

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CAMILA FLORES GRANELLA

***“NADA ME MOVE, MEU PRÍNCIPE, SENÃO A TUA VONTADE”*: UM ESTUDO  
SOBRE A POESIA DE IBN AMMÂR DE SILVES**

CURITIBA

2015

CAMILA FLORES GRANELLA

**“NADA ME MOVE, MEU PRÍNCIPE, SENÃO A TUA VONTADE”:** UM ESTUDO  
**SOBRE A POESIA DE IBN AMMÂR DE SILVES**

Monografia apresentada como requisito parcial  
para a conclusão do Curso de Licenciatura e  
Bacharelado em História, Setor de Ciências  
Humanas, Letras e Artes da Universidade  
Federal do Paraná.

Orientadora: Professora Doutora Marcella  
Lopes Guimarães

CURITIBA

2015

## RESUMO

No presente trabalho propomos uma análise das poesias de Ibn Ammâr de Silves (1031/423 aH<sup>1</sup> - 1086/ 479 aH) juntamente com o contexto vivido por ele, de formação e estruturação dos reinos *taifa* no século XI em Al Andaluz. Em meio a efervescência cultural, política, social e econômica da Península Ibérica muçulmana, o poeta conseguiu driblar as adversidades e partiu do seio de sua humilde família camponesa para o cargo de *vizir* no reino de Sevilha, comandado pelo príncipe Al Mu'tamid (1040/432 aH – 1095/488 aH). Conseguiu essa ascensão exclusivamente através da poesia. Focamos, através das fontes poéticas, em uma investigação micro-histórica para nos respondermos nossa questão primordial: *o que era ser um poeta em Al Andaluz?* Assim, partimos da compreensão do contexto geral do mundo muçulmano e da Península em fins de século X e durante o século XI e em sequência aprofundamo-nos na vida de Ibn Ammâr e em sua poesia.

**Palavras-chave:** Islã, Poesia, Al Andaluz.

---

<sup>1</sup> Ano da Hégira.

*A Luiz Carlos Granella e Clarice Aparecida Flores,  
simplesmente, por tudo. A Marco Antonio Benatto,  
meu companheiro e camarada.*

*Com amor.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço,

Primeiramente aos meus pais, Clarice Aparecida Flores e Luiz Carlos Granella, por terem feito o impossível por mim, durante toda minha vida. Pelo conforto e apoio durante minha graduação, pelo suporte incondicional enquanto luto pelos meus sonhos. Por terem me dado asas e me ensinado a voar.

Agradeço minha orientadora, Profa. Dra. Marcella Lopes Guimarães, pela dedicação e confiança em meu trabalho. Por ter me aceito enquanto orientanda mesmo com um trabalho distante de sua área de atuação e por ser uma inspiração durante esses anos de associação.

Ao meu companheiro, Marco Antonio Benatto, pelo incentivo constante, pela paciência interminável, pela amizade assídua. Agradeço pelo amor que temos construído durante esse tempo e por ser minha fortaleza.

A Amanda, Helena e Willian que estiveram sempre presentes durante a graduação, em momentos bons e ruins, mas sempre em meio a risadas e alegria. Muito obrigada.

Obrigada também a Anne, Alexandre, Aline, Augusto, Daniela, Larissa, Ivan, Maybel e Paula por serem pessoas tão especiais e por tanto carinho durante esses quase cinco anos em que nos conhecemos.

Ao Coletivo Aurora, uma resistência tão necessária e tão emocionante para mim. Com esse agradecimento alimento a esperança de que um dia esse coletivo não seja mais preciso. Entretanto, enquanto isso não acontecer, que o amor e união entre as mulheres cresçam, que sejamos capazes de enfrentar os mais diversos e dolorosos obstáculos impostos a nós, e que possamos vencê-los sempre.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>07</b>
<b>2. DESENVOLVIMENTO</b>	
2.1 O MUNDO E A PENÍNSULA.....	11
2.2 O POETA.....	22
2.3 A POESIA.....	36
<b>3. CONCLUSÃO.....</b>	<b>44</b>
<b>4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>45</b>
<b>5. ANEXOS.....</b>	<b>47</b>

## 1. INTRODUÇÃO

A história dos muçulmanos na Península Ibérica medieval vem sofrendo, desde a expulsão dos mouros de Granada em 1492, com tentativas de um esquecimento forçado, compulsório, rancoroso. Muitas vezes sendo esta negligência bem-sucedida, lança-se este povo andaluzo sistematicamente em um fosso da memória: toda sua cultura, seus patrimônios religiosos, sua sociedade, sua língua, suas inovações tecnológicas, sua cultura material, sua erudição, seu legado. Os berberes e árabes que constituíram Al Andaluz<sup>2</sup>, juntamente com os cristãos e judeus que conviviam nesta mesma sociedade, sumiram dos livros de história espanhóis e portugueses, suas tradições foram incorporadas sob fachadas cristãs, na literatura são sempre os vilões - com raras exceções -, sempre os *outros*, jamais *nós*.

Em pleno 2004, este “mistério” ainda tão atual que hoje encobre as sociedades andaluzas fez com que Jason Webster, um jornalista inglês naturalizado espanhol, partisse em uma jornada que culmina em um livro chamado *Andaluz: desvendando os mistérios da Espanha moura*<sup>3</sup>. Dentre outras ideias desenvolvidas, apresenta-se que ainda atualmente existe a mentalidade na Espanha de uma Reconquista<sup>4</sup> iniciada quando do advento da penetração muçulmana na Península sendo que os mouros estabeleceram-se neste território por quase nove séculos. Segundo Webster, a Espanha tem uma história simples e bem ordenada, segundo a qual os bravos cristãos sempre lutaram pela reconquista de suas terras do jugo de um povo bárbaro e infiel, mas que esta mesma historiografia mascara as complexidades históricas e a complexidade da própria identidade espanhola<sup>5</sup>. Webster busca, em seu livro, resgatar elementos atuais na sociedade espanhola que remetam ainda

---

<sup>2</sup> Em árabe الأندلس, nome da Península Ibérica durante o período de controle de seus territórios por forças muçulmanas (711-1492, oficialmente esse é o período de existência de forças muçulmanas na Península). A origem do nome é incerta. Existem teorias que fazem corresponder Al Andaluz à designação da Bética Romana dada pelos Vândalos, outras associam com *landa hlauts* que seria a designação dos Visigodos à Bética, outras ainda identificam sua origem na língua árabe, *jazirat al-andaluz*, significando assim, *ilha do atlântico*.

<sup>3</sup> WEBSTER, Jason. *Andaluz: desvendando os mistérios da Espanha moura*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007, 254 p.

<sup>4</sup> A “Reconquista” cristã foi um processo de diversos embates entre cristãos e muçulmanos, em que os cristãos objetivavam “reaver” o território das mãos dos infiéis muçulmanos. Algumas historiografias optam por periodizar esse processo desde a chegada dos árabes, representados por Tariq, e berberes à Península Ibérica em 711, perpassando a dinastia Omíada no Califado de Córdoba, seguindo pelo período *taifa*, pelos governos Almorávidas e Almôadas até a expulsão dos mouros de Granada em 1492. No entanto, este trabalho problematiza o próprio conceito de Reconquista, já que anteriormente à chegada dos muçulmanos, a Península era habitada pelos visigodos, e também o entendimento de um processo de “decadência” evidenciado pela compreensão de que os quase nove séculos de Al Andaluz foram um hiato para o domínio cristão, em que não se produziu nada efetivo e duradouro.

<sup>5</sup> WEBSTER, Jason. *Op. Cit.*, p. 29.

ao período em que este território fora vivenciado pelo povo andaluzo, encontrando essas reminiscências na língua, nas ruas, na arquitetura, na agricultura, na mentalidade, e ainda, na memória.

Ele retorna ao medievo, quando constata que as crianças espanholas - inclusive sua própria filha - têm contato com lendas andaluzas, como a do *califa*<sup>6</sup> Musa, o Mouro<sup>7</sup>. Esses muçulmanos que viveram na Espanha e em Portugal, antes mesmo de existir Espanha e Portugal, e tudo que deles procede, esgueiraram-se nos espaços mínimos deixados por um discurso de poder tão forte. Sobreviveram ao tempo e à devastação causada por ele. Há sucessivas tentativas de apagamento em diversos períodos históricos. Oliveira Parreira<sup>8</sup>, escrevendo um romance sobre Ibn Ammâr (1031/423 aH - 1086/ 479 aH) e Al Mu'tamid (1040/ 432 aH – 1095/488 aH) no século XIX, critica inclusive o grande historiador português Alexandre Herculano pela sua severa parcialidade ao tratar do papel dos mouros na construção de Portugal e suas heranças para a humanidade.

Este trabalho vai de encontro a essas perspectivas. Desde o primeiro contato com as fontes poéticas de Ibn Ammâr buscou-se elaborar uma produção historiográfica que priorizasse perspectivas dos muçulmanos ibéricos, a partir de toda a complexidade de sua sociedade e com todas as dificuldades especialmente com relação ao acesso e à existência de fontes traduzidas de boa qualidade.

O primeiro contato com o universo de Al Andaluz e o período *taifa*<sup>9</sup> na Península Ibérica muçulmana deu-se através do livro *Em busca de El Cid*, do historiador inglês Richard Fletcher (1944-2005). Apesar da problemática do escrito relacionar-se com a figura de Rodrigo Díaz, ou Cid Campeador, e com o reino cristão de Castela, o autor elaborou argumentações bastante profundas e pertinentes no que concerne aos reinos *taifas*, de existência simultânea do “herói” ibérico. Fletcher evidenciou a complexidade que abrangia o contexto dos *taifas*, este momento de intensa agitação política, econômica, social e cultural. Dessa maneira, o historiador estendeu suas análises também para diversas trajetórias de personagens que viveram nesse cenário que possibilitou suas existências. Um destes personagens foi Ibn Ammâr.

---

<sup>6</sup> Do árabe خليفة، que significa “sucessor”, “representante”. É o chefe do Estado muçulmano, e tem o papel de suceder O Profeta frente à *Ummah* (أمة، nação islâmica, comunidade).

<sup>7</sup> WEBSTER, Jason. *Op. Cit.* pp. 30-31.

<sup>8</sup> PARREIRA, Oliveira. *Os Luso-Árabes*, vol. I. Lisboa: Antonio Maria Pereira Livraria-Editora, 1899. pp. VIII-IX.

<sup>9</sup> *Ta'ifa*: facção ou partido em árabe. O período *taifa* no século XI foi a pulverização dos poderes muçulmanos na Península em diversos reinos independentes após o fim do Califado de Córdoba com a morte do líder Almanzor. É o período do qual este trabalho se ocupa e deve ser melhor argumentado adiante.

Nascido em Silves e pertencente a uma família bastante pobre, conseguiu receber uma educação formal inicial e desde pequeno interessou-se pela poesia. Passou a vender seus versos a pessoas ricas interessadas e perpassou diversos reinos muçulmanos da época em busca da sobrevivência e oportunidades de ascensão social. Consegue, enfim, ser admitido como poeta oficial na corte do reino de Sevilha, que elaborava no momento, assim como outros reinos, um projeto expansionista. A partir de então, Ibn Ammâr passa a ser principal conselheiro, poeta e *vizir*<sup>10</sup> do príncipe herdeiro, que logo tornaria-se terceiro rei da dinastia abbadita em Sevilha, Al Mu'tamid.

Todas estas informações encontram-se tanto no referido escrito de Richard Fletcher, quanto na biografia introdutória à poesia de Ibn Ammâr no livro *Ibn 'Ammâr Al-Andalusî*, do arabista português Adalberto Alves<sup>11</sup>. Essa coletânea contém uma pequena compilação da poesia de Ibn Ammâr, selecionada a partir do critério de relevância de Alves, traduzida do árabe para o português. São alguns destes poemas que servem de fontes para este trabalho, assim como alguns poemas da compilação de obras andaluzas do mesmo autor chamada *O meu coração é árabe*.<sup>12</sup> Apesar de alguns problemas com as edições de Adalberto Alves, como por exemplo a obscuridade do autor com relação

à procedência dos originais andaluzos, estas são bastante interessantes para um estudo e aprofundamentos iniciais do tema, contribuindo com uma das únicas iniciativas de tradução e estudo do tema dos poemas andaluzos do período *taifa*.

A partir destas edições, elaboramos algumas problemáticas com relação à figura de Ibn Ammâr. Mesmo as questões sociais e estéticas de seu contexto e de sua poesia, além de uma grande gama de questões estudadas em um primeiro momento de exame da conjuntura tempo-espaço do poeta, pareciam estar interligadas a uma grande e geral questão que esse trabalho propõe-se a dar algumas respostas: *o que era ser um poeta em Al Andaluz no século XI?*

Para tentar obter respostas buscamos uma análise inspirada na micro-história de Carlo Ginzburg<sup>13</sup>, buscando compreender as especificidades de seu tempo e de sua sociedade que possibilitaram a existência da personagem Ibn Ammâr na história. Também

---

<sup>10</sup> Cargo mais alto abaixo do príncipe. Um vizir exercia funções como diplomacia e comando de tropas em campanha, muito semelhante ao que seria um “primeiro ministro” nesse período.

<sup>11</sup> ALVES, Adalberto.; HADJADJI, Hamdane. *Ibn 'Ammâr Al-Andalusî: O drama de um poeta*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000. 194 p.

<sup>12</sup> ALVES, Adalberto. *O meu coração é árabe: A poesia luso-árabe*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1987. 190 p.

<sup>13</sup> GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. 255 p.; \_\_\_\_\_. *Micro-história: duas ou três coisas que sei a respeito*. In: *O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. pp. 249-279.

operamos no sentido de compreender a função social do poeta na sociedade andaluza *taifa*, o que representava sê-lo e o campo de possibilidades abertos ao alcançar este *status*.

Dadas estas considerações, objetivamos dividir este trabalho de forma que abrangesse diferentes campos de argumentação que levassem, ao fim, a uma proposta de resposta para a pergunta exposta acima. O primeiro momento será de análise do contexto histórico - político, social, cultural e econômico - da Península e do mundo muçulmano no geral que culminou na fragmentação do *Califado*<sup>14</sup> de Córdoba dando origem aos reinos *taifas*, nas especificidades estéticas da poesia de Ibn Ammâr, entre outras questões. O segundo momento será a apresentação e argumentação em torno da trajetória do poeta andaluzo, compreendendo uma revisão bibliográfica e propostas, ou indagações, acerca de uma construção historiográfica relacionada à vida de Ammâr. Na terceira e última parte será realizado um estudo mais aprofundado das fontes poéticas produzidas pelo poeta destinadas ao príncipe Al Mu'tamid.

Por fim, lembrando o romance do português Oliveira Parreira de cunho bastante memorialístico - talvez uma parte deste trabalho seja como tal - convido aos leitores a uma imersão nesse universo bastante desconhecido da história. Mais esquecido ainda, e também envolto em ignorância, após setembro de 2001. Inspirando-se em Parreira, procuramos nos esforços constituintes e que culminaram neste estudo prestar ao menos algum serviço para desanuviar as sombras que encobrem esse período, e toda a história oriental e, no caso, muçulmana em uma perspectiva ocidental.

Negro pingo de tincta cobre a historia d'essa epocha.

Não é meu intento apagá-lo, sequer em parte minima; não tenho hombros para tal empresa.

Mas rememorando factos d'esse tempo, trazendo a lume alguns d'esses nomes celebres e algumas obras poeticas dos filhos d'este torrão, talvez preste algum serviço; pelo menos o de lembrar que o periodo medieval no nosso pais [Portugal] está envolto em trevas - não da ignorancia de então, mas da ignorancia de agora, - e que ha ainda meio de se removerem essas trevas, para quem tiver a força da juventude e do talento, e os meios de informação que me faltam.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> *خلافة*, é uma forma de Estado muçulmana, semelhante à uma monarquia ocidental, que representa a unidade e a liderança política da Umma. O Califado de Córdoba foi a reprodução desta forma em Al Andaluz, e perdurou de 929/317 aH, quando foi reclamado o título de *califa* por Abd-Al-Rahman III, até 1031/423 aH quando o poder central divide-se em diversos pequenos emirados, ou reinos, por toda a Península.

<sup>15</sup> PARREIRA, Oliveira. *Op. Cit.* p. XI-XII.

## 2. DESENVOLVIMENTO

### 2.1 O MUNDO E A PENÍNSULA

O ano de 756 data o início do desenvolvimento de um poder central que culminaria no primeiro califado muçulmano na Península Ibérica, tendo sua capital em Córdoba. Esse foi o momento em que Abd Ar-Rahman separou-se institucionalmente do Califado Abássida, após ter conquistado o território ibérico em conjunto com antigos clientes omíadas, dinastia da qual fez parte. O poder central cordobês só encontrou seu fim em 1031, o ano que nasceu Ibn Ammâr de Silves.

O mundo muçulmano que precedeu o poeta, e que ele vivenciou, foi permeado de mudanças em vários níveis sociais, a começar pelo enfraquecimento do Califado Abássida no século X, conhecido também como a Era de Ouro do Islã. Karen Armstrong evidencia essa nova ordem no mundo muçulmano, mais compatível com a religião, onde buscava-se mais igualdade entre os homens<sup>16</sup>, algo que fora abandonado tanto nos primeiros califados após a morte do Profeta - Abássida e Omíada.

As novas sociedades políticas que estavam surgindo no mundo islâmico por um processo de ensaio e erro se aproximavam mais da visão islâmica. Não que todos os novos governantes fossem muçulmanos zelosos – longe disso -, mas o sistema de cortes e governantes independentes, todos em igualdade de condições, mas contidos numa unidade de concepção imprecisa, aproximava-se mais sinceramente do espírito igualitário do Corão. E também se harmonizava com a arte que estava surgindo no mundo muçulmano nesse período.<sup>17</sup>

Os homens e mulheres que viveram sob a égide do Islã de então viram ascender um novo império: o dos turcos seljúcidas, originariamente povos nômades que se firmaram no Crescente Fértil<sup>18</sup>, ao norte do Turcomenistão. Estes eram especialmente homens ligados às armas e à guerra, designando, assim, as administrações públicas e

---

<sup>16</sup> ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. (História essencial) p. 128.

<sup>17</sup> Idem, p. 130-131.

<sup>18</sup> Região irrigada pelos rios Eufrates, Jordão, Tigre e Nilo, compreendendo as regiões da Palestina, Jordânia e Líbano, assim como partes da Síria, do Iraque, do Egito, do sudeste da Turquia e do sudeste do Irã.

assuntos referentes ao direito e à vida política aos *ulemás*<sup>19</sup>, que adaptaram a *sharia*<sup>20</sup> à nova realidade do império. Os seljúcidas identificavam-se como pertencentes à facção sunita da religião muçulmana, com fortes tendências ao sufismo.

O sufismo existia desde o século VIII, mas é neste momento, entre os séculos X e XI que adquiriu força, dando novo impulso à mística islâmica. O especialista Cristóbal Cuevas conceitua da seguinte maneira a prática do sufismo:

A los hombres que se entregan en cuerpo y alma a la práctica del ascetismo se les llama en el Islam *sufíes*. La palabra *sufi* significa “hombre vestido de lana”, y alude al hábito de que se cubre el asceta profesional como símbolo de su entrega a Allah y de su apartamiento del mundo. [...] Estos ascetas “se entregaban a la vía de Allah” unas veces en solitario, otras en retiros colectivos y, más frecuentemente aún, en asociaciones piadosas - *tariqa* (pl. *turuq*) -, que les permitían llevar su vida normal, compatible con determinadas prácticas religiosas. De acuerdo con estos criterios, los *sufíes* podían ser eremitas, cenobitas o miembros de una *tariqa*.<sup>21</sup>

Após intensas perseguições por parte de conservadores, e conquistando popularidade, muitos fiéis passaram a viver próximos dos grandes místicos, denominados *sufis*, originaram as escolas de pensamento sufista. Internamente ao sufismo estes mestres, sempre buscaram uma maior intimidade com o divino através da elevação mística e distanciamento do mundano. Atividades como, por exemplo, a dança ou a *escrita*, eram (e ainda são) praticadas ininterruptamente de forma que afastassem o seu praticante da esfera terrena, encaminhando-o ao êxtase e conseqüentemente ao divino, à intimidade com Deus, à proximidade, ao contato direto.

---

<sup>19</sup> Do árabe *عالم* que significa “erudito”, “sábio”, “conhecedor”. Eram, portanto, conhecedores e filósofos do direito islâmico, baseado na *sharia*, e da própria religião, aplicada aos códigos jurídicos.

<sup>20</sup> Em árabe *شريعة*, de tradução literal como “legislação”. É o nome dado ao Direito Islâmico. Em diversas sociedades de maioria muçulmana a religião não separa-se da vida pública, política ou do direito. Dessa maneira, desde o início do Islã, sendo o próprio Profeta Muhammad uma importante figura política em seu contexto, aplicou-se os códigos da religião ao direito e às leis. Com o surgimento do Alcorão, este passa a ser a principal base da *sharia*, assim como, posteriormente, as *hadith* - em árabe *الحدیث*, que consiste em um corpo de leis, lendas e histórias sobre a vida do Profeta, seus dizeres e suas escolhas com as quais tomou decisões e orientou seus companheiros estão presentes.

<sup>21</sup> Tradução livre: “Os homens que entregam-se em corpo e em alma à prática do ascetismo chamam-se, no Islã, de *sufis*. A palavra *sufi* significa ‘homem vestido de lã’, e alude ao hábito com que o asceta profissional se cobre como símbolo de sua entrega a Allah e seu apartamento do mundo. [...] Estes ascetas ‘entregavam-se a via de Allah’ algumas vezes sozinhos, outras em retiros coletivos e, mais frequentemente ainda, em associações pias - *tariqa* (pl. *turuq*) -, que permitia-lhes levar sua vida normal, compatível com determinadas práticas religiosas. De acordo com estes critérios, os *sufis* podiam ser eremitas, cenobitas ou membros de uma *tariqa*.” CUEVAS, Cristóbal. *El pensamiento del Islam: Contenido e Historia. Influencia en la Mística española*. Madrid: Ediciones Istmo, 1972. p. 188.

Equivalia aos sufistas aderirem à prática do ascetismo o que os cristãos compreendiam na época como optar pela vida monástica. Homens com aptidão natural para a vida de entrega mística a Allah poderiam buscar entregar-se a esta vivência religiosa, assim como havia pessoas que escolhiam tal religiosidade após cansarem dos prazeres do mundo, e outros ainda queriam gozar destes prazeres, mas impedidos pela fortuna, fizeram das suas necessidades uma virtude.<sup>22</sup>

Além da mística, o sufismo influenciou diretamente a *Falsafa*<sup>23</sup>. A filosofia entre os árabes foi, segundo o estudioso italiano Massimo Campanini:

uma tentativa, um esforço em dar suporte às doutrinas básicas da fé islâmica por meio de conceitos e métodos da filosofia grega. Claro que os conceitos islâmicos teológicos, éticos e políticos foram profundamente influenciados e modificados pela intrusão da conceitualização e terminologias gregas. Os *falasifa* estavam perfeitamente cientes de que nenhuma contradição havia entre religião e pensamento racional e afirmaram que o *Qur'an* [Alcorão] ensinava a aplicar o intelecto e a razão para o estudo do universo, sociedade e até de Deus. Por outro lado, a maioria dos estudiosos da ciência islâmica (denominados *'ulema* [ulemás]) considerassem a filosofia um perigo para a pureza da religião e tentassem lutar contra as influências estrangeiras nas bases do pensamento islâmico. Algumas vezes, duras dialéticas entre *falasifa* e *'ulama* agitaram o mundo islâmico. No final, a ciência tradicional como jurisprudência e *kalam* (teologia) superaram a *falsafa* cuja prática ficou secundária no mundo muçulmano.<sup>24</sup>

O processo formativo desta filosofia iniciou-se com a tradução para o árabe através do siríaco dos trabalhos e livros gregos da antiguidade sobre astrologia, astronomia, lógica, metafísica, no início período do Califado Abássida até, pelo menos, o século X<sup>25</sup>. Bagdá, no atual Iraque, foi o principal centro de tradução e difusão entre os comentadores dos trabalhos gregos. Os filósofos muçulmanos que produziam estas obras viviam sob a proteção e estima dos califas, sultões e emires, