

JEAN LAUAND

ESTUDOS ÁRABES

[SÉRIE COLLECTANEAÆ - VOL. 3]

[SELEÇÃO DE ARTIGOS]



JL em carvão do artista João Soares de Souza, Sobrinho.

EDIÇÕES CEMOROC
(CENTRO DE ESTUDOS MEDIEVAIS
ORIENTE & OCIDENTE - FEUSP)

2024

Copyright © 2024 do autor
Todos os direitos reservados.

Conselho Editorial dos livros do Cemoroc

Diretores:

Jean Lauand (Feusp)
Paulo Ferreira da Cunha (Univ. do Porto)
Sylvio R. G. Horta (FFLCH-USP)

Membros:

Aida Hanania (FFLCH-USP)
Chie Hirose (Pós-Doutora Feusp)
Enric Mallorquí-Ruscalleda (Indiana University-Purdue
University Indianapolis)
Gabriel Perissé (Pós-Doutor Unicamp)
Lydia H. Rodriguez (Indiana Univ. of Pennsylvania)
María de la Concepción P. Valverde (FFLCH-USP)
Maria de Lourdes Ramos da Silva (Feusp)
Nádia Wacila H. Vianna (Fea-USP)
Pedro G. Ghirardi (FFLCH-USP)
Pere Villalba (Univ. Autònoma de Barcelona)
Roberto C. G. Castro (Pós-Doutor Feusp)
Rui Josgrilberg (Dr. Univ. Strasbourg)
Sílvia M. Gasparian Colello (Feusp)
Terezinha Oliveira (Uem)
Vitor Chaves de Souza (UFPB)

Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira de Livro, SP, Brasil).

Lauand, Jean
Estudos Árabes - Série *Collectanea* vol. 3; São Paulo: Cemoroc, 2024
ISBN 978-65-01-09752-7

1. Cultura Árabe 2. Filosofia 3. Educação I. Título

(capa: JL em carvão do artista João Soares de Souza Sobrinho)

Todos os direitos desta edição reservados ao CEMOROC

<http://www2.fe.usp.br/%7Ecmoroc/>

SUMÁRIO

Apresentação – Sylvio R. G. Horta	005
<i>Al-Insan</i> : O homem, um ser que esquece	009
O sistema língua/pensamento árabe	015
Ciência e Weltanschauung - a Álgebra como Ciência Árabe	037
Cem provérbios da tradição árabe	061
<i>Amthal</i> , a pedagogia metafórica de Deus na Bíblia e no Alcorão	079
<i>Shatranj</i> – o xadrez árabe e o ocidente medieval	097
Olé! – O Belo e Deus	111
Em direção ao máximo e além: Milton Nascimento e as tradições ocidental e árabe da virtude	117
Tom Jobim e a Poesia Árabe	129
Aida Hanania – a fidalguia na universidade	135
Em memória de Helmi Nasr, em seu centenário	153

Bom samaritano, bom estalajadeiro ou bom assaltante? – O Evangelho à luz dos “se” semitas	167
<i>Al-qalb</i> – o coração que dá voltas	191

Apresentação – *Collectaneae*: organizando em livros seleções de artigos de Jean Lauand – 3

Sylvio R. G. Horta
Vice-Coord. área de Chinês (Dlo-Fflchusp)
Editor de Internet do Cemoroc

Jean Lauand é Professor Titular Sênior da Feusp, fundador e presidente do Cemoroc. Professor pesquisador da Universitat d'Alacant (Espanha) e da Universidade do Porto (IJL, de 2003 a 2019). É membro da Real Academia de Letras de Barcelona (correspondente). É também professor colaborador do Colégio Luterano São Paulo. Algumas de suas especialidades serão enumeradas ao elencarmos os temas desta coleção.

Trata-se de um professor incomparável. Nos seus 29 anos de magistério na FEUSP (até aposentar-se em 2009 e, desde então, continuar como professor Sênior na Pós-Graduação), foi em mais de 20 ocasiões formalmente distinguido pelos seus alunos: como Patrono dos formandos (5 turmas levam seu nome), como Paraninfo (em 8 formaturas) e como Professor Homenageado (10 vezes)!

No *Dedalus*, sistema de bibliotecas da USP, na busca pelo autor Jean Lauand, encontramos mais de 800 publicações (mais da metade são artigos científicos). No

currículo Lattes do autor, encontram-se referenciados 540 artigos (433 científicos e 107 em revistas, jornais etc.)

A imensa maioria desses estudos foram publicados nas diversas revistas (algumas hoje desativadas) que o Cemoroc fundou desde 1997 (<http://www.hottopos.com>) e encontram-se disponíveis na Internet: Revista Internacional d’Humanitats, Notandum, Convenit, International Studies on Law & Education, Mirandum, Collatio, Videtur etc.

Pareceu-nos bem aos Diretores do Cemoroc agrupar tematicamente em livros, seleções desses artigos para facilitar aos estudiosos da imensa produção de nosso Presidente a pesquisa sobre sua multifacética obra – os e-books facilitam imensamente a busca por palavras-chave. A coleção em geral mantém a forma original de cada artigo (alguns reedições de originais bem antigos), mesmo com a ocorrência de algumas inevitáveis repetições de uns quantos parágrafos, exemplos etc.

O plano da série *Collectaneae* – neste caso, uma “Lauandiana” – comporta grandes temas (que naturalmente não são estanques...) desse autor como os seguintes:

Estudos Tomasianos

Estudos Pieperianos

Estudos Árabes

Estudos Keirseyanos

Religião e Sociedade

Estudos sobre a Linguagem

Quem acompanha a obra do Prof. Jean Lauand sabe muito bem da originalidade e pioneirismo do autor em seus artigos e com esses agrupamentos poderá melhor aprofundar em suas contribuições.

Nota sobre este volume 3

Jean Lauand, neto de libaneses, cursou em 1990 e 1991 – no Departamento de Letras Orientais da Fflchusp – as disciplinas de Graduação de Língua, Literatura e Cultura Árabes, ministradas pelos Prof. Dr. Helmi Nasr e pela Profa. Dra. Aida Hanania.

Foi o início de uma duradoura parceria com esses expoentes dos estudos árabes em nosso meio acadêmico – extremamente fértil em produção de livros e artigos, criações editoriais e na fundação do Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabes no DLO-Fflchusp (1994).

A tese de Livre-Docência (1996) de Jean Lauand na Feusp foi precisamente sobre os *amthal* (provérbios) árabes e seu alcance pedagógico.

Com Nasr e Hanania, Jean Lauand fundou a “Revista de Estudos Árabes”, “Collatio” (revista árabe do Cemoroc, em parceria com a Universidad Autónoma de Madrid), a coleção “Oriente & Ocidente” (com 10 livros publicados), lecionou no então recém-criado Mestrado do Programa de

Pós-Graduação em Árabe, foi coordenador desse Programa, orientou dois mestrados etc.

Nos artigos sobre Helmi Nasr e Aida Hanania, recolhidos neste volume, o leitor encontrará mais informações sobre essas parcerias, tão fecundas e fundacionais.

A abertura deste livro é um pequeno clássico lauandiano: “*Al-Insan*: p homem, um ser que esquece”.

Dos artigos neste livro recolhidos, especialmente importante é “O sistema Língua/Pensamento árabe”, no qual se discutem sete características dessa língua (na verdade, do “Sistema Língua/Pensamento”), que marcam um notável contraste com o Sistema Ocidental. São fenômenos incríveis dessa língua, fundamentais para compreender significativas características das mensagens religiosas e também tantos outros aspectos da cultura árabe e semita em geral. Como fica claro, por exemplo, nos estudos sobre a ciência da Álgebra e o complexo papel dos provérbios e metáforas na *Weltanschauung* árabe.

Dentre tantas contribuições árabes para a cultura ocidental, o leitor encontrará também o jogo de xadrez. O livro traz também uma sugestiva análise da canção “Águas de Março”, do ponto de vista oriental.

São Paulo, 23 de julho de 2024

(in: Videtur Letras 5, 2002. <http://www.hottopos.com/seminario/sem2/>)
(em francês em: <http://www.hottopos.com/mirand12/jeanfr.htm>)
(em espanhol em: <http://www.hottopos.com/mirand10/jean.htm>)

Al-Insan: o homem, um ser que esquece

O homem é um ser que esquece!¹

Se perguntássemos à milenar tradição do pensamento pelos fundamentos filosóficos da Educação, os antigos dar-nos-iam esta sentença - tão simples - para meditar: “O homem é um ser que esquece”!

No Ocidente, já entre os gregos (de Hesíodo a Aristóteles, de Safo a Platão), encontramos constantemente um extraordinário papel dado à memória (por vezes personificada em *Mnemosyne*), na educação.

Um dos pontos altos dessa tradição dá-se - 500 anos antes de Cristo - com o poeta grego Píndaro. Seu *Hino a Zeus* - um poema que é, ao mesmo tempo, um tratado de educação - parece² apresentar todas as características de uma das maiores obras-primas de todos os tempos.

¹. Ao longo deste discurso, seguimos os capítulos de Michèle Simondon “Mnemosyne, mère des Muses” in *La Mémoire et l’Oubli dans la Pensée Grecque jusqu’à la fin du Ve. siècle avant J.C.*, Paris, Société d’édition “Les Belles Lettres”, 1982; de Bruno Snell “Pindar’s Hymn to Zeus” in *The Discovery of the Mind - The Greek Origins of European Thought*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1953; e, sobretudo, de J. Pieper *Nur der Liebende singt*, Schwabenverlag, 1988, p.35 e ss.

². O poema só fragmentariamente chegou a nós...

A cena descrita por Píndaro é clara: Zeus resolve intervir no caos. Toda a confusão e deformidade vai, então, dando lugar à harmonia e à ordem: *kosmos*.

E quando, finalmente, o mundo atinge seu estado de perfeição (estreado a terra, os rios, os animais, o homem...), Zeus oferece um banquete para mostrar aos demais deuses - atônitos ante tanta beleza - a sua criação...

Mas, para surpresa geral, um dos imortais pede a palavra e aponta a Zeus um grave e inesperado defeito: estão faltando criaturas que louvem e reconheçam a grandeza divina desse mundo...

... Pois o homem é um ser que esquece!

O homem, ele que foi agraciado pela divindade com a chama do espírito, o homem, afinal, saiu mal feito, mal acabado, ele tende ao embotamento, à insensibilidade... ao esquecimento!

É a partir dessa constatação - dessa trágica constatação de nossa condição ontológica (também ela, hoje, esquecida...) - que se edifica toda a educação ocidental.

As musas (filhas de *Mnemosyne*), as artes, são já uma primeira tentativa de Zeus para remediar essa situação: elas foram dadas pela divindade ao homem como companheiras, para ajudá-lo a lembrar-se...

E é por essa mesma razão que os grandes pensadores da tradição ocidental consideravam as descobertas filosóficas, não tanto um deparar-se algo novo ou insólito, mas, precisamente, *des-cobertas*: trazer à tona algo já visto, já

sabido, mas que, por essa entrópica tendência para o esquecimento, não permanecera na consciência.

Assim, a missão profunda da educação não é a de apresentar-nos o novo, mas, algo já experimentado e sabido que, no entanto, permanecia inacessível: precisamente o que se expressa com a palavra *lembrar*.

Claro que ao afirmar o caráter esquecediço do homem, não estamos dizendo que ele se esqueça de tudo, mas, principalmente - e é até uma constatação de ordem empírica - do essencial. Pois, na verdade, o homem lembra-se de muitas coisas: naturalmente, ele, “criatura trivial” (como diz Guimarães Rosa), *não* se esquece da data do depósito bancário, não se esquece de comprar sua revista predileta, da final do campeonato, nem das comezinhos realidades que compõem nosso rotineiro cotidiano.

Esquece-se, sim, da sabedoria do coração, do caráter sagrado do mundo e do homem...

Se esse “jeito esquecido de ser” é tido, como dizíamos, no Ocidente, por uma característica básica do ser humano; na tradição oriental, por sua vez, tal consideração é ainda mais radical.

Na língua árabe, desde tempos imemoriais, a própria palavra para designar o ser humano é *Insan*. A surpreendente profundidade desse vocábulo torna-se manifesta quando dirigimos nossa atenção para seu significado literal: *Insan* - deriva do verbo *nassa/yansa*, esquecer -, e significa *aquele que esquece*.

A agudeza oriental, ao designar o homem por *Insan*, o esquecente, vê-se confirmada pelo fato de que o próprio falante, em seu dia-a-dia, não se dê conta disso. Daí a proverbial sentença árabe:

Wa ma sumya al-insan insanan illa linissyanihi
(O *Insan*, ser humano - o esquecente - foi chamado de *Insan* por causa de seu esquecimento).

Naturalmente, há na formulação original, um delicioso jogo de palavras, como se disséssemos em português, com Drummond: “O imposto chama-se imposto, porque nos é imposto”.

Não é de estranhar, pois, que, no Alcorão (20, 50-52), Deus se apresente - em contraposição ao homem - como “Aquele que não esquece”. E o mesmo acontece na Bíblia, quando, pelo profeta, o próprio Deus diz: “Pode, acaso, uma mulher se esquecer de sua criança de peito?... Ainda que ela se esquecesse, Eu não me esqueceria de ti” (Is 49,15).

Essa tese antropológica - a de que o homem é essencialmente um esquecente -, apesar de, ela mesma, estar esquecida, é-nos, no fundo, familiar.

Não, não precisamos recorrer aos grandes filósofos para afirmá-la: baste-nos uma canção popular, cujo sucesso, ainda recentemente, correu o mundo todo. Refiro-me a *Unforgettable* de Irving Gordon, que - na interpretação de Nathalie e Nat King Cole - foi a grande vencedora do prêmio *Grammy*.

Unforgettable (Irving Gordon, 1951)

Unforgettable, that's what you are
Unforgettable, though near or far
Like a song of love that clings to me
How the thought of you does things to me
Never before has someone been more
Unforgettable, in every way
And for ever more that's how you'll stay
That's why, darling, it's incredible
That someone so unforgettable
Thinks that I am unforgettable too...

Nessa canção, após afirmar categoricamente a inesquecibilidade, a pretensa e pretendida inesquecibilidade (*Unforgettable, though near or far... Unforgettable, in every way etc.*), o poeta se trai e - através de duas construções adverbiais - acaba reconhecendo a fraqueza e os limites humanos. São os versos em que fala em *more unforgettable* e *so unforgettable*, afirmando o caráter relativo de nossa lembrança, que admite gradações, mais e menos e, afinal, não é absoluta.

Só a partir dessa consciência de que o homem é esquecediço, é que se pode edificar, dizíamos, uma educação digna desse nome.

Nesse sentido, os antigos desenvolveram uma pedagogia - hoje *esquecida* e incompreendida -, a pedagogia do *dhikr*, a pedagogia do lembrar, a pedagogia baseada na sabedoria do povo, nos provérbios, na memorização, nos gestos, nas festas...

Cabe aqui, então, uma observação sobre a linguagem. Em diversas línguas, o lembrar, o memorizar está associado não já (ou não só...) a um processo intelectual, mas ao coração: saber de memória é, em inglês, *by heart*; em francês, *par coeur*; e esquecer-se de alguém, em italiano, é *scordarsi*, sair do coração...

Lembramos - sabemos *de cor* - o que está em nosso coração. Tomás de Aquino, o grande pensador do Ocidente, explica, agudamente, a razão profunda do lembrar e do esquecer: ele faz a ligação entre amar e lembrar: inesquecível é o que amamos! E, assim, comentando o salmo 9 e falando de Deus como o único que não se esquece, diz:

Illud quod aliquis cum studio et diligentia facit, non obliviscitur quin illud faciat; Deus autem studiosus est ad salutem hominum: et ideo non obliviscitur (In Ps. 9, 8).

O que não se esquece é precisamente o que se faz com solícitude e amor. Ora, Deus ama com solícitude o bem do homem; portanto, Ele não o esquece.

E assim, um tanto inesperadamente, a tradição clássica em educação, a pedagogia do lembrar, revela-se também uma pedagogia do amor...

(extraído de: **Estudos em Antropologia, Religião e Educação** 2015
<http://www2.fe.usp.br/~cemoroc/EstudosJeanRui2015.pdf>)

O sistema língua/pensamento árabe³

Língua e Pensamento – Língua/Pensamento

Inicialmente, quero agradecer ao Prof. Wesley Dourado e aos organizadores deste evento, pelo honroso convite para proferir esta conferência.

O filósofo alemão Johannes Lohmann usa a expressão “sistema língua / pensamento” (LOHMANN 2013) para indicar a interação dialética entre os dois polos da fórmula. Evita-se, assim, a concepção ingênua que imagina que o pensamento é auto-suficiente: pensa-se algo e competiria à linguagem simplesmente expressar o que foi pensado e isto – nessa visão ingênua – poderia ser feito de modo equivalente em qualquer língua. O que Lohmann faz notar é que a língua condiciona o pensamento e está em interação com ele.

3. Originalmente, conferência para a XVII Semana de Filosofia da Umesp, agosto de 2015.

Podemos pensar, por exemplo, no caso de um falante “nascido” – para evocar a sentença de Pessoa: a língua portuguesa como pátria – em uma língua como o chinês, que desconhece o verbo “ser” (ou o árabe, que não o tem como verbo de ligação) e os desdobramentos de tempos, modos, vozes etc. – e com nossas 67 formas desse verbo (tão central na constituição cultural dos sujeitos em línguas como a nossa), tão irregulares e diferentes como: sou, és, fui, foste, seremos, etc. Para não falar do desdobramento ser / estar.

Certamente, a percepção, a elaboração da visão de mundo é afetada por esse fato: “nascer” na língua portuguesa, chinesa, grega, árabe etc.

O sistema língua-pensamento (abrev.: SLP) grego, que Lohmann designa por *logos*...

... apresenta uma identificação ou isomorfia na articulação do discurso e seu objeto. Esta concepção - a consciência de uma isomorfia na formulação de uma relação com a coisa conhecida - foi a base da invenção do método matemático pelos gregos - método cujo princípio fundamental é justamente uma identidade absoluta entre a fórmula e a coisa formulada (LOHMANN 2013, p. 49).

Já o sistema árabe, *ma'na*, instala-se em outra perspectiva, bem diferente:

O árabe, como o semítico em geral, de um lado, e o grego, de outro, estabelecem relações com o mundo: um, principalmente pelo ouvido e o outro, pelo olho. Tal fato levou o falante semítico a uma preponderância da religião, enquanto o grego tornou-se o inventor da teoria. Daí decorre (ou procede...?) uma diferença análoga das respectivas línguas, quanto a seu tipo de expressão. Cada um desses dois tipos caracteriza-se por um procedimento gramatical específico: flexão de raízes no semítico, flexão de temas no indo-europeu antigo e flexão de palavras no europeu moderno. Tanto na flexão de temas (por exemplo, em grego, *anthropo- s, n, i, us* etc.) quanto na flexão de palavras do europeu moderno, o falante atribui - nas formações gramaticais de sua língua - noções determinadas (expressas por temas ou palavras) a objetos determinados. Na flexão de raízes semíticas, o falante serve-se de uma certa articulação fônica (chamada em árabe *lafz*), isto é, de uma combinação sistemática de grupos de consoantes (chamadas raízes; por exemplo, k-t-b, que significa escrever) com uma vocalização determinada (por exemplo *kátib* “escriba”, *kitáb* “livro”) para exprimir o sentido desejado (chamado em árabe *ma’na*; o que se traduziu em latim medieval por *intentio*). (LOHMANN 2013, p. 49)

Essa oposição ouvido / olho foi estudada por Hanania (2015): a valorização da palavra e não da imagem figurativa.

As razões de valorização da palavra já se encontram na mais longínqua Arábia pré-islâmica, no âmago do deserto que é o mentor do encontro do homem consigo mesmo, sem outra mediação, a não ser a do silêncio que eloquentemente o povoa. Nesse mundo de ausência, de vital impacto com seu ser mais íntimo, a gente do deserto previne-se contra tudo o que, de certa maneira, se liga ao mundo do visível, preferindo a visão interior à representação clara e manifesta. (HANANIA 2015, p. 59)

Mas para além de outros fatores, o que nos importa aqui é o fato de que muitas características da língua (como a oposição “gramatical” apontada por Lohmann) não são inocentes: estão, sim, comprometidas, em cada caso, com aspectos importantes da *Weltanschauung* da comunidade falante, como procuraremos apontar para o caso do árabe.

Os provérbios como instância privilegiada do SLP árabe

A imensa criatividade da gíria brasileira criou a expressão “é a cara de”. Quando uma realidade expressa

muito bem uma outra, resume-a em alguns de seus traços essenciais, diz-se que “é (ou tem) a cara dela”. Zeca Pagodinho é a cara do Rio; no campo das instituições, “cara do Rio” é o futevôlei ou o estratégico feriado municipal de São Jorge, 23 de abril, que, “por acaso”, faz ponte com o nacional de Tiradentes... (já os feriados paulistas, 25 de janeiro e 9 de julho, têm a cara de São Paulo: caem nas férias escolares...).

Os provérbios são “a cara” do SLP árabe. Certamente, todas as épocas conhecem e cultivam provérbios, mas, no caso do árabe (e dos Orientes em geral) eles expressam o núcleo mais profundo da comunidade.

É importante ter em conta que provérbio, em árabe *mathal* (plural: *amthal*), ou seu equivalente hebraico *mashal* (pl. *mashalim*) é, do ponto de vista das línguas ocidentais, muito confundente: acumula os significados de: provérbio, metáfora, parábola, etc.

Primeira característica: o verbo “ser” e a frase nominal

No quadro do SLP analisaremos sete características da língua árabe.

Um primeiro fato gramatical/mental que fundamenta o conceito lohmanniano de SLP dá-se em torno dos peculiares usos do verbo “ser”. Ao contrário do árabe, no centro semântico do sistema grego “encontra-se o verbo *esti*

(ser) que, segundo Aristóteles, está implicitamente contido em qualquer outro verbo” (LOHMANN 2013, p. 48). O ocidental, desde o início da aprendizagem formal da língua, está acostumado a pensar que toda frase é composta de nome e verbo. Quando, porém, entra em contato com a gramática árabe, surpreende-se com a presença constante da frase nominal, isto é, com o que, do ponto de vista ocidental, se considera frase nominal.

Para o árabe simplesmente não existe o verbo “ser” como verbo de ligação, e ele está muito mais familiarizado com a frase nominal do que o ocidental que, nesses casos, pressupõe implícito o mesmo verbo “ser”. Essa função copulativa do verbo “ser” é uma particularidade das línguas indo-europeias a que já estamos tão habituados que não reparamos quanto é dispensável nem temos consciência de que possa inexistir em outras famílias linguísticas.

Nós mesmos podemos prescindir do verbo “ser” em certos contextos, como o dos slogans de publicidade (“SBT, a TV mais feliz do Brasil”); o dos torpedos (“Estoque hoje 500 unidades”) ou manchetes de jornal, como aquela que informava da presença do campeão Piquet em Brasília: “Ás da F1 já no DF”. E, particularmente, em enunciados proverbiais, como “tal pai, tal filho”, “casa de ferreiro, espeto de pau”, “longe dos olhos, longe do coração”, “cada macaco no seu galho”, “cada louco com sua mania”. E não por acaso é precisamente no campo dos provérbios que o ocidental aproxima-se da estrutura linguística (e da forma de pensamento...!) árabe. A tradição ocidental herdou a consideração de que o verbo “ser” - que o português e o espanhol etc. desdobram em “ser” e “estar” - encontra-se

presente (ou pelo menos implícito) em toda sentença e subjaz a toda ação verbal. Por exemplo: “Chove” corresponde a “é/está chovendo”.

Assim, a formulação rigorosamente completa ocidental seria: “Tal (como é) o pai, tal (também será) o filho; (Em) casa de ferreiro o espeto (costuma ser) de pau); (É conveniente para a ordem da selva que) cada (macaco) esteja (em) seu galho Quem estiver longe dos olhos... Cada louco sempre está....

Quando emprega a frase nominal, o ocidental pretende expressar algum tipo de ênfase peculiar, ao passo que o árabe, ao fazê-lo, está simplesmente se exprimindo de modo espontâneo, de acordo com sua postura diante da vida, com seu espírito essencialmente poético. Daí a particular afinidade da língua árabe com a estrutura dos provérbios, como se pode ver nos seguintes *amthal*:

Cão do grande, grande; cão do príncipe, príncipe.
(*Kalb al-kabyr kabyr wa kalb al-amyrr amyrr*)

O sentido é claro: O cão que pertence ao homem grande deve - em atenção a este - ser tratado com a mesma deferência devida a seu dono e, do mesmo modo, o cão do príncipe é, por extensão, príncipe também.

Opressão do gato e não justiça do rato.

Ou seja, é preferível, é mais suportável (se não houvesse outra possibilidade de escolha) a opressão exercida pelo gato no poder do que a justiça do rato. O sentido é claro: o mais decisivo é a retidão moral do poderoso...

Segunda característica: associação imediata

Se o SLP *logos*, centrado no verbo “ser”, promove a busca de correspondência exata entre pensamento e realidade, o sistema árabe, *ma’na*, tende a um pensamento (e a uma comunicação...) por associação imediata, em que as conexões lógicas não precisam ser explicitadas. Obviamente, os diversos fatos linguísticos (linguístico-mentais) que estou enumerando um tanto compartimentadamente são, na realidade, interligados. A associação imediata é o complemento natural da ausência do verbo “ser” enquanto verbo de ligação, o que se pode evidenciar - entre tantas outras instâncias - em diversos enunciados de provérbios como, por exemplo⁴:

O vizinho antes da moradia.
(Al-jar qabla ad-dar)

4. Devo estes dois exemplos ao Prof. Dr. Helmi M. I. Nasr. Os originais são rimados.

É mais importante pensar no vizinho que se vai ter do que na casa em que se vai morar.

O companheiro antes da viagem.
(*Ar-rafyq qabla at-taryq*)

Mais importante do que a viagem que se vai fazer é ter um bom companheiro de viagem.

Curiosamente, o melhor exemplo ocidental desse aspecto da forma de pensamento árabe, marcada pela ausência do verbo “ser”, é encontrado na poesia que mais insistentemente dele faz uso: *Águas de Março*, de Tom Jobim.

Grande e grandiosa, inquietante, *Águas de Março* soa a nossos ouvidos, sempre de novo, conforme sua letra, como “um mistério profundo”. Parte desse mistério reside, talvez, no fato de a poesia de *Águas de Março* nos arrancar de nossos padrões usuais de pensamento ocidental e nos conduzir às formas de pensamento do Oriente, por excelência “lugar” do mistério.

Águas de Março, tal como a linguagem-pensamento árabe, em vez dos complicados discursos lógico-gramaticalmente articulados pela mente ocidental, encontramos um rápido e cortante suceder de flashes em frases nominais provenientes de uma imaginação fulgurante, com a irresistível força da imagem concreta.

Uma cena, digamos, como a de abater um pássaro, seria, no limite típico-caricatural, descrita por um ocidental

nos seguintes termos: “Estava um pássaro a voar no céu, quando eu o vi. Ora, ao vê-lo, interessei-me por ele e, dado que dispunha de uma atiradeira, muni-me de uma pedra, mirei-o e disparei a atiradeira, a fim de atingi-lo; de fato, atingi-o e, por conseguinte, ele caiu, o que me possibilitou apanhá-lo com a mão”. Já o árabe tende a apresentar essa mesma cena do modo como o faz Tom Jobim em *Águas de Março*: “Passarinho na mão, pedra de atiradeira”. Os enlaces lógicos ficam subentendidos por detrás da sucessão de imagens. E o mesmo ocorre, por exemplo, com este outro verso da mesma canção: “carro enguiçado, lama, lama” (em ocidental: “O carro enguiçou, devido à avaria provocada por excesso de lama”, excesso antes expresso semiticamente pela repetição: “lama, lama”) etc.

Naturalmente, a presença constante do verbo “ser” na letra de *Águas de Março* não invalida a semelhança com o carácter oriental do pensamento (onde se empregam frases nominais e não o “é”), pois se trata da forma fraca, descartável, desse verbo.

Aliás, a orientalização⁵ chega ao extremo quando, no final da canção, interpretada por Tom e Elis Regina, o verbo ser é suprimido e se diz simplesmente:

Pau, pedra, fim caminho
Resto, toco, pouco sozinho
Caco, vidro, vida, sol
Noite, morte, laço, anzol

5. Orientalização que se realiza também pela evocação de semitismos, como nos versos “É a chuva chovendo...”, “É o vento ventando...”

Terceira característica: flexão de raízes

Um outro importante aspecto do SLP é o já apontado por Lohmann: “flexão de raízes no semítico e flexão de temas no indo-europeu antigo”.

Este fato é de extraordinário relevo para a compreensão da visão de mundo oriental com sua “indeterminação” e flexibilidade semânticas, que se manifestam primeiramente em fenômenos de sintaxe. Lohmann chama a atenção para a dimensão semântica de a flexão (de desinência) grega/latina deixar inalterada a raiz da palavra (correspondente à *ousía*, à *substantia*). No exemplo tradicional das gramáticas elementares de latim, o radical *ros*, de rosa, permanece fixo, pois uma rosa é uma rosa; qualquer outro fator (seu relacionamento com o mundo exterior, com o pensamento humano ou com qualidades que *são* nela), da cor da rosa (genitivo) ao mosquito nela pousado (ablativo), é refletido pelas desinências *rosam*, *rosarum*, *rosae* etc.

O ocidental tende a ater-se, assim, a um mundo de substâncias, a ser homo-*logado* pelo pensamento. O árabe, por sua vez, não tem radicais fixos: o radical trilítere, digamos *S-L-M*, é *intra-flexionado*: *SaLaM*; *iSLaM*; *SaLyM*; *muSLiM* etc.

No caso da língua árabe, como se sabe, o que conta é o radical tri-consonantal, que é o núcleo semântico das palavras (as vogais, que frequentemente nem são grafadas, fazem a determinação periférica do sentido). Se aplicássemos essa leitura “árabe” a nossas palavras, “obsoleto” seria

aparentado com “basalto”; “Datena” imediatamente associado a “detona” e “Dilma” a dilema.

Quarta característica: pensamento confundente

Como dissemos, há uma maior tendência nos Orientes ao pensamento confundente (nem é necessário dizer que nada há de pejorativo nessa formulação). Essa presença do confundente no SLP árabe é uma rica dimensão da língua (que, do ponto de vista ocidental, pode parecer difusa...). Como se sabe, nas línguas semíticas (como o árabe ou o hebraico), a mesma palavra ou, mais amplamente, o mesmo radical tri-consonantal (a alma da palavra semita), *confunde* em si (de um ponto de vista ocidental) diversos significados, oferecendo-nos a oportunidade de apreensão de relações de significado até então insuspeitadas.

Pense-se (é um primeiro exemplo) no fato de que o árabe - pela “confusão” de sentidos no radical *S-D-Q* - é convidado (ou mesmo compelido) a pensar como indissociáveis conceitos tão distintos (para o ocidental) como amizade e confiança.

É o caso também do radical *S-L-M* da palavra *salam* (ou, em hebraico, *Sh-L-M* de *shalom*), que o ocidental costuma traduzir por “paz”. Em torno desta raiz, *S-L-M*, confundem-se na linguagem - e no pensamento...⁶ -, entre

6. Confundem-se na linguagem, no pensamento e... na própria realidade.

muitos outros, os significados de: integridade no sentido físico e moral (*salym* é o íntegro); saúde (e fórmula universal de saudação), normalidade (o plural *sálim* na gramática é o plural regular); salvação (“sair-se são e salvo”, mas também salvação no sentido religioso); submissão, aceitação (de boa ou má vontade), daí *islam* e *muslim* (muçulmano); acolhimento; conclusão de um assunto; paz etc.

Exemplifiquemos também com um contexto familiar, o da Bíblia. Nela encontramos o radical *S-L-M* “confundindo” diversos conceitos, para o pensamento ocidental totalmente distintos. Assim, de Salomão (*Salumun*, *Sulaiman*), Deus diz a seu pai Davi (este, sim, um homem de guerras): “Este teu filho será um homem de paz, pois Salomão é o seu nome” (1 Crn 22,9). E Deus, apesar da infidelidade do rei, mantém a *integridade*, a *união* do reino de *Salumun* e diz: “Todavia, não tirarei da mão dele parte alguma do reino...” (1 Reis 11,34). *S-L-M*, no sentido de concluir, acabar, aparece no livro de Esdras, em que encontramos Sesabassar encarregado da construção do templo, “que ainda não está *concluído*” (Esd 5,16). *S-L-M*, como entregar completamente, colocar ao inteiro dispor, é usado em: “Deposita diante de Deus, em Jerusalém, os utensílios que te foram *entregues*, para o serviço do templo do teu Deus” (Esd 7,19). Etc. etc.

Quinta característica: metáteses

O ocidental já fica surpreso com a “imprecisão” e a extrema amplitude do campo semântico em torno dos radicais

tri-consonantais árabes que, é evidente, para o próprio falante árabe são normais. A questão complica-se ao infinito, para o ocidental, quando ele descobre que ainda há mais: não só o radical trilítere é difuso, mas não é incomum que, por metátese, se lhe associem (ainda mais difusamente) outros campos semânticos.

A metátese é a transposição de fonemas dentro de uma palavra, frequentemente com relação de sentido entre as formas metatéticas.

Em nossa língua, se tomamos, por exemplo, a palavra “porta”, podemos encontrar metáteses como: trapo, raptó, parto ou tropa. Mas não há nenhuma relação de sentido entre elas e se houver (como alguém poderia alegar entre “parto” e “porta”) costuma ser meramente casual. Exceto em alguns poucos casos que remetem à mesma etimologia, como terno / tenro ou a engasgos e tropeços de pronúncia como estrupar / estuprar, depredar / depedrar.

Podem surpreender pela conexão de sentido (mas são casuais...) metáteses como: desnorteia/ desorienta; podre / poder ou senador/desonra.

E considerando, por exemplo, em “carta” somente as consoantes, c-r-t, já teríamos, como vimos, no mesmo campo de significados: carta, careta, certo, corta, curto, acerto, Creta, Crato etc. E ampliar-se-ia muito com as metáteses: troca, treco, torce, recato, cátaró etc. Mas essas metáteses continuariam independentes e quando houvesse alguma relação de sentido (como, digamos jocosamente, em pastel / paulista) seria casual.

O que não impede que se busquem surpreendentes tiradas como:

C l i n t E a s t w o o d

O l d W e s t A c t i o n

E versos jogando com tálamo / túmulo ou filas, vilas, favelas etc. Ou a campanha de certos setores cristãos contra a publicidade para o dia dos namorados (de casais homossexuais) de 2015: “Boicotar o Boticário”.

Já na língua árabe, as metáteses são tão frequentes e dotadas de sentido que é tão difícil afirmar casualidade quanto decifrar o intrigante mistério desse fato de linguagem.

Alguns exemplos: B-r-k é o radical de abençoar. K-b-r é ser grande (a benção é engrandecimento: das colheitas, da família, do sucesso etc. a tal ponto que q-l-l é “ser pouco” e, no hebraico bíblico, também “amaldiçoar”). Na tradição semita, a benção é ligada sobretudo à primogenitura: b-k-r! Se viajar é s-f-r; f-r-s é o cavalo. X-r-b é beber; b-x-r é alegrar-se, boas novas. Etc. etc. etc.

Esses exemplos foram escolhidos de propósito procurando associar a palavras familiares ao leitor: b-r-k como no nome do presidente dos EUA: abençoado, Bento. K-b-r (como no Alcácer kibir, o grande Alcácer); s-f-r, como em safari; f-r-s, como no alferes Tiradentes. X-r-b (xarope – o b supre em português a letra p, inexistente em árabe); b-x-r (alvíssaras: *al-besharah*).

Sexta característica: a imagem concreta

Paul Auvray (1959, pp. 36 e ss.), em seu estudo sobre as línguas semíticas, analisa mais uma característica importante para entendermos os provérbios árabes: um acentuado voltar-se para o concreto.

Naturalmente, trata-se de uma questão de *ênfase*, pois - insisto - este voltar-se para o concreto não é apanágio árabe ou semita. É fenômeno humano, *em alguma medida* presente em todas as línguas.

Auvray associa algumas peculiaridades da língua à conhecida observação de que “os antigos semitas não eram muito dados ao pensamento abstrato”. Após lembrar que “são raras em hebraico as palavras verdadeiramente abstratas”, dá alguns exemplos da língua bíblica que são também perfeitamente válidos para o árabe:

O vocábulo *derek*⁷ mereceria um longo estudo. Sua primeira acepção é “via”, “caminho”, mas veio a significar também “atividade”, “maneira de agir” ou “maneira de pensar” (cfr. Êx 18,29 e ss.; 23,17 ss.).

A imagem encontra-se com frequência nos Salmos e no Novo Testamento, em que o grego *ódos* adquire o mesmo significado. Mas, em numerosas passagens dos escritos mais antigos,

7. Em árabe, *taríq*.

tem-se a impressão de que a imagem concebia-se como tal

[...].

Outro tanto poderia indicar-se a respeito da palavra *rúah*⁸, que se traduz com frequência, e muito precisamente, por “espírito”. Não obstante, sua acepção prístina é a de “sopro”, “vento”. Em muitos textos o autor parece evocar os dois significados, o que complica o trabalho do tradutor: Deus insufla no homem “um sopro de vida” ou “um espírito de vida” (Gên 2,7). (AUVRAY, 1959, pp. 36 e ss.)

Um sugestivo exemplo é o *mathal* seguinte, em cuja tradução procurei conservar o sabor original árabe de frase nominal:

Pai dele, alho; mãe, cebola. Como pode ele cheirar bem?

Na indefectível e infinita imersão no concreto imaginativo do pensamento oriental, o comportamento é, antes de mais nada, associado ao aroma. O árabe, ainda hoje, diante do filho que lembra os pais, diz: “*Min riḥat umuhu*” - ou “*abuhu*” -, do aroma de sua mãe (ou pai) e, há dois mil anos, o apóstolo Paulo (cfr. 2 Cor 2,15) escrevia que os

8. Em árabe, *ruh*.

cristãos devem ser “*bonus Christi odor*”. Assim, o provérbio refere-se, de modo concreto, ao papel da família em relação ao comportamento dos filhos, enquanto o ocidental fala em abstrato: “herança de berço”, “má-criação”, “má-educação” etc.

Este gosto pelo concreto potenciará os provérbios árabes, pois a imagem (evocada pelo *mathal*), mais próxima da realidade imediata, sempre tem mais força persuasiva do que a articulação de mediatos conceitos abstratos.

Se todas as línguas trazem em seu léxico inúmeras associações metafóricas, no árabe este fato é muito mais patente. Para o árabe, a extensão de significado é, por assim dizer, “levada mais a sério” do que no Ocidente... É bastante ilustrativo o caso de um provérbio que no Ocidente é expresso em extremos de abstração, ao passo que o árabe, para o mesmo conteúdo, vale-se da forma radicalmente oposta: concreta, figurativa. O ocidental diz:

Quem o feio ama, bonito lhe parece.

Mais abstrato, impossível: “Quem”, “o feio”, “bonito”...

Já a formulação árabe é:

Al-qurd b'ayn ummuhu gazal
(*O macaco, aos olhos de sua mãe - é uma - gazela.*)

Sétima característica: A ligação psicológico-gramatical com o passado

Por fim, temos a última das sete características da língua/forma de pensamento árabe: um particular uso do passado, assim expresso por Aida Hanania⁹: “Outra característica, presente tanto no falar comum como nos provérbios, decorre da peculiar noção árabe de tempo. Como dizia Jamil Almansur Haddad: “O árabe vê o passado como um bloco homogêneo. E vê o futuro como um bloco homogêneo [...]. O Ocidente faz [...] o contrário: faz essa atomização, essa dissecação, essa separação temporal, que inventou toda uma máquina de dividir o tempo (clepsidras, relógios e assim por diante, até chegar aos mecanismos atuais que medem centésimos de segundo). O contrário daquele complexo de infinito de árabes, de orientais, de todo o Oriente”. É como se, nessa visão monolítica do tempo, o presente e o futuro não tivessem autonomia em face do passado, este, sim, determinante e determinador. Essa preponderância do passado repercute na gramática”.

A repercussão na gramática é o fato de que o árabe pode valer-se do pretérito até mesmo para expressar o futuro, que aparece, assim, como mera resultante do passado. Como

9. “Prefácio” a LAUAND, L. J. *Provérbios Árabes*, S. Paulo, DLO-FFLCH-USP, 1994.

diz o Eclesiastes (1,9): “O que foi é o que será; o que se fez é o que se tornará a fazer: nada há de novo sob o sol!”. Se é fenômeno normal, em tantas línguas, o emprego do presente para falar do futuro (“Vou jogar bola amanhã”), ou mesmo para o passado (“Em todo Natal, viajo”); o uso do passado para referir-se ao futuro é aparentemente descabido. E, no entanto, é assim que a gramática árabe procede.

Pois em muitos casos, o futuro não aparece como incerto, mas apropria-se da certeza do passado. E os provérbios bíblicos “Quem semeia ventos, colhe tempestades” e “Quem semeia ventos, colhe tempestades”, no original soam: “semeou ventos, colheu tempestades” e “deu aos pobres, emprestou a Deus”. Nessa mesma perspectiva, nós dizemos “Escreveu, não leu, o pau comeu”, “Bateu, levou” etc. (Se escrever e não ler, o pau comerá; quem bater, levará)

Tal fato torna-se mais evidente quando nos lembramos de outros tantos exemplos de uso semelhante em nossa língua, especialmente em linguagem publicitária. Neles, o futuro e suas conexões causais aparecem como inexoráveis e imediatas, como na velha propaganda dos classificados do Estadão, hoje imitada por diversos outros veículos: “anunciou, vendeu” (quem anunciar, venderá). Ou em:

Tomou Doril, a dor sumiu.

Estomazil: tomou, passou.

Desapegou, vendeu.

Achou, ganhou (utilizada por inúmeros produtos em promoções de prêmios).

E a consagrada:

Sedex - mandou, chegou.

Os agentes de publicidade usam e abusam dessa forma de passado-futuro pois transmite certeza e rapidez, o que no ramo é decisivo.

Considerações finais

Essas características que apontamos marcam profundas diferenças entre os SLP, que são como que os sistemas operacionais da *Weltanschauung* de uma comunidade falante.

Para concluir, mais um par de exemplos, naturalmente em termos genéricos. Sem, nem de longe, afirmar determinismos, a partir dos SLP torna-se mais facilmente compreensível que, historicamente, os gregos tenham sido os grandes cultores da Geometria (relacionando-se com o mundo por meio do “olho”); enquanto os árabes, por sua vez, inventaram a Álgebra e dispunham de zero, números negativos e números irracionais. Como homologar no sistema *logos* tais números: como se enquadram na pretensão de isomorfia do SLP grego? E se, para continuarmos com indicações de Lohmann, os gregos se instalam na *teoria*, a

educação oriental volta-se para o concreto: não “o feio”, “o bonito”, “a educação” etc., mas o alho e a cebola produzindo o aroma (ou o mau cheiro), que é a conduta.

Referências bibliográficas

AUVRAY, Paul, et al. **Las lenguas sagradas**. Andorra: Casal i Vall, 1959.

LOHMANN, J. *Ma'na e Logos* - estruturas linguísticas e formas de pensamento. **Notandum**. São Paulo, Cemoroc Feusp / IJI Univ. Porto No. 31, 2013 <http://www.hottopos.com/notand31/47-56Lohmann.pdf> acesso em 05-06-2015.

HANANIA, Aida O papel da imagem na tradição árabe. In: _____ (org.) **O diplomata da língua e da cultura árabes**. São Paulo: Factash, 2015.

Ciência e *Weltanschauung* - a Álgebra como Ciência Árabe

1. A Ciência e seu contexto cultural

Neste estudo, analisaremos a Álgebra como ciência árabe. Começamos por antecipar alguns tópicos de discussão sobre que significado pode ter falar em ciência desta ou daquela nação ou cultura - para além do mero fato de indicar o estágio de desenvolvimento ou a produção dos cientistas de uma nacionalidade, como quando se diz: “a Física russa está bastante adiantada e é detentora de diversos Prêmios Nobel” ou “só a Medicina americana consegue fazer esse tipo de transplante” etc.

Ordinariamente tendemos a pensar que o conhecimento científico independe de latitudes e culturas: uma fórmula química ou um teorema de Geometria são os mesmos em latim ou em chinês e, sendo a comunicação o único problema - assim se pensa, à primeira vista -, bastaria uma boa tradução dos termos próprios de cada disciplina e tudo estaria resolvido. Na verdade, sabemos que as coisas não são tão simples e não é preciso muito esforço para lembrar que a evolução da ciência está repleta de interferências histórico-culturais, condicionando o surgimento de uma

disciplina, o reconhecimento de um resultado ou a adoção de um procedimento científico...

É conhecido, por exemplo, o fato de que espíritos tão inovadores como Galileu ou Descartes apegaram-se ao “dogma científico” do horror ao vácuo¹⁰; só Pascal - na mesma época e após muita relutância - superou esse erro. Descartes, em seu *Princípios da Filosofia* - mesmo tratado que começa afirmando ser necessário duvidar radicalmente de tudo o que possa apresentar a mais ínfima incerteza -, toma como uma intuição irrefutável da razão a ideia tradicional de que a natureza tem horror ao vácuo...

Esses condicionamentos são de diversas ordens. Assim, ao dizer que a Geometria (*geo-metria*, em grego) é uma ciência grega ou que a Álgebra (*al-jabr*) é uma ciência árabe¹¹, estamos afirmando algo mais do que a “casualidade” de terem sido gregos ou árabes seus fundadores ou promotores.

Aproximamo-nos do sentido da expressão “ciência árabe” quando pensamos em casos paralelos. Diz-se, por exemplo, que a caligrafia é uma “arte árabe”, mas não se diz que a pintura ou o teatro sejam “artes árabes”. Nesses casos, não estamos aqui interessados no fato de haver muitos e talentosos calígrafos árabes (ou no da correspondente

¹⁰. Para o episódio do “horror ao vácuo”, ver Pieper, Josef “A tese de Pascal: Teologia e Física - uma introdução ao *Préface pour le traité du vide*” *Cuadernos de Cultura y Ciencia*, Madrid - S. Paulo, Univ. Autónoma de Madrid/ DloFflchusp, 1996, N. 2, pp.29 e ss.

¹¹. Ao longo deste trabalho, estaremos nos referindo principalmente aos casos paradigmáticos de *Os Elementos* de Euclides e da Álgebra, tal como fundada por Al-Khwarizmi.

escassez de pintores), mas numa “conexão de sentido” entre a arte caligráfica e fatores como: a atitude árabe perante a escrita (e sua relação, digamos, com o modo como o Alcorão considera os *ayyat*, os sinais de Deus); a desconfiança semita em relação à imagem; a língua e a religião; etc.¹².

No caso da Álgebra, não foi por mero acaso que ela surgiu no califato abássida (“ao contrário dos Omíadas, os Abássidas pretendem aplicar rigorosamente a lei religiosa à vida quotidiana”¹³), no seio da “Casa da Sabedoria” (*Bayt al-Hikma*) de Bagdad, promovida pelo califa Al-Ma’amun¹⁴, uma ciência nascida em língua árabe e criada por Al-Khwarizmi, pioneiro da ciência árabe e “antagonista da ciência grega”¹⁵.

Certamente, o que a moderna matemática entende por Álgebra pode parecer uma fria e objetiva axiomática - constitutiva de uma sintaxe de estruturas operatórias e destituída de qualquer alcance semântico -, mas essa Álgebra de hoje é o resultado da evolução - em desenvolvimento contínuo - da velha *al-jabr*, forjada por um contexto cultural em que não são alheios, elementos que vão desde as

¹². Uma análise desses fatores condicionantes da arte árabe encontra-se em Hanania, Aida R. *A Caligrafia como Expressão Cultural - A Arte de Hassan Massoudy*, tese de Livre-Docência, FFLCH-USP, 1995.

¹³. Anawati, M-M e Gardet, Louis *Introduction a la Théologie Musulmane*, Paris, Vrin, 1981, p. 44.

¹⁴. Não é de todo alheio a nosso tema, o fato de que esse califa fez de uma particular doutrina, a mu’atazilita, a teologia oficial do Império.

¹⁵. E, como indicaremos, não são casuais as definições euclidianas de *razão* e *proporção* (e os limites impostos a esses conceitos nos *Elementos*) nem tampouco a reação dos matemáticos árabes a essas definições.

estruturas gramaticais do árabe à teologia muçulmana da época...

2. *Al-jabr e al-muqabalah*

Muhammad Ibn Musa Al-Khwarizmi foi membro da “Casa da Sabedoria”, a importante academia científica de Bagdad, que alcançou seu esplendor sob Al-Ma’amun (califa de 813 a 833). A ele, Al-Khwarizmi dedicou seu *Al-Kitab al-muhtasar fy hisab al-jabr wa al-muqabalah* (“Livro breve para o cálculo da *jabr* e da *muqabalah*”), o livro fundador da Álgebra.

Começamos por observar que as palavras que nomeiam a nova ciência, *al-jabr* e *al-muqabalah*, embora empregadas por Al-Khwarizmi em sentido técnico, eram (e ainda são) termos da linguagem corrente árabe. O radical trilítere *j-b-r*¹⁶ está associado aos seguintes significados:

- *Força*: por exemplo, o anjo Gabriel, *Jibryl*, é, literalmente, força-de-Deus. No Alcorão (59, 23), *Al-Jabar* - o forte, o que faz valer sua vontade - é um dos 99 nomes de Deus.

- *Força que compele, que obriga*: neste sentido, o Alcorão diversas vezes (11, 59; 14, 15; 28, 19; 40, 35; etc.) emprega *j-b-r* para “tiranizar”, “tirano” etc.. Não por acaso, a corrente teológica muçulmana que nega o livre-arbítrio do

¹⁶. Como se sabe, o radical consonantal é, em árabe, o que é semanticamente de-cisivo: as vogais, a prefixação etc. só fazem uma determinação periférica de sentido.

homem em favor de um inevitável destino pré-determinado foi denominada *jabariyah*. E também o serviço militar compulsório é *ijbary*...

- *Restabelecer*: pôr (ou repor) algo em seu devido lugar, restabelecer uma normalidade. Daí que *tajbir* seja ortopedia e *jibarah*, redução, no sentido médico: reconduzir (talvez *forçando-o* por tala, gesso etc.) o osso a seu devido lugar: na Espanha, no tempo em que os barbeiros acumulavam funções, podia-se ver a placa “*Algebrista y Sangrador*” em barbearias¹⁷. “Álgebra” no sentido de “ortopedia” vigorou, por muito tempo, também na língua portuguesa¹⁸.

Por que Al-Khwarizmi escolhe a palavra *jabr* para o procedimento fundamental de sua nova ciência? Precisamente porque - analogamente à ortopedia - a Álgebra é “forçar cada termo a ocupar seu devido lugar”. Já no começo de seu *Kitab*, Al-Khwarizmi distingue seis formas de equação, às quais toda equação dada pode ser *reduzida* (e, portanto, canonicamente resolvida). Em notação de hoje:

$$1. ax^2 = bx$$

$$2. ax^2 = c$$

¹⁷. Kline, Morris *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, New York, Oxford University Press, 1972, p. 192.

¹⁸. Cfr. por exemplo Nimer, Michel *Influências Orientais na Língua Portuguesa*, São Paulo, s.c.p., 1943, vol. I, verbete *Álgebra*.

$$3. ax = c$$

$$4. ax^2 + bx = c$$

$$5. ax^2 + c = bx$$

$$6. bx + c = ax^2$$

Al-jabr é a operação que soma um mesmo fator (afetado do sinal +) a ambos os membros de uma equação para eliminar um fator afetado com o sinal -.

Já a operação que elimina termos iguais ou semelhantes de ambos os lados da equação é *al-muqabalah* (que, por sua vez, deriva do radical *q-b-l*, cujo significado é: estar frente a frente - daí a *qiblah* na mesquita indicar a direção de Meca -; cara a cara - daí também que *qabila* seja também beijar -; confrontar; equiparar -"toma lá, dá cá" - etc.).

Seja, então, um problema em que os dados podem ser postos sob a forma:

$$2x^2 + 100 - 20x = 58.$$

Al-Khwarizmi procede do seguinte modo:

$$2x^2 + 100 = 58 + 20x \text{ (por } al-jabr\text{)}.$$

Divide por 2 e reduz os termos semelhantes:

$$x^2 + 21 = 10x \text{ (por } al\text{-muqabalah)}.$$

E o problema já está canonicamente equacionado.

Feita esta digressão técnica, passemos a analisar (em alguns casos não será possível superar a mera alusão indicativa...) as relações e conexões de sentido que se dão entre a Álgebra e alguns aspectos da cultura árabe.

3. A Álgebra no Islam: o religioso e o temporal

Começemos pelos fundamentos das necessidades práticas da sociedade.

Em seu estudo “*L’Islam et l’épanouissement des sciences exactes*”¹⁹, Roshdi Rashed, para mostrar a conexão entre Alcorão, ciência e vida prática, exemplifica precisamente com a Álgebra: *‘ilm al-fara’id* (ciência da partilha, da herança). Os próprios juristas referem-se à Álgebra como *hisab al-fara’id*, o cálculo da herança, segundo a lei corânica. E aí temos já um primeiro condicionamento histórico-cultural, próprio do Islam, no qual o caso da herança é emblemático. Trata-se da sólida união que se dá no Islam entre a ordem religiosa e a temporal.

¹⁹. In *Quatre conférences publiques organisées par l’Unesco*, UNESCO, 1981, p. 152.

Por coincidência, o mesmo problema da herança (para o muçulmano, sob a legislação direta de Allah) é proposto a Cristo. Cristo, que declara - algo impensável na visão muçulmana - “A César o que é de César; a Deus o que é de Deus”, recusa-se a estabelecer concretamente os termos da herança.

Trata-se de um episódio evangélico *aparentemente* intrascendente: “um da multidão” aproxima-se de Cristo e faz um pedido: que Jesus use Sua autoridade para convencer seu irmão a repartir com ele a herança (Lc 12, 13). Para surpresa daquele homem (e contrariando a mentalidade antiga e a oriental, que uniam o poder religioso a questões temporais...), Cristo recusa-se terminantemente a intervir nessa questão: “Homem, quem me estabeleceu juiz ou árbitro de vossa partilha?” (Lc 12, 14). O máximo a que Cristo chega é a uma condenação genérica da cobiça, contando a esses irmãos a parábola do homem rico cujos campos haviam produzido abundante fruto e com o célebre convite à contemplação dos lírios: “Olhai os lírios do campo...”.

Bem diferentes são as coisas no mundo muçulmano. Roger Garaudy, no capítulo “Fé e Política” mostra como a *tawhid* (unidade, dogma central islâmico) muçulmana se projeta sobre a política, o direito e a economia: “Deus é o único proprietário e ele é o único legislador. Tal é o princípio de base do Islam em sua visão de unidade (*tawhid*)”²⁰.

Garaudy tem razão ao afirmar que não se dá no Islam (não há sacerdotes), uma teocracia clerical de tipo ocidental,

²⁰. Garaudy, Roger *Promessas do Islam*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988, p. 70.

mas é inegável, também, que a visão muçulmana tem favorecido uma forte e arraigada teocracia própria e não por acaso o chefe político se intitula *ayyatullah*, “sinal de Deus”²¹.

Seja como for, o fato é que, na questão da herança, o Alcorão (4, 11 e ss.) diz concretamente: “Allah vos ordena o seguinte no que diz respeito a vossos filhos: que a porção do varão equivalha à de duas mulheres. Se estas são mais de duas²², corresponder-lhes-ão dois terços da herança. Se é filha única, a metade. A cada um dos pais corresponderá um sexto da herança, se deixa filhos; mas se não tem filhos e lhe herdarem só os pais, um sexto é para a mãe. Etc., etc.”. E conclui: “De vossos ascendentes ou descendentes, não sabeis quais vos são os mais úteis. Isto compete a Allah. Allah é onisciente, sábio”.

Contrastemos com o cristianismo. Naturalmente, para um cristão, o mundo é criação de Deus e obra de sua Inteligência: o mundo foi criado pelo *Verbum* e, portanto, conhecer o mundo é conhecer sinais de Deus. E mais: cada criatura é porque é criada inteligentemente por Deus, participa do ser de Deus. O Deus cristão é *Emmanuel*, Deus conosco, e pela Encarnação, a eternidade de Deus ingressa na temporalidade e Cristo encabeça, re-capitula (como diz o *Catecismo da Igreja Católica*) toda a realidade criada.

²¹. Embora Garaudy, acostumado - por seu passado marxista - à distinção entre socialismo ideal e “socialismo realmente existente”, uma e outra vez recorra à “distinção entre o ensino corânico e a prática dos países muçulmanos...” (p. 70).

²². E se só há filhas...

Daí que a Igreja defenda tenazmente a lei moral, lei natural da dignidade do ser do homem, que lhe foi conferida pelo ato criador do *Verbum*. Mas, precisamente por essa mesma concepção teológica, o cristão pode afirmar a mais decidida autonomia das realidades temporais: **porque** o mundo é obra do *Verbum*, a realidade temporal tem sua verdade própria, suas leis próprias, naturais, descartando o clericalismo²³.

Esta é mesmo a doutrina oficial da Igreja, que rejeita definitivamente tanto o clericalismo quanto o laicismo que pretende afastar Deus da realidade social. Assim, na mesma passagem (4, 36) em que a *Lumen Gentium* (²⁴) afirma: “nenhuma atividade humana pode ser subtraída ao domínio de Deus”, ajunta: “é preciso reconhecer que a cidade terrena, a quem são confiados os cuidados temporais, se rege por princípios próprios”. E a *Gaudium et Spes* (1, 3, 36): “Se por autonomia das realidades terrestres entendemos que as coisas criadas e as mesmas sociedades gozam de leis e valores próprios, a serem conhecidos, usados e ordenados gradativamente pelo homem, é absolutamente necessário exigí-la. Isto não é só reivindicado pelos homens de nosso tempo, mas está também de acordo com a vontade do Criador. Pela própria condição da criação, todas as coisas são dotadas de fundamento próprio, verdade, bondade, leis e

²³. Tratamos mais amplamente do tema em *Tomás de Aquino hoje*, Curitiba-S. Paulo, PUC-PR - GRD, 1993.

²⁴. Sugestivamente no capítulo IV, dedicado aos leigos - a cuja iniciativa e responsabilidade de cristãos compete a santificação da ordem temporal.

ordem específicas. O homem deve respeitar tudo isto, reconhecendo os métodos próprios de cada ciência e arte”²⁵.

Em extremo sentido contrário, um Ayyatullah Khomeini²⁶ pôde afirmar: “Costuma-se dizer que a religião deve ser separada da política e que as autoridades religiosas não se devem imiscuir nos assuntos de Estado. (...) Tais afirmações só emanam dos ateus: são ditadas e espalhadas pelos imperialistas. A política estava separada da religião no tempo do Profeta? (Que Deus o abençoe, a Ele e aos seus fiéis)” (p. 27). “O Islam tem preceitos para tudo o que diz respeito ao homem e à sociedade. Esses preceitos procedem do Todo-Poderoso e são transmitidos pelo seu Profeta e Mensageiro. (...) Não existe assunto sobre o qual o Islam não haja emitido seu juízo” (p. 19). “A instauração de uma ordem política secular equivale a entrar o progresso da ordem islâmica. Todo poder secular, seja qual for a forma pela qual se manifesta, é forçosamente um poder ateu, obra de Satanás. É nosso dever exterminá-lo e combater seus efeitos. (...) Não temos outra solução senão derrubar todos os governos que não repousam nos puros princípios islâmicos, sendo, portanto, corruptos e corruptores (...) É esse o dever, não só dos iranianos, mas de todos os muçulmanos do mundo.” (p. 23)

O Islam, ao contrário do cristianismo, afirma uma absoluta transcendência de Deus (transcendência acentuada pela doutrina mu'atazilita) e uma revelação ditada²⁷,

²⁵. Cfr. também *Apostolicam Actuositatem* (II, 7).

²⁶. Em seus *Princípios políticos, filosóficos, sociais e religiosos*, Rio de Janeiro, Record, 1980.

²⁷. E não meramente inspirada ao hagiógrafo, como no cristianismo.

“descida” (em árabe, o verbo *nazala*, que se aplica à revelação divina, significa também “descer”). A revelação de Allah e sua *tawhid* estão sinalizadas²⁸ no mundo. E o princípio da unidade não se aplica só à política, mas alcança também as ciências.

Em primeiro lugar, as ciências estão a serviço da fé²⁹, também de um modo prático: uma sociedade sob a forte e urgente necessidade de obedecer à lei do Altíssimo, precisa operacionalizar as soluções dos graves problemas de partilha. A Álgebra surge como uma ciência voltada para a resolução desse problema suscitado pelo Alcorão³⁰. Cabe, nesse sentido, uma simples - porém, sugestiva - observação: a Álgebra de Al-Khwarizmi é inteiramente retórica e não

²⁸. *Ayyat* significa não só sinal, mas também versículo do Alcorão.

²⁹. “Deus, em sua misericórdia infinita, confiou o Alcorão a Seu profeta, para que o homem possa decifrar a natureza e, desta forma, transcendê-la. O estudo do Alcorão é uma iniciação ao estudo da natureza. O estudo da natureza é uma procura de Deus. Os fenômenos naturais são cifras que significam Deus. O Alcorão fornece os testes de verificação para os esforços decifradores da pesquisa da natureza. O homem pode comparar a natureza ao Alcorão, porque sua mente participa do espírito divino. A origem divina da mente humana é vivenciada justamente por sua capacidade de adequação do Alcorão à natureza. Por sua capacidade algébrica e decifradora, a mente humana tem a estrutura da mente divina” (FLUSSER, V. “A mesquita e a escrita”, *Revista de Estudos Árabes*, DLO-FFLCHUSP, v. 1, n. 2, 1993, p. 33.

³⁰. Este é um fato tão notório, que é destacado por todos os historiadores da matemática árabe. Citaremos aqui apenas três dos mais conhecidos: Yousch-kewitch, A. P. *Les mathématiques arabes*, Paris, Vrin-CNRS, 1976. Dalmedico, A. - Peiffer, J. *Une histoire des mathématiques*, Paris, Seuil, 1988. Waerden, B. L. van der *A History of Algebra*, New York, Springer Verlag, 1985. Note-se que precisamente a parte sobre problemas práticos de herança, a parte III do *Kitab...*, que ocupa mais da metade do livro de Al-Khwarizmi, é omitida nas traduções latinas de Roberto de Chester - feita em Segóvia em 1145 - e de Gerardo de Cremona - falecido em 1187 -, em Toledo.

emprega símbolos. Note-se que os números simples são designados por *dirham*, que é uma unidade monetária; a incógnita é designada pela palavra árabe *xay*, coisa, e, se é de ordem quadrada, *mal* (riqueza, bens, fortuna).

Além disso, de um modo intrínseco: “o princípio da *tawhid*, o ponto capital da experiência islâmica de Deus, exclui a separação entre ciência e fé. Tudo, na natureza, sendo ‘sinal’ da presença divina, o conhecimento da natureza torna-se (...) um acesso à proximidade de Deus. (...) A sabedoria da fé integra todas as ciências num conjunto orgânico, pois todas têm um objetivo no mundo que, em sua totalidade, é uma ‘teofania’, uma revelação dos ‘sinais de Deus’. O universo é um ‘ícone’ no qual o Um se revela através do múltiplo por mil símbolos”³¹.

Nesse sentido, um importante instrumento de ligação entre as ciências é precisamente a Álgebra. Referindo-se à época em que surge a Álgebra de Al-Khwarizmi, Roshdi Rashed diz: “O começo do século IX é um grande momento de expansão da matemática helenística em língua árabe. Ora, é precisamente nesse período e nesse meio (o da “Casa da Sabedoria” de Bagdad) que Muhammad Ibn Musa al-Khwarizmi redige um livro com assunto e estilo novos. De fato, é nessas páginas que surge, pela primeira vez, a Álgebra como disciplina matemática distinta e independente. Tal surgimento - e já os contemporâneos se apercebem disso - foi de importância crucial, tanto pelo estilo dessa matemática, como pela **ontologia de seu objeto** (grifo nosso) e, mais ainda, pela riqueza de possibilidades que com ela se abrem. O

³¹. Garaudy, op. cit. pp. 81, 84-85.

estilo é, ao mesmo tempo, algorítmico e demonstrativo e, com essa álgebra, imediatamente já se deixa entrever a imensa potencialidade que impregnará a Matemática a partir do séc. IX: a aplicação das disciplinas matemáticas umas às outras”³².

4. A Álgebra no sistema língua/pensamento árabe.

Neste tópico resumiremos algumas características do sistema língua/pensamento, no sentido que essa expressão tem em Lohmann³³ e as relações entre seus dois pólos: língua e pensamento. Essa análise permitir-nos-á uma melhor compreensão de aspectos da Álgebra como ciência árabe e de sua evolução (em contraposição à Geometria, ciência grega).

Uma primeira observação sobre as relações entre língua e forma de pensamento é a de que “o que nos interessa não são as línguas em si, mas as línguas enquanto pré-determinam uma certa concepção de mundo para o falante, ou como diz Heidegger, *eine Erschlossenheit des Daseins*”³⁴.

³². “Modernidade Clássica e Ciência Árabe”, *Revista de Estudos Árabes*, DLO-FFLCHUSP, v. 1, n. 1, 1993, p. 9.

³³. Lohmann, Johannes “Santo Tomás e os Árabes - Estruturas linguísticas e formas de pensamento” *Revista de Estudos Árabes*, Centro de Estudos Árabes/FFLCHUSP, São Paulo, Ano III, n. 5-6, pp. 33-51. Tit. orig.: “Saint Thomas et les Arabes (Structures linguistiques et formes de pensée)”, *Revue Philosophique de Louvain*, t. 74, fév. 1976, pp. 30-44. Trad.: Ana L. Carvalho Fujikura e Helena Meidani.

³⁴. Art. cit. p. 38. Mesmo reconhecendo uma certa radicalização na posição de Lohmann, não resta dúvida de que há - senão uma determinação - pelo menos um forte condicionamento do pensamento pelas estruturas da língua. Talvez fosse melhor falar em interação

Em outras palavras, o alcance do pensamento condiciona-se pela linguagem. Não só pelo maior ou menor número e profundidade de conceitos e potencial expressivo dos vocábulos, mas também (e principalmente) pelas estruturas peculiares de cada língua ou famílias de línguas.

Assim, cabe falar num sistema língua/pensamento, que, no caso do grego, é justamente designado por *logos* e, no caso do árabe, por *ma'na*. “O conceito de *ma'na*, ‘intencionalidade’³⁵, é tão característico da forma árabe de pensamento, como o é a noção específica do termo grego *logos*, em sua concepção original, para a forma de pensamento do grego clássico. E, além do mais, justamente por essas duas noções, ou, por assim dizer, sob os auspícios dessas duas noções, é que essas duas formas de pensamento, encarnadas, cada uma em uma língua determinada - o grego clássico e o árabe clássico - exprimiram-se como tais em uma filosofia”³⁶.

E, poderíamos complementar: exprimiram-se também em Álgebra e Geometria.

Pois o sistema grego, *logos*, busca estabelecer uma exata correspondência entre pensamento e realidade. Correspondência biunívoca já programaticamente estabelecida por Parmênides quando afirma: *Tò gàr auto noein estin te kai einai* (“Na verdade, pensar e ser é, ao mesmo tempo, a mesma coisa”). Tal pretensão de

dialética, na medida em que também o pensamento influencia a formação da língua.

³⁵. No sentido técnico-filosófico de *intentio*, apresentado por Lohmann.

³⁶. Art. cit. p. 35-36.

pensamento é possibilitada por diversos fatos de linguagem. Destacaremos dois para efeito de contraste com o árabe.

1) Ao contrário do árabe, no centro semântico do sistema grego, “encontra-se o verbo *esti* (ser), que, segundo Aristóteles, está implicitamente contido em qualquer outro verbo”³⁷. O verbo ser, característica central do sistema *logos* (e de todo o indo-europeu), permitiria o enlace exato entre a realidade em si mesma e o pensamento: pelo verbo ser o pensamento homo-*loga* o real.

Um exemplo ajudar-nos-á a compreender essa relação. Seja o caso de especialistas em segurança contra incêndio que *homologam* um determinado edifício. Eles dispõem de um *logos*, um corpo de normas técnicas racionalmente estabelecidas e, inspecionando um prédio, verificam se a *realidade* (a presença de tantos extintores de incêndio, tais e tais mangueiras, portas corta-fogo, saídas de emergência etc.) daquele edifício está no *mesmo logos* (homo-logação) da norma. Do mesmo modo, para o sistema grego, o pensamento está em homologia com a realidade.

2) A língua grega flexiona temas (enquanto a árabe flexiona a própria raiz de uma palavra). No exemplo tradicional das gramáticas elementares de latim (e, obviamente, o mesmo se dá com o grego), o radical *ros* de rosa permanece fixo, pois uma rosa é uma rosa; qualquer outro fator (seu

³⁷. Art. cit. p. 35.

relacionamento com o mundo exterior, com o pensamento humano ou com qualidades que *são* nela): da cor da rosa (genitivo) ao mosquito nela pousado (ablativo), é refletido pelas desinências *rosam*, *rosarum*, *rosae* etc. O árabe, por sua vez, não tem radicais fixos: o radical trilítere é *intra-flexionado*: SaLaM; iSLaM; SaLyM; muSLiM etc. (correspondente à *ousía*, à *substantia*).

Lohmann interpreta este fato do seguinte modo: “O árabe, como o semítico em geral, de um lado, e o grego, de outro, estabelecem relações com o mundo: um, principalmente pelo ouvido e o outro, pelo olho. Tal fato levou o falante semítico a uma preponderância da religião, enquanto o grego tornou-se o inventor da teoria. Daí decorre (ou procede...?) uma diferença análoga das respectivas línguas, quanto a seu tipo de expressão. Cada um desses dois tipos caracteriza-se por um procedimento gramatical específico: flexão de raízes no semítico e flexão de temas no indo-europeu antigo”³⁸.

A onnipresença do verbo ser e a flexão de temas, como agudamente indica Lohmann, favorecem um sistema *logos* (“ocular”, “especular”) de correspondência exata entre pensamento e realidade que, como veremos, é característica também da Geometria grega.

³⁸. Art. cit., p. 36.

Já o árabe tende ao sistema *ma'na* - pensamento “auricular”, “pensamento confundente”³⁹ - pela ausência da amarra do verbo ser como verbo de ligação, pela indeterminação semântica de seus radicais trilíteres etc.

Configura-se, assim, uma despreensão de atingir a *ousía*, a *substantia*.

Tal posicionamento é confirmado pela religião e, particularmente, pela doutrina *mu'atazilita*, que é o pensamento teológico imposto oficialmente pelo califa Al-Ma'amun em Bagdad, à época de Al-Khwarizmi. Pode-se aplicar à Álgebra as considerações de Lohmann sobre as “distorções” na recepção da filosofia grega pelos árabes e, principalmente, por Averróes: “(Um aspecto) que se deve conhecer para se compreender a intenção do Comentador (subjacente à sua interpretação de Aristóteles) é a noção de *essentia* (como tradução da palavra árabe *dhat*). *Dhat* - conceito profundamente arraigado no aristotelismo árabe na especulação teológica islâmica do século IX da nossa era, em Bagdad - é a *essência* de Deus, em oposição aos atributos, por cuja mediação, fala-se de Deus no Alcorão. A essência de Deus, segundo a doutrina *mu'tazilita* - teologia oficial de Bagdad na primeira metade do século IX - é absolutamente transcendente em oposição a esses atributos. Essa transcendência absoluta de Deus - expressa pela noção *dhat* e traduzida em latim por *essentia* -, em oposição a todas as noções descritivas (*sifat*, em árabe), transformou-se em S.

³⁹. No sentido “técnico” que Ortega y Gasset e Julian Marías dão à expressão.

Tomás (e, de certa maneira, já no Comentador, considerado uma autoridade por S. Tomás) em uma transcendência da coisa real com relação ao intelecto humano - transcendência que conduziu, em seguida e enfim, ao *Ding an sich* de Kant”.

Junte-se a estas considerações, o critério - certamente não casual - da seleção de fontes de Al-Khwarizmi. Solomon Gandz, o moderno editor de Al-Khwarizmi, considera essencial, no fundador da Álgebra, seu caráter oriental, não-grego e mesmo anti-grego. Vale a pena transcrever sua introdução ao capítulo “Mensuração” do *Kitab*:

Al-Khwarizmi, o antagonista da influência grega

Na universidade de Bagdad, fundada por Al-Ma’amun (813-33), a chamada *Bayt al-Hikma*, onde Al-Khwarizmi trabalhou sob o patrocínio do Califa, floresceu também um velho colega seu, chamado Al-Hajjaj ibn Yusuf ibn Ma’ar. Este homem era o líder da corrente a favor da recepção da ciência grega pelos árabes. Dedicou toda sua vida a traduzir para o árabe as obras gregas. Já no califato de Harun al-Rashid (786-809), Al-Hajjaj tinha traduzido *Os Elementos* de Euclides. Quando Al-Ma’amun tornou-se califa, Al-Hajjaj tentou obter seu favor para uma segunda edição de sua tradução de Euclides. Posteriormente (829-830), traduziu o *Almagesto*. Ora, Al-Khwarizmi nunca menciona seu colega nem tampouco suas obras. Euclides

e sua Geometria, embora disponíveis pela boa tradução do colega, são totalmente ignorados por Al-Khwarizmi, quando ele escreve sobre Geometria. E mais, no “Prefácio” de sua *Álgebra*, Al-Khwarizmi claramente enfatiza seu objetivo de escrever um tratado popular que, ao contrário da matemática teórica grega, sirva a fins práticos do povo em seus negócios de heranças e legados, em seus assuntos jurídicos, comerciais, de exploração da terra e de escavação de canais. Al-Khwarizmi aparece não como um discípulo dos gregos, mas muito pelo contrário, como o adversário de Al-Hajjaj e da escola grega. Ele é o representante das ciências populares nativas. Na Academia de Bagdad, Al-Khwarizmi representa, antes, uma reação contrária à introdução da matemática grega. Sua *Álgebra* causa uma impressão de protesto contra a tradução de Euclides e contra toda a tendência de acolhimento das ciências gregas⁴⁰.

5. Árabe x Grego: os conceitos de *razão e proporção*

A geometria grega é o modelo acabado do sistema grego⁴¹, de uma “língua de visão”, em correspondência, tanto quanto possível, bijetora com o real.

⁴⁰. Cit. por Waerden, B. L. op. cit., pp. 14-15.

⁴¹. Já a geometria contemporânea, ligada à moderna concepção de sistemas axiomáticos, aproximar-se-ia de uma outra forma de pensamento (derivada do sistema *logos*, mas já independente) - também discutida por

Esse “tanto quanto possível” impõe seus limites: na matemática grega, não encontraremos o número zero (o zero não tem correspondente-*logos* com o real) e é conhecido o escândalo histórico produzido pela descoberta da incomensurabilidade de grandezas (o número irracional, para os gregos *a-logos!*, entra em contradição com o próprio sistema de pensamento grego). E, de um modo positivo, Euclides⁴² afirma que o *um* é a realidade e a unidade é aquilo pelo que cada uma das coisas que são é chamada de **um!**

Já o árabe é diferente. Seu sistema língua/pensamento não é *logos*, mas *ma'na*: prevalece não a pretensão de a linguagem acompanhar *pari passu* o ente, mas o sentido mental (*intentio, ma'na*), independentemente da correspondência-*logos* com o real. Daí que a ciência árabe, por excelência, seja a Álgebra (com zero e números negativos). E o irracional, na incomensurabilidade geométrica, é aceito com total naturalidade pelo árabe.

Descreveremos neste tópico, sucintamente, a superação do sistema *logos* no caso paradigmático da conceituação matemática de *razão* e *proporção*⁴³. Essa superação tem um importante marco inicial no matemático e

Lohmann no artigo citado -, paradigmaticamente pelo inglês falado nos dias de hoje.

⁴². Livro VII, def. 1. Citaremos pela ed. de HEATH, Thomas L. *The Thirteen books of Euclid's Elements*, translated from the text of Heiberg with Intr. and Comm. New York, Dover, 2nd. ed., s.d., vol. I-III.

⁴³. Para um estudo da recepção do conceito euclidiano de *razão* entre os árabes, veja-se Plooi, E. B. *Al-Djajjâni - Commentary on Ratio in Euclid's conception of Ratio as criticized by arabian commentators*, Rotterdam, Uitgeuerij W.J. van Hengel, 1950.

poeta Omar Khayyam⁴⁴, que abre caminho para os números irracionais.

Para analisar os conceitos de *razão* e *proporção* nos *Elementos*, começemos pela observação de Heath: “É digno de nota, o fato de que a teoria das proporções recebe duplo tratamento em Euclides: refere-se a grandezas em geral, no livro V, e só ao caso particular de números, no livro VII”⁴⁵.

Para Heath, Euclides teria seguido a tradição: reproduzindo a antiga teoria de proporções (anterior à crise dos incomensuráveis) e também a nova, atribuída a Eudoxo (a do livro V). Esta definição (V, def. 5) reza: “Diz-se que magnitudes estão na mesma razão - a primeira para a segunda e a terceira para a quarta - quando: para quaisquer equimúltiplos que sejam tomados da primeira e da terceira comparados a quaisquer equimúltiplos que sejam tomados da segunda e da quarta, os primeiros equimúltiplos coincidem em superar (igualar ou inferar) os segundos equimúltiplos respectivamente tomados na ordem correspondente”.

Vuillemin observa que esta teoria permite eludir o problema dos irracionais⁴⁶. Subtrai-se o conceito de *razão* ao âmbito da medida (e evita, portanto, o escândalo dos

⁴⁴. Omar Khayyam está tão distante do ideal grego de *homologação* do real e tão imerso nos *amthal* do sistema *ma'na*, que numa das *Rubayyat* - a de número XCIV (cito pela edição *Les Quatrains d'Omar Khayyam*, trad. intr. et notes de Charles Grolleau, Paris, Champ Libre, 1980 - chega a escrever: “Para falar claramente e **sem** parábolas: / Nós somos as peças do jogo, jogado pelo Céu / Que brinca conosco no tabuleiro da existência / E depois voltamos, um a um, para a caixa do Nada”.

⁴⁵. Op. cit. v. II, p. 113.

⁴⁶. Vuillemin, J. *De la Logique a la Théologie*, Paris, Flammarion, 1967, pp. 12 e ss.

incomensuráveis). E é precisamente essa definição de razão que será objeto de crítica por parte de Omar Khayyam: para ele, Euclides não teria atinado com o verdadeiro significado de *razão*, que se encontra no processo de medida de uma grandeza por outra⁴⁷. Assim, Omar Khayyam define $A:B = C:D$

Todos os múltiplos da primeira são retirados da segunda, até que se tenha um resto menor do que a primeira e, igualmente, todos os múltiplos da terceira são retirados da quarta, até que se tenha um resto menor do que a terceira. E o número de múltiplos da primeira na segunda é igual ao número de múltiplos da terceira na quarta. E mais: extraímos da primeira, todos os múltiplos do resto da segunda, até obter um novo resto menor que o resto da segunda e igualmente, extraímos da terceira, todos os múltiplos do resto da quarta, até obter um novo resto menor que o resto da quarta. E o número de múltiplos do resto da segunda é igual ao número de múltiplos do resto da quarta. Etc. E, assim, *ad infinitum*. Então, a razão entre a primeira e a segunda é necessariamente a que se dá entre a terceira e a quarta. Esta é que é a

⁴⁷. Como observa Dirk J. Struik em “Omar Khayyam Mathematician” *The Mathematics Teacher*, April 1958: “Omar is here on the road to the extension of the number concept which leads to the notion of the real number”.

verdadeira proporcionalidade a modo geométrico⁴⁸

Este processo - já mencionado por Aristóteles - é o que os gregos chamam de *antanairesis* ou *antiphayresis*. A quantidade menor, digamos B, é subtraída de A, com resto R₁. E assim,

$$R_1 = A - q_1 B.$$

A seguir, R₁ é subtraído - tanto quanto possível - de B:

$$R_2 = B - q_2 R_1,$$

E assim por diante...

Após afirmar a excelência da *antiphayresis*, Omar Khayyam levanta a questão decisiva para o estabelecimento dos números irracionais: se a razão deve ser entendida como um tipo de número. Desprendidos do compromisso grego de correspondência pensamento/realidade, autores árabes como Nasir ad-Din at-Tusi não verão inconveniente em considerar todas as razões (e os limites das *antiphayresis*) como números.

Um tal acolhimento só é possível no sistema *ma'na*...

⁴⁸. Omar Khayyam cit. por Werden, B. L. v. der *A History of Algebra - From al-Khwarizmi to Emmy Noether*, N. York, Springer Verlag, 1985, p. 30.

Notandum 35/36 mai 2014 CEMOrOC-Feusp / IJI-Univ. do Porto
(livro mais completo em: <http://www2.fe.usp.br/%7Ecemoroc/E-bookPROVERBIOSARABES.pdf>)

Cem provérbios da tradição árabe

Resumo: Seleção de provérbios apresentada no XV Seminário Internacional Filosofia e Educação CemorocFeusp – IJI Univ Porto. A introdução discute o papel que os provérbios exercem na cultura árabe.

Palavras Chave: provérbios árabes; cultura árabe.

Abstract: Selection of arabic proverbs presented – Feb. 11, 2014 – to the the XV Seminário Internacional Filosofia e Educação (Cemoroc Feusp-IJI Univ Porto). The article discusses the role of proverbs in arabic culture.

Keywords: Arabic proverbs; Arabic culture.

Ma qal al-mathal shay min kadhab
(*Os provérbios nunca mentem...*) – provérbio árabe

Introdução - para entender os provérbios árabes

A imensa criatividade da gíria brasileira criou a expressão “é a cara de”. Quando uma realidade expressa muito bem uma outra, resume-a em alguns de seus traços essenciais, diz-se que “é (ou tem) a cara dela”. Zeca Pagodinho é a cara do Rio; no campo das instituições, “cara do Rio” é o futevôlei ou o estratégico feriado municipal de São Jorge, 23 de abril, que, “por acaso”, faz ponte com o nacional de Tiradentes... (já os feriados paulistas, 25 de janeiro e 9 de julho, têm a cara de São Paulo: caem nas férias escolares...).

No campo da educação, os provérbios são “a cara” da pedagogia árabe. Certamente, todas as épocas conhecem e cultivam provérbios, mas, no caso do árabe (e dos Orientes em geral) eles expressam o núcleo mais profundo da cultura.

A coletânea que apresentamos aqui é uma pequena amostra dos cerca de dez mil *amthal*⁴⁹ conhecidos no mundo árabe⁵⁰.

Para entender os provérbios e o alcance do papel exercido pelo *mathal* na cultura árabe é necessário antes conhecer algumas características da língua. Como se sabe, as características de uma língua transcendem o âmbito da mera comunicação e influenciam decisivamente o próprio modo de ver o mundo, condicionando de modo fundamental a cultura e todas as suas manifestações. Daí que o filósofo alemão contemporâneo Johannes Lohmann prefira falar - e ele contempla, de modo especial, o caso do árabe - em *sistema de língua/pensamento*⁵¹.

[suprimimos parte desta Introdução, que repetiria o que já apresentamos no primeiro estudo: pp. 13 e ss.]

⁴⁹. A tradução do conceito - central para este estudo - de *mathal* (plural: *amthal*) pode ser aproximada pelos nossos “provérbio”, “comparação”, “parábola” etc. Aqui, enfatizarei a dimensão “provérbio” do *mathal*.

⁵⁰. Consulte-se FEGHALI, Michel. *Proverbes et Dictons Syro-Libanais*, Paris, Institut d’Ethnologie, 1938 (3.048 provérbios), e FREYHA, Anis. *A Dictionary of Modern Lebanese Proverbs*, Beirut, Librairie du Liban, 1974 (4.248 provérbios). Além de serem autores extremamente criteriosos, apresentam edições bilíngues - Feghali (árabe/francês) e Freyha (árabe/inglês). Vali-me também de diversas outras fontes auxiliares.

⁵¹. O texto fundamental, no caso, é o artigo de Lohmann “Ma’na e Logos - estruturas linguísticas e formas de pensamento” Revista Notandum No. 31, disponível em <http://www.hottopos.com/notand31/47-56Lohmann.pdf>.

Provérbios existem em todas as culturas e também no Ocidente; mas não tão copiosamente e, sobretudo, não com a força psicológica e educativa que exercem no Oriente, que os potencia e lhes dá um importante papel pedagógico, a tal ponto que podemos falar numa *Pedagogia do mathal*.

Imediatamente decorrentes da própria forma de pensamento, dão-se em estado, por assim dizer, “quimicamente puro” na tradição árabe.

Conhecer provérbios é, no Oriente, conhecer a vida. Diz Feghali:

Un homme ou une femme qui ne savaient pas plusieurs centaines de proverbes et qui n'étaient pas capables de les débiter séance tenante, étaient alors regardés comme ignorants. On m'affirme⁵² que cet usage est encore vivant dans bien des villages libanais et dans d'autres pays de langue arabe⁵³.

Enquanto agentes privilegiados de uma educação invisível, os provérbios recolhem o saber popular, condensam a experiência sobre a realidade do homem: sua existência quotidiana, as condições de vida, o sensato e o ridículo, as alegrias e as tristezas, as grandezas e as misérias, a realidade e os sonhos, a objetividade e os preconceitos...

Feita esta breve introdução, passamos à seleção de provérbios árabes...

⁵². Feghali estava, então, radicado na França.

⁵³. FEGHALI, Michel. *Proverbes et Dictons Syro-Libanais*, p. xi.

I - REALISMO

Ser realista é saber tomar decisões acertadas, levando em conta um único fator: a própria realidade. Esse realismo é lucidez que permite ver com que pessoas e com que recursos se pode contar, é objetividade para prever as consequências de uma ação, é capacidade para escolher os meios adequados tendo em mira a consecução de um determinado fim, sem permitir que o medo, a covardia, a precipitação e os interesses interesseiros influenciem negativamente essas avaliações e decisões. Curiosamente, o árabe combina uma refinadíssima sensibilidade poética com o mais prosaico realismo, em que o fato bruto é o que conta. Muitos provérbios nomeiam, expressam e aconselham o voltar-se para a realidade.

1

**Eu já falei que é boi,
mas ele insiste em querer ordenhar...**

2

Ele procura mel no traseiro da vespa⁵⁴.

3

**Guardo-me de fazer com as mãos
o nó que deverei desfazer com os dentes.**

4

**O chacal engoliu a foice;
ouçam seus uivos depois para expeli-la⁵⁵.**

5

**Vender e arrepender-se é melhor
do que não vender e se arrepender.**

⁵⁴. Além de não encontrar mel, expõe-se ao ferrão que, como se sabe, está localizado precisamente no traseiro da vespa...

⁵⁵. O chacal, como se sabe, vai comendo tudo, alegremente, indiscriminadamente...

6

**Dá teu pão ao padeiro,
mesmo que ele coma a metade⁵⁶.**

7

Eu não tenho medo do *alif*, mas do que vem depois!⁵⁷

8

Não comas alho e não cheirarás a alho.

9

Por Abu Bakr, segura essa cobra!⁵⁸

10

**Come verdes os teus frutos,
antes que o ladrão os roube maduros.**

⁵⁶. Em qualquer caso, melhor do que recorrer à improvisação amadora é confiar o serviço a um profissional. Entrego minha massa ao padeiro (que tem o forno apropriado e a técnica), mesmo que ele roube uma parte.

⁵⁷. Aplica-se a inúmeras situações em que alguém se recusa a começar algo por temer o rumo que aquilo terá. Responde-se: “Eu não tenho medo do *alif*, mas do que vem depois” ante certas insistências: “Vamos lá, um copinho só...”, ou “Você não poderia se encarregar, neste ano, de organizar o almoço de reencontro da nossa turma de formatura?”, ou “Por que você não faz doutorado?...”, no exame de inglês você passa...”, “Por que você não aceita ser síndico de nosso prédio?” etc. A sentença procede de um caso que se tornou proverbial. Um garoto, recém-enviado à escola (e bem ciente das longas horas de lições de casa a que estavam submetidos seus irmãos mais velhos), recusava-se terminantemente a aprender a ler. Por mais ameaças e castigos que sofresse, continuava resistindo a pronunciar o *alif* (a primeira letra do alfabeto). O professor comunica o fato ao pai que, após infrutíferas surras, dirige-se docemente ao menino: “Meu filho, por que essa teimosia? O *alif* não vai te fazer nenhum mal, por que você tem medo do *alif*?” Ao que o garoto respondeu: “Eu não tenho medo do *alif*, eu tenho medo é do que vem depois...”

⁵⁸. Diz-se quando o interlocutor pede uma tarefa impossível a quem não tem nada que ver com o caso: Abu Bakr não representa nada para quem não é sunita. E pedir para segurar uma cobra...

11

**Se conseguiste escapar do leão,
não tentes caçá-lo.**

12

**Sim, ela concebeu em segredo,
mas vai parir em público...**

13

Aquele que está saindo de vez, “apronta”⁵⁹.

14

**“Teu moinho gira para a direita ou para a esquerda?”
“Sei lá, o importante é que ele me dá farinha!”**

15

**Não digas: “*Smallah!*”,
antes que o camelo se levante⁶⁰.**

16

**“Caíste sozinho ou foi o camelo que te arremessou?”
“Tanto faz: me ajuda aí”.**

17

**Sim, meu príncipe, era mesmo uma pomba,
só que agora já voou...⁶¹**

18

Você quer pegar as uvas ou... matar o guarda?⁶²

⁵⁹. Cuidado com quem vai deixar o país, o emprego etc.

⁶⁰. O camelo, ao levantar-se, oferece um espetáculo grandioso quando ergue sua enorme massa de um só golpe. É tão imponente que, instintivamente, vem à boca a interjeição de admiração e espanto, misto de prece e de louvor: “*Smallah!*” - “Meu Deus!”, “Deus te conserve!”, “Que beleza!”. O efeito é tanto mais surpreendente quando, ainda há um minuto, o camelo estava calmo, aparentemente indolente, largado no solo.

⁶¹. É preciso aproveitar a ocasião. Este provérbio é o desfecho da conhecida história em que, numa caçada, o príncipe em vez de disparar logo sobre o objeto, enredou-se em longas discussões com seus acompanhantes sobre se se trataria de uma pomba ou de uma pedra, até que o objeto (era uma pomba mesmo) escapou voando...

19

Janta-o antes que ele te almoce.

II - AS IDIOSSINCRASIAS

As pessoas são diferentes: cada uma tem seu temperamento, sua formação, seu modo peculiar de encarar a vida. Muitos provérbios apontam para essas desigualdades, para a relativa imutabilidade do modo de ser de cada um, para a influência das circunstâncias na educação.

20

A galinha sempre cisca. Mesmo sobre um monte de trigo, ela continua ciscando.

21

**O caipira é caipira,
mesmo que tome sopa em colher de chá⁶³.**

22

**Alimenta teu cão e ele guardará tua casa;
faze jejuar teu gato e ele te comerá os ratos.**

23

**Bastou elogiarmos a limpeza do gato,
ele foi e defecou no depósito de farinha.**

24

Não é por amor a Deus que o gato caça os ratos.

25

**“Há quanto tempo?”
“Claro, tu não vais à mesquita, e eu não vou ao cabaré...”**

⁶². Quando já se obteve o que se queria, o melhor é ir embora quanto antes, sem expor-se inutilmente...

⁶³. No original deste (e de muitos outros provérbios) aparece o *Law*, o *se* condicional árabe, usado frequentemente para situações impossíveis ou muito improváveis.

26

Pai dele, alho; mãe, cebola. Como pode ele cheirar bem?

27

Só a tua unha é capaz de te coçar direito.

III - A CONDIÇÃO HUMANA

As limitações, as contingências, as dificuldades, a dor, as contrariedades e desgostos (e, também, os consolos e a ação da divina providência) estão presentes nos provérbios de todas as culturas. Os provérbios árabes, certamente, também fazem esses registros e procuram orientar o homem para que viva sabiamente em sua realidade. Mas, para além de qualquer fatalismo, alguns *amthal* apontam também para o fato de que das dificuldades podemos tirar proveito em termos de vivência e crescimento enquanto seres humanos.

28

O mar brigou com o vento e quem virou... foi a barquinha.

29

Por causa da rosa, a erva daninha acaba sendo regada.

30

**Se te perguntarem: “Viste um asno cinza?”,
responde: “Nem cinza, nem preto, nem branco.
Não vi asno nenhum!”**

31

**Os barbeiros aprendem a usar a navalha
na cabeça dos órfãos.**

32

**É como a peregrinação a Meca:
quem diz que é fácil, blasfema;
quem diz que é trabalhosa, blasfema.**

33

Quando Deus fecha uma porta, abre outra.

34

(Tão pobre que...) As formigas saíram
da cozinha dele com fome.

35

O pobre achou uma tâmara seca no caminho
e disse-lhe: “Aonde devo ir para te comer em paz?”

36

Não aconselhes o tolo:
em qualquer caso ele te culpará depois.

37

“Tudo bem, tu foste criado por Deus...
Mas e eu? Pelo funileiro?”

38

A dor mais amarga é a dor presente.

39

Se cuspo para baixo, cai na barba;
se cuspo para cima, cai no bigode.

40

Ano ruim tem 24 meses...

41

O mundo é um moinho d'água:
os que têm se esvaziam;
os que não têm recebem em abundância...

42

Interminável como o Ramadã!

IV - OS OUTROS

Os provérbios contemplam *o outro* em diversas dimensões:
as relações de amor/ódio, de amizade/inimizade, de

parentesco (com destaque especial para a sogra), de vizinhança etc. Aconselham também sobre a mulher, as visitas, os sócios, os deveres de hospitalidade, os chatos e inoportunos, sobre as relações com os poderosos e assim por diante.

43

**“De que filho a senhora gosta mais?”
“Do pequeno, até que cresça; do ausente,
até que volte; do doente, até que sare”.**

44

**Se encontras teu amigo montado num pedaço de pau,
felicita-o pelo corcel de raça⁶⁴.**

45

**Eu não espanto os pássaros da árvore que me deu frutos
amargos.**

46

**“Meu amigo, meus olhos, luz da minha vida!,
mas... longe de minha bolsa!”**

47

**Não te cases com uma moça cujos
parentes morem nas proximidades;
não alugues casa cujo dono seja o vizinho.**

48

“Nora, nora... um dia também serás sogra!”

49

**Em mil noras pode haver uma que ame a sogra;
em duas mil sogras pode haver uma que ame a nora.**

50

A sogra já foi nora, mas... esqueceu!

⁶⁴. O amigo sempre é valorizado. Rimado no original: ‘amwd / ‘awd.

51

Lar, doce lar..., que escondes todos os meus defeitos!

52

**A cada refeição, uma briga;
a cada bocado, um aborrecimento⁶⁵.**

53

**Rancor (astúcia) de homem é rancor;
rancor (astúcia) de mulher, rancores (astúcias)⁶⁶.**

54

**Se é um homem quem te dirige ameaças,
podes, de noite, dormir tranquilo;
se é uma mulher,
podes começar a passar as noites em claro...⁶⁷**

⁶⁵. As brigas acontecem em casa...

⁶⁶. A formulação original joga com o singular e o dual (número característico do árabe): rancor de homem é um rancor; rancor de mulher, dois rancores.

⁶⁷. Ao tratar de provérbios, é sempre oportuna a referência à Bíblia, não só pelos milhares de provérbios que ela mesma contém, mas também porque estão vazados em língua semita, muito próxima do árabe. Feghali chega a dedicar uma seção inteira a provérbios bíblicos que se tornaram provérbios árabes. No caso deste provérbio, nota-se o eco dos milenares conselhos dos livros sapienciais da Bíblia. O Eclesiástico, após enunciar, em seu cap. 25, as desgraças superlativas (“Qualquer ferida, menos a ferida do coração; qualquer miséria, menos a miséria causada pelo adversário; qualquer injustiça, menos a injustiça que vem do inimigo...”), desfecha: “Prefiro morar com um leão ou com um dragão a morar com uma mulher perversa... Pouca maldade é comparável à da mulher”. E, mais adiante, também em sistema comparativo semítico: “É melhor a maldade de um homem do que a bondade de uma mulher” (Eclo 42,14). Já o livro dos Provérbios diz: “Melhor é morar no deserto do que com uma mulher iracunda” (Prov 21,19); “Melhor é morar no canto de um teto do que numa casa com uma mulher briguenta” (Prov 25,24); “Goteira pingando sem parar em dia de chuva e a mulher briguenta são semelhantes” (Prov 27,15). Do mesmo modo, o provérbio seguinte refere-se à também milenar ideia preconceituosa de que a mulher não é boa conselheira.

55

Consulta tua mulher e faz o contrário do que ela te disser.

56

Limpa tua casa, pois não sabes quem baterá à tua porta; lava teu rosto, pois não sabes quem o beijará.

57

Visita sem presentes é melhor do que a que te traz um carneiro⁶⁸.

58

Não visitar pode ser uma obra de misericórdia.

59

Não comas o pão servido por alguém que depois irá te lembrar da oferta.

60

Não dá trela ao desocupado: ele fará de ti a sua ocupação.

61

“Ôpa! Não é por eu ter dito ‘Enterra-me’ que agora vais pegar a pá⁶⁹”.

⁶⁸. O presente impõe obrigações. Há outra formulação rimada, semelhante a: “Um presente? Não me atormente”.

⁶⁹. É bem conhecido o espírito de acolhimento oriental e suas desconcertantes - sobre-tudo para padrões europeus nórdicos - manifestações de carinho (por palavras ou por gestos) em fórmulas que, para o ocidental, parecem exageradas. O Alcorão prescreve, p. ex. (IV, 86), retribuir uma saudação com outra mais intensa ou, pelo menos, não inferior (naturalmente, a reação em cadeia deflagrada por um simples bom-dia pode durar uma eternidade). Nesse sentido, Cristo, que tão bem sabe valorizar a hospitalidade e as formas humanas de acolhimento (cfr. Lc 7,44 e ss.) tem que recomendar aos discípulos enviados em missão: “A ninguém saudeis pelo caminho” (Lc 10,4). É um problema de aproveitamento do tempo numa missão urgente! Neste campo das saudações e das manifestações de carinho, o refinado Oriente está a anos-luz de distância do primário Ocidente... Por exemplo, o ocidental, perante uma visita que se despede, diz: “Vê se aparece!” (com o que - consciente

62

**“Ôpa! Tá certo que dissemos ‘A casa é tua!’,
mas não vás agora trancar a porta e levar a chave.**

63

(Prefiro) A opressão do gato à justiça do rato.

64

**Quem ocupa o poder tem metade das pessoas contra si...
isto, se ele for justo.**

65

**Na minha noite de núpcias
ele vem pedir-me emprestado o pandeiro.**

66

“Cospe a pedrinha, Mansur!”⁷⁰

ou inconscientemente - parece afirmar: Nós somos pessoas muito importantes, interessantes, bonitas... e autorizamos você - que não é nada disso... -, a vir ver-nos, pois, nós, além do mais, somos também generosos etc.). Já o oriental despede-se da visita dizendo: *Ismah lana nashufak!* - Permita que nós o veja-mos (**você** é a pessoa importante, etc. etc...). Evidentemente, o exagero das formas (que, em todo caso, no Oriente, não é mero formalismo) requer o necessário corretivo do bom humor dos provérbios. Assim, uma das fórmulas mais fortes para manifestar o carinho é *Taqbarny*, “Enterra-me!” (com o que se diz: eu quero que você sobreviva a mim, eu não saberia viver sem você etc.), está aqui temperada por esse *mathal*.

⁷⁰. Frase que se tornou proverbial. Mansur era um “boca-suja”, sacristão de um bispo, que tentava inutilmente corrigir-lhe a linguagem, permeada de palavrões. Até que lhe ocorreu a ideia de que Mansur mantivesse uma pedrinha na boca para ajudá-lo a lembrar-se de evitar expressões indecorosas. Em um certo dia de intenso calor, o bispo per-corria a estrada - a pé, acompanhado por Mansur -, em visitas pastorais, quando ouviu uma velha que com insistência chamava por ele, do alto de um morro. Quando os dois acabaram de subir a penosa encosta, a velha explicou que o chamara para abençoar sua ninhada de pintinhos... O bispo, passando o lenço na testa, voltou-se para Mansur (também ele furioso...), dizendo: “Tudo bem, Mansur, pode cuspir a pedrinha!”

V - DEFEITOS, VÍCIOS E MANHAS

Como era de esperar, os provérbios fustigam defeitos e atitudes viciosas. Nesta seleção, destaca-se a falta de objetividade para apreender realidade, causada pela interferência distorcedora de vários fatores de envolvimento subjetivo, como o preconceito ou o oportunismo. Abordam-se também temas como o da mentira, da hipocrisia, da manha, da figura do salafrário, da avareza, da língua, das culpas e das desculpas (esfarrapadas), da vaidade, do egoísmo, da gula, da preguiça etc.

67

**Rasgou as roupas e começou a gritar:
“Náufrago! Náufrago!”**

68

O santuário próximo não cura...

69

Com a mentira se consegue o almoço, mas não o jantar.

70

**Quando perguntaram ao faminto: “Quanto é dois mais dois?”,
ele respondeu: “Quatro pães!”**

71

“Deus, envia-nos um hóspede!”, rezam as crianças...⁷¹

72

O macaco, aos olhos de sua mãe, é uma gazela.

73

**Quando Tannús (Toninho) precisava de nós,
nós o chamávamos simplesmente de Tannús,
mas agora que nós precisamos de Tannús,
temos de dizer: “Às ordens, venerável mestre!”**

⁷¹. Naturalmente, com um hóspede na casa o tratamento e a comida melhoram...

74

Bate no cão, tua noiva compreenderá...

75

**O rato aconselhou o dono da casa a matar o gato...
e a comprar queijo!**

76

**A mantegueira caiu no fogo e a velha disse:
“Eu a ofereço a Allah”.**

77

**Quebra o fio de sua roca
e saberás o que ela tem embaixo da língua⁷².**

78

**Ele deu os pêsames e chorou, mas nem sabe quem
morreu.**

79

**Se o rico come cobra todos dizem:
“Que paladar mais refinado!”
Se é o pobre: “*Pirou de vez!*”⁷³**

80

“Mão na massa, Leila!”⁷⁴

⁷². O conselho é para que o homem não se deixe enganar pela aparência suave e gentil dessa moça bela e doce (sobretudo se ela quer casar com ele); seu verdadeiro caráter pode ser outro.

⁷³. A irônica constatação da diversidade de juízos perante o mesmo ato praticado por um rico e um pobre é tema constante dos provérbios. Está presente na sabedoria da Bíblia - “O rico pratica uma injustiça e ainda se mostra altivo; o pobre sofre uma injustiça e ainda precisa pedir desculpas” (Eclo 13,3), ou “Rico tropeça, todos o socorrem, rico diz tolices, todos o aplaudem; pobre fala, dizem ‘Cala a boca’ e, se tropeça, derrubam-no de vez” (Eclo 13, 22-23) - e nos pára-choques de caminhão: “Rico correndo é atleta; pobre, ladrão!” etc.

⁷⁴. O Oriente, o juramento. A cada passo, por qualquer ninharia, jura-se. Jura-se pelas barbas do profeta, pelo amor dos meus filhinhos, pelo sol e pela lua, pela manhã e pela noite, pelo Alcorão e pela Bíblia... O árabe, a emoção, o pranto. O exagero. Os acalora-dos juramentos não deixam de

81

Não tendo achado nenhum defeito na rosa,
apelidaram-na de “bochecha vermelha”⁷⁵.

82

Nunca o mercador diz: “Meu azeite está rançoso”.

83

Uma coisa é receber as chibatadas; outra é contá-las...⁷⁶

84

Ele almoçou na madrasta⁷⁷.

85

“Manhê! Kin’an quer um bolinho!”⁷⁸

86

“Se eu sou príncipe e tu és príncipe,
quem é que vai atrelar o cavalo?”

ser suspeitos, mas como defender-se da chantagem emocional que eles veiculam? A distância crítica, para manter a objetividade, tem uma grande defesa: a do bom humor, avalizado por este antigo provérbio que, no original, contém apenas duas palavras. Trata-se do **proverbal** episódio do beduíno que roubara um saco de farinha. Diante do juiz, foi-lhe exigido um juramento de inocência. Sem pestanejar, ele jurou, pensando consigo mesmo: “Leila, minha mulher, pode estar agora fazendo pastéis com aquela farinha. **Farinha** roubada, Deus é testemunha, eu não tenho”.

⁷⁵. Como se sabe, os invejosos, por despeito, acabam criando uma pseudo-realidade (ou pseudo-defeito) para dar vazão a seus sentimentos pusilânimes.

⁷⁶. Usado como resposta para aquele que, após ouvir as queixas do interlocutor, diz apenas: “Mas, isso não é nada” ou “Você não deve se preocupar” etc.

⁷⁷. Diz-se daquele que, sim, almoçou, mas muito mal...

