

## TRADUÇÃO E INTERPRETAÇÃO NA VERSÃO ÁRABE DO PAÑCATANTRA

Messiane Brito dos SANTOS

Mestranda na Universidade de São Paulo no Programa de Pós-Graduação em Língua,  
Literatura e Cultura Árabe

Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas  
messianebs@gmail.com

### 1. Tarjama

“Tarjama” é um verbo árabe que significa interpretar, traduzir. No século XI, aparece no título de três trabalhos de al-Tha<sup>c</sup>ālibī (961-1038 d.C) onde há referências aos estudiosos precedentes que copilaram traduções (tarajim). Tarjuma (persa) e tercüme (turco) são os termos equivalentes também usados para a tradução de uma língua para a outra; em árabe, dois outros termos são utilizados nesse sentido, especialmente nos primeiros séculos do Islã: naḵl e tafsīr. A tradução desempenhou um papel crucial na história cultural dos povos multilíngues do oriente, desde o início do segundo milênio antes de Cristo, com as traduções do sumério para o acádio.<sup>1</sup> Posteriormente, na época omíada, existiram muitas escolas de pensamento e tradução, de todas elas destacam-se as de Antioquia, Alexandria, Ḥarran, al-Rahā, Naṣībīn, Qinnisrīn, ʿYundaysabūr, também os mosteiros na Síria, Iraque e Egito.<sup>2</sup>

O verbo “tarjama” com o sentido de traduzir, certamente tinha uso comum no período abássida (séculos VIII-XIII, d.C.)<sup>3</sup>, quando traduções de livros em pahlevi foram importantes veículos para influências culturais da Pérsia sassânida, da Índia e Grécia.<sup>4</sup> Ibn Almuqaffa<sup>c</sup>, foi um dos primeiros a traduzir para o árabe obras literárias das civilizações indiana e iraniana, entre elas: O Livro dos Reis, na qual o persa Al-Firdawsī conta em farsi a maior parte das lendas heróicas do Iran; e sua célebre tradução do Pañcatantra, livro de fábulas indianas, denominado em árabe “Kalīla e Dimna”.<sup>5</sup>

“Pañcatantra” significa e constitui um conjunto de cinco livros, escrito por Bidpai em sânscrito por volta do século I a. C. Quando chegou à Pérsia foi traduzido na Escola de Tradutores Yundai Sapur, a partir dessa tradução em pahlevi (perdida) Ibn Almuqaffa<sup>c</sup> elaborou sua “versão” em árabe.<sup>6</sup> O quadro abaixo apresenta uma parte da difusão do livro em alguns idiomas até o século XVII, com os subgrupos da tradução a partir do árabe, foram

---

<sup>1</sup> SEIDENSTICKER, 2000, p. 224-225.

<sup>2</sup> SOBH, 2002, p. 488.

