





revista âyiné
#2 verão 2014

revista âyiné é uma publicação da editora âyiné

© editora âyiné
Praça Carlos Chagas, 49 2º andar
CEP 3017-020 Belo Horizonte
+55 (31) 32914164

Editor
Pedro Fonseca

Editor assistente
Zuane Fabbris

Diretor executivo
Lucas Mendes

Produção
Massimiliano Borroni

Preparação e revisão de textos
Vanessa Castagna

Diretor de redação
Fábio Saldanha

Consultor editorial
Simone Cristoforetti

Projeto gráfico
Renata De Oliveira Sampaio

Diretor de arte
Renata De Oliveira Sampaio

Assistente de arte
Francesco Carraro

Ilustração
Emilio Secchi

revista âyiné usa
Papel: Munken Print Cream, 90 g/m²
Capa: Munken Pure, 400 g/m²

Os textos e as notas exprimem
somente a opinião dos Autores e não
empenham a redação ou a direção.

A editora, esgotada as práticas para ad-
quirir todos os direitos sobre o aparato
iconográfico deste trabalho, continua
a disposição daqueles que possuem
direito a reclamar em relação a esse.

www.ayinerevista.com
info@ayinerevista.com

ISSN 2316-8277

Impresso Pela Sedit Servizi Editoriali,
Bari, Puglia

Imagem da contracapa:

Brunei, Mesquita Waqaf com a sua cúpula de ouro, em Bandar Seri Begawan,
1992, foto Gueorgui Pinkhassov

Página de rosto:

Shâh-i Zinda, Samarcanda, Uzbekistan, foto cedida gentilmente por Gianrob-
erto Scarcia

Página:

Visão geral de mausoléu de Bâyezîd Bistâmî, Bastâm, Iran, foto cedida gentil-
mente por Gianroberto Scarcia

*Finalement, il n'y a aucune constante existence, ni de notre être, ni de celui des
objets. Et nous et notre jugement et toutes choses mortelle vont coulant et roulant
sans cesse.*

Montaigne

Editorial

PEDRO FONSECA

“De todos os conformismos, o conformismo do não-conformismo é o mais hipócrita e o mais difuso atualmente”. O grande filósofo hebreu de origem russa, Vladimir Jankélevitch, nos alerta para a grande carência e hipocrisia moderna. O grande conformismo hiper-moderno é a obstinação a negar qualquer laço, qualquer vínculo com o Outro. Hoje em dia nada é mais revolucionário que a luta por um amor que não contemple já no seu início o germe do fim, a data de validade. Um amor que não se recuse a olhar e a encarar a finitude. Um amor que saiba olhar de frente a nossa pulsão de morte, e só assim possa ser fiel ao Outro. Enquanto não se aceitar a morte, a traição, e a impossibilidade do encontro e do perdão, é o destino da necessidade. Somente a aceitação da morte nos rende livre para o encontro com o Outro, e nos abre à possibilidade de viver a possibilidade do eterno na nossa inevitável queda no tempo.

Esse gesto revolucionário de amor, um amor que acredita, para usar uma expressão de Lacan, no *encore*, só pode existir se se aceita a inevitabilidade do Outro, a necessidade de nos confrontarmos com um *eteros*, a absoluta alteridade do Outro. Como ensina Lacan o “amor é dar ao Outro aquilo que não se há”. Não uma dissolução do Um no Outro. Pierre Charron já dizia que “todas as coisas neste mundo são entrelaçadas e temperadas com os seus contrários [...] tudo encontra-se misturado, nada de puro nas nossas mãos”. Nada muito diferente da ideia cristã que a impureza é dentro do homem. Não por acaso



Alusões ao maniqueísmo centro-asiático na primeira literatura poética persa.

O dīnār de Shahīd-i Balkhī

STEFANO PELLÒ

1.
Ver, por exemplo, A. Schimmel, *A Two-Colored Brocade. The Imagery of Persian Poetry*, Chapel Hill & London, 1992, pp. 107-122.

O papel fundamental desempenhado pelos diversos espaços culturais não islâmicos (representados pelos personagens humanos e sobrenaturais, rituais e comportamentos, lugares de adoração, objetos de arte, etc.) como fonte e como ferramenta para produção de imagem, metaforização conceitual e construção de um discurso cheio de camadas sócio-textuais em todos os gêneros de poesias persas e persianizadas é de conhecimento geral.¹ No entanto, os processos que levam à textualização e a dinâmica da recepção desse vasto campo semântico repleto de camadas, ainda esperam para serem explorados de forma mais detalhada. Mais precisamente, necessitamos reconstruir propriamente as origens contextuais e extratextuais, o significado para seus autores e para a audiência, assim como a coerência interna dessas grandes quantidades de imagens fictícias. Por outro lado, há o risco de se ficar propondo continuamente visões muito “essencializadas” da poesia persa (como parte também de uma noção de “mundo islâmico” como essência de poesia), como se esta fosse um conjunto de símbolos separados da história e imutáveis ao longo do tempo, representando ora mais, ora

uma das interpretações mais radicais sobre o totalitarismo moderno e o horror do nazismo foi feita pelo teólogo Rudolf Bultmann. Bultman nos mostra que o erro narcisístico moderno é a presunção de uma autonomia em relação ao Outro, o mito do homem que basta a si mesmo, o mito do self-made-man. O mito moderno que desconhece a dívida simbólica que une a vida de cada ser humano à vida do Outro. Se aceitamos a ideia que somos seres da linguagem, não podemos fugir da inevitabilidade do Outro. É o Outro que nos dá a possibilidade de sermos alguém, é o Outro que nos rende plenamente humanos. Somente através da absoluta singularidade do Outro é que a minha vida adquire significado.

Deste modo nada mais singular e patético que a defesa hipócrita que às vezes se faz no Brasil de uma pretensa herança cristã e ocidental que nós enquanto brasileiros seríamos detentores e portadores. Uma herança que bastaria a nos dar um carimbo de superioridade em relação ao diferente de nós, ao Outro. Como se uma herança, qualquer herança, fosse uma propriedade, algo que se adquire por osmose. Talvez não seja um caso, mesmo se provavelmente inconsciente, que os mais ferrenhos defensores da herança cristã brasileira sejam os fautores de um liberalismo sem freios, sem limites.

Os arautos da herança cristã brasileira talvez tenham se esquecido o que quer dizer ser herdeiro. O termo herdeiro vem do latim *heres* que quer dizer “deserto, desprovido”. Isso implica, como mostra o filósofo Massimo Cacciari, que não existe diferença entre o herdeiro e o órfão, mas nos mostra ao contrário que são herdeiros somente aqueles “que descubrem serem *orbus, orphanos*”. É aquilo que Kierkegaard chama de “retroceder avançando”. Retroceder avançando é o que fez de Heidegger um verdadeiro e grande filósofo para além de suas possíveis excêntricas etimológicas. Herdar é não apenas receber ou ser escravo do passado, mas a capacidade de dar um senso novo ao mundo. O profeta do islã nos mostra de maneira paradigmática toda a potência do paradigma herdeiro/órfão. Mas como se sabe se torna órfão na primeira infância e diante do nada que lhe se prospeta abandona-se a palavra e a linguagem da potência do Outro/Um.

Diante do horror nazista, a forma moderna mais realizada de negação do Outro, o filósofo Emmanuel Lévinas escreveu: “Devemos nos

perguntar se o liberalismo é suficiente a dar a autêntica dignidade do sujeito humano. O sujeito atinge a condição humana, antes de assumir a responsabilidade pelo outro homem na eleição que eleva-o a esse grau? Eleição proveniente de um deus ou Deus-que o vê no rosto de um outro homem, seu próximo, “lugar” originário da Revelação”.

2. O trabalho de Barry Flood sobre a transmissão e transição da cultural visual e material pela fronteira indo-iraniana de Ghaznavid e Ghurid é um modelo metodológico válido para o estudo, tanto nos termos de arcabouço conceitual quanto no que se refere a conteúdo: F.B. Flood, *Objects of Translation. Material Culture and Medieval 'Hindu-Muslim Encounter*, Princeton NJ (Princeton University Press), 2009.

menos valores espirituais. O significado hermenêutico de tais questões é evidente por si só quando se analisa a lógica da poesia produzida até a metade do século XI tanto pelos primeiros escritores da Ásia Central que viviam nos limítrofes de um mundo islâmico em expansão, ou em um segundo momento por intelectuais que trabalhavam em zonas marcadas pela enorme presença de elementos não muçulmanos, como o sul da Ásia. Pesquisas recentes neste último contexto começaram a destrinchar o sistema da estratégia textual e os processos pelos quais temas históricos não muçulmanos, objetos e personagens foram codificados, representados e traduzidos para o código da poesia indo-persa, o que se configurou como uma lexicalizada esteticamente forte no que se refere a sua relação com um passado textual árabe-islâmico.

Na verdade, é sobretudo a recepção de motivos e temas culturais pré- e proto- islâmicos na rota da seda (principalmente budistas e maniqueístas, mas também cristãos nestorianos, proto-híndus, etc.) – juntos com os inter-relacionados “ocidentais”, todos eles de tradições judaicas, cristãs e zoroastristas – que formam o núcleo de um vocabulário codificado e agregante pertencente àquilo que poder-se-ia chamar “infieis” na subsequente literatura cultural persa, incluindo a corrente indo-persa. Se nós considerarmos a cultura literária persa em um todo como uma importante língua de contato cosmopolita desde sua origem, seria preciso recuperar e reconstruir os objetos, as referências e os valores desse vocabulário inclusivo através de uma série de escavações arqueológicas e investigações iconográficas no campo filológico.² O código literário do novo persa nasceu de fato nesse período, e as questões relacionadas a noções como convencionalidade e cânone devem ser cuidadosamente harmonizadas (para evitar interpretações teleológicas anacrônicas) com os processos históricos de observação cultural, interpretação e tradução, na fronteira entre o lado oriental do esfacelado império abássida e o que foi

3. Tentamos desenvolver aqui o tratamento proposto por A.S. Melikian-Chirvani, "L'Evocation Littéraire du Bouddhisme dans l'Iran Musulman", em *Le Monde Iranian et l'Islam: Sociétés et cultures* (Vol. 2), Paris, 1974, pp. 1-72, e A.S. Melikian-Chirvani, "L'Archéologie en terrain littéraire", em C. Balay, C. Kappler & Ž. Vesel (éd. Par), *Pand-o-Sokhan. Mélanges offerts à Charles-Henri de Fouchécour*, Teheran, 1995, pp. 155-190.

4. G. Lazard, *Les premiers poètes persans [IXe-Xe siècles]. Fragments rassemblés, édités et traduits*, Paris (Adrien-Maisonneuve)/Teerā (Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien), 1964.

5. G. Lazard, *Les premiers poètes persans*, cit., I, pp. 20-21.

6. G. Lazard, *Les premiers poètes persans*, cit., II, p. 35.

7. G. Lazard, *Les premiers poètes persans*, cit., I, p. 68.

geralmente descrito pelos historiadores contemporâneos, geógrafos e heresiógrafos como *Chīn* e *Hind*, o que seria nos dias de hoje de certa forma o Xinjiang e o noroeste do subcontinente indiano até Cabul e o leste do Afeganistão.

Neste artigo irei analisar brevemente um pequeno fragmento de poesia persa datado em torno ao século IX ou início do século X e interpretarei as imagens poéticas como um tipo de tema central iconográfico codificado em texto através de aparatos retóricos de alusões³, com o objetivo de recuperar as possíveis referências diretas maniqueístas. Em sua preciosa coleção dos mais antigos espécimes de poesia persa⁴, Gilbert Lazard incluiu as seguintes linhas atribuídas a Abū 'l-Ḥasan Shahīd ibn Ḥusayn Balkhī, conhecido por todos como Shahīd-i Balkhī, que, de acordo com o próprio Lazard, provavelmente nasceu nas redondezas de Balkh durante o primeiro terço do século IX e morreu no começo do século X:⁵

*tu-rā agar malik-i chīniyān bidīdhī rūy
namāz burdī u dīnār bar parākandī*

*wa-gar tu-rā malik-i hindūwān bidīdhī mūy
sujūd kardī u butkhānahā-sh bar kandī*⁶

As linhas são a quinta e a sexta de um longo fragmento de oito versos que trata do elogio a uma amada. Lazard os traduz da seguinte forma:

*Si l'empereur de Chine contemplait ton visage
il te rendrait hommage et prodiguerait ses trésors.*

*Si le roi des Hindous voyait ta cheveleure,
il se prosternerait et raserait ses temples.*⁷

