

Orientalismo e historicidade na tradução de obras sufis

Leandra Yunis¹

Resumo: Neste artigo, estruturado em três partes, abordamos o aspecto da historicidade historiográfica na tradução orientalista de obras sufis, considerando a colaboração de falantes nativos na edição de manuscritos e tradução de fontes, bem como o reflexo dessa interação em materiais que ainda servem de referência para os Estudos Pós-colonialistas. Nesse sentido, vou me concentrar na prática tradutória do britânico Reynold Alleyne Nicholson, tradutor canônico do *Masnavi*, de Jalal Uddin Rumi. Ao final, é apresentada a tradução de um trecho da obra mística comentado em relação ao aspecto em questão².

Palavras-chave: Historicidade, Tradução, Orientalismo, Jalal Uddin Rumi (1207-1273), História sufi.

ORIENTALISM AND HISTORICITY IN TRANSLATION OF SUFI WORKS

Abstract: In this article, structured in three parts, we approach the aspect of historiographical historicity in the Orientalist translation of Sufi works, considering the collaboration of natives speakers in the editing of manuscripts and translation of sources as well as the effects of this interaction in materials that still serve as reference

¹ Pesquisadora em História da Mística e Poéticas Coreográficas, formada em História e Letras Orientais pela Universidade de São Paulo, Professora da Cátedra Edward Saïd da Universidade Federal de São Paulo.

² Resultados de minhas pesquisas de pós-doutoramento em Estudos da Tradução na Universidade Federal do Ceará (2019/2020). O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil (número do processo: 150326/2019-0).

for the Post-colonialist Studies. In this sense, I will focus on the translation practice of the British Reynold Alleyne Nicholson, canonical translator of Jalaluddin Rumi's Rumi's Masnavi. At the end, the translation of an excerpt from the mystical work commented in relation to the given topic is presented.

Keywords: Historicity, Translation, Orientalism, Jalal Uddin Rumi (1207-1273), Sufi History.

"Todos os muçulmanos no fundo são místicos;
e são também panteístas, mas eles não sabem disso."

(Duncan Black McDonald)

Como se sabe, a recepção da obra de Said foi polêmica. O próprio Albert Hourani se queixou que o colega "havia ido um pouco longe demais"³ e Robert Irwin persistiria, tempos depois, na desconsideração do autor com relação ao esforço dos orientalistas acadêmicos em prover acesso universal a um conhecimento legítimo e desmistificado do Islã e de civilizações da África e da Ásia, salientando a heterogeneidade dos pesquisadores e a profusão deles que havia se engajado na defesa do Islã e em causas libertárias⁴. Lembremos que Said parte do problema da representação do outro na dimensão imaginária e da adoção dos relatos de viagem dos orientalistas como fontes fidedignas, uma vez que os europeus mesclam interpretação e testemunho, sobrepõem o passado glorioso a um presente de atraso e ignorância de sociedades africanas e asiáticas em uma visão simplificada da islamização e a partir de uma perspectiva histórica assimétrica entre Oriente e Ocidente, sob a qual os povos a Leste figuravam como inferiores, destituídos de autoconsciência e, por conseguinte, da própria capacidade de autodeterminação.

Somente no âmbito específico das investigações acadêmicas do século XIX o crítico literário palestino-britânico reconheceu que "pela

³ SAID, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979. p. 341.

⁴ IRWIN, Robert. *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. London: Allen Lane, 2006. Publicado nos EUA sob o título *Dangerous Knowledge: Orientalism and its Discontents*.

primeira vez, o Oriente era revelado à Europa na materialidade dos seus textos, linguagem e civilizações. Também pela primeira vez a Ásia adquiriu uma dimensão intelectual e histórica precisa para sustentar os mitos de sua distância geográfica e vastidão"⁵. A "abertura de visão" trazida por Anquetil-Dupéron, tradutor do *Avesta*, o livro da religião zoroastriana, teria sido contrastada pelo exemplo de William Jones que, "estreitado a sua, codificava, tabulava, comparava" aquele conhecimento em abordagens classificatórias. Said se refere, então, à relação entre o orientalista e o Oriente como essencialmente hermenêutica: "diante de um distante, fosse ele uma civilização ou um monumento cultural pouco inteligível, o estudioso orientalista reduzia-lhe a obscuridade traduzindo, retratando com simpatia, acessando interiormente o inacessível objeto"⁶. Nesse sentido, vale explorarmos um exemplo.

Em *British Orientalists: Seven Portraits*, uma homenagem aos orientalistas de Cambridge feita por Arthur John Arberry⁷, ele próprio um representante da instituição mais longeva nos estudos da área, descobrimos que o conhecimento de terras e culturas distantes pode perfeitamente dispensar a experiência da viagem. "O decano universitário", diz Arberry, "encerrado na sua abastada biblioteca, embora possa nunca ter viajado mais a Leste do que Viena, através de seu inerente instinto e natural intuição é capaz de chegar a uma precisa e profunda interpretação das almas e mentes dos habitantes de Samarakanda ou da distante Tartária". Ao lado dos pioneiros viajantes que produziram relatos-testemunhos ou que, em missões religiosas, "voltaram eles próprios parcialmente convertidos"⁸ e também dos colecionadores antiquários que desde os primórdios (dos séculos XV e XVI em diante) forneceram objetos de museu, gramáticas, léxicos, manuscritos e livros que compõem ainda hoje os ricos tesouros museológicos europeus, o orientalista acadêmico é

⁵ SAID, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979. p. 77.

⁶ *Ibidem*, p. 222.

⁷ ARBERRY, Arthur John. *British Orientalists: Seven Portraits*. London: William Collins, 1943.

⁸ *Ibidem*, p. 10.

o tradutor-pesquisador por excelência, responsável por transformar todo o material textual na representação *real*, e muitas vezes histórica, do outro.

O dom mediúnico de perscrutar a "alma oriental" não obedeceria aos parâmetros científicos tradicionais e o orientalismo emergia como um campo novo e distinto em que o pesquisador teria por hábito "inventariar" as próprias técnicas, os métodos e "padrões de comparação" à diferença dos estudantes em outras disciplinas que teriam "o respaldo da tradição e o benefício da competição"⁹. Ainda que em sua missão devesse juntar "forças com o arqueólogo, o historiador, o etimologista, o foneticista, o filósofo, o teólogo, o músico e o artista"¹⁰, a intuição lhe serviria de ferramenta para recuperar qualquer aspecto do passado em uma tradução literária, e o dom de Edward Fitzgerald exemplificava isso: apenas ao aprender persa com o sancritista E. B. Cowell teria sido capaz de transpor ao inglês o espírito dos rubais de Omar Khayyam (séc. XI), além de *Salaman e Absal*, de Jami (séc. XIV), e trechos da *Alegoria dos pássaros*, de Fariduddin Attar (séc. XI), praticamente sem sair dos limites do condado de Suffolk, onde nascera.

Com efeito, o fundador da instituição oficial do imperialismo britânico, a Royal Asiatic Society, Henry Thomas Colebrooke, se referiu à "tradução" como um modo de "restaurar" um legado perdido e é justamente na tarefa do "*tarjuman* (do árabe) [que] significa 'intérprete', 'intermediário' ou 'porta-voz'" que Said enxergou a lógica do filtro/simulacro pela qual se domesticava o Oriente, "filtrando-o através de códigos reguladores, classificações, espécimes, revistas, dicionários, gramáticas, comentários, edições, traduções, todos os quais formam um simulacro"¹¹. O simulacro estava em tudo aquilo que o orientalista acadêmico, por fim, conhecia sem sair da Europa, sendo as fontes documentais e obras historiográficas a primeira camada de acesso ao passado alheio, abordadas com toda a liberdade metodológica do orientalista autorizado pela instituição oficial

⁹ ARBERRY, Arthur John. *British Orientalists: Seven Portraits*. London: William Collins, 1943. p. 11.

¹⁰ *Ibidem*, p. 7.

¹¹ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 232.

que reconhecia sua *expertise* autodidata. Logo, a filtragem histórica do outro começava em uma operação tradutória que dispensava critérios epistemológicos claros e, em especial, históricos, sem primar pela crítica das fontes de forma *analítica e conexa a uma interpretação do passado*. Esse aspecto particular da lógica do filtro/simulacro não está diretamente mencionado na crítica de Said, mas aparece na tradução-restauração de obras de valor documental, científico e, também, historiográfico, com resultados adversos e inusitados.

Qualquer pesquisador que se interesse por estudar qualquer aspecto do passado de povos a Leste do meridiano de Greenwich logo se dará conta de que a crítica saidiana não deslocou, definitivamente, os Estudos Orientais para os Pós-coloniais. A incursão crítica começa necessariamente por alguma discussão bibliográfica, que remonta a acadêmicos europeus de fins do XIX ou começo do XX, e, se o pesquisador for historiador, passará por fontes ou historiografias de época recuperadas naquele contexto. Em um mundo globalizado e com as redes virtuais, também esse pesquisador acaba por se tornar inevitavelmente um intérprete, seja ele estrangeiro, nativo ou imigrante, de um passado movediço em meio a sociedades fragmentadas por novas fronteiras arbitrárias e processos de violência em diferentes níveis, os quais provocam dolorosos deslocamentos em que o simulacro da identidade "oriental" tem sido reivindicado pelos próprios povos "a Leste" como uma espécie de *pharmakon*.

Talvez, nesse caso, paradigma e crítica tenham se tornado indissociáveis e indissolúveis. De qualquer forma, a crítica saidiana ao menos aponta para o problema da adoção das traduções orientalistas produzidas em uma perspectiva histórica eurocêntrica cujo efeito, segundo Tavakoli-Targhi, é sentido nas historiografias produzidas sob o modelo da identidade Estado-nação como uma concepção esquizocrônica da História. Com relação ao legado persa, o historiador nota que:

A história europeia, como o futuro passado do presente desejado, funcionou como um cenário normativo para a *prognósis* ou previsão do futuro Irã. Essa modernidade antecipatória produziu uma forma de pensamento histórico que narrava a história do Irã em termos de passado europeu. Ao universalizar aquele passado, os desvios históricos da norma europeia foram mantidos ocultos e desconhecidos, como

anormalidades e doenças nacionais [...]. Noutras palavras, processos históricos não europeus têm sido caracterizados como ausência de mudanças e história não histórica¹².

Assim, o passado iraniano foi reescrito em função de uma historicidade subjugada aos modelos de análise e periodização com valores de julgamento implícitos, enquanto diversos textos historiográficos e científicos escritos em persa na Índia mogol¹³ se tornaram "sem teto" no século XX por falta de vinculação a uma identidade nacional moderna, obliterando, assim, o reconhecimento das contribuições intelectuais do Persianato na própria formação do orientalismo, que se "ossifica" em uma perspectiva eurocêntrica. Para combater os efeitos dessa *amnésia historiográfica*, os pesquisadores pós-colonialistas devem, segundo ele, ir além da crítica saidiana e historicizar novamente o que foi des-historicizado, a fim de "revelar o submundo da 'racionalidade ocidental'" por meio da "reconstituição das relações intertextuais, textos ocidentais e seus represados master-textos orientais", de modo que "a historiografia pós-colonial possa reencenar as relações dialógicas entre Leste e Oeste, relações estas essenciais para a formação do éthos da modernidade"¹⁴.

Arabistas, como George Saliba, demonstram com orgulho o impacto efetivo da própria cultura no chamado "Renascimento" e no posterior desenvolvimento da moderna ciência europeia¹⁵; Tavakoli nota, porém, que a modernidade continua sendo concebida como fruto exclusivo do progresso europeu e que outras colaborações ficaram ocultas sob a manipulação árabe do conhecimento histórico islâmico. O autor recorre,

¹² TAVAKOLI-TARGHI, Mohamad. Homeless Text of Persianate Modernity. *Cultural Dynamics*, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage Publications, v. 13, n. 3, p. 267, 2001. (Tradução nossa ao português.)

¹³ O termo "mogol" deriva de "*muğal*", transliteração do persa para o termo referente a "mongól" (etnia). Como na grafia original não existe a nasal /n/, optamos por "mogol", também existente em língua portuguesa.

¹⁴ TAVAKOLI-TARGHI, Mohamad. Homeless Text of Persianate Modernity. *Cultural Dynamics*, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage Publications, v. 13, n. 3, p. 279-280, 2001.

¹⁵ SALIBA, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. London/Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2007.

então, ao conceito de heterotopia de Michel Foucault para propor a ideia de que a *modernidade* é *heterotópica*, fruto de processos científicos emergentes em diferentes lugares e épocas, e suas trajetórias foram historicamente suprimidas da historiografia científica, pois a autoria das obras originais havia sido saqueada por meio das traduções orientalistas¹⁶.

Com efeito, a *Royal Asiatic Society*, instituição oficial do orientalismo britânico que criara um Fundo de Tradução exclusivo para o Comitê de Tradução Oriental, o qual coordenava os trabalhos dos comitês locais, declarava explícito interesse em recolher manuscritos raros e traduzir obras de caráter literário, histórico e científico, sobretudo de interesse tecnológico (maquinarias e indústria), farmacêutico e médico, cujo conhecimento deveria ser “filtrado e melhorado pelas instituições europeias para depois ser reintroduzido nas colônias para benefício do povo do país, sem qualquer tipo de militância contra sua religião, leis, modos, costumes e preconceitos”¹⁷. Com esse propósito, diversos generais trocariam a espada pela pena e se tornariam, eles próprios, os arqueólogos-chefes das expedições mais importantes, como o Major-General Sir Henry Creswicke Rawlinson, um dos presidentes mais longevos da instituição e líder das expedições no Behistun (Montes Zagros, Irã)¹⁸, ou tradutores-historiadores, como o reputado General John Briggs, que exorta os futuros governantes dos domínios indianos do Império Britânico a ler a obra de Ferishta (1560-1620), o “anjo persa” da historiografia perso-mogol, pois a leitura os permitiria conhecer

¹⁶ TAVAKOLI-TARGHI, Mohamad. Homeless Text of Persianate Modernity. *Cultural Dynamics*, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage Publications, v. 13, n. 3, p. 278, 2001.

¹⁷ *TRANSACTIONS OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND*. London: London/Paris: Parbury, Allen & Co.; Dondey-Dupré et fils, 1830. Volume 2. p. XLVI.

¹⁸ A decifração da proclamação do rei persa Dario I (IV a.C.) em três idiomas: persa antigo, babilônio e elamita acadiano, pois permitiu o futuro desvendamento do sistema cuneiforme e a tradução do famoso código de Hamurabi (VIII a.C.). A trajetória de Rawlinson na presidência da RAS, a partir de 1860, acompanha as reviravoltas, crises econômicas e políticas que levam a instituição a se reformar e estreitar laços com a academia e colaboradores nativos.

a história da região por um canal “desprovido do ficcional” e “livre de preconceitos”¹⁹.

Firishta, cujo nome islâmico era Muhammad Qasim Hindu Shah, nativo de Astrabad, cidade litorânea do Mar Cáspio, era reputado como o mais confiável dos historiadores orientais e se distinguia por ter escrito uma ampla e detalhada história da expansão mongól (do território persa até Délhi). Briggs conta que ele viajara por todos os cantos para recolher todo o material historiográfico dos séculos precedentes e, apesar das lacunas que tentou compensar com seu notório saber, fora o mais assertivo possível, além de ter a grandeza moral de conceder ao leitor o julgamento sobre os fenômenos relatados. Todos esses traços faltavam na primeira tradução de Alexander Dow, que, por confinar-se em uma tarefa meramente tradutória, apresentava uma versão incompleta, obscura e cheia de julgamentos da obra do historiador persa, a quem Briggs finalmente brinda com uma tradução “completa” (exceto por editar-lhe diversos trechos e um capítulo inteiro), cuja concretização se dera graças à especial ajuda de um “assistente que dedicara toda a vida ao estudo da História indiana” e que se dispôs ao trabalho exaustivo de viajar por anos às incontáveis localidades citadas na obra para copiar inscrições em pedras e confirmar a datação dos fatos pela construção das edificações. Por fim, declara Briggs em seu *Prefácio de tradutor*:

o resultado desses trabalhos me permitiu adicionar notas marginais ao original. Em adição, um glossário das palavras obsoletas encontradas em Firishta foi formado e anexado em apêndice ao texto persa. O indivíduo ao qual me inclino a dizer que devo muito é Meer Kheirat Ali Khan, normalmente chamado de Mooshtak, uma pessoa de boa família em Akbarabad e que atualmente é o secretário persa, ou *moonshy*, em Satara²⁰.

¹⁹ TRANSACTIONS OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND. London: London/Paris: Parbury, Allen & Co.; Dondey-Dupré et fils, 1830. Volume 2. p. 360.

²⁰ BRIGGS, John. *History of the Rise of the Mohamedan Power in India: Till the Year A.D. 1612*. Delhi: R.A.S, 1958. p. XIV. (Tradução nossa ao português.)

Ou seja, Mooshtak era o historiador-arqueólogo e tradutor por trás de Briggs, e este assinava com pompa e circunstância a edição da obra em inglês – eis o trajeto habitual dos manuscritos às edições europeias. Assim, amnésia e esquizo-história, os dois problemas apontados por Tavakoli, nos remetem circularmente à necessidade de re-historicizar a própria operação epistemológica por trás da restauração tradutória orientalista.

Entre as teorias da tradução preocupadas com uma abordagem crítica da obra histórica, encontramos Henri Meschonnic, para quem “a tradução é inseparável da transformação das relações interculturais”²¹, e historicidade e alteridade são indissociáveis, sendo a historicidade a dimensão que reflete a tensão entre autor e tradutor na atualização histórica da obra. O crítico observa que o ritmo é o principal vetor da historicidade no sentido funcional de transpor o aspecto temporal do jogo social, como propunha Johan Huizinga²², porém não em uma estrutura intemporal, e sim dinâmica, uma vez que a reapresentação da obra em novo contexto histórico-cultural engloba esse outro jogo de atualização da “escuta de uma história, indissociável subjetiva-coletivamente”²³. Tal função, que “atualiza” o passado na tradução poética, tem algo do movimento do historiador ao cruzar e recruzar o rio dos mortos; trata-se de uma historicidade, contudo, diferente daquela postulada por Reinhart Koselleck, que atravessa o espelho oracular dos historiadores.

Em uma proposta ao mesmo tempo epistemológica e historiográfica, a semântica dos tempos de Koselleck concebe a reconfiguração da experiência passada simultânea à alteração da *prognósis* futura que se estabelece pela configuração histórica do presente²⁴. François Hartog sucedeu-o, admitindo diferentes modos culturais e históricos de conceber

²¹ MESCHONNIC, Henri. *Poética do traduzir*. Belo Horizonte: FAE: Ed. da UFMG, 2009. p. 9.

²² HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

²³ MESCHONNIC, Henri. *Critique du rythme: anthropologie historique du langage*. Aude: Verdier, 1982. p. 97-98.

²⁴ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

o devir histórico e, portanto, de historiar, constituindo diferentes *regimes* de historicidade. Assim, em uma dada sociedade uma noção circular e mítica do tempo pode presumir “o passado na frente do futuro”, como retorno; em outra, o tradicionalismo faz imperar o peso da experiência em face de uma prevista (ou desejada) imutabilidade; em uma revolução, as rupturas ampliam o horizonte futuro; nos atuais tempos de novidades ocas, indefinição ou desilusão histórica vigoraria um presente amplificado, que o autor chamou de “presentismo”²⁵.

Nesse sentido, é possível pensar na possibilidade de uma historicidade própria ao texto-fonte que ficaria implícita e supostamente delimitada ao horizonte de experiência (passado) da restauração tradutória ou seria ressignificada por ela. Para Koselleck, isso pode ser recuperado em retrospectiva diacrônica “por uma metodologia mínima que permita compreender os conflitos sociais e políticos do passado por meio das delimitações conceituais e da interpretação dos usos da linguagem feitos pelos contemporâneos de então”²⁶. Porém, mais do que a contextualização semântica, é imperativo abordar a historiografia de base da tradução, pois é ela “que examina fatos já articulados linguisticamente ou ela reconstrói fatos não articulados linguisticamente no passado, mas que, com a ajuda de determinados métodos e a coleta de indícios, podem ser de alguma maneira recuperados”²⁷. Como a própria historiografia opera sob uma historicidade específica que pode obliterar aspectos conforme seus padrões de periodização e recorte, como bem demonstrou Tavakoli-Targhi, é preciso observar nela “a tensão dinâmica entre realidade e conceito [que] aparece tanto no nível da língua-fonte como no da linguagem científica”²⁸.

Somente ao acompanhar o tradutor cruzando as margens *dos historiadores*, conhecendo seus itinerários histórico-historiográficos, é que podemos desvelar essa tensão na alteridade histórica e cultural

²⁵ HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

²⁶ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. p. 103.

²⁷ *Ibidem*, p. 113.

²⁸ *Ibidem*, p. 117.

da tradução. Partamos, pois, de nosso próprio lugar nos Estudos da Tradução, os quais, como notou Haresh Trivedi²⁹, nascem dentro do pós-colonialismo como um legado direto do orientalismo. Em contraponto à crítica de Cheyfitz ao “erro” tradutório que originara o termo “canibal” a partir de “caribe” em uma perspectiva colonialista, Trivedi e Susan Bassnett destacaram a *poiésis* antropofágica da tradução no Brasil como uma das principais contribuições pós-colonialistas gestadas no coração de sociedades colonizadas, linguística e culturalmente híbridas. Inspirada no manifesto de Oswald de Andrade e representada na atividade dos irmãos Campos, a tradução antropofágica figura como *práxis* multifacetada e crítica à dominação cultural, de caráter tensivo e disruptivo com base no posicionamento político. O canibalismo dos Tupinambá é compreendido como ato guerreiro de homenagem e integração concreta do valor do inimigo devorado – inspiração metafórica do canibalismo tradutório que nos situaria como ponto de resistência originária em relação ao desafio histórico sem precedentes enfrentado por Maliche, a intérprete asteca do Novo Mundo³⁰.

A perspectiva, apresentada aqui de forma concisa, exprime o modo como figuramos em destaque no cenário internacional dos Estudos da Tradução: nosso passado é presente e o futuro é o que do outro vem parar em nosso estômago. Porém, naquilo que Walter Benjamin considerou a “vida mais extensa” da História, há muitos *outros* povos originários em nós e ancestrais comuns aos *outros* do “outro” colonizador aos quais proponho situar-nos por meio de uma *alteridade triangulada*. No Brasil, assim como na América Latina em geral, as obras orientalistas ou de sua revisão crítica chegaram inicialmente via retraduições europeias que *deglutimos sem pensar*. “Triangular” a alteridade significa, aqui, nos situarmos em um terceiro vértice entre o texto nativo e a tradução europeia e dele estender um quarto vértice: a vela içada para atravessar os mares da historicidade *historiográfica* na tradução.

²⁹ TRIVEDI, Harish. *Colonial Transactions: English Literature and India*. Manchester: Manchester University Press, 1995.

³⁰ BASSNETT, Susan; TRIVEDI, Harish. *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*. London/New York: Routledge, 2002. Prefácio.

Nessa triangulação, não ficaremos com Homi K. Bhabha no lugar cultural da hibridização³¹, mas buscaremos as rotas históricas da tradução orientalista, na qual devemos distinguir: 1) a tensão entre os padrões árabe-islâmicos e persa-indianos de historiografia; 2) o impacto da participação nativa nas traduções europeias; e 3) as dimensões documentais perdidas em nossa “refeição”. Nesse sentido, me interessei (de maneira mais coreográfica do que gastronômica) em observar os procedimentos editoriais e tradutórios do inglês Reynold Alleyne Nicholson, tradutor canônico de um dos poetas persas sufis mais traduzidos e populares do mundo, Jalal Uddin Rumi (século XIII).

Reynold Alleyne Nicholson nasceu em 1868, em Keighley, condado de West Yorkshire, Inglaterra, e morreu em 1945, em Chester, condado de Cheshire, perto da fronteira da Inglaterra com o País de Gales. Com formação acadêmica em Letras Clássicas, iniciou seus Estudos Orientais na Universidade de Aberdeen, onde o pai era professor de História Natural. Atuou de 1901 a 1902 como professor de persa na University College London, assumindo em 1926 a Cátedra Sir Thomas Adams de Árabe, onde permaneceu até 1933, e tornando-se colega e amigo de Edward Granville Browne na Universidade de Cambridge. Entre suas traduções e edições de manuscritos, constam obras sufis em árabe, persa, punjabi e turco otomano, com destaque para *A Literary History of The Arabs* (1907) e *The Mystics of Islam* (1914). Em 1938, Nicholson recebeu medalha de ouro da Royal Asiatic Society graças a suas contribuições nos estudos da mística sufi, em especial pela primeira edição crítica e tradução completa da obra teosófica *Masnavī Ma'nāwī* [Dísticos espirituais], de Jalal Uddin Rumi, um dos maiores expoentes da poesia persa e do sufismo, fundador da Ordem dos Dervixes Rodopiantes de Konya (atual Turquia).

Arthur John Arberry foi discípulo e sucessor de Nicholson em Cambridge e, com sincera reverência, retratou-o como um decano (*doyen*) dos arabistas, de raro conhecimento e inigualável indústria, e que mesmo “nunca tendo visitado o Oriente, acessou a mente do Islã

³¹ BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*. London/USA/Canada: Routledge, 1994.

de forma sem igual entre seus contemporâneos: ele é a maior de todas as autoridades no misticismo islâmico". Um verdadeiro aventureiro dos acervos, Nicholson era "exemplo clássico do acadêmico que no seu estudo conseguiu penetrar a alma de um povo tão distante, sintonizado com todo o seu movimento"³². Com efeito, o catedrático poderia figurar como o protótipo de orientalista de Irwin, pois defendeu a mística sufi e o Islã sem jamais ter se convertido (como de praxe nos Estudos Sufis) ou se recusado a validar o escrutínio acadêmico, dedicando toda a sua vida à edição de manuscritos, à tradução de tratados teológicos e de poesia sufi (em edições bilíngues) e à publicação de trabalhos sobre mística e literatura persa e árabe. Não há como não reconhecer a monumental e expressiva contribuição do decano para os Estudos Islâmicos, mesmo com as reservadas críticas que já lhe foram destinadas. Sem pretender desmerecê-lo, contudo, observaremos alguns de seus procedimentos, tendo em vista a questão da historicidade historiográfica na tradução.

No prefácio à primeira (e única) edição, até hoje incompleta, de um dos tratados sufis mais importantes da história da mística islâmica, o *Kitāb al-Luma' fī al-Taṣawūf* [Livro das Iluminações dos sufis], de Sarraj al Tusi, Nicholson relata que as condições de acesso ao códex no British Museum "não eram atrativas para ninguém que viva longe de Londres"³³ e que, embora o chefe do departamento oriental tenha lhe fornecido fotos de boa qualidade, optou por usar uma edição pertencente ao colega Alexander George Ellis, que lhe pareceu de melhor qualidade e mais completa do que a do museu, embora menos antiga. Em seguida, explica que os muitos erros de árabe do copista o motivaram a coletar ele próprio "um número de palavras e formas que ilustram o estilo pouco clássico do autor"³⁴, e essas palavras e formas foram reunidas em um glossário anexo à tradução da fonte; segundo ele, diferente dos filólogos e lexicógrafos, os sufis "avaliavam-se entre si independentemente da língua viva e falada em seu tempo e ajudaram a superar as influências acadêmicas que, se não fossem

³² ARBERRY, Arthur John. *British Orientalists: Seven Portraits*. London: William Collins, 1943. p. 25.

³³ NICHOLSON, Reynold Alleyne. *The Kitāb al-Luma' fī al-Taṣawwuf of Abu Nasr Abdallah B. Ali al-Sarraj al-Tusi*: Edited for the First Time, with Critical Notes and Abstract (1914). Whitefish: Kessinger Publishing, 2008. p. XLIV.

³⁴ *Ibidem*.

desmascaradas, teriam erguido uma barreira contra a extensão e difusão da cultura maometana entre quem mais precisava dela"³⁵. O glossário, entretanto, não inclui os vocábulos persas. Seriam esses empréstimos linguísticos inoportunos ao propósito "maometano" de romper barreiras?

O imenso respeito ao hermetismo sufi também marca sua tradução de um dos mais antigos e importantes tratados da mística sufi, o *Kašf al-Mahjūb*, do persa Hujwiri. No prefácio, o tradutor declara não esclarecer diversos pontos obscuros da obra porque "a lógica do sufi persa pode às vezes parecer curiosamente ilógica ao leitor europeu. Obstáculos precisariam ser removidos por meio de anotações que, se adotadas consistentemente, iriam engrossar o volume a um tamanho formidável"³⁶. Pela sua "lógica", porém, foi razoável manter apenas transliterado e sem traduzir o título na capa, nas onze citações do prefácio e três em notas, revelando somente na introdução do texto em persa o título da obra em inglês: *The Revelation of the Mystery*. Em uma tradução destinada "não somente aos estudantes familiarizados com o tema, mas a todos aqueles que, mesmo não sendo orientalistas, se interessam pela história geral do misticismo"³⁷, o título é provavelmente o menor dos problemas em face das inúmeras outras transliterações de termos não traduzidos. Nessa, como em outras fontes igualmente traduzidas pelo autor, o trabalho parece destinado a iniciados bilíngues mais do que ao público em geral, a diglossia reflete não somente "a natureza experimental e cautelosa do domínio britânico na época"³⁸, que adere aos sistemas das línguas vernáculas, mas a própria islamização dos termos sufis por sua arabização.

³⁵ NICHOLSON, Reynold Alleyne. *The Kitāb Al-Lumaʿ Fi L-Tasawwuf of Abu Nasr Abdallah B. Ali Al-Sarraj Al-Tusi*: Edited for the First Time, with Critical Notes and Abstract (1914). Whitefish: Kessinger Publishing, 2008.

³⁶ NICHOLSON, Reynold Alleyne. Preface. In: HUIJWIRI, Ali. *The Kashf al-Mahjūb*: The Oldest Persian Treatise on Sufism. London: Luzac and Company, 1911. (E. J. W. Gibb Memorial Series). p. XVII.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ MAJEED, J. O jargão do Indústão: uma investigação do jargão em urdu e do inglês da Companhia das Índias Orientais. In: BURKE, P.; PORTER, R. (eds.). *Línguas e jargões*: contribuições para uma história social da linguagem. São Paulo: Ed. da Unesp, 1995. p. 225-252.

Em ocasião ainda anterior a esses dois trabalhos, para a edição e tradução de *al-Taḥkīrāt al-wāliya* [Memória dos Santos], coletânea hagiográfica de autoria do mestre persa Farid Uddin Attar, com o título devidamente traduzido entre parênteses, o professor de Cambridge comenta, pela primeira vez, a colaboração de um “nativo de rara erudição e julgamento”³⁹: Mizra Mohammad Qazvini, especialista em literatura persa e teologia islâmica, indicado pelo próprio Granville Browne para a tarefa de editar o texto persa, cuja introdução “falaria por si mesma”⁴⁰. Qazvini apresentou uma introdução crítica à transcrição do original, situando historicamente o manuscrito, evidenciando questões linguísticas, dirimindo erros gramaticais e de ortografia e evidenciando alguns pormenores relativos à vida dos mestres biografados, concluindo ao modo sufi com um provérbio sobre Sahl al-Tustari, “prova viva” da existência dos santos em seu tempo. O livro, que permanece com a edição original, é uma obra *bilíngue* que, inclusive sob o aspecto da materialidade, respeita a direção de leitura em cada idioma; porém, não é inteiramente *bívalve*, na medida em que a introdução do nativo não é traduzida ao inglês, traço significativo da alteridade orientalista: aos persas, a fala do editor nativo; aos europeus, a do intérprete inglês.

Uma vez que Qazvini colaborou com diversos autores orientalistas e se tornou um reputado autor, vale a pena conhecermos um pouco mais sobre ele e sua relação com os tradutores europeus. Mahmoud Omidsalar, baseando-se em fontes persas inacessíveis a nós⁴¹, conta que Mirza era nativo de Qazvín, xiita de provável origem judaica com avançados conhecimentos de persa, árabe, literatura, história, filosofia e jurisprudência islâmica, alto domínio da língua e da literatura francesas

³⁹ NICHOLSON, Reynold Alleyne. Preface. In: ATTAR, Farid Uddin. *Tadhkirat Al-awliya* (*Memoire des Saints*). Edited in the original persian, with preface, indices and variants with a critical introduction by Mírzá Muhammad Bin. 'Abdul-Wahhab-i Qazvini. London: Luzac & Co.; Leiden: E. J. Brill, 1905. Volume III, Part 1. (Persian Historical Texts). p. 16.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ OMIDSALAR, M. Qazvini, Mohammad. In: *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2016. Disponível em: <http://www.iranicaonline.org/articles/qazvini-mohammad>. Acesso em: 4 dez. 2020.

e de técnicas ocidentais de pesquisa que aprendeu por meio da leitura de livros e jornais que ele mesmo traduziu ao persa. O literato era ligado aos modernistas iranianos e tinha bom trânsito político tanto entre membros da corte Qajar quanto do governo de Reza Pahlevi. Sua ida a Londres havia sido motivada pelo irmão, em viagem no país, e este lhe apresentou a Granville Browne, o qual, por sua vez, o indicou ao Gibb Memorial Trust, que lhe encomendou edições de manuscritos. Por ocasião da consulta a um deles em um acervo francês, Mizra se estabeleceu definitivamente em Paris, exceto por um intervalo entre 1915 e 1920, quando se abrigou, por ocasião da guerra, em Berlim, a convite de um diplomata iraniano. Ele retorna para sua terra natal só em 1939 e morre em 1949, aos 72 anos, depois de promover muitos encontros literários em sua casa em Teerã.

Para os orientalistas, Qazvini representava uma qualificada fonte de saber nativo e, entre os compatriotas, um erudito versado no mundo europeu, para sorte da diplomacia cultural do Irã. Primeiro, o pesquisador recebe apoio financeiro do último rei Qajar para suas pesquisas em Paris; depois, quando os Pahlavi ascendem ao poder, obtém uma bolsa de pesquisa no exterior que, em certa ocasião, é incrementada. Mais tarde, em 1928, após encontro na capital francesa com o ministro Abdo Hosayn Timurtash, recebe apoio financeiro para a reprodução fotográfica de importantes manuscritos persas e árabes mantidos nas bibliotecas europeias, com a finalidade de disponibilizá-los nas bibliotecas iranianas, projeto de sua própria autoria. De volta ao Irã, trabalharia, entre outras coisas, na edição de obras clássicas para o Ministério da Educação e Cultura, recebendo do Tesouro Real um salário até sua morte.

Qazvini parece ter se decepcionado com os orientalistas franceses mais renomados da época, como Edgard Blochet e Clément Houart, chamando o próprio Louis Massignon, autor da biografia do místico e mártir Mansur Hallaj, de "charlatão iletrado", com exceções para Reinhart Dozy e Paul Casanova, além de expressar admiração por um grupo muito seletivo de pesquisadores de outras nacionalidades, entre eles Theodor Nöldeke, Alexander George Ellis e Edward Granville Browne, seu admirador e amigo. Amizades à parte, o editor persa teria declarado certa vez que os métodos islâmicos eram superiores aos europeus, enquanto Browne era da opinião que Qazvini sobrepusera conhecimentos fundacionais aos métodos críticos adquiridos na Europa. Omidshahar pondera, por fim, que

ele sintetizou os métodos da formação tradicional muçulmana com o que considerou útil para a abordagem do orientalismo ocidental.

Os linguistas britânicos, como Nicholson, via de regra faziam a recensão de manuscritos por meio de uma análise (*examinatio*) que era muitas vezes heurística, corrigindo os textos com base na colagem (*emendatio* ou *divinatio*) de textos de qualidade e estratos epocais distintos para se complementarem na composição de um “texto arquetípico”, conforme propunha Karl Lachmann, enquanto os franceses se orientavam por Joseph Bédier na reprodução integral de cada manuscrito com o mínimo de interferência. Embora Qazvini se recusasse a reconstituir o chamado *stemma de Lachmann*, parece ter desenvolvido na prática um método editorial híbrido em que combinava critérios genéticos da arte copista islâmica com procedimentos europeus. Ele se distinguiu por validar testemunhos por datação, estabelecer comparações ortográficas, cotejar fontes pela grafia e priorizar a escrita arcaica na reconstrução do *optimus codex*, além de rastrear rigorosamente origens e conexões históricas, incluindo a pesquisa em variantes tardias. É provável que seu método tenha impactado profundamente o modo orientalista de editar manuscritos em publicações que hoje servem de fontes documentais.

Enquanto intelectual comprometido com a defesa do Islã, Qazvini valorizava a colagem cuidadosa com o original, a audição dos mestres e a obtenção de permissões, os três fundamentos do processo de transmissão oral do saber islâmico no trato com documentos escritos; lamenta que “essas tradições nunca se enraizaram entre os iranianos, cujos textos sofreram extensivamente corrupção, enquanto os árabes, que preservam costumes, foram capazes de manter a maior parte da sua literatura clássica livre de erro”⁴², teria dito. Essa era sua opinião com relação à historiografia iraniana moderna, a qual mescla referências medievais historiográficas e literárias – problema que segue ocupando os Estudos Persas⁴³ – e não tanto propriamente em relação à produção *homeless* do período perso-mogol indiano, desconhecida para ele até que coletasse os

⁴² OMIDSALAR, M. Qazvini, Mohammad. In: *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2016. Disponível em: <http://www.iranicaonline.org/articles/qazvini-mohammad>. Acesso em: 4 dez. 2020.

⁴³ Ver “Introduction”, de Charles Melville, em YARSHATER, Ehsan. *A History of Persian Literature*: X. London: Persian Heritage Foundation; I. B. Tauris & Co Ltd, 2012.

manuscritos de Paris. Sua preocupação é antes de ordem científica, com a colagem das fontes, a validação de testemunhos e relatos mais bem observados na ciência histórica (*'ilm al-Tārīḥ*) dos medievais árabes. A inspiração filológica e editorial do persa em Nicholson é notável a partir de 1905 e segue presente na edição comentada de 1925 do *Masnavi*, de Rumi; contudo, não se pode dizer que o *doyen* britânico deu ouvidos ao *moulavi* iraniano com relação ao tratamento histórico de fontes ou ao crivo historiográfico.

Mesmo assim, Nicholson consultaria tudo que havia disponível em termos de historiografia islâmica traduzida e em estudos especializados (de autoria europeia ou nativa) para compor sua *A Literary History of the Arabs*. A bibliografia final é vastíssima nesse sentido, ainda que sua incursão na arte historiográfica não tenha primado, em suas próprias palavras, pela “distinção entre história e lenda por um lado, e entre lenda popular e ficção de antiquário, por outro, [...] o leitor perceberá que um método puramente exato e crítico não pode ser razoavelmente esperado em uma compilação deste escopo”⁴⁴. Com desprezo pelo gênero historiográfico, o autor declara seu pendor pelo literário que “aparece mais do que o histórico”⁴⁵, concluindo: “eu segui meu faro sem hesitar, pois para se tornar interessante aos outros, um escritor deve primeiro ser interessante para si mesmo”⁴⁶.

É nessa mesma sintonia, bem pouco afeita aos marcos científicos (mesmo os dos islâmicos medievais), que Nicholson se dispõe também a refutar a tese histórica das influências estrangeiras no sufismo em *Mystics of Islam* (1914). Na introdução da obra, o autor discute de maneira bastante fundamentada e admite (largamente até) a contribuição de cada uma das correntes religiosas – especialmente do cristianismo, neoplatonismo, gnosticismo e budismo – para a base de formação do sufismo. Contudo, de forma surpreendente para um especialista em literatura e mística persa, não se detém nos elementos herdados do zoroastrismo que, sob

⁴⁴ NICHOLSON, Reynold Alleyne. *A Literary History of the Arabs*. New York: Charles Scribner's Sons; London: T. Fisher Unwin; Cambridge: Cambridge University Press, 1930 (1907). p. X-XI.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

uma observação mais atenta, se mostrariam de capital importância em uma tradição repleta de autores persas. O autor defende a originalidade da hermenêutica sufi em sua exegese corânica e apresenta o pensamento de “santos” e poetas em diferentes lugares e épocas por exemplos literários que confirmariam sua conexão interna à revelação islâmica. Apesar de des-historicizar o que autores, como David Samuel Margoliouth, se esforçavam em historicizar, o que fazia Nicholson senão justamente perscrutar a alma muçulmana e “dar voz” aos seus místicos *sem militar contra* “sua religião, leis, modos, costumes e preconceitos”⁴⁷?

O autor orientalista seguia à risca as determinações das RAS ao mesmo tempo que adotava a estrutura psicocósmica das hagiografias sufis para ser fiel a sua própria autorrepresentação “histórica”, a qual, na realidade, como notou Henri Corbin, é *hierohistórica*, no sentido de desprezar a história, valorizar a sincronicidade e admitir a inversão cronológica⁴⁸. As dimensões onírica e imaginária, onde os mestres sufis se encontram com os profetas e com a verdade divina, são as únicas efetivamente *reais* em face da transitoriedade mundana naquela configuração cósmica em que o *télos* histórico da hégira coincide com a precessão plotiniana da alma. Portanto, o tradutor “historiava” no esquadro de uma historicidade mágico-religiosa, simbólica e circular, remissiva ao preceito corânico e sob seu filtro linguístico, cujo hermetismo servia para ocultar as origens do Islã nas interfaces sincréticas e interreligiosas das quais a mística sufi era, em realidade, o próprio vestígio. Neste caso, a esquizo-história vinha de dentro.

A esse modo de “historiar” Nicholson combinou uma prática tradutória coerente ao *modus operandi* medieval islâmico, cujo modelo fora estabelecido no “movimento tradutório” abássida, que calibrou seus procedimentos e parâmetros para equacionar a transferência de conteúdo, preocupando-se, sobretudo, em adaptar e editar elementos “pagãos” no

⁴⁷ NICHOLSON, Reynold Alleyne. *A Literary History of the Arabs*. New York: Charles Scribner's Sons; London: T. Fisher Unwin; Cambridge: Cambridge University Press, 1930 (1907). p. X-XI.

⁴⁸ LORY, Pierre; VIELLARD-BARON, Jean-Louis. Temps spirituel et hiéro-histoire selon Henry Corbin: une phénoménologie de la conscience psycho-cosmique. *Colloque Henry Corbin et le comparatisme spirituel*, 5 et 6 juin 1999, Milan: Archè Edit, p. 25-37, 2000.

texto-fonte contraditórios à cultura religiosa para a qual seriam vertidos, segundo testemunha o tradutor da época, al Jahiz⁴⁹. Para o pesquisador Hayrettin Yücesoy, o movimento buscava um saber profético pré-diluviano em culturas antigas da vizinhança, tais como a egípcia, a hindu, a persa e, especialmente, a babilônica, para poder legitimar o Islã em uma esfera além da judaico-cristã e, assim, retroalimentar o poder califal; talvez por isso ciências místicas, como a astrologia e a magia, se desenvolveram de forma não excludente com a astronomia, a alquimia etc. na chamada *Era de Ouro Islâmica* (séculos IX-XIII).

Enquanto a própria filosofia foi, sob muitos aspectos, equiparada à profecia, a linguagem profética, arte de traduzir a linguagem divina por excelência, foi defendida pelos filósofos como a forma de comunicação usada pelos místicos, cuja exegese peculiar poderia englobar a alusão poética e o provérbio, visando transpor um conteúdo sapiencial. Nesse sentido, se destacam os dois autores mais influentes no universo sufi, Alghazali (Tus, 1058-1111) e Ibn Arabi (Múrcia, 1165-1240), este último da maior importância para nosso tradutor e pouco conhecido na Europa até o começo do século XX⁵⁰. Após um estudo comparativo da poesia do andalusino com a de Ibn Farid (Egito, 1182-1234), Nicholson se volta para a tradução da coletânea *Tarjumān al-a'shwāq* [Intérprete dos desejos], na qual Ibn Arabi apresentava sua interpretação mística de imagens eróticas e as alusões corânicas e bíblicas contidas em seus versos. No prefácio à tradução da obra, de 1911, o professor de Cambridge relata que, no cotejamento dos manuscritos, necessário para estipular o texto da edição, identificara “um curioso problema de história literária envolvendo a questão da data na qual os poemas e comentários foram compostos”⁵¹.