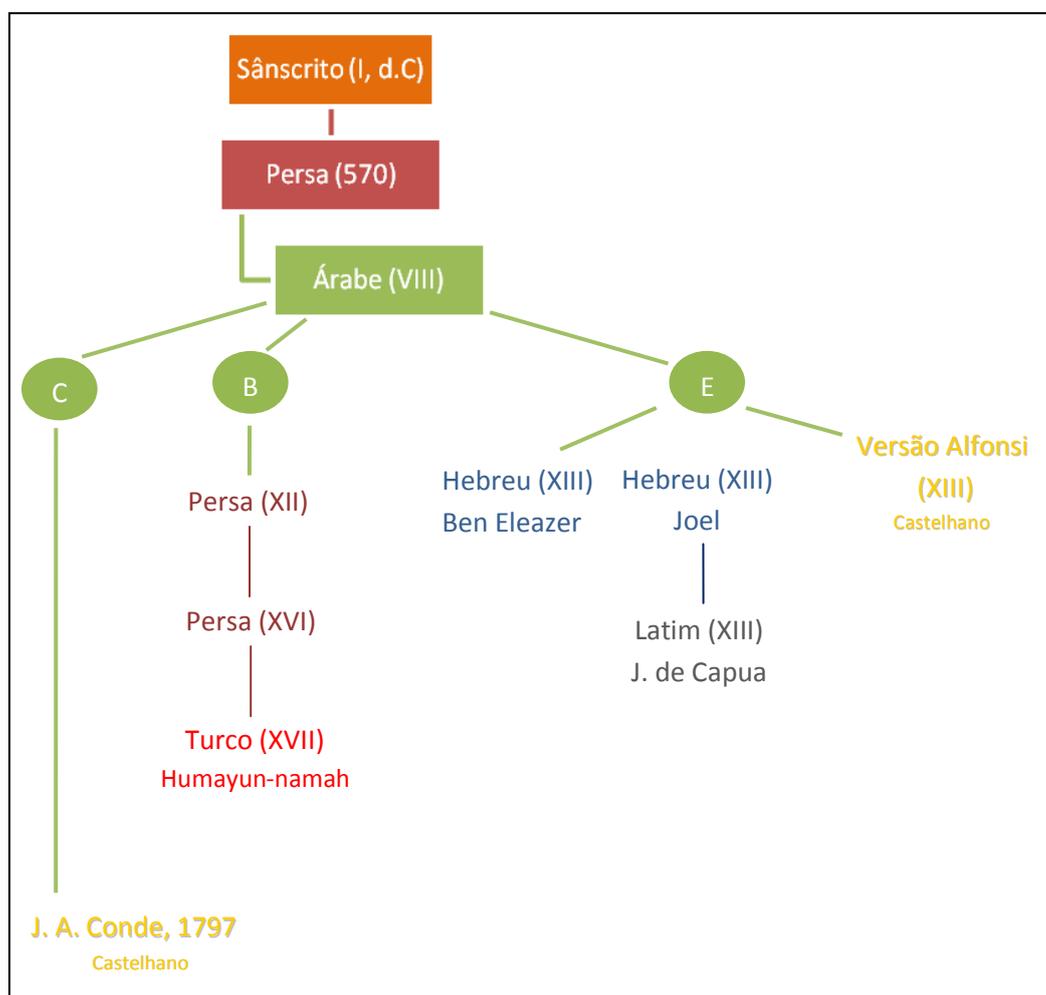
<sup>3</sup> THIESEN, 2000, p. 236.

<sup>4</sup> SEIDENSTICKER, 2000, p. 231.

<sup>5</sup> SOBH, 2002, p. 640.

<sup>6</sup> Ibid., p. 642.

mantidas apenas as relações principais e incontestáveis propostas pelos tradutores da versão espanhola medieval (ALMUCAFFA<sup>C</sup>, 1984, p. 65).



Quadro 1: Difusão de "Kalila e Dimna"

Além da difusão apresentada nesse quadro, as traduções para "Kalila e Dimna" têm sido numerosas, entre alguns exemplos nas línguas ocidentais podemos citar: tradução grega, (século X), três latinas (duas no século XII, outra do século XIV), quatro espanholas (séculos XIII, XV, XVII, e XVIII) e três italianas (século XVI).<sup>7</sup> Mamede Mustafa Jarouche, em sua tradução do livro para o português, afirma que:

Todas essas traduções, e muitas outras mais, foram feitas do árabe ou a partir de alguma tradução cuja origem era o árabe, numa "cadeia de transmissão" por vezes extensa. Como exemplo, cite-se o caso da tradução inglesa de 1570: ela foi feita a partir de uma tradução italiana de 1522, que, por sua vez, tinha sido feita sobre a tradução hebraica do rabino Joel, em 1270, a qual, enfim, provinha da tradução árabe do século VIII. (ALMUCAFFA<sup>C</sup>, 2005, p. XVII).

<sup>7</sup> ALMUCAFFA<sup>C</sup>, 2005, p. XVII.

Outro exemplo, que ilustra tanto a “cadeia de transmissão” da obra quanto sua influência na literatura ocidental, refere-se à tradução latina feita por Pierre Poussines (1609-1686), padre jesuíta francês que suprimiu grande parte da obra em sua edição por questões morais; entretanto, La Fontaine (1621-1695) se baseou nessa tradução para elaborar suas “Fábulas”<sup>8</sup>.

Há nessa versão árabe do século VIII, principal elo nessa “cadeia de transmissão de “Kalīla e Dimna” para o ocidente, aspectos importantes apontados por Mamede Mustafa Jarouche: “até o presente momento, não se conhece uma edição crítica dessa tradução – talvez devido ao excessivo número de manuscritos, que se dividem em seis famílias (ALMUQAFFA<sup>C</sup>, 2005, p. XVIII); e o “manuscrito datado mais antigo é de 1221 d.C., quase quinhentos anos a mais do que data a primitiva composição em árabe, e quase que certamente não preserva, na integridade, o que teria sido, um dia, o *corpus* primitivo” (ALMUQAFFA<sup>C</sup>, 2005, p. XLI). Apesar disso, segundo esse tradutor, é preciso considerar que:

No decorrer da fixação e edição desse manuscrito de 1221 (atualmente depositado na Biblioteca Aghia Sofia),<sup>c</sup> Azzam detectou diversas frases cuja estrutura evidencia tradução direta do persa, como é o caso, da confusão entre pronome relativo e conjunção integrante, ou, ainda, formulações e torneios estranhos à língua árabe, mas familiares à persa” (ALMUQAFFA<sup>C</sup>, 2005, p. XLI-XLII)

Integrando a difusão de “Kalīla e Dimna”, fluindo nessa complexa “cadeia de transmissão”, Mamede Mustafa Jarouche, para trazer essa obra para o português em 2005, utilizou para elaborar sua tradução: uma edição principal, (1941, 1973); quatro edições de apoio (1905, 1904, 1868, 1873), três edições árabes atuais, duas traduções (espanhola de 1984, francesa de 1957). Na obra traduzida, manteve a estrutura narrativa do manuscrito mais antigo, de modo que a narrativa de “Kalīla e Dimna” possui três capítulos introdutórios: o “Propósito do Livro” escrito por Ibn Almuqaffa<sup>c</sup>; a história “Envio do médico Burzuwayh à Índia pelo rei Kisrà ’Anu Xirwān” e a autobiografia de Burzuwayh, tradutor do sânscrito para o pahlevi. Os dezoito capítulos de fábulas são enquadrados por uma narrativa principal ou história-moldura, o diálogo entre o rei e o filósofo.

É difícil reconhecer com absoluta certeza o estilo Ibn Almuqaffa<sup>c</sup> em sua tradução árabe de “Kalīla e Dimna”. Tem-se afirmado que é possível vislumbrá-lo na autobiografia de Burzuwayh, posta no início da obra, na qual o personagem faz críticas à religião e defende a razão humana. Também se atribui ao tradutor a inserção do capítulo “Investigação acerca de Dimna”, talvez expressão de uma consciência moral, chocada pelo cinismo da história “O leão e o touro”.<sup>9</sup> Além disso, Ibn Almuqaffa<sup>c</sup> transformou o enredo da história-moldura, assim este artigo busca analisar e fornecer uma possível interpretação para essa alteração na estrutura narrativa do Pañcatantra.

---

<sup>8</sup> SOBH, 2002, p. 642-643.

<sup>9</sup> MAKDISI, 1971, p. 883-884

## 2. Uma interpretação possível da história-moldura

O livro “Kalīla e Dimna” é considerado “prosa de adab”. Um sentido originário possível da palavra adab é “norma de conduta, de tradição herdada”. Na época desse fabulário, no contexto abássida, esse termo possuiria um significado de uma “sabedoria prática, urbanidade social, civilidade, etiqueta, entre outros”. No estudo da prosa desse período, um vasto oceano de produção, que abrange um intervalo aproximado entre o século VIII e X, há uma divisão didática em três categorias: a prosa científica, a prosa artística e a prosa de adab. A prosa científica seria um veículo para a transmissão de pensamento, de conteúdo técnico; a prosa artística possuiria um interesse maior na forma do que no conteúdo; e a prosa de adab cujo interesse na matéria predominaria sobre a forma, com textos que incluíam vários campos, nesse sentido há escritos didáticos, manuais de urbanidade sempre acompanhados de anedotas, ensaios sobre várias questões literárias, filosóficas, sociais, há narrativas, histórias da cultura e dos costumes, ciências antigas, ética, retórica e poética.<sup>10</sup>

Ao considerar as interferências internas entre os conteúdos dessa abrangente prosa de adab, qual teria sido a influência desse contexto na tradução do Pañcatantra para o árabe, elaborada por Ibn Almuqaffa<sup>c</sup>? Para abordar esse questionamento seria necessária a utilização de fontes da época abássida, que proporcionassem um contato com obras que faziam parte da prosa de adab, as quais teriam influenciado autores como Ibn Almuqaffa<sup>c</sup>. Todavia, utilizou-se uma fonte mais acessível, a obra “Prolegômenos ou Filosofia Social”, de Ibn Khaldun. Nessa obra há capítulos sobre retórica, discurso e literatura. De que maneira os conceitos apresentados por esse autor no século XIV poderiam relacionar-se com o modo que Ibn Almuqaffa<sup>c</sup> utilizou para construir sua tradução do Pañcatantra, e assim configurar a particular versão árabe do livro “Kalīla e Dimna”?

Essa versão desenha um percurso do Pañcatantra da Índia para a Pérsia através da história da aquisição do livro e de seu tradutor, seguida da história- moldura do livro (diálogo entre o rei e o filósofo), a qual constitui sempre o ponto de partida para as fábulas. O aspecto a ser analisado aqui é a transformação no enredo original da história-moldura, onde os três filhos do rei que aprendem com cinco livros (Pañcatantra) elaborados por um sábio são substituídos por uma única cena, a qual apresenta ao leitor o diálogo entre o rei e o filósofo. Esse diálogo sempre prenuncia a fábula: o rei pergunta sobre um paradigma aplicável a determinada circunstância e o filósofo responde apresentando máximas ilustradas com fábulas, a cada nova solicitação de paradigma a compreensão do paradigma anterior é sempre reiterada, esse enredo estável é exemplificado neste trecho:

Disse o rei [Dabxalīn, rei da Índia,] ao filósofo [Baydabā]: já compreendi o paradigma dos dois que muito se estimam entre os quais se interpõe o mentiroso traiçoeiro e intrigante, e também o que lhe ocorre no final das contas. Dá-me notícia, agora, sobre os amigos sinceros: como encetam suas primeiras relações, e como se comprazem uns com os outros.

Respondeu o filósofo: o inteligente nada equipara aos mais devotados amigos: nem tesouros nem quaisquer ganhos, pois tais amigos é que o auxiliam em todo o bem e consolam na adversidade. E um dos paradigmas a respeito é o da pomba de colar, do antílope, do corvo, do rato e da tartaruga. Perguntou o rei: e como foi isso? Respondeu o filósofo: [...] (ALMUQAFFA<sup>C</sup>, 2005, p. 119).

<sup>10</sup> Conceituação e divisão didática proposta por Gabrieli (1971, p. 159), tradução nossa.



Figura 1: Iluminura do diálogo entre o rei e o filósofo, a história-moldura  
Fonte: Biblioteca Nacional da França

A princípio, essa dinâmica poderia conferir juízo de valor à sabedoria do rei, capaz de sempre entender o discurso do filósofo e por vezes também interpretá-lo, porém também é possível observar esse diálogo a partir de outro ângulo. Em cena há dois personagens sem história, cuja única ação narrativa é dialogar, o rei pergunta, o filósofo responde e o rei entende. Seria a encenação de um ato perfeito de comunicação? Nesse caso, o filósofo seria um transmissor/emissor de uma mensagem solicitada e o rei ao receber essas informações de modo perfeito, demonstraria a límpida transmissão do discurso capaz de produzir a compreensão perfeita.

No âmbito conceitual de Ibn Khaldun o conceito de discurso é uma “expressão de idéias e sua enunciação por meio da palavra”<sup>11</sup>, que não é mera emissão de sons é “um artifício por meio do qual quem fala empreende comunicar à pessoa que escuta as idéias que tem no próprio espírito, e isto de maneira perfeita, designando estas idéias por índices certos”<sup>12</sup>. Desse modo, a alma e a essência do discurso é a transmissão do pensamento e deve ser perfeita, essa execução ideal denomina-se realização (balāga).<sup>13</sup>

Desse modo, a cena do diálogo representaria essa balāga do discurso, o rei ouve um discurso perfeito e sempre compreensível, o que também colocaria em cena tanto o valor do discurso quanto a capacidade de executá-lo perfeitamente. O filósofo seria o personagem dotado dessa habilidade, para atingi-la Ibn Khaldun descreve um caminho de aquisição da balāga (realização, arte de bem falar). Para percorrê-lo é necessário: conhecimento da arte de

<sup>11</sup> KHALDUN, 1960b, p. 389.

<sup>12</sup> Ibid., p. 391.

<sup>13</sup> Ibid., p. 389 .

compor para exprimir pensamentos, observar regras que regem a maneira de combinar as palavras, o acordo perfeito entre o discurso e as exigências do que se pretende enunciar.<sup>14</sup>

Com seu talento de comunicar idéias a quem escuta, o filósofo seria alguém que percorreu esse caminho de aquisição da balāga, e, numa definição de Ibn Khaldun, ele é “quem adquiriu a faculdade de falar corretamente e alcançou o mais alto grau de excelência na arte de transmitir idéias”<sup>15</sup>. Sua única ação narrativa consiste na elaboração de discursos sempre perfeitamente compreendidos pelo seu ouvinte e de acordo com os paradigmas solicitados. Esse personagem seria uma figura exemplar, o paradigma de um transmissor de valores essenciais, além disso, a execução sem falhas do seu discurso valoriza arte de bem falar, a eloquência que o filósofo conseguiu lograr.

Se história-moldura de “Kalīla e Dimna” ilustra um processo dialógico, onde a dinâmica pergunta e resposta coloca a transmissão perfeita do discurso em evidência, no texto de Ibn Almuqaffa<sup>c</sup>, o “Propósito do Livro”, podemos observar o tradutor tentando eliminar os possíveis ruídos na transmissão da obra traduzida, supondo determinadas reações à obra. Ademais, propõe aos seus interlocutores (o jovem, o amigo do mundo, o homem, o inteligente, o ignorante, o leitor) uma relação diferenciada com as fábulas, de modo que seu texto busca conduzir para uma leitura mais produtiva e perseverante da narrativa. Por exemplo, citamos esta história “O Homem e o tesouro”:

E, caso seus olhos ambicionem abarcá-lo sem que se receba dele o que possa ser compreendido passo a passo, então tal homem estará arriscado a obter deste livro o mesmo que obteve o homem sobre o qual eu soube que tendo descoberto um tesouro em dado deserto, examinou-o e verificou que se tratava de algo bastante volumoso, que ele jamais vira igual. Pensou com seus botões: “se eu tentar carregar sozinho isto que aqui está, não o farei senão em dias [...]; mas não: contratarei alguns homens que o carreguem para mim”. [...] Quando tudo terminou, o homem dirigiu-se para casa e não encontrou nada, constatando então que cada um daqueles homens se apropriara para si do que fora carregado, e que a ele não restara senão o esforço de retirá-lo e as fadigas resultantes disso. (ALMUQAFFA<sup>c</sup>, 2005, p. 6).



Figura 2: Iluminura da história do homem e o tesouro  
Fonte: Biblioteca Nacional da França

<sup>14</sup> KHALDUN, 1960b, p. 326-328.

<sup>15</sup> Ibid., p. 316.

Nesse trecho é possível perceber que Ibn Almuqaffa<sup>c</sup>, semelhante ao filósofo, apresenta um paradigma sobre a falta de perseverança na leitura e compreensão do livro. De modo que, o “Propósito do livro” se constitui apresentando diversos questionamentos implícitos, concernentes à relação do leitor com o texto, os quais vão sendo respondidos e exemplificados com histórias, tais como questões referentes ao benefício que se deve extrair da leitura, a utilização do saber e sua busca, entre outras.

Ibn Almuqaffa<sup>c</sup>, ao configurar seu texto enquanto uma tentativa de eliminar os possíveis ruídos na transmissão da obra traduzida, que supõe determinadas reações à obra e visa conduzir o leitor para uma relação com o significado das histórias e seus sentidos alegóricos, do mesmo modo que “um homem a quem trouxessem castanhas com cascas só se beneficiaria delas quebrando-as e extraíndo-lhes o conteúdo”<sup>16</sup>, supõe uma importância do sentido alegórico, o qual “talvez consista na capacidade de aplicar os paradigmas de maneira apropriada às situações concretas. Uma sentença atribuída a Ibn Almuqaffa<sup>c</sup> afirma que “a retórica (balāga) é a revelação da verdade que se obscureceu, e a retratação da verdade na forma da falsidade”<sup>17</sup>.

