo dervixe, onde o próprio personagem se apresenta “Sou jurisconsulto, sábio, letrado [*'adīban*], poeta, gramático e calígrafo”⁶⁸, e depois uma outra personagem descreve o segundo dervixe “Este que o senhor vê como um macaco é um homem sábio, letrado [*'adīb*], inteligente e virtuoso”.⁶⁹ Tais casos podem mostrar a relação do *'adab* com o cultivo da língua e da literatura, nos remetem aos “letrados” que observamos anteriormente.

De um campo semântico similar temos: d) educação; e) boas maneiras; f) instruir. Há três casos onde termo *'adab* equivale a educação, com o sentido de preparo, do conjunto de conhecimentos ou as aptidões resultantes de um processo, o qual surge no lamento do pescador que, após ter lançado sua rede pela terceira vez no mar, sem nada obter, recita esses versos. “Eis a fortuna: nada a impele ou prende às tuas mãos; nem a educação [*'adaban*] te trará sustento, nem a escrita, nem a sorte: as fortunas são imponderáveis, e por isso aceita-as, férteis ou estéreis.”⁷⁰ Há o sentido de conhecimento e prática dos usos de sociedade,

⁶⁶ Referência completa e texto em árabe cf. Quadro 1, n°. 1.0 (2), p. 52.

⁶⁷ Cf. Quadro 1.

⁶⁸ Cf. Quadro 1, n°. 1.3 (5).

⁶⁹ Cf. Quadro 2, n°. 1.3 (11), p. 53.

⁷⁰ Cf. Quadro 1, n°. 1.2 (3), p. 52.

civilidade, quando algum personagem falha num comportamento educado, num uso ainda hoje observado entre os falantes do árabe. Primeiro, quando um jovem enfermo estende a mão esquerda para cumprimentar o médico, “Trata-se de um belo jovem, morador desta residência tão importante, mas lhe falta educação [’*adab*]!”.⁷¹ Em outro caso, o filho do sultão o afronta diante dos súditos, “Ai de você! É essa a resposta que alguém como você dá a alguém como eu, diante de meus súditos? Mas você, quem é que lhe deu educação [’*adabika*]?”⁷²

O ’*adab* equivale a boas maneiras na descrição do personagem Badruddīn Hasan “O menino era sagaz, inteligente, ajuizado, de boas maneiras [’*adībān*] e articulado.”⁷³ Último caso desse campo semântico, há uma forma verbal, onde a raiz do termo ’*adab* também se relaciona à educação, uma vez que o verbo derivado significa instruir. Nas *Noites* esse verbo surge quando Šamsuddīn envia seu neto °Ajīb, filho de Badruddīn, para a escola “(...) então o avô o enviou à escola, recomendando ao mestre alfaqui que o instruisse [’*yu’ddibahu*, يادبه] e lhe desse boa educação [’*tarbiatuhu* - تربيته].”⁷⁴

Assim, a partir de uma vista geral das ocorrências em três grupos de equivalentes em português pudemos observar de modo sucinto como o ’*adab* pode fazer parte das histórias. Ainda que, impulsionados por um preâmbulo de elaboração tardia em relação ao manuscrito das *Noites* que investigamos, uma busca pelo termo nos coloca diante da riqueza de sentidos do termo ’*adab*. No critério quantitativo, se considerarmos que o primeiro volume possui cinco ciclos de histórias e o segundo volume quatro ciclos de histórias, os quadros e a lista indicam que o termo aparece em praticamente todos esses ciclos à exceção do primeiro ciclo no primeiro volume (O mercador e o gênio). Essa presença amiúde nos ciclos de histórias mostra que o indício apontado pelo preâmbulo – o de que as histórias do livro são “plenas de ’*adab*” - justificou nossa busca, já que literalmente deparamos com o termo em vários ciclos de histórias nos dois primeiros volumes do “Livro das Mil e Uma Noites”. Entretanto, este é apenas um nível, já que nossos mapas são apenas a descrição por assim dizer “física” e objetiva desses lugares onde o termo se faz presente, sendo, portanto, necessário explorar esses lugares e tentar verificar

⁷¹ Cf. Quadro 2, n°. 1.5 (15), p. 53.

⁷² Cf. Quadro 3, n°. 2.4 (6), p. 54.

⁷³ Cf. Quadro 2, n°. 1.4 (13), p. 53.

⁷⁴ Cf. Quadro 2, n°. 1.4 (14), p. 53.

como tal conceito contribui com nossa compreensão da obra como um todo ou de alguma de suas histórias.

E diante de tantas histórias onde o termo ocorre uma escolha se fez necessária. Destarte, o próximo capítulo verificará as particularidades que a história “O segundo dervixe” pode nos apresentar em relação ao *'adab*.

3. O segundo dervixe

القرندلي الثاني

A história “O segundo dervixe” faz parte do ciclo de histórias “O carregador e as três jovens de Bagdá”. Para Naddaff (1991) é um conjunto de histórias particularmente rico para analisar, em parte porque está presente de forma relativamente estável em todas as recensões; isso sugere que o ciclo dessas histórias já estava bem desenvolvido e coerente antes de fixar-se na forma literária, o que permite ao leitor elaborar mais facilmente suposições e deduções sobre essas formas narrativas e a grande narrativa da qual faz parte. Além disso, levando em consideração o foco proposto para a presente análise, o critério quantitativo foi utilizado para selecioná-la entre as outras histórias do primeiro volume e segundo volume do ramo sírio. Como vimos, nos “mapas” apresentados anteriormente (Quadro 1, p. 52; Quadro 2, p. 53), é nesse ciclo de histórias das *Noites* que o termo *’adab* surge numa intensidade única nos dois volumes, num total de sete ocorrências, sendo que seis desses “lugares” estão na história “O segundo dervixe”.

Para explorar esses “lugares”, o presente capítulo iniciará percorrendo o enredo da história, dando destaque aos momentos da trama onde o termo *’adab* se faz presente. Efetuará, ainda, a sistematização e análise dos significados associados aos contextos “mapeados” nessa história. Enfim, veremos, sobretudo, como essa história representa a figura do *’adīb* (o que possui *’adab*, o letrado, o homem cultivado) seus saberes, sua relação com outros personagens, como a narrativa vai lhe desenhando o perfil.

3.1. “Todos ficaram assombrados com o meu *'adab*”

“فتعجبوا الحاضرين من الادبي”

“O carregador e as três jovens de Bagdá” é um ciclo de histórias que serve de quadro para oito narrativas, entre elas “O segundo dervixe”. Esse ciclo de histórias inicia num mercado de Bagdá, onde o carregador transporta as compras de uma jovem. Ao adentrar a belíssima casa, onde também habitavam duas outras jovens, o carregador anuncia o desejo de permanecer para o banquete com elas, porém as jovens resistem, e para tentar convencê-las, apresenta-se como um *'adīb*, um homem inteligente e ajuizado. Mas, na verdade, é “a jovem compradeira”⁷⁵ que ajuda a convencer as outras, e o carregador permanece com elas comendo, bebendo, conversando, brincando e rindo até o anoitecer.

É quando recebem a visita inesperada de três dervixes caolhos, depois de dois mercadores de Mossul (que na verdade são o califa Hārūn Arrašīd e seu vizir Jaʿfar, disfarçados). Todos, inclusive o carregador, precisam passar a noite na casa e, para hospedá-los, as jovens impõe a condição expressa pelo provérbio “Não perguntes sobre o que não te diz respeito ou então ouvirás o que te deixará contrafeito (لا تتكلم فيما لا يعنيك تسمع ما لا يرضيك)”⁷⁶.

Entretanto, os hóspedes ficam muito intrigados com tudo o que ocorre na casa aquela noite – cadelas são chicoteadas pela “jovem dona da casa”; enquanto “a jovem compradeira” toca e canta, “a jovem porteira” solta berros e rasga as roupas deixando à mostra seu corpo chicoteado – tudo isso desperta a curiosidade dos hóspedes, que perguntam às jovens o motivo daquilo. Furiosas, as jovens ordenam que escravos amarrem todos, pois eles haviam violado a condição estabelecida anteriormente de permanecer na casa sem perguntar nada, e obriga todos a contarem sua história. Diante de uma imposição que transformará todos em narradores-personagens, é lavrada a moldura para oito narrativas: o carregador; o primeiro dervixe; o segundo dervixe (que também narra o conto “O invejoso e o invejado”); o terceiro dervixe; Jaʿfar e o califa. E, assim, se encerra o ciclo de histórias com a revelação da história da “jovem dona da casa” e da “jovem porteira”.

⁷⁵ Nesta história as jovens não têm nome próprio, são nomeadas a partir de certos atributos relacionados a uma função na história, ou seja “a compradeira”, “a porteira”, e “a dona da casa”.

⁷⁶ LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 121, 122, 125.

Aqui daremos atenção a história de um desses hóspedes, “O segundo dervixe”. Esse personagem é um filho de rei, com muitos conhecimentos, e tão conhecido por eles que o rei da Índia quer encontrá-lo. Porém, durante a viagem até lá, o séquito é assaltado, o “príncipe” consegue fugir e chega a uma cidade, onde encontra um alfaiate que o hospeda e pergunta que atividade sabe exercer para se sustentar. O “príncipe” lhe responde: “Sou jurisconsulto, sábio, letrado [*ʿadīb*, ادیب], poeta, gramático e calígrafo”, ao que o alfaiate lhe diz: “Essas atividades não têm nenhuma serventia em nosso país”, aconselhando-o a cortar lenha nos ermos da cidade.⁷⁷

Lá, encontra um palácio subterrâneo, habitado por uma jovem mulher e um *ʿifrīt* (espécie de criatura sobre-humana e maligna) que a visita a cada dez dias. Ele passa com ela dois dias “ligando felicidade com felicidade”; entretanto, quando o *ʿifrīt* inopinadamente retorna, o “príncipe” foge do lugar, ali esquecendo as sandálias e o machado.⁷⁸

O *ʿifrīt*, disfarçado de velho persa, vai até a cidade e consegue encontrá-lo, agarra o “príncipe” e sai voando com ele até pousar no local do palácio subterrâneo, onde submergem. Lá, a jovem estava amarrada e já havia sido torturada pelo *ʿifrīt*. Ela nega conhecer o “príncipe”, o *ʿifrīt* ordena que o mate, ela se recusa; ordena o mesmo ao “príncipe” que também se nega. Ambos se recusam a matar quem “desconhecem”, embora a narrativa apresente sinais de uma comunicação silenciosa mediada por semblantes e olhares. Afinal, o *ʿifrīt* incerto quanto ao fato de que o “príncipe” era quem estava em seu palácio, então decide matar a mulher, e transformar o “príncipe” em animal. O “príncipe”, na tentativa de convencer a temível criatura a libertá-lo, conta-lhe a história “O invejoso e o invejado”,⁷⁹ porém não consegue dissuadi-lo. O *ʿifrīt* voa alto com o “príncipe” até uma montanha, onde o transforma em macaco.

Depois de descer a montanha e vagar durante um mês pelo deserto, o macaco chega a uma praia onde avista um navio, e utiliza um galho de árvore para fazer a embarcação parar. O “príncipe-macaco” tem sua vida ameaçada, pois os mercadores ali embarcados querem matá-lo, por isso chora pedindo ajuda ao capitão, que decide “adotá-lo”. Fazendo tudo o que o capitão dizia, o símio

⁷⁷ LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 142.

⁷⁸ Ibid., p. 142-45.

⁷⁹ LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 149-153.

permanece no navio, adotando tal comportamento o capitão o descreve como sendo muito inteligente e decoroso (اكثر ادباً) “quem dera meu filho tivesse tanta inteligência e decoro” (ادب - *'adab*).⁸⁰

Transcorridos cinquenta dias, o navio onde está o “macaco decoroso”, chega a uma vastíssima cidade, e é logo abordado por mensageiros os quais ordenam que cada um deles pegue o rolo de papel e nele escreva uma só linha, pois o rei tinha um vizir calígrafo e sábio que morrera, e decidiu que nomeará como vizir somente quem tiver uma caligrafia igual a dele. Nesse momento, o “macaco” pega o rolo de papel e escreve versos em seis caligrafias.⁸¹ Quando esse rolo chega ao rei, este fica admirado e exige que o macaco se apresente na corte.

Diante do rei e da corte, o “macaco” saúda os presentes com toda a reverência. E por isso “todos ficaram assombrados com o *'adab* (o meu *'adab* - ادبي - meu decoro)”.⁸² O rei ordena que todos se retirem e fica a sós com o “macaco”, um de seus serviçais e um pequeno escravo. Uma refeição é servida e o macaco come um pouquinho com... *'adab* (بادب).⁸³ Depois, escreve um poema sobre a comida. A bebida é servida e o “macaco” escreve um poema no jarro. Perplexo, o rei diz “Se ele tivesse tal decoro [*'adab* - ادب] e a forma humana seria superior a todos os seus contemporâneos”.⁸⁴ O rei traz um tabuleiro de xadrez e propõe uma partida, o “macaco” beija o chão diante do rei e sinaliza que sim. Jogam juntos três vezes e o “macaco” vence duas vezes e escreve um poema sobre o xadrez no tabuleiro. Deslumbrado, o rei ordena que chamem sua filha para que veja o macaco, ao encontrá-los a princesa cobre o rosto para ocultá-lo do “macaco”, explicando ao pai o que ocorreu ao “príncipe” e conclui dizendo: “Este que o senhor vê como um macaco é um homem sábio, letrado [*adib*, اديب], inteligente e virtuoso”.⁸⁵ O rei fica intrigado com a filha, e a princesa explica que sabe tudo o que ocorreu devido aos conhecimentos de magia outrora adquiridos. Surpreso com as habilidades da filha, pede que livre o “príncipe” do feitiço para nomeá-lo vizir e casá-lo com ela.

Em seguida ocorre uma batalha entre a princesa e o *'ifrit* que enfeitiçou o “príncipe”, no decurso da qual ambos efetuam sucessivas metamorfoses para se enfrentarem, assim um leão é golpeado por uma espada, um escorpião luta com

⁸⁰ Ibid., p. 153-54.

⁸¹ Ibid., p. 154-155. MAHDI, 1984, p. 169-170.

⁸² Ibid., loc. cit.

⁸³ Ibid., loc. cit.

⁸⁴ LIVRO DAS mil e uma noites, 2005a, p. 157.

⁸⁵ Ibid., p. 158.

uma serpente, uma águia persegue um abutre, um gato luta com um lobo, um galo devora quase todos os grãos de uma romã, uma baleia persegue um peixe; até que ambos se transformam em labareda, nessa luta um raio de fogo atinge o “príncipe-macaco” e o deixa caolho; outro raio atinge parte do rosto do rei, queimando-o, e o terceiro causa a morte do escravo. Nesse último embate, a princesa consegue vencer o *ʿifrit*, porém é atingida por uma seta durante a batalha, e por isso, depois de devolver a forma humana ao “príncipe-macaco”, a princesa morre. O reino fica sete dias de luto e o rei cai enfermo por um mês, findos os quais decide expulsar o “príncipe” do país. Sem saber que rumo tomar, o “príncipe” resolve raspar a barba e as sobrancelhas, vestir a roupa negra dos dervixes e vagar por todas as cidades até chegar a Bagdá. E o “príncipe” torna-se um dervixe. Encontra os dois outros dervixes nos portões de Bagdá e os três acabam sendo recebidos na casa das jovens.⁸⁶

Então, após seguir rapidamente o enredo dessa história, destacando os momentos da trama onde o termo *ʿadab* se faz presente, consideramos que seria válido colocar em destaque uma “área” do “mapa” presente no segundo capítulo (Quadro 1, p. 52). Desse modo, o resultado foi um “mapa” que coloca em relevo todo o ciclo das histórias de “O carregador e as três jovens de Bagdá”, onde será possível visualizar, em sinopse, a composição desse conjunto de contextos que abrangem o termo *ʿadab*.

O diferencial desse segundo “mapa” abaixo (Quadro 3), além de seu evidente destaque para um ciclo de histórias, consiste numa coluna adicionada ao quadro sinóptico. Naquele lugar, constam letras (A, B, C), cada qual representa um conjunto que reúne uma significação específica do termo *ʿadab* associada aos contextos. Dessa forma, o conjunto representado pelos contextos **A**₁, **A**₂ e **A**₃, significam os momentos da história onde o termo *ʿadab* está relacionado à figura do *adīb*; nos contextos **B**₁ e **B**₂ o termo *ʿadab* possui um significado mais amplo, que descreve de modo global a atitude do personagem, sem que se possa traduzir *exatamente* tal atitude utilizando um adjetivo específico; os contextos **C**₁ e **C**₂ representam o significado do *ʿadab* relacionado à etiqueta.

⁸⁶ LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 158-163.

Adicionar esse elemento ao “mapa” permitiu visualizar as similaridades presentes no terreno estudado e agrupá-las, para em seguida estudar cada um desses conjuntos em detalhe. A figura do *adīb*, representada no contexto **A**, será o destaque do presente capítulo, que lhe dedicará três seções devido ao seu quantitativo e, sobretudo, todo o campo semântico explícito no texto da história, que evoca os saberes relacionados ao personagem. Porém, adotando um princípio *in media res*, abordaremos ainda nesta seção os contextos do conjunto **B** e **C**. A transcrição, como nos demais passos desta dissertação, manteve *ipsis litteris* o caráter dialetal do árabe em que está escrito o texto aqui reproduzido.

Quadro 5: O 'adab em "O carregador e as três jovens de Bagdá".⁸⁷

O CARREGADOR E AS TRÊS JOVENS DE BAGDÁ (JAROUCHE, 2005a, p. 110-205); (MAHDI, 1984, ٢٠٩-١٢٦)			
CONTEXTO		TRECHO DA HISTÓRIA	
		Jarouche (2005a)	Mahdi (1984)
A ₁	Desejando permanecer na casa das três jovens, e para tentar convencê-las, o carregador faz essa apresentação de si mesmo.	"Pela vida de vocês que eu sou um homem inteligente, ajuizado e decoroso [adīb]. Li os saberes e alcancei as compreensões; li e entendi; encadeio os relatos históricos e somente depois os narro. Refiro o que é bom e guardo o que é ruim; de mim não se transmite senão o bem (...)" (p.115)	"وحياتكم انى امرء لبيب عاقلاً اديب، قراءت العلوم وحزت الفهوم، قرئت ودرئت واسندت وارويت اظهر الجميل واكتم القبيح ولا يبدو منى الا كل مليح (...)" (١٣١)
O SEGUNDO DERVIXE (JAROUCHE, 2005a, p. 140-163); (MAHDI, 1984, ١٧٨-١٥٥)			
CONTEXTO		TRECHO DA HISTÓRIA	
		Jarouche (2005a)	Mahdi (1984)
A ₂	O "príncipe" descreve suas atividades para o alfaiate.	"Sou jurisconsulto, sábio, letrado [adīb], poeta, gramático e calígrafo" (p. 142)	انا رجلاً فقيهاً عالماً اديباً شاعراً نحوياً خطاطاً (١٥٧)
B ₁	O capitão descrevendo o "príncipe-macaco".	"... nunca vi ninguém mais inteligente e decoroso [adabān] quem dera meu filho tivesse tanta inteligência e decoro [adab]." (p. 154)	فانى ما رايت افهم منه ولا اكثر ادباً وليت هذه الفهم والادب كان في ولدى. (١٦٩)
C ₁	O gestual de reverência do "macaco" causa espanto na corte.	Todos os presentes ficaram assombrados com o meu decoro [adabī] (...) (p. 156)	فتعجبوا الحاضرين من الادبى (١٧١)
C ₂	O personagem descreve sua atitude.	(...) comi um pouquinho com decoro [adab] (...) (p. 156)	واكلت قليلاً بآداب (١٧١)
B ₂	Observação do rei sobre o "macaco".	"Se ele tivesse tal decoro [adab] e forma humana, seria superior a todos os seus contemporâneos". (p. 157)	لو كان بهذا الادب على صفه انسان كان قد فاق اهل زمانه. (١٧٢)
A ₃	Descrição que a princesa faz do "príncipe-macaco"	"Este que o senhor vê como um macaco é um homem sábio, letrado [adīb], inteligente e virtuoso" (p. 158)	وهذه الذى تراه قرداً فهو رجل علم اديب عاقل فاضل. (١٧٣)

⁸⁷ É válido ressaltar novamente que o quadro resulta de uma busca completa do termo 'adab no ciclo "O carregador e as três jovens de Bagdá" do ramo sírio.

Como dissemos, no conjunto representado por **B** o termo *'adab* possui um significado mais amplo, que descreve de modo global a atitude do personagem, sem que se possa traduzir *exatamente* tal atitude. No contexto **B**₁, podemos apenas deduzir que uma certa conduta do personagem produziu um código de reconhecimento da conduta com *'adab*. O capitão não descreve exatamente quais seriam as atitudes do macaco que o permitiram emitir tal opinião, sendo o mais óbvio que esse foi o modo vislumbrado para descrever um animal muito bem-comportado, de inteligência superior: “nunca vi ninguém mais inteligente e decoroso [*'adabān*] quem dera meu filho tivesse tanta inteligência e decoro [*'adab*]”.⁸⁸

Na primeira parte da sentença o termo encontra essa significação mais óbvia, entretanto, quando o termo *'adab* qualifica e diferencia a atitude de um macaco – que pode até servir de um modelo, um filho ideal – seria *apenas* o bom menino esperto e obediente que o capitão gostaria de ter? Alguém bem educado, bem adestrado? Há alguns elementos na própria história para saber quais seriam as atitudes do macaco que o tornaram um modelo almejado pelo capitão.

É claro que a extensão da narrativa não permitiria um detalhamento cotidiano dessa convivência entre o capitão e o “macaco” no navio. A história nos transmite uma ideia do comportamento do “príncipe-macaco” nesse local a partir de algumas cenas, a primeira durante a chegada do “símio” ao navio e a segunda durante a chegada da embarcação a uma vastíssima cidade.

Recapitulando o enredo, o navio desvia de seu rumo e se dirige à praia onde o “macaco” utilizava um galho de árvore para fazer a embarcação parar. Mas, a vida do “príncipe-macaco” é ameaçada quando chega ao navio, pois os mercadores ali embarcados querem matá-lo e dizem isso ao capitão “Você arriscou nossas vidas e cabedais por causa de um macaco [قرد], o qual, onde quer que esteja, faz com que a benção divina seja retirada?”.⁸⁹ Por isso, o “macaco” pede amparo: “Fiquei ao lado do capitão, em cujas roupas eu me agarrei como quem implora ajuda; chorei e as lágrimas me escorreram pelo rosto. O capitão e os demais ficaram intrigados com a minha atitude, e alguns se apiedaram de mim”.⁹⁰

Os mercadores demonstram um tipo de receio ligado a uma crença: eles querem matar o macaco porque este animal pode retirar a benção divina – al-

⁸⁸ LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 154.

⁸⁹ Ibid., p. 153; Em árabe: “وهو اذا كان في موضع تنتزع منه البركة” (MAHDI, 1984, p. 168).

⁹⁰ Ibid., loc. cit.

baraka, البرك – que acompanha o navio. Mas o receio oriundo dessa superstição é afastado pela atitude de súplica – de alguém que implora se agarrando nas roupas, com lágrimas escorrendo do rosto –, modo pelo qual o “macaco” comove e intriga até mesmo alguns dos mercadores que tencionavam matá-lo. E por isso o capitão responde: “Este macaco, mercadores, buscou minha proteção e eu a concedi a ele; portanto, ele está sob minha responsabilidade”⁹¹. Assim o “macaco” foi aceito no navio, e mais tarde o narrador-personagem contaria “o capitão começou a me tratar bem; tudo o que ele dizia eu compreendia e fazia, muito embora minha língua não me obedecesse nem desse resposta às suas palavras.”⁹²

Inicialmente, a história nos transmite uma ideia do comportamento do “príncipe-macaco” no navio, enquanto um ser capaz de atitudes incomuns para um macaco, inteligente e submisso às ordens do capitão. Um ser cuja língua não lhe obedece. Privado da sua forma humana e da capacidade de falar, é possível imaginar que essa condição gerou todo um gestual que possibilitasse a convivência entre o macaco e o capitão. É possível cogitar isso principalmente durante a chegada da embarcação numa vastíssima cidade.

No porto, o navio é abordado por mensageiros os quais ordenam que cada um deles pegue o rolo de papel e nele escreva uma só linha, pois o rei tinha um vizir calígrafo e sábio que morreu e nomeará vizir somente quem tiver uma caligrafia igual a dele. Quem estava ali e sabia escrever, escreveu. Nesse momento, o “macaco” pega o rolo, todos ralham e gritam com ele, achando que o animal pudesse rasgar ou atirar o rolo no mar, mas o “macaco” sinaliza: “‘Irei escrever aqui e deixá-los sumamente assombrados’”; eles disseram: ‘Nunca vimos um macaco que soubesse escrever’”.⁹³

A narrativa cria uma situação intransponível, onde a comunicação pode ocorrer apenas mediante a linguagem gestual. Sabemos que a comunicação entre esses personagens ocorre, que os mercadores compreendem, mas também sentimos que nisso a narrativa proporciona um prazer diferente aos leitores: por um breve instante ficamos imaginando equivalências gestuais para as palavras do texto. Nesse momento, é como se a narrativa quisesse nos mostrar seu caráter oral, uma forma particular de transmitir, onde a idiosincrasia de quem contar essa história

⁹¹ LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 153.

⁹² LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 154.

⁹³ Ibid., loc. cit.

produzirá interpretações que buscarão uma equivalência gestual para o texto. E as palavras continuarão ali, sempre disponíveis para os gestos que se afinem com elas. E o texto não diz apenas “eu vou escrever aqui”, esse é apenas o elemento essencial da informação a ser comunicada. Talvez estejam, na segunda parte da frase, a inteligência e *'adab* que o capitão atribui ao “macaco”, pois seus gestos dizem que “escreverá e irá deixá-los sumamente assombrados”, ou seja há um realce na expressão gestual, que pretende dizer algo mais.

É justamente o interlocutor mais habituado aos gestuais do “macaco” que novamente intervém, dizendo: “Deixem-no escrever o que bem quiser; se ele fizer borrões, eu o enxotarei e surrarei, mas se ele tiver boa letra, eu o adotarei como filho”. Logo em seguida, ele se mostra como alguém capaz de reconhecer o *'adab* na conduta do “macaco”: “nunca vi ninguém mais inteligente e decoroso [*'adabān*] quem dera meu filho tivesse tanta inteligência e decoro [*'adab*]”.⁹⁴

A decisão de estar apenas responsável pelo “macaco” como quem cuida de um animal de estimação, assumirá outro patamar de responsabilidade, o capitão irá adotá-lo como filho se o macaco demonstrar o conhecimento da escrita, uma capacidade fundamental para que a relação entre os dois estabeleça um vínculo distinto. Nisso podemos observar que a inteligência e *'adab* que o capitão reconhece e almeja para um filho talvez estejam para além do que se pode atribuir a uma criatura servil, e tenham se manifestado numa atitude e postura mediada por gestual próprio, o qual podemos apenas supor que estivesse presente nessa convivência entre o “príncipe-macaco” e o capitão, durante os cinquenta dias em que navegam até chegar à cidade. Tanto que os mercadores, que não convivem com o “macaco” não conseguem reconhecer nele o *'adab*. Assim, o modo que o “príncipe-macaco” utiliza para comunicar sua ação de escrita para todos seria apenas uma amostra dos “discursos” cotidianos que mantinha com o capitão.

Sobre esse modelo que o capitão almeja para o próprio filho, do “bom menino com *'adab*”, ocorrem dois exemplos no próprio “Livro das Mil e Uma Noites”, nos quais há processos de aprendizagem dos filhos de personagens, com o emprego do termo *'adab*. Há uma história⁹⁵ que apresenta o vizir Nūruddīn ʿAlī buscando educar seu filho, motivo pelo qual, ao levar o menino para a escola, faz certas recomendações ao alfaqui, as quais são seguidas de uma descrição que o narrador

⁹⁴ LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 154.

⁹⁵ Para referência completa e texto em árabe consultar o Quadro 1, p. 52, História 1.4 (10).

faz do menino: “Cuide deste menino, adestre-o e ministre-lhe educação [التربيه] e decoro [’*adab*] da melhor qualidade’. O menino era sagaz, inteligente, ajuizado, de boas maneiras [*adībān*] e articulado”.⁹⁶ Essa descrição que o narrador faz de um menino com boas maneiras [*adībān*] e inteligente, se aproxima da descrição que o capitão faz do macaco inteligente e decoroso [’*adabān*].

Outro exemplo, nas *Noites*, são Amjad e As’ad, filhos do rei Qamaruzzamān,⁹⁷ cuja narrativa nos mostra o conteúdo aprendido pelos filhos do rei: “Os meninos cresceram, desenvolveram-se, aprenderam o decoro [’*adab*], a sabedoria [الحكمه], a caligrafia [الخط] e a boa escrita [الكتابة حسن]”.⁹⁸ O conteúdo aprendido pelos filhos do rei Qamaruzzamān inclui a boa escrita e a caligrafia, a capacidade que faria o capitão adotar o macaco como filho. Na próxima seção deste capítulo investigaremos esses conhecimentos, parte do repertório de um príncipe, que foi transformado em macaco. Aqui utilizamos esses dois exemplos para ressaltar esse modelo em comum que as histórias do “Livro das Mil e Uma Noites” utilizam para descrever um personagem com ’*adab*. Esses exemplos também servem para destacar a particularidade da opinião emitida pelo capitão, que desconhece a origem principesca do “macaco”, e, ainda assim, consegue reconhecer nele uma conduta com ’*adab*, talvez presente numa convivência cortês mediada por uma eloquência silenciosa e expressiva em seu gestual, onde seria possível reconhecer uma inteligência muito superior ao que se pode esperar de um macaco. Ou seja, na história “O segundo dervixe” esse bom menino com ’*adab*, que o capitão almeja como filho, não está explícito como nos dois exemplos citados, sendo possível apenas supor as implicações desse modelo que o termo ’*adab* pode evocar.

Encerrando a análise da dupla de contextos representada por **B**, onde o significado do termo ’*adab* descreve a atitude do personagem, sem que se possa traduzi-la *exatamente*, temos em **B**₂ um contexto claro mas ainda assim amplo, onde é possível distinguir cada um dos elementos que uma atitude com ’*adab* pode designar; porém, é a justaposição desses elementos que formará uma nuvem de significados capaz de ser evocada com uma só palavra.

⁹⁶ LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 221.

⁹⁷ Para referência completa e texto em árabe consultar o Quadro 2, p. 53, História 2.4 (6).

⁹⁸ LIVRO das mil e uma noites, 2005b, p. 253.

B₂ refere-se à observação do rei sobre o “macaco”: “Se ele tivesse tal decoro [’*adab*] e forma humana, seria superior a todos os seus contemporâneos”⁹⁹. O conjunto de todas as ações que o personagem é capaz de executar até este ponto da história fazem com que o rei reconheça nele uma atitude com ’*adab*. Por isso, é preciso recapitular o enredo e lembrar que o navio onde se encontrava o macaco chegou a uma vastíssima cidade, onde foi abordado por mensageiros os quais ordenam que cada um escreva uma só linha, pois o rei tinha um vizir calígrafo e sábio que morreu e nomeará vizir somente quem tiver uma caligrafia igual a dele. É quando o “macaco” pega o rolo de papel e escreve versos em seis caligrafias: ruqāʿ, muḥaqaq, rīḥān, nashī, ṭuluṭ, ṭūmār (الرقاع، المحقق، الريحان، النسخ، التلّت، الطومار).¹⁰⁰ Assombrados com isso, os mensageiros recolhem o rolo de papel e levam ao rei, que admirado diz: “Levem esta mula e esta vestimenta para o dono destas formas de caligrafia”.¹⁰¹ Os mensageiros informam que se tratava de um “macaco” e mesmo assim o rei insiste que deve vir à sua presença vestido com o traje e montado na mula. A cidade entra em alvoroço para assistir a passagem do “símio”, e “passou-se a dizer que o rei nomeara como vizir um macaco”.¹⁰²

Na corte, o “macaco” cumpre todos os salamaleques para saudar os presentes: “prosternei-me, depois me inclinei três vezes em reverência, beijei o chão diante dos chefes de serviço e dos secretários e finalmente me ajoelhei”. E todos ficam assombrados com o ’*adab* do macaco”.¹⁰³

O rei ordena que todos se retirem e fica a sós com o “macaco”, um de seus serviçais e um pequeno escravo. Uma refeição é servida e o macaco levanta-se, beija o chão, lava a mão sete vezes, e come um pouquinho com ... ’*adab* (بادب).¹⁰⁴ Pega a pena do tinteiro e escreve na madeira um poema sobre a comida. A bebida é servida, o “macaco” beija o chão diante do rei, bebe e escreve um poema no jarro. Perplexo, o rei diz “Se ele tivesse tal decoro [’*adab* - ادب] e a forma humana seria superior a todos os seus contemporâneos”.¹⁰⁵

Revendo o enredo, incluindo os gestuais de reverência, pudemos observar a justaposição dos elementos que formam a nuvem de significados, evocada com uma

⁹⁹ LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 157.

¹⁰⁰ Ibid., p. 154-155. MAHDI, 1984, p. 169-170.

¹⁰¹ Ibid., p. 156.

¹⁰² Ibid., loc. cit.

¹⁰³ Ibid., p. 156.

¹⁰⁴ Ibid., loc. cit.

¹⁰⁵ LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 157.

só palavra. É o conjunto de todas as ações do “príncipe-macaco” que causam o reconhecimento de uma atitude com *'adab*: o domínio de seis tipos de caligrafia; todos os gestos de reverência; toda a etiqueta demonstrada durante a refeição; o conhecimento de poesias. É como se fosse impossível definir tal personagem com apenas uma palavra e o termo *'adab* conseguisse dar conta dessa diversidade de atributos e evocasse saberes relacionados ao personagem.

Os contextos **C**₁ e **C**₂ representam o significado do *'adab* relacionado à etiqueta. Como acabamos de ver, o primeiro é quando os modos cerimoniais do “macaco” causam espanto em sua chegada na corte: “Todos os presentes ficaram assombrados com o meu decoro [*'adabī*]”.¹⁰⁶ O segundo é a descrição que o próprio narrador-personagem faz de sua atitude, durante a refeição com o rei: “comi um pouquinho com decoro [*'adab*]”¹⁰⁷.

Nessas descrições do comportamento do “macaco”, que domina os modos cerimoniais de reverência, a etiqueta durante uma refeição, temos um personagem que domina certos códigos de comportamento na corte. Conforme dissemos no primeiro capítulo, Soravia (2005, p. 432) afirma que possivelmente o aumento gradual do modelo de corte, ligado a metrópoles do califado (Bagdá, Cairo, Córdoba) se reflete notavelmente na noção de *adab*, que chega a designar regras protocolares, a cultura particular de um grupo profissional e, por antonomásia, as ideias mais gerais de civilidade, de refinamento. Segundo Gabrieli (1971, p. 160), no contexto abássida esse termo significaria uma sabedoria prática, urbanidade social, civilidade, etiqueta, entre outros, ou seja aquele que possui o *adab*, é alguém que combina diferentes tipos de conhecimento e etiqueta. Nesse caso, podemos notar que a história dialoga com esse contexto, onde as ações do personagem são o reflexo de um modelo de corte, com sua etiqueta e protocolo, e, afinal de contas, o segundo dervixe conta seu percurso de *adīb* para o califa Hārūn Arrašīd.

Conforme dissemos no início deste capítulo o *adīb*, aquele que combina diferentes tipos de conhecimento e etiqueta, está representado no contexto **A** e será uma figura de destaque, a quem dedicaremos as próximas três seções, sobretudo

¹⁰⁶ LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 156.

¹⁰⁷ Ibid., loc. cit.

devido ao campo semântico explícito no texto• da história, que evoca certos saberes relacionados ao personagem.

3.2. “Sou jurisconsulto, sábio, letrado, poeta, gramático e calígrafo”

“ انا رجلاً فقيهاً عالماً ادبياً شاعراً نحويّاً خطاطاً ”

Nesse subtítulo demos voz ao segundo dervixe, citando sua fala num momento da história em que se apresenta como um *adīb*. Um personagem cultural abordado no primeiro capítulo, que reencontraremos aqui, a partir de sua representação nas *Noites*, justamente na narrativa desse segundo dervixe, utilizando como guia as “áreas” em que verificamos a presença do termo *'adab*, apresentadas anteriormente no “mapa” do presente capítulo.

Como vimos, o Quadro 3 (p. 54) mostra que o termo *'adab* ocorre inicialmente na história do carregador. Se lembrarmos o enredo, veremos que tal palavra é emitida quando o carregador deseja permanecer para o banquete na casa das três jovens. Elas resistem, primeiro porque temem entregar seus segredos, reforçam esse argumento citando dois versos que leram “em certas crônicas o que disse Ibn Attammān [بعض الاخبار ما قاله ابن التمام]”.¹⁰⁸ Na tentativa de convencer essas jovens leitoras, ele afirma ser um homem decoroso, um *'adīb* (اديب), alguém que leu saberes e alcançou compreensões, que leu e entendeu, que encadeia os relatos históricos. Ainda assim, elas questionam sobre as posses do carregador, querendo com isso avaliar a compensação que ele pode oferecer, uma delas afirma “enamorado que não tem nada não vale níquel”,¹⁰⁹ e a outra “se você é alguma coisa que não possui coisa alguma, então vá embora sem nada”.¹¹⁰ É quando a terceira jovem, “a compradeira”, intervém por ele dizendo que o carregador deve permanecer para o banquete porque foi muito paciente com ela durante as compras naquele dia.

Nesse “álbi”, vemos o que Bagdadi (2008, p. 439) afirma sobre o termo em questão, pois “ter *'adab*” é uma clara indicação de um certo tipo de educação e instrução; nessa linha, o *'adab* marca o status dessa pessoa, estabelecendo uma barreira social entre a elite cultural e as massas “incultas”. É importante notar que

¹⁰⁸ LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 115; MAHDI, 1984, p. 131.

¹⁰⁹ Ibid., loc. cit.

¹¹⁰ Ibid., p. 116.

essa tentativa de convencer as três jovens, se apresentando sob os “trajes” de *'adīb* (اديب), tenha sido o contra-argumento para os versos de Ibn Attammān utilizado pelas jovens. Porém, mesmo sua apresentação como um *'adīb*, sua tentativa de mostrar um *status* diferenciado para convencer essas jovens leitoras de Ibn Attammān, seu “álibi” falhou: é apenas a palavra da terceira jovem que assegura sua permanência na casa.

Por um lado, quando o carregador se apresenta como “*'adīb*, inteligente e ajuizado” é possível que as moças tenham percebido o uso de um falso álibi, e esse questionamento sobre as posses seja apenas um modo de comprovar que se trata de um álibi falso, já alguém com tais conhecimentos deve ter recebido uma educação, que como veremos, é destinada à elite. Por outro lado, se considerarmos sincera a descrição que o carregador faz de si mesmo, e que ele utiliza como álibi para assegurar sua permanência numa “casa elegante dotada de vestíbulo espaçoso, construção elevada, alicerces firmes, porta composta de duas lâminas de marfim cravejado de ouro cintilante”;¹¹¹ seria o caso de considerar o total desprezo que as duas jovens lhe demonstram pela sua falta de bens materiais, pouco importando seus conhecimentos e sua conduta: um *'adīb* sem níquel (حبة) para as duas moças não vale nada.