⁴⁹ YÜCESOY, Hayrettin. Translation as Self-Consciousness: Ancient Sciences, Antediluvian Wisdom and the 'Abbāsīd Translation Movement. *Journal of World History*, Hawaii: University of Hawai'i Press, v. 20, n. 4, p. 535-536, 2009.

⁵⁰ Apenas um de seus 150 textos havia sido editado e se tratava de um breve “glossário de termos técnicos sufis” anexado ao livro *Ta'rifāt* [Sobre a mística], de Jurjani. O glossário foi publicado separadamente em 1845 por Fluegel, sob o título *Definições teosóficas*.

⁵¹ NICHOLSON, Reynold Alleyne. *The tarjuman al-ashwaq: a Collection of Mystical Odes by Muhyiddin ibn al Arabi*. Edited from three manuscripts with a literal version and

No prefácio da primeira recensão do texto, o poeta dedica os poemas a uma senhorita de origem persa, filha de seu anfitrião em Meca; na segunda, ele explica que escrevia os comentários por incentivo de um teólogo mecano; na terceira, é suprimida a dedicatória e apresentada uma versão concisa da segunda recensão. A datação precisa dos textos permitiria confirmar se foram produzidos quando Ibn Arabi ainda estava em Meca e, assim, aferir o real motivo dos comentários. Nicholson revela a discussão filológica que tivera com Dozy sobre a possibilidade de, já fora de Meca, Ibn Arabi ter incluído os comentários, hipótese que refuta argumentando que o autor encontrava-se ainda na cidade ao escrever, na segunda versão do prefácio:

Quando meu crítico ouviu isso [os comentários] disse a Shamsuddin que nunca no futuro duvidaria da boa-fé de qualquer sufi que afirmasse conferir as palavras utilizadas em linguagem ordinária uma significação mística; que ele tinha uma excelente opinião a meu respeito e que fora favorecido (por meus escritos). Essa foi a ocasião da minha explicação do *Intérprete*⁵².

Apesar do tom de digressão na explanação de Ibn Arabi, Nicholson aceita-a como contemporânea aos acontecimentos e argumenta que o poeta reformularia o prefácio para se resguardar da crítica e evitar que suas analogias “descendessem rapidamente do sublime ao ridículo”⁵³ em uma leitura enviesada. Para o britânico, Ibn Arabi dava uma “precisa e definitiva interpretação de cada linha, quase de cada palavra”⁵⁴ em função de uma característica propriamente árabe “em qualquer caso apta a exagerar detalhes a expensas do todo”⁵⁵. Escolhendo como base o texto da terceira recensão, que é uma colagem feita *a posteriori* (provavelmente pelo copista), e reduzindo a censura do teólogo mecano a uma reprimenda estética, Nicholson apresenta uma tradução repleta de transliterações e termos em grafia árabe não traduzidos, focando suas explanações no

an abridged translation of the author's commentary thereon. London: Royal Asiatic Society, 1911. (Oriental Translation Fund – New Series).

⁵² *Ibidem*, p. 8. (Tradução nossa ao português.)

⁵³ *Ibidem*, p. 9.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

sentido oral de vocábulos árabes em detrimento das imagens e arquétipos na linguagem mística, embora o poeta destacasse o seu papel na teoria da locução teopática (conversa com Deus)⁵⁶.

Após ter aprendido a função “tradutória” dos comentários místico-exegéticos na obra do andalusino e de ter se aventurado a verter do persa um poema filosófico de Muhammad Iqbal⁵⁷, Nicholson se decide por traduzir o *Masnavī Ma’nāwī*, de Jalal Uddin Rumi, apoiando a reconstituição do seu texto arquétipo em “comentários orientais”; afinal, tratava-se do “Corão persa” (assim apelidado por Browne), ele próprio um comentário poético-exegético do Corão árabe. Após cotejamento prévio dos comentários, escolhe utilizar o de Ismail Rusukhi Anqaravi, teólogo mevlevi do século XVII. Como sinalizamos em outra ocasião, essa escolha afetou de forma anacrônica a interpretação semântica de termos relativos à dança naquela poesia, pois Anqaravi rebatizara o rito dançante dos dervixes de “audição” (*samā’*) por causa da censura iniciada no século XIV em âmbito otomano, enquanto Rumi escrevera no século XIII em uma época de liberdade devocional e artística no Islã⁵⁸.

Os demais comentários eram os seguintes: um texto em árabe, escrito por outro teólogo mevlevi, Yusuf ben Ahmad al-Mowlawi (m. 1669), para discípulos sírios; outro em turco para a tradução em seis volumes da obra, publicada pelo governador de Ankara, Abidin Pasha (1843-1906). Além desses, mais três comentários escritos em persa: *Revelações* (1673), de Muhammad Reza, escrito em Lahore e litografado em 1877; o *Comentário ao Masnavi* (1728), de Wali Muhammad Akbarabad, publicado em 1894, e o de Muhammad Abdul Ali (1731-1810), litografado em 1876 e publicado em Lucknow, como os anteriores, e em Bombaim no ano seguinte. Estes últimos se situam, segundo Franklin Lewis, em uma

⁵⁶ ADONIS. *Sufismo y surrealismo*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2008. p. 90-114.

⁵⁷ IQBAL, Muhammad. *The Secrets of the Self (Asrar-e khudi)*. London: MacMillan and Co., 1920.

⁵⁸ O tratado de Anqaravi foi estudado por Alberto Fabio Ambrosio em “Écrire le corps dansant au XVIIe siècle: Ismācīl Rusūkhī Anqaravī”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, p. 113-114, novembro, 2006. Disponível em: <http://remmm.revues.org/2978>. Acesso em: 16 jan. 2021.

única e mesma tradição que remonta a Ahmad Rumi, cujo comentário ao *Masnavi*, de Jalal Uddin, data de 1320⁵⁹. Por que todos esses comentários deveriam ser descartados?

O caminho pelo qual esses documentos chegaram a Nicholson pode nos dar uma pista. Os textos turcos de Anqaravi, Mowlawi e Pasha foram enviados ao britânico por seu correspondente na Turquia, Husayn Danish Bay; os persas, de Akbarabad, Reza e Ali, foram enviados em litografias por Mohammad Shafi, desde Lahore, e haviam sido produzidos sob a orbe liberal do persianato indo-mogol de Akbar, longe da censura que marcou a tradição otomana. Em termos arquivísticos, também se trata de dois tipos distintos de fontes: as turcas, imbuídas de uma legitimidade institucional ou oficial, e as persas, inserindo-se no contexto de difusão da obra persa no continente indiano. Além disso, Nicholson descartou cotejar sua tradução com edições de Teerā e com uma obra em hindustâni do século XIX por considerá-las poluídas e modernizadas demais. Quantas historicidades/alteridades historiográficas não foram encobertas nessa seleção?

A ordem mevlevi era, sem dúvida, a porta-voz oficial de seu mestre fundador e, pós-censura otomana e já sob modernização de Atatürk, estava apta a representá-lo como o mais antigo e novo ícone da mística turca, consentindo em apagar-lhe traços persas (e bizantinos) e em ocultar-lhe refrações semânticas resultantes da censura e *quem sabe* outros indícios guardados naqueles comentários, devidamente omitidos da edição final de 1940. Graças a sua tradução-arquétipo do *Corão persa* e sem nunca ter atravessado as orlas bretãs, Nicholson se tornou um arauto do sufismo. Vale lembrar que a reputação de Qazvini, intelectual nativo que escrevera de patricio para patricio e de iniciado para iniciado, contribuiu para dar repercussão a seus trabalhos entre os iranianos, mas o britânico rejeitou sua *'ilm al-Tārīh* e evitou a todo custo *historicizar* os vocabulários da tradição "oral" sufi. Talvez esse tenha sido o caminho mais curto para confirmar a hipótese de uma origem do sufismo em *escritos místicos anteriores* ao Corão, como aqueles deixados

⁵⁹ LEWIS, Franklin. *Rumi – Past and Present, East and West: The Life, Teachings, and Poetry of Jalāl al-Din Rumi*. London: Oneworld, 2008. p. 475-481.

pelos bizantinos e egípcios dos séculos II ao VI, ou em *textos religiosos zoroastrianos* do período sassânida que, como bem se sabe, foram destruídos pelos primeiros generais muçulmanos. Isso, por conseguinte, poderia levar a uma hipótese similar com relação às próprias “relevações” de Maomé registradas em textos dispersos que Uthman teria queimado para compor a edição “única” de seu recital, talvez de autoria de Hajjaj ibn Yusuf e publicada cem anos após a morte do profeta⁶⁰.

Nicholson é um exemplo curioso de como o pragmatismo classificatório orientalista não conduzia ao cientificismo e nem mesmo ao eurocentrismo, mas a uma forma mística de traduzir. Ele não se guiou por uma autoprojeção eurocêntrica, mas justamente pelo contrário, pela identificação extrema que o levou a aderir à autorrepresentação (e autocensura) islâmica, refratária a uma abordagem crítica da própria história. Nele e em outros autores, a tradução de obras sufis constitui um caso peculiar daquilo que Trivedi, noutra ocasião, chamou de *transação*⁶¹ e que, longe de contradizer, apenas reforça o que Tavakoli-Targhi e Saliba sinalizaram em outra direção: na prática, o projeto orientalista de tradução de fontes teve efeito *ambivalente*: reteve a ciência aos europeus e *disseminou* a paixão religiosa dos islâmicos.

O tradutor canônico de Rumi *ainda* é referência mundial nos estudos da área, inclusive no Brasil, onde estão longe de decifrar o filtro hiero-histórico e, por conseguinte, de compreender o que realmente significava *dançar* no Corão persa do mestre-dançarino. Os Malinche e Tupinambá modernos nunca se inteiraram muito bem da censura às artes performáticas no Islã, incluindo a própria poesia que, por ser a “casa” da tradução profética e matriz estética, foi convertida em ponto

⁶⁰ WARRAQ, Ibn; LAWSON, Todd. The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book. *Journal of the American Oriental Society*, New York: American Oriental Society, v. 3, n. 122, 2002.

⁶¹ TRIVEDI, Harish. *Colonial Transactions: English Literature and India*. Manchester: Manchester University Press, 1995.

de “filtragem” das artes coreomusicais e dramáticas – estas últimas designadas em árabe por *la’ba* (jogo), termo nunca bem decifrado pelos orientalistas⁶². Borges, nosso *doyen* latinoamericano, sequer desconfiaria que Averróis, um árabe na terra do zéjel, talvez não tivesse por desafio, apenas, traduzir tragédia e comédia, mas fazê-lo para as formas elevadas e *lícitas* de poesia?

Tive a vantagem de descobrir a des-historização dessas artes na historiografia islâmica, provocada em parte pela hiero-historicidade sufi, como só alguém com formação em Estudos Orientais, uma espécie de orientalista (!), ironicamente, é capaz de fazer, para recuperar a noção de dança em Rumi em um punhadinho insignificante de 8 ou 9 poemas entre mais de 5 mil odes. Pude fazê-lo porque estou em um país em que há, como se diz, “trânsito de pertença”: você pode ir de manhã à missa; à tarde ao *johrei*; à noite, ao batuque e à pajelança. Historiei a partir da Dança, arte das artes cuja ciência singular é subestimada, sem nunca ter viajado a um país de língua persa, apesar de muitas incursões às cidades históricas daqui, em especial a Minas Gerais, onde conheci a Igreja de Santa Efigênia, na qual era proibida a visita de estrangeiros e turistas, pois seu altar estava esculpido com bananas e búzios em uma sugestiva alusão aos ritos de fertilidade africanos, o que causou mais de 50 anos de litígio com Roma. Tudo isso está documentado e historiado, mas, como a arte da irmandade negra da periferia de Ouro Preto rende menos do que o giro espetacular dos dervixes na capital do antigo Império Otomano, não se tornou tema universal e, por isso, seu teor de resistência herética não foi filtrado nem purificado como o sincretismo sufi pelo Islã. Ainda somos “livres”, ainda; mas um museu nacional foi posto em chamas e é a morte que hoje dança nos corredores de hospitais sucateados.

Aproveitemos, contudo, para renovar o cardápio – e Rumi gostaria dessa metáfora, pois dizia que “os versos são como o pão do Egito, para

⁶² YUNIS, Leandra Elena. *Samatradução*: a dança em um exercício de tradução do gazal de Jalal Uddin Rumi. 2017. Tese (Doutorado em Estudos Judaicos e Árabes) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017. p. 89.

se comerem frescos"⁶³. Alguns poemas líricos do poeta foram lindamente retraduzidos ao português por José Jorge de Carvalho, em 1996, e por Marco Lucchesi, em 2016. O *Masnavi* que temos em português é de Monica Udler Cromberg e Ana Maria Sarda, retraduzido de Edward Henry Whinfield, ao qual Nicholson aderira bastante, e da francesa Eva de Vitray-Meyerovitch. Foi prefaciado pelo *sheik* Omar Ali-Shah, da ordem Naqshbandi, e começa assim:

Escuta a flauta de bambu, como se queixa,
Lamentando seu desterro:
'Desde que me separaram de minha raiz,
Minhas notas queixosas arrancam lágrimas de homens e mulheres.

Meu peito se rompe, lutando para libertar meus suspiros,
E expressar os acessos de saudade de meu lugar.
Aquele que mora longe de sua casa
Está sempre ansiando pelo dia em que há de voltar.
Ouve-se meu lamento por toda a gente,
Em harmonia com os que se alegram e os que choram.
Cada um interpreta minhas notas de acordo com seus sentimentos.

Mas ninguém penetra os segredos do meu coração.
Meus segredos não destoam de minhas notas queixosas,
E no entanto não se manifestam ao ouvido sensual.'
O lamento da flauta é fogo, e não puro ar.
Que aquele que carece desse fogo seja tido como morto⁶⁴!

⁶³ RUMI, Jalal Uddin. *Discourses of Rumi*. Tradução: Arthur John Arberry. Iowa: Omphalokepsis, 1961. p. 133.

⁶⁴ RUMI, Jalal Uddin. *Masnavi*. Tradução: Monica Udler Cromberg e Ana Maria Sarda. Rio de Janeiro: Edições Dervish, 1992. p. 6.

Em inglês, Nicholson apresenta os dísticos espelhados com o texto em persa:

دفتر اول مثنوی

PROEM

IN THE NAME OF GOD THE MERCIFUL, THE COMPASSIONATE

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند	Listen to the reed how it tells a tale, complaining of separations—
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند	Saying, "Ever since I was parted from the reed-bed, my lament, has caused man and woman to moan.
سینه خواهم شرجه شرجه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق	I want a bosom torn by severance, that I may unfold the pain of love-desire.
هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش	Every one who is left far from his source wishes back the time when he was united with it.
من به هر جمعیتی نالان شدم ⁵ جفت بد حالان و خوش حالان شدم	In every company I uttered my grieving cry; I consorted with the unhappy and with them that rejoice.
هر کسی از ظن خود شد یار من از درون من نجست اسرار من	Every one became my friend from his own opinion; none sought out my secrets from within me.
سر من از ناله‌ی من دور نیست لیک چشم و گوش را آن نور نیست	My secret is not far from my complaint, but ear and eye lack the light.
تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست	Body is not veiled from soul, or soul from body, yet none is permitted to see the soul.
آتش است این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد نیست باد	This noise of the reed is fire, it is not wind: whoever has not this fire, may he be nothing!

Que eu traduzo direto do persa, da edição de Nicholson, assim:

Ouve a queixa da flauta que sibila
e em dor lancinante se afina:

eu não existiria sem o corte
de que eles e elas se condoem

o peito dos abandonados busco
para ecoar minhas angústias

e nos desenraizados em vão
saudosos dos tempos da união!

aos diferentes grupos acompanho
em tons de ânimo ou desânimo

cada pessoa em si pensa ser meu par
mas meu segredo não deixa escapar

"dor" e "interior" em mim são um só
longe dos olhos e ouvidos sem luz

a alma do corpo não se vela
mas a ninguém é permitido vê-la

o ar deste flautim não é senão fogo
o sopro só atiza a quem arde o fogo

Minha atualização busca manter a homologia da forma sem engessar os dísticos (originalmente decassílabos rimados), permitir a sutil ambiguidade entre profano/sagrado, erótico/místico, como valorizam os persas, e o fluxo prosódico harmônico sem pontuar: marca *scripto*-visual daquela escrita que permite à recitação ser ato interativo e complementar

à recriação. Persigo com isso a dança poética não verbal *historicamente* recriada; percebo que me afino com teorias ainda estrangeiras, não produzidas no coração da minha sociedade colonizada, como gostaria de celebrar com Trivedi, porém preocupadas com a dimensão ideológica do *traduzir*, ou ao menos assim definidas na caleidoscópica abordagem de Álvaro Faleiros⁶⁵. Pois concebo a alquimia de Rumi ao converter o cobre do *eu* no ouro-*outro*, em sentido contrário ao da historiografia tradicional sufi. Do outro lado da quarta Cruzada, na Anatólia do século XIV, uma contracruzada historiográfica se interpôs entre nós e as fontes. Onde hoje há respeitáveis mesquitas e sacrossantos salões mevlevi, nos tempos de Rumi havia templos de *babas* e *qalandares* e igrejas e sinagogas que os mongóis das hordas douradas puseram abaixo e cujos acervos converteram em cinzas: vestígios de uma cultura bizantino-seljúcida que recém-nascia e já era irremediavelmente borrada da face da terra⁶⁶. Os novos-muçulmanos das estepes impuseram a conversão forçada aos dominados, cujos descendentes hoje repetem em turco que Moulana teria sido mestre para os monges gregos locais, quando é ele quem cita Platão em persa.