⁷⁸. Kin’an e seu irmãozinho mais velho esperavam impacientemente, ao pé do fogo, a chegada do pai, enquanto a mãe fritava aromáticos bolinhos. Querendo abreviar a espera, mas sem se expor, o mais velho disse: “Manhê! Kin’an quer um bolinho!” A frase tornou-se proverbial.

87

**“Podem ficar tranquilos: a raposa me garantiu
que não vai mais pegar galinhas”⁷⁹.**

88

Aperta-lhe a mão, mas confere os dedos depois.

89

**A parede queixou-se ao prego: “Por que me perfuras?”
Ele respondeu: “Pergunte ao martelo!”**

90

O cão late porque late; o dono pensa que é para ele.

91

**O corvo quis imitar o passo (elegante)
da perdiz e perdeu o seu.**

VI - VIRTUDES

Os provérbios louvam as virtudes, especialmente as que traduzem grandeza de alma, generosidade, determinação e franqueza, condenando ao mesmo tempo a estreiteza e a mesquinhez. Alguns dos mais sugestivos louvam também a sagacidade.

92

A mão que dá está sempre acima da que recebe.

93

**Faze o bem e lança-o ao mar:
tu o reencontrarás mesmo que muito tempo depois.**

94

**Antes inimigo do príncipe (*amyr*)
do que do guardinha (*khafyr*).**

⁷⁹. Frase irônica para desmontar no ato as declarações de emenda de um salafário.

95

Não há defeito que a generosidade não possa encobrir.

96

**Sábio é quem estende seu manto
como se fosse tapete, e tolo é quem pisa.**

97

**Se é para se apaixonar, que seja por um príncipe;
Se é para bater à porta, que seja à porta de um grande;
Se é para roubar, que seja um camelo;
Assim, se te censurarem, pelo menos será por algo
grande.**

98

Melhor negar o favor do que fazer esperar.

99

**Dou uma tâmara ao pobre
para sentir seu verdadeiro sabor.**

100

**Meca não está longe para quem está
determinado a fazer a peregrinação.**

(extraído de: Estudos em Antropologia e Linguagem 2014
<http://www2.fe.usp.br/%7Eecemoroc/LivroRui.pdf>)
(em espanhol em: <http://www.hottopos.com/isle22/123-128Jean.pdf>)

***Amthal*, a pedagogia metafórica de Deus na Bíblia e no Alcorão**

“Allah não se envergonha de falar por meio de *mathal*, mesmo que se trate de um mosquito” (*Alcorão* 02, 026).

Em torno da definição de *mathal*

Mathal em árabe (ou seu exato correspondente em hebraico *mashal*; pl.: *amthal* e *mashalim* resp.) é uma dessas tantas palavras semitas que confundem em si diversos significados que as línguas ocidentais fazem corresponder a distintos vocábulos. Assim, se quisermos cobrir o campo semântico em torno de *mathal* (ou do radical tri-consonantal, a alma da palavra semita; no caso: *m-th-l*), encontraremos: provérbio, parábola, comparação, metáfora, exemplo, modelo, ditado, adágio, semelhança, analogia, equivalência, símile, apólogo, modelo, imagem, ideal, escultura, esgarçamento, tipo, lição, representação diplomática, interpretação teatral ou cinematográfica, etc.

Mesmo que atinemos, em cada caso, com a tradução mais adequada, sempre se perde o caráter confundente do original, que pensa conjuntamente todo o campo semântico.

Mathal, palavra comum às línguas semitas, é, assim, empregada indistintamente para diversos gêneros e figuras de linguagem, envolvendo semelhança e comparação - *mithl* significa “como” - no centro dos quais estão os nossos provérbios e parábolas.

O uso da palavra *mathal* na Bíblia

Para uma aproximação concreta da riqueza de conteúdo desse conceito, comecemos exemplificando com um contexto familiar, o da Bíblia (em português, usarei preferentemente a *Bíblia de Jerusalém*). Nela, o uso de *mathal* é empregado em situações, para o leitor ocidental, muito variadas. Assim, numa edição árabe da Bíblia⁸⁰ (al-Kitab, 1986), encontraremos, com toda a naturalidade, a seguinte gama de significados (entre outros) em torno de *mathal*:

a) *Provérbio*. É o sentido mais usual (já o “Livro dos Provérbios” é “*Kitab al-Amthal*”). E, entre tantos outros, encontraremos, por exemplo, em I Sam 24,14: “Como diz o antigo *provérbio* (*mathal*): ‘Dos ímpios procede a impiedade...’”.

b) *Sátira, objeto de escárnio*. Como no caso de Jó que, em extrema desgraça, derrama-se em lamentações e diz: “Tornei-me *objeto de sátira* entre o povo (*mathalan al-*

⁸⁰ Al-Kitab 1986 *Al-Kitab al-muqadas*, Dar al-Kitab al-muqadas fy ash-sharq al-awsat, 1986.

shu'ubi), alguém sobre o qual se cospe no rosto” (Jó 17,6). Naturalmente, não nos seria imediatamente compreensível uma tradução como a da edição em castelhano da *Bíblia de Jerusalém*: “*Me he hecho yo proverbio (!?) de las gentes, alguien a quien escupen en la cara*”.

Mas, afinal, a verdade é que Jó se torna proverbial: até hoje há, em diversas línguas, expressões idiomáticas que falam em “paciência de Jó”, o homem escolhido por Deus como modelo de comportamento exemplar em situações de extrema provação. A Pedagogia de Deus, que quer oferecer modelos concretos, não poupa sofrimentos a justos como Jó, Oséas ou a Seu próprio filho, Jesus. O caso de Oséas é ainda mais intrigante: Deus o manda desposar uma prostituta e, amando-a devotadamente, passar por todos os sofrimentos de corno, para mostrar - por comparação - como é Sua misericórdia e Seu amor!

c) *Escarmento, exemplo de castigo*. Assim, em Ezequiel (14,8), Iahweh, irado com a infidelidade, lança a ameaça contra o idólatra: será extirpado do meio do povo e dar-lhe-á castigo exemplar. Embora preserve o sabor semita do original, do ponto de vista da linguagem comum é um tanto descabida, para nós, uma tradução como a da *Bíblia de Jerusalém*: “Porei o meu rosto contra esse homem, farei dele um sinal e *um provérbio (!?)...*”. Já o “correspondente” árabe *ayatan wa mathalan* é perfeitamente adequado (*ayat* significa sinal).

d) *exemplo, ideal* a ser seguido. Como em Jo 13,15: “Dou-vos o *exemplo* (...*mathalan*...) para que, como eu o fiz, também vós o façais”.

e) *Parábola*. Como em Mt 21,33: “Escutai outra *parábola* (*Isma'u mathalan*...) . Havia um proprietário que plantou uma vinha etc. etc.”.

f) *Comparação*. Usa-se *mathal*, mesmo que não haja estrutura narrativa (própria da parábola). Assim, em Mt 13, 31 e ss., após as parábolas que *narram* o destino das sementes do semeador e a história do joio e do trigo, Cristo propõe “outro *mathal*”, que é mera comparação (sem enredo narrativo): o reino dos céus é semelhante ao grão de mostarda, que é a menor de todas as sementes... Como também o imediatamente seguinte (também introduzido por “...*mathalan*...”: o reino dos céus é semelhante ao fermento que atua sobre a massa... Nessa mesma linha, está o *mathal* (Mt 24, 32) dos sinais, indícios: “Aprendeis da figueira esta *parábola* (!?) (*mathal*) quando o seu ramo se torna tenro e as suas folhas começam a brotar, sabeis que o verão está próximo (da mesma forma, será a vinda do Filho do Homem etc.)”.

g) *Fala velada, enigmática*, obscura. Em João 16,25, Cristo declara aos discípulos: “Disse-vos essas coisas por *amthal*... já não vos falarei por *amthal*, mas claramente vos falarei do Pai”. E, em Jo 16,29, os discípulos respondem: “Eis que agora falas claramente e sem *mathal* algum”.

A raiz *M-Th-L* no Alcorão

Também no Alcorão, as palavras em torno do radical *m-th-l* são frequentes: aparecem cerca de 150 vezes em 135 *ayat*. Percorrendo praticamente o mesmo amplo espectro de sentidos do hebraico *m-sh-l*, dá-se um caso em que a tradução de *mathal* deva ser “provérbio”. Trata-se da passagem (36, 078), na qual o homem – “porfiador declarado” (36, 077) - vale-se de uma formulação proverbial (*mathalan*) para desafiar o poder ressuscitador de Deus: “Quem dará vida aos ossos estando podres?”

Naturalmente, há no Alcorão inúmeros provérbios, como (07, 176): ““O cão que ofega tanto se o atacas como se o deixas em paz””.

É o caso também de expressões proverbiais como “Casa de aranha” (para indicar fragilidade 29, 041); “Gado de um só grito” (para teimosia, surdez 02, 171); “Asno que carrega livros” (62, 005) etc. A ideia de comparação está sempre presente.

Somente para efeitos de registro, a forma básica isolada *mithl* aparece em vinte e cinco versículos, sempre no sentido de “semelhante”, “como”. Há cinco ocorrências da forma *bi-mithl*, todas também no sentido de “no mesmo”, “na medida” “da mesma maneira”. Unidas a pronome, temos *mithlkum* e *mithlna*, *mithlhu* e *mithlha* e *mithlhuna*. Dão-se também os plurais *amthalkum*; *amthalha* e *amthalthum*. Encontramos ainda algumas outras formas.

Já *mathal* (ou seu plural: *amthal*), em forma simples ou conjugada, adquire os significados tradicionais de comparação, símile, parábola, exemplo (nos sentidos de ideal positivo ou de castigo exemplar) etc.

O importante é que o discurso em *mathal* é uma forma tipicamente semita. O Alcorão, repetidas vezes, declara expor aos homens (que nem sempre sabem corresponder) *kulli mathalin*, todo tipo de *amthal*.

Neste Alcorão, expusemos aos homens todo tipo de exemplos (*mathalin*), mas a maioria dos homens quer ser infiel. (17, 089)

Neste Alcorão, expusemos aos homens todo tipo de exemplos (*mathalin*). Mas o homem é, de todos os seres, o mais discutidor (18, 054)

Neste Alcorão, expusemos aos homens todo tipo de exemplos (*mathalin*) (30, 058).

E em 39, 027-028 liga expressamente esta postura ao fato de ser um Alcorão **árabe**: “Neste *Qur`an*, expusemos aos homens todo tipo de exemplos (*kulli mathalin*). Talvez, assim, deixem-se admoestar. É um *Qur`an* árabe...”.

Deve-se destacar também o *mathal* enquanto *sinal de Deus*, a ser decifrado pelo “crente”, por “aquele que pensa”, “que ouve”, “que vê”... (para usar apenas algumas das expressões do Alcorão).

O *mathal* como revelação/velação

O *mathal* como revelação/velação, requer considerações mais detidas.

Na pedagogia de Sua infinita sabedoria, Allah propõe *amthal* aos homens (24, 035; 14, 025 etc.). A rigor, só Ele o pode fazer: “Não ponhais Allah como objeto de vossas comparações (*al-amthal*)! Allah sabe e vós não sabeis” (16, 074)

E já o começo da sura *Al-baqarah* anuncia um texto fundamental (02, 026):

Allah não se envergonha de falar figuradamente (por *amthal*), mesmo que se trate de um mosquito. Os que crêem sabem que é a verdade que vem de seu Senhor. Já os que não crêem, dizem: ‘Que é o que Allah está propondo figuradamente (por *amthal*)?’. Assim, Ele extravia a muitos e também encaminha a muitos. Mas não extravia senão aos perversos.

Assim, na pedagogia divina o *mathal* serve para esclarecer os fiéis, por exemplo em 30, 028:

“(Allah) propõe figuradamente (*mathalan*): E assim explicamos detalhadamente os sinais/versículos aos que raciocinam”

e para obscurecer e confundir os que insistem em ficar fora do caminho! Como, por exemplo em 74, 031:

“Para que os infiéis digam: ‘Que é o que Allah pretende ao propor figuradamente (*mathalan*)?’”

Este último caso é, para os padrões ocidentais, intrigante. Pois o uso do *mathal* - enquanto comparação, parábola ou provérbio - não é precisamente para ensinar, esclarecer, elucidar? E o próprio Evangelho - Mt 13,34-35 - não diz de Jesus: “E sem parábolas (*biduni mathalin*) nada lhes falava, para que se cumprisse o que foi dito pelo profeta: ‘Abrirei a boca em parábolas (*bi amthalin*); proclamarei coisas ocultas desde a fundação do mundo’”??

Mas, curiosa e misteriosamente, na tradição oriental, os *amthal* têm não só a função (evidente) de revelar, de tornar manifesto algo, mas também, por vezes, a de ocultar, de velar algo, função esta que não é tão imediatamente evidente. Uma tal contradição aparente se manifesta em duas surpreendentes metáteses da língua árabe.

[alguns parágrafos foram suprimidos por repetição]

O pensamento confudente oriental

Primeiramente, é necessário destacar outro ponto em que as línguas semitas divergem das ocidentais: o pensamento confudente (Ortega), isto é, o acúmulo numa única palavra árabe de significados que nós distinguimos em diversas palavras.

O pensamento confudente é uma forma, tipicamente oriental, de visão da realidade: concentrar em uma única

palavra realidades distintas, mas conexas. Se distinguir, dar nomes diferentes para realidades diferentes, é uma importante função da língua; “confundir” é - como já faziam notar Ortega y Gasset e Julián Marías - igualmente importante, pois:

Não haveria como lidar intelectualmente com realidades complexas, em suas conexões, nas quais interessa ver o que há de comum e, portanto, o tipo de relações que há entre realidades que, de resto, são muito diferentes⁸¹.

Em maior ou menor grau, variando de acordo com o setor da realidade a que se aplicam, todas as línguas são “distinguentes” e todas as línguas são confundentes. *Grosso modo*, se as línguas ocidentais parecem tender mais para a distinção, as línguas dos Orientes – e é bem o caso da língua árabe -, parecem convidar ao pensamento confundente.

Tome-se, por exemplo, a palavra árabe *Salam* (ou sua equivalente hebraica: *Shalom*), usualmente traduzidas por

⁸¹ MARÍAS, J. “Entrevista a JL, 26-5-99” <http://www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm>. *Videtur* No.8, 1999, DLO-FFLCH-USP. Um belo exemplo é dado pelo próprio Marías: “Muitas vezes me tenho referido à vaguíssima e estupenda palavra de nossa língua ‘bicho’ - palavra exasperante para um zoólogo, creio que estão classificadas umas oitenta mil espécies de coleópteros -, que permite designar inúmeras espécies animais, prescindindo de suas diferenças. Se estou lendo ou escrevendo e entra um inseto pela janela - como no poema de Dámaso Alonso -, não poderia tomar facilmente uma decisão de conduta, se tivesse que comportar-me com ele de acordo com sua espécie. Mas, o que quero é unicamente tirá-lo daqui, e tenho que tratá-lo como ‘bicho’ sem estabelecer outros questionamentos” (MARÍAS, J. *La felicidad humana*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp.16-17.)

paz. Ou melhor, se quisermos ser fiéis à semântica semítica, consideremos não a palavra, mas o radical tri-consonantal (que é a alma da língua semita: o radical determina essencialmente o campo de significado; as vogais só fazem a determinação periférica de sentido) S-L-M, ou em hebraico Sh-L-M.

Paz é somente um dos múltiplos significados confundidos em S-L-M.

S-L-M significa igualmente, por exemplo, unidade, integridade física ou moral: quando eu quebro este giz, sofro um ferimento, estabeleço uma separação ou produzo uma peça com defeito estou rompendo a S-L-M. Daí que o nome **SaLyM**, tão frequente entre os árabes, signifique “o íntegro”, o que não se corrompe... Naturalmente, ninguém no Ocidente diria de um giz quebrado que ele perdeu sua “paz”, associação evidente e conatural para o semita. É por isso que, fora do contexto confundente semita, é extremamente enigmática a formulação do apóstolo Paulo, que, escrevendo em grego (mas pensando com sua cabeça semita) diz que “Cristo é nossa paz...” (*Autos gar estin he eirene hemon...* Ef. 2, 14), fórmula que os cristãos ocidentais repetem devotamente, mas sem compreender seu significado. E quando examinamos a razão pela qual o apóstolo afirma que Cristo é “nossa paz”, aí a perplexidade do Ocidente torna-se total: “Cristo é nossa paz porque Ele quebrou o muro... (!?) e de dois fez um”. O que, para um semita, é totalmente natural.

Confundindo os conceitos de paz, saúde (física ou espiritual) etc. é natural que a saudação mais comum no mundo árabe (para encontro ou despedida) seja também precisamente: *Salam!* S-L-M indica também aceitação (de

boa ou má vontade), daí que a atitude religiosa de acolhimento da vontade de Deus seja *iSLaM*.

A mesma palavra S-L-M significa, ainda, integridade territorial. Assim, de Salomão (**SaLuMun** ou **SuLaiMan**), Deus diz a seu pai Davi (um homem de guerras), em atenção ao nome de Salomão: “Este teu filho será um homem de *shalom*, pois Salomão é o seu nome” (1 Crn 22,9). E Deus, apesar da infidelidade do rei, mantém a “integridade”, a “totalidade” do reino de **Salumun** e diz: “Não tirarei da mão de Salumun parte alguma do reino...” (I Reis 11,34).

Em outras palavras, tanto para o árabe quanto para o judeu, a integridade territorial e a paz são pensadas confundentemente como uma única realidade: se faltar um milímetro quadrado do que se considera ser seu território, não há paz. Por contraste, imaginemos que o Rio Grande do Sul pretenda separar-se do Brasil e constituir uma “República Farroupilha”. E que tal proposição seja referendada amplamente por um plebiscito, no qual os demais estados da União concordassem, de boa vontade, com essa separação. Nesse caso, nenhum de nós diria que houve uma quebra de paz (pelo contrário, promover-se-iam até churrascos “binacionais” de confraternização...). Já para um árabe ou um israelense, para quem **paz** contém, “confunde”, muito mais do que “não-guerra”, é inconcebível uma subtração de território que não fosse quebra de “paz”.

O radical m-th-l e suas metáteses

O mesmo ocorre com nossa palavra *mathal*, imensamente confundente, como vimos, do ponto de vista ocidental. *Amthal* (parábolas, metáforas, provérbios etc.) são

realidades humanas universais, mas têm especial força na comunicação oriental: se – falando tipicamente – o pensamento grego e ocidental tende ao *logos*, à argumentação lógica; o *mathal* – sempre falando em tipos – expressa melhor o Oriente. Cristo não está preocupado em elaborações conceituais nem empreende requintados debates lógicos: dEle, o evangelho diz - Mt 13, 34-35 – que só falava em *mashalim*, parábolas: “E sem parábolas nada lhes falava, para que se cumprisse o que foi dito pelo profeta: ‘Abrirei a boca em parábolas; proclamarei coisas ocultas desde a fundação do mundo’”. E quando é perguntado pelo “próximo”, Cristo não procura estabelecer aristotelicamente uma conceituação teórica (“A diz-se próximo de B se, e somente se, tal e tal ...), mas simplesmente conta a parábola do bom samaritano...

E quando o grande poeta Omar Khayyam, em suas *Rubayat*, transbordantes de pensamento metafórico, resolve falar de “modo direto” sobre a condição humana e chega a advertir que não vai se valer de *amthal*..., imediatamente tem uma recaída:

Para falar claramente e sem metáforas [!?!]
Somos as peças do xadrez jogado pelo Céu
Que brinca conosco no tabuleiro do ser
E depois... voltamos, um por um, à bolsa do
Nada.

Para efeitos deste estudo, retenhamos de *mathal* o significado central de metáfora. Os dois exemplos acima já insinuam duas paradoxais funções da metáfora: velar e

revelar; esconder e mostrar: em Khayyam, ocultar; em Cristo, mostrar.

Mas, mesmo revelando, as parábolas de Cristo servem para ocultar e Ele mesmo diz: “Por isto, Eu falo em parábolas: porque eles, olhando, não vêem, e ouvindo, não compreendem!”, cumprindo assim a profecia de Isaías: ‘Ouvireis e não compreendereis’” (Mt 13, 13).

Incrivelmente, essa paradoxal dualidade da metáfora expressa-se em duas metáteses de *M-th-l*: Th-L-M, “fazer uma abertura”, brecha que permite ver e L-Th-M, “velar, encobrir”. Como o turbante (*al-muLaThaM*) que encobre o rosto dos militantes.

Evidentemente, no ensino e em toda comunicação valemo-nos constantemente de metáforas (e comparações etc.): elas permitem a compreensão rápida e vigorosa de uma situação abstrata: a dificuldade, digamos, de uma empresa em crise é trazida para o concreto pela metáfora da sinuca ou da sinuca de bico; ou pela genial metáfora tupi “pinda-íba” (anzol-estragado). É o lado revelador da metáfora, que, como dissemos, também pode esconder.

Essa dialética esconde-revela torna-se particularmente importante – no Alcorão, na Bíblia e na mentalidade medieval – quando referida a nosso discurso sobre Deus: nossa linguagem humana, formada no sensível, derrapa e é incapaz de falar com propriedade sobre o divino. Daí a necessidade de metáforas.

Quando Tomás de Aquino discute a conveniência de que Deus se revele por metáforas e comparações na Sagrada Escritura (I, 1, 9), após lembrar que o ensino por comparações sensíveis é o mais adequado à natureza do

homem (espírito intrinsecamente unido à matéria), enfrenta a objeção de que ocultam a verdade.

E responde: “O raio da divina revelação não se extingue por ser comparado ao sensível em que se envolve, mas permanece em sua verdade: cabendo às mentes que são destinatárias da revelação ascender a seu sentido superior...” E diz que, mesmo para aqueles a quem as parábolas permaneciam veladas – porque não eram dignos ou capazes de apreendê-las em seu sentido profundo –, “melhor lhes era receber esses ensinamentos velados, do que ficar totalmente privados deles” (III, 42, 3).

Também no Alcorão é muito claro o duplo caráter das metáforas: revelar / esconder.

Allah vale-se de metáforas para esclarecer os fiéis, por exemplo em 30, 028: “Allah propõe metaforicamente: E assim explicamos detalhadamente os sinais aos que raciocinam”; mas também para obscurecer e confundir os que insistem em ficar fora do caminho! Como, por exemplo em 74, 031: “Para que os infiéis digam: ‘Que é o que Allah pretende ao propor metaforicamente?’”

Para o Alcorão, para a Bíblia e para a mentalidade religiosa antiga e medieval as coisas do mundo são metáforas, sinais de Deus: as coisas não são só o que são; são, antes de tudo pistas para a compreensão da fala de Deus: como enigmas a serem decifrados. O mundo é visto como alegoria. Explicando o que é alegoria, diz Agostinho:

Chama-se alegoria a palavra que soa de um modo, mas acaba significando outra coisa diferente. Por exemplo, Cristo é chamado

cordeiro (Jo 1,29); acaso é Ele animal? Cristo é chamado leão (Apo 5,5); acaso é Ele fera? É chamado pedra (I Cor 10,4); acaso é Ele dureza? É chamado monte (Dan 2,35); acaso é Ele elevação de terra? E, assim, há muitas palavras que soam de um modo, mas são entendidas de outro e a isto se chama alegoria (En. 103, 13).

Nesse quadro, criadas pela Inteligência do Logos, as coisas do mundo trazem uma mensagem cifrada sobre Deus e as verdades eternas, como se diz nos famosos versos - *PL* 210:579 - atribuídos a Alain de Lille:

Omnis mundi creatura (Do mundo, toda a criatura)
Quasi liber et pictura (Como livro e pintura)
Nobis est speculum. (É um espelho para nós)
Nostrae vitae, nostrae mortis (De nossa vida e morte)
Nostrae status, nostrae sortis (De nosso estado e destino)
Fidele signaculum (Um sinal confiável)

Compreendemos assim uma das razões para o imenso cultivo de enigmas e adivinhas na Idade Média: são como que um modelo da fé e do conhecimento da verdade religiosa (cf. <http://www.hottopos.com/notand18/enigmas.pdf>).

Referindo-se às verdades de Deus, São Paulo as equipara a enigmas. O Apóstolo diz na I Epístola aos

Coríntios (13, 12) que atualmente vemos confusamente como em um *enigma*, mas que um dia, as veremos com clareza: tal como acontece, quando se resolve uma adivinha.

Assim, metáforas (& cia.) brincam de esconde-esconde (ou esconde-revela) com nossa compreensão do mundo, do homem e de Deus.

E o próprio Jesus, como Verbo Encarnado, é Ele mesmo, um *mathal*: muitos não viam nEle senão um mero homem, o “filho do carpinteiro”.

Os diversos níveis de leitura do mundo como *mathal*

Não só as Escrituras, o próprio mundo é também uma parábola que admite diversos níveis de leitura. Afinal, diz Tomás de Aquino, Deus cria por Seu *Logos, Verbum, Sua Palavra, Seu Pensamento* e “assim como a palavra audível manifesta a palavra interior do pensamento, assim também a criatura manifesta a concepção do Pensamento divino... As criaturas são como palavras que manifestam o Verbo de Deus” (I d.27, 2.2 ad 3).

Deus - que “dispôs tudo com medida, número e peso” (Sab 11, 20) - fez deste mundo um grande *mathal* para o homem. Pois Deus se comunica através de *ayat*, sinais. Sinais são não só prodígios portentosos, mas também as coisas corriqueiras do mundo e o próprio mundo como um todo é um sinal.

Note-se, nesse sentido, que do radical árabe ‘-L-M derivam as palavras árabes para “mundo” e “sinal”, “marco”. E não por acaso, Sartre identifica seu ateísmo com a sentença: “Não há sinais no mundo”.

E o Alcorão não se cansa de repetir: “...*nisto*, certamente, Allah estabeleceu sinais para quem está disposto a refletir”. *Nisto*: “Na criação dos céus e da terra e na sucessão da noite e do dia” (03, 190). “Ao fazer as estrelas para que possais dirigir-vos por elas entre as trevas da terra e do mar” (03, 097). “Ao fazer descer água dos céus, e que as árvores frutifiquem e dêem cachos ao alcance da mão” (03, 099). “Foi Ele quem fez do sol, claridade e da lua, luz. Quem determinou as fases da lua para que saibais o número de anos e o cômputo. Allah não criou isto senão com um fim. Ele explica os sinais aos que sabem” (10, 005). Etc., etc., etc.

Assim, Allah que é sutil, *Latyf* (*Alcorão* 33, 034), fala por sinais, parábolas e metáforas:

“Ele fez descer do céu a água, que desliza pelos vales, segundo sua capacidade. A torrente arrasta uma espuma flutuante, semelhante à escória que se dá na fundição para fabricar jóias ou utensílios. Assim fala Allah em *mathal* da Verdade e do falso: a espuma se perde e fica na terra o que é útil para os homens. Desse modo, Allah propõe os *amthal*” (13, 017).

Como vimos, o Alcorão afirma que, até através de um mosquito, Deus fala ao homem por *amthal*; já o Velho Testamento remete à formiga: “Vai, preguiçoso, vai ter com a formiga, observa o seu proceder, e torna-te sábio” (Prov 6, 6). E Cristo convida a aprender a sabedoria de Deus, olhando os lírios do campo, as aves do céu e o mundo em geral: “Aprendeí da figueira o *mathal*...” (Mc 13, 28). E o Apóstolo

diz: “Na lei de Moisés está escrito: ‘Não atarás a boca ao boi que debulha’. Mas, acaso Deus se ocupa de bois? Não é, na realidade, em atenção a nós que Ele diz isto?” (I Cor 9, 9-10).

Com a unanimidade das três grandes religiões, não é de estranhar que o oriental valorize a busca de *amthal* no mundo e busque orientar sua vida por provérbios, parábolas e metáforas, comparando e aprendendo a sabedoria pela observação da natureza.

Não é de estranhar também que, para a estreiteza do ocidental de hoje, encerrado em seu mundo tecnologicamente domesticado, obcecado pelo acessório, a observação da natureza tenha deixado de ser interessante e já não lhe diga mais nada: para ele, falam mais alto o culto à eficiência e ruídos eletrônicos dos diversos artefatos de que se cercou. E a sabedoria, também esquecida, encontra seu *Ersatz* também na técnica de especialistas: terapeutas e analistas.

Shatranj – o xadrez árabe e o ocidente medieval

Resumo: O artigo apresenta o *shatranj* (xadrez) como era jogado na era abássida e sua transmissão ao Ocidente medieval. O xadrez é estudado como uma projeção da cultura e da imaginação árabe e, ao final, apresenta-se uma seleção de problemas elaborados pelos primeiros grandes mestres árabes.

Palavras Chave: Xadrez. História do Xadrez. Xadrez e Cultura. Cultura Árabe e Educação.

Abstract: This article presents the game of *shatranj* (chess) as played in Abassid era and its introduction in to the Western world in the Middle Ages. Chess is studied as a projection of Arab culture and imagination and, at the end, the author provides, a sample of chess problems elaborated by early great arab masters.

Keywords: Chess. History of Chess. Chess and Culture. Arab Culture and Education.

1. Os árabes como “povo do meio”, também para o xadrez⁸²

O Ocidente, entre tantas outras dívidas para com os árabes na Idade Média contraiu também a do xadrez: o xadrez é um dos tantos pontos em que se exerce a

⁸² O presente artigo recolhe e desenvolve – enfatizando a cultura árabe – temas apresentados – mais amplamente, no que se refere à cultura ocidental medieval – no livro LAUAND, L.J. *O Xadrez na Idade Média*. S.Paulo, Perspectiva-Edusp, 1988. Nesse livro encontram-se, além de indicações bibliográficas, a tradução da obra que iniciou a grande literatura enxadrística ocidental, o *Libro del Acedrex* de D. Alfonso X (1221-1284). Os problemas árabes e alguns outros dados históricos, procedem da clássica obra de H. J. R. Murray. *A History of Chess*. Oxford at the Clarendon Press, reimpr. 1962.

multifacética influência árabe na Península Ibérica e na Europa.

Como sempre, os grandes impulsos culturais da Idade Média começam pelas traduções: o século XII, autêntico renascimento ocidental, é um século de traduções. Por meio delas, o Ocidente recebe dos árabes inestimáveis conhecimentos de Matemática, Filosofia, Medicina e outras ciências.

Com o xadrez – com esse misto de arte, diversão, ciência e imagem do mundo que é o xadrez –, como com tantas outras realidades culturais e científicas, os árabes cumprem sua profética missão como “povo do meio” (*al-Usta*, sura 2, 143), fazendo a mediação entre “o Oriente e o Ocidente que a Allah pertencem” (sura 2, 142).

Tal fato manifesta-se já na linguagem. Quando se introduziu no Brasil o futebol, originário da Inglaterra, importamos também o léxico do jogo (o próprio nome *futebol*, bem como *gol*, *pênalti*, *drible*, *craque*, *time* – *football*, *goal*, *penalty*, *dribble*, *crack*, *team* etc.); da mesma forma, os nomes das peças em árabe são tomados do persa⁸³: *shah*⁸⁴ (Rei), *firzan* (sábio, Dama), *fil* (elefante, Bispo), *rukhh* (Torre) e *baidhaq* (Peão); a única exceção é o *faras* (Cavalo), palavra árabe e não persa.

⁸³ Murray (p.159) aponta que *pil* – em árabe, *fil* – não é palavra nativa persa (seja como for, enquanto nomenclatura enxadrística, é importada do persa); e *farzan*, sábio, não tem conexão com *wazir* (vizir), e o fato de a peça ter sido identificada posteriormente com o vizir, deve-se à sua proximidade com o rei no tabuleiro.

⁸⁴ O rei é algumas vezes, sugestivamente, também chamado de *nafs* (alma ou *self*): pode-se perder qualquer peça, mas não a si mesmo, não a alma!

Por sua vez, já no primeiro grande tratado de xadrez composto no Ocidente – o *Libro del Acedrex* de D. Alfonso X, o Sábio (1221-1284), em boa parte cópia dos tratados e problemas enxadrísticos árabes –, os nomes das peças e posições como: *alfil* (até hoje é o nome do Bispo em Espanha), *roque* (originalmente era o nome da Torre, e, ainda hoje, em português, designa o lance de Rei com a Torre), *alferza* (nome da Dama da época), *alfilada* etc., denotam sua origem imediata árabe.

Os árabes foram, pois, o “povo do meio” no sentido de terem recebido o xadrez da Pérsia e intermediado a sua transmissão ao Ocidente.

2. As lendas sobre a origem do xadrez.

Até as lendas sobre a origem do jogo são, no Ocidente, importadas dos árabes. Como é natural, desde cedo encontram-se, entre os árabes, diversas lendas sobre a origem do xadrez⁸⁵. As mais antigas remetem-no à “Índia” e, em geral, a certo rei e a certos sábios da Índia, estabelecendo também uma conexão com o jogo de *tábulas*, um jogo de tabuleiro em que a habilidade está condicionada à sorte nos dados. Na introdução do *Libro del Acedrex*, D. Alfonso refere-se a “antigas histórias” sobre a origem do jogo – “o mais nobre e sereno” – e narra a seguinte lenda árabe como “a mais certa e verdadeira”:

⁸⁵ Veja-se, em Murray, o cap. *Invention of Chess in Muslim Legend*. Não falta entre elas a conhecida lenda do rei que quis recompensar o inventor do jogo e, à primeira vista, achou modesto o pedido de grãos de trigo: 1 grão de trigo para a 1a. casa + 2 para a 2a. + 4 para a 3a. + 8 etc. numa progressão geométrica que acaba por perfazer 18.446.744.073.709.551.615 grãos!!

Segundo as antigas histórias, houve na Índia um rei que prezava muito os sábios e os tinha sempre consigo, e amiúde requeria deles reflexões sobre os acontecimentos a partir das coisas. E havia três desses sábios que tinham ponderadas concepções: um dizia que mais vale a inteligência do que a sorte, pois quem se guia pelo juízo inteligente faz suas coisas ordenadamente e, mesmo que perdesse, não teria culpa, pois estaria agindo segundo o modo mais conveniente.

Outro dizia que mais vale a sorte do que a inteligência, pois, ante o fado de perder ou de ganhar, não há juízo e inteligência que possam conseguir uma ou outra coisa.

O terceiro dizia que o melhor era o senso de oportunidade: viver tomando de um e de outro lado (da sorte e do juízo inteligente). Pois, para que o juízo inteligente se realize cabal e acertadamente, são necessários enormes cuidados e, por outro lado, quanto mais se depende da sorte, tanto maior é o perigo, pois a sorte é incerta. Assim, o senso de oportunidade tomaria, tanto da inteligência quanto da fortuna, o que lhe fosse de proveito.

E, depois de exporem suas afincadas reflexões, ordenou o rei que cada um trouxesse algo que demonstrasse o que havia exposto. Deu-lhes o prazo que lhe pediram e lá se foram eles examinar diligentemente seus livros, cada um de acordo com sua concepção.

Findo o prazo, compareceram ante o rei, trazendo cada qual sua amostra.

O que propugnava pela inteligência, trouxe o xadrez com suas peças, mostrando que aquele que maior inteligência tivesse e mais atentamente se aplicasse, poderia vencer o adversário.

O segundo, que defendia a sorte, para contradizê-lo, trouxe os dados, tentando mostrar que é pela sorte que se chega a ganhar ou a perder.