Mesmo ante essas duas possibilidades de leitura, salientamos que, na auto-apresentação do carregador, a história coloca um perfil do *'adīb* em evidência, um personagem a quem são atribuídos certos saberes: “Li os saberes [قراءت العلوم] e alcancei as compreensões [وحزت الفهم]; li e entendi [قريت ودريت]; encadeio os relatos históricos [واسندت] e somente depois os narro [وارويت]. Refiro o que é bom e guardo o que é ruim; de mim não se transmite senão o bem [لا يظهر الجميل واكتفم القبيح ولا يبدو مني الا]”.¹¹²

Depois de investigar o termo *'adab*, na história do carregador, continuaremos nossa investigação da figura do *'adīb* (o que possui *'adab*, o letrado, o homem cultivado), representado agora pelo personagem principal deste trabalho: “O segundo dervixe”. De modo que, verificaremos seus saberes, sua relação com outros personagens, como a narrativa desenha o seu percurso, e de que forma essa configuração em conjunto pode refletir uma opinião sobre tal figura.

¹¹¹ LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 112.

¹¹² Ibid., p. 115; MAHDI, 1984, p. 131.

Logo, vale relembrar os momentos em que a história caracteriza esse personagem e assim compõe a figura do *'adīb*. “O segundo dervixe” é um filho de rei, com muitos conhecimentos, e tão conhecido por eles que o rei da Índia quer encontrá-lo. Quando o alfaiate que o hospeda indaga sobre a atividade que ele sabe exercer para se sustentar, o “príncipe” responde: “Sou jurisconsulto, sábio, letrado, poeta, gramático e calígrafo”. Metamorfoseado, ele consegue alcançar um navio, onde é adotado por um capitão que reconhece no “macaco” a inteligência e o *'adab*. Quando a embarcação aporta numa vastíssima cidade e mensageiros demandam a presença de um calígrafo, o “príncipe-macaco” se apresenta para demonstrar o domínio dessa arte, escrevendo versos em seis caligrafias: ruqāʿ, muḥaqaq, rīḥān, nashī, ṭuluṭ, ṭūmār.

Vimos que, diante de tal habilidade, as portas da cidade se abrem com toda a pompa para um “macaco” montado numa mula e com uma vestimenta de gala ofertada pelo rei.¹¹³ Ao chegar à corte o “príncipe-macaco” cumpre integralmente os rapapés para saudar os presentes, assombrando a todos com aquele *'adab*. O rei compartilha uma refeição com o símio. Nesse momento, além de cumprir toda a etiqueta a ser observada para tal ocasião, brinda o rei com poemas que escreve na mesa, no jarro. O rei, perplexo, reconhece nele o *'adab*, e em seguida traz um tabuleiro de xadrez e propõe uma partida, o “macaco” beija o chão diante do rei e sinaliza que sim, jogam juntos três vezes e o “macaco” vence duas vezes e escreve um poema sobre o xadrez no tabuleiro. Deslumbrado, o rei ordena que chamem sua filha para ver o macaco, a princesa, ao explicar o que ocorreu ao “príncipe”, reconhece nele um possuidor de *'adab* dizendo: “Este que o senhor vê como um macaco é um homem sábio, letrado [*adīb*, ادیب], inteligente e virtuoso”.¹¹⁴ O rei pede que a filha livre o “príncipe” do feitiço, pois com aquele *'adab* e a forma humana “seria superior a todos os seus contemporâneos”, por isso quer torná-lo seu vizir e casá-los.

A princesa vence uma batalha com um ʿifrīt para devolver ao “príncipe-macaco” a forma humana, e também podemos dizer que o *'adab* demonstrado para o rei também o conduziu para essa libertação do feitiço. Porém, a princesa morre ao fim do combate, por considerar o “príncipe” uma criatura de mau agouro e “negra face”, o rei o expulsa do país. O “príncipe”, sem saber que rumo tomar, resolve

¹¹³ LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 156.

¹¹⁴ Ibid., p. 158.

tornar-se um dervixe. Vagando por cidades, chega a Bagdá, onde encontra dois outros dervixes nos portões da cidade, e os três acabam sendo recebidos na casa das jovens.

Os três dervixes são filhos de reis, mas apenas o segundo menciona uma espécie de “formação específica”. Nota-se, entre os conhecimentos que o segundo dervixe domina – caligrafia, Alcorão e sua recitação, jurisprudência islâmica, gramática, idioma árabe, escrita, eloquência e retórica – que a maioria deles está relacionada à linguagem escrita e oral. O que a narrativa encena pode ser associado a um tipo de educação, tal qual nos apresentou Heck (2002) ao estudar as obras de três funcionários do Estado e um livreiro – Qudāma B. Jaʿfar (قدامة بن جعفر, m. 337 H./958 d. C.), Ibn Farǧūn (ابن فرغون, m. 344 H./955 d. C.), Al-Ḥūwārazmī (الخوارزمي, m. 375 H./985 d.C.) e Ibn Al-Nadīm Alwarrāq (ابن النديم الوراق, m. 377 H./987 d.C.).

Heck (2002) afirma que os letrados (*udabā*) acreditavam que o conhecimento era baseado no uso correto da linguagem, o que incluía regras de gramática e normas de retórica e composição conhecidas (*balāḡa*); nessa visão, tal conhecimento deveria dominar e conduzir a uma educação cultural e literária (*ʿadab*), a qual, por sua vez, proporcionaria uma certa formação moral (*taʿaddub*). A habilidade de expressar-se claramente em árabe, linguagem da precisão por excelência, significava ser capaz de facilmente transmitir aos outros suas ideias. Dessa noção poderia ter derivado uma pedagogia árabe-islâmica que enfatizava a educação em literatura, ou seja, a linguagem incorporada em obras como: “O Livro dos Animais” (كتاب الحيوان, Kitāb Al-Ḥayawān) de Al-Jāḥiz (781-868 d. C.); “Relatos Escolhidos” (عيون الأخبار, ʿUyūn Al-Aḥbār de Ibn Qutayba (ابن قتيبة, 213 H./828 d.C.-276 H./889 d.C.); “Livro da Prosa e Poesia” (المنثور والمنظوم, Al-Manṭūr wa-l-Mandūm) de Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr (ابن أبي طاهر طيفور, m. 280 H./893 d.C.); “O Colar Singular” (العقد الفريد, Al-ʿIqd al-Farīd) de Ibn ʿAbd Rabbihi (ابن عبد ربه, m. 328 H./940 d.C.); “O Livro das Canções” (كتاب الأغاني, Abū Al-Faraj Al-Iṣfahānī (أبو الفرج الأصفهاني, m. 356 H./967 d.C.). Segundo Heck (2002) essas obras serviam para educação da elite (*al-ḥāssa*) pois colecionavam o que eram considerados modelos literários superiores, em prosa e poesia, os quais deveriam ser memorizados, para que se meditasse sobre eles, e no fim se identificassem com eles.

Esse tipo de educação e seu processo de aprendizagem estão presentes na história, observados em dois personagens, o segundo dervixe e a princesa, caracterizados por áreas distintas de conhecimento que cada um domina. No quadro

abaixo, apresentaremos o trecho da história onde cada personagem descreve seus conhecimentos e processo de aprendizagem.

Quadro 6: Conhecimentos do segundo dervixe e da princesa

Personagem	Trecho da história	Processo	Conhecimentos
Segundo dervixe	<i>"Meu pai me ensinou caligrafia e o Alcorão sagrado, do qual aprendi as sete formas de recitação, assimiladas a partir da obra de Aššāṭibī; li um livro sobre jurisprudência islâmica e o expus diante de um grupo de homens doutos. Depois me ocupei de gramática e do idioma árabe; em seguida, tornei-me perito na arte da escrita, chegando a ponto de superar todos os meus contemporâneos, escritores desta época e deste momento. Ampliei meus conhecimentos de eloquência e retórica, e a minha história se propagou por tudo quanto é região e país; as notícias sobre mim e sobre minha escrita chegaram a todos os reis deste tempo."</i> (JAROUCHE, 2005a, p. 140).	<ul style="list-style-type: none"> • Aprende com o pai • Leitura de obras • Expõe uma obra para os doutos • Ocupa-se com a aquisição de conhecimentos 	<ul style="list-style-type: none"> • Caligrafia • Alcorão • Recitação do Alcorão • Jurisprudência islâmica • Gramática • Idioma árabe • Escrita • Eloquência e retórica
	وعلمتني والدي الخط والقرآن حتى قرأت القرآن العظيم والروايات السبعة وأعرضت الشاطبية وقرأت كتاب في الفقه وشرحته على العلماء. ثم اشتغلت بالنحو وعلم العربية. ثم اتقنت فن الكتاب حتى فقت أهل زمانى وكتاب عصرى وأوانى، وازددت فى الفصاحة والبلاغة فشاع حديثى فى سائر القاليم والبلدان وبلغ خبرى وكتابتى سائر ملوك الزمان. (MAHDI, 1984, p.155)	<ul style="list-style-type: none"> • التعلّم من والد • قرأت الكتب • شرحته على العلماء • اشتغلت بالنحو • وعلم العربية، • اتقنت فن كتابه، • ازدددت فى • لفصاحه والبلاغه 	<ul style="list-style-type: none"> • الخط • القرآن • قرأت القرآن • الفقه • النحو • علم العربية • فن الكتاب • الفصاحة والبلاغه
Princesa	<i>"Quando eu era pequena, papai, vivia comigo uma velha astuciosa, traiçoeira e feiticeira que me ensinou magia e como praticá-la; eu transcrevi e decorei tudo, incluindo setenta capítulos de magia dos quais o mais fraco me possibilita, neste exato momento, transferir até mesmo as pedras da sua cidade para lá das montanhas do fim do mundo e do oceano que o cerca."</i> (JAROUCHE, 2005a, p. 158)	<ul style="list-style-type: none"> • Uma velha ensina-lhe, às escondidas, a magia e como praticá-la • Transcreve ensinamentos e memoriza, inclusive um livro 	Magia
	"كان عندى وأنا صغيره عجوز مكره غادره ساحره فعلمتنى السحر وصنعتة فنقلته وحفظته وحفظت فيه سبعون باب من ابواب السحر اقل باب فيه اقدر ما اخلى هذه الساعة تنقضى الا وحجارة مدينتك خلف جبل ق والبحر المحيط بالدنيا". (MAHDI, 1984, p.173)	<ul style="list-style-type: none"> • عجوز مكره • غادره ساحره • فعلمتنى السحر • وصنعتة فنقلته • وحفظته وحفظت 	السحر

Como podemos ver no Quadro 4, o narrador-personagem faz uma descrição de todo o seu processo de educação, sem utilizar o termo *'adab*. Entretanto, essa formação permitirá: 1) que ele se apresente para o alfaiate como um "jurisconsulto, sábio, letrado [*'adīb*, اديب], poeta, gramático e calígrafo"; 2) que o capitão reconheça

nele, mesmo metamorfoseado, a inteligência e o *'adab*; 3) que mesmo desprovido de sua forma humana e da capacidade de falar ele demonstre seu conhecimento de caligrafia e poesia, sua etiqueta, sua habilidade no xadrez; 4) que a princesa reconheça nele um *'adīb*; 5) enfim, que ele seja salvo da metamorfose – afinal é seu talento de *'adīb* que chama a atenção e faz com que encontre o auxílio da princesa para recuperar sua forma humana.

Vemos, assim, que é um conjunto de conhecimentos, mediado por uma formação, o pressuposto para a condição de *'adīb*, e a história nos apresenta a prática ou resultado dessa educação e seus benefícios. Nisso, podemos observar que a definição de Ibn Manẓūr (1232-1311 d.C.), citada no primeiro capítulo – o qual afirma que *'adab* ‘é aquilo com que se instrui o *'adīb*’, e ‘foi chamado de *'adab* por que convida as pessoas ao que é louvável e as adverte contra o que é condenável [...] e que também existem o *'adab* da alma e o *'adab* do estudo – encontra sentido nesse caso.

Podemos observar também outros exemplos presentes no próprio “Livro das Mil e Uma Noites”. Anteriormente, já havíamos mencionado esse exemplo, no qual – diferente do que ocorre na história “O segundo dervixe” - o termo *'adab* auxilia a descrever o processo educativo de príncipes. Trata-se dos filhos do rei Qamaruzzamān, Amjad e As^cad,¹¹⁵ cujo processo de educação é descrito pela história de modo sintético: “Os meninos cresceram, desenvolveram-se, aprenderam o decoro [*'adab*], a sabedoria [الحكمه], a caligrafia [الخط] e a boa escrita [حسن الكتابه].”¹¹⁶ Nesse caso, se compararmos com a história do segundo dervixe, o *'adab* e a sabedoria são formas gerais de fazer referência ao conjunto de conhecimentos necessários à educação de príncipes, e, dentro desse conjunto a história específica apenas a caligrafia e a boa escrita. Essa história também encontrará sua forma particular de nos apresentar a prática ou resultado dessa educação, numa outra aparição do termo *'adab*. No momento do enredo em que as esposas de Qamaruzzamān se apaixonam pelos filhos do rei, Amjad, enfurecido diante da confissão da madrasta, diz para a mãe que “não fosse o temor de faltar ao decoro [*'adab*] com meu pai, eu iria até ela e lhe deceparia a cabeça com a espada, a

¹¹⁵ Para referência completa e texto em árabe consultar o Quadro 2, p. 53: História 2.4 (6).

¹¹⁶ LIVRO das mil e uma noites, 2005b, p. 253.

exemplo do que fiz com o criado dela!”.¹¹⁷ Assim, a ética, oriunda dessa educação, faz com que o filho do rei preserve a vida da madastra.

Há ainda outro exemplo nas *Noites*, nesse caso inicialmente similar à narrativa “O segundo dervixe”, é a história “Jullanār, a marítima, e seu filho Badr”.¹¹⁸ A história apresenta o processo de educação do príncipe Badr, que “aprendeu caligrafia, crônicas das nações antigas, Alcorão, gramática e língua; (...) as artes da cavalaria, tais como atirar flechas, lutar com lanças, jogar com bola e taco e todas as coisas indispensáveis aos filhos de reis”.¹¹⁹ Entretanto, o diferencial aqui ocorre quando o termo *’adab* surge na narração que vai descrever a mãe e o tio tecendo elogios sobre Badr, eles falam “de sua beleza e formosura, esbelteza e estatura, seu domínio das artes da cavalaria, sua inteligência e seu decoro [*’adab*]”.¹²⁰ Entre os elogios, o *’adab* é um dos atributos que causam a admiração, e podem ser associados diretamente aos conhecimentos envolvidos no processo educativo do personagem. Diferentemente da história do rei Qamaruzzamān e seus filhos, onde o *’adab* é o termo utilizado para descrever o conteúdo dessa educação; a história “Jullanār, a marítima, e seu filho Badr”, tal como a história “O segundo dervixe” não utilizam o termo *’adab*, apenas listam os conhecimentos envolvidos, e apresentam similaridades nesse conteúdo (caligrafia, Alcorão, gramática e língua).

Contudo, é essa formação que permitirá as associações com o termo *’adab*, seja como um atributo que causa admiração, seja nos quatro aspectos que apontamos na história “O segundo dervixe”, onde um conjunto de conhecimentos, mediado por uma formação, que constitui também um pressuposto para o *’adīb*, e que caracteriza certas ações do personagem. Nessa comparação, podemos observar que a história “O segundo dervixe” nos oferece uma composição mais adequada quanto à figura do *’adīb*, com a atuação do personagem principal nos diferentes momentos da narrativa suscitando os conhecimentos associados ao termo *’adab*. A metonímia, que numa palavra reúne a parte de um todo, evoca um conjunto de conhecimentos.

É importante lembrar que o personagem do segundo dervixe inicia sua narração descrevendo sua vida e condição pretérita de príncipe, que incluía a

¹¹⁷ Para referência completa e texto em árabe consultar o Quadro 2, p. 53: História 2.4 (7).

¹¹⁸ Para referência completa e texto em árabe das ocorrências do termo *’adab* nesta história consultar o Quadro 2, p. 53: História 2.3 (3), (4), (5).

¹¹⁹ LIVRO das mil e uma noites, 2005b, p. 131.

¹²⁰ Ibid., p. 134.

educação nesses conhecimentos e um reconhecimento de suas habilidades entre os reis. Entretanto, sua trajetória em direção ao local onde apresentaria seus conhecimentos para um rei, onde em resumo atuaria como *'adīb*, é interrompida. Além disso, o primeiro momento da narrativa quando o personagem é apresentado como um *'adīb*, é no momento em que ele, em miserável condição, se apresenta para o alfaiate, mas, justamente naquela cidade, todos os seus conhecimentos não têm valia; depois a narrativa mostra que ele é reconhecido como *'adīb* pela princesa, no reino que recebe um “macaco” com toda a pompa, devido à sua habilidade na arte da caligrafia. Entretanto, mesmo com todos os talentos de *'adīb* – que chamam atenção e por isso o conduzem para a libertação do feitiço – após a morte da princesa, esse mesmo reino o expulsa e ali também não ocorre uma trajetória vitoriosa, pois as promessas do cargo de vizir e do casamento com a filha do rei não puderam ser cumpridas.

Nesse sentido, nem mesmo sua condição principesca, nem a formação resultante disso, foi capaz de lhe garantir uma sobrevivência melhor. Nisso, mesmo que na história também atuem os golpes do destino, essa narrativa nos aponta a dificuldade de ser e se manter como um *'adīb*. Encontramos uma história que nos apresenta essa dificuldade, de outro ângulo. OUYANG (1997, p. 73), cita esta história do Kitāb Al-'Aġānī (كتاب الأغاني, O Livro das Canções, 22:7.563) de Al-Iṣḫānī (الأصفهاني): Um personagem conta ter herdado 100.000 *dirhams* do pai, quantia que gastou aprendendo *'adab* e poesia. Por consequência seus vizinhos o apelidaram de “o perdedor” (الخاسر). Quando admitido em uma audiência pelo califa Al-Mahdī, ele recebeu um prêmio de 100.000 *dirhams*. Então, foi aos vizinhos dizendo “Aqui estão os 100.000 *dirhams* que gastei aprendendo artes literárias. Sou um vencedor, não um perdedor”.

O *adīb* vencedor, apresentado por Al-Iṣḫānī teve que enfrentar o preconceito dos vizinhos, que consideravam um desperdício da herança seus gastos com o aprendizado do *'adab* e por isso o rotularam como perdedor. Sua performance numa audiência é o que garante o prêmio, equivalente ao investimento em educação que havia feito com sua herança. Podemos ouvir o eco da opinião desses vizinhos nas vozes das irmãs na história “O carregador e as três jovens de Bagdá”: mesmo que o carregador se apresente como um *'adīb*, pouco importa seus conhecimentos e sua conduta, um *'adīb* sem níquel para as duas moças não vale nada.

Comparando-o ao “príncipe-dervixe”, vemos que os conhecimentos que ele herda de seu pai e de toda a educação principesca à qual é submetido não o conduzem a uma trajetória vitoriosa. A narrativa desenha uma trajetória tragicômica para o personagem do *’adīb*, onde atuam os golpes do destino, mesmo quando seus talentos são capazes de auxiliar, que sempre o desviam da possibilidade de exercer plenamente suas habilidades e conhecimentos de *’adīb*.

Entretanto, mesmo nesses conhecimentos atribuídos ao “príncipe-dervixe”, Garcin (2013, p.68) admite a existência de alguns anacronismos plenamente assumidos: o segundo dervixe havia lido o tratado de Aššatībī (الشَّطِيبِي, m. 1194 d. C.), sobre a recitação do Alcorão; e, após transformar-se em macaco, demonstra o domínio de seis estilos de caligrafia, o que remete a grandes calígrafos como Ibn Muqla (ابن مقله, m. 940 d. C.), Ibn Al-Bawāb (ابن البواب, m. 1022 d. C.) e Yāqūt Al-Mustaʿsimī (ياقوت مستعصمي, m. 1298 d. C.), bem posteriores a Hārūn Arrašīd.

Tais anacronismos são recorrentes em histórias das *Noites*, onde, mediante a combinação de épocas e espaços distintos, personagens e fatos separados por séculos convivem juntos como só poderia ocorrer num sonho. E, quando compõe tamanho devaneio, será que a narrativa estaria esboçando nessa história uma fantasia (irônica?) sobre o *’adīb* perfeito? Os conhecimentos dominados pelo *’adīb* perfeito são inúteis na cidade do alfaiate, porém são louvados e reconhecidos na corte, mesmo na forma de um macaco. Mas, devido a morte da princesa, o “príncipe” é expulso do reino e decide tornar-se um dervixe. Prossegue assim o que se pode interpretar como um declínio de sua condição inicial.

Se assumíssemos a existência de tal ironia, as questões colocadas seriam: existe realmente um personagem que transborda tanto *’adab*? A narrativa estaria satirizando um súdito ou um nobre ideal? A metamorfose fantástica da história assumiria um caráter irônico? No início da história ele é um filho de rei saqueado que chega sem nada a uma cidade qualquer, onde todos os seus saberes são inúteis, mas depois, mesmo metamorfoseado, as portas de outra cidade se abrem para ele, um “macaco”. É preciso lembrar que, segundo Garcin (2013, p. 67), a cidade aonde o personagem chega fica na Índia, em tal lugar os mercadores poderiam realmente tornar-se vizires e não é desprovida de certa malícia a sugestão de que um bom calígrafo, mesmo se fosse um macaco, poderia tornar-se vizir na Índia. Mesmo assim, esse “*’adīb* perfeito” não consegue se estabelecer na Índia, não consegue tornar-se um *’adīb* vitorioso.

Miquel (2009) define o personagem do *'adīb*, como aquele que detém, cultiva e propõe uma cultura geral, onde há um pouco de tudo, sem erudição excessiva, sempre com a preocupação de agradar de modo a evitar a armadilha do inimigo mais mortal: o tédio. Ao homem capaz de vencer esse desafio se abrem todas as portas dos ricos e dos poderosos. Nessa aventura é indispensável se munir de uma tripla capacidade, que compõe e designa a palavra *'adab*: o *savoir-faire*, *savoir-dire*, e *savoir-savoir*.

Contudo, mesmo munido dessas capacidades, nosso personagem é desventurado, não cumpre seu destino de *'adīb*. Portas que se abrem, com os conhecimentos que demonstra, se fecham. Desde o início o “príncipe” é submetido a diferentes transformações, tanto que durante este texto foi difícil fazer referência a tal personagem apenas como o “segundo dervixe”, o que apenas constitui seu distintivo ao final da história; consideramos que o conjunto conhecimentos de sua formação principesca fica imune diante de todas as transformações, e por isso ao longo do texto marcamos sua condição pretérita em meio aos movimentos da história, já que: o “príncipe” torna-se lenhador para sobreviver, o “príncipe” é transformado em macaco por um *ʿifrīt*, o “príncipe” retoma sua forma humana, e por fim decide tornar-se um dervixe. E afinal, o que representariam tais transformações?

Para Marzolph e Leeuwen (2004b, p. 724) as histórias das *Noites* demonstram que o ato de contar histórias é essencialmente ligado às transformações: as histórias são sobre transformações ou são a causa das transformações. Em ambos os casos, o curso normal dos eventos é interrompido ou a pessoa ou o lugar é transformado por um feitiço ou evento anormal. Como regra, histórias de transformação significam o retorno da situação à normalidade e a eliminação das irregularidades causadas tanto pela feitiçaria quanto pela imperfeição humana. Ainda segundo esses autores, as transformações podem ocorrer, ou ao menos serem sugeridas por diversas formas, diferentes disfarces (no ciclo de histórias “O carregador e as três jovens de Bagdá” o califa e o vizir estão disfarçados); e em grande parte das histórias os motivos de transformação e metamorfose são ligados às práticas de magia e feitiçaria. Nessa categoria, a personificação principal é o *ʿifrīt*, ou *jinnī*. Além de possuir a capacidade de mudar a si mesmo para todo tipo de formas e disfarces, o *ʿifrīt* também é capaz de executar toda espécie de magia, frequentemente usando seu poder mágico para transformar um ser humano em animal. Na narrativa “O segundo dervixe” o *ʿifrīt*, além de

transformar o “príncipe” em macaco, assume várias formas: primeiro a de um velho persa, depois passa por muitas metamorfoses em seu combate contra a princesa. A própria princesa ao combatê-lo também se transforma várias vezes.

Mas aqui vamos nos concentrar no personagem principal desta análise, em certas transformações na história do segundo dervixe. Como dissemos, consideramos que seus conhecimentos, sua atitude oriunda de sua formação ficam imunes diante de mudanças que o levam a tornar-se macaco e dervixe.

Quanto à transformação do personagem em macaco, Marzolph e Leeuwen (2004a, p. 53-4) afirmam que a metamorfose temporária ou permanente de humanos em animais e vice-versa pode ser encontrada em várias histórias das *Noites*, pois no folclore árabe constituía um elemento de crença pré-moderno, o qual aparece até mesmo em relatos históricos. Citam o exemplo de Ibn Baṭṭūṭa (ابن بطوطة), viajante do século XIV, o qual ouviu dizer que os yogis podiam assumir a forma de tigres. Outro exemplo citado é o do cronista egípcio Al-Maqrīzī (المقريزي), que no século XV relata um evento estranho ocorrido numa vila da Síria, no final do século XIII. De acordo com esse relato, um jovem foi levar um boi para beber água; assim que terminou de beber o animal louvou a Deus, repetindo a mesma coisa no dia seguinte. Em outra ocasião o boi transmitiu uma mensagem do profeta Muḥammad que previa uma morte iminente. A autenticidade do evento relatado foi mesmo atestada pelo *qāḍī* (juiz) local, demonstrando que esse tipo de metamorfose fazia parte do campo de verossimilhança em diferentes níveis da sociedade.

Vale ressaltar a particularidade do animal escolhido pelo *ʿifrīt* para a metamorfose do “príncipe”. Como vimos, a criatura sobre-humana não tem certeza se era o “príncipe” o amante da sua mulher, e por isso decide não matá-lo, mas sim transformá-lo em um animal, concedendo-lhe ainda algumas opções: “pode escolher a forma na qual irei enfeitiçá-lo: cachorro, asno ou leão? Besta ou ave?”¹²¹ Ante a iminente desgraça de perder a forma humana, essa escolha parece um detalhe irrelevante, mas, como a história mostra a seguir – com a fracassada tentativa de dissuadir e alterar essa decisão contando a história do invejoso e do invejado –, o “príncipe” perde seu direito a essa escolha e o *ʿifrīt* mantém a disposição de não deixá-lo impune, assim transformando-o em macaco.

¹²¹ LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 149.

Como observamos, a vida do “príncipe-macaco” é ameaçada quando chega ao navio, pois os mercadores ali embarcados querem matá-lo, por considerar tal animal agouroento, capaz de “retirar a benção divina – *al-baraka*, البرك –” que acompanha o navio. Nesse caso, percebemos que a escolha do *ʿifrit* não é irrelevante, primeiro porque na forma de macaco o “príncipe” corre mais riscos, devido a esse tipo de superstição disseminada que se atribui ao macaco; e, notadamente, esse tipo de animal possibilita exhibir seus talentos de *ʿadīb* de modo razoável.

Em sua última transformação, nessa trajetória de declínio de sua condição principesca inicial, nosso personagem decide tornar-se dervixe. O que poderia representar essa transformação? Garcin (2013, p.67-8), descreve e analisa o personagem do dervixe carendel. Segundo esse autor, trata-se de um indivíduo que segue o caminho sufi da Qalandariyya, uma confraria nascida no século XIII, que talvez estivesse relacionada à Índia (e com o mundo mongol-iraniano); sabe-se que os calênderes ou carendéis¹²², raspavam o cabelo, a barba e as sobrancelhas, e a esse aspecto estranho juntava-se o celibato e uma grande liberdade na prática religiosa, o que alguns poderiam julgar como negligência ou até mesmo imoralidade. Para Garcin (2013), o eco dessa opinião surge quando os três carendéis entram na casa e, ao ver o carregador bêbado, pensam que é um carendel também, e depois bebem e animam a festa, cantando e tocando; a história não é favorável aos carendéis. A adoção de um caminho sufi parecia coroar uma vida desperdiçada, como foi a vida dos dez jovens cegos. O califa agirá no final da história justamente para casá-los e reintegrá-los à vida normal em postos convenientes às suas origens nobres. Ainda segundo Garcin (2013), sem dúvida é essa mesma desconfiança em relação à mística que explica o curioso conto do invejoso e do invejado, contado pelo segundo dervixe: um carendel poderia muito bem contar essa história irreverente, a qual sugere que é aos *jinn*s que os xeiques devem seus poderes de revelação.

Podemos acrescentar, à análise proposta por Garcin (2013), outro momento onde a história não é favorável aos carendéis, – retomando o enredo da história “O carregador e as três jovens de Bagdá” que serve de moldura para a história “O

¹²² Como se registra na tradução de Jarouche, a fim de manter a metátese do original, termo que adotaremos para tais personagens.

segundo dervixe”. É quando os visitantes ficam muito intrigados com tudo o que ocorre na casa das três jovens aquela noite (cadelas são chicoteadas; uma das jovens toca e canta e, ao final de cada uma das três canções, outra jovem solta berros e rasga as roupas deixando à mostra seu corpo ferido); por isso **todos** os visitantes querem saber o motivo daquilo tudo. Mas escolhem o carregador como porta-voz que fará a indagação. Indignadas com essa curiosidade, as jovens ordenam que escravos amarrem os visitantes, pois eles haviam violado a condição estabelecida anteriormente de permanecer na casa sem perguntar nada, diante disso o carregador suplica para não ser morto por causa de delitos alheios “Por Deus que passamos um dia agradável, mas não pudemos passar a salvo destes dervixes, os quais, ao entrarem em qualquer cidade com esses olhos arrancados, vão deixá-la arruinada, em guerras e sedições”.¹²³ E uma das jovens, mesmo em meio à cólera, riu, e logo a seguir obriga todos a contarem sua história. O riso da jovem teria sido motivado pelo argumento desesperado do carregador, de buscar os culpados mais óbvios para a curiosidade geral, e atribuir-lhes não apenas uma desgraça particular, mas a ruína de uma cidade inteira, em qualquer lugar do mundo. Nesse argumento e nesse riso existem ainda outros ecos sarcásticos da opinião relativa aos carendéis.

Por outro lado, para Marzolph e Leeuwen (2004b), no ciclo de histórias “O carregador e as três jovens de Bagdá”, os três dervixes carendéis são príncipes que passaram a vestir o manto místico depois de numerosas desventuras que mudaram sua forma de ver o mundo e seu gosto pelos aspectos mundanos da vida. Consequentemente, essas histórias lidam com as vicissitudes da vida e o inexorável destino. Apresentam processos de transformação relacionados à vasta experiência na vida, as quais são frequentemente ligadas ao amor ou à viagem. E, ainda segundo esses autores, enquanto um motivo literário, o personagem do dervixe é principalmente associado a viagens, jornadas e errância. Na tradição literária muçulmana os dervixes errantes pertencem ao grupo principal de contadores de histórias, tanto por poderem contar sua própria história, sua própria aventura, quanto podem transmitir vários contos edificantes (possivelmente oriundos de obras de *'adab*) e histórias de homens santos. Assim, não é coincidência que a narrativa

¹²³ LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 131-32.

introduza os carendéis para contar suas histórias. Espera-se que tenham visto muitas partes do mundo e experimentado muitas aventuras.

O primeiro e o segundo dervixe são personagens que demonstram uma necessidade de propagar sua própria história, de fazer com que ela seja contada ao califa. Quando está terminando sua narração, na casa das três jovens, o primeiro dervixe diz: “Busquei esta terra e segui este caminho com a intenção de chegar a esta cidade de Bagdá, onde, quem sabe, talvez minha sorte me ajude (...) me conduza ao (...) califa Hārūn Arrašīd, para contar-lhe minha história e o que se abateu sobre minha cabeça”.¹²⁴ Também o segundo dervixe, quando está terminando de contar sua própria história, diz que viajou por todos os países e vagou por todas as cidadelas, e depois decidiu “vir para Bagdá, onde quiçá eu conheça alguém que me faça chegar à presença do comandante dos crentes, para que eu o deixe ciente de minha história e do que se abateu sobre mim”.¹²⁵

Já o terceiro dervixe afirma que os dois outros são colhidos pela vontade divina, enquanto é ele próprio quem provoca a decisão,¹²⁶ e, depois de suas desventuras, segue o conselho de ir para Bagdá onde encontraria ajuda para o que lhe ocorreu. Assim, ao final da narrativa de cada um dos três dervixes, conhecemos o momento do encontro entre os três, no portão de Bagdá, onde os dois primeiros ficaram parados e perplexos, só com a chegada do terceiro começam a caminhar juntos, sem saber que rumo tomar. E, “foi o destino que nos conduziu à sua casa, e vocês fizeram a caridade de nos deixar entrar”, diz o primeiro dervixe para as três jovens, ao terminar de contar sua história.¹²⁷ E, “a vontade divina nos conduziu a vocês, fazendo-nos entrar aqui”, também afirma o segundo dervixe.¹²⁸ “E, a coincidência foi que nós somos três dervixes caolhos do olho direito, o que nos tornou um prodígio”, encerra o terceiro dervixe.

Diante das vicissitudes da vida de cada dervixe, as transformações e experiências resultantes, o destino é um elemento que pode representar a forma bem articulada entre as histórias de personagens que seguem movimentos tão diversos, por trajetórias tão distantes entre si, mas que convergem para um só lugar,

¹²⁴ LIVRO das mil e uma noites, 2005a, p. 139.

¹²⁵ Ibid., p. 163.

¹²⁶ Ibid., p. 164-184.

¹²⁷ Ibid., p. 139.

¹²⁸ Ibid., p. 163.

onde afinal cumprirão a função atribuída aos dervixes errantes na tradição literária muçulmana: contarão suas histórias.

Vale ressaltar que o segundo dervixe conta uma história onde sua metamorfose foi revertida devido aos seus conhecimentos, ao seu *'adab*, vimos que os processos de transformação vividos por esse carendel estão relacionados à experiência de uma viagem que lhe mostrou lugares diametralmente opostos quanto à valorização e importância de seus conhecimentos. Aliás, é o fato de ter se tornado um *'adīb* que desencadeia toda a história vivida por ele, ou seja, trata-se de uma história onde o *'adab* articula a origem, a trajetória e o destino do segundo dervixe.

Enfim, após explorar os “lugares” onde o termo *'adab* se faz presente, seja no personagem do *'adīb* (que nessa história possui um percurso cheio de transformações e uma espécie de “formação” que abrange diferentes conhecimentos); seja verificando os significados possíveis do termo a partir dos conjuntos de contextos presentes nessa narrativa (onde o termo *'adab* evoca uma nuvem de significados, ou onde simplesmente o significado do *'adab* está relacionado à etiqueta); pudemos verificar como esse termo é representado nessa história das *Noites*. Mesmo que a narrativa desenhe um percurso tragicômico para o personagem do *'adīb* – onde atuam os golpes do destino, que sempre o desviam da possibilidade de exercer plenamente suas habilidades e conhecimentos – pudemos constatar que o termo *'adab* é representado nas *Noites* em conformidade com o que os estudiosos têm associado ao termo para descrevê-lo. O segundo dervixe é um *'adīb*, que detém uma cultura geral, e várias de suas ações no decorrer da narrativa vão nos demonstrando como é representada a cultura de um “possuidor *'adab*”.

CONCLUSÃO

Nosso portentoso preâmbulo avisou que as histórias do *Livro das Mil e Uma Noites* “são plenas de decoro [*’adab*]”. Vimos que tal advertência nos colocou diante de questões que tentamos responder ao longo deste trabalho. As informações que conseguimos reunir sobre a história do termo *’adab* nos auxiliaram a elaborar uma resposta possível para a questão “O que é o *’adab*?”. Para responder a segunda questão, “Como o *’adab* pode fazer parte das histórias?”, foi necessário considerar como ela foi resolvida por outros estudos.

Podemos citar dois deles, que inspiraram este trabalho. O estudo de Boidin (2012) considera evidente que paradigmas dominantes, como o *’adab* da época “clássica”, afetaram o “Livro das Mil e Uma Noites”. Para essa autora, embora as *Noites* sejam marginais em sua organização aos olhos dos letrados, na verdade esse livro se relaciona e encontra suas referências e exemplos no patrimônio cultural árabe-muçulmano. Segundo essa autora, a própria Šahrāzād estaria representada em função dos modelos de instâncias enunciativas próprias ao patrimônio constitutivo do *’adab*. Assim, tenta descrever os mecanismos de utilização dessas referências, num contexto que considera influenciado pelo paradigma do *’adab* na produção de textos, ao aproximar Šahrāzād de figuras presentes nas tradições de *’adab*: mulher ardilosa (*muḥtāla*, محتالة), escrava-cantora (*qayyina*, قينة), comensal ou acompanhante do potentado (*nadīm*, نديم).

O estudo de Chraïbi (2008) mostra que as histórias provêm de uma tradição narrativa, inscrita em um saber escolástico e podem ser encontradas nas obras de muitos autores “sábios”, cuja origem e estatuto indubitáveis é a de livros de *’adab* que datam do século III H./IX d. C. Esse pesquisador demonstra isso a partir de um levantamento onde lista tais histórias por temas.

Inspirados nesses dois estudos, efetuando uma fusão entre as duas possibilidades de abordagem, efetuamos uma busca do *’adab* nas histórias, que resultou num levantamento dos lugares onde se fazia presente e depois centramos a observação em uma só história, na qual examinamos um personagem e procuramos aproximá-lo de uma figura presente nas tradições de *’adab*: o *’adīb*. O personagem que observamos possui uma “formação” que abrange diferentes conhecimentos,

suas ações no decorrer da narrativa vão nos demonstrando a cultura geral esperada de um *'adīb*.

Trata-se de um personagem que nos auxiliou na compreensão da “plenitude de *'adab*” anunciada no preâmbulo e sua representação nas *Noites*. Vimos que essa é a história que possui mais ocorrências do termo e de seus cognatos, o que não indica que outras histórias não sejam igualmente “plenas de *'adab*”, sendo possível e desejável uma investigação futura que considere outros critérios, a exemplo do supracitado estudo de Boidin (2012).

Ainda sobre como o *'adab* pode fazer parte das histórias das *Noites*, ressalte-se que temos a mesma opinião de Sallis (1999), quando afirma que, embora indiscutivelmente as *Noites* não sejam literatura de *'adab* – ao contrário do que adverte o preâmbulo –, na obra há partes e reflexos distorcidos abundantes que apresentam uma consciência das regras transgredidas e dos padrões que falha em alcançar; logo, a pureza e a arte do *'adab* é degradada nessa atividade.

Reconhecemos que um dos exemplos mais notável dessa consciência está na própria narradora das *Noites*. Retomemos sua descrição no ramo sírio:¹²⁹

Šahrāzād, a mais velha, tinha lido livros de compilações, de sabedoria e medicina; decorara poesias e consultara as crônicas históricas; conhecia tanto os dizeres de toda gente como as palavras dos sábios e dos reis. Conhecedora das coisas, inteligente, sábia e cultivada [*'adība*], tinha lido e compreendido. (LIVRO das Mil e Uma Noites, 2005-a, p. 49)

Trata-se da voz principal do livro, uma narradora apresentada como uma *'adība*. Porém, ela constitui um reflexo do *'adab* que distorce gêneros. Jarouche (2005-a) observa que ela é descrita pelo intelecto, uma súpula de saberes, uma leitora de vários gêneros, menos daquele predominante no livro, o da *ḥurāfa*, a fábula ou mito, ao qual Šahrāzād adapta outros. Para explicar essa adaptação, Jarouche (2005-a) cita a história-exemplar, que faz parte da literatura de *'adab*.

Antes, relembremos aqui um trecho desse gênero citado no primeiro capítulo (p. 23), extraído do livro *Kalīla e Dimna*. Seguindo a estrutura de uma história-exemplar, há uma máxima que indica a conduta adequada, e que serve para introduzir a história “O saber salva quem o utiliza, mas quem o detém e não o utiliza, dele não se beneficia, e seu paradigma será como o do homem a respeito do qual eu soube que [...] (ALMUQAFFA^c, 2005, p. 7-8).

¹²⁹ Para o texto em árabe consultar o Quadro 1, p. 52.

Segundo Jarouche (2005-a), nas *Noites* já não se trata de mover ou demover dizendo “faça isso (ou não) e lhe acontecerá x” – como ocorre na literatura de *’adab*, no supracitado exemplo – mas sim de mover ou demover dizendo ou deixando subentendido “faça (ou não) isso se você gostar do que lhe direi”; desse modo se propõe como narrativa pura e simples. Assim, as histórias contadas por nossa narradora *’adība*, são adaptadas por ela, e em algumas há reflexos distorcidos de *’adab*. Jarouche (2005-a) ainda observa que Šahrāzād não apresenta réplica nenhuma às histórias-exemplares contadas por seu pai para demovê-la de sua intenção de casar-se com o rei, num procedimento que suspende a réplica e que será reproduzido por seus personagens.

A história “O segundo dervixe”, também possui uma história-exemplar, embora seja válido ressaltar que elas são escassas ao longo do ramo sírio,¹³⁰ o que permite concluir sobre o caráter representativo dessa história e sua relação com o *’adab*. É importante atentar que o conhecimento de fábulas formava parte do *’adab* da corte,¹³¹ que em várias obras desse gênero os personagens apresentam seus argumentos utilizando fábulas (cite-se novamente o exemplo do clássico primordial “*Kalīla e Dimna*”). Curiosamente, o personagem principal da história estudada neste trabalho, “O segundo dervixe”, que é um *’adīb*, com todas as atitudes que vimos relacionadas a esse personagem cultural, ainda recorre a uma história-exemplar – “O invejoso e o invejado” – para livrar-se da metamorfose, o castigo imposto pelo *’ifrit*. Porém, a exemplo do que ocorre com Šahrāzād e seu pai, a história-exemplar não funciona, e o *’ifrit* nem sequer se dá o trabalho de produzir uma réplica nos mesmos termos.

O exemplo de Šahrāzād e sua relação com o segundo dervixe, no que tange à história-exemplar, é o derradeiro entre aqueles que buscamos apresentar ao longo deste trabalho, na tentativa de apresentar reflexos distorcidos de *’adab*. Seria necessário aprofundar a investigação da história-exemplar contada pelo segundo dervixe para observar esse reflexo com maior minúcia; entretanto trata-se de um dos aspectos que o trabalho suscitou e manterá apenas como uma perspectiva de desenvolvimento, cujo esboço inicial encontra-se no Apêndice A (p. 101-2).

Outro aspecto semelhante é o da formação e os conhecimentos atribuídos ao personagem *’adīb* do “segundo dervixe”, que não são únicos nas *Noites*, existindo

¹³⁰ Mahdi (1995) verificou três histórias exemplares presentes nas *Noites* do ramo sírio.

¹³¹ Irwin (2004).

vários personagens que adquirem diversos saberes a partir de diferentes processos de educação. Naquele primeiro momento, quando o trabalho ainda era sonhado sem delimitações, foi elaborado um levantamento dos personagens e seus conhecimentos em todo o ramo sírio,¹³² que resultou num esquema que organiza por área todos os saberes que as histórias apresentam para cada personagem (Apêndice B, p. 103). Entretanto, estudar essa questão ficou no horizonte do que poderia ser feito num estudo futuro.

Ainda nesse horizonte, na cultura geral esperada de um *'adīb*, o personagem demonstra seu conhecimento de poesias. Assim como muitas histórias das *Noites*, “O segundo dervixe” nos oferece poesias que detalham uma situação, um estado de espírito, um lugar ou uma pessoa. Seria preciso mais tempo, conhecimento e coragem para encarar o “bosque de inquietantes sombras¹³³”, de modo a estabelecer relações entre os poemas presentes numa história das *Noites* e a poesia do *'adab*.

¹³² Obviamente ainda não se trata de um levantamento exaustivo. É válido lembrar que no Quadro 6, p. 78, detalhamos os conhecimentos do segundo dervixe.

¹³³ Jarouche (2005a, p. 33)

Referências¹³⁴

AKEL, Ibrahim. La bibliothèque arabe des Mille et Une Nuits: les vestiges de la tradition arabe. In: INSTITUT DU MONDE ARABE. **Les Mille et Une Nuits**. Paris: Hazan, 2012. p. 43-7.

ALANDALUSĪ, Şāʿid. **Hierarquia dos povos**. Tradução: Safa A. C. Jubran. São Paulo: Amaral Gurgel, 2011. 208 p.

AL-BAGDADI, Nadia. Registers of Arabic Literary History. **New Literary History**, Baltimore, v. 39, n. 3, p. 437-61, 2008.

ALCORÃO. Inglês. **The Qu'ran**. Traduzido e comentado por Abdullah Yusuf Ali. Nova York: Tahrike Tarsile Qur'an, 2008.

ALCORÃO. Português. **Nobre Alcorão**. Traduzido e comentado por Helmi Nasr. Madinah: Rei Fahd, 2006.

ALGAZI, Gadi; DRORY, Rina. L'amour à la cour des Abassides: um code de compétence sociale. Tradução: Marie-Pierre Gaviano. **Annales HSS**, Paris, n. 6, p.1255-1282, nov.-dec. 2000.

ALLEN, Roger; RICHARDS, D. S. (ed.). **Arabic literature in the post-classical period**. Nova York: Cambridge University, 2006. 481 p. (Coleção The Cambridge History of Arabic Literature).

ALMUQAFFA; Ibn. **Kalīla e Dimna**. Tradução: Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 379 p.

ASHTIANY, Julia et. al. (ed.). **Abbassid Belles-Lettres**. Cambridge: Cambridge University, 1990. 517 p. (Coleção The Cambridge History of Arabic Literature).

BELLAMY, James A. Pour un humanisme vécu: Abū Hayyān al-Tawhīdī by Marc Bergé. **Journal of the American Oriental Society**, Ann Arbor, v. 103, n. 4, p. 768-70, out.-dec. 1983.

¹³⁴ De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas. NBR 6023.

BENCHEIKH, J. E.; BREMOND, C.; MIQUEL, A. **Mille et un contes de la nuit**. Paris: Gallimard, 1991. 366 p.

BENCHEIKH, Jamel Eddine. **Les mille et une nuits ou la parole prisonnière**. Paris: Gallimard, 1988. 233 p.

_____. **Dictionnaire des littératures de langue arabe e maghrébine francophone**. Paris: Quadrige, 2000. 443 p.

BISIO, Beatriz. O uso do espaço como categoria nas Ciências Sociais. Percepção e representação do espaço na sociedade árabe-islâmica a partir de fontes medievais: um estudo de caso. **Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio**, Rio de Janeiro, n. 5, p. 75-92, jul./dez. 2009. Disponível em: http://desigualdadediversidade.soc.puc-br/media/Desigualdade5_Beatriz.pdf

BOLIDIN, Carole. Schahrazade et sa parole. **Cahiers Mondes anciens**, Disponível em: <<http://mondesanciens.revues.org>> Acesso em 16/08/2012. Artigo disponível desde 21/05/2012.

BONEBAKKER, S. A. Adab and the concept of belles-lettres. In: ASHTIANY, Julia et. al. (ed.). **Abbassid Belles-Lettres**. Cambridge: Cambridge University, 1990. p. 16-30. (Coleção The Cambridge History of Arabic Literature).

BORGES, Jorge Luis. **Obras Completas III**. São Paulo: Globo, 1999. 576 p.

BOUHLAL, Siham. Avant-propos. In: KUŠĀJIM, Mahmūd B. Husayn. **L'art du commensal**. Tradução Siham Bouhlal. Paris: Sindbad, 2009. 91 p.

BREMOND, Claude. Esort et déclin du conte enchâssé. In: INSTITUT DU MONDE ARABE. **Les Mille et Une Nuits**. Paris: Hazan, 2012. p. 17-21.

BURTON, Richard. **Love, War and Fancy: The social and sexual customs of the east**. Londres: William Kimber, 1964. 288 p.

CANTO-SPERBER, Monique (org). **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: UNISINOS, 2003. v. 1. 891 p.

_____. **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: UNISINOS, 2003. v. 2. 888 p.

CHARLES-DOMINIQUE, Paule. Le systhème éthique d'Ibn Almuqaffa^c d'après ses deux épîtres dites "Al Saġīr" et "Al-Kabīr". **Arabica**, Leiden, v. 12, n. 1, p. 45-66, 1965.

CHEIKH-MOUSSA, Abdallah. Considérations sur la littérature d'adab présence et effets de la voix et autres problèmes connexes. **Al-Qanṭara**, Madrid, v. 27, n. 1, p. 25-62, jan.-jun. 2006.

_____. Adab. In: **Dictionnaire de l'Islam**: religion et civilisation. Paris: Encyclopaedia Universalis, 1997. p. 34-7.

_____. L'historien et la littérature arabe médiévale. **Arabica**, Leiden, v. 43, n. 1, p. 152-88, 1996.

CHEIKH-MOUSSA, Abdallah; TOELLE, Heidi; ZAKHARIA, Katia. Por une re-lecture des textes littéraires arabes: éléments de réflexion. **Arabica**, Leiden, v. 46, n. 3, p. 523-40, 1999.

CHRAÏBI, Aboubakr. Qu'est-ce que les Mille et Une Nuits aujourd'hui ? Le livre, l'anthologie et la culture oubliée. In: INSTITUT DU MONDE ARABE. **Les Mille et Une Nuits**. Paris: Hazan, 2012a. p. 33-9.

_____. Pouvoir et religion dans les Mille et Une Nuits. In: INSTITUT DU MONDE ARABE. **Les Mille et Une Nuits**. Paris: Hazan, 2012b. p. 333-36.

_____. **Les mille et une nuits : histoire du texte et classification des contes**. Paris: L'Harmattan, 2008. 243 p.

_____. **Contes Nouveaux des Mille et une nuits**. Paris: J. Maisonneuve, 1996. 290 p.

CONDENHOTO, Christiane Damien. **Na senda das Noites**: "Les quatre talismans" de Charles Nodier e "Les mille et une nuits". São Paulo: USP, 2007. Dissertação (Mestrado em Língua, Literatura e Cultura Árabe), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2007.

DAKHLIA, Jocelyne. Les miroirs des princes islamiques: une modernité sourde?. **Annales HSS**, Paris, n. 5, p. 1191-1206, set.-out. 2002.

ELBOUHAJJARI, N; PELLAT, Charles. **Adab**. Disponível em: <<http://www.flsh.unilim.fr/ditl/ADAB.htm>> Acesso em: 04 dez. 2013. Dictionnaire International des Termes Littéraires (DITL). Modificado em: 17 nov. 2006.

FAVIER, Jean. et al. **Dictionnaire du Moyen Âge**: littérature et philosophie. Paris: Albin Michel, 1999. 868 p. (Encyclopaedia Universalis)

FUNARO, Vânia Martins Bueno de Oliveira. et al. **Diretrizes para apresentação de dissertações e teses da USP: Parte I (ABNT)**. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/index.php?option=com_content&view=article&id=52&Itemid=67&lang=pt-br> Acesso em: 06 mai. 2013.

FURASTÉ, Pedro Augusto. **Normas Técnicas para o trabalho científico**: Elaboração e Formatação. Porto Alegre: [S. ed.], 2008.

GABRIELI, Francesco. **La Literatura Arabe**. Buenos Aires: Losada, 1971. 302 p.

_____. Adab. In: **The Encyclopaedia of Islam**. Leiden: Brill, 1960. v. 1, p. 175-76.

GARCIN, Jean-Claude. **Pour une lecture historique des Mille et une nuits**. Paris: Actes sud, 2013. 813 p.

GELDER, Geert Jan Van. A muslim Encomium on Wine: "The Racecourse of the Bay (Ḥalbat al-Kumayt)" by al-Nawāḡī (d. 859/1455) as a Post-Classical Arabic Work. **Arabica**, Leiden, v. 42, n. 2, p. 222-34, 1995.

GLASSÉ, Cyril (Org.). **Dictionnaire Encyclopedique de l'Islam**. Paris: Bordas, 1991. 441 p.

GUTAS, Dimitri. Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope. **Journal of the American Oriental Society**, Ann Arbor, v. 101, n. 1, p. 49-86, 1981.

HACHMEIER, Klaus. Rating adab: Al-Tawḥīdī on the merits of poetry and prose. The 25th night of the Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa. **Al-Qanṭara**, Madrid, v. 25, n. 2, p. 357-85, 2004.

HĀRŪN, Sahl Bin. **Livro do Tigre e do Raposo**. Tradução: Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Amaral Gurgel, 2010. 120 p.

HECK, Paul L. The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization. **Arabica**, Leiden, v. 49, n. 1, p. 27-54, 2002.

HOLMBERG, Bo. Adab and arabic literature. In: PETTERSON, Anderson (ed.). **Literary History: towards a global perspective**. Berlim: Walter de Gruyter, 2006. p. 180-205. v. 1: Notions of Literature across times and cultures.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 703 p.

HUDA, Qamar-ul. The light beyond the shore in the theology of proper sufi moral conduct (adab). **Journal of the American Academy of Religion**, Atlanta, v. 72, n. 2, p. 461-84, 2004.

HUSSAIN, Amir. Adāb. In: **The Oxford Encyclopedia of the Islamic World**. Nova York: Oxford University, 2009. v. 1, p. 28-9.

INSTITUT DU MONDE ARABE. **Les Mille et Une Nuits**. Paris: Hazan, 2012. 400 p.

IRVING, Robert. **The arabian nights: a companion**. Nova York: Tauris, 2004. 344 p.

JAROUCHE, Mamede Mustafa. **Aqui, ali, acolá – sempre**. In: O LEÃO e o chacal mergulhador. Tradução: Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Globo, 2009, p. 17-9.

JAROUCHE, Mamede Mustafa. **Uma poética em ruínas**. In: LIVRO DAS Mil e Uma Noites, volume I: ramo sírio. 2. ed. Tradução Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Globo, 2005-a, p. 11-35.

JAROUCHE, Mamede Mustafa. **Ramos (e florestas) entre o Cairo e Damasco**. In: LIVRO DAS Mil e Uma Noites, volume II: ramo sírio. Tradução Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Globo, 2005-b, p. 07-14.

KENNEDY, Philip. **On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature**. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005. 329 p. (Coleção Studies in arabic language and literature, 6).

KEY, Alexander. The Applicability of the Term "Humanism" to Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. **Studia Islamica**, Paris, n. 100/101, p. 71-112, 2005.

KRAEMER, Joel L. Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study. **Journal of the American Oriental Society**, Ann Arbor, v. 104, n. 1, p. 135-64, jan.-mar. 1984.

KUSAJIM, Mahmūd B. Husayn. **L'art du commensal**. Tradução Siham Bouhlal. Paris: Sindbad, 2009. 91 p.

LECOMTE, Gérard. **Ibn Qutayba: l'homme, son œuvre, ses idées**. Damasco: Institut Français de Damas, 1965. 527 p.

LEDER, Stefan; KILPATRICK, Hilary. Classical arabic prose literature: a researchers' sketch map. **Journal of Arabic Literature**, Leiden, v. 23, n. 1, p. 2-26, 1992.

LENTIN, Jérôme. La langue des Mille et Une Nuits. In: INSTITUT DU MONDE ARABE. **Les Mille et Une Nuits**. Paris: Hazan, 2012. p. 55-9.

LIVRO das Mil e Uma Noites, volume I: ramo sírio. 2. ed. Tradução Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Globo, 2005-a. 422 p.

LIVRO das Mil e Uma Noites, volume II: ramo sírio. Tradução Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Globo, 2005-b. 352 p.

LIVRO das Mil e Uma Noites, volume III: ramo egípcio. Tradução Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Globo, 2007. 372 p.

MAHDI, Muhsin. كتاب ألف ليلة وليلة من أصوله العربية الأولى [Livro das Mil e Uma Noites, edição crítica a partir das primeiras fontes árabes]. Leiden: BRILL, 1984. 708 p.

_____. **The thousand and one nights**. Leiden: BRILL, 1995. 277 p.

MARTÍN, Salvador Peña; MARTÍN, Miguel Veja. El ideal de claridad o los dos fines del adab según Ibn Al-Sid. **Al-Qanṭara**, Madrid, v. 25, n. 2, p. 464-502, 2004.

MARZOLPH, Ulrich; LEEUWEN, Richard van. **The Arabian Nights Encyclopedia**. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004a. v. 1. 464 p.

_____. **The Arabian Nights Encyclopedia**. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004b. v. 2. 921 p.

MIQUEL, André. In: KUŠĀJIM, Mahmūd B. Husayn. **L'art du commensal**. Tradução Siham Bouhlal. Paris: Sindbad, 2009. 91 p. prefácio.

MIQUEL, André. **Sept contes des Mille et Une Nuits ou Il n'y a pas de contes innocents**. Paris: Sindbad, 1981. 295 p.

_____. **La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle, vol. I: Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050**. 2. ed. Paris: École Pratique des Hautes Études, 1973. 426 p.

MORAIS, Thaís Godoy. **O Livro das Mil e Uma Noites em Jorge Luis Borges**. São Paulo: USP, 2013. Dissertação (Mestrado em Língua, Literatura e Cultura Árabe), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013.

NADDAFF, Sandra. **Arabesque: narrative structure and the aesthetics of repetition in 1001 Nights**. Evanston: Northwestern University, 1991. 156 p.

O LEÃO e o chacal mergulhador. Tradução: Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Globo, 2009. 271 p.

ORFALI, Bilal. A Sketch Map of Arabic Poetry Anthologies up to the Fall of Baghdad. **Journal of Arabic Literature**, Leiden, v. 43, p. 29-59, 2012.

OUYANG, Wen-chin. **Literary criticism in medieval arabic-islamic culture. The making of a tradition**. Edinburgh: Edinburgh University, 1997. 257 p.

PELLAT, Charles. La prose arabe à Baġdād. **Arabica**, Leiden, v. 9, n. 3, p. 407-18, 1962.

_____. Adab. In: BENCHEIKH, Jamel Eddine. **Dictionnaire des littératures de langue arabe e maghrébine francophone**. Paris: Quadrige, 2000. 443 p.

REYNOLDS, Dwight F. Popular prose in the post-classical period. In: ALLEN, Roger; RICHARDS, D. S. (ed.). **Arabic literature in the post-classical period**. Nova York: Cambridge University, 2006. p. 245-269. (Coleção The Cambridge History of Arabic Literature).

SADAN, J.; SILVERSTEIN, A. Ornate manuals or practical adab? Some reflections on a unique work by an anonymous author of the 10th century. **Al-Qanṭara**, Madrid, v. 25, n. 1, p. 339-55, 2004.

SALLIS, Eva. **Sheherazade through the looking glass: the metamorphosis of the Thousand and One Nights**. Richmond: Curzon, 1999. 170 p.

SHOSHAN, Boaz. On popular literature in medieval Cairo. **Poetics Today**, Durham, v. 14, n. 2, p. 349-65, 1993.

SILVA, Sandra Aparecida. **Um Aleph**: Borges segundo o Livro das Mil e Uma Noites. Estudo comparativo da poética árabe como elemento de construção da poética narrativa de Jorge Luis Borges. São Paulo: USP, 2008. Tese (Doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

SMYTH, William. Criticism in the post-classical period: a survey. In: ALLEN, Roger; RICHARDS, D. S. (ed.). **Arabic literature in the post-classical period**. Nova York: Cambridge University, 2006. p. 387-417. (Coleção The Cambridge History of Arabic Literature).

SOBH, Mahmud. **Historia de la Literatura Árabe Clásica**. Madrid: Cátedra, 2002. 1354 p.

SORAVIA, Bruna. Les manuels à l'usage des fonctionnaires de l'administration (Adab al-Kātib) dans l'Islam classique. **Arabica**, Leiden, v. 52, n. 3, p. 417-36, 2005.

TODOROV, Tzvetan. **Estruturas Narrativas**. São Paulo: Perspectiva, 1970. 204 p.

_____. **Poética da Prosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 332 p.

ZAKHARIA, Katia; TOELLE, Heide. **À la découverte de la littérature arabe**. Paris: Flammarion, 2005. 388 p.

APÊNDICE A – “O invejoso e o invejado”, uma história exemplar.

Ameaçado de ser transformado em animal o segundo dervixe tenta convencer o ifrit a perdoá-lo, contando-lhe a história “O invejoso e o invejado”, que sintetizamos aqui:

É a história de dois vizinhos, o invejoso e o invejado. Era tão intensa a inveja do invejoso que o vizinho invejado resolveu ir morar em outra cidade. Comprou um terreno onde havia um poço, e ali construiu uma espécie de monastério para adorar a Deus. Sabendo disso o invejoso o procura dizendo que gostaria de contar um segredo e que ninguém ouvisse, um ardil que possibilita ao invejoso atirar o invejado no poço. Mas o invejoso não conseguiu mata-lo pois o poço era antigo e nele havia ifrits que amorteceram a queda e o depuseram numa rocha. No poço, o invejado ouve a conversa dos ifrits sobre o sultão que pretende procurá-lo no dia seguinte para curar a princesa; eles dizem que o mal que atingiu a princesa foi causado por um ifrit e que a cura está no próprio monastério (basta incensá-la com os fios brancos do final da cauda de um gato preto que mora ali). O invejado consegue sair do poço e, exatamente como haviam dito os ifrits, o sultão o procura e ele consegue curar a princesa. Muito contente o sultão decide casar sua filha com o invejado. Pouco tempo depois o vizir morreu e o invejado assumiu o seu lugar. Mais tarde o sultão morreu e o invejado tornou-se o sultão. Um dia, enquanto cavalgava com seu séquito avistou o invejoso. O invejado ordena que lhe sejam dadas muitas recompensas e que o invejoso seja enviado de volta ao seu país acompanhado de seguranças, depois despede-se do invejoso, sem recrimina-lo pelo que fizera.

*Ao terminar de contar essa história o personagem implora que o ifrit o perdoe tal como o invejoso concedeu o perdão ao invejado, relevando tudo. Entretanto, o ifrit apenas o absolve da morte e o transforma em macaco.*¹³⁵

Uma história dentro da outra esconde ainda outra narrativa. Tal é a estrutura que muitas vezes produz o surgimento de histórias nas *Noites*. A história “O segundo dervixe”, que integra o ciclo de histórias “O carregador e as três jovens de Bagdá”, apresenta a narrativa “O invejoso e o invejado”, que pode ser classificada como história-exemplar. Vimos que a análise mais detalhada dessa história e sua

¹³⁵ LIVRO DAS mil e uma noites, 2005a, p. 149-153.

relação com o 'adab é um dos aspectos que este trabalho suscitou e manterá como uma perspectiva de desenvolvimento. Para incitar isso, neste apêndice descreveremos apenas um estudo já realizado sobre essa história e o gênero ao qual pertence.

Segundo Mahdi (1995, p. 144), uma história-exemplar interpreta provérbios, faz uso de símiles e fornece exemplos ou parábolas de eventos que assumirão o lugar de provas ou lições utilizadas para convencer o interlocutor, de modo a incentivá-lo ou dissuadi-lo. Esse autor propõe uma análise desse tipo de narrativa presente na sua edição das *Noites*, onde aborda os três contos exemplares presentes no ramo sírio, entre os quais “O invejoso e o invejado”.

De modo geral, pode-se dizer que Mahdi (1995), ao descrever e analisar tais histórias, indica falhas, pois nos três contos exemplares ocorre o mesmo: um fracasso na dissuasão ou persuasão que buscam esses contos exemplares das *Noites*. A falha que aponta, relativa ao conto “O invejoso e o invejado”, está na ausência de correlação entre o exemplo da história e o que precisa ser exemplificado para convencer o interlocutor. O segundo dervixe não inveja o ifrit ou tenta destruí-lo, o conto não apresenta nada que possa ser comparado à traição da esposa do ifrit, ademais o invejado não possui nenhuma dúvida em relação à identidade do invejoso, sabe exatamente quem tentou mata-lo atirando-o num poço. Por isso a história não convence o ifrit que mantém sua decisão de metamorfosear o personagem em macaco.

Para Mahdi (1995), não há motivo para a presença desse conto exemplar, a menos que o “autor” ou narrador quisesse mostrar para o leitor como essa narrativa falha no convencimento do interlocutor e que não possui qualquer relação com a história da qual faz parte. Um outro dado, que corrobora essa falha, é citado por Jarouche (2005, p. 152), que vê essa ineficácia como responsável pela ausência do conto exemplar “O invejoso e o invejado” no ramo egípcio do livro.

APÊNDICE B - Esquema sintético com os personagens e os conhecimentos adquiridos, divididos por áreas.