Os versos são bem simples de um ponto de vista sintético, e o mesmo poderia ser dito do ponto de vista lexical – a

tradução de Lazard parece, em uma primeira instância, perfeitamente satisfatória. Mas olhando as imagens do fragmento como um todo com mais atenção, principalmente a estrutura das duas linhas, surge uma leitura diferente, mais histórico-religiosa, para o verso que aborda o ‘rei dos chineses’ (*malik-i chīniyān*). Na verdade, as duas linhas citadas são seguidas por outras duas, finalizando o fragmento, que também lida com a infidelidade e com as questões relacionadas à religião:

*ba manjanīq-i ‘idhāb andar-am chu ibrahīm
ba ātash-i ḥasrāt-am fikand khwāhandī*

*tu-rā salāmat bādḥ ay gul-i bahār-i bihisht
ki sūy-i qibla-yi rūy-at namāz khwānandī*

Na tradução de Lazard:

*Je suis comme Ibrahim dans la catapulte du supplice,
on voudrait me jeter au bûcher des regrets.*

*La paix soit sur toi, ô ma rose printanière du paradis,
– et puisse ton visage orienter les prières!*

A beleza da amada evoca arquetipicamente (ou talvez nesse período histórico se possa dizer prototipicamente) uma série coerente de imagens relacionadas ao domínio semântico da infidelidade religiosa e da heterodoxia: as práticas dos infiéis por excelência, como os chineses e os indianos, o sacrifício/martírio/tortura de Ibrahim – não tocado pelas chamas nas quais ele foi atirado pelo inimigo da religião Nimrod – e, finalmente, a face bonita da amada que toma o lugar da *qibla* como direção das orações dos muçulmanos (*namāz*). É importante ressaltar que a beleza da amada é responsável por uma revolução nas crenças tradicionais entre os não muçulmanos assim como entre os muçulmanos: se os indianos vão abandonar seus tradicionais rituais e começar a rezar da maneira islâmica, os Crentes – sugeridos pelas comparações entre os trovadores e Ibrahim – serão atirados nas chamas pagãs e mudarão a direção de suas devoções diárias. Nesse contexto de coe-

rência interna e analogia contrastiva, deve ser pontuado como as duas linhas com que estamos lidando especificamente são construídas em um paralelismo próximo, tornado ainda mais evidente e convincente pela presença de uma rima interna entre os dois primeiros hemistíquio de cada linha (*rūy/mūy*) e pelo uso da mesma forma verbal, *bidīdhī*, precedendo as duas palavras que rimam. No entanto, de acordo com a tradução de Lazard, a qualidade das ações dos dois soberanos pagãos não parece ser estritamente paralela, contrariando a estrutura sintática das duas linhas: se, de fato, o rei dos indianos/hindus (*hindūwān*) decide se converter a um novo culto religioso (a prostração/*sujūd* do muçulmano *ṣalāt*) depois de ter destruído os lugares relacionados à sua devoção tradicional (o *butkhāna*, nesse período ainda era provavelmente uma referência direta à mescla hindu-budista que fazia parte do universo religioso da fronteira indiana do que a um ‘templo de ídolo’ genérico como na poesia pós Ghaznavida), o rei dos chineses realiza seu *namāz* depois de ter feito uma ação culturalmente não específica, como por exemplo distribuir suas moedas preciosas. Assim sendo na linha que trata dos chineses faltaria, desta forma, um elemento descritivo diretamente correspondente ao indiano *butkhāna*, assim como qualquer ligação próxima entre os dois principais itens lexicais no segundo hemistíquio, como o *dīnār* e o (*malik-i chīniyān*). A construção semântica e sintática, em outras palavras, assim como a dinâmica infratextual transitória e contrastiva de toda a segunda metade do fragmento (uma ideia de Islã versus uma ideia de não Islã, e a transformação desses polos dialéticos em seus opostos) parece pedir por uma referência a algum traço religioso (ou ao menos, falando mais amplamente, cultural-histórico) atribuído ao *chīniyān* pela nascente cosmópolis neo-persa. Sugiro, portanto, que Shahīd-i Balkhī use neste caso um procedimento retórico muito utilizado conhecido como ‘alusão sutil’ (*talmīh*), para se referir ao que no meio intelectual abássida era tido como um dos principais marcadores identitários do mundo religioso da Ásia Central, o maniqueísmo, explorando argutamente a bem conhecida técnica anfibológica da ‘ambiguidade’ (*īhām*). A forma *dīnār*, na verdade, pode ser lida neste contexto não somente em seu significado comumente aceito de ‘moeda de ouro’ (do latim *denarius* [*aureus*]), mas também como uma variante contraída da mais antiga forma neo-persa reconstruída **dīnāwar* (do médio persa

dēnāwar ‘ter religião, pio’, no uso maniqueísta originalmente ‘o eleito’) cuja derivação *dīnāwarī* ‘seguidor do *dīnāwarān*’, como já assinalado por Werner Sundermann, é atestada ao menos na forma plural *dīnāwariyān* desde os tempos de Gardīzī (primeira metade séc. xi); a popular etimologia atestada em um documento maniqueísta da Ásia Central (provavelmente datado do século x) explicando o termo precisamente como *dīn-āwar* ‘aquele que traz a religião’, é uma ulterior indicação histórico-filológica que reforça a nossa leitura hipotética, o que presume a comumente observada alternância da raiz verbal neo-persa *āwar-* com sua variante contraída *ār-*. Além disso, a estreita similaridade fonética e verbal – fonte de possíveis sobreposições interpretativas – de um outro termo usado tanto em textos maniqueístas quanto em textos budistas e bastante atestado também no novo persa, *dīndār* (‘possuir religião’), não deve ser esquecida. A ideia de espalhar moedas de ouro (*dīnār*) em uma oferenda ritual-religiosa, transmitida pelo sintagma verbal *dīnār bar parākandan* em um primeiro momento, desta forma, provavelmente, é para ser ao menos acompanhada por uma noção semântica que sugira o abandono das antigas práticas religiosas, e a conseqüente ‘conversão’ a um culto novo, metafórico, para-islâmico, representado pela alegoria da prostração à beleza da amada, encontrada em outra passagem do fragmento fazendo as vezes da *qibla*, através do ‘deslocamento do eleito/profeta’. Se a nossa hipótese acerca da exploração do procedimento retórico do *talmīh* e do *īhām* estiver correta, o texto está provavelmente fazendo alusão, pelo uso ambíguo do *dīnār*, à difusão da comunidade maniqueísta da *dīnāwariya* na Ásia Central e a um léxico técnico maniqueísta autodescritivo. Uma leitura alternativa e complementar do trecho sob exame seria, portanto, a seguinte:

tu-rā agar malik-i chīniyān bidīdhī rūy
namāz burdī u dīnār bar parākandī

“Se o rei dos chineses fosse capaz de te ver,
 começaria a rezar e destronaria o eleito [o seguidor do *dīnāwariya*/
 (seu) profeta]”

Olhando para o imediato domínio intertextual, verifica-se que a lei-

8.
 Ver as observações relevantes de V. Minorsky em *Hudūd al-Ālam 'The Regions of the World'. A Persian Geography (372 A.H. - 982 A.D.)*, traduzido e explicado por V. Minorsky, com o prefácio de V.V. Barthold, London (Oxford University Press), 1937, pp. xvii-xviii.

tura proposta ao uso que Shahīd-i Balkhī faz do vocábulo *dīnār* como sendo uma sinédoque das entidades políticas maniqueístas e do ambiente religioso budista-maniqueístas da bacia do Tarim na época da formação da cultura literária persa, é condizente com as referências posteriores à ‘religião de Mani’ – sendo ela considerada como um dos traços característicos do *Chīnīstān* – encontrado no anônimo tratado geográfico persa *Hudūd al-ālam* (982). Tal tratado é ao menos parcialmente baseado na produção perdida do geógrafo samânida Abū ‘Abd Allāh Jayhānī, que se tornou ministro de Naṣr ibn Aḥmad (914-943) em 914, tendo sido provavelmente contemporâneo do autor do nosso fragmento.⁸ Mais precisamente, vale a pena ressaltar a esse respeito o fato bem conhecido que Gardizī, que como vimos acima usa o termo *dīnāwariyān* ao se referir aos maniqueístas centro-asiáticos, se está baseando fortemente na mesma fonte perdida. Não é então completamente sem sentido sugerir que a palavra sob exame, **dīnāwar* (e, no que diz respeito ao nosso interesse específico aqui, a sua possível forma derivativa *dīnār*), tinha alguma difusão no espaço textual multilíngue dos samânidas do final do século ix e início do século x, que é o período no qual ambos Jayhānī e Shahīd-i Balkhī estavam ativos em Bactria e na Transoxiana. Esse arranjo de coincidências cronológicas e filológicas também ajudaria a explicar de forma mais clara as presumidas conexões históricas da imagem construída por nosso poeta no *malik-i chīniyān*: na realidade, o reino uyghuro de Qočo (Gao-chang, ca. 850-ca.1250), nascido como resultado da fragmentação do qaghanate maniqueísta uyghuro, é uma das principais entidades centro-asiáticas nesse período e seu papel como polo para as culturas budistas e maniqueístas é amplamente conhecido. Um papel que parece ser ecoado, por exemplo, no *Hudūd al-ālam*, onde o autor anônimo afirma que ‘a maioria deles (os habitantes de *Chīn*) são seguidores da religião de Mani. O rei deles é um *shaman* [do sânscrito. *śramaṇa*; a forma

neo-persa é usada até o século XI com o significado mais aceito de «religioso budista»]. O rei de Qočo é geralmente conhecido em fontes islâmicas com o termo de origem turca *tughuzghuz* (Qočo é, na verdade, colocado por *Hudūd al-‘ālam* no país dos *tughuzghuz*, no entanto com a qualificação cheia de significado *Jīnānjath* [ou seja, **chīnānjath* ‘cidade chinesa’]), e vale a pena ressaltar que *tughuzghuziyya* é, de acordo com Jāḥiẓ, o nome de uma das seitas do maniqueísmo difundidos pela Ásia Central. A interação com o mundo ‘chinês’ é evidente, considerando que a aderência à religião de Mani é vista geralmente como um traço do *Chīn/Chīnistān* que veio do período abássida e foi até o século XI. Três linhas de um *qaṣīda* atribuídas a Kisā’ī-yi Marwazī (um poeta samânida que fez sucesso na segunda metade do século X) mostra bem claramente um entendimento poético do colapso do mundo turco com a ideia do ‘chinês’ maniqueísta:

*ay ba kursī bar nishasta āyat al-kursī ba dast
nīsh-i zanbūrān nigah kun pīsh-i khān-i angabīn*

*gar ba taxt u gāh u kursī ghurra khwāhī gashht khīz
sījda kun kursīgarān-rā dar nigāristān-i chīn*

*sīṣaduhaftād sāl az waqt-i payghambar gudhasht
sīr shud minbar zi nām u khūy-i tigsīn u tigīn⁹*

Você que senta no púlpito com o Verso do Trono nas mãos,
preste atenção à picada das abelhas, perto da colmeia do mel.

Se você pretende ficar atento com o trono e com o assento real,

Levante-se, e faça saudação aos fazedores do trono na galeria de pinturas da China.

9. M.A. Riyāhī, *Kisāyī-yi Marwazī. Zindigī, andīsha wa shī’r-i ū*, Teerā, 1383/2004-511, p. 91.

10. S. Pellò, “A Paper Temple: Mani’s Arzhang in and around Persian Lexicography”, em P. Lur’e & A. Torgoev (eds.), *Sogdians, their Precursors, Contemporaries and Heirs*, St. Petersburg (The State Hermitage Publishers), 2013, pp. 252-264.

Trezentos e setenta anos se passaram desde os tempos do Profeta:

O púlpito está repleto de nomes e modos de Tigsin e Tigin.

Nós recentemente propusemos a possibilidade de traçar a origem da ideia da imagem da literatura persa do *nigāristān/nigārkhāna/sūrathkhāna* (*yi-Chīn*), a ‘galeria de imagens (da China)’, para o *mānistān* maniqueísta, através da recepção de compostos das tradições pictóricas budistas e maniqueístas.¹⁰ Aqui nossa hipótese parece ser confirmada pela referência ao ‘fazedor do trono’ (*kursīgarān*) no *nigāristān* da China. As linhas, provavelmente escritas em 370 h. (980-1 d.c.) durante as lutas entre os samânidas e os turcos karluk kararkhanidas (o ‘lindo’ *khallukh* na fonte poética persa), os quais haviam conquistado a cidade nortenha samânida de Isfijāb somente durante aquele ano, estão claramente escritas seguindo uma atitude anti-karakhanida, como mostra a última linha, onde os nomes turcos e apelativos reais como Tigsīn e Tigīn são empregados como uma sinédoque para indicar uma realidade externa sentida como perigosa. Os neo-convertidos ao islã oriundos das tribos turcas da Ásia Central são substancialmente convidados a abandonar suas presumidas aspirações a tornarem-se governantes muçulmanos institucionalmente reconhecidos (a referência ao *minbar*, o púlpito de onde a *khutba* (alocução) oficial em nome do Califa e seus representantes locais, é tradicionalmente recitada, é um indício claro em favor dessa linha exegética) e retornar a seus rituais antigos.

Na verdade, a exortação para ‘curvar-se aos fazedores do trono os *nigāristān* da China’ pode ser uma imagem cristalizada que remeteria ao *bēma* (trono) principal festival maniqueísta. O uso da palavra *kursī* (trono) na forma derivativa *kursīgarān* é aqui justificada pela necessidade de

se fazer um jogo de contrastes com o *kursī* (com o sentido de ‘púlpito’) e a referência corânica ao *āyat al-kursī* encontrado na primeira linha; a presença de *gāh* ‘trono’ no primeiro hemistíquio da mesma linha contendo as referências ao *kursīgarān* e ao *niḡāristān-i chīn*, seria mais uma evidência filológica exata para nossa interpretação, *gāh* sendo precisamente a tradução preferida de *bēma* nos textos em pártico e persa médio do maniqueísmo oriental.¹¹ Nesse contexto, uma pequena ajuda para a nossa interpretação chinesa-maniqueísta do *dīnār* de Shahīd-i Balxhī e de suas conexões e sobreposições turcas pode vir de um verso panegírico de Farrukhī-yi Sīstānī (d. 1037), o poeta laureado na corte de Maḥmūd of Ghazna, onde o termo *Dīnār*, usado como nome pessoal, vem junto com denominações turcas usadas por Kisā’ī Marwazī, *Tigsīn* e *Tigīn*:

*chākīrān-i dīgarān zi ārizūy-i banda kunand
nām-i farzandān tigsīn u tigīn u dīnār*¹²

Os serviçais dos outros, desejando um escravo,
chamam seus próprios filhos de Tigsīn, Tigīn e
Dīnār

Concluindo, apesar de consideravelmente baseado em traços retóricos internos e de conjecturas muito especulativas e comparativas, a sugestão de uma ligação entre o *dīnār* de Shahīd-i Balxhī e a recepção samânida da cultura maniqueísta (ou maniqueísta-budista, como vimos) dos ‘chineses’ da Ásia Central não parece refutável *a priori*. Os argumentos retóricos que foram evocados, como, por exemplo, a necessidade de respeitar os princípios do paralelismo e de coerência interna, os evidentes laços intertextuais metafóricos e lexicais, o possível uso simultâneo das técnicas do *talmīḥ* e do *īhām*, não são, na verdade, de forma alguma ferramentas interpretativas marginais nem constituem fracas evidências quando se analisam estrutu-

ras poéticas convencionais. E é este o caso, a título de exemplo, de um dos primeiros fragmentos líricos medievais persas, sendo baseado por definição em procedimentos retóricos de expressão e de aderência a um estabelecido arranjo de princípios estéticos.

Lendo o *dīnār* de Shahīd-i Balxhī como uma alusão retórica ao espaço específico da ‘religião de Mani’ no campo da nascente cultura literária persa se harmonizariam os requerimentos do gênero literário com os traços histórico-religiosos de *Chīn* (e seus arredores), como refletido na dimensão intertextual coetânea. Ainda que somente hipotética, a pertinência dessas interpretações chama a atenção para a necessidade de se recuperar o complexo sistema de transmissão textual de inter-relações semiótico-culturais subjacentes a um amplo universo - ainda não completamente compreendido - de imagens poéticas persas influenciadas por uma certa ideia histórica de maniqueísmo oriental, para assim elaborar uma adequada discussão sobre as origens e as implicações do uso do espaço semântico do ‘Mani pintor’ como um dos recursos de textualização da cultura religiosa-visual em âmbito pré-islâmico ‘chines’ na Ásia Central.

11. Ver W.B. Henning, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch* (APAW 10), Berlin, 1937, p. 110.

12. *Dīwān-i Hakīm Farrukhī Sīstānī*, ed. by M. Dabīrsiyāqī, Teerā, 1371/1992-1993, p. 99.