O terceiro dispôs peças ordenadamente em suas casas, num jogo (tábulas) em que os movimentos dependiam dos dados. Com isto, mostrou que, para quem souber jogar, ainda que a sorte dos dados lhe seja contrária, poderia, pelo senso de oportunidade, com habilidade jogar as tábulas de modo a esquivar-se da derrota que lhe poderia advir da má sorte dos dados.

Por ser o xadrez jogo mais sereno e nobre do que os dados ou tábulas, é dele que falaremos primeiro, etc.⁸⁶.

3. O xadrez como *mathal*, metáfora da vida.

Já nesta lenda nota-se a imaginação oriental (e, também, medieval) que tanto contrasta com a aridez lógico-operacional do Ocidente de hoje. Pois no Oriente o xadrez é

⁸⁶ D. Alfonso, *Libro del Acedrex, Introdução*, in Lauand, *op. cit.*, pp.67-68

campo privilegiado para *amthal* e é a grande metáfora da vida e do amor⁸⁷: entre os árabes, são particularmente exploradas, nesse sentido, a força de ataque da torre e a promoção do Peão, que se torna *firzan* ao atingir a oitava casa, o que sem dúvida é uma situação existencial interessante.

E entre as *Rubaiyat* de Omar Khayyam encontramos, por exemplo, esta⁸⁸:

Para falar claramente e sem alegorias (!?)
Somos as peças do xadrez jogado pelo Céu
Que brinca conosco no tabuleiro do ser
E depois... voltamos, um por um, à bolsa do
Nada.

O Ocidente medieval cristão não só aprende com os árabes a jogar xadrez, mas também a tomá-lo como base de uma interpretação alegórica, moral e existencial da vida humana.

Um famoso exemplo do século XIII é a *Moralitas de Scaccario*⁸⁹, sermão moral com base no xadrez:

Este mundo todo é como um tabuleiro de xadrez: uma casa é branca, outra é preta, e assim representa o duplo estado de vida ou de morte, de graça ou de pecado. “A família que

⁸⁷ Cfr. Murray, pp.187 e ss.

⁸⁸ *Les quatrains d'Omar Khayyam*, XCIV, Paris, Champ Libre, 1980.

⁸⁹ Outrora atribuído a Inocêncio III. O texto completo e as indicações de fontes encontram-se em Lauand, *op. cit.*, cap. 4.

habita esse tabuleiro é formada pelos homens deste mundo que – tal como as peças saídas todas da mesma bolsa (sacculus) – procedem todos de um só ventre materno (sacculus)⁹⁰.

E, tal como as peças, os homens assumem seus postos nos diferentes lugares deste mundo, cada um com sua própria denominação. O primeiro é o Rei, depois a Rainha, em terceiro lugar a Torre (roculus), em quarto o Cavalo, em quinto o Bispo (alphinus) e em sexto o Peão. E o caráter do jogo é tal, que um toma o outro e, com o jogo terminado, assim como todos tinham saído da mesma bolsa, a ela voltam. E, então, já não há diferença entre o Rei e o pobre Peão, pois acabam do mesmo modo, tanto o rico, como o pobre. (...) Neste jogo, o Rei se move e toma em todas as direções, simbolizando o fato de que tudo o que o Rei faz é tido por justo... (...) Os Peões são os pobres que andam uma casa em linha reta, pois enquanto o pobre permanece na sua simplicidade, vive honestamente; mas, para tomar, corrompe-se e o faz obliquamente, pois pela cobiça de bens ou de honras, sai do caminho reto com falsos juramentos, adulações ou mentiras. E, por último, ao atingir a oitava casa, o fim de sua carreira de Peão, transforma-se em Alferza, amplia e consome sua iniquidade, como se diz em Alexandre: “Não há

⁹⁰ De um só ventre: o de Eva ou o da Terra.

ninguém mais intratável do que um pobre que ascendeu”.

Essa mentalidade alegórica, tão árabe, informa muitos *mansubat*⁹¹ (problemas); frequentemente o problema passa a ser um conto fantástico. Antes de exemplificar, porém, é necessário indicar as regras com que era praticado o xadrez pelos árabes naquela época.

4. Regras do xadrez original árabe

Apresentamos, a seguir, as regras do xadrez original árabe. Como o xadrez de hoje deriva do árabe, o melhor procedimento, parece-nos, é apontar em que o xadrez praticado naquela época difere do atual:

1. Não havia Dama e, em seu lugar, encontramos o *Firzan*. O *Firzan* move-se apenas uma casa em diagonal (para frente ou para trás) e toma desse mesmo modo (Diagrama 1).

⁹¹ Particípio de *nasaba*, que significa: construído, montado, arranjado, erigido, preparado... Já no Ocidente medieval, o problema é chamado *jocus partitus* (jogo partido), ou *juego de partido* (D. Alfonso), indicando que se trata de uma partição daquilo que seria um jogo completo, que acabou sendo chamado também de *partida*. Daí deriva também, em inglês, *jeopardy* que, por extensão, passou a significar uma situação de perigo (um processo semântico semelhante ao nosso “estar numa sinuca”).

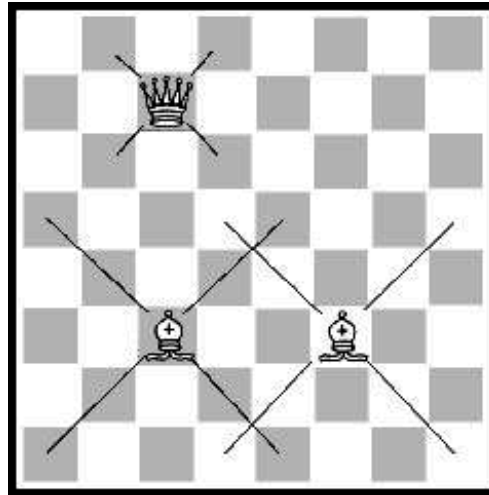


Diagrama 1: Movimentos originais do Bispo (Al-fil) e da Dama (Al-firzan)

2. Os *Alfiles* (que ocupam o lugar dos atuais Bispos) saltam exatamente duas casas na diagonal (para frente ou para trás), mesmo que haja peça de permissão (Diagrama 1). E tomam desse mesmo modo.

3. Peão que atinge a oitava casa, transforma-se em *Firzan*.

4. Um jogador que perca todas as suas peças, ficando só com o Rei, é considerado derrotado. Também perde quando, por afogamento, está impossibilitado de dar o lance.

5. Não existem os lances: tomar *en passant* e rocar.

6. O Peão não tem o privilégio de saltar duas casas em seu primeiro movimento.

5. Os grandes mestres da época abássida.

É com estas regras que os grandes mestres da época desenvolvem prodigiosas obras de imaginação, sobretudo no

que diz respeito ao capítulo dos problemas de xadrez. O começo da grande literatura do xadrez encontra-se entre 750 e 950, os dois primeiros séculos do califado abássida; nessa época, grandes enxadristas escrevem seus tratados, contendo preciosos problemas:

Al-'Adli – *Kitab ash-shatranj* (Livro do Xadrez).

Ar-Razi – *Al-lutf fy ash-shatranj* (Elegância no Xadrez).

As-Suli – *Kitab ash-shatranj* (Livro do Xadrez - I).

– *Kitab ash-shatranj* (Livro do Xadrez - II).

Al-Lajlaj – *Kitab mansubat ash-shatranj* (Livro dos problemas de xadrez).

Aliqlidisi – *Kitab majmu' fy mansubat ash-shatranj* (Livro da coleção dos problemas de xadrez).

6. Três Antigos Problemas Árabes⁹²

O problema, que é justamente considerado a poesia do xadrez, teve extraordinária importância no mundo árabe (também neste sentido os primeiros tratadistas europeus imitam os enxadristas árabes).

Junto com a dimensão estética, o problema tem uma missão formativa: desenvolver a habilidade do enxadrista. Além do mais, no problema desaparece um inconveniente do xadrez da época: sua excessiva morosidade. No problema, tanto para o abássida como para o enxadrista de hoje, tudo se desenvolve a partir de uma posição previamente dada; artificial, é certo, mas por isto mesmo didática. É no

⁹² Daí o nome original do problema: *Mansubat al-jariyah*, O problema da corajosa.

problema que se aprendem manobras e sequências fundamentais para uso nas partidas.

O problema de Dilaram

Este problema aparece já em As-Suli, e em Al-Lajlaj é chamado de problema de Dilaram. Dilaram era a esposa favorita de um certo nobre que a amava ternamente, e seu coração não encontrava a paz sem ela. Certa vez, enfrentando um enxadrista muito forte, cometeu a imprudência de apostar, no jogo, sua querida Dilaram. A posição foi-lhe ficando mais e mais desfavorável, até o ponto em que o oponente poderia dar-lhe mate no próximo lance. Nesse momento (Diagrama 2), Dilaram, que assistia ao jogo, interveio, audazmente⁹³, bradando: “Sacrifique suas duas torres, mas não a mim!” O marido pensou, entendeu o recado e venceu a partida. E viveram felizes para sempre.

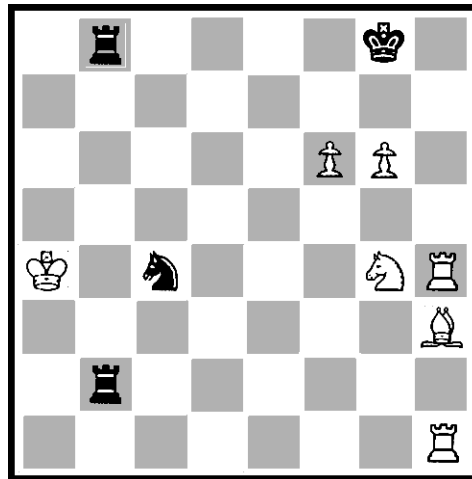


Diagrama 2: O problema de Dilaram

⁹³ As correspondentes versões com regras modernas encontram-se em Lauand, op. Cit, pp. 31 e ss.

1. *Th8+Rxh8*
2. *Bf5+Rg8*
3. *Th8+Rxh8*
4. *g7+Rg8*
5. *Ch6++*

2. *Mansuba ad-Dulabiya* (O problema da roda)

Problema de As-Suli, chamado por Al-Lajlaj “Problema da roda d’água” porque – diz um antigo manuscrito – os Cavalos fazem o Rei girar três vezes⁹⁴ e, ao final, matam-no em sua própria casa⁹⁵. Também assim denominado, porque os Cavalos poderiam fazer o Rei girar indefinidamente...

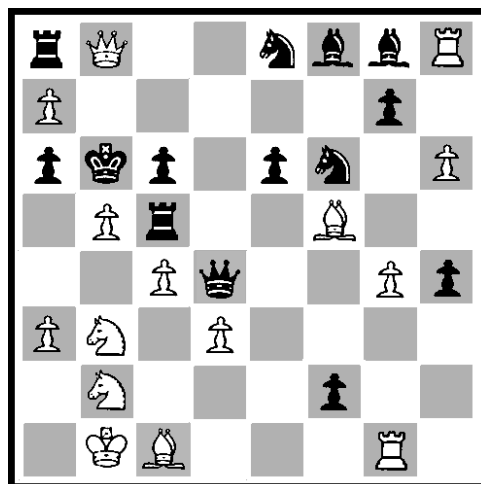


Diagrama 3: O problema da roda

⁹⁴ Naturalmente, na solução que damos a seguir, poderíamos fazer o Rei preto dar mais uma volta, a terceira, por exemplo tomando a Dama e a Torre em diferentes voltas da “roda d’água”.

⁹⁵ No arranjo inicial das peças, na época, o Rei ocupava a casa atualmente ocupada pela Dama e vice-versa.

- | | | |
|--------------|------------------|--------------|
| 1. Ca4+ Rb7 | 14. Ra4 | 25. Cg6+ Rf3 |
| 2. Ca5+ Rc8 | C(f)xd4+ Ra5 | 26. Cg5+ Re2 |
| 3. Cb6+ Rd8 | 15. Cc3+ Rb6 | 27. Cf4+ Rd2 |
| 4. Cb7+ Re7 | 16. Cb3+ Rb7 | 28. Cf3+ Rc3 |
| 5. Cc8+ Rf7 | 17. Ca4+ Rc8 | 29. Ce2+ Rb3 |
| 6. Cd8+ Rg6 | 18. 29 repe- | (Desfecho) |
| 7. Ce7+ Rg5 | C(b)xc5+ 3 a 13) | 30. Cd2+ Ra4 |
| Cf7+ Rf4 | (Nos lances Rd8 | 31. Cc3+ Ra5 |
| 9. Cg6+ Rf3 | 19 a tem-se Re7 | 32. Cb3+ Rb6 |
| 10. Cg5+ Re2 | os lances Rf7 | 33. Ca4+ Rb7 |
| 11. Cf4+ Rd2 | 19. Cb6+ Rg6 | 34. Ca5+ Rc8 |
| 12. Cf3+ Rc3 | 20. Cb7+ Rg5 | 35. Cb6+ Rd8 |
| 13. Ce2+ Rb3 | 21. Cc8+ Rf4 | 36. |
| | 22. Cd8+ | Cxc6++ |
| | 23. Ce7+ | |
| | 24. Cf7+ | |

3. Exércitos em guerra

Trata-se de uma variante de um problema muito engenhoso. É, segundo antigos manuscritos, um dos problemas de Al-'Adli elogiado por As-Suli.

Uma epidemia dizimou o exército branco e seu rei vê-se forçado a tentar a paz com o rei preto. O rei preto ordena a seu vizir que traga o rei branco à sua presença, mas o vizir, alegando indisposição, ordena a dois vagarosos soldados (Peão do Bispo da Dama e Peão do Cavalo da Dama) que avancem e cumpram a ordem do rei. O rei, furioso com a desobediência, mata o seu vizir (a Dama preta é excluída do tabuleiro). Tal ato convence o rei branco de que não deve esperar clemência (“Se – pensa o rei branco – ele matou seu próprio vizir, o que não fará comigo, seu inimigo?”) e, então,

ele envia seus fiéis cavaleiros para um desesperado ataque: à meia-noite surpreendem as sentinelas e acoçam o rei adversário, que tenta fugir.

Começa uma implacável perseguição, à qual se juntam o vizir e o elefante (Dama e Bispo) brancos, que liquidam o inimigo.

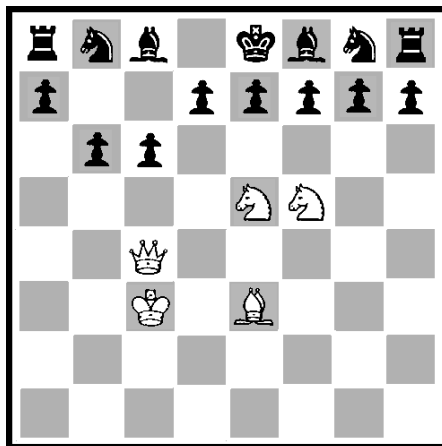


Diagrama 4 Exércitos em guerra

1. Cxg7+ Rd8
2. Cxf7+ Rc7
3. Ce8+ Rb7
4. Cd8+ Ra6
5. Cc7+ Ra5
6. Cb7+ Ra4
7. Db3+ Ra3
8. Bcl++

Olé! – O Belo e Deus

Resumo: A interjeição espanhola *Olé!* (do árabe *wa-llah*), evoca a Deus como fonte da beleza. E sugere, como na filosofia de Tomás de Aquino, que a beleza é sempre participação no Belo de Deus.

Palavras Chave: Beleza. Tomás de Aquino. Estética. Filosofia da Arte.

Abstract: The Spanish interjection *Olé* (from the arabic *wa-llah*), evokes God as the source of beauty. And suggests, with Aquinas, that beauty is always participation of the Beauty of God.

Keywords: Beauty. Aquinas. Philosophy of Art. Aesthetics.

Naturalmente, instintivamente, o homem tende a evocar Deus quando a beleza inesperada ou intensa o arranca do embotamento quotidiano! “Meu Deus! Quanta beleza...” exclama o poeta (Castro Alves, *Sub Tegmine Fagi*) e com ele – consciente ou inconscientemente – todos os artistas.

Daí que não chegue a surpreender que o significado etimológico da espanholíssima palavra *¡Olé!*, seja um recurso a Deus. *¡Olé!* – diz o *Diccionario de la Real Academia* – provém do árabe *Wa-(a)llah* (“Por Deus!” – a língua árabe não dispõe da vogal “e” e, por vezes, o “a” tem som semelhante a “e”). É uma exclamação de entusiasmo ante uma beleza (ou alegria) surpreendente ou “excessiva” (no verbete *¡Olé!*, o *Diccionario* de María Moliner exemplifica com o caso das touradas ou o do flamenco).

Facilmente intuímos que a beleza de um ousado lance de tourada, de um golaço sem ângulo ou de um “*taconeo flamenco*” é – de algum modo misterioso, mas real – participação na criação, também ela artística, de Deus: *¡Olééé!*

O árabe, como se sabe, é campeão mundial de invocação a Deus: *Bismillah!* (Em nome de Deus!), *Al-hamdu lillah!* (O louvor é para Deus! – como nossos jogadores, que, após o gol, apontam o indicador para o Céu), *Wa-llah!* (Por Deus!), *Allahu Akbar!* (Deus é grande! ou Deus é maior!), *Allah!* (Deus!) etc. etc. Ante um perigo, ou após escapar dele, ante uma notícia boa ou má, em qualquer situação invoca-se a Deus.

Por vezes, a mesma fórmula (como por exemplo *Bismillah*) serve para situações contrárias (notícia boa ou ruim, por exemplo, tal como posso dizer em português: “Meu Deus!” tanto se meu bilhete foi sorteado na loteria como se meu carro foi destruído por um maluco na contramão). E ante a beleza (sobretudo se é inesperada ou muito intensa) é a Deus que se celebra: *Allah!*, *Ya Allah!* *Smallah!* (Deus! Ó Deus! Em nome de Deus!) são exclamações quase obrigatórias, por exemplo, quando o camelo se levanta, oferecendo um espetáculo grandioso ao erguer sua enorme massa de um só golpe. É tão imponente que, instintivamente, vem à boca uma interjeição de admiração e espanto, misto de prece e de louvor... O efeito é tanto mais surpreendente quando, ainda há um minuto, estava aparentemente indolente, largado no solo.

A forma que se arraigou em Espanha foi: *Wa-llah!* O *wa* é a partícula do juramento (cfr. p. ex. Alcorão 6, 23) e de invocação da autoridade de Deus para atestar um fato aparentemente incrível: o de uma espantosa beleza! Na tradição ocidental, já Píndaro, em seu grandioso “Hino a Zeus”, revelara que o belo artístico, as musas, são o remédio que Zeus concedeu para o embotamento do

homem, esquecido da origem divina do mundo e imerso em sua visão rotineira.

Como nos inspirados versos de Adélia Prado:

De vez em quando Deus me tira a poesia.
Olho pedra, vejo pedra mesmo.

Mas o processo artístico é de ida e volta: se Deus dá poesia ao artista para ver (e expressar em obra de arte) o “algo mais” até na pedra, quem contempla a beleza da obra de arte, que se expressa talvez a partir de uma pedra, reconhece Deus, o Criador, o Artista: *¡Oléééé!*

Nesse sentido, há uma antiga poesia de Gilberto Gaspar, que resume - “De uma gota, de repente, vejam só quanta poesia!” - maravilhosamente essas teses:

A Gotinha

Já há muito tempo que venho reparando,
Com interesse observando, como é bela a natureza!
Cai o sereno e vai formando, de repente,
Uma gotinha a mostrar tanta beleza.
Equilibrando-se, ela desceu pelo arame
E, na folha do inhame, foi cair com o calor.
Desceu dançando, que bonito o seu bailado
Pelo Sol iluminado, seu vestido é furta-cor.
O vento, soprando a folha verde que balança,
Dá mais ritmo à dança da gotinha cristalina,
Que rodopia no tapete esverdeado
Qual palco iluminado, como louca bailarina.
E chega a tardinha. Cessa o vento, pára a folha.

A gotinha sem escolha, vai dançar só outro dia.
E eu, feliz, vou para casa bem contente.
De uma gota, de repente, vejam só quanta poesia!
(In: <http://www.hottopos.com/mirand4/osimples.htm>)

Não é de estranhar, portanto, que o grito “*jolé!*”, aplicado ao espetáculo do futebol, tenha nascido a partir de um “belo inesperado”: em 1958 (a recém-nascida televisão estava apenas começando a integrar-se ao futebol naquela época), no México (não por acaso: no México), num jogo Botafogo x River Plate, base da seleção argentina. A cada incrível drible do incrível Garrincha (o das pernas tortas, que **não** era para ser futebolista) no lateral Vairo, os torcedores mexicanos gritavam *jolé!*, como se estivessem numa tourada.

Se o falante ocidental hoje (não só o torcedor nos estádios do Brasil, mas também o taurófilo madrileno em *Las Ventas*) não se lembra de que *Olé!* é invocação de Deus, no *Quijote* isto é mais explícito – o cristão começa a louvar a insuperável beleza de sua dama e ouve do *moro*:

Gualá, cristiano, que debe de ser muy hermosa si se parece a mi hija, que es la más hermosa de todo este reino. Si no, mírala bien, y verás cómo te digo verdad. (capítulo XLI)

As relações entre Deus, a beleza e a arte foram retomadas por João Paulo II em sua *Carta aos Artistas* (1999), rica também em reflexões filosóficas. Já na primeira linha, uma dedicatória, chama a obra de arte de “epifania”, manifestação, da beleza, de

Deus. E começa falando da criação artística – e não se trata de arte sacra – como participação do divino:

(Vós, artistas) maravilhados com o arcano poder dos sons e das palavras, das cores e das formas, vos pusestes a admirar a obra nascida do vosso gênio artístico, quase **sentindo o eco** daquele mistério da criação a que Deus, único criador de todas as coisas, de algum modo vos quis associar. (...) como sublinhava o Cardeal Nicolau de Cusa: “A arte criativa, que a alma tem a sorte de albergar, não se identifica com aquela arte por essência que é própria de Deus, mas constitui apenas comunicação e **participação** dela”.

Participação, que é participação também no bem e no ser. Assim, não é de estranhar que a Filosofia da Arte de S. Tomás de Aquino – como aliás todo o seu pensamento – repouse sobre esse conceito fundamental: o de participação (*participatio*). Participar, em sentido transcendente, é **ter** em oposição a **ser**; participa, o que **tem** algo pelo contato com o que **é**. O metal, compara Tomás, **tem** calor na medida em que se aproxima, participa, do calor que **é** no fogo.

A Criação é o ato no qual é dado o ser em participação. Portanto, tudo que **é**, **é** bom; participa do Bem. Nesse enquadramento, situa-se uma sentença de Tomás que é uma das chaves principais para sua Filosofia da Arte:

Assim como o bem criado é certa semelhança e participação do Bem Incriado, assim também a consecução de um bem criado é também certa semelhança e participação da felicidade definitiva” (De Malo 5, 1 ad 5).

Daí também uma outra intuição da língua espanhola: ao provar algo muito gostoso, exclama-se: *¡Sabe a gloria!*, “tem gosto de céu”. Ora, no pensamento de Tomás, a contemplação – também a propiciada pela arte – é a forma mais profunda de “consecução de um bem criado”, prefiguração da Glória definitiva. Tais considerações, que expressam o núcleo profundo de um pensamento filosófico, estão também ao alcance da intuição do conhecimento comum. Por isso, não chega a ser de todo surpreendente o depoimento, imensamente profundo, de Tom Jobim sobre a criação artística, em uma entrevista, quando foi contemplado nos EUA com a mais alta distinção com que pode ser premiado um compositor, o *Hall of Fame*:

Glória? A glória é de Deus e não da pessoa. Você pode até **participar** dela quando faz um samba de manhã. Glória são os peixes do mar, é mulher andando na praia, é fazer um samba de manhã.

¡¡¡Olééé!!!

Em direção ao máximo e além: Milton Nascimento e as tradições ocidental e árabe da virtude

Resumo: Na tradição ocidental, a virtude tem sido sempre considerada a plenitude do ser humano, como resume Tomás de Aquino: *ultimum potentiae*, ou, em linguagem de hoje, o máximo do que se pode ser. Curiosamente essa mesma concepção ocorre em outras culturas, como a Tupi. Milton Nascimento compôs uma canção que expressa o próprio cerne dessa tradição. A língua árabe dá um passo além: a virtude excede!

Palavras chave: Virtude. ser humano. Tomás de Aquino. Milton Nascimento. Língua árabe.

Abstract: In Western tradition virtue has been always considered to be the natural plenitude of human being, as Thomas Aquinas summarizes designating virtue as *ultimum potentiae*, or, in modern language, the maximum a person can be. Curiously, the same occurs in other cultures including Tupi. Milton Nascimento wrote a song in which he expresses the very core of that tradition. Arabic language goes one step further: virtue exceeds.

Keywords: Virtue. Human being. Aquinas. Milton Nascimento. Arabic Language.

Virtude: o máximo

Muitas (e sempre insuficientes) têm sido as homenagens a Milton Nascimento, especialmente desde que, em 2012, ele celebrou 70 anos de idade e 50 de carreira.

Em depoimento certo, diz Maria Rita: “A forma como o Milton compõe: essa mistura do ultrabrasileiro, daquela região..., de Minas (...) com as letras, com aquela

consciência, com aquela voz...” (Arquivo N, 22-08-12). O universal, o clássico, a partir da mineiridade...

É bem o caso de uma de suas mais geniais canções: Yauaretê (Milton Nascimento / Fernando Brant), do álbum de mesmo nome, composta há mais de 25 anos. Canção nem sempre lembrada, muito pouco compreendida, mas de assombrosa genialidade. Ao focar a palavra tupi *jaguarê* (como também o faz Guimarães Rosa, em seu famoso conto), Milton/Brant atingem profundamente o próprio centro da problemática antropológica e ética, clássica do Ocidente e, a seu modo, também dos Orientes.

Trata-se do problema da compreensão do próprio ser do homem e de sua realização. Tal concepção pode resumir-se numa memorável formulação do poeta Píndaro, quinhentos anos antes de Cristo: “Torna-te o que és!”. Essa sentença recolhe da forma maximamente enxuta, um conceito chave para o pensamento grego: *areté*.

Areté, para os propósitos do breve espaço deste artigo, poderia ser traduzida por “virtude”, mas, por diversas razões (como a falta do uso vivo dessa palavra hoje: quem de nós a ouviu ou falou recentemente?), os tradutores preferem vertê-la por *excelência* do ser. A excelência, o máximo, superlativo do ser de algo: *areté* no golfe é Tiger Woods; *areté* de atacante é Neymar em dia inspirado; *areté* de cavalo não se encontra em um pangaré qualquer, mas no ímpeto do cavalo árabe.

O caso torna-se problemático quando o pensamento grego – com Sócrates e Platão – indaga pela *areté* do homem. Sal que é sal, salga; centroavante que é centroavante, mata; homem que é homem... quê?

Nestes 2500 anos de antropologia e filosofia moral não chegamos nem perto de uma resposta cabal sobre a *areté* do homem, o que é natural nas questões filosóficas. Seja como for, há – em diversas culturas – algumas constantes: a afirmação de que a moral se enraíza no ser – e até com ele se confunde – é uma convicção universal. Bem entendido, o ser em processo de busca dessa excelência; daí que Tomás de Aquino fale da virtude como o máximo que se pode ser e o filósofo alemão contemporâneo Josef Pieper tenha resumido o ideal da virtude/areté como “processo de auto-realização”: *selbstverwirklichungsvorgang*. (Nem é preciso dizer que, em nenhum caso, essa *areté* é pensada como algo exclusivamente do eu individual, à margem do outro; pelo contrário, a auto-realização passa pela abertura e sempre vige a conhecida sentença de Ortega y Gasset: “*Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo*”).

A afirmação da *areté* como ideal moral não é apanágio da filosofia, mas encontra-se também em diversas outras instâncias: é o sentido profundo do *to be or not to be* shakesperiano (*that is the question...*), encontra-se na Comédia de Dante, na tradição confuciana; do “Torna-te...” de Píndaro às *turnures* da língua tupi...

Na *Divina Comédia* (Purg. XXIII, 31-33), ao tratar da recomposição do ser, desfigurado pelos desvios morais, encontramos este enigmático terceto:

“Pareciam-lhes os olhos anéis sem gemas
E quem no rosto dos homens lê ‘homem’
Bem poderia reconhecer o M”

Que significa este misterioso M? (*emme* que rima com *gemme*). O sentido desses versos é que a ação injusta atenta contra o próprio ser de quem a pratica, desfigura-o, rouba-lhe o *to be*, o rosto humano - poeticamente figurado, em concretismo, na palavra “OmO” (omo, na língua de Dante, significa homem).



Também para Confúcio - e para a tradição do Extremo Oriente, registrada não só em seus tratados sapienciais, mas até mesmo enraizada nas línguas - a moral é o ser homem (*ren*, em chinês / *jin*, em japonês; e a virtude da humanidade também é *ren*, cujo ideograma se obtém por uma como que “duplicação” do ideograma *ren*-homem, ou seja um homem a dois: aberto para o outro), e o imoral (*fei-ren*) é o não-homem, como plasticamente indica o ideograma da negação e da falsidade, da desestruturação desde dentro, da desagregação, anteposto ao ideograma *ren* homem.



Curiosamente essas ideias fundamentais (da excelência, do máximo, do ser ou não ser...) são encontradas também na sabedoria da língua tupi. Ensinam as gramáticas que o superlativo em tupi, constrói-se pelo sufixo *-eté*, ajuntado a um termo. Assim, por exemplo, se *jaguar* designa diversos animais de cachorro a onça, *jagueté* é a “onça máxima”, a mais feroz. Tal como a *areté* grega, o sufixo *-eté* significa não só o superlativo, mas também, aquele que é de verdade.

Já o contrário de *-eté* faz-se com o sufixo *-rana*, cujo significado, neste contexto, é o de: *parecido* no sentido de falhado, fracassado, o que parece mas não é. Precisamente o oposto de *-eté*. Se *jagueté* é a onça por excelência, *jaguarana* é um cãozinho medroso que foge de gato... *Ibi-eté* é a terra boa e fértil; *ibirana*, a estéril: parece terra, mas falta-lhe a virtude de terra.

Ora, para o tupi - que usa o sufixo *eté* como intensivo, superlativo e índice de verdade ontológica - o homem bom moralmente é *aba-eté*, ou seja, o homem de verdade, que se aproxima da *areté* de homem. Enquanto o homem imoral é *aba-ran*, pseudo-homem.

O drama fundamental ético-existencial transcende o âmbito da filosofia acadêmica e atinge a arte popular, na genial canção de Milton. Na inspiradíssima letra, o homem dialoga com a onça *yauaretê*, a onça Maria, pedindo-lhe - a ela que já atingiu a *areté* de seu ser-onça: *jaguar-eté* - que lhe ensine o correspondente ser-homem.

Senhora do fogo, Maria, Maria
Onça verdadeira, me ensina a ser realmente o
que sou
põe a sua língua na minha ferida
Vem contar o que fui, me mostra meu mundo
Quero ser jagaretê
Meu parente, minha gente, cadê a família onde
eu nasci?
Cadê meu começo, cadê meu destino e fim?
Para que eu estou por aqui?
Senhora da noite, senhora da vastidão
Ouvir pegadas e pegar
Seguir a sina de sangrar para se alimentar
Tem de guerrear, lutar, matar para sobreviver
Pois assim é a vida...
Quem vem lá? É onça que já vem comer
Quero ser a onça, meu jagaretê
Quero onçar aqui no meu terreiro
Vou onçar sertão e mundo inteiro
Já está na hora da onça beber o seu
Vou dançar com a lua lá no céu
Dama de fogo, Maria, Maria,
Onça de verdade, quero ter a luz
Ouvir o som caçador
Me diz quem sou, me diz quem fui
Me ensina a viver meu destino
Me mostra meu mundo, quem era que eu sou
É onça que já vem comer;
A onça, meu jagaretê

Ser onça de verdade, “onçar” superlativamente é comparativamente fácil; trata-se simplesmente de: pegar, sangrar, lutar, matar... Mas, e eu que sou homem? Que devo fazer para ser abaeté? Onça Maria, me ensina a ser realmente o que sou; me mostra meu mundo, quero ter a luz, me ensina a viver meu destino e descobrir quem era que eu sou... O que resume 2500 anos de pensamento filosófico.

Daí que outro grande gênio, Tom Jobim, preferisse o apelido de Jaguaretê para Milton, em vez do, muito menos expressivo (embora consagrado), Bituca: “Meu Yauaretê, minha onça verdadeira. Você é o rei da floresta, rei da mata brasileira. Meu Taquaraçu de espinho, meu carioca mineiro. Meu amor e meu carinho. Uiarapurú verdadeiro. O amador de passarinho”.

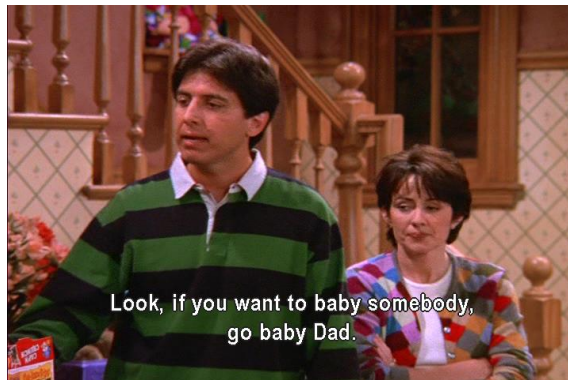
Virtude: excedendo o máximo, “sobrando”

Uma notável qualidade da língua inglesa é o fato de o substantivo ser também já quase automaticamente um verbo. Enquanto o português tem de dizer: “Eu vou pôr isto no microondas”, o inglês diz simplesmente: “I’ll microwave it” (claro que entre nós não cabe: “Vou microondá-lo”).

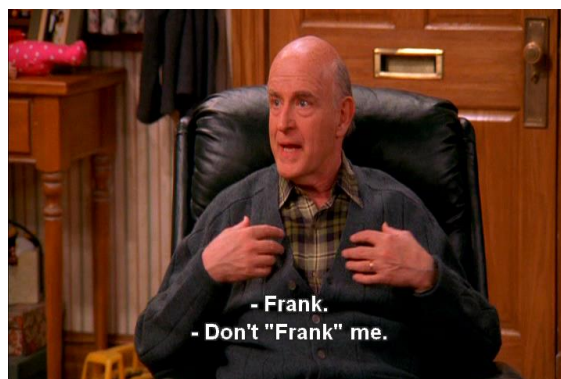
Mais um par de exemplos, tomados da conhecida série de TV *Everybody Loves Raymond*, boa amostra do falar real cotidiano.

No episódio 7 da temporada I (“Your place or mine?”), Raymond cansado da intromissão em sua vida da super protetora e cuidadora mãe, Marie, diz que se ela quiser “bebezar” alguém (tratar alguém como criança, mimar com

cuidados), que “bebeze” Frank, seu marido...: “Look, if you want to baby somebody, go baby Dad”.



E no episódio 23 da temporada IV (“Confronting the attacker”), quando Marie começa a ameaçar Frank, chamando-o com a prosódia típica do vocativo de repreensão (Fraank...!), o marido responde com o inusitado verbo “to Frank”: “Não me **frankize**”, “Don’t Frank me”.



Como tantas outras influências do inglês, esse fato gramatical já vai tendo adeptos no Brasil. Por exemplo, a Folha e o Estadão (timidamente) começam a empregar o neologismo “medalhar” (no sentido de conquistar medalhas: “Fulano não medalhou nas Olimpíadas”).

Nossas dificuldades com as ações verbais são por vezes supridas por gírias ou novos usos de velhos verbos. Se podemos dizer tranquilamente que o goleiro Cássio foi excelente na final contra o Chelsea; no plano verbal já não é tão fácil: não existe o verbo “excelenciar” e temos que recorrer a formas menos eruditas como: “arrasou”, “detonou”, “apavorou” etc. Já “Tiger Woods excelled” encontra-se aos milhares na imprensa.

Para significar excelência, há alguns anos vem sendo usado, com um novo sentido ainda não dicionarizado, o verbo “sobrar”: a manchete do Terra Esportes, no glorioso dia 16/12/12, foi precisamente: “Cássio sobrou na área corintiana nas bolas aéreas”. Até o vetusto Estadão o emprega, parcimoniosamente, em seu caderno de Esportes. Muito mais usado é outro novo sentido de “sobrar”: atingir, caber, “coisa ruim ou desconfortável” (Houaiss), ainda não contemplado pelo Aurélio. Nesse sentido, uma das Frases do Ano de 2012 foi a bombástica declaração de Marcos Valério (Folha, 3-11-12): “Não podem condenar apenas os mequetrefes. Só não sobrou para o Lula porque eu, o Delúbio e o Zé [Dirceu] não falamos. Lula era o chefe”.

A acepção, popular e coloquial, de “sobrar” no sentido de excelência, acaba coincidindo com o clássico conceito de virtude. Como dizíamos, o conceito grego de virtude, *areté*, é melhor traduzido por excelência. E para

Tomás de Aquino, o melhor referencial da teologia cristã medieval, a virtude dirige-se ao *ultimum potentiae*, nada menos do que o máximo do que se pode ser. Daí a extrema cautela na época em se atribuir a alguém virtude, considerada mais um ideal assintótico do que algo efetivamente atingível. E, no caso da tradição cristã, especialmente para algumas virtudes, há que se contar com a graça, a força sobrenatural dada por Deus, pois transcendem os limites do humano. Daí que alguns poucos goleiros, que, por Deus, manifestam virtudes heróicas e operam milagres, tenham sido canonizados, como o caso de São Marcos do Palmeiras e, a partir de Yokohama, São Cássio.

Voltando à escala humana, virtude pode ser aplicada, digamos, ao exímio cobrador de faltas Marcos Assunção, um autêntico virtuose (claro que ele não converte todas, afinal sempre pode haver um São Cássio do outro lado).

Mas o que dizer daqueles especiais gols do Neymar ou do (absolutamente incrível) gol do Falcão em 18/12/12 no jogo das estrelas do Futsal (o vídeo no youtube <https://www.youtube.com/watch?v=1SGo4RC1FNM> beirou os 4 milhões de acessos em 4 dias): uma indescritível carretilha de costas... os comentaristas hesitam até em dar-lhe um nome, talvez porque duvidem que se possa repetir.

O site de esportes internacional Sportygossip diz: “Falcao has exceeded himself with this unbelievable goal”. Não é meramente exímio: excedeu, sobrou.

E com isto viemos dar com uma importante nota do conceito árabe da palavra virtude: *fḍl* (faḍylah).

Como se sabe, na língua árabe as palavras são expressas fundamentalmente por radicais triconsonantais, no

caso f-ḍ-l, e costumam ser muito mais confudentes do que as “correspondentes” ocidentais. Um exemplo de pensamento confudente dá-se com o nosso “dever”, que o inglês diferencia em cerca de meia-dúzia de distinções. Assim, no outro dia, dirigindo-me a um colega, vizinho de prédio, a quem frequentemente dou carona, perguntei: “E aí, você vai para a USP amanhã?”. Sua resposta foi: “Devo ir”. O leitor (e mesmo o interlocutor) não tem a menor possibilidade de saber o que significa esse “*devo*”, entre nós, muito confudente. Como traduzi-lo, por exemplo, para o inglês (*should, have to, supposed to, must, ought...*)? Pois, esse “devo” pode ser interpretado desde a mais absoluta e imperativa decisão de ir (“eu devo ir, senão a USP desmorona”) até a mais descomprometida e frágil intenção (“eu não falei que iria, eu falei “devo ir”, e aí apareceu um desenho animado legal na TV e eu não fui”).

Assim, em torno de fḍl confundem-se, entre outras, as ideias de sobrar (exceder, transbordar) e virtude. A virtude, portanto, não é associada a um “mero” máximo, mas ao sobrar, ao transbordante...

Essa acumulação semântica, para eles tão conatural como o nosso “devo ir”, permite sugestivas situações. Como no caso de um pedido qualquer: “por favor” em árabe é precisamente: *min faḍlik*, literalmente “da sua transbordância (/ virtude etc.)”. “Da sua transbordância, poderia me dar um cigarro”; que, certamente, não se refere a uma transbordância de cigarros, mas à generosidade da alma da pessoa a quem se pede o favor.

Outra sugestiva situação é a de quando num happy hour *sobra* um último pastel e resolve-se o impasse de a

quem cabe o petisco, oferecendo-o a um dos comensais, dizendo: “Al-faḍli lil faḍyl” – o que sobra é para o virtuoso (/transbordante / preferido...).

Aplicada a Allah – à Sua transbordância, favor, preferência, virtude... – fḍl aparece no Alcorão 62 vezes. Allah supera, excede, transborda... Na sura IV (73), são prometidos prêmios divinos aos que fazem boas obras e ainda mais: “Allah lhes acrescentará algo de Sua transbordância”. Há notórios favores de Allah para a humanidade, mas a maioria dos homens nem agradece (II, 243; X, 60; XII, 38 etc.).

A tradição muçulmana dos 99 nomes de Deus reconhece que há ainda, no Alcorão e nos *hadith*, outros nomes (que sobram) de Allah: e certamente o Transbordante (o Obsequioso) é uma dessas características divinas (XXVII, 73), já que os homens, que mal dão conta do básico, só em raríssimos casos, e com os devidos descontos, podem ser chamados de virtuosos.

Tom Jobim e a Poesia Árabe⁹⁶

Aida R. Hanania
Jean Lauand

Inexplicavelmente, a genialidade de Tom Jobim continua sempre mais reconhecida no exterior do que entre nós, brasileiros, que, afinal, estaríamos em melhores condições de apreciar a beleza de suas canções, por exemplo no que se refere à concatenação melodia/letra.

Nesse sentido, muito aquém do que exigiria a magnitude do fato foi a divulgação, entre nós, de sua recente consagração como compositor nos EUA ao ingressar no *Hall of Fame*, ao lado de outros imortais como Gershwin ou Porter. Afinal, ele é o autor estrangeiro mais tocado nos EUA⁹⁷; diversas de suas canções ultrapassaram um milhão de

96. Gabriel Perissé, editor de VL-3, pediu-nos que rerepresentássemos este artigo e a nota seguinte como uma homenagem aos 10 anos do *Hall of Fame* de Tom Jobim. Este texto - originalmente publicado no *Jornal da Tarde* em 17-8-91 - homenageia também a editora do Centro de Estudos Árabes da USP, pois abriu o primeiro volume da *Coleção Oriente & Ocidente*. A atualidade de “Águas de Março” é atestada pela indicação como a melhor canção brasileira em recente pesquisa da *Folha de São Paulo*.

2. Exceção feita a Lennon-McCartney (“Aí não vale, diz jocosamente Tom, eles cantam em inglês”). As informações deste parágrafo e as do

execuções e foram interpretadas por Ella Fitzgerald, Sinatra, Nat King Cole, Sarah Vaughn e outros.

O brilho de suas composições musicais não deve ofuscar o talento do poeta. Neste capítulo, analisaremos um aspecto da mais original de suas canções, *Águas de Março*, que, no certo juízo do renomado crítico americano Leonard Feather, é uma das dez melhores canções de todos os tempos.

Grande e grandiosa, inquietante, *Águas de Março* soa aos nossos ouvidos, sempre de novo, como diz sua letra, como “um mistério profundo”. Parte desse mistério reside, talvez, no fato de a poesia de *Águas de Março* nos arrancar de nossos padrões usuais de pensamento ocidental e nos conduzir às formas de pensamento do Oriente, “lugar” por excelência do mistério.

Heidegger fala de um enclausuramento do ser humano, onde não só a linguagem está a serviço do pensamento, mas também ocorre o contrário. Pense-se, por exemplo, na linguagem-pensamento árabe onde, em vez dos longos e complicados discursos ocidentais, encontramos um rápido e cortante suceder de flashes, em frases nominais provenientes de uma imaginação fulgurante com a irresistível força da imagem concreta.

Assim, uma cena, digamos, como a de abater um pássaro, seria, no limite, descrita por um ocidental nestes termos: “Estava um pássaro a voar no céu, quando eu o vi. Ora, ao vê-lo, interessei-me por ele e, portanto, dado que dispunha de uma atiradeira, muni-me de uma pedra, mirei-o, disparei a atiradeira a fim de atingi-lo; de fato atingi-o e,

seguinte procedem da entrevista de Tom Jobim à *Revista do CD*, maio 1991.

portanto, ele caiu, o que me possibilitou apanhá-lo com a mão”. Já o árabe, tende a apresentar essa mesma cena do modo como o faz Tom Jobim em “Águas de Março”: “Passarinho na mão, pedra de atiradeira”. Os enlaces lógicos ficam subentendidos por detrás da sucessão de imagens. E o mesmo ocorre, por exemplo, com este outro verso da mesma canção: “carro enguiçado, lama, lama” (em clave ocidental: “O carro enguiçou devido à avaria provocada por excesso de lama”...).

Naturalmente, a presença constante do verbo ser na letra de *Águas de Março* não invalida a semelhança com o caráter oriental do pensamento (onde se empregam frases nominais e não o “é”), pois trata-se da forma fraca, descartável, desse verbo.

Aliás, a orientalização⁹⁸ chega ao extremo quando no final da canção, interpretada por Tom e Elis (Elis com riso mal contido), o verbo ser é suprimido e se diz simplesmente:

Pau, pedra, fim caminho
Resto, toco, pouco sozinho
Caco, vidro, vida, sol
Noite, morte, laço, anzol

Assim, não é surpreendente que encontremos na literatura árabe composições muito próximas do estilo da nossa *Águas de março*.

3. Orientalização que se realiza também pela evocação de semitismos, como nos versos: “É a chuva chovendo...”, “É o vento ventando...”.

A título de exemplo e comparação, voltemo-nos para um dos primeiros monumentos da literatura árabe, escrito há cerca de 1500 anos. Trata-se de uma composição do orador e poeta Quss Ibn-Sa'idah em que, após uma descrição da grandiosidade do mundo, convida os de sua tribo a refletir sobre a transitória e efêmera condição humana (sujeita à sucessão de contingências: pau, pedra, fim do caminho, carro enguiçado, tijolo chegando, noite, morte...).

Uma tradução quase literal dessa composição (e razoavelmente ajustada à melodia⁹⁹ de *Águas de Março*), na qual procuramos preservar o “sistema operacional” de pensamento e expressão árabe, soaria assim:

<i>Noite escura,</i>	<i>um dia de paz</i>
<i>O céu, um assombro,</i>	<i>espaços siderais</i>
<i>Estrelas brilhando,</i>	<i>mares a se agitar</i>
<i>Montes assentados,</i>	<i>terra a atapetar</i>
<i>O que vive, morrendo;</i>	<i>o que morre, findando</i>
<i>Vai vir, virá,</i>	<i>o a-passar, passará</i>

4. Com a melodia correspondente aos seguintes versos:

<i>É pau, é pedra,</i>	<i>é o fim do caminho</i>
<i>É um resto de toco,</i>	<i>é um pouco sozinho</i>
<i>É um caco de vidro,</i>	<i>é a vida é o sol</i>
<i>É a noite, é a morte,</i>	<i>é um laço é o anzol</i>
<i>É peroba do campo,</i>	<i>é o nó da madeira</i>
<i>Caingá, candeia,</i>	<i>é o Matita pereira</i>
<i>É madeira de vento,</i>	<i>tombo da ribanceira</i>
<i>É um mistério profundo,</i>	<i>é o queira ou não queira</i>
<i>É o vento ventando,</i>	<i>é o fim da ladeira</i>
<i>É a viga, é o vão,</i>	<i> festa da cumieira</i>
<i>É a chuva chovendo,</i>	<i>é conversa ribeira</i>
<i>Das águas de março,</i>	<i>é o fim da canseira</i>

<i>No céu, sinais;</i>	<i>na terra, lição</i>
<i>Causa, porquê,</i>	<i>explicação</i>
<i>Gente vai¹⁰⁰ e não volta,</i>	<i>qual a razão?</i>
<i>Sono profundo?,</i>	<i>satisfação?</i>
<i>Onde nossos primeiros?</i>	<i>onde pais e avós?</i>
<i>Onde o grande poder</i>	<i>dos fortes faraós?</i>

Naturalmente, há, em rigor, muito mais uso de frases nominais do que a tradução comportaria. O árabe, ao invés de dizer, por exemplo, “Eu estou saindo ...” diz “Eu `sainte’...” (*Ana dhahib*); “Você já experimentou suco de goiaba?”, “Você *experimentante*...?” Assim, em vez de “estrelas brilhando” ou “mares que se agitam”, na verdade o que se diz é “estrelas protagonistas do ato de brilhar” (*nujúmun tazhar*) e “mares protagonistas do ato de se agitar” (*bihhárun tazkhar*) etc...

O texto original de Ibn-Sa’idah, com ligeiras reduções e adaptações, também pode ser cantado com a melodia de *Águas de Março*:

<i>La-y-lun daj</i>	<i>ua naharun saj</i>
<i>Ua sama`un</i>	<i>dhatu abraj</i>
<i>Ua nujúmun tazhar</i>	<i>Ua jibalun mursáh</i>
<i>Ua bihharun tazkhar</i>	<i>Ua ardun mudháh</i>
<i>Ma bal an-n-asi</i>	<i>yadhabúna</i>
<i>Ma bal, ma bal</i>	<i>hum la yarj`aúna?</i>
<i>Ínna fy assama`i</i>	<i>lakhabara</i>

5. Gente “vai” (*yadhabúna*), empregado poeticamente no sentido de “morre”.

Ua ínna fy-lardi la'ibara
Ayna-l-aaba`u? aaráddu faqámu?
Ayna-lfara'inatu? túriku fanámu?
Man 'aasha maat ua man maat faat
Ua kulun ma hwa aatin aat

Se acrescentarmos ao poema árabe os “é” e “são” (ou se os suprimirmos de *Águas de Março*) torna-se evidente o caráter oriental das formas poéticas de Tom.

Águas de março, misteriosa canção, Oriente-Occidente em estreita união.

Aida Hanania – a fidalguia na universidade

Resumo: Notas da conferência de abertura do *XIX Seminário Internacional Cemoroc Filosofia e Educação* (27-2 a 7-3-19), evento em homenagem à Profa. Dra. Aida Hanania.

Palavras Chave: Aida Hanania. Estudos árabes. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da USP.

Abstract: Notes of the opening lecture of the *XIX Seminário Internacional Cemoroc Filosofia e Educação*, conference in homage to Professor Aida Hanania.

Keywords: Aida Hanania. Arabic Studies. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da USP.

Meu contato com o curso de árabe da Fflchusp

Por unanimidade, a homenageada do Cemoroc de 2019 é Aida Hanania, Professora Titular aposentada do Departamento de Letras Orientais da Fflchusp.

Fundadora do Cemoroc (e de seu predecessor o Centro de Estudos Árabes da FFLCHUSP), Aida sempre esteve à frente de importantes iniciativas editoriais, de eventos e de extensão de nosso Centro. A ela muito devemos, especialmente nos contatos internacionais e na projeção editorial, desde a fundação até hoje. Neste artigo, tratarei especialmente da relação de Aida Hanania com o Cemoroc, deixando para estudo de outro colega a análise de seus livros e de outros detalhes de sua carreira acadêmica.

Conheci a Profa. Aida em 1990, em uma condição privilegiada, que me foi propiciada pelo lendário Prof. Helmi

Nasr. Nesse ano, eu tinha começado a cursar, como ouvinte, as matérias de língua e literatura árabe da Fflchusp, ministradas pelo fundador do curso, o Prof. Nasr, e desde a primeira aula, surgiu uma empatia e amizade que, ao longo do tempo – e até hoje – só iria crescer. Nasr, talvez já pensando em integrar-me à equipe do futuro curso de Pós, além das aulas regulares a que eu assistia, encarregou a Profa. Aida de me dar aulas particulares na própria Fflch.

Neto de libaneses e professor de Filosofia e História da Educação na Feusp, senti a necessidade de ampliar meus conhecimentos sobre a cultura árabe e resolvi ir à Fflch. Eu já tinha tido a experiência de cursar a Politécnica e a Matemática da USP (na qual me formei). A Poli, para alguém vocacionado para Humanas, foi um erro de adolescente que gostava de matemática. A matemática foi minha interface para a Filosofia. Cheguei a começar um mestrado em Álgebra Linear que, felizmente, troquei pela carreira em Filosofia da Educação.

Como professor doutor e beirando os 40 anos, a experiência de cursar árabe como aluno foi deliciosa. Por um lado, resgatar a experiência básica de estudante: conjugar verbos em voz alta junto com a classe, chamada oral, lição de casa, convívio com os colegas, pão de queijo na cantina no intervalo... Com minhas próprias dificuldades em alfabetizar-me em árabe, meu respeito pelos alfabetizando brasileiros cresceu muito: ainda hoje quando no noticiário da TV aparece alguma legenda em árabe, tenho que dar um “pause” para vagarosamente tentar decifrá-las. Aprendemos de cor alguns textos: a *fatiha* do Alcorão e algumas poesias da *jahilyiah*, entre outros.

O ambiente era um capítulo à parte: de um lado, o prédio da Letras; do outro, o da Filosofia e Ciências Sociais; no meio, a lanchonete, uma pororoca compartilhada por ambas as tribos, muito diferentes. Caricaturizando, os alunos da filosofia e sociais eram de cara amarrada, como compete a intelectuais responsáveis pela erradicação da ditadura; os da letras, encarnavam o mesmo ideal antiditadura, mas de um modo um tanto hippie, “bicho-grilo” (como se dizia na época), descontraído, colorido e alegre. Era interessante notar o faro sociológico dos garotos pedintes da favela adjacente à USP: concentravam-se todos do lado da Letras (onde recebiam dinheiro e lanches em abundância) e nem ousavam pedir aos intelectuais do outro lado...

Nas turmas das classes de árabe, em geral em torno de uma dúzia de alunos, havia de tudo: uma idosa que frequentava simultaneamente (com aproveitamento duvidoso) inúmeros cursos da Letras; uma mocinha ardorosamente apaixonada pelo Emir do Kuwait, Jaber Al-Ahmad Al-Sabah; um muçulmano que protestava contra as mini saias das colegas etc. Durante o Ramadã, todos combinávamos – em respeito aos colegas muçulmanos – de não comer nem beber nada nas aulas: nem chiclete ou balinhas, nem mesmo água.

Ainda havia naquele tempo grandes professores, de elevada estatura humana e intelectual, como Alfredo Bosi, Antônio Cândido, Boris Schnaiderman, Davi Arrigucci, Ítalo Caroni, Massaud Moisés...; alguns deles viriam a colaborar muito com o Cemoroc: María Concepción Piñero Valverde, Mario Bruno Sproviero, Pedro Garcez Ghirardi e, claro, Helmi Nasr e Aida Hanania.

A Letras era, para mim, um laboratório antropológico: cursar árabe, grego e hebraico era uma experiência muito interessante; parafraseando McLuhan, “o modo era a mensagem”, cada curso como que seguia o estilo próprio do tema: as aulas de grego eram dadas de acordo com a racionalidade *logos* grega; as de árabe, mais soltas, de acordo com o *ma’na*... Afinal, em árabe a palavra para designar esquisito, excêntrico, exótico é *garyb*, que também significa ocidental...

Aida era o equilíbrio. Como o Líbano, o encontro e a harmonia da conjunção do melhor de dois mundos: o Oriente e Ocidente. Apaixonada pela França, fez o mestrado e o doutorado em Literatura francesa: sobre o teatro de Georges Schehadé, autor libanês que vivia alternadamente na França e no Líbano. Aida viria a fazer um estágio de aperfeiçoamento em Paris, em 1982, em preparação para o doutorado. Já para a livre docência seu tema foi a Caligrafia Árabe; para o concurso de Titular, o papel da imagem para a tradição árabe islâmica.

Disorientamento: em meio à barbárie

Domenico de Masi, em recente entrevista a Roberto D’Avila (2/1/2019), diagnosticando os problemas de nosso tempo, insiste, uma vez mais, que a sociedade padece de um mal próprio, que é sua condição fundamental: a desorientação. Todas as sociedades anteriores, bem ou mal, nasceram com base em um projeto teórico prévio; a nossa, a da transição da sociedade industrial para a pós industrial, carece de referências: simplesmente surgiu e está aí, sem um

projeto, sem objetivos. “E, assim, sem um modelo de referências, é difícil dizer se uma coisa é bela ou feia, se um quadro de Picasso ou Pollock é bonito ou feio, se um telejornal fala a verdade ou mente (...). Na Itália, ficamos debatendo por 14 anos, para decidir se uma jovem que estava em coma deveria ser considerada morta ou viva!! Não sabemos como tomar nossas decisões e não sabemos como julgar as coisas”. (<https://www.youtube.com/watch?v=NgtAu2LONFg>)

Na contramão dessa sociedade desorientada, Aida Hanania sabe muito bem tomar decisões, como julgar as coisas, discernir o verdadeiro do falso, o bem do mal, o belo do feio. Sabe distinguir os valores e vivê-los. Essa rara qualidade é o que antigamente se chamava de distinção, uma pessoa distinta, o que nada tem que ver com dinheiro, grifes etc. (na verdade, nada é menos distinto do que o filisteísmo do novo rico...). É lhe conatural a classe, a elegância, a *finesse*, o bom gosto, o decoro (no sentido de que as coisas estejam adequadas), tudo isso com a, também conatural, simplicidade (selo de credibilidade da verdadeira nobreza), a anos luz de qualquer afetação ou esnobismo.

Na mesma linha de De Masi, Julián Marías, na famosa conferência “A Moralidade Coletiva” (Madri, 1998), também aponta a desorientação como principal mal de nosso tempo. Não é, diz ele, que nossa sociedade seja mais imoral do que em outros tempos, não! “o que acontece realmente é que se trata de uma época de muita desorientação. Há muitas pessoas que na realidade não sabem bem a que se ater”

E imediatamente ajunta algo extremamente importante para nossa análise: com o “*no saber a qué atenerse*”, o império do vulgar leva ao desgaste ou até à perda semântica das palavras que indicavam refinamento:

Há um exemplo curioso dentre os sempre interessantes deslocamentos linguísticos. Antigamente, por exemplo, usava-se a palavra “honrado”, hoje praticamente fora de uso e a honradez era uma virtude que geralmente se estimava. A palavra “honesto” se aplicava, comumente, mais para as coisas de tipo sexual. Por influência do inglês - o inglês é uma língua que atua enormemente sobre os que não a sabem; os que a sabem percebem esses detalhes, mas os que não sabem inglês (que são multidão) sofrem uma influência do inglês -, e como em inglês *honest* é antes honrado (é a tradução mais aproximada - todas as palavras de estimação são muito difíceis de traduzir: como se diz “*fidalgo*” em outra língua? E *gentleman*...?), mas certamente há o sentido primário de *honest*, que é “honrado”, “sincero” etc. Agora, então, emprega-se “honesto” (em vez de honrado). E “honrado” está esquecida, é uma palavra que se usa pouco, para não falarmos da palavra “honra”, essa sim que quase já saiu de uso embora seja a mais importante. E isso afeta à situação da moral...

(www.hottopos.com/videtur5/a_moralidade_colativa.htm)

Quando o ordinário torna-se o padrão, caem em desuso ou perdem sua força palavras como honradez, decência, fidalguia, *gentleman*...

Para caracterizar a Profa. Aida Hanania, fidalguia parece-me a palavra mais adequada. Aliás o seu “lema”, como pessoa, professora e chefe do Departamento, é: “que as coisas estejam adequadas!” Insisto: não se trata de *status* ou dinheiro, mas de uma qualidade do ser: “*grandes dames*” são Catherine Deneuve, Bibi Ferreira ou Fernanda Montenegro, mas também Dona Ivone Lara ou a divina Elisete Cardoso. Parafraseando Riobaldo: “Nobreza – o senhor sabe – não se tira das coisas feitas ou perfeitas: ela rodeia é o quente da pessoa”.

A etimologia da palavra fidalgo, todos sabem, é filho de algo (e não de um zé ninguém...). Mas, o *algo*, por sua vez, traz suas surpresas: algo vem do latim: *aliud quid*, outro “quê” ou, o que é o mesmo, “outra coisa”. O que deixa de surpreender-nos quando lembramos que nós mesmos dizemos: “gente fina é *outra coisa*”. Claro que fidalguia não tem que ver com dinastias nobiliárquicas (embora toda a família Hanania seja uma aristocracia da inteligência...), mas ser outra coisa em relação à grosseria vigente e onipresente.

Com naturalidade e sem nenhuma afetação, a fala de Aida é de total correção (a gramática, a adequação e riqueza do léxico são-lhe conaturais), nesses 30 anos nunca ouvi dela uma única gíria ou um palavrão (embora em algumas

situações da vida acadêmica nós outros estivéssemos convencidos de que o palavrão fosse não só oportuno, mas necessário – lembro-me muito bem que até o Papa Francisco já deixou escapar um, aqui no Brasil...).

Fidalguia é – ao contrário do que pensam e praticam os “bacanas babacas” (desculpem, esta foi só dar uma “zoada” em nossa homenageada) – não humilhar os menores (um subordinado, um aluno...), mas valorizá-los e tratá-los com deferência...

Fidalguia e anfitrião. Graças à Aida nunca tivemos problemas em receber os muitos convidados estrangeiros do Cemoroc nestes anos: fluente em diversas línguas (e com os requintes de finura de cada uma delas...) e fluente em acolhimento, generosidade e bom gosto, Aida tem liderado com maestria nosso relacionamento internacional, como detalharei um pouco nos próximos tópicos.

Um episódio ilustrativo, entre tantos... Em 2003, um dos mais ilustres intelectuais europeus, o catalão Dr. Pere Villalba, parceiro de primeira hora do Cemoroc, vinha visitar-nos no Brasil e manifestou seu desejo de passar um dia em uma aldeia indígena (!). Cerca de um mês antes, lá fomos Aida e eu visitar a aldeia guarani de Parelheiros (Aldeia *Tonendé Porã*) para conversar com o cacique sobre essa possibilidade (que viria a concretizar-se no mês seguinte).

Sabíamos que a aldeia era muito pobre (miserável mesmo) e Aida quis levar alguns presentes: não só de farta cesta básica, mas também doces refinados, para que aquelas

crianças pudessem – ao menos uma vez – experimentar algo diferente.



Nem é preciso dizer que o professor catalão foi muitíssimo bem recebido pelos guaranis. Em profundo artigo de reflexão antropológica e filosófica “Ará – Índia guaraní” (<http://www.hottopos.com/rih7/pere.htm>), ele mesmo descreve sua experiência com nossos indígenas.



A pré história do Cemroc: o Centro de Estudos Árabes da FFLCH

Em 1992, num Congresso realizado na USP por ocasião do quinto centenário da descoberta da América, o

Centro de Estudos Árabes recebeu duas professoras do *Departamento de Estudios Árabes e Islámicos* da *Universidad Autónoma de Madrid* – Dra. Aurora Cano (então Chefe do Departamento) e Dra. Nieves Paradela – e Aida estabeleceu com elas as bases do que viria a ser uma longa e fecunda cooperação entre nossos Centros.



Nieves Paradela - <https://www.youtube.com/watch?v=B-PnuCXPOIE>

Aurora Cano era simplesmente a maior autoridade mundial nos “*Fondos Árabes*” de *El Escorial* e – como pude constatar *in loco* em 1998 – era ela a pessoa que mais conhecia as preciosidades medievais da Biblioteca do famoso mosteiro. Nessa visita a Madri, para firmar novas parcerias do Cemroc, o Prof. Mario Sproviero e eu fomos tratados como reis, porque as espanholas queriam retribuir a hospitalidade que tinham recebido da Aida...

Já em 1996, começamos algumas parcerias em coedição com a Universidad Autónoma de Madrid, duas modestas séries: *Cuadernos de Cultura y Ciencia* e *Colección*

Textos y Estudios. Em 1998, começáramos nossa revista *Collatio*, também com a UAM.

Antes disso, porém, em 1993, ainda no Centro de Estudos Árabes da USP, começamos a realizar dois projetos importantes: a *Revista de Estudos Árabes* (REA) e a coleção de livros *Oriente & Ocidente*.

De sua viagem a Paris, em 1993, para um estágio (que hoje chamaríamos de Pós Doutorado), Aida aproveitou para cursar caligrafia árabe com Hassan Massoudy, o maior calígrafo do mundo, e obteve do mestre iraquiano um presente: o nome da revista (em árabe) grafado pelo artista e que, claro, viria a ser a nova capa da REA.



Em seus seis números, Aida obteve para a REA preciosidades – entrevistas, artigos e conferências – de autores como Antônio Houaiss, Evanildo Bechara, Milton Hatoum, Jamil Almansur Haddad, Hassan Massoudy, Roshdi Rashed (então diretor do CNRS de Paris), entre tantos outros.

A coleção *Oriente & Ocidente* contou com 10 volumes



Quando digo que publicamos isto, isto e mais aquilo, não se pense que contávamos com suporte financeiro institucional: cedo aprendemos que não poderíamos depender da imensa burocracia da USP (para uso de suas gráficas ou verbas...). Cedo também descobrimos que tampouco poderíamos contar com nossa (rica) colônia, nem sempre sensível a iniciativas acadêmicas e culturais... Realizávamos os projetos sob o estímulo (e a generosidade pessoal) do Prof. Nasr. E “rachando” os custos entre os diversos autores de cada livro, dirigindo as edições para os alunos, que se interessavam e compravam a maior parte das limitadas tiragens. Aida e eu, além da direção editorial, nos encarregávamos também de negociar com as gráficas (cujo ambiente não era precisamente dos mais refinados...), do transporte dos livros etc.

Hoje, nesta retrospectiva, nem sei como tínhamos ânimo para toda essa trabalhadeira... Estávamos também entusiasmados pois o Curso de Árabe iria ter seu próprio mestrado e toda contribuição acadêmica, científica ou literaria era mais do que bem vinda.

Um dia, numa aula em 1991, o Prof. Nasr propôs um exercício para ocupar a classe e dirigiu-se particularmente a

mim, para dizer que o Curso de Árabe tinha planos de abrir um Curso de Mestrado e que ele e a Aida contavam comigo. Eu respondi-lhe que não sabia se me encontrava à altura de acompanhar aquelas aulas de Pós. Ao que ele replicou: “Não, contamos com você como professor...!”. Passado o susto inicial - e com a garantia de que ele e a Profa. Aida se encarregariam de complementar minha formação e de que eu poderia estabelecer em minha disciplina relações com o Ocidente Medieval -, aceitei. Esse mestrado começou em 1995 e, “de fora”, estávamos o saudoso Prof. Dr. Fernando Mourão (do Centro de Estudos Africanos) e eu.

Ainda dessa época, uma recordação especialmente grata é a do artigo “Tom Jobim e a poesia árabe”, que Aida e eu publicamos em 17-8-91 no “Jornal da Tarde”, analisando a genial canção “Águas de Março”.

Procurávamos mostrar que, nessa poesia, Tom seguia o “sistema língua/pensamento árabe” (Lohmann), que em vez dos longos e complicados discursos ocidentais, trabalha com um rápido e cortante suceder de flashes, em frases nominais, provenientes de uma imaginação fulgurante com a irresistível força da imagem concreta. Assim, uma cena, digamos, como a de abater um pássaro, seria, no limite, descrita por um ocidental nestes termos: “Estava um pássaro a voar no céu, quando eu o vi. Ora, ao vê-lo, interessei-me por ele e, portanto, dado que dispunha de uma atiradeira, muni-me de uma pedra, mirei-o, disparei a atiradeira a fim de atingi-lo; de fato atingi-o e, portanto, ele caiu, o que me possibilitou apanhá-lo com a mão”. Já o árabe, tende a apresentar essa mesma cena do modo como o faz Tom Jobim em “Águas de Março”: “Passarinho na mão, pedra de atiradeira”. Os enlaces

lógicos ficam subentendidos por detrás da sucessão de imagens. E o mesmo ocorre, por exemplo, com este outro verso da mesma canção: “carro enguiçado, lama, lama” (em clave ocidental: “O carro enguiçou devido à avaria provocada por excesso de lama”...). Etc.

E fazíamos a comparação concreta com uma poesia clássica da tradição árabe, de Qus Ibn Sa’ida, que apresentava o estilo de pensamento que reencontrávamos em *Águas de Março*.

Algum tempo depois da publicação, o erudito jornalista Luiz Carlos Lisboa, então do “Jornal da Tarde”, quis emocionar-nos contando que tinha levado o artigo para Tom Jobim nos Estados Unidos e que Tom tinha apreciado muito saber de seu “lado” árabe...

E treze anos depois, o conhecido jornalista, crítico de arte e escritor Antonio Gonçalves Filho escrevia no *Estadão* (6-6-2004, p. 16):

Muito antes desse “boom” literário, grandes compositores como Tom Jobim já haviam descoberto o poder de sedução do pensamento árabe –rápido e cortante, como observaram os professores Aida Hanania e Jean Lauand, ao analisar a letra de *Águas de Março*. Ela revelou uma curiosa referência a uma composição de um poeta árabe de 1500 anos atrás, Ibn Sa’idah. Como se vê, Jobim nunca desprezou a tradição. Ainda assim, estava adiante de seu tempo.

As recentes atividades de Aida no Cemoroc: formação de professores e alunos da escola pública

Trabalhando ativamente, ao longo de todos esses anos, em todas as nossas revistas – atualmente mantemos: *International Studies on Law & Education*, *Revista Internacional d’Humanitats*, *Notandum* e *Convenit Internacional* – Aida também tem colaborado como autora de dezenas de preciosos estudos, em geral sobre temas árabes e, dentre estes, especialmente os de sua especialidade: a caligrafia, o teatro, a literatura, o papel da imagem para a cultura árabe etc.

Dispensamo-nos de escrever sobre eles, pois em 2017, por ocasião dos 20 anos de existência formal do Cemoroc, pedimos a nossos principais autores que fizessem, uma retrospectiva, uma “selfie” de sua produção em revistas do Centro e a própria Aida brindou-nos com essa sua recapitulação no artigo “Artes e cultura árabes – meus estudos em revistas do Cemoroc 1997-2017”, que se encontra em *ISLE* 25/26: <https://www.youtube.com/watch?v=2Bb2kdg9mSI&t=4127s>.

A partir de 2012, por iniciativa da – também nossa diretora – Profa. Dra. Chie Hirose, o Cemoroc assumiu formalmente a missão de formar professores da Escola Pública. A própria Chie é um caso raro: possuindo mestrado pela Universidade de Hiroshima, doutorado e dois pós doutorados na Feusp, nunca abdicou de sua atividade profissional principal: professora de Fundamental I em escola da Prefeitura de São Paulo. Aida, generosamente como sempre, integrou-se a esse projeto, que é uma das prioridades atuais de nosso Centro.

Assim, nestes 8 anos, o Cemoroc tem organizado muitos eventos – seminários, conferências, encontros, aulas etc. – para professores e alunos das escolas públicas de São Paulo.

Aida, sempre se disponibiliza para trabalhos voluntários. Por exemplo, em nossa revista Notandum 30 (<http://hottopos.com/convenit21/05-14Aida.pdf>), ela recolhe sua experiência (de 2007) no trabalho voluntário no Brasil (convocada que foi pela ONU) com refugiados palestinos, uma questão que, infelizmente, vem ganhando crescente atualidade. E, a partir dessa vivência, analisa a interação das duas culturas...



Aida com professores da rede de S. Caetano do Sul (março de 2018)

Em nosso programa para a formação de professores, destaco, só para ficar com um par de eventos ainda recentes: as quatro memoráveis conferências que proferimos para centenas professores da Prefeitura de S. Caetano do Sul e as conferências (traduzidas e dialogadas em Libras) sobre língua e cultura árabes para professores e alunos surdos da EMEFM Vereador Antonio Sampaio, de São Paulo.

Causou extraordinário impacto para os estudiosos, as relações de semelhança que Aida e seus alunos surdos (a escola, no caso, era um polo de inclusão) entre o gênio da língua árabe e Libras. Os surdos ficaram maravilhados, por exemplo, com convergências como: ausência do verbo ser como verbo de ligação, o uso da frase nominal etc.



Conferências sobre Cultura Árabe para professores e alunos surdos na Escola municipal (novembro 2017)



Conferência sobre Língua Árabe para professores e alunos surdos na escola municipal (novembro 2017)

Encerro estas lembranças e considerações, recordando que, em algumas vezes (e este me parece ser bem o caso), diante da grandeza da pessoa homenageada, o verdadeiro homenageado é quem presta a homenagem (e não quem a recebe...)

Muito obrigado.

Em memória de Helmi Nasr, em seu centenário

Aida Hanania¹⁰¹
Jean Lauand

Resumo: O artigo traz elementos para a história do Departamento de Letras Orientais da Universidade de São Paulo, especialmente do curso de Língua e Literatura Árabe, fundado em 1962 pelo Prof. Dr. Helmi Nasr. As publicações do Centro de Estudos Árabes do DLO viriam a dar origem ao Cemoroc.

Palavras Chave: Estudos Árabes. Universidade de São Paulo. Helmi Nasr. Cemoroc.

Abstract: The article is on the early history of the Department of Eastern Studies of the University of São Paulo, focusing especially on the course of Arabic Language and Literature, founded in 1962 by Professor Helmi Nasr. The publications of the Centro de Estudos Árabes of FFLCHUSP are (in) the pre-history of Cemoroc.

Keywords: Arabic Studies. University of São Paulo. Helmi Nasr. Cemoroc.

Em 26 de novembro de 2019, faleceu no Cairo, o Prof. Dr. Helmi Mohamed Ibraim Nasr (nascido em 22/3/1922) que, em 1962, fundou o Curso de Língua e Literatura Árabe na USP.

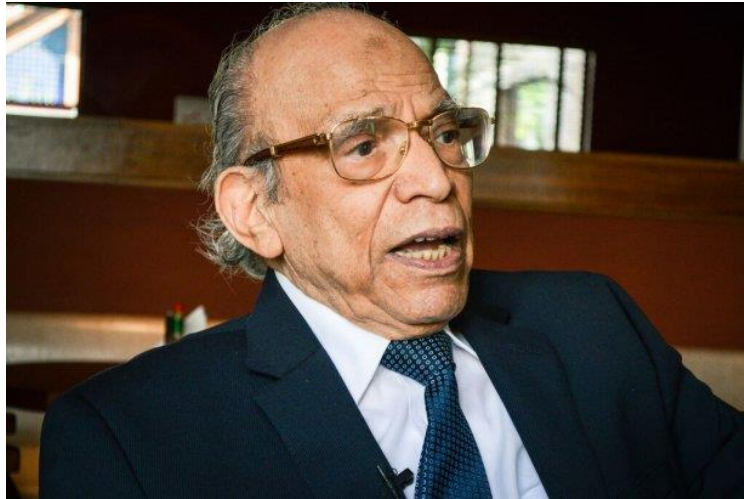
Nesta edição, o artigo de Aida Hanania sobre os estudos árabes nas revistas do Cemoroc, já recorda também as ligações fundacionais do Cemoroc com o Centro de Estudos Árabes da FFLCHUSP, o que remete

¹⁰¹. Profa. Titular Aposentada do Depto. de Letras Orientais da FFLCH-USP. aida.hanania@gmail.com

necessariamente ao Prof. Nasr. Ao celebrar os 25 anos de nosso Cemoroc, que tanto deve ao Mestre, a imensa saudade nos leva naturalmente a lembrar a longa e exitosa trajetória que construiu em nosso país. E é com emoção que nos sabemos privilegiados por termos desenvolvido grande parte de nosso percurso acadêmico e profissional ao lado do mestre e estimulados por ele.

Sua dedicação constante e seu apoio incondicional a todas as iniciativas que pudessem ampliar o conhecimento da Língua, da Literatura e da Cultura Árabes, como o foram a “Semana de Cultura Árabe”(1986) a criação da *Revista de Estudos Árabes* do Centro de Estudos Árabes (1993 a 1995), da *Revista de Estudos Orientais* (1997 a 1999) – dentre muitas, igualmente relevantes – redundaram no estímulo fundamental à criação do Cemoroc, que tanto lhe deve.

Para expressar nossa profunda gratidão, pouco antes de regressar a sua terra natal, após 53 anos de Brasil, organizamos em junho de 2015, um evento – que, felizmente, contou com sua ilustre presença – o “III Encontro Cemoroc Educação: Cultura Árabe – homenagem ao Prof. Dr. Helmi Nasr” (matéria do Jornal da USP em http://espaber.uspnet.usp.br/jor_osp/?p=42727) em que seus alunos quisemos homenageá-lo com um livro (<http://hottopos.com/ebooks/livronasr.pdf>), cujos capítulos pudessem retratar um pouco de nossa experiência intelectual/acadêmica e muito de nossa emoção e do privilégio de tê-lo tido por tantos anos como nosso mestre e guia para o aprimoramento dos Estudos Árabes em nosso meio.



H. Nasr no III Encontro Cemoroc Educação: Cultura Árabe, 8-6-15



Prof. Nasr e Roseli Fischmann

Em 2022, celebramos duas importantes datas redondas, em torno deste personagem, marco fundacional dos estudos árabes entre nós: o 100º aniversário do professor Helmi Nasr, que exatos 60 anos antes fundou o Curso de Língua e Literatura Árabe na USP.



Aida Hanania, HN e Rui Josgrilberg

A USP era, em 1962, uma universidade muito jovem de um país que, instalado em séculos de atraso, começava a viver grandes mudanças econômicas e culturais. Naqueles anos, o clima era de efervescência de desenvolvimento econômico; com a Novacap, como então era chamada Brasília, e o Brasil se afirmando nos esportes: bi-campeão mundial de futebol (e pela primeira vez podíamos ver os jogos, horas depois, em video-tape; a copa de 58, só foi acompanhada pelo chiado do rádio...); bicampeão mundial de basquete; as brilhantes conquistas de Maria Esther Bueno (o tênis, um esporte quase desconhecido); Éder Jofre, o “galo de ouro”. Em 1962, Palma de Ouro em Cannes com “O pagador de promessas”; o boom da bossa nova, “Garota de Ipanema” foi composta em 1962; a consagração internacional de Oscar Niemeyer.

A então Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, minúscula se comparada com a atual FFLCH, concentrava uma incrível densidade de professores destacados, como: Alfredo Bosi, Antonio Candido, Aziz

Ab'Saber, Bento Prado Júnior, Décio de Almeida Prado, Egon Schaden, Eurípedes Simões de Paula, Fernando de Azevedo, Fernando Henrique Cardoso, Florestan Fernandes, Francisco Weffort, João Cruz Costa, José Arthur Giannotti, José de Souza Martins, Milton Santos, Octavio Ianni, Roger Bastide, Ruth Cardoso, Sérgio Buarque de Holanda... Boa parte dos estudantes iam para a aula na Maria Antonia, de bonde aberto, rangendo para subir a Angélica, com o cobrador, com uma das mãos recheada de notas dobradas entre os dedos, fazendo incríveis malabarismos para não deixar ninguém saltar sem pagar.

A imagem que o brasileiro tinha do mundo árabe era muito diferente na época: não se falava de islamismo nem de muçulmanos, não havia nada parecido com o protagonismo exercido hoje – pós Opep – pelos países árabes. Eram uns países remotos, indiferenciados e exóticos, muitos deles ainda colônias, atrasados, inexpressivos, ou dominados por potências ocidentais (1962 é o ano da independência da Argélia). Os numerosos imigrantes e descendentes em São Paulo – sírios e libaneses – ainda eram conhecidos como “turcos”; eram, em sua maioria, cristãos, talvez comerciantes da 25 de março e residiam no bairro do Paraíso. Comida árabe, só a da mãe ou da avó; havia raríssimos restaurantes árabes (Almanara, Bambi, Brasserie Victoria e uns poucos mais...) e duas ou três casas de esfíha e quibe nas imediações da Catedral Ortodoxa da Vergueiro. Nem em sonho a profusão de hoje, em que temos quase cem grandes lojas em São Paulo, para falar só de uma rede.

Um pouco mais conhecido era o presidente do Egito, Gamal Abdel Nasser, com sua forte política nacionalista, um

dos líderes do “movimento terceiromundista”, que enfrentara o poderio francês e britânico na Guerra de Suez, e que terá decisiva importância para a história dos estudos árabes no Brasil.

Quem considera as dificuldades e delongas para a contratação de professores na USP e na FFLCH (em 2002 houve uma greve de quase quatro meses para arrancar alguns claros), ficará assombrado com o modo como foi criada a “Seção de Estudos Orientais” em 1962, inicialmente instalada junto ao Curso de História, sob a direção do grandioso Eurípedes Simões de Paula.

Nesse contexto, para que se possa avaliar a grandeza de Helmi Nasr e de sua contribuição para a FFLCHUSP, retomaremos uma histórica entrevista, publicada no No. 6 de nossa revista *Collatio* (<http://hottopos.com/collat6/nasr.htm>), na qual o próprio Prof. Nasr nos fala sobre a criação dos estudos árabes na USP:

Para dizer a verdade, essa é uma história de muitas alegrias e de muitas lutas. Eu, quando jovem, nem podia imaginar que viria a ser professor no Brasil, mas uma série de circunstâncias acabou por trazer-me para cá. Concluídos meus estudos universitários na França, voltei ao Cairo e fui nomeado professor de tradução francesa na Faculdade de Línguas Estrangeiras da Universidade de ‘*Ayn ash-Shams*. Lecionava eu lá, quando a Universidade recebeu solicitação de três professores para ensinar árabe no exterior: um para Sidney na

Austrália, outro para Santiago do Chile e um terceiro para São Paulo. Não foi difícil para nossa faculdade atender os pedidos da Austrália e do Chile, pois havia um colega recém-chegado da Inglaterra e outro recém-chegado da Espanha. O problema era conseguir um professor para o Brasil. Isto aconteceu nos primeiros meses de 1962. É uma história interessante: Jânio Quadros, quando assumiu a presidência, foi visitar os líderes orientais da época: Gamal Abdel Nasser – que, então, gozava de enorme prestígio em todo o mundo –, Nehru e outros. Voltando ao país, cheio de admiração por esses estadistas, decidiu criar, no Brasil, estudos orientais e pediu à Universidade de São Paulo que criasse esses cursos.

A USP, em atenção ao pedido do presidente, resolveu criar sete cursos: árabe, hebraico, russo, chinês, japonês, armênio e sânscrito e contactou os países correspondentes, em busca de professores que se dispusessem a vir para cá. Ora, nessa época, os países árabes credenciados no Brasil eram três: Síria, Líbano e Egito. A USP escreveu para esses três países e, para sorte minha – este é um país maravilhoso –, só o Egito respondeu afirmativamente. O presidente Nasser, em atenção a Jânio Quadros, empenhou-se pessoalmente para que a Universidade designasse também um professor para o Brasil e, como disse, esse não era um problema de fácil solução. Como não houvesse

resposta por parte da Universidade, uma semana depois, o presidente Nasser tornou a exigir uma solução rápida para o caso. Pressionado pela insistência do presidente, o diretor da Faculdade resolveu propor-me – afinal, o francês é uma língua semelhante ao português – que viesse ao Brasil. Daí a onze dias, veja só, chegava eu ao Brasil! O primeiro projeto previa a permanência de um ano como professor visitante, mas, quando o pedido chegou ao ministro da Educação, ele ponderou que só um ano para o Brasil era muito pouco e propôs dois anos. [...] Enfim, cheguei aqui com muito entusiasmo e, no dia seguinte, já me encontrava na Faculdade com seu diretor, o saudoso Mário Guimarães Ferri, que me recebeu muito bem e logo disse a ele: “Eu quero começar”. Veja bem, eu cheguei no dia 1 de maio de 1962 e o Curso principiou em setembro, como curso livre. E comecei a dar aulas sozinho nos três períodos: manhã, tarde e noite. Em 1963, teve início o curso regular: com uma aluna! E, paralelamente, dava cursos optativos: sempre repletos de alunos nos três períodos; era um trabalho duro mas também extremamente prazeroso. (...) Na verdade, quando cheguei, recebi também um convite para dirigir um jornal árabe e uma revista, além de diversas outras atividades relacionadas com o mundo e a cultura árabes. E, claro, o governo egípcio interessou-se pela minha permanência no Brasil: sem me consultar, custeou a

prorrogação de meu contrato por mais dois anos, depois por outros dois e, assim, por oito anos, prazo máximo permitido pela lei egípcia para a permanência no exterior de um professor universitário. Indicaram-me, portanto, que regressasse: comecei a me preparar para retornar ao Cairo, mas quando informei o saudoso Prof. Eurípedes Simões de Paula, então diretor da Faculdade – e principal mentor da criação dos estudos orientais na USP – ele não aceitou e procurou o embaixador egípcio, solicitando-lhe que abrisse uma exceção no meu caso, até que a própria USP pudesse contratar-me. O governo egípcio atendeu-o e prorrogou minha permanência por mais dois anos, quando fui contratado. Para mim, foi muito bom, porque gosto muito do Brasil e de seu povo, que tem características semelhantes ao povo do Oriente, além do fato de que há uma numerosa colônia árabe no Brasil; colônia que, em geral, ocupa uma boa posição econômico-social, mas que necessita também, ao lado dessa posição privilegiada, de uma posição intelectual adequada e o Curso de Árabe na USP era um núcleo para esse trabalho. E, assim, nos anos seguintes – também pelo crescimento da importância do mundo árabe no cenário mundial –, passou a haver mais alunos no Curso de Árabe do que em diversos outros cursos da Faculdade. Estive sozinho durante os primeiros sete anos. Depois, a Faculdade começou a

contratar outros professores formados pelo Curso: Jubran Jamil El-Murr, Jorge Sáfady, Aida Ramezá Hanania, Luiz Ferreira da Rosa (um professor sem ascendência árabe...).

E assim, graças ao empenho de Nasser e Nasr, São Paulo finalmente ganhou um espaço acadêmico, de excelência, à altura de sua colônia árabe. Parece incrível que, com a importância que a cultura e a língua árabe têm para São Paulo e o Brasil, só há 50 anos – e por conta de uma história de aventuras, digna das Mil e uma Noites – viéssemos a ter esses estudos universitários.

Quando se fala da criação da USP e de seu núcleo essencial, a FFCL, fala-se em “missão” de professores europeus, sobretudo em “missão francesa”. O prof. Nasr foi, anos depois, a “missão árabe”: anos heróicos, um jovem professor, sozinho durante anos, devotando-se à missão de, a partir do árabe, estabelecer a abertura para a totalidade do humano, que é, afinal, a própria essência da *universitas*.

Mas, naqueles começos, os estudantes atentavam mais para outros aspectos: quem passava pela sala 4 da velha Maria Antonia, tinha a oportunidade de encantar-se com a extrema amabilidade, generosidade, hospitalidade e impecável elegância do professor recém-chegado “das “Arábias”. Disfarçávamos o riso com as dificuldades que, então, ele tinha com o português: ao avisar os alunos que não haveria adiamentos para a data de entrega de tal trabalho, dizia: “Não tem escapamento!”. Ou, ao comentar a enorme quantidade de templos muçulmanos: “No Cairo, temos muitíssimos mosquitos” etc. Aliás, aí temos todo um folclore

dos professores de orientais daquela época. Como quando a esposa de um deles, passando slides da obra do marido, um notável pintor, referia-se constantemente a seu *marchand*, dizendo: “Este é o *machão* de meu marido...”.

Nasr, profundamente religioso (discretamente, sempre manteve na USP seu tapete para orações) e herdeiro das multimilenares tradições muçulmana e egípcia, sempre foi uma fonte de serenidade para com seus colaboradores: ante aflitivas situações acadêmicas ou perversas “*manôplas*” (manobras) de algum colega, mantinha-se imperturbável para atinar com a melhor solução, sem se deixar contaminar por (justificáveis) iras. A constante imagem que temos dele, após todos esses anos, é a de um franco sorriso, de um otimismo que por nada se deixa abater e de uma paternal generosidade.

Cedo aprendemos, por exemplo, que nunca deveríamos elogiar nada de sua grandiosa hospitalidade: seguindo a tradição de seus ancestrais, se se diz, por exemplo: “Professor, que bela gravata!” ele imediatamente obriga o incauto a levar a peça de presente. Uma vez, fomos assaltados ao estacionar em frente à sua casa para uma reunião. Chegamos a seu apartamento trêmulos, sob o impacto de termos estado sob a mira de uma arma etc. Ele, serenamente, exatamente na linha dos também ancestrais contos árabes, celebrando a hospitalidade que nos ensinava nas aulas, tranquilizou-nos e quando informado de que o ladrão tinha nos levado x, obrigou-nos a levar 5x!

Sua generosidade é ampla e incomensurável. No final dos anos 80 e começo dos 90, sob sua orientação, lançamos – Nasr e os autores deste artigo – um ambicioso projeto

editorial, que contou com colaboradores do porte de um Roshdi Rashed, Miguel Cruz Hernández, Hassan Massoudy (o maior calígrafo árabe do mundo), Evanildo Bechara, Jamil Almansur Haddad, Milton Hatoum, Josef Pieper etc.: a *Revista de Estudos Árabes*, a revista *Collatio* (desde o começo em importantes indexadores e bases de dados internacionais, em parceria com o prestigioso Departamento de Estudios Árabes da Univ. Autónoma de Madrid) e dez livros da coleção *Oriente e Ocidente*. Era um volume e uma qualidade muito acima das possibilidades de nosso Centro de Estudos Árabes, que não contava com nenhuma verba oficial. Conseguíamos financiamento como podíamos e quando não, o Prof. Nasr se adiantava a pessoalmente amparar esses projetos: “Nidinyah, não podemos interromper este trabalho!”, dizia à esposa, a saudosa Dra. Nida Gattaz Nasr (também professora – de espanhol – da FFLCH e falecida em 2007).

Nessa mesma época, empenhou-se, com os autores, em outra árdua missão, a criação do curso de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe, e mesmo depois de aposentado (compulsoriamente em 1992), continuou trabalhando voluntariamente nesse Curso, desde o começo muito mais fruto do sacrificado empenho pessoal nosso do que de apoios institucionais...

Outros trabalhos importantes do Prof. Nasr foram a publicação de um pioneiro dicionário árabe-português, a tradução para o árabe de *Novo mundo nos trópicos* de Gilberto Freyre e a monumental tradução, única em nossa língua feita diretamente do árabe, do Alcorão (ou do “sentido” do Alcorão, como querem os muçulmanos, pois,

para eles, o livro sagrado é indissociável da língua árabe), com preciosas notas. Esse trabalho, entre tradução e revisões pela Liga Islâmica Mundial em Meca, durou 22 anos e foi finalmente publicado em 2005, pelo “Complexo do Rei Fahd”, a instância mais oficial do Islã.



Foto: Francisco Emolo/Jornal da USP

Mesmo para os não crentes, o Alcorão contém intrigantes profecias, como a (sura 6, 65) de que Allah pode castigar “por cima ou por baixo” (descendo fogo como em Sodoma e Gomorra; ou abrindo as águas do Mar Vermelho,

que afogaram o povo do Faraó) ou confundindo os árabes em seitas e divisões, de modo que uns experimentem a fúria dos outros. Mas Helmi Nasr cumpriu outra impressionante profecia: aquela em que Allah confia aos árabes (2; 143, 142) a missão de serem “povo do meio”, mediadores entre Oriente e Ocidente.

Para o árabe, a palavra *taríq*, não significa só caminho, mas acumula também o sentido de jeito, modo pessoal de cada um fazer as coisas (mesma acumulação semântica do *way* inglês). O que facilmente se compreende, pois no deserto não há estradas delineadas, cada um busca fazer o seu caminho... o que Helmi Nasr cumpriu desde que, quando jovem, assumiu sua missão no Brasil: abrir caminhos, que hoje podem ser trilhados por muitos, que talvez nem se lembrem de que a ele devem as facilidades que encontram agora prontas...

Sua carreira como homem de paz e integração (dois dos significados do radical árabe s-l-m, de palavras tão fundamentais como *islam* ou *salam*) foi coroada em 2007, quando passou a integrar o seletto grupo (21 membros) do Conselho dos Sábios, instância máxima de eruditos da Liga Islâmica Mundial.

(extraído de: R. C. G. Castro-org. “O Intéprete do Logos”, São Paulo: Factash. 2009)
(em inglês em: <http://www.hottopos.com/mirand20/jean.pdf>)
(em espanhol em: <http://www.hottopos.com/notand24/Notandum24.pdf>)

Bom samaritano, bom estalajadeiro ou bom assaltante? – O Evangelho à luz dos “se” semitas

Pensamento confundente – línguas semitas

Distinguir e confundir, ensina o filósofo espanhol José Ortega y Gasset, são duas importantes funções do pensamento/linguagem. Numa entrevista que fiz, em 1999, com um dos mais importantes filósofos de nosso tempo, o saudoso Julián Marías, ele assim expunha o conceito orteguiano de “pensamento confundente”:

Há uma dupla dimensão do pensamento. Há uma função, diríamos, normal do pensamento que é distinguir e determinar as diferentes formas de realidade. Por outro lado, se esta fosse a única função do pensamento, não haveria como lidar intelectualmente com realidades complexas, em suas conexões, nas quais interessa ver o que há de comum e, portanto, o tipo de relações que há entre realidades que, de resto, são muito diferentes. Isto é o que Ortega denominava “pensamento confundente”. Eu gosto do exemplo da palavra

“bicho”, muito vaga, que se refere a milhões de animais, mas nos comportamos diante de um “bicho” de uma maneira de certo modo homogênea: em muitas ocasiões as diferenças não contam: e não nos importa a espécie (haverá centenas de milhares de coleópteros, mas, para muitos efeitos, não interessa). O “pensamento confundente” é muito importante e é um complemento para o pensamento que distingue¹⁰².

De fato, para certos efeitos, necessitamos da distinção; para outros, a distinção atrapalha: se pousa um “bicho” no meu ombro, tudo o que me interessa é expulsá-lo, pouco importa se se trata do coleóptero A, B ou C...

As diversas línguas têm relações diferentes com o confundente; algumas tendem mais à distinção; outras, à “confusão”: não há nisso juízo de valor: o confundente pode ser uma riqueza. Em outros estudos, temos mostrado como, tipicamente, as línguas orientais tendem mais ao confundente: a designar por um único vocábulo realidades que, para nós, só podem ser expressas por diversas palavras.

Consideremos, por exemplo, a palavra árabe *salam* (ou sua equivalente hebraica: *shalom*), usualmente traduzidas por *paz*. Ou melhor, se quisermos ser fiéis à semântica semítica, consideremos o radical tri-consonantal (radical que determina essencialmente o significado; as vogais só fazem a

¹⁰² Entrevista disponível em www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm.

determinação periférica de sentido) S-L-M, ou em hebraico Sh- L-M.

Paz é somente um dos múltiplos significados confundidos em S-L-M.

S-L-M significa também, por exemplo, unidade, integridade física ou moral: quando eu quebro um giz, sofro um ferimento, estabeleço uma separação ou produzo uma peça com defeito, estou rompendo a S-L-M. Daí que o nome SaLyM, tão frequente entre os árabes, signifique “o íntegro”, o que não se corrompe... Naturalmente, ninguém no Ocidente entenderia se se dissesse de um giz quebrado que ele perdeu “sua paz”.

Pensamento confundente – exegese bíblica

Ter em conta o caráter confundente das línguas semitas é importante para a exegese bíblica. Por exemplo, fora desse contexto confundente, é extremamente enigmática a formulação do apóstolo Paulo, que, escrevendo em grego (mas pensando com sua cabeça semita), diz que “Cristo é nossa paz” (*Autos gar estin he eirene hemon, Efésios 2, 14*). E, quando um ocidental examina a razão pela qual Paulo afirma que Cristo é “nossa paz”, aí a perplexidade torna-se total:

Cristo é nossa paz porque Ele quebrou o muro e de dois fez um.

Já para um semita é totalmente natural que Cristo seja nosso *shalom* precisamente porque Ele restabeleceu a

unidade, “quebrou o muro e de dois fez um” (*Efésios* 2, 14). Aboliu a lei, fazendo, em Si mesmo, de dois, um homem novo: a paz (*shalom*). E em *Colossenses* 3, 15, Paulo dirá também, tautologicamente em semita: “É pela *paz* de Cristo que formais *um só* corpo” etc.

Confundindo os conceitos de paz, saúde (física ou espiritual) etc., é natural que a saudação mais comum no mundo árabe (para encontro ou despedida) seja precisamente *Salam!* S-L-M indica também aceitação (de boa ou má vontade), daí que a atitude religiosa de acolhimento da vontade de Deus seja *iSLaM*.

A mesma palavra S-L-M significa, além de paz, integridade territorial. Assim, de Salomão (SuLaiMan), Deus diz a seu pai Davi (um homem de guerras), em atenção ao nome de Salomão: “Este teu filho será um homem de shalom, pois Salomão é o seu nome (I Crônicas 22, 9)”.

E Deus, apesar da infidelidade do rei, mantém a “integridade”, a “totalidade” do reino e diz: “Não tirarei da mão de Salomão parte alguma do reino (I Reis 11, 34)”.

Em outras palavras, tanto para o árabe quanto para o judeu, a integridade territorial e a paz são pensadas confundentemente como uma única realidade: se faltar um milímetro quadrado do que se considera ser seu território, não há “paz”. Por contraste, imaginemos que o Rio Grande do Sul pretenda separar-se do Brasil e constituir uma “República Farroupilha”. E que tal proposição seja referendada amplamente por um plebiscito, no qual os demais estados da União concordassem, de boa vontade, com essa separação. E imaginemos que, ao longo desse processo, não se troque

nenhum tiro e, pelo contrário, o surgimento do novo país seja celebrado por ambos os lados e firmados acordos de fraternidade, livre comércio etc. Nesse caso, nenhum de nós diria que houve uma quebra de paz (pelo contrário, promover-se-iam até churrascos “binacionais” de confraternização...). Já para um árabe ou um israelense, para quem paz contém, “confunde” muito mais que “não-guerra”, é inconcebível uma subtração de território que não fosse quebra de “paz”. É o que diz um árabe que passou muitos anos no Brasil antes de retornar para o Líbano, numa entrevista a *O Estado de S. Paulo* (20.10.1993, A 11):

Paz – Ouvindo o jorro de esperança, o comerciante ‘batrício’ Abdul Razak Masjzoub interrompe, nervoso: “Tem obstáculo muito grande para a paz. (...) Paz que estão fazendo não justa: cadê Jerusalém? Cadê o sul do Líbano? Para dar certo, o paz tem que ser geral. Devolver tudo ocupado. Isto se chama paz”.

Pensamento que distingue – os “se” semitas x nosso “se” singular

Mas, neste artigo, não enfatizaremos o confundente semita; interessa-nos, sim, um caso excepcional, que vai no sentido contrário: um caso no qual as línguas semitas (centraremos nosso estudo no árabe, mas vale também para o hebraico e o aramaico, a língua falada por Jesus) distinguem, enquanto nossa língua confunde: trata-se da junção “se” e de como essa nossa “confusão” pode perturbar a compreensão das falas evangélicas.

É o caso da distinção semita em três níveis daquilo que, em nossa língua, se confunde na única conjunção “se”¹⁰³. Para nós, a conjunção “se” é confundente e pode situar-se – quanto à possibilidade de realização – em três níveis distintos:

1. Um primeiro nível é o “se” (em árabe, *idha*) que expressa uma certeza (ou algo muito provável) de que algo vai se realizar: “Se chover em janeiro em São Paulo, haverá enchentes”, “Se o teu filho te der alguma preocupação, tem paciência”. É um “se” que poderíamos até substituir por “quando”: certamente choverá em janeiro e filho sempre dá alguma preocupação.

2. No extremo oposto, situa-se o “se” (em árabe, *law*) que expressa uma impossibilidade (ou quase): “Vai ver se eu estou na esquina”, “Se não houver políticos corruptos, o Brasil será o maior país do mundo”.

3. E, finalmente, o “se” mais normal, que expressa dúvida real: pode ser que sim, mas também pode ser que não. Como quando a grávida diz: “Não sabemos ainda se é menino ou menina”; ou o convidado no celular: “Não sei se vai dar para chegar a tempo: o trânsito está muito congestionado”.

¹⁰³ Para as formas árabe, hebraica e aramaica do “se” de impossibilidade (em árabe, *law*), veja-se “‘If’ introducing statement known or believed to be untrue” in De Lacy O’Leary, *Comparative grammar of semitic languages*, Routledge, 2000, p. 276. Para o “se” de certeza (em árabe, *idha*, em hebraico, *hen*), conferir Stec, D. M., “The use of ‘hen’ in conditional sentences”, *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, 1987, vol. 37, n. 4, p. 478-486. Segundo Stec, há mesmo estudiosos que consideram *hen* – no sentido especial de “se” – um aramaísmo no hebraico bíblico.

Certamente, por vezes, as flexões verbais do português permitem perceber que se trata do “se” irrealizável ou utópico, como nos versos de Ataulfo Alves em *Mulata assanhada*:

Ai, mulata, se eu pudesse,
E se o meu dinheiro desse,
Eu te dava sem pensar,
Esta terra, este céu, este mar
Ai, meu Deus, que bom seria
Se voltasse a escravidão
Eu comprava essa mulata
E levava pro meu barracão

Mas, em outros casos, não é tão claro! Lembro-me de que, na minha infância, tropeçávamos em toda parte (até afixado em caixas de padaria) com o poema, hoje esquecido, “Se”, de Rudyard Kipling, que, na tradução de Guilherme de Almeida¹⁰⁴, era-nos apresentado como um ideal moral concreto (exigente, mas não necessariamente impossível):

Se

Se és capaz de manter a tua calma quando
Todo o mundo ao teu redor já a perdeu e te
culpa;
De crer em ti quando estão todos duvidando,
E para esses no entanto achar uma desculpa;
Se és capaz de esperar sem te desesperares,
Ou, enganado, não mentir ao mentiroso,

¹⁰⁴ www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u91936.shtml (acessado em 01.01.2008).

Ou, sendo odiado, sempre ao ódio te esquivares,
E não parecer bom demais, nem pretensioso;
(...)
Se és capaz de, entre a plebe, não te
corromperes
E, entre reis, não perder a naturalidade,
E de amigos, quer bons, quer maus, te
defenderes,
Se a todos podes ser de alguma utilidade,
E se és capaz de dar, segundo por segundo,
Ao minuto fatal todo o valor e brilho,
Tua é a terra com tudo o que existe no mundo
E o que mais – tu serás um homem, ó meu
filho!

O caráter confundente de nosso “se” (oscilando entre a possibilidade, a dúvida, a impossibilidade e até a certeza...) permitiu a paródia desse poema por José Paulo Paes, em:

Kipling revisitado¹⁰⁵
se etc
se etc
se etc
se etc
se etc
se etc
se etc
serás um teorema
meu filho

¹⁰⁵ *Um por todos (poesia reunida)*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 97.

Para três grandes campos, de situações tão diversas, dispomos de um único “se”. Mas imaginemos que tivéssemos três (ou mais...) palavras totalmente distintas, para os três distintos níveis de “se”: impossibilidade, certeza e possibilidade. Como ficaria a tradução de um texto de uma língua que dispusesse de mais de um “se”?

Analisaremos algumas (poucas) características dos “se” árabes (que têm correspondentes no hebraico e no aramaico, falado por Jesus), se bem que o que nos importa é mais a ideia abstrata de poder separar três “se” (pelo menos), enquanto nossa língua nos convida a confundi-los num único caso.

“Law” árabe (semita), o “se” da impossibilidade

Começamos pelo *law*, o “se” das construções de impossibilidade (ou quase impossibilidade; do meramente hipotético, enfático, desiderativo, utópico etc.). É o “se” das – para usar o “gramatiquês” – “construções contrafactuais”, tão apreciado pela filosofia dos caminhoneiros, que estampam em seus pára-choques sentenças como:

Se chifre fosse flor, minha cabeça seria jardim.
Se casamento fosse estrada, eu andava no acostamento.
Se pinga fosse fortificante, o brasileiro seria um gigante.
Não buzine: se grito resolvesse, porco não morria.

E mesmo no *Alcorão* encontramos exemplo semelhante:

Se o mar fosse tinta para registrar as palavras de meu Senhor, em verdade o mar exaurir-se-ia antes de se exaurirem as palavras de meu Senhor.¹⁰⁶

Se tivéssemos um equivalente português (e o “se” do começo desta frase já é o “se” *law*, pois não temos esse “se” em nossa língua), atenuar-se-iam situações muito embaraçosas, como a do vendedor da loja de roupas tamanho grande, que quer convencer o/a cliente a comprar uma calça com cintura elástica, pois se ele/a engordar, a calça se ajustará. Como dizer “É melhor comprar esta, pois se o senhor engordar...” sem correr o risco de perder o cliente? (Ou como dizer ao vovô muito idoso que está mais do que na hora de fazer o testamento? Ou avisar o marido traído? Ou a mãe do gay? Etc.).

Para casos como esses – na falta de um *law* que ajudaria a enfrentar os casos –, a criatividade brasileira recorre a círculos e enrolações como: “É melhor o senhor levar esta calça porque... isso **não** vai acontecer, mas *vai que* o senhor, temporariamente, engorde um pouquinho, ela se ajusta até o senhor voltar a emagrecer”. Para o caso da admissão da idaia da morte, ficou famosa a frase atribuída ao dr. Roberto Marinho (os funcionários mais antigos da Globo

¹⁰⁶ *Tradução do sentido do nobre Alcorão para a língua portuguesa* (18, 109), realizada por Helmi Nasr; com a colaboração da Liga Islâmica Mundial. Al-Madinah: Complexo do Rei Fahd, 2005.

referiam-se a ele como “Deus”): “Se um dia eu vier a faltar...”.

Um uso interessante de *law* é com *wa* (e) na expressão *wa law*, que significa: mesmo se (se de impossibilidade). Ao lado do *Alcorão*, a tradição muçulmana recolhe os *hadith*, os ditos do profeta Muhammad. Um famoso *hadith* diz:

“Buscai o conhecimento mesmo se ele estiver na China” (‘Utlub al ‘ilma wa law fis-Sin).

O que, traduzindo para as distâncias de hoje, soaria quase como: “Buscai o conhecimento mesmo que ele esteja em Marte”.

E, nos provérbios árabes¹⁰⁷, encontramos:

Khara (excremento) é khara mesmo que atravesse o Eufrates (al-fara). O excremento não se purifica mesmo se atravessar o Eufrates (Feghali # 392). Rimado no original: Al-khara khara wa law qata´ nahr al-Fara.

Dê sua massa para o padeiro assar, mesmo se (wa law) ele roubar metade (Freyha # 243). O sentido é: em qualquer caso, melhor do que a

¹⁰⁷ O sinal # indica o número do provérbio extraído das coletâneas: de Freyha, Anis, *A dictionary of modern lebanese proverbs*, Beirut, Librairie du Liban, 1974, Feghali, Michel, *Proverbes et dictons syro-libanais*, Paris, Institut d’Ethnologie, 1938, e Jasim Reyadh Mahdi, *El refranero iraquí – Aspectos semánticos y socioculturales*, tese doutoral na Universidad de Granada, Granada, 2006.

improvisação amadora é confiar o serviço a um profissional.

A dívida é um peso bravo, mesmo que (wa law) seja de um centavo (Jasim # 292).

O cão é cão, mesmo que revestido de ouro (Jasim # 767).

Outros provérbios com variações no uso de *law*:

Nem que apareça o Mahdi (Jasim, p. 67. Law yazhar Al-Mahdi, no sentido de “em nenhum caso”, “nem que a vaca tussa”. Os xiitas acreditam que Muhammad al-Mahdi, o décimo segundo imam, falecido em 874, encontra-se oculto e que regressará no fim do mundo).

Se a vinha estivesse protegida de seus próprios guardas, produziria toneladas (Feghali # 2124).

E no *Alcorão* encontramos 80 vezes o *law*, como quando os condenados, que chegam ao fogo eterno, dizem: “Ah, *se* pudéssemos voltar, não teríamos seguido os ímpios” (2, 167). Ou: “*Se* tivessem tudo o que há na terra e mais outro tanto, para, com isso, se resgatarem do castigo do Dia da Ressurreição, nada disso lhes seria aceito” (5, 36). Ou quando os incrédulos dizem: “És louco, Muhammad, *se* é verdade o que dizes, faze descer os anjos” (15, 7).

Também certamente foi no *law* de sua língua materna que o apóstolo Paulo pensou seu famoso hino ao amor: “Se

eu falasse as línguas dos homens e as dos anjos, mas não tivesse amor...” (*I Coríntios* 13, 1).

E *se* alguém estiver sem pecado, que atire a primeira pedra...

O “se” *idha*

Para o “se” *idha*, comecemos com uma observação do criterioso estudo de Kadi, *Hatta Idha in the Qur’an*¹⁰⁸. Em seu uso como “se”, Kadi observa que a unanimidade dos gramáticos considera *idha* como palavra que *contém* um sentido condicional, mas que *não* é uma partícula de condição, em sentido próprio (ao contrário de *in* ou outras). Assim se eu digo:

In ta’ini (jussivo) atika (jussivo).
Se você vier me visitar, eu te visitarei.
(É bem possível que você não venha me visitar e, nesse caso, também eu não te visitarei).

Mas com *idha*, o “se” é um *se/quando*, que expressa uma certeza:

Idha ataytani (indicativo) atika (indicativo).
Se (=quando) você me visitar, eu te visitarei.
(É certo que você virá me visitar e, então, eu também o visitarei).

¹⁰⁸ Kadi, Samar Afif *Hatta Idha in the Qur’an: a linguistic study*, tese de doutoramento, Columbia University, 1994.

O fato em si é certo; é só questão de saber quando ocorrerá. Ou, para usar o exemplo de Sibawayh, o patriarca da gramática no fim do século VIII, diz-se com *idha*:

Atika *idha ihmarra al-busru*.

Eu te visitarei quando as tâmaras, agora verdes, amadurecerem.

Mas não se pode dizer com *in* (ou outros “se” condicionais):

Atika *in ihmarra al-busru*.

Eu te visitarei se as tâmaras, agora verdes, amadurecerem.

(Não cabe um condicional, porque é certo que vão amadurecer¹⁰⁹.)

Dichy, em conferência de 2007 sobre o condicional árabe, explica que *idha* refere-se a processo realizável, que deve ser realizado e situado em momento incerto no futuro. Emprega-se *idha* para casos como o da repetição do hábito ou o enunciado (“Se...”) de uma lei científica:

“Se ele vier (sempre que veio) a Mosul, ele nos visitará” (hábito).

Kana, *idha ‘ata l-mawsila yazuruna*.

¹⁰⁹ Cf. tb: Giolfo, Manuela E. B. “Le Strutture condizionali dell’arabo classico” *Kervan*, Univ. di Torino, No. 2, luglio 2005, p. 58.

Ou, no exemplo de al-Gazali:

Se todo A é B (alif, ba), então algum B é A¹¹⁰.

Como o “se” *idha* funciona como um “se” de certeza, é frequentemente traduzido por “quando”, no sentido de “sempre que”. Por exemplo, na tradução do *Alcorão* de Helm Nasr encontramos para *idha*: “Àqueles que, *quando* uma desgraça os alcança dizem: ‘Somos de Allah’” (2, 156); “É-vos prescrito, *quando* a morte se apresentar a um de vós, fazer testamento” (2, 180); “Atendo a súplica do suplicante, *quando* me suplica” (2, 186); “(Allah) *quando* decreta algo, apenas diz-lhe: ‘Sê’, então, é” (3, 47); “E que *quando* cometem obscenidade (...) lembram-se de Allah e imploram perdão” (4, 135).

Na famosa sentença evangélica, concorrem *idha* e *in*: “Se (*idha*) teu irmão pecar contra ti, vai e repreende-o a sós, se (*in*) ele te escutar...” (*Mateus* 18,15). É certo que algum irmão pecará contra mim; é duvidoso que ele aceite a repreensão.

O Evangelho revisitado

Nem é necessário dizer que o brevíssimo resumo feito até aqui está longe de qualquer outra pretensão que a de meramente sugerir um exercício de leitura do Evangelho, tendo em conta diversas possibilidades de “se”,

¹¹⁰ Dichy, Joseph *Si, comme si, même si, Ah! Si et si non: conditionnelles et référentiels discursifs en arabe*, <http://www.concours-arabe.paris4.sorbonne.fr/cours/Dichy-26-03-2007.pdf>, 2.2 b e c, acesso em 5-01-08.

simplificadamente: o da possibilidade, o da certeza e o da impossibilidade.

Nesse sentido, é um fato interessante que distintas edições árabes do Evangelho nem sempre coincidem em utilizar o mesmo “se” (*law*, *idha* ou os da família do *in*) e, em qualquer caso, é interessante atentarmos para o caso que Jesus teria empregado em cada situação.

Consideremos algumas passagens do Evangelho em que figura o “se” em nossas *Bíblias* (e que são efetivamente postas como “se” na *Bíblia de Jerusalén*¹¹¹) e vejamos como as traduziríamos, *se* quisermos recuperar o original aramaico, realmente proferido por Jesus e pelos personagens evangélicos. Naturalmente, trata-se de um exercício de ficção exegética: não dispomos de transcrição literal, de fita gravada, dos discursos recolhidos pelos evangelistas.

Começemos pelos mais óbvios:

1. O “se” de possibilidade real. É o mais frequente e o primeiro em que pensamos. Baste um exemplo: em *Mateus* 28,14, quando os sumos sacerdotes e os anciãos subornam os guardas do sepulcro de Cristo para que digam que os discípulos roubaram Seu corpo: “Se a coisa chegar aos ouvidos do procurador, nós o convenceremos e evitaremos complicações para vocês”.

¹¹¹ *Bíblia de Jerusalén* em hipertexto: *Debora-Microbible*, CIB (Maredsous, 1990) programa FindIT, Marpex, Ontario, 1992.

2. O “se” de certeza. Em diversas formulações, parece claro que Jesus (ou outros falantes) usam o “se” de certeza (em árabe, *idha*):

Quem de vós, tendo uma ovelha, se ela cai em um buraco num sábado, não a tira? (Mateus 12,11).

Se o homem encontra a ovelha perdida, tem alegria por ela (Mateus 18, 13).

Se algum lugar não vos recebe, ide embora (Marcos 6, 11).

Se morre o irmão de alguém (...), que seu irmão tome a mulher (Marcos 12, 19).

Se um cego guiar outro cego, ambos cairão no abismo (Mateus 15, 14).

Em todos esses casos, o “se” pode ser substituído por “quando”: certamente, ovelhas que caem são retiradas; ovelhas encontradas produzem alegria; sempre haverá lugares que não receberão os apóstolos; infalivelmente irmãos morrerão; e é certo que cego mal guiado cai.

3. O “se” law. Há também passagens nas quais, claramente, trata-se do “se” *law*:

Se o dono da casa soubesse a que hora da noite virá o ladrão... (Mateus 24, 43).

Virão falsos cristos capazes de enganar, se fosse possível, os próprios eleitos (Mateus 24, 24)

Um outro episódio. Em Lucas 7, 35 e seguintes, um fariseu roga a Jesus que vá comer em sua casa. Durante a refeição, irrompe na sala uma mulher, “pecadora pública”, com um vaso de perfume e, chorando, põe-se aos pés de Jesus, lava-lhe os pés, unge-os com o perfume e seca-os com seus cabelos. O fariseu, escandalizado, dizia em seu interior: “Se este homem fosse profeta, saberia que esta mulher é pecadora”. Claro que se trata aqui do *law*, o fariseu acaba de se convencer de que Jesus é uma fraude e o que ele pensa é “Este homem não é profeta”.

4. De que “se” estamos falando? Nem sempre é totalmente claro qual “se” terá sido o da cena evangélica e, às vezes, pode ser um exercício interessante tentar mudar de “se”:

a) O “se” do tentador. Antes de iniciar sua vida pública, Jesus vai ao deserto e é tentado pelo diabo (*Mateus* 4,3 e seguintes; *Lucas* 4, 3 e seguintes). Este Lhe diz: “Se és o Filho de Deus, diz a estas pedras que se convertam em pão”. Estamos habituados a ler este “se” como dubitativo (“será que Ele é?”), mas poderíamos pensar também em *idha*: “Já que és o Filho de Deus, diz a estas pedras...”.

b) O “se” dos zombadores. Cristo na cruz ouviu várias provocações: “Se és o Filho de Deus, desce da Cruz” (*Mateus* 27, 40); “Que Deus o salve agora, se é que o ama” (*Mateus* 27, 43); “Vamos ver se Elias vem para salvá-lo” (*Mateus* 27, 49). Certamente, os zombadores não acham que

Jesus seja filho de Deus ou que Elias virá para salvá-lo: cabe perfeitamente o *law* de impossibilidade.

c) O “se” do pai aflito. Em *Marcos* 9, 14 e seguintes, Jesus desce do Monte da Transfiguração com Pedro, Tiago e João e encontra uma confusão de muita gente discutindo com os outros apóstolos. E é que um homem tinha trazido seu filho, que tinha um espírito mudo (que o lançava ao chão, ao fogo e à água e o fazia espumar, ranger os dentes etc.), e os apóstolos, apesar de tentarem, não tinham conseguido expulsá-lo. O pai diz a Jesus: “Tu, se podes algo, ajuda-nos!”. Terá sido o “se” da possibilidade ou o *law* de quem já está desiludido? Jesus responde: “Como, se podes!?” E o pai: “Creio, mas ajuda minha pouca fé!”.

d) O “se” do horto. “Pai, se este cálice pode passar sem que eu o beba” (Mateus 26, 42).

O “se” da parábola do bom samaritano (*Lucas* 10, 30-37)

²⁹Mas ele, querendo justificar a pergunta feita, disse a Jesus: “E quem é o meu próximo?”

³⁰Tomando a palavra, Jesus respondeu: “Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e caiu nas mãos dos salteadores que, depois de o despojarem e encherem de pancadas, o abandonaram, deixando-o meio morto. ³¹Por coincidência, descia por aquele caminho um sacerdote que, ao vê-lo, passou ao largo. ³²Do mesmo modo, também um levita passou por aquele lugar e, ao vê-lo, passou adiante.

³³Mas um samaritano, que ia de viagem, chegou ao pé dele e, vendo-o, encheu-se de compaixão. ³⁴Aproximou-se, ligou-lhe as feridas, deitando nelas azeite e vinho, colocou-o sobre a sua própria montada, levou-o para uma estalagem e cuidou dele. ³⁵No dia seguinte, tirando dois denários, deu-os ao estalajadeiro, dizendo: ‘Trata bem dele e, se gastares mais, pagar-to-ei quando voltar.’ ³⁶Qual destes três te parece ter sido o próximo daquele homem que caiu nas mãos dos salteadores?’ ³⁷Respondeu: “O que usou de misericórdia para com ele.” Jesus retorquiu: “Vai e faz tu também o mesmo”.

“Qual dos três parece ter sido o próximo?” Quem são esses três? Essa parábola parece, à primeira vista, hoje¹¹², mal interpretada, a começar pela consideração do trio “sacerdote-levita-samaritano” (o sacerdote e o levita nem têm condições de se candidatar seriamente a “próximo”).

Na leitura usual, o estalajadeiro – um heróico e grandioso personagem – não é sequer considerado. O empenho e o sacrifício do estalajadeiro começam a se evidenciar quando consideramos que o que ele recebeu – dois denários – nem de longe cobre as suas despesas. O “se” do samaritano (“se gastares mais”) é o “se” *idha*: “com certeza gastarás muito mais”. Pois um denário era muito pouco: o

¹¹² Seja como for, na interpretação de muitos Padres, Cristo é o samaritano (Agostinho *En. In Ps.* 124, 15; Cesário de Arles, *Sermones* 161, 2; Isidoro, *Allegoriae quaedam...* Ex NT 205 etc.); e o estalajadeiro é o Apóstolo Paulo (Agostinho, *ibidem*; Cesário, *ibidem*); ou os bispos (Arnóbio) etc.

pagamento de uma jornada de trabalho de peão, o que o dono da vinha, na parábola dos trabalhadores (*Mateus* 20, 1 e seguintes) paga a seus jornaleiros: se quisermos arriscar uma equivalência atual, alguma coisa entre 5 e 10 dólares. O samaritano gasta 15 dólares para pagar duas diárias na estalagem mais a hospedagem e cuidados especiais (por muitos dias, o homem estava semimorto) para aquele homem.

Além do mais, um estalajadeiro é vítima fácil de calotes (um hóspede pode sair sem pagar...), contra os quais não tinha defesa, exceto a de cobrar adiantado e nunca aceitar fiado (qual hotel aceitaria essa conversa de “na volta eu pago”?). Mais do que o samaritano, quem usou de misericórdia foi o bom estalajadeiro. A pergunta de Cristo: “Qual destes três?”, da qual implicitamente (e sem razão) tende-se a excluir o estalajadeiro, pode muito bem incluí-lo.

E quem seria o terceiro entre os três candidatos a próximo daquele pobre homem? Há na narrativa de Cristo um elemento intrigante: por que os assaltantes deixaram a vítima com vida? O lógico em um assalto como o da parábola seria que os salteadores matassem a vítima para afastar de vez a possibilidade de futuro reconhecimento, vingança etc. A única explicação possível para o terem deixado com vida (e talvez seja isto que Jesus queira sutilmente sugerir) é que – semelhantemente ao que aconteceu na história de José do Egito e outros casos conhecidos – um dos assaltantes, movido pela misericórdia, tenha intercedido pela vida daquele homem. Nesse caso, o grande herói da parábola passaria a ser esse “bom assaltante”, que se indispõe com os colegas, além de correr os maiores riscos: o samaritano sacrifica um pouco de tempo e dinheiro; o estalajadeiro sacrifica muito mais

tempo e dinheiro (ao menos em termos de risco); o “bom assaltante”, por usar de misericórdia, arrisca a segurança e a vida, expondo-se (e a todo o bando) a um futuro acerto de contas com a vítima. Conjecturas sobre o enredo de uma parábola, sim, mas, em todo caso, o trio samaritano-estalajadeiro-”bom assaltante” parece mais plausível do que o do senso comum, que, incrivelmente, inclui o sacerdote e o levita.

O “se” de Zaqueu (*Lucas 19, 1-10*)

¹E, tendo entrado em Jericó, ele atravessava a cidade. ²Havia lá um homem chamado Zaqueu, que era rico e chefe dos publicanos. ³Ele procurava ver quem era Jesus, mas não o conseguia por causa da multidão, pois era de baixa estatura. ⁴Correu então à frente e subiu num sicômoro para ver Jesus, que iria passar por ali. ⁵Quando Jesus chegou ao lugar, levantou os olhos e disse-lhe: “Zaqueu, desce depressa, pois hoje devo ficar em tua casa”. ⁶Ele desceu imediatamente e recebeu-o com alegria. ⁷À vista do acontecido, todos murmuravam, dizendo: “Foi hospedar-se na casa de um pecador!” ⁸Zaqueu, de pé, disse ao Senhor: “Senhor, eis que eu dou a metade de meus bens aos pobres, e, se defraudei a alguém, restituo-lhe o quádruplo”. ⁹Jesus lhe disse: “Hoje a salvação entrou nesta casa, porque ele também é um filho de Abraão. ¹⁰Com efeito, o

Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido”.

Se o estalajadeiro é omitido, Zaqueu é injustiçado. Nem lhe é dado o benefício da dúvida. “Se defraudei a alguém” é entendido como “se” de certeza: “Se defraudei a alguém (o que, é claro, aconteceu muitas vezes...)”. E, sendo Zaqueu rico e chefe de publicanos – judeus encarregados pelos romanos da odiosa tarefa de coletar impostos e taxas, na realização da qual, não raramente, extorquiam para si mesmos –, ele é suspeito mais do que natural de corrupção e, quando Jesus vai à sua casa, começa a murmuração: “Ele está na casa de um pecador!”.

Mas, vejamos se, afinal de contas, Zaqueu era corrupto: suponhamos, só para efeito de cálculo, que seu patrimônio fosse de 600.000. Ele, dando metade para os pobres, fica com 300.000 e, mesmo que tivesse se apropriado indevidamente de algo de alguém, esse “esquema” não lhe teria rendido mais do que 75.000 (para restituir o quádruplo, ficando a zero!). Ou seja: na pior das hipóteses, Zaqueu dispunha de 525.000 ganhos honestamente e só 1/8 de seu patrimônio poderia ter sido obtido por meios escusos.

Certamente, os intérpretes costumam apontar *Lucas* 19, 8 como um condicional de primeira classe, que expressa uma certeza, e, nessa clave, Zaqueu deveria ser lido assim: “Se defraudei a alguém, e isto realmente aconteceu...”. Mas um exegeta como James L. Boyer, analisando esse e todos os versículos do condicional de primeira classe do Novo Testamento, conclui:

Uma sentença condicional de primeira classe no Novo Testamento significa o mesmo que a simples condição na língua inglesa: “se isso... então aquilo”. Ela não implica absolutamente nada em relação à realidade.¹¹³

Ou seja, o “se” de Zaqueu pode significar: “Se defraudei a alguém, o que nunca aconteceu...”, como um desafio público a seus detratores. E Jesus faz questão de entrar em sua casa para lavar a honra, injustamente manchada (?), desse homem.

Conjecturas, meras sugestões de leitura que, se não puderem ser comprovadas, pelo menos chamam nossa atenção para a distinção semita, em um caso no qual nós somos convidados a confundir.

¹¹³ Boyer, James L. “First class conditions: what do they mean?” *Grace Theological Journal*, Grace Theological Seminary, Winona Lake, USA, Vol 2. 1 (1981), p. 82.

***Al-qalb* – o coração que dá voltas**

O coração humano - para a tradição árabe - é um girador. Uma primeira sugestão contida nessa caracterização é a de que o homem, volúvel e inconstante em seu núcleo profundo, volta-se para cá e para lá, girando, oscilando ao sabor de caprichos e impulsos repentinos. Para nós, a giração é antes associada a disfunções e desvarios: *gira* é a pessoa adoidada, amalucada: *biruta* (a biruta, como se sabe, é aquele pano cônico dos aeroportos que gira ao sabor dos ventos). Também o famoso insulto *babaca* remete em sua origem - ao contrário do que muitos maliciosamente pensam - ao verbo tupi *babak*, que significa simplesmente: girar.

Se para nós esse girar está ligado à anormalidade, para a tradição semita não: a oscilação é a condição normal do centro radical da pessoa: o seu coração. A língua árabe aprofunda ainda mais. Nela, literalmente, a palavra para coração, *qalb*, deriva diretamente de *qalaba*, girar. E um antigo e proverbial verso diz incisivamente:

Wa ma sumya al-qalbu qalban illa liann yataqalabu...:
(o coração/girador foi chamado de girador porque... ele gira) .

Na tradição muçulmana (e especialmente para os sufis), Deus é o “girador (transformador) dos corações” (*muqallibu al-qulûb*), como diz o Corão: “...o dia em que os

corações (*al-qulûb*) serão girados (*tataqallab*)” (24, 37; cfr. também 18, 18). E num *hadith*, diz o Profeta: “O coração está entre dois dedos do Misericordioso, que o faz girar como Ele quer”. E Luce López-Baralt mostra que a imagem da alma como roda de poço, clássica na mística muçulmana, que pela *qalaba* (giração; *qalb* é também transmutação) reflete Deus e se transmuta nEle, reaparece em São João da Cruz, que fala do “poço de águas vivas” etc. (<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr98/3.htm>).

Para os ocidentais, é frequente a observação de que a condição “normal” do homem anda meio desregulada (Guimarães Rosa) e que sua bússola, o coração, não pára quieta:

*The heart is like the sky, a part of heaven,
But changes night and day, too, like the sky*¹¹⁴

Mesmo sem a associação imposta pela língua (como ocorre no árabe), nossos poetas, uma e outra vez, apontam essa característica “giratória” do coração. Assim, na *Autopsicografia*, depois de descrever incomparavelmente os vaivéns e reviravoltas a que está sujeito o poeta, Fernando Pessoa desfecha:

*E assim nas calhas de roda
Gira, a entreter a razão,
Esse comboio de corda
Que se chama coração*

¹¹⁴ Lord Byron *Don Juan* (ao final do “Canto the Second”).

E na *Roda Viva* de Chico Buarque:

Roda mundo, roda-gigante
Roda-moinho, roda pião
O tempo rodou num instante
Nas voltas do meu coração

E numa surpreendente coincidência com o espírito da língua árabe, diz a canção de Kleiton e Kledir:

Ah! Vira, virou
Meu coração navegador
Ah! Gira, girou
Essa galera

Na obra de García Lorca encontramos todo um poema dedicado ao coração-girador. Já o título é infinitamente sugestivo: “*Veleta*”, que significa não só cata-vento, mas, metaforicamente, “*persona inconstante y mudable*” (*Dicc. de la Real Academia*). O poeta, desolado, dialoga com os ventos: todos chegaram tarde demais e a “veleta” deve, afinal, girar sem ventos...

Las cosas que se van no vuelven nunca,
todo el mundo lo sabe,
y entre el claro gentío de los vientos

es inútil quejarse.
¿Verdad, chopo, maestro de la brisa?
¡Es inútil quejarse!

Sin ningún viento
¡hazme caso!
gira, corazón;
gira, corazón.

E, em outro poema de García Lorca - “Otro Sueño”-,
o coração dá voltas, cheio de tédio, como num carrossel em
que a morte brinca com seus filhinhos:

Hay floraciones de rocío
sobre mi sueño,
y mi corazón da vueltas
lleno de tedio,
como un tiovivo en que la Muerte
pasea a sus hijuelos

E de Neruda é o verso: “mi corazón da vueltas como
un volante loco” (*Veinte poemas de amor y una canción
desesperada*, 11).

A poeta francesa Marie Mélisou, que também se
refere (no poema “Désordre de pétales blancs”) ao girar do
coração:

si mon coeur tourne
chaque instant pensées dansent

chega a considerar (em “Signal de l’écriture”) as palavras da poesia “sismógrafo do coração”:

on n’écrit pas seulement avec des mots
seismographe du coeur

O Concílio Vaticano II indica as razões dessa instabilidade do coração: “Na verdade, os desequilíbrios de que sofre o mundo atual estão ligados com aquele desequilíbrio fundamental que se radica no coração do homem. Porque, no íntimo do próprio homem muitos elementos se combatem. Enquanto, por uma parte, ele se experimenta como criatura que é, multiplamente limitado, por outra, sente-se ilimitado nos seus desejos e chamado a uma vida superior. Atraído por muitas solicitações, vê-se obrigado a escolher entre elas, e a renunciar a algumas. Mais ainda, fraco e pecador, faz muitas vezes aquilo que não quer e não realiza o que deseja fazer. Sofre assim em si mesmo a divisão, da qual tantas e tão grandes discórdias se originam para a sociedade” (*Const. past. sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo Gaudium et Spes*, 10).

Para além das disfunções e das loucas reviravoltas, o coração pode também dar as voltas certas e, como um giroscópio, pode até manter invariável o eixo da direção da

vida, *voltar-se* para o bem ou para o mal... Assim, Dante fala do feliz concurso de todos os estímulos que podem fazer o coração *voltar-se* para Deus (*Par.* XXVI, 55-57):

Però ricominciai: Tutti quei morsi
che posson far lo cor volgere a Dio,
a la mia caritate son concorsi

e deixar o amor perverso (*l'amor torto*, 62). E, na Bíblia, são frequentes as expressões “dureza de coração”, “endurecer o coração”, para referir-se à opção firme pelo mal.

Na Bíblia, a palavra *coração* (*/ões*) aparece quase mil vezes. Em muitos casos ligada a conceitos de “giração”, como *voltar-se*, *converter-se* etc.¹¹⁵ Assim, por exemplo: I Sam 7, 3: “Se em todo vosso coração, vos voltais (*revertimini*) ao Senhor...”; II Sam 19, 15: “Então, o coração de todos os homens de Judá se inclinou (*inclinavit*) como se fosse o coração de um homem só...”; I Re 12, 27: “O coração deste povo se voltará (*convertetur*) para seu senhor...”; II Cr 36, 13 “E endureceu seu coração para não se voltar (*reverteretur*) ao Senhor...”; Ba 2, 30 “E converter-se-ão (*convertentur*) em seus corações...”; Joel 2, 12 “Convertei-vos (*convertimini*) a Mim em todo vosso coração...”; etc. A Bíblia fala até no coração de Deus: em algumas passagens para, antropomorficamente, indicar mudança de Seus desígnios: “Pesou a Iahweh ter feito o homem sobre a terra e

¹¹⁵ Realizei as pesquisas de busca pelo programa DEBORA-Microbible, *Bíblia de Jerusalém*, Promotion Biblique et Informatique, CIB - Maredsous, Belgique, 1990. Programa FindIT, da Marpex, Ontario, 1992. Cito as passagens bíblicas em tradução direta da *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum*, Editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana, 1986.

indignou-se em seu coração” (Gn 6, 6); em outras, para indicar determinação imutável, como quando, ante o holocausto oferecido por Noé, “Iahweh disse em seu coração: ‘Nunca mais amaldiçoarei a terra por causa do homem’” (Gn 8, 21). Mas a grande revelação sobre o coração de Deus e Sua misericórdia está no Evangelho: para além das qualidades expressamente associadas ao coração¹¹⁶, o Evangelho propõe uma *revolução*, quando Jesus apresenta seu coração como paradigma, naquela famosa sentença: “aprendei de Mim que sou manso e humilde de coração” (Mt 11, 29).

Essa sentença pretende ser uma revelação do amor e da misericórdia de Deus: não é irrelevante o fato de que ela vem como desfecho de um discurso em que Cristo fala precisamente do fato de que é por Ele que se conhece o Pai (cf. Mt 11, 27). Nessa sentença expressa-se superlativamente a forma da promessa do próprio Deus pelo profeta Ezequiel: “Eu vos darei um coração novo: tirarei vosso coração de pedra e vos darei um coração de carne” (Ez 36, 26). Esta mesma contraposição carne/pedra é retomada pelo apóstolo Paulo: “sois carta de Cristo, escrita não com tinta, mas com o Espírito de Deus vivo; não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, nos corações” (II Cor 3, 3).

¹¹⁶ “os limpos de coração” (Mt 5, 8); “onde está teu tesouro, aí está também teu coração” (Mt 6, 21); “pensar mal no coração” (Mt 9, 4); “a boca fala do que transborda do coração” (Mt 12, 34); a palavra de Deus semeada no coração (Mt 13, 19); não o que entra, mas o que sai pela boca contamina o homem, porque procede do coração (Mt 15, 18); do coração procedem as más ações (Mt 15, 19); perdoar de coração o irmão (Mt 18, 35); Maria meditava em seu coração (Lc 2, 19); uma espada de dor transpassará o coração (Lc 2, 19); o coração se faz pesado pela libertinagem e pelas preocupações da vida (Lc 21, 34); o coração do insensato é lento para crer (Lc 24, 25); o coração se inflama (Lc 24, 32); o coração vacila (Lc 24, 38); perturba-se (Jo 12, 40); etc.

Trata-se de uma revolução infinita de amor e misericórdia, que se expressa no “Ouvistes o que foi dito aos antigos... eu, porém, vos digo”; nas bem-aventuranças; na parábola do samaritano; nas bodas de Caná; na parábola do filho pródigo; naqueles “teus pecados te são perdoados”; no “atire a primeira pedra; no “setenta vezes sete”; no “Sempre que fizestes isto a um destes meus irmãos... foi a mim que o fizestes”; na parábola do fariseu e do publicano; na ressurreição de Lázaro; na oração no Horto; na última ceia; no “Amigo, a que vieste?”, dirigido a Judas; na cruz...

De todas as características desse coração, a que mais importa destacar em nosso tempo, por contraste, é a da misericórdia: Deus que se volta para o sofredor e o miserável.

De fato, a Encíclica *Dives in Misericordia* faz o terrível diagnóstico: “A mentalidade contemporânea, talvez mais do que a do homem do passado, parece opor-se ao Deus de misericórdia e, além disso, tende a separar da vida e a tirar do coração humano a própria ideia da misericórdia. A palavra e o conceito de misericórdia parecem causar mal-estar ao homem, o qual, graças ao enorme desenvolvimento da ciência e da técnica, nunca antes verificado na história, se tornou senhor da terra, a subjugou e a dominou. Tal domínio sobre a terra, entendido por vezes unilateral e superficialmente, parece não deixar espaço para a misericórdia” (*Dives in misericordia*, 2).

Seguindo a mesma encíclica, a misericórdia na tradição judaica é descrita por diversos termos: *hesed*, que indica uma atitude de bondade e que, quando se estabelece entre duas pessoas, passa a significar também compromisso

de fidelidade: tal como na Aliança de Deus com Israel. É a fidelidade de Deus a si próprio (mesmo ante a infidelidade de Israel): *hesed we'emet* é uma ligação de dois termos coordenados: fidelidade e verdade (fidelidade é verdade): “Eu faço isto, não por causa de vós, ó casa de Israel, mas pela honra do meu santo nome” (Ez 36,22). Esse tipo de misericórdia é uma característica mais masculina. A Bíblia fala também de *hamal*, originariamente a misericórdia de “poupar a vida (do inimigo derrotado)”, mas que também significa, em geral, “manifestar piedade e compaixão” e, por conseguinte, perdão e remissão da culpa. Já o termo *hus* exprime igualmente piedade e compaixão, mas isso sobretudo em sentido afetivo. É oportuno ainda lembrar o já citado vocábulo *emet*, que significa: em primeiro lugar “solidez, segurança” (no grego dos Setenta, “verdade”); e depois, também “fidelidade”; e desta maneira parece relacionar-se com o conteúdo semântico próprio do termo *hesed*.

Mas em Deus - prossegue a análise de João Paulo II - há também a misericórdia *rahamim*, que já pela própria raiz denota o amor da mãe (*rehem* = seio materno). Do vínculo mais profundo e originário, ou melhor, da unidade que liga a mãe ao filho, brota uma particular relação com ele, um amor singular. Deste amor se pode dizer que é totalmente gratuito, não fruto de merecimento, e que, sob este aspecto, constitui uma necessidade interior: é uma exigência do coração. É uma variante como que “feminina” da fidelidade masculina para consigo próprio, expressa pelo *hesed*. Sobre este fundo psicológico, *rahamim* dá origem a uma gama de sentimentos, entre os quais a bondade e a ternura, a paciência e a compreensão, ou, em outras palavras, a prontidão para

perdoar. O Antigo Testamento atribui ao Senhor estas características quando, ao falar d'Ele, usa o termo *rahamim*. Lemos em Isaias: “Pode porventura a mulher esquecer-se do seu filho e não ter carinho para com o fruto das suas entranhas? Pois ainda que a mulher se esquecesse do próprio filho, eu jamais me esqueceria de ti” (Is 49,15). Este amor, fiel e invencível graças à força misteriosa da maternidade, é expresso nos textos do Antigo Testamento de várias maneiras: como salvação dos perigos, especialmente dos inimigos, como perdão dos pecados e, finalmente, prontidão em satisfazer a promessa e a esperança (escatológicas), não obstante a infidelidade humana, conforme lemos em Oseias: “Eu os curarei das suas infidelidades, amá-los-ei de todo o coração” (Os 14,5).

Há, portanto, uma dimensão maternal no coração de Deus. Daí que a *Dives in Misericordia* conclua (V, 9), falando também do amor e da misericórdia incondicionalmente maternais do coração de Maria: “Precisamente deste amor “misericordioso”, que se manifesta sobretudo em contato com o mal moral e físico, participava de modo singular e excepcional o coração daquela que foi a Mãe do Crucificado e do Ressuscitado. Nela e por meio dela o mesmo amor não cessa de revelar-se na história da Igreja e da humanidade. Esta revelação é particularmente frutuosa, porque se funda, tratando-se da Mãe de Deus, no singular tato do seu coração materno, na sua sensibilidade particular, na sua especial capacidade para atingir todos aqueles que aceitam mais facilmente o amor misericordioso da parte de uma mãe”.

Num mundo dominado pela indiferença e pela crueldade, o apelo (ou será um alerta...?) do Mestre - “aprendei de Mim” - e a serena ponderação do coração da Mãe tornam-se urgentes. Propõem a grande reviravolta do coração humano, que só ocorrerá (a própria Bíblia o adverte...) se se cumprir, como condição prévia, o bom funcionamento de um outro órgão: o ouvido: “Ouireis, ouvireis, mas não quereis compreender; porque o coração está embotado” (Mt 13, 14-15)!