Desse modo, a realização retórica da narrativa atinge sua perfeição apenas quando o leitor é capaz de extrair seu conteúdo e ultrapassar a “superfície das palavras”<sup>18</sup> para revelar a verdade que se obscureceu na ficção, quando, de modo análogo ao rei Dabxalīn, consegue afirmar sua compreensão dos paradigmas apresentados pelas histórias. Então, nesse outro aspecto da balāga, o diálogo entre o rei e o filósofo poderia ser considerado um falso diálogo, que só serve para dar início ao monólogo do filósofo.<sup>19</sup> Esse solilóquio, por sua vez, alegoriza ou configura uma “falsidade para obscurecer” o texto de seu tradutor, que produziu diversas alterações no texto original para elaborar a concisa e talentosa versão do Pañcatantra. Afinal, Ibn Almuqaffa<sup>c</sup> também escreveu muitas obras originais e suas traduções foram também recriações, não apenas traduções literais,<sup>20</sup> o que permite inferir que sua tradução de “Kalīla e Dimna” expressa maior afinidade com sentido interpretar do verbo “tarjama”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMUQAFFA<sup>c</sup>, Ibn. **Kalīla e Dimna**. Tradução, organização, introdução e notas: Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 379 p.

ALMUCAFFA<sup>c</sup>, Ibn. **Calila e Dimna**. Edição, tradução e notas: Juan Manuel Blecua & Maria Jesús Lacarra. Madrid: Castalia, 1984. 408 p.

ANHEGGER, R. Adab. In: **Encyclopaedia of Islam**. Leiden: Brill, 1960. v. 1, p. 175-176.

BIBLIOTECA NACIONAL DA FRANÇA. Kalīla et Dimna, traducteur Abd Allāh, avec des figures coloriées (Arabe 3467, 1400-1500). Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84152188/f231.image>>. Acesso em: 12 outubro, 2011.

---

<sup>16</sup> ALMUQAFFA<sup>c</sup>, 2005, p. 6.

<sup>17</sup> Ibid., p. XL.

<sup>18</sup> Ibid., p. 6.

<sup>19</sup> ALMUCAFFA<sup>c</sup>, 1984, p.32.

<sup>20</sup> SOBH, 2002, p. 640.

BIBLIOTECA NACIONAL DA FRANÇA. *Kalîla et Dimna*, traducteur Abd Allâh, avec dès figures coloriées (Arabe 3467, 1400-1500). Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84152188/f15.image>>. Acesso em: 12 outubro, 2011.

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

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

HUSSAIN, Amir. Adâb. In: **The Oxford Encyclopedia of the Islamic World**. Nova York: Oxford University Press, 2009. v. 1, p. 28-29.

JUBRAN, Safa Abou-Chahla. Para uma romanização padronizada de termos árabes em textos de língua portuguesa. **Tiraz**, São Paulo, Ano 1, p. 17-28, 2004.

KHALDUN, Ibn. **Os prolegômenos ou Filosofia Social**. Tradução e notas José Khoury & Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Safady Ltda, 1960. v. 1.

\_\_\_\_\_. **Os prolegômenos ou Filosofia Social**. Tradução e notas de José Khoury & Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Safady Ltda, 1960, v. 3.

MAKDISI, G. Ibn Al-Muḳaffa<sup>c</sup>. In: **Encyclopaedia of Islam**. Leiden: Brill, 1971. v. 3, p. 883-885.

MOUSSA, Abdallah Cheikh. Adab. In: **Dictionaire de l'Islam : religion et civilisation**. Paris: Encyclopaedia Universalis, 1997. p. 34-37.

PAÑCATANTRA - Livro I. Tradução e notas: Maria da Graça Tesheiner. São Paulo: Humanitas, 2004. 252 p.

PAÑCATANTRA - Livro II e III. Tradução e notas: Maria da Graça Tesheiner; Marianne Erps Fleming; Maria Valiria Anderson de Mello. São Paulo: Humanitas, 2008. 222 p.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. **Avicena: a viagem da alma**. São Paulo: Perspectiva, 2002. 348 p.

SEIDENSTICKER, T. Tardjama. In: **Encyclopaedia of Islam**. Leiden: Brill, 2000. v. 10, p. 224-235.

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

THIESEN, F. Tardjumân. In: **Encyclopaedia of Islam**. Leiden: Brill, 2000. v. 10, p. 236-238.