

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO-BACHARELADO EM HISTÓRIA

**O PENSAMENTO AUTÔNOMO DE UM POETA PERSA
(SÉCULOS XI E XII): RELAÇÕES ENTRE
INDIVÍDUO E CULTURA NO RUBÁIYÁT DE
OMAR KHAYYAM**

Ana Paula Aydos Bergonci

Orientador: José Rivair Macedo

Porto Alegre, 09 de dezembro de 2008.

RESUMO

Este trabalho trata da obra do poeta Omar Khayyám, que viveu entre o final do século XI e início do XII na região da Pérsia, que nesse período fazia parte do Império Islâmico. O estudo tem por objetivo compreender as relações entre indivíduo e cultura através da análise dos poemas do poeta, ou seja, da expressão de seu pensamento, a partir de referências conceituais propostas pelos cientistas sociais e historiadores do século XX (indivíduo e cultura). A pesquisa será feita a partir da leitura da obra *Rubáiyát* (versão poética de Christovam de Camargo baseada na interpretação literal do texto persa feita por Ragy Basile, São Paulo: Martin Claret, 2003), de uma contextualização histórica e de um aprofundamento dos conceitos anteriormente expostos. Serão contemplados nesse estudo: o Islã e a Pérsia no período de Omar Khayyám, o universo cultural islâmico, as relações entre o indivíduo e a cultura. Percebe-se que a composição da obra e a forma como o indivíduo se relacionava com a cultura estão diretamente interligadas com a percepção do tempo e do espaço no qual o poeta estava originalmente inserido. Demonstrar-se-á, a partir da análise feita, que mesmo expressando-se de forma autônoma e, às vezes, se contrapor à cultura, ele não era alheio à sociedade que o cercava e nem a rejeitava por completo.

SUMÁRIO

RESUMO	1
SUMÁRIO.....	2
INTRODUÇÃO.....	3
1. A PÉRSIA NO TEMPO DE OMAR KHAYYÁM.....	11
2. O UNIVERSO CULTURAL ISLÂMICO E O CONTEXTO CORÂNICO.....	18
3. O PENSAMENTO AUTÔNOMO DE OMAR KHAYYÁM: RELAÇÕES ENTRE INDIVÍDUO E CULTURA	29
CONSIDERAÇÕES FINAIS	44
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	47

INTRODUÇÃO

Alguns poemas oferecem uma possibilidade bastante ampla de serem tratados como indícios de um determinado tempo e espaço, ou seja, um recorte histórico. A partir deste tipo de documento é possível perceber diferentes questões acerca do conhecimento histórico, tais como: traços culturais, indícios de individualidade e coletividade, além de ligações, diretas ou indiretas, com a religião ou outras formas de manifestações de crenças.

Partindo desse pressuposto, este trabalho pretende analisar as relações entre indivíduo e cultura, presentes na obra “Rubáiyát”¹, um conjunto de poemas escrito em estrofes de quatro verso (cada quadra é conhecida como rubaía, sendo rubáiyát o seu plural), cuja autoria é atribuída a um matemático, astrônomo, filósofo, médico e poeta persa, Omar Khayyám². Seu nome completo era Ghiyath Al Din Abul Fateh Omar Ibn Ibrahim Al Khayyam, nasceu em Nishapur, a capital provincial de Khurasan, em torno de 1048 e lá morreu por volta de 1122³. Ele viveu entre os séculos XI e XII, ou seja, período em que a Pérsia fazia parte do Império Islâmico.

Omar Khayyám desenvolveu um pensamento autônomo dentro de uma cultura condicionada quase que exclusivamente por seu caráter religioso, a tradição islâmica; nela, a base árabe misturou-se com elementos persas, sírios e hindus e com a influência sofrida dos conhecimentos da antiguidade clássica. A maior parte da produção literária persa é posterior à conquista árabe e à penetração do islamismo, sendo considerada um elemento integrante da literatura árabe, e não um apêndice desta⁴. Pouco se sabe sobre a Pérsia durante, pelo menos, o primeiro século e meio de dominação islâmica. Isso ocorreu, muito provavelmente, por ter sido este período em questão o mais difícil, conhecendo não mais do

¹ A versão utilizada é uma tradução feita direto do persa para o português: Omar KHAYYÁM. *Rubáiyát*. Versão poética de Christovam de Camargo baseada na interpretação literal do texto persa feita por Ragy Basile. São Paulo: Martin Claret, 2003. Nessa versão foram aplicados, na tradução, versos livres com a finalidade de deixar claro o pensamento original, pois é impossível aduzir uma quadra persa por outra em português, já que o persa é um idioma sintético, quase taquigráfico.

² O seu nome aparece grafado de mais de uma forma, de acordo com a tradução utilizada. Além desta, também aparece das seguintes formas: Umar Khaiyám, Omar El-khaiami, entre outras.

³ Não há um consenso sobre o ano em que nasceu, em alguns textos aparece também o ano de 1062. Com relação ao ano de sua morte ocorre o mesmo, aparecendo os anos de 1136 e 1128.

⁴ Santiago PRAMPOLINI. *Historia Universal de la Literatura*. Buenos Aires: UTEHA Argentina, c 1940-1941. Volume 1, p. 12.

que asperezas e perseguições. Depois, com as condições políticas e espirituais (ligadas à aceitação da nova religião) mais favoráveis, as primeiras obras literárias compostas em persa foram precedidas por um ressurgimento de antigas lendas e tradições deste povo e do nascimento de outras novas (possivelmente pela influência exercida pela cultura árabe)⁵.

O ressurgir dessa manifestação literária persa, mesmo que sob a influência árabe, deve ser entendida em consonância com a história política da região no período em questão. Um conhecimento dessa história é essencial para se entender as características da literatura e suas limitações, pois, como veremos mais adiante, foi somente quando o controle político das províncias iranianas (ou persas)⁶ foi perdido pelo Califado Abássida⁷ e, em seguida, conquistado pelos Seljúcidas⁸, que a língua persa reemergiu, neste período sob influência do árabe, para servir mais uma vez como veículo de exposição do gênio persa⁹. Na literatura, principalmente, se evidencia essa retomada, ficando a poesia, sobretudo, reservada a ela. Contudo, não se pode esquecer que as províncias persas não deixaram de estar culturalmente ligadas ao islã, ou seja, a religião muçulmana continuou a ser o alicerce cultural dessa sociedade.

O interesse em trabalhar com o *Rubáiyát* está na possibilidade de perceber a existência de manifestações do individualismo e mostrar que, durante o período analisado, a cultura islâmica, mesmo que tenha sido formada por trocas culturais entre as diversas regiões que constituíam o Império Islâmico¹⁰, não admitia um questionamento do que de mais importante a constituía: a religião, especificamente a tendência Sunita¹¹. O fato de questionar o que está escrito no Alcorão é o mesmo que pôr em dúvida o que foi revelado a Maomé por Alá, pois este livro contém a tradição, ou seja, o padrão cultural ideal, sendo

⁵ Santiago PRAMPOLINE, op. cit., pp. 22 e 23.

⁶ Os termos Pérsia e Irã e seus derivados aparecerão, ao longo deste trabalho, como correspondentes, apesar de se saber que a antiga região da Pérsia engloba outros Estados modernos, ou parte deles, não se restringindo apenas ao atual Irã.

⁷ Dinastia que toma o poder por volta do ano 750 da era cristã. Reinaram durante cinco séculos até a destruição de Bagdá pelos mongóis em 1258, mas o seu poder efetivo não durou mais do que um século, caindo aos poucos sob tutelas, enquanto as províncias periféricas emancipam-se umas após as outras. (J. BURLOT. *A Civilização Islâmica*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1990, p. 57.).

⁸ Dinastia de origem turca que governou parte do mundo islâmico entre, aproximadamente, 1037 até 1194.

⁹ A. J. ARBERRY. *Classical Persian Literature*. London: G. Allen and Unwin, 1958, p. 8.

¹⁰ Neuza Neif NABHAN. O pensamento árabe medieval. In: Reflexão. Campinas Vol. 14, n. 41 (maio/ago. 1988), p. 33.

¹¹ Sunismo: é uma tendência do islamismo, que engloba quatro diferentes escolas/ritos, e que difere do xiismo no que diz respeito à Suna (o registro dos hábitos e da prática religiosa do profeta), pois estes últimos não a aceitam.

um elemento permanente (o discurso presente no Alcorão é eterno e imutável)¹². Contudo, como se verá mais adiante, o poeta não colocava em dúvida a revelação em si, mas a forma como ela era predominantemente interpretada e transmitida pelos detentores do saber religioso, dentro da tradição sunita. O sunismo, enquanto tradição religiosa, permitia, tão somente, diferenças de opinião legal e não a contestação do que fora revelado ao Profeta.

O fato de Omar Khayyám ter escrito suas quadras, que, de certa forma, questionavam o padrão cultural ideal que predominava na sociedade em que ele estava inserido, sem ter que se preocupar com algum tipo de desagravo pode ser entendido por ele ter vivido sob a proteção do sultão Malik Xá (terceiro sultão da dinastia seljúcida, reinou de 1072 a 1092)¹³, que o nomeou diretor do observatório da cidade de Merv, e de seu Vizir¹⁴ Nizam al-Mulk (1018-1092). Essa proteção a um homem sábio só foi possível porque ele viveu em um período no qual o poder central de Bagdá (ou seja, o poder da dinastia dos Abássidas) estava enfraquecendo, o que permitiu o estabelecimento de dinastias independentes, como é o caso dos Seljúcidas. Estes novos governantes, como os próprios abássidas, tinham interesse em apoiar e, às vezes, patrocinar o desenvolvimento da astronomia, matemática, geografia, medicina, física, literatura, entre outros saberes.

Outra questão interessante diz respeito à influência, perceptível em algumas de suas quadras, do sufismo, tradição mística islâmica. O sufismo, como se verá melhor nos próximos capítulos, *“começou como uma experiência mística puramente individual e tornou-se um movimento social, com expressiva aceitação entre a população geral”*¹⁵. Alguns dos adeptos dessa corrente religiosa foram perseguidos, pelo menos até a tomada de poder por parte dos Seljúcidas que incorporou esse movimento místico. Porém, apesar dessa incorporação, as doutrinas e práticas sufis continuaram a ser suspeitas, sobretudo, por parte dos ulemás¹⁶. A posição do poeta na sociedade, mais uma vez, parece ter sido essencial na composição de sua obra, pois, provavelmente, sem a proteção do Sultão e do Vizir, ele poderia não ter tido condições de expressar o seu pensamento.

¹² Abdelwahab BOUHDIBA. *A sexualidade no Islã*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

¹³ J. BURLOT, op. cit., p. 170.

¹⁴ Vizir: conselheiro do Califa, com variado grau de influência, tornando-se depois chefe da administração e intermediário entre ela e o governante.

¹⁵ Bernard LEWIS. *O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 215.

¹⁶ Ulemás: doutores da lei, os guardiões das tradições legais e religiosas do Islã. Karen ARMSTRONG. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 270.

Cada vez mais se faz necessário refletir sobre os indivíduos nas ciências humanas, assim como as relações estabelecidas por estes com o que chamamos de contexto sócio-cultural de uma época e de outros sujeitos. Através da análise dos poemas pretende-se mostrar a existência de uma manifestação do individual, ou seja, um ser singular disposto a manifestar e afirmar o seu pensamento particular perante uma cultura profundamente religiosa. É no seio de uma sociedade na qual a conduta de vida, tanto no âmbito religioso como no moral e político, era recomendada pelo Alcorão (este, mais do que um livro sagrado é considerado a fonte ética de orientação da comunidade)¹⁷, que Omar Khayyám manifestou a sua forma de ver e pensar o mundo, que era profundamente marcada pelo misticismo sufi e pelo questionamento e, por vezes, contraposição da maneira de vivenciar a religião imposta pelos ulemás. Mas ele, ao que parece, não tinha a pretensão de negar a sociedade em que vivia e nem a cultura que nela predominava, relacionando-se, mesmo que a seu modo, com ela e com as demais pessoas que nela viviam.

Portanto, pode-se perceber em seus poemas que, apesar desse seu individualismo, ele não era alheio à sociedade que o cercava e nem a rejeitava por completo, tanto é que ele não se comportava como faziam, no final do século XVI e início do XVII na Europa Ocidental, os *libertinos* que, segundo Roland Mousnier, eram um grupo de homens que tinham como “*característica comum a rejeição do cristianismo, na teoria ou na prática, e a adoção de uma vida pagã ou de uma concepção pagã da vida*”¹⁸.

Ao contrário do que se afirma, que o indivíduo como um sujeito ligado à sua própria identidade havia existido na Antiguidade Clássica e que teria reaparecido somente no Renascimento; pretende-se mostrar que, mesmo de forma isolada, Omar Khayyám foi um sujeito que afirmou a sua individualidade, demonstrada, sobretudo, através do pensamento transmitido em seus poemas.

Nesse estudo, a principal variável será, então, as relações entre o indivíduo e a cultura predominante. Desta forma, para que a pesquisa contemple com precisão o seu objeto, alguns conceitos terão de ser tratados.

¹⁷ Miguel ATTIE FILHO. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athena, 2002, p. 111.

¹⁸ Roland MOUSNIER. *Os séculos XVI e XVII: os progressos da civilização européia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 336.

O primeiro deles é o de “indivíduo”, para o qual se utilizará a proposição feita por Paul Veyne¹⁹, entendendo-se por indivíduo “*um sujeito, um ser ligado à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si*”, dando valor à imagem que tem de si mesmo, preocupação esta que pode levá-lo a desobedecer, revoltar-se, mas mais freqüentemente, pode levá-lo a obedecer não se opondo à noção de sociedade ou de Estado. Ao ler os rubaías de Omar Khayyám pode-se perceber que ele era um ser consciente de si e da cultura que o cercava, pois apesar de questioná-la e ir contra ela em alguns casos, desobedecendo-a, não a negava como um todo. Ao se contrapor à cultura que predominava ele procurou buscar novas formas de conhecer a si e o mundo que o cercava.

Como foi mencionado anteriormente, é necessário refletir sobre esse indivíduo, sem esquecer que, mesmo sendo ele ligado à sua própria identidade, tal pessoa estabelece relações com a sociedade e com outros indivíduos. O sociólogo Norbert Elias, nos anos quarenta do século passado, já havia se preocupado com tais questões:

*“Não sabemos, ao que parece, deixar claro para nós mesmos como é possível que cada pessoa isolada seja uma coisa única, diferente de todas as demais; um ser que, de certa maneira, sente, vivencia e faz o que não é feito por nenhuma outra pessoa; um ser autônomo e, ao mesmo tempo, um ser que existe para outros e entre outros, com os quais compõe sociedades de estrutura cambiável, com histórias não pretendidas ou promovidas por qualquer das pessoas que as constituem, tal como efetivamente se desdobram ao longo dos séculos, e sem as quais o indivíduo não poderia sobreviver quando criança, nem aprender a falar, pensar, amar ou comportar-se como ser humano.”*²⁰

Este argumento colocado por Norbert Elias é importante para se entender que, muito provavelmente, só foi possível a manifestação do pensamento autônomo de Omar Khayyám porque ele mantinha determinadas relações com outros indivíduos que lhe davam segurança e proteção para escrever; e relações sócio-culturais que permitiam um conhecimento e um aprendizado, sem os quais, possivelmente, não teria tido as mesmas condições de se expressar.

¹⁹ Paul VEYNE. O indivíduo atingido no coração pelo poder público. In: P. VEYNE; P. VERNANT; P. RICOEUR; F. DOLTO; F VARELA; G PERCHERON. *Indivíduo e Poder*. Lisboa: Edições 70, 1987, pp. 9 e 10.

²⁰ Norbert ELIAS. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p.68.

A noção de “cultura”, segundo referencial teórico, será utilizada nessa pesquisa conforme a formulação de Clifford Geertz. Para ele, o conceito de cultura é essencialmente semiótico, como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis. A cultura, para este autor, “denota um padrão de significados transmitidos historicamente, transmitido em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas e formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”²¹. No islamismo o principal signo cultural é a religião, e será principalmente à forma como ela era vista e interpretada que o poeta irá se contrapor e questionar, sobretudo através da maneira como o Alcorão era explicado.

A relevância deste trabalho está no fato, além das particularidades já mencionadas, dele ter tido um reconhecimento por suas contribuições à ciência e ter sido um excelente poeta, tornando-se conhecido mundialmente em 1839, quando Edward Fitzgerald publicou uma tradução inglesa de seu “Rubáiyát” (que veio a se transformar em um dos clássicos mais populares da literatura mundial); parece não haver, até onde foi possível pesquisar²², no Brasil, obras de cunho historiográfico sobre os poemas de Omar Khayyám. Referências diretas a este escritor foram encontradas, sobretudo, em pesquisas nas áreas da matemática e da literatura. Na ciência matemática um dos trabalhos encontrados era sobre o desenvolvimento de cálculos utilizando as suas equações²³; o da literatura era a propósito da influência de suas “rubaiatas” na obra de Fernando Pessoa²⁴. Em obras sobre a literatura árabe²⁵ não foi encontrada menção sobre Omar Khayyám. Alguns livros que tratam da história do islã apenas o citam como poeta, dando maior ênfase ao astrônomo, filósofo e matemático que foi Khayyám²⁶.

²¹ Clifford GEERTZ. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 66.

²² Bases de dados pesquisadas: Bibliotecas digitais das seguintes universidades: UFRGS, PUC-RS, UFRJ, UFF, USP, UNICAMP, PUC-SP, UFMG, UNB; CNPq, Scielo, Portal da Capes.

²³ S. A. ALMOULOUD; R. N. LIMA. *Resolvendo equações de terceiro grau pelo método de Omar Khayyan*. In: VI encontro Nacional de Educação Matemática, 1998, São Leopoldo. Anais do VI encontro Nacional de Educação Matemática. São Leopoldo: SBEM, 1998. v. 2. p. 389-391.

²⁴ Márcia Manir Miguel FEITOSA. *O Orientalismo Na Poesia de Fernando Pessoa: Presença de Omar Khayyan*. 1997. Tese (Doutorado em Literatura Portuguesa) - Universidade de São Paulo.

²⁵ Juan VERNET. *Literatura Árabe*. Barcelona: Editorial Labor, 1968; CHALLITA, Mansour. *As mais belas páginas da literatura árabe*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967; PIDAL, Ramón Menéndez. *Poesia Árabe y Poesia Europea*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1946.

²⁶ Bernard LEWIS. *O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996; BURLLOT, Joseph. *A Civilização Islâmica*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1990; Mário Curtis GIORDANI. *História do Mundo Árabe Medieval*. Petrópolis: Vozes, 1985; entre outras.

Na obra *Historia Universal de la Literatura*²⁷, que dedica uma parte à literatura persa menciona-se a existência de Omar Khayyám como poeta; contudo, na da literatura árabe ele não é mencionado. Na revista *Organon*²⁸, do Instituto de Letras da UFRGS, foi encontrado um artigo sobre o poeta persa em questão, mas se tratava apenas de uma biografia introdutória seguida da tradução de algumas rubaiás. Na UNICAMP foi defendida uma dissertação, *Noites não mencionadas: um olhar para o gosto da cereja*²⁹, na qual a única referência ao poeta é a utilização, no início de um dos capítulos, de um de seus poemas.

A importância dessa pesquisa também reside no fato de ser possível encontrar indícios históricos num documento como este, mediando a própria narrativa e oferecendo retratos que podem ser considerados num estudo histórico-cultural. Procurando evitar “cair” na simples descrição da fonte, procurarei fazer uma análise sobre as relações presentes nos poemas de Omar Khayyám.

Neste trabalho, primeiro será apresentada uma breve contextualização da Pérsia, inserida no mundo islâmico, entre o final do século XI e início do XII, período no qual o poeta viveu e escreveu seus poemas. Percebe-se que a composição da obra e as relações que nela aparecem estão diretamente relacionadas com a percepção do tempo e do espaço no qual o poeta estava originalmente inserido. Em seguida, se verificará a inserção do contexto do poeta persa no universo cultural islâmico, e como este pode ter influenciado a sua obra. Também serão tratados nesta parte as características da cultura islâmica presentes no Alcorão e o valor do mesmo para essa tradição. Por fim, pretende-se demonstrar a existência de um pensamento autônomo que se opõe e questiona a cultura na qual se insere. Essas relações serão analisadas através de alguns elementos que estão presentes tanto na obra de Omar Khayyám como no Alcorão, como por exemplo, o vinho, os prazeres mundanos, Alá e a própria existência do “eu”.

²⁷ Santiago PRAMPOLINI. *Historia Universal de la Literatura*. Buenos Aires: UTEHA Argentina, c 1940-1941. Volumes 1 e 2.

²⁸ Saraiva Junior GENTIL. A poesia persa e o Ruba'iyat de Omar Khayyam de Naichapur. In: *Organon*. Porto Alegre, vol. 7, n. 20 (1993), p. 75-79

²⁹ M.C.L. ARRIAGA. *Noites não mencionadas: um olhar para o gosto da cereja*. 2005. 176 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, UNICAMP, Campinas, 2005.

Os termos *árabe*, *islâmico* e *muçulmano* aparecerão constantemente neste trabalho, por essa razão é importante que se faça uma distinção básica³⁰ entre eles, pois embora sejam muitas vezes apreendidos um pelo outro, não são sinônimos. O termo “árabe” é normalmente utilizado no sentido da língua, da cultura, da política ou da etnia e não no sentido religioso; “islâmico” vincula-se à religião, mas também ao Estado ou à cultura e não à etnia; “muçulmano” é aplicado às pessoas adeptas da religião islâmica, mas que não são, necessariamente, árabes.³¹

³⁰ Para uma discussão mais detalhada sobre o significado desses termos ver Miguel ATTIE FILHO. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athena, 2002; e especificamente sobre o termo “árabe” ver também Bernard LEWIS. *Os Árabes na História*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, mais precisamente a introdução da obra.

³¹ Miguel ATTIE FILHO, op. cit., p.35.

1. A PÉRSIA NO TEMPO DE OMAR KHAYYÁM

Neste capítulo apresentaremos um breve esboço da história política da Pérsia, dando ênfase ao período no qual o poeta enfocado, entre o final do século XI e início do XII, viveu e escreveu seus poemas, procurando, sempre que possível, indicar como os acontecimentos desse momento podem ter afetado a composição da obra e as relações que nela aparecem.

Esta parte pretende mostrar que o conhecimento da história política é essencial para o entendimento das características da poesia de Omar Khayyám e da maneira como ele expressou o seu pensamento, pois se percebe que a composição da obra está diretamente relacionada com a percepção do tempo e do espaço no qual estava inserido. O período em que ele viveu foi o do governo dos Seljúcidas, que, de certo modo, fazia parte do Império Islâmico (ainda, mesmo que nominalmente, sob o Califado Abássida).

Em meados do século VIII (± 749 d.C.) o Califado Omíada³² fora substituído pelo Califado Abássida. Essa substituição fora o resultado de uma luta que começara com acusações à família omíada, nos meios árabe-muçulmanos, de não terem piedade (no sentido religioso do termo), de não reconhecerem os direitos dos parentes do Profeta, em especial dos abássidas³³, além de não saberem como fazer frente ao novo grupo que surgia à medida que se expandiam, os não-árabes convertidos ao islã e entre eles estavam os de ascendência persa.

Dentre os principais líderes do lado abássida estava Abu Muslim, um escravo persa emancipado, líder de uma seita militante que, em 9 de junho de 747, iniciou uma rebelião na província iraniana de Khurasan. Suas idéias encontraram grande repercussão. Os muçulmanos iranianos estavam descontentes com as desigualdades a que eram submetidos sob os omíadas. Os não-árabes, assim como os meio-árabes, sofriam discriminação, pois não eram admitidos nos cargos mais altos do Estado; somente eram incorporados aqueles que tivessem plena ascendência árabe. A rebelião também encontrara apoio entre os

³² A dinastia dos Omíadas havia tomado o poder pouco tempo após a morte do Profeta Maomé (c. 570-632). A dinastia iniciou com o Califado de Muawiyah (661-680), mudando a capital de Medina para Damasco.

³³ Os abássidas eram descendentes de al-Abbas, tio do Profeta.

xiitas³⁴, outro grupo descontente com o califado omíada. Essa combinação de forças dissidentes e heterogêneas só fora possível devido à comum oposição aos omíadas.

Os abássidas mostraram-se determinados a fazer do califado uma monarquia absoluta, logo que atingiram o poder. Com essa tomada de poder, começou a se erigir o Império Islâmico, e o casamento desse império com antigas civilizações resultou na Civilização Islâmica.³⁵ Eles formaram um califado composto por trinta e sete califas, que se sucederam no período entre 749 e 1258, tendo-se verificado o seu apogeu durante o reinado de Harun al-Rashid (786-809). Essa dinastia foi a mais famosa e a mais duradoura do Islã, mesmo tendo sido permeada por governos locais e dissidentes, e sofrido a dominação de governantes “estrangeiros”, porém, islamizados (é o caso dos turcos seljúcidas).

Com os novos califas, a capital do Islã se deslocou para Bagdá³⁶, criada durante o governo do califa al-Mansur (754-775). A transferência do centro de poder para uma nova cidade localizada próxima aos velhos centros da civilização iraniana significou o fim do monopólio árabe do poder, sendo os iranianos islamizados “adotados” pela elite governante. Segundo Lewis³⁷, textos sassânidas foram traduzidos ou adaptados ao árabe, suas tradições foram revividas e modelos persas passaram a ser seguidos no cerimonial da corte e na administração do governo.