Penso que a mística de Rumi tem muito mais do impacto da diáspora histórica vivida por ele e depois presenciada cotidianamente nos habitantes de Konya do que da noção pueril e fantasiosa de hégira romantizada por sufis modernos. Sua morte se sincronizou ao cataclisma histórico e amplificou o potencial de catalisação da epifania solar de sua coreopoética, gerada paradoxalmente por um vórtice de espiraladas fatalidades: o raio imperioso do fado na espada de Gengis Khan a desenraizar o poeta e família da terra natal; a perda do pai logo

⁶⁵ A homologia da “forma” é cara a Walter Benjamin e se relaciona com a dimensão ideológica, o que é explorado nas abordagens de Antoine Berman, Henri Meschonnic e, inclusive, Ezra Pound, em FALEIROS, Álvaro. *Traduzir o poema*. Cotia: Atelier Editorial, 2012. p. 19. John Milton considerara as abordagens de Benjamin e Meschonnic tanto desveladoras da ideologia quanto “místicas”, em MILTON, John. *O poder da tradução*. São Paulo: Ars Poetica, 1993. p.138.

⁶⁶ PEACOCK, Andrew Charles Spencer; DE NICOLA, Bruno; YILDIZ, Sara (eds.). *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*. United Kingdom: University of Saint Andrews; Ashgate, 2015.

na juventude; o desaparecimento do mestre e amigo Shams de Tabriz; a morte do protetor, o sultão Keykobad e, com ela, do futuro idealizado para Konya, cidade que o acolhera e amara. Tudo isso, em uma dança que ia dos pés às palavras, fez dele algo mais do que o repositor islâmico da velha constatação de que a existência humana, afinal, é tão fugaz e irreal quanto a escanção de palavras em uma linha. “A palavra não morre como um homem, mas como vocábulo. Com ele se desintegra o universo”⁶⁷, disse o rabino Marves e Edmond Jàbes registrou. A mística é conexão, todos sabem; mas do verbo em direção à carne e nela também se ancora a trans-historicidade da manifestação poética, por isso:

Na luz que ilumina e reflete o passado na face translúcida do presente vejo a miríade de existências a se refugiarem nos versos de Jalal Uddin Rumi, o “Esplendor da Fé Bizantino”: polo espiritual, *axis mundi* de um mundo que ainda é. A flauta humana se rompeu no outono de 1273; gentes de “todas as fés”, variadas línguas e nações, seguiram o funeral do mestre que, dizem, foi celebrado por sete noites seguidas em recital musical e dançante, ritual que ainda se realiza⁶⁸.

Referências

ADONIS. *Sufismo y surrealismo*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2008.

ARBERRY, Arthur John. *British Orientalists: Seven Portraits*. London: William Collins, 1943.

BASSNETT, Susan; TRIVEDI, Harish. *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*. London/New York: Routledge, 2002.

⁶⁷ JABÈS, Edmond. *Le livre des questions*. Paris: Gallimard, 1964. (L'imaginaire). p. 336.

⁶⁸ Trecho reformulado da tese para livro (em fase de preparação) com base em: YUNIS, Leandra Elena, *Samatradução: a dança em um exercício de tradução do gazal de Jalal Uddin Rumi*. 2017. Tese (Doutorado em Estudos Judaicos Árabes) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017. p. 58-60.

BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*. London/USA/Canada: Routledge, 1994.

BRIGGS, John. *History of the Rise of the Mohamedan Power in India: Till the Year A.D. 1612*. Delhi: R.A.S, 1958.

FALEIROS, Álvaro. *Traduzir o poema*. Cotia: Atelier Editorial, 2012.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

IQBAL, Muhammad. *The Secrets of the Self (Asrar-e khudi)*. London: MacMillan and Co., 1920.

IRWIN, Robert. *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. London: Allen Lane, 2006.

JABÈS, Edmond. *Le livre des questions*. Paris: Gallimard, 1964. (L'imaginaire).

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LEWIS, Franklin. *Rumi – Past and Present, East and West: The Life, Teachings, and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*, London: Oneworld, 2008.

LORY, Pierre; VIELLARD-BARON, Jean-Louis. Temps spirituel et hiéro-histoire selon Henry Corbin: une phénoménologie de la conscience psycho-cosmique. *Colloque Henry Corbin et le comparatisme spirituel*, 5 et 6 juin 1999, Milan: Archè Edit, p. 25-37, 2000.

LUCCHESI, Marco (org.). *A flauta e a Lua: poemas de Rûmî*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2016.

MAJEED, J. O jargão do Indústão: uma investigação do jargão em urdu e do inglês da Companhia das Índias Orientais. In: BURKE, P.; PORTER, R. (eds.). *Línguas e jargões: contribuições para uma história social da linguagem*. São Paulo: Ed. da Unesp, 1995.

MESCHONNIC, Henri. *Critique du rythme: anthropologie historique du langage*. Aude: Verdier, 1982.

MESCHONNIC, Henri. *Poética do traduzir*. Belo Horizonte: FALE: Ed. da UFMG, 2009.

MILTON, John. *O poder da tradução*. São Paulo: Ars Poetica, 1993.

NICHOLSON, Reynold Alleyne. Preface. In: ATTAR, Faríd Uddín. *Tadhkirat Al-awliyá (Memoire des Saints)*. Edited in the original persian, with preface, indices and variants with a critical introduction by Mízá Muhammad Bin.'Abdul- Wahhab-i Qazvíni. London: Luzac & Co.; Leiden: E. J. Brill, 1905. Volume III, Part 1. (Persian Historical Texts).

NICHOLSON, Reynold Alleyne. Preface. In: HUIJWIRI, Ali. *The Kashf al-Mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*. London: Luzac and Company, 1911. (E. J. W. Gibb Memorial Series).

NICHOLSON, Reynold Alleyne. Preface. In: *The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí*. Edited from the oldest manuscripts available with critical notes, translation and commentary. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac and Co., 1925. Volume I. (E. J. W. Gibb Memorial Series).

NICHOLSON, Reynold Alleyne. *A Literary History of the Arabs*. New York: Charles Scribner's Sons; London: T. Fisher Unwin; Cambridge: Cambridge University Press, 1930.

NICHOLSON, Reynold Alleyne. *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*. London: Luzac, 1940. (E. J. W. Gibb Memorial Series).

NICHOLSON, Reynold Alleyne. *The tarjuman al-ashwaq: a Collection of Mystical Odes by Muhyiddin ibn al Arabi*. Edited from three manuscripts with a literal version and an abridged translation of the author's commentary thereon. London: Royal Asiatic Society, 1911. (Oriental Translation Fund – New Series).

NICHOLSON, Reynold Alleyne. *The Mystics of Islam*. London: G. Bell and sons, 2000.

NICHOLSON, Reynold Alleyne. *The Kitab Al-Luma Fi L-Tasawwuf of Abu Nasr Abdallah B. Ali Al-Sarraj Al-Tusi*: Edited for the First Time, with Critical Notes and Abstract. Whitefish: Kessinger Publishing, 2008.

OMIDSALAR, M. Qazvini, Mohammad. In: *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2016. Disponível em: <http://www.iranicaonline.org/articles/qazvini-mohammad>. Acesso em: 4 dez. 2020.

PEACOCK, Andrew Charles Spencer; DE NICOLA, Bruno; YILDIZ, Sara (eds.). *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*. United Kingdom: University of Saint Andrews; Ashgate, 2015.

RUMI, Jalal Uddin. *Masnavi*. Tradução: Monica Udler Cromberg e Ana Maria Sarda. Rio de Janeiro: Edições Dervish, 1992.

RUMI, Jalal ud-Din. *Poemas místicos: Divan de Shams de Tabriz*. Seleção, tradução, introdução: José Jorge de Carvalho. São Paulo: Attar, 2013.

RUMI, Jalal Uddin. *Discourses of Rumi*. Tradução: Arthur John Arberry. Iowa: Omphalokepsis, 1961.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAID, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

SALIBA, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. London/ Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2007.

TAVAKOLI-Targhi, Mohamad. Homeless Text of Persianate Modernity. *Cultural Dynamics*, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage Publications, v. 13, n. 3, p. 263-291, 2001.

TRANSACTIONS OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND. London: London/Paris: Parbury, Allen & Co.; Dondey-Dupré et fils, 1830. Volume 2.

TRIVEDI, Harish. *Colonial Transactions: English Literature and India*. Manchester: Manchester University Press, 1995.

WARRAQ, Ibn; LAWSON, Todd. The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book. *Journal of the American Oriental Society*, New York: American Oriental Society, v. 3, n. 122, 2002.

YARSHATER, Ehsan. *A History of Persian Literature: X*. London: Persian Heritage Foundation; I. B. Tauris & Co Ltd, 2012.

YÜCESOY, Hayrettin. Translation as Self-Consciousness: Ancient Sciences, Antediluvian Wisdom and the 'Abbāsīd Translation Movement. *Journal of World History*, Hawaii: University of Hawai'i Press, v. 20, n. 4, p. 535-536, 2009.

YUNIS, Leandra Elena. *Samatradução: a dança em um exercício de tradução do gazal de Jalal Uddin Rumi*. 2017. Tese (Doutorado em Estudos Judaicos e Árabes) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.