Pode-se perceber que desde os primórdios do Califado Abássida os persas passaram a ter uma certa proeminência, seja pelo fato de terem iniciado uma rebelião que culminou na tomada de poder pelos abássidas, ou por terem, através de traços culturais, influenciado a maneira como os novos governantes passaram a se comportar. Essa projeção persa, tanto do ponto de vista político quanto cultural, pode explicar, mesmo estando essa região islamizada, a sobrevivência e influência dos traços de sua cultura pré-islâmica entre as futuras gerações de iranianos. Porém, não se deve esquecer que, apesar de ter resistido, ela não era mais a mesma, pois havia entrado em contato com a cultura dos árabes e sofrido suas influências. E será essa tradição, persa-árabe (ou seja, sob a influência islâmica), que o

³⁴ Xiismo: tendência religiosa que surge durante o Califado Omíada como apoiadora da família do Profeta ao governo. Essa tendência assumiu diferentes formas, sendo a mais importante a que via Ali, genro do Profeta, e seus descendentes como chefes legítimos da comunidade, ou imãs. O xiismo fragmentou-se em diferentes grupos que divergiam, principalmente, em relação à sucessão dos imãs. Eles negam a Suna (regras da boa conduta que foram definidas em termos do comportamento habitual do Profeta) e rejeitam o realismo político dos sunitas.

³⁵ Fernand BRAUDEL. *Gramática das Civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 85.

³⁶ *Idem*, p. 86.

³⁷ Bernard LEWIS, op. cit., p. 81.

poeta Omar Khayyám terá conhecimento e que, muito provável, tenha o influenciado, pois, como se verá no próximo capítulo, pode-se perceber a presença de características que indicam a presença de uma cultura islamizada, porém, sem deixar de afirmar sua condição de persa dentro de um mundo conhecido, de forma geral, como islâmico.

Contudo, o islã, realidade política, começa a entrar em decadência a partir de meados do século IX, porém os califas mantiveram o poder espiritual³⁸ (até o fim de sua dinastia). De acordo com A. Hourani³⁹, a autoridade abássida passou a ver-se colhida nas contradições de sistemas de governo centralizados e burocráticos, tendo que, para ser capaz de administrar as províncias mais distantes, dar a seus governadores maiores poderes. Ainda, de acordo com este mesmo autor⁴⁰, embora o califa tenha tentado mantê-los sob controle, não conseguiu impedir o fortalecimento das posições desses governadores que passaram a entregar o poder às suas famílias. Deste modo, surgiram dinastias locais; em princípio, leais aos interesses maiores do califa. Entretanto, com a finalidade de tentar controlar essas dinastias, os califas passaram a depender cada vez mais dos soldados turcos, cujos generais obtiveram o controle militar, em um primeiro momento, e depois político, chegando, inclusive a nomear e depor os califas de acordo com a sua vontade.

É nesse período, entre a decadência do poder político do Império Islâmico e o estabelecimento do poder turco (meados do século XI), que *“ocorreu um intervalo de renascimento iraniano, desta vez sob forma inconfundivelmente nacionalista, através de dinastias iranianas, com apoio iraniano, em território iraniano e, mais importante que tudo, fomentando o renascimento de um espírito e cultura nacionais iranianos sob a nova forma islâmica”*⁴¹. Apesar de não ser este o período em que Omar Khayyám viveu, muito provavelmente ele tenha se beneficiado desse renascimento, que possivelmente se refletiu em sua obra e na forma como ela foi composta.

Na região da Pérsia, atual Irã, a principal e mais duradoura dinastia local foi a dos Samânidas (819-1005)⁴², cuja capital Bukhara (atualmente pertence ao território do Uzbequistão) tornou-se um centro de restauração cultural iraniana. Contudo, de acordo com

³⁸ J. BURLOT, op. cit., p. 170.

³⁹ Albert HOURANI. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 57.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ Bernard LEWIS, op. cit., p. 84.

⁴² Albert HOURANI, op. cit., p. 57. Há divergência sobre o período de duração desta dinastia, segundo B. Lewis ela teria durado de 875 até 999.

B. Lewis⁴³, veio a depender, também, de soldados turcos, vindo a ser suplantada pela dinastia turca gaznávida (962-1186), que reinou de Khurasan ao Pendjabe (região do subcontinente indiano dividida entre a Índia e o Paquistão)⁴⁴.

Porém, foi somente sob o governo dos Seljúcidas que, pela primeira vez desde o início do califado abássida, a maior parte do Oriente Médio passou a estar unificada sob uma única autoridade. Os seljúcidas eram governantes de origem turca, cujo nome deriva da família que os liderava, parece que Seljuk e sua família emigraram para o território islâmico em meados do século XI, num período marcado por ondas migratórias, e estabeleceram-se na província de Bukhara, adotando ali o islã⁴⁵. Os filhos da Casa de Seljuk, no comando dos exércitos por eles mobilizados, serviram a muitas dinastias muçulmanas, a dos gaznávidas fora a última. Indispuseram-se com estes e na luta que se seguiu conquistaram o poder⁴⁶. Os netos de Seljuk, Tughrul e Chagri entraram em Khurasan com seus exércitos e destruíram os gaznávidas, apoderando-se de suas principais cidades. Tughrul, considerado o primeiro sultão⁴⁷ dessa dinastia, conquistou, em 1055, a cidade de Bagdá, surgindo, então, um novo império.

Os seljúcidas eram muçulmanos sunitas e conservaram os califas como governantes nominais, até mesmo lhes fortalecendo a posição em dois aspectos importantes – estendendo a área sob sua suserania e eliminando os regimes sectários que lhes negaram a chefia titular, ou seja, o comando espiritual do islã⁴⁸. Entretanto, política e militarmente os verdadeiros senhores do Império eram os sultões seljúcidas.

O poder dessa nova dinastia manifestou-se durante meio século sob os reinados de Tughrul (falecido em 1063), de Alp Arslan (1063-1072) e, sobretudo, de Malik Xá que reinou de 1072 a 1092. Após a morte deste último, seus filhos, lutando pelo poder, deflagraram uma guerra civil, e o processo de fragmentação política, que fora interrompido pelos seljúcidas, reiniciou-se, desta vez sob diferentes ramos da família até então reinante⁴⁹.

⁴³ Bernard LEWIS, op. cit., p. 89

⁴⁴ Pendjabe: Wikipédia, a enciclopédia livre em: <http://fr.wikipedia.org/wiki/Penjab>. Acesso em: 9 de outubro de 2008, 16:25.

⁴⁵ Bernard LEWIS, op. cit., p. 90.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 91.

⁴⁷ O título “sultão” foi adotado por Tughrul após ter conquistado Bagdá.

⁴⁸ Bernard LEWIS, op. cit., p.91.

⁴⁹ *Idem*.

Apesar desse desmembramento, os seljúcidas, mesmo já não sendo mais um império, se mantiveram no governo até, aproximadamente, 1194.

Todavia, não se pode deixar de ter em questão que essa divisão política, diferentemente daquela ocorrida em fins do século IX, já não podia ser descrita como entre árabes e persas, pois, como foi visto, do século XI em diante a maioria dos grupos governantes não era nem árabe nem persa em origem, língua ou tradição política, mas turca, descendente dos povos pastoris nômades da Ásia interior⁵⁰. Com o tempo, as dinastias turcas acabaram atraídas pelo mundo árabe-persa, atuando como seus patronos e guardiões.

Durante o período em que estiveram no poder, os seljúcidas se iranizaram, dependendo fortemente dos persas e de sua burocracia. Uma das figuras mais notáveis desse período foi o grande ministro Nizam al-Mulk, que, de acordo com Armstrong⁵¹, “queria usar os turcos para recuperar a unidade do império e reconstruir a antiga burocracia abássida”. Ele ocupou o posto de vizir entre os anos de 1063 e 1092, período que coincide com o do governo de dois dos principais sultões dessa dinastia, Alp Arslan (1063-1072) e Malik Xá (1072-1092), momento de maior poder dos seljúcidas.

Nizam al-Mulk foi o responsável, do ponto de vista político, pela construção do Império Seljúcida. Contudo, essa nova ordem estabelecida era praticamente desprovida de instituições políticas formais, e a ordem local era imposta pelos *amirs* (comandantes) e ulemás. Os *amirs* eram soldados, e estavam pouco interessados na vida civil de seus súditos, que se tornou, na realidade, incumbência dos ulemás, que também foram responsáveis por manter unidos os regimes militares.⁵²

A restauração sunita, levada adiante pelos seljúcidas, tinha como finalidade derrubar os regimes xiitas; reformular e disseminar a sua resposta ao desafio das idéias do xiismo; e integrar a instituição religiosa na vida política do islã⁵³.

A eliminação dos regimes xiitas foi quase completa, devido, em grande parte, à força militar, à tenacidade política e à seriedade religiosa dos turcos. A resposta sunita aos ideários xiitas veio através das madrassas. Nessas escolas corânicas, professores sunitas

⁵⁰ Albert HOURANI, op. cit., p., 103.

⁵¹ Karen ARMSTRONG, op. cit., p. 131.

⁵² *Ibidem*, p. 132.

⁵³ Bernard LEWIS, op. cit., p. 94-95.

formularam e disseminaram essa resposta. Os ulemás – homens de saber religioso, guardiões do sistema de crenças, valores e práticas comuns; desempenhavam, entre outras funções, a de juiz dos principais tribunais, professor nas grandes escolas, pregador nas principais mesquitas, guardião de santuários⁵⁴ – contribuíram no desenvolvimento dessas escolas onde se recrutavam funcionários e cujo ensino incidia sobre as ciências religiosas e jurídicas⁵⁵. Elas garantiram o domínio da ortodoxia sunita. No nível da teologia dogmática, as formulações sunitas finais e autorizadas pelas escolas expulsaram o dogmatismo xiita de praticamente todas as escolas⁵⁶.

Contudo, o mais significativo, do ponto de vista deste trabalho, é que em relação ao nível da religiosidade popular, grande parte do conteúdo emocional do xiismo foi transferida para o sufismo, o qual, embora expressasse a religião intuitiva e mística, se opondo ao frio dogmatismo do estado ortodoxo e da hierarquia, ainda assim continuava parte do sunismo⁵⁷. Como se verá no próximo capítulo, apesar de ter sido incorporada pela ortodoxia sunita, suas doutrinas e práticas continuaram a ser suspeitas.

Essa questão é relevante porque o poeta era seguidor dessa tradição, portanto é possível perceber que ele não estava se contrapondo a cultura como um todo, mas a uma parte desta, mais especificamente aos seguidores da ortodoxia, ou seja, os ulemás e tudo o que eles significavam.

Omar Khayyám vivenciou quase todo o período no qual os seljúcidas governaram, testemunhando o seu apogeu, pois ele participou do reinado de Malik Xá como diretor do observatório astronômico de Merv. Durante o período em que esteve a frente do observatório, fez parte de uma comissão de oito sábios encarregada de reformular o calendário muçulmano, resultando na adoção de uma nova era chamada *Seljuk*. Foi também durante o terceiro reinado dos seljúcidas que o poeta escreveu *suas imortais quadras, para seu próprio divertimento*⁵⁸. Também foi testemunha de sua fragmentação, tendo, provavelmente, sabido da chegada dos cruzados ao Oriente Médio que, por volta de 1096,

⁵⁴ Albert HOURANI, op. cit., p. 129.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 95.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ Bernard LEWIS, op. cit., p. 95.

⁵⁸ A. J. ARBERRY, op. cit., p.23. Tradução livre.

já estavam no Levante⁵⁹. Essas vivências do poeta, possivelmente, influenciaram a forma de ver e pensar o mundo a sua volta, refletindo, na composição de seus poemas; além, é claro, das influências culturais, tanto árabes como persas.

Pode-se perceber que a deterioração do Califado Abássida, determinou a fragmentação do espaço político, e a posterior tomada de poder pela dinastia dos Seljúcidas, não prejudicou, de forma geral, o pensamento, ao contrário, favoreceu certa liberdade intelectual. Isso se deveu, principalmente, a dois fatores, em primeiro lugar ao fato de, durante o primeiro período mencionado, ter havido um grande florescimento da cultura e do pensamento, impulsionados pelo espírito de tolerância em suas relações com os outros povos e o patrocínio recebido dos califas. Em segundo, devido ao fato, mesmo já não tendo mais o mesmo florescimento do período anterior, de os novos governantes turcos seguirem sendo patronos da cultura árabe-persa. O saber científico (matemática, astronomia, etc) pode ser considerado exceção dentro desse contexto, pois com o desenvolvimento das madrassas passou-se a priorizar o ensino da religião e da jurisprudência, em detrimento destes conhecimentos.

Nesse capítulo se procurou indicar a influência que o tempo e o espaço tiveram na maneira como o poeta compôs seus poemas, permitindo que se entenda mais claramente as relações entre indivíduo e cultura. Apesar da maior parte das relações estabelecidas serem apenas conjecturas, devido à ausência de fontes mais diretas, fica claro que, mesmo se tratando de uma obra universal, o poeta foi um homem de seu tempo e que seus poemas, expressão de seu pensamento, e as relações que se pretende neles analisar precisam ser lidos tendo isso em mente, a fim de não se cometer incoerências e nem anacronismos, visto que o Islã, em termos culturais e políticos, no tempo do nosso poeta não é o mesmo de hoje, por exemplo. Essa questão ficará mais clara no próximo capítulo, no qual será analisada a inserção do contexto do poeta persa no universo cultural islâmico, e como este pode ter influenciado a sua obra.

⁵⁹ Levante é um termo geográfico impreciso que se refere, historicamente, a uma grande área do Oriente Médio ao sul dos Montes Taurus, limitada a oeste pelo Mediterrâneo e a leste pelo Deserto da Arábia setentrional e pela Mesopotâmia.

2. O UNIVERSO CULTURAL ISLÂMICO E O CONTEXTO CORÂNICO

Nesta parte do trabalho será abordada a cultura islâmica de um modo geral, especificando, sempre que possível, a influência desta na composição da obra de Omar Khayyám. Será analisado o alcance, no pensamento do poeta, do renascimento da cultura iraniana, sob a forma islâmica, ocorrido, como foi visto no capítulo anterior, no período entre o declínio do poder abássida e o estabelecimento das dinastias turcas. Do mesmo modo, procurar-se-á perceber, a partir de uma análise sobre o sufismo, a influência dessa tradição nos escritos do poeta. Pretende-se, também, traçar as características da cultura islâmica presentes no Alcorão procurando apreender o valor do mesmo para essa sociedade, levando-se em conta o contexto no qual o autor estava inserido.

A idade de ouro dos saberes islâmicos vai, grosso modo, do século VIII até o XII, ou seja, do reinado do filho de Harun al-Rachid, Al Mamum (813-833, criador da *Casa da Ciência* de Bagdá – biblioteca, centro de traduções e observatório astronômico), à morte de Averróis, o último dos grandes filósofos muçulmanos; período em que o Islã foi a civilização mais brilhante de todo o Velho Mundo⁶⁰. Um indício dessa supremacia foi o papel desempenhado pela cidade de Bagdá que havia, a partir do século IX, se tornado o centro de uma interminável peregrinação de estudantes que vinham de todas as partes do Islã, ávidos pelo conhecimento dos falsafas, os filósofos que escreviam em língua árabe, que a partir do século VIII já vinham desenvolvendo uma forma de pensamento original.⁶¹ O poeta Omar Khayyám viveu durante parte deste momento, o que, possivelmente, possibilitou um usufruto do conhecimento até então produzido. Não se pode deixar de levar em conta que, em parte deste período, a cultura iraniana, com contornos islâmicos, ressurgiu, tendo, provavelmente, influenciado igualmente o nosso pensador. Portanto, como veremos, a base de Omar Khayyám é árabe e persa ao mesmo tempo.

As trocas culturais entre as diversas regiões que constituíram o Império Islâmico durante a Idade Média foram fundamentais para a sua unidade política e cultural. Isso só foi possível devido ao espírito de tolerância, que marcou o Islã durante a época de seu auge,

⁶⁰ Fernand BRAUDEL, op. cit., p. 88-89.

⁶¹ Miguel ATTIE FILHO, op. cit., p. 33

em suas relações com os povos que estavam compondo, política e socialmente, a comunidade islâmica⁶². Contudo, de acordo com Hourani, “*com o correr do tempo começaram a surgir divisões nessa ampla unidade cultural; na parte oriental do mundo islâmico, o advento do Islã não submergiu a consciência do passado na mesma medida em que fez na ocidental*”⁶³. A partir dessa explicação se pode entender o porquê do renascimento cultural iraniano, entre o interregno de poder político abássida e seljúcida, e sua provável influência, mesmo depois que as dinastias nacionalistas deixaram de governar a região. A obra de Omar Khayyám permite que se observe traços dessa tradição persa, ainda que islamizada. Um exemplo disso é o fato dele ter escrito suas quadras em persa e não em árabe e de ter utilizado, para se expressar, a rubaía (estrofe de quatro versos), cuja invenção se atribui a Abu Sukur de Balkh (hoje no Afeganistão), poeta persa que viveu por volta do ano 950⁶⁴. “*Essa brevidade uniu admiravelmente a afeição persa por provérbios e o gênio persa para o epigrama*”⁶⁵.

Os pilares da estrutura do mundo islâmico se encontram na língua árabe e na religião islâmica. Em diversos momentos e locais e de diferentes formas ambas contribuíram para o enriquecimento da cultura árabe-muçulmana. A língua árabe muito colaborou para a difusão dos textos e as trocas culturais entre o vasto território islâmico, além de terem representado um importante instrumento de unidade em razão da religião. É relevante referir que o Alcorão havia sido escrito em árabe e a preservação de sua sacralidade passava pela fixação da língua no qual fora escrito⁶⁶.

Portanto é significativo o papel da tradição persa, pois ela conseguiu afirmar suas particularidades, mesmo antes do declínio do poder político dos abássidas. De acordo com Braudel⁶⁷, Bagdá é uma cidade iraniana, durante a época dos abássidas fez a fortuna da terracota esmaltada, cuja pátria é a Pérsia. Mesmo o árabe conservando a sua posição lingüística dominante na região, o persa, escrito em caracteres árabes, tornou-se outra grande língua literária que não cessará de se irradiar até longe, notadamente até a Índia⁶⁸.

⁶² Neuza Neif NABHAN, op. cit., p. 33.

⁶³ Albert HOURANI, op. cit., p. 102.

⁶⁴ Santiago PRAMPOLINI, op. cit., p. 25.

⁶⁵ A. J. ARBERRY, op. cit., p. 13.

⁶⁶ Alain DUCELLIER, Michel KAPLAN, Bernadette MARTIN, op. cit., p. 236.

⁶⁷ Fernand BRAUDEL, op. cit., p. 93.

⁶⁸ *Idem*.

A cultura islâmica, como se pôde observar, foi o resultado da diversificação cultural das províncias que formavam o mundo muçulmano, das trocas realizadas entre essas regiões e da influência das civilizações antigas, marcando a integração de saberes de origens distintas⁶⁹. Essa tradição formada por toda essa diversificação produziu uma vasta literatura, seja ela narrativa ou poética, memorialística ou informativa, entre outros gêneros. É mister destacar que, com o ressurgir da arte iraniana, influências da antiga tradição persa passaram a estar presentes na produção literária. Um exemplo disso é a obra do poeta Shahnameh de Firdawsi (c. 940-1020), que no final do século X escreveu *O Livro dos Reis*, poema épico que registrava a história tradicional do Irã e de seus governantes, forma de texto distintamente persa⁷⁰.

Durante os anos dourados dessa civilização, ocorreu o reconhecimento das culturas antigas e o desenvolvimento da literatura de forma mais ampla, devido, sobretudo à fabricação do papel, técnica oriunda da China. A tradução de obras representativas do conhecimento antigo foi implementada, sendo sua difusão bastante ampla, conseqüência, também, da implementação desse novo suporte. A filosofia grega, por exemplo, foi traduzida do siríaco para o árabe⁷¹.

Desenvolveu-se, com, isso, a gramática, a literatura, enfim, as idéias e o conhecimento elaborados, transmitidos e transformados no mundo islâmico. Criou-se um pensamento original através da integração com as obras da Antigüidade e com elementos do Oriente mais antigo e mais distante. Houve o desenvolvimento da astronomia, matemática, geografia, medicina, física, entre outros saberes. Devido a esse crescimento, muitos pensadores se destacaram em mais de uma área do saber, entre eles está o nosso poeta Omar Khayyám, famoso no oriente por seus trabalhos matemáticos e, no ocidente por seus quartetos.

O gênero literário sempre esteve presente nessa sociedade, inclusive, antes do advento do islamismo, e somente esse estilo podia ser classificado entre as artes civilizadas cujos praticantes mereciam atenção e respeito⁷². Outras formas do saber, com o tempo, também tiveram papel de destaque, devido às realizações do saber islâmico medieval.

⁶⁹ Alain DUCELLIER, Michel KAPLAN, Bernadette MARTIN, op. cit., p. 239.

⁷⁰ Albert HOURANI, op. cit., p. 103.

⁷¹ Essas traduções iniciaram nos primórdios dessa época dourada, ou seja, entre os séculos VIII e IX.

⁷² Bernard LEWIS, op. cit., p. 222.

Pode-se observar isso através da proeminência dos cientistas e filósofos muçulmanos, dentre os quais destacam-se o ilustre Ibn Sina (980-1037), de Bukhara, conhecido na Europa como Avicena, que compilou o *Canon*, uma imensa enciclopédia médica; Muhammad ibn Zakariya al-Razi (falecido em 920), nascido em Rayy, perto do local onde hoje se ergue a cidade de Teerã, talvez o maior de todos os médicos medievais, e autor de uma obra famosa sobre a varíola; e Omar Khayyám, que foi um dos mais famosos algebristas de sua época, além do reconhecimento por sua contribuição como astrônomo⁷³. Pode-se notar que, em sua época, o pensador aqui destacado teve mais reconhecimento enquanto astrônomo e matemático, do que como poeta.

A cultura islâmica, como se verificou, constituiu-se a partir da contribuição de diferentes tradições, resultando em uma civilização original. Muito dessa originalidade se deve a forte influência, talvez a mais significativa, exercida pela religião, tornando-se, inclusive, seu principal signo. O alcance da fé foi além da difusão da língua árabe. As primeiras manifestações artísticas realizaram-se através da arquitetura a partir da construção das mesquitas – local no qual os muçulmanos faziam, e fazem até hoje, suas orações em conjunto. Essa arquitetura religiosa expressava o poder muçulmano, independente de quem o ocupasse, era monumental e em muitos aspectos original.

Quando se fala em uma “arte islâmica” costuma-se acreditar que ela seja desprovida de representações figuradas, constituída unicamente por motivos geométricos e arabescos. Contudo, existem numerosas representações de figuras humanas e animais na arte islâmica, surgidas, principalmente, em contextos não religiosos; o que é fortemente condenado, de acordo com o islamismo, é a idolatria e o culto de imagens⁷⁴. Mesmo ocorrendo esse tipo de motivo na arte, os muçulmanos tiveram um maior desenvolvimento da arte abstrata, da caligrafia, da tapeçaria e da azulejaria.

A manifestação da fé islâmica pode ser verificada, também, através da literatura, a qual serviu como meio de divulgação dessa crença, muitos autores utilizaram a poesia para exaltá-la e propagá-la. A obra literária exemplificativa dessa manifestação, além de ser a mais importante e, também, a mais conhecida é o próprio livro sagrado dos muçulmanos, o Alcorão. Besworth Smith assim o definiu: “*É um livro que é um poema, um código de lei,*

⁷³ Bernard LEWIS, pp. 237-238.

⁷⁴ Arte islâmica. Wikipédia, a enciclopédia livre em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Arte_isl%C3%A2mica. Acesso em: 13, outubro, 2007, 16:40.

*um livro de oração, uma bíblia, que é reverenciado como um milagre de pureza de estilo, de sabedoria e de verdade*⁷⁵. Segundo Mansour Chalita⁷⁶, ao mesmo tempo em que o Alcorão é um livro religioso, pois ele é a palavra de Deus que foi revelada ao Profeta Mohamed⁷⁷, é também a obra-prima da literatura árabe, seu estilo distingue-se pela originalidade, pela majestade da palavra inspirada, pela musicalidade e o colorido da poesia oriental.

Além de fazer parte da cultura islâmica, enquanto obra literária, é interessante observar que é ele, também, a fonte no qual o fiel encontra o padrão cultural ideal. O Alcorão fornece as instruções acerca da conduta de vida do crente e é uma fonte ética de orientação para a comunidade, recomendando a conduta que o fiel deve seguir no âmbito religioso, moral e político, pois é ele quem aconselha a uma vida digna e verdadeira⁷⁸.

Na literatura, muitos poetas persas que se converteram ao islã, conquanto tenham adotado a fé e a língua, até certo ponto, dos conquistadores, desdenhavam publicamente seus costumes e tradições, sobretudo em relação a proibições corânicas. Os persas introduziram novos temas e modas na poesia árabe, um exemplo disso é a rubaía (que como foi visto é uma criação persa), incluindo a poesia amorosa. De acordo com Lewis⁷⁹, a proibição muçulmana ao adultério deixara de ser uma questão premente para os poetas, entretanto a que pesava sobre a bebida continuava a ser um espinho no flanco do irreverente perante a vida, e era com a garrafa, e não com a mulher, que o poeta marcava o encontro e a despedida secretos ao amanhecer.

Entretanto, os temas do vinho e do amor eram combinados e, às vezes, imbuídos de um significado religioso. Conforme Lewis, *“imagens báquicas e eróticas eram comumente usadas por poetas sufis para simbolizar a união mística do devoto com Deus”*⁸⁰.

⁷⁵ Citado por Austregésilo de Athayde na tradução feita, por Mansour Chalita, do Alcorão.

⁷⁶ O Alcorão, op. cit., p. xix.

⁷⁷ Mohamed, ou Maomé (c. 570-632): o profeta que levou o Alcorão aos muçulmanos e estabeleceu a religião monoteísta e a unidade política na Arábia.

⁷⁸ Miguel ATTIE FILHO, op. cit., pp. 111-112.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 227-228.

⁸⁰ Bernard LEWIS, op. cit., p. 228.

O sufismo é uma tradição mística do Islã, cujas raízes podem ser encontradas nas práticas ascéticas que se desenvolveram durante o Califado Omíada⁸¹. Estavam implícitas nelas, conforme Hourani,

“a idéia de que podia haver outra relação entre Deus e o homem, além da ordem e da obediência: uma relação em que o homem obedecia à Vontade de Deus por amor a Ele e pelo desejo de aproximar-se d’Ele, e ao fazer isso tomava consciência de um amor retribuído estendido por Deus ao homem. (...) Houve uma articulação gradual da idéia de um caminho pelo qual o verdadeiro crente podia aproximar-se mais de Deus; os que aceitavam essa idéia e tentaram pô-la em prática vieram a ser conhecidos como sufistas”⁸².

Essa postura dos sufistas, de buscarem uma relação mais próxima do ser com Deus, pode ser vista, também, como uma reação contra o aumento da jurisprudência, que estava reduzindo o Islã a um conjunto de regras puramente exteriores⁸³. A consequência disso foi o aumento da austeridade no culto sunita e a preponderância, cada vez maior, tanto nos meios religioso e social, quanto político, dos ulemás, relacionado com o poderio seljúcida. Os sufistas procuravam fechar o abismo que a doutrina sunita, em razão do legalismo dos ulemás que consideravam a revelação acabada e completa, deixara aberto entre o homem e Deus, pois no sufismo a relação que deveria existir era de amor, caminho pelo qual se podia aproximar-se mais de Deus.

Os sufis, de acordo com o que foi referido no capítulo anterior, eram vistos com certa desconfiança, mesmo durante o período em que viveu Omar Khayyám, a despeito do governo ter integrado essa corrente mística ao corpo doutrinal ortodoxo, e comumente eram acusados de serem negligentes na observância da lei divina e de encorajarem outros nessa desatenção enquanto buscavam atingir o objetivo, para os ulemás, impossível de união com Deus⁸⁴. Outro motivo de desconfiança era o fato da fé deles ser mística e intuitiva, não precisando de um sistema doutrinal, ao contrário dos sunitas, e estavam dispostos a usar música, canção e dança para ajudar na busca e na união mística com Deus.

⁸¹ Karen ARMSTRONG, op. cit., p. 120.

⁸² Albert HOURANI, op. cit., p. 165.

⁸³ Karen, ARMSTRONG, op. cit., p. 121.

⁸⁴ Bernard LEWIS, op. cit., p. 217.

É importante destacar, também, que, a despeito de seu caráter esotérico, o sufismo não negava a existência de Deus e nem do que fora revelado ao Profeta, mas buscavam uma forma de interpretar e de ver a religião diferente daquela instituída pelos ulemás. Para eles o Islã interior de Maomé, ou seja, o estado de espírito que possibilitou ao Profeta receber as revelações do Alcorão, era o que constituía a verdadeira base da crença e da lei, e não a estabelecida pelos juristas. Procuravam, também, maneiras diferentes de apreender o que estava escrito no Alcorão, por exemplo, onde o livro sagrado fala em um Deus de justiça e rígido, os sufistas falavam de um Deus de amor, procuravam não o sentido literal, mas espiritual do que fora revelado.

Na literatura, já referido de forma breve, alguns poetas sufistas desenvolveram, segundo Hourani,

*“um sistema de imagística poética através do qual tentavam evocar os estados de graça que podiam acompanhar o caminho para o conhecimento de Deus, e a experiência de unidade que era a sua meta: imagens de amor humano, em que o amante e o amado se refletiam um ao outro, da embriaguez do vinho, da alma como uma gota d’água no oceano divino, ou como um rouxinol buscando a rosa que é uma manifestação de Deus.”*⁸⁵

A utilização dessas temáticas, mesmo com um significado religioso, pode ser entendida como uma forma de se contrapor aos dogmas da ortodoxia imposta pelos ulemás, procurando com isso, ir contra uma cultura predominantemente rígida em relação as diferentes maneiras de se pensar a fé e a relação do crente com ela. Em alguns momentos é possível perceber certa ironia, pois esses temas se misturam com a crítica ao institucionalismo que formava-se em torno das questões religiosas. Omar Khayyám é exemplar nessa fusão de um misticismo irônico, pois mesmo buscando a união com Deus ele não perdia a oportunidade, em alguns versos, de criticar essa visão mais racional da fé.

O seguinte rubaiate, de autoria de Omar Khayyám, exemplifica essa postura de um poeta que através do simbolismo do vinho e do amor busca a união com Deus, porém também é interessante observar a sua ironia em relação àquela religião ortodoxa e rígida. Poderá se observar que o pensamento do poeta demonstra a sua posição enquanto indivíduo, é a expressão da sua autonomia diante da cultura que então predominava. Escreve o poeta:

⁸⁵ Albert HOURANI, op. cit., p. 165.

*“Esta noite,
aveludada pela carícia do luar,
sorverei a bebida
crepitante na taça alabastrina.*

*Ouvindo canções de amor,
embevecida ficará minh’alma
entre duas taças de vinho.*

*Primeiramente,
deverei afastar a razão
e da religião divorciar-me.
Soltá-las-ei,
devolvendo-as ao seio da Liberdade.*

*Unir-me-ei em seguida,
para sempre,
à donzela
essência da uva,
que me dará
as primícias do seu corpo”.*⁸⁶

A primeira vista, parece que esses versos apenas expressam o desejo de um homem pelo vinho e pelos prazeres de uma donzela. Contudo, tratando-se do poeta um sufista, é possível perceber nesses versos um significado mais profundo, qual seja, a busca pela união da alma do poeta com Deus⁸⁷. Para o sufismo o amor profano é o ponto de partida e o amor espiritual é seu verdadeiro amálgama. A sexualidade é um mistério que não tem sentido senão na projeção em Deus. O tom irônico pode ser percebido na parte em que ele menciona ter de divorciar-se da religião para que ela possa ser livre, na verdade não é o poeta e sim os que a subjagam que devem separar-se, pois só assim, livre desse jugo é que ela poderá ser livre, assim como os que a seguem.

É interessante notar que, a despeito da proibição corânica ao álcool, o vinho figura de forma muito importante na poesia de tradição persa, embora com diferentes significados, que se desenvolveu no Islã. A fabricação, a venda e o consumo de vinho eram proibidos aos muçulmanos, mas permitidos aos súditos não-muçulmanos tolerados no Estado. Muçulmanos que precisavam de bebida alcoólica eram obrigados a procurar infiéis para obtê-lo. É interessante observar que entre os sufistas se fazia uso da temática do vinho,

⁸⁶ Omar KHAYYÁM. *Rubáiyát*. Versão poética de Christovam de Camargo baseada na interpretação literal do texto persa feita por Ragy Basile. São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 106.

⁸⁷ Não se pretende aqui fazer uma análise, pois isso será feito no próximo capítulo, apenas se procurou dar um exemplo do que se expôs até aqui.

mesmo sabendo da proibição, ainda que não a utilizassem apenas com o seu significado inerente, ou seja, de uma bebida alcoólica, mas também como um simbolismo da mística sufi, para a qual ele representa “*a glória divina da sabedoria intuitiva*”⁸⁸.

Isso é significativo, pois dentro de uma cultura em que predominavam as regras, em termos sociais e religiosos, dos que viam o Alcorão como a verdade absoluta, sem margens para explicações místicas e espirituais, interpretando-o de forma literal, utilizar temas que eram proibidos e condenáveis, do ponto de vista da conduta ideal do fiel, é, de certa maneira, impor-se enquanto indivíduo que pensa por si só, sem se deixar levar pela forma predominante na sociedade.

A surata seguinte exemplifica a proibição, presente no Alcorão, ao vinho, além de outras: *Ó vós que credes, o vinho, os jogos de azar, os ídolos e as flechas da adivinhação são obras repugnantes do demônio. Evitai-os. E possais prosperar!*⁸⁹

Omar Khayyám, para quem a poesia era um divertimento e não uma profissão, mas que mesmo assim tinha um significado profundo em sua relação com a fé mística, por vezes se expressava de forma amarga e pessimista. Em algumas quadras de sua obra pode-se observar o poeta responsabilizando Alá pelos sofrimentos da humanidade, contudo, ao se procurar aprofundar o significado, se perceberá que o responsável não é o Deus sinônimo de amor dos sufistas, mas sim Aquele justiceiro e rígido dos ulemás. O seguinte rubaiate exemplifica esse pensamento do poeta:

*“Quando Allah procedeu
à montagem caprichosa,
paradoxal,
dos caracteres,*

*fê-lo desajeitadamente...
Saíram, uns,
com excesso de vícios;
outros,
carregados de virtudes.*

*Se há o que são maus,
a culpa é d’Ele.*

⁸⁸ Rubaiyat de Omar Khayyam explicado por Paramahansa Yogananda. São Paulo: Madras, 2003, p. 161.

⁸⁹ O ALCORÃO. Tradução: Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran. 5ª Surata, versículo 90, p. 61.

*E os bons, os perfeitos,
por que os destrói?”⁹⁰*

Como se pôde perceber, o nosso pensador não devia estar preocupado em ser famoso ou até mesmo agradar a sociedade na qual vivia, segundo Prampoline⁹¹, ele teria sido, inclusive, perseguido por expor a sua maneira de ver a pensar a tradição na qual estava inserido. Parecia estar apenas interessado em escrever para o seu prazer e em, por vezes, se contrapor a visão de mundo imposta pela cultura que predominava. Mas, de certa forma, pode-se dizer que ele escreveu para a humanidade, aconselhando-a a aproveitar melhor a hora que passa, devido à incerteza da hora que vem. A rubaía que segue exemplifica a sua falta de crença no além, pois ao que parece, a união com Deus, para ele enquanto um sufista, poderia ser atingida na vida terrena, não tendo que esperar por uma outra vida sobre a qual não se tem nenhuma certeza, a vida acontece aqui na terra.

*“Curtíssima é a tua vida,
fenecerá mal desabrochada
e, bem sabes,
uma vez perdida,
não a recuperarás!”⁹²*

A civilização islâmica, de acordo com o que foi visto, em seu período de esplendor, sobretudo a partir da decadência do califado de Bagdá, se afirma como universal e ao mesmo tempo regional, ou seja, como una e diversa. Una, pois por toda parte mesquitas e madrassas, que testemunham uma arte uniforme e abstrata, foram construídas; a filosofia (falsafa) é em toda parte retomada do pensamento grego; e os mesmos contos populares, que podem ser lidos na coletânea *As Mil e uma Noites*, correm através do mundo islâmico⁹³.

Quando o controle político do Império Islâmico é fracionado, cada região recobra um pouco a livre disposição de si mesma, passando a “respirar” à sua maneira, reafirmando seu gênio particular. Na Espanha muçulmana, na Índia e, sobretudo, na Pérsia, percebe-se

⁹⁰ Omar KHAYYÁM, op. cit., p. 144.

⁹¹ Santiago PRAMPOLINE, op. cit., p. 38.

⁹² Omar KHAYYÁM, op. cit., p. 93.

⁹³ Fernand BRAUDEL, op. cit., p. 91 e 92.

que a unidade cultural não conseguiu destruir particularismos evidentes⁹⁴. Segundo F. Braudel, “*a Espanha muçulmana, de adaptações a elaborações e contaminações diversas, tende a tornar-se ela mesma, uma Espanha na sucessão das múltiplas Espanhas da história*”. Na Índia, de acordo com o mesmo autor, “*a contaminação entre as duas civilizações deu lugar a uma verdadeira arte indo-islâmica*”⁹⁵.

A civilização iraniana, como já foi visto, afirmou suas particularidades, apresentando-se como uma civilização persa, um indivíduo vigoroso, só que desta vez, no interior da vasta civilização islâmica⁹⁶.

Omar Khayyám, poeta persa que viveu em Khurasan até idade avançada; respirou a atmosfera literária na qual viveu; foi um educador árabe; expressou-se em linguagem que podia ser facilmente entendida por gente comum e iletrada; usou como veículo de seu pensamento formas curtas e fortes em seus versos; enfatizou a natureza temporária de nossa existência nesse mundo passageiro; expressou-se livremente, corajosamente e profundamente⁹⁷. Ele foi um dos principais representantes da cultura persa que se desenvolveu no seio do Islã, uma tradição arábico-persa, na qual cada uma predominou a seu modo.

Nesse capítulo, procurou-se proporcionar um maior conhecimento da cultura islâmica, procurando apreender a sua unidade e diversidade, principalmente, no que tange ao período aqui analisado. Outro ponto importante que foi abordado é a preponderância do Alcorão tanto como obra literária, como portador do modelo cultural ideal que deve ser seguido pelos fiéis. Procurou-se mostrar que, por vezes, esse padrão não era seguido, pelo menos nos escritos dos poetas persas.

A partir do que foi exposto nesse capítulo e no anterior se entenderá melhor o próximo, no qual será analisada a relação entre indivíduo e cultura, procurando apreender o pensamento autônomo do poeta.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 93.

⁹⁵ Fernand BRAUDEL, op. cit., p. 94.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 93.

⁹⁷ A. J. ARBERRY, op. cit., p. 311.

3. O PENSAMENTO AUTÔNOMO DE OMAR KHAYYÁM: RELAÇÕES ENTRE INDIVÍDUO E CULTURA

Neste capítulo pretende-se, a partir de uma análise da importância do indivíduo nos estudos das ciências humanas, demonstrar a existência do pensamento autônomo do poeta e a sua relação com a cultura na qual estava inserido. Essas relações serão analisadas através de elementos presentes na cultura islâmica e nas rubaiates de Omar Khayyám, levando-se em conta as influências exercidas sobre o profeta e o contexto no qual ele estava inserido.

De acordo com o que foi mencionado na introdução, se faz cada vez mais necessário refletir sobre o indivíduo nas ciências humanas, assim como as relações estabelecidas por tal pessoa com o que chamamos de contexto sócio-cultural de uma época e de outros sujeitos. Mas, sobre qual indivíduo se está falando?

Provavelmente não é aquele, relevante para a história empírica, que desempenhava uma função marcante, ou seja, o personagem histórico, cujo ato trazia conseqüências para a vida e a conduta de seus semelhantes⁹⁸. Como também não o é aquele que surge quando a necessidade de sua ação se faz sentir, que é determinado por leis objetivas da história⁹⁹.

O indivíduo sobre o qual se pretende fazer uma análise é aquele a quem se atribui atos e pensamentos autônomos, que podem ou não servir de exemplo, tem consciência de si e da sociedade que o cerca e procura expressar-se de forma singular, diferente dos demais membros, mas, que mesmo assim, não deixa de existir para estes. Ele está inserido em uma sociedade na qual há uma pluralidade de destinos, e o dele é apenas mais um, onde outros indivíduos procuram também se expressar, não havendo apenas um fator que explique essa multiplicidade de seres autônomos.

Os indivíduos, como já foi mencionado, estabelecem relações com o contexto sócio-cultural de sua época, e este, por sua vez, é o resultado da confluência do econômico, do político, do social e do cultural, uns influenciando os outros. Portanto, não há somente um fator dominante, mas sim vários fatores que interagem entre si. A visão global do mundo permite que se conceda lugar ao indivíduo e à sua vontade consciente.

⁹⁸ Jean GLÉNISSON. *Iniciação aos estudos históricos*. São Paulo: Difel, 1983, p. 212.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 228.

Ao analisar, de forma geral, os rubaiates de Omar Khayyám, é possível perceber que o autor expressa a sua individualidade através de seu pensamento, não seguindo a maneira tradicional de “ver” o mundo. De acordo com o que já foi visto nos capítulos anteriores, a sociedade à qual pertencia o poeta era caracterizada por uma cultura profundamente religiosa, marcada profundamente pelo legalismo e rigidez dos ulemás, e que tinha no Alcorão os fundamentos que deviam ser seguidos por essa sociedade, nos níveis religioso, moral e político. Ele é a palavra de Deus que foi revelada ao Profeta Mohamed, deste modo devia ser seguido em conformidade com a interpretação imposta pelos homens doutos do saber religioso, não se devendo questionar ou pôr em dúvida essa visão que era predominante. Como veremos, o poeta fez isso com uma certa frequência em suas quadras, contrapondo-se à cultura islâmica que predominava e a sua forma de “enxergar” o mundo, buscando novas maneiras de se posicionar diante dessa visão e percepção de mundo que prevalecia.

Omar Khayyám, de acordo com o que foi visto, pode ser considerado um indivíduo de acordo com a proposição de Paul Veyne mencionada na introdução, ou seja, ele era um ser ligado à sua própria identidade pela consciência que tinha de si e do seu lugar na sociedade na qual viveu. Ele, enquanto ser que vivenciou e fez o que não era comum de ser feito, de certa forma, desobedeceu e se contrapôs à noção de cultura que predominava. Entretanto, isso só foi possível porque ele manteve determinadas relações com outros indivíduos, com os quais compunha a sociedade da época, e sem os quais dificilmente teria conseguido expressar o seu pensamento.

A relação entre o poeta e a cultura islâmica pode ser entendida, em certa medida, como sendo de contestação. Essa era, em vários momentos, direcionada àqueles que a interpretavam, ou seja, os ulemás, e as instituições que eles representavam, fosse de forma direta ou através de simbolismos; em outros momentos, era direcionada aos que seguiam a visão de fé imposta por esses mesmos guardiões da crença. Essa contraposição, é interessante observar, era sempre dirigida ao modo de ver e pensar a sociedade e o mundo no qual ele estava inserido, sobretudo, à maneira de apreender a fé que predominava na cultura islâmica. Percebe-se, também, a busca, através de alguns simbolismos, por uma união espiritual com Deus e a busca interior do conhecimento, demonstrando a influência do pensamento sufista, místico em sua essência.

Contudo, apesar dele ter sido um poeta místico, ele também tinha como característica a denúncia de injustiças, demonstrando, às vezes, um certo ceticismo em relação à sociedade na qual vivia. Era contra as religiões codificadas, criadoras da divindade à feição dos interesses de uma determinada parte da sociedade: deuses fiadores de preconceitos e que não passavam de projeções de suas vontades. Ele não negava Alá, mas sim a maneira como Ele era descrito no Alcorão. Pode-se perceber que ele se contrapunha à visão que predominava em relação ao livro sagrado, ou seja, que este continha a revelação completa e acabada. Possivelmente, para o poeta, essas escrituras não representavam o espírito místico que estivera presente nos momentos das revelações feitas ao Profeta, mas sim, a codificação do moralismo e da vontade dos interesses de determinados grupos.

Na rubaía da qual se tratará inicialmente pode se perceber outra característica do poeta, a ironia. Neste caso, voltada para aqueles que não aproveitam a vida terrena esperando as recompensa da vida após a morte, ou seja, os que seguem o Alcorão de forma literal, de acordo com o que é estabelecido pelos juristas da religião. Escreve o poeta:

*“Ouve, amigo,
o bom conselho:*

*Antes que te esfacelem
os pesares do coração,
e antes que o manto sombrio da noite
apague
os últimos clarões do entardecer,
traze para tua alcova
o vinho cor-de-rosa.*

*Não vás pensar,
pobre ignorante,
que és feito de ouro*

*Não creias, pois,
que serás libertado
quando te esconderem
debaixo da terra;
que serás recolhido
como se fosses uma pepita
do precioso metal...”¹⁰⁰*

¹⁰⁰ Omar KHAYYÁM, op. cit., p. 27.

Pode-se perceber o tom irônico, principalmente, no trecho no qual o poeta diz ser o “amigo” um pobre ignorante por achar que ele é feito de ouro, ou seja, por acreditar que ao seguir exatamente o que está escrito no Alcorão ele se torna um ser especial, tanto perante Deus como diante da sociedade, e que, por isso, quando morrer será recolhido. O “recolhimento” pode ser entendido como a ida ao Paraíso prometido para aqueles que crêem em Deus e seguem os seus preceitos, ou seja, a libertação da vida na terra. Para o poeta, a vida deve ser plena e aproveitada no presente, pois para ele a união com Deus, última instância a ser atingida no paraíso, pode ser obtida aqui na terra através de práticas sufistas, o próprio êxtase da bebida pode ser considerado um caminho para se chegar a Ele. O fato de Omar Khayyám ter feito menção ao vinho parece ter dois significados, o primeiro seria o que foi mencionado acima, ou seja, a embriaguez pelo vinho seria uma forma de se encontrar com Deus. O segundo, uma crítica à interpretação literal do Alcorão que, em alguns versículos, condena a bebida alcoólica, introjetando na sociedade a visão preconceituosa daqueles que usufruem dessa bebida como forma de prazer terreno, a embriaguez como forma de se libertar da mediocridade da sociedade.

A questão da condenação dos que bebem vinho é significativa devido ao fato, já mencionado no capítulo anterior, dos produtores dessa bebida serem, em geral, os não-muçulmanos. Portanto, os fiéis que quisessem usufruir dessa bebida tinham que, via de regra, ir até esses fabricantes que, por mais tolerante que fosse a sociedade em relação a eles, eram os infiéis que, de certa forma, desviavam os muçulmanos do caminho, pois através daqueles, estes obtinham a bebida proibida. Esses infiéis, de acordo com o seguinte versículo do Alcorão, deveriam ser castigados:

“Os que descrêem e desviam os outros da senda de Deus e da Mesquita Sagrada, que destinamos a todos os homens sem distinção – tanto os que lá habitam quanto os nômades – e os que procuram violá-la impiamente, todos eles receberão um castigo doloroso.”¹⁰¹

Apreende-se, também, da rubaía acima citada, que o “amigo” é um fiel observador da lei corânica (lei esta que foi sistematizada pelos ulemás) devido à menção que o poeta faz de que ele deve “trazer para a sua alcova o vinho”, pois nada mais lhe restaria senão aproveitar algum prazer terreno para assim se libertar das amarras impostas pela sociedade,

¹⁰¹ O ALCORÃO, op. cit., 22ª Surata, versículo 25, p. 175.

ou ainda, deveria ele buscar alcançar, na vida terrena, o amor e a união com o divino, ao invés de pensar que será libertado após a sua morte e que somente no paraíso poderá ter uma maior ligação com Deus. Os seguintes trechos do Alcorão são exemplos de que não se deve preferir a vida presente (transitória) em detrimento da vida futura (além), e da promessa do paraíso para os que crêem e seguem as leis que estão no livro sagrado. Eis o que menciona o livro sagrado:

*“Contudo, preferis o gozo desta vida transitória
E desprezais o Além.
Naquele dia, haverá rostos radiantes
A olharem para seu Senhor.
E haverá rostos sombrios
Na expectativa de alguma calamidade.”¹⁰²*

“Os que crêem e praticam o bem, Deus os introduzirá em jardins onde correm os rios. Lá, serão enfeitados com braceletes de ouro e pérolas; e lá suas vestimentas serão de seda.”¹⁰³

Outra questão presente no Alcorão, e que aparece em um dos trechos acima, é a presença do castigo para os que não praticam o que Ele diz. Isso parece não preocupar o nosso poeta, já que para ele Alá não é um deus vingativo, e sim, de amor. É possível apreender, ao ler suas quadras, que ele não estava preocupado em agradar os seus prováveis leitores, parecia escrever mais para si. Pode-se entender, em algumas rubaiás, um certo interesse em chamar a atenção para que os homens aproveitem mais o presente, vivam com mais prazer, e que não esperem a vida após a morte para aproveitar os prazeres, como é aceito pelos que não estão dispostos a ir além do que está escrito no Alcorão, acreditando que o único caminho para se chegar até Deus é segui-lo piamente. A quadra que segue é um exemplo disso:

*“É bom que te rejubiles,
que alegres,
vez por outra,
o coração
com taças de vinho.*

Esquece o que já se foi,

¹⁰² O ALCORÃO, op. cit., 75ª Surata, versículos 20 ao 25, p. 327.

¹⁰³ *Ibidem*, 22ª Surata, versículo 23, p. 175.

*não cuides do que virá a ser.
Deixa o passado e o porvir!*

*Já é tempo também
de libertares tua alma,
encarcerada,
desde que chegaste,
na cadeia do medo
de mortes
e de ressurreições.”¹⁰⁴*

Como foi mencionado acima, para o poeta o importante é o agora, é viver e aproveitá-lo. Não é preciso se preocupar com o passado, o que foi feito deve ser esquecido, independente se a conduta tida foi a ideal ou não. Da mesma forma ocorre com o futuro, não cuidar do que virá, não agir hoje preocupado com o porvir, ou seja, não viver com receio do amanhã. Pode-se entender isso como um aviso para que se aproveite a vida presente sem medo, livre das amarras dessa cultura que incute o medo através de promessas de castigo para os que a descumprem. Para o poeta não existe uma outra vida, há apenas o agora, o paraíso não é uma promessa para o amanhã, ele deve ser vivenciado e sentido no presente.

Essa questão de gozar o presente traz consigo uma outra, a brevidade da existência, e por ser ela efêmera diz o poeta, nos seguintes versos, que se deve aproveitá-la, não devendo preocupar-se com o porvir:

*“Calúnias, ameaças,
inquisições, fogueiras,
doenças aflições
e outros males,
nada disso
deverás temer.*

*Por quê?
É muito simples:
tudo passa.*

*Em prazeres e alegrias
aproveita, amigo,
tua curta vida!*

Faze

¹⁰⁴ Omar KHAYYÁM, op. cit., p. 98.

*o que te vier à cabeça.
Apenas,
não penses no passado,
não penses no futuro,
e muito menos no Além...”¹⁰⁵*

Mais uma vez está ele dizendo que só é importante aproveitar o presente, suas alegrias e prazeres, fazendo o que “vier à cabeça”, pois a vida é breve, sem ficar se preocupando com ameaças de castigo, pois a relação que deve existir entre Deus e o fiel é de amor, não de temor. Dentro da cultura na qual o poeta viveu, isso pode ser entendido como uma crítica àqueles que somente se permitiam viver de acordo com as normas pré-estabelecidas, principalmente àquelas derivadas do livro sagrado, ou seja, não fazer o que “vem à mente”, pois há a possibilidade de consistir num pecado, vindo a ser castigado por Deus. Pode-se observar, mais uma vez, a oposição entre a visão do poeta e a dos ulemás, uma vez que para estes o Deus do Alcorão é sinônimo de justiça e rigidez e para aquele, de ternura e amor.

Em algumas quadras, Omar Khayyám, parece demonstrar a sua postura em relação ao Alcorão, por não acreditar que o que está escrito nele seja exatamente a revelação de Alá, pois os que a codificaram, do ponto de vista do poeta, o teriam feito de acordo com a projeção de seus interesses e vontades o que, de certa forma, teria deturpado o verdadeiro significado de Deus e da revelação. A revelação feita ao Profeta, para o poeta, tinha um significado muito mais profundo, que ia além do puramente escrito, que se traduzia no estado de espírito que havia possibilitado a Mohamed recebê-las, era muito mais um Islã introspectivo do que o exposto no Alcorão. Essa maneira de compreender o islamismo demonstra a influência do sufismo no pensamento de Khayyám.

O poeta, como veremos, por discordar das interpretações predominantes acerca do livro sagrado, irá se opor aos que se utilizam delas para incutir o temor nos fiéis, fazendo isso, às vezes, de forma velada, não se dirigindo diretamente a essas pessoas, mas sim a Alá. A seguinte rubaía exemplifica essa postura do pensador em relação a esses homens que detinham o saber religioso:

¹⁰⁵ Omar KHAYYÁM, op. cit., p. 118.

*“Ó Allah!
Honras-me sobremodo
interessando-Te por mim,
ameaçando-me
com castigos horripilantes,
– fome, sede, fogo,
um sem número de suplícios desumanos.*

*Compreensivo, porém,
tranqüilo, sem falsos temores,
vejo que não tens razão
e acho muita graça
na Tua infantilidade...*

*Porque,
onde estiveres, Allah,
não poderá haver sofrimento.*

*E não há nenhum lugar
em que não estejas presente,
Allah!”¹⁰⁶*

É possível abstrair dessas quadras que Omar Khayyám está, de certa forma, fazendo uma crítica à forma como os seus contemporâneos, especificamente os ulemás, interpretavam a religião. Portanto, pode-se interpretar que quem está interessado no poeta e é infantil, não é Alá, e sim todos aqueles que, através da imposição do medo, procuravam manter a sociedade sob controle. O pensador, por ter influências do sufismo, não via Deus sendo capaz de ameaçar os fiéis, pois, como menciona o próprio Omar Khayyám, onde Deus estiver não poderá haver sofrimento e não há lugar em que Ele não esteja, pois é onipresente.

A seguinte passagem do livro sagrado é um exemplo dessa onipresença de Alá, pois ele sabe o que é revelado e ocultado pelos homens, inclusive o que escondem em seus corações. Contudo, mesmo tendo poder e conhecimento sobre tudo, para o poeta, isso não faz Dele uma divindade ameaçadora, mas sim benevolente. Está escrito:

(...) E Ele tem poder sobre tudo¹⁰⁷.

Sabe o que há nos céus e na terra e conhece o que ocultais e o que revelais. E sabe o que encerram os corações¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Omar KHAYYÁM, op. cit., p. 89.

¹⁰⁷ O ALCORÃO, op. cit., 64ª Surata, versículo 1, p. 310.

Mais uma vez, pode-se perceber o poeta contestando a ordem na qual vivia, expressando um pensamento autônomo, livre dos dogmatismos da cultura predominante. Entretanto, a despeito dessa sua postura, não se deve pensar, com base no que já foi mencionado, que ele negasse a sua cultura ou, até mesmo, a sua religião, pelo contrário, era um fiel crente do islamismo. Porém, parecia não se satisfazer com a visão legalista e rígida que prevalecia, buscando, a seu modo, uma explicação dentro do misticismo sufista para entender essa religião.

Outra temática presente em algumas quadras do poeta é a relação existente entre o amor carnal e o amor espiritual, que já foi referido, aquele é o ponto de partida e este o destino, que nada mais é do que a união mística com Deus. A sexualidade, a busca do prazer aqui na terra não tem sentido senão na projeção em Alá. A seguinte rubaía pode ser assim entendida, ou seja, a busca do divino através da entrega entre o amante e a amada. Escreve o poeta:

*“Conquista
o teu quinhão de ventura
no decorrer de cada dia.
Entrega-te voluptuosamente
à tua amada, enquanto afagas
a taça de vinho dourado.*

*Maior é Allah,
boníssimo, sublime Allah,
que abomina submissões e vilanagens
e não se ofende
com transgressões à lei.*

*Ante a Sua magnificência,
significação nenhuma
tem o culto,
e supérfluas
são as mortificações.*

*Porque Allah, o Misericordioso,
deixa de tomar conhecimento
do mal
que, porventura, pratiquemos.*

*Entrega-te assim, amigo,
aos prazeres e alegrias*

¹⁰⁸ Ibidem, 64ª Surata, versículo 4, p. 310.

da vida que vai passando!”¹⁰⁹

Além da imagem do amor humano como forma de buscar a união com Deus, também se pode perceber outras questões que parecem ser bastante caras ao poeta. Uma delas é, mais uma vez, a diferença entre a visão de Omar Khayyám e dos ulemás com relação a Alá, para estes, um Ser que impõe o medo, para aquele, um Criador bondoso, que não dá valor aos cultos e que condena a submissão, pregada por aqueles que eram considerados os homens doutos do islã. Outra, é reflexão sobre o tema conhecido na poesia ocidental como *carpe diem*, ou seja, a idéia de que se deve aproveitar os prazeres e alegrias da vida agora ante a incerteza do futuro. Novamente aparece a menção ao vinho, que nesse contexto pode ser entendido como a embriaguez que pode levar à auto-realização de se chegar a um conhecimento mais profundo do divino.

O fato dele expressar essa provável postura pode ser visto como um indicativo de sua individualidade diante de uma sociedade que estava cada vez mais enrijecendo em relação ao dogmatismo religioso. É importante destacar essa busca do poeta por uma nova forma de ver e pensar a cultura, sobretudo em seu signo religioso, não se conformando em aceitar de maneira pronta a interpretação dos que detinham o saber naquela época.

Pode-se perceber, através das análises até aqui feitas, a grande influência que o sufismo teve sobre o poeta. Esse movimento, como já se explicou anteriormente, surgiu como uma corrente heterodoxa dentro do islamismo e que tinha como premissa básica o amor dirigido exclusivamente a Deus, e a busca interior do conhecimento. Contudo, além dessa veia mística, pode-se perceber a sua oposição a maneira como a religião era, predominantemente, tratada.

Omar Khayyám também se preocupou, através de seus versos, em denunciar as injustiças e a hipocrisia da sociedade da época. Porém, como se poderá observar, essas temáticas também estão, de certa forma, relacionadas com a cultura religiosa que predominava, até mesmo porque, como já foi visto, a religião era o centro da tradição islâmica do período em questão. Os versos que seguem são um exemplo dessa preocupação do poeta, pois através deles ele denuncia o preconceito e a hipocrisia que existentes:

¹⁰⁹ Omar KHAYYÁM, op. cit., p. 83.

*“Assim falou
o virtuoso sacerdote
a uma cortesã,
tentando humilhá-la:*

*– Tu te embriagas
e vai em busca de amantes,
sempre e cada vez mais!*

*– Perfeitamente,
respeitável moralista
(respondeu a mundana),
é a pura verdade
o que dizes de mim...*

*Peço-te, porém,
que me respondas:
o teu instintivo,
esse teu verdadeiro eu,
tu o disfarças,
tu o acobertas
com atitudes graves.
Dize-me agora:
Será esse teu eu recôndito,
O mesmo que estadeias em público?”¹¹⁰*

Pode-se observar a postura do poeta em relação aos que sofriam com as injustiças por não levarem uma vida conforme as regras da sociedade. Nos versos acima, ele deu voz a uma cortesã, que ao ter sofrido uma tentativa de humilhação, traz à tona a hipocrisia presente na sociedade. A cortesã não esconde quem é, ao contrário dos moralistas que costumam ostentar um “eu” diferente daquele que eles ocultam, ou seja, perante a sociedade agem em conformidade com o que pregam, porém longe das vistas dela, costumam demonstrar quem realmente são, sem se preocupar com as regras estabelecidas.

A utilização do termo *sacerdote*, classe esta que não existia dentro do islã sunita, pode ser aqui visto segundo dois entendimentos, o primeiro, como um equívoco na tradução; o segundo, como uma provocação direta aos que representavam o moralismo da sociedade, ou seja, os ulemás. É bastante expressiva essa denúncia da hipocrisia desses “sacerdotes”, pois, para o poeta, longe de serem os exemplos da conduta ideal, que tanto pregam, eles são, na verdade, falsos moralistas, apenas interessados em conduzirem a

¹¹⁰ Omar KHAYYÁM, op. cit., p. 37.

sociedade através da imposição de uma cultura que devia temer a Deus e condenar os que ousavam ir contra esse moralismo que predominava.

É significativo o fato do poeta ter dado voz a uma prostituta, que além de se entregar aos prazeres do corpo também se deleita na embriaguez, pois o Alcorão condena as práticas luxuriosas e a embriaguez. Os seguintes trechos desse livro demonstram a proibição da busca por uma companhia feminina apenas com o objetivo de satisfazer um prazer momentâneo, como se verá, as mulheres permitidas são as honradas, crentes e que devem ser desposadas:

“(...) São-vos lícitas as mulheres honradas dentre os crentes e adeptos do livro com a condição que as doteis e vos caseis com elas e não vivais em sua companhia em fornicção ou como concubinas escondidas. (...)”¹¹¹

Os versos de Omar Khayyám, acima citados, podem, também, ser compreendidos como um indicativo de sua consciência da individualidade, da interioridade da alma, visto que o poeta indaga o “sacerdote”, que pode ser aqui entendido como uma extensão da sociedade, sobre o seu verdadeiro eu, que estaria interiorizado, escondido em sua alma. Portanto, pode-se entender que o pensador está, de certa forma, buscando demonstrar que as pessoas, em geral, procuravam disfarçar, em público, quem realmente eram e o que pensavam, deixando recôndito em suas almas os seus verdadeiros eus, atitude oposta a de Omar Khayyám, que através de suas quadras procurou expressar o que pensava.

Outro ponto bastante representativo da postura do poeta em relação à cultura, mais especificamente, em face dos que ditavam as suas regras, é a crítica e, de certa forma, a ridicularização das instituições e dos que dela faziam parte. Os versos que seguem são um exemplo:

*“Somente na taberna encontrareis
tranqüilidade e prazer.
Somente na taberna vereis homens desinteressados e íntegros,
homens perfeitos.*

*Se observardes com isenção,
sem preconceitos,*

¹¹¹ O ALCORÃO, op. cit., 5ª Surata, versículo 5, p. 54.

*com a alma livre,
vereis pureza,
vereis bondade
até nos mais ímpios
dos freqüentadores da taberna.*

*Espíritos compassivos,
generosos corações,
não é nas escolas
de piedade convencional
que se formam,
nem é nas catedrais do sectarismo
que se educam.*

*São ruínas
que teimam em permanecer de pé
essas instituições!*

*Cumpre derribá-las,
essas ameias da insensibilidade,
esses baluartes da estupidez.”¹¹²*

É possível perceber o inconformismo do poeta diante do fato, devido ao preconceito imposto pela cultura que predominava, de não se reconhecer, muitas vezes, os homens realmente honestos e justos. A visão que predominava fazia com que as instituições, ou seja, as escolas que detinham o direito de ensinar, sendo, na visão dos homens doutos, os baluartes do saber, fossem vistas como o local, por excelência, dos homens íntegros e honestos. Omar Khayyám, com um toque de ironia, procurou desconstruir e, até mesmo, ridicularizar essa visão, apontando essas instituições como bastiões da estupidez e insensibilidade, pois para ele elas não educam e nem ensinam ninguém, apenas incutem uma visão de mundo moralista e restrita.

O poeta, através dos versos acima citados, procurou demonstrar que liberdade, tranqüilidade e prazer não podem ser encontrados junto de pessoas que só pensam em seus interesses, até mesmo quando se trata de Deus, mas sim junto das pessoas simples e dos prazeres da vida, já que é na taberna que se encontra o vinho. Isso poderia estar ao alcance de qualquer um, desde que se livrassem dos preconceitos e procurassem enxergar de alma leve, não carregada de temores e moralismos. Pode-se perceber que a intenção do poeta foi atacar a hipocrisia, pois para muitos a taberna era o local do infiel e as escolas do exemplo

¹¹² Omar KHAYYÁM, op. cit., p. 69.

do fiel, é possível pensar que para o poeta isso seria uma inversão de valores, já que o homem honesto e perfeito seria encontrado na taberna e não em uma das várias instituições que detinha a primazia da moral.

Os seguintes versos do poeta são um exemplo de um de seus mais famosos temas, o vinho. Neste caso se poderá se perceber essa temática com uma dupla significação, a primeira, o vinho enquanto bebida que embriaga, proibida pelo Alcorão; a segunda, pode ser entendida como o vinho embriagante da auto realização, que permite ao pensador evadir-se de si mesmo, buscando a paz e o sossego em uma outra dimensão espiritual. Escreve o poeta:

*“Não bebo vinho
simplesmente
pelo gosto de embriagar-me,
nem por vício,
falta de fé
ou com idéia
de ofender a moral,
como apregoam os hipócritas
na lengalenga dos seus sermões.*

*Quero apenas respirar,
evadir-me de mim mesmo,
esquecer minh'alma.*

*Só por isso
bebo e me embriago.”¹¹³*

Além da menção ao vinho, observa-se, mais uma vez, a sua crítica aos que pregavam uma idéia de Deus rígido que devia ser temido, pois caso o fiel não tivesse uma conduta considerada ideal, sob o ponto de vista desses mesmos pregadores, seriam castigados. Poderia se pensar que, por não concordar com essa visão, Omar Khayyám não tivesse fé em Alá, mas como ele mesmo escreveu, não era por falta de fé que ele se embriagava, e sim por uma vontade de fazer o que queria, sem se preocupar com determinadas regras que, de certa forma, tolhiam a liberdade das pessoas. Ele estava apenas expressando a sua autonomia, o seu desejo de ser um indivíduo dentro da sua cultura.

¹¹³ Omar KHAYYÁM, op. cit., p. 172.

Possivelmente ele tenha sido acusado de ser um descrente por não ter aceito a visão de mundo que predominava, porém pode-se perceber que Omar Khayyám não era um ateu, mas sim alguém que acreditava num Deus diferente do que fora descrito no Alcorão. Para ele, o Alá era amor e bondade, não havendo razão para temê-lo, por isso que ele se contrapôs à imagem, de certa forma, criada pelos que governavam a vida cultural da sociedade, impondo um Deus temerário, inculcando, assim, o medo nas pessoas, que acabavam, em geral, aceitando essa representação.

Procurou-se, através de algumas rubáias, demonstrar a relação entre o indivíduo Omar Khayyám e a cultura na qual estava inserido, levando-se em conta o contexto histórico e as influências sociais e culturais exercidas sobre ele. Como já se referiu anteriormente, só foi possível a manifestação do pensamento autônomo do poeta por que ele manteve determinadas relações com outros indivíduos que lhe deram segurança e proteção para escrever; e relações sócio-culturais que permitiram um conhecimento e um aprendizado, sem os quais, possivelmente, não teria tido as mesmas condições de se expressar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise de poemas, quando tratados como indícios de um determinado tempo e espaço, é uma tarefa muito instigante pelo fato de que quando se começa a lê-los passa a se perceber diferentes questões acerca do conhecimento histórico, percepções diversas das que se costuma ter quando se presta atenção apenas no conteúdo mais evidente, aparente. Aprofundando a leitura desse tipo de documento é possível apreender os traços culturais, indícios de individualidade e coletividade, além de ligações, diretas ou indiretas, com a religião ou outras formas de manifestações de crenças, de uma determinada sociedade inserida em uma época específica.

Como se pode observar, a obra de Omar Khayyám é um exemplo de leitura que instiga, pois, muitas vezes, o verdadeiro sentido não é o aparente e que, somente, levando-se em conta o contexto sócio-cultural no qual o poeta estava inserido é possível apreender a significação de seus versos. Ao serem tratados como indícios da época em que o pensador viveu, os seus versos podem proporcionar diferentes análises acerca do conhecimento histórico. Nesse trabalho, o que se procurou fazer foi uma apreciação sobre as relações entre indivíduo e cultura, presentes na sua obra “Rubáiyát”.

Partindo de uma breve contextualização da Pérsia entre o final do século XI e início do XII, que estava inserida no mundo islâmico, buscou-se demonstrar que a composição da obra e as relações que nela apareceram estavam diretamente relacionadas com a maneira como Omar Khayyám percebia o mundo no qual estava inserido. Esse conhecimento possibilitou entender que, mesmo o poeta sendo um indivíduo ligado à sua própria identidade, ele estabeleceu relações com a sociedade e com outros indivíduos, sem os quais, provavelmente, não teria tido a mesma percepção de seu lugar nessa civilização.

Em seguida, através de uma análise da cultura islâmica e de seus principais elementos, procurou-se evidenciar as influências desta sobre a composição da obra do poeta. Observou-se que um dos principais elementos dessa tradição que influenciou na maneira de pensar de Omar Khayyám foi o sufismo. Este era uma corrente heterodoxa que surge dentro do Islã e que tinha como premissa básica o amor dirigido exclusivamente a Deus. O fato de a principal influência cultural ter vindo de uma nova maneira de entender o

islamismo, ou seja, do meio religioso, pode ser visto como um indicativo de ser a religião o principal signo cultural. Ela estava presente em todas as esferas daquela sociedade e, como se viu, o poeta se opôs em vários momentos à forma predominante de entendê-la.

Também se analisou o alcance, no pensamento do poeta, do renascimento da cultura iraniana, sob a forma islâmica, ocorrido entre o declínio do poder abássida e o estabelecimento das dinastias turcas (mais ou menos entre os séculos IX e XI). Esse alcance pode ser percebido através da forma poética que o poeta utilizou, a rubaía, que foi uma invenção persa, e da língua utilizada para escrevê-las, ou seja, o persa.

Por fim, a partir de uma análise sobre o indivíduo nas ciências humanas, procurou se demonstrar a existência do pensamento autônomo e a sua relação com a cultura na qual Omar Khayyám estava inserido. Pode-se perceber que o poeta era um indivíduo, um ser que, de acordo com Elias, sente, vivencia e faz o que não é feito pelas demais pessoas, mas que ao mesmo tempo em que ele é autônomo, também é um ser que existe para os outros, compondo aquela sociedade.

Portanto, pode aferir que o poeta enquanto indivíduo não se contentou em apenas fazer parte, seguindo o padrão cultural ideal, ele procurou expressar o que pensava e sentia, mesmo que para isso ele tivesse que correr o risco de ser perseguido e considerado um ateu. De acordo com a citação já referida de Prampoline¹¹⁴, ele teria sofrido algumas perseguições, porém, não se pode dizer que ele não acreditava em Deus, até mesmo porque, ele era um sufista, ou seja, acreditava Nele, mas de uma maneira diferente da que predominava.

Omar Khayyám, apesar de acreditar em Alá, era um indivíduo inconformado com a hipocrisia e a falsa moralidade da sociedade em que viveu. As injustiças, perseguições dos que por ele eram considerados honestos e o engrandecimento dos nefastos lhe angustiava, encontrando em seus versos uma forma de libertar-se delas. Também não concordava com a forma como a religião islâmica vinha sendo interpretada, que, a seu ver, servia apenas como forma de determinados grupos atingirem seus interesses, perdendo, assim, o seu verdadeiro significado, o amor entre homem e Deus.

Através de algumas rubaías, selecionadas com o propósito de exemplificar diferentes modos de pensar do poeta e, por conseqüência, de analisar as relações existentes

¹¹⁴ Citação feita na página 27.

entre ele a cultura, procurou-se demonstrar a relação entre o indivíduo e a cultura na qual estava inserido, levando-se em conta o contexto histórico e as influências sociais e culturais exercidas sobre ele. A possibilidade dessa manifestação do pensamento autônomo do poeta só foi possível por que ele manteve determinadas relações com outros indivíduos que lhe deram segurança e proteção para escrever; e relações sócio-culturais que permitiram um conhecimento e um aprendizado, sem os quais, possivelmente, não teria tido as mesmas condições de se expressar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fonte Primária

KHAYYÁM, Omar. *Rubáiyát*. Versão poética de Christovam de Camargo baseada na interpretação literal do texto persa feita por Ragy Basile. São Paulo: Martin Claret, 2003.

Fontes de Apoio

O ALCORÃO. Tradução: Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Intenacional Gibran, [19--].

Bibliografia

ARBERRY, A. J. *Classical Persian Literature*. London: G. Allen and Unwin, 1958

ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

BOUHDIBA, Abdelwahab. *A sexualidade no Islã*. São Paulo: Globo, 2006.

BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do renascimento na Itália*. Brasília: Universidade de Brasília, 1991.

BURLLOT, Joseph. *A Civilização Islâmica*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1990.

- CHALLITA, Mansour. *As mais belas páginas da literatura árabe*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- DUCELLIER, Alain; KAPLAN, Michel; MARTIN, Bernadette. *A Idade Média no Oriente: Bizâncio e o Islão: dos Bárbaros aos Otomanos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994.
- ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- GARDET, Louis. Concepções muçulmanas sobre o tempo e a história. In: *As culturas e o tempo: estudos reunidos pela UNESCO*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GENTIL, Saraiva Junior. A poesia persa e o Ruba'iyat de Omar Khayyam de Naichapur. In: *Organon*. Porto Alegre Vol. 7, n. 20 (1993), p. 75-79.
- GIORDANI, Mário Curtis. *História do Mundo Árabe Medieval*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- GLÉNISSON, Jean. *Iniciação aos estudos históricos*. São Paulo: Difel, 1983.
- HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- LEWIS, Bernard. *Os Árabes na História*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- LEWIS, Bernard. *O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

- MOUSNIER, Roland. *Os séculos XVI e XVII: os progressos da civilização europeia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- NABHAN, Neuza Neif. O pensamento árabe medieval. In: *Reflexão*. Campinas, vol. 14, n. 41 (maio/ago. 1988), pp. 25-46.
- NARS, Helmi. O alcorão: sua história e sua origem. In: *Revista de história (São Paulo)*. São Paulo, vol. 45, n. 91 (jul./set. 1972), pp. 27-38.
- KHAYYÁM, Omar. *Rubaiyat*, explicado por Paramahansa Yogananda. São Paulo: Madras, 2003.
- PIDAL, Ramón Menéndez. *Poesia Árabe y Poesia Europea*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1946.
- PLEKANOV, Jorge. *O papel do indivíduo na história*. Amadora: M.Rodrigues Xavier, 1971.
- PRAMPOLINI, Santiago. *Historia Universal de la Literatura*. Buenos Aires: UTEHA Argentina, c. 1940-1941. Volumes 1 e 2.
- RUSSEL, Bertrand. *A autoridade e o indivíduo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.
- SCHUON, Frithjof. *Comprender el Islam*. Barcelona: Sophia Perennis, 2001.
- SOUZA, João Silva de. *Religião e Direito no Alcorão* (do Pré-Islão à Baixa Idade Média, séc. XV). Lisboa: Editorial Estampa, 1986.
- VERNET, Juan. *Literatura Árabe*. Barcelona: Editorial Labor, 1968.

VEYNE, PAUL. O indivíduo atingido no coração pelo poder público. In: VEYNE, P.; VERNANT, P.; RICOEUR, P.; DOLTO, F.; VARELA, F.; PERCHERON, G. *Indivíduo e Poder*. Lisboa: Edições 70, 1987.

Documentos Eletrônicos

ARTE islâmica. *Wikipédia, a enciclopédia livre*. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Arte_isl%C3%A2mica>. Acesso em: 13, outubro, 2007, 16:40.

Pendjabe: *Wikipédia, a enciclopédia livre*. Disponível em: <<http://fr.wikipedia.org/wiki/Penjab>>. Acesso em: 9 de outubro de 2008, 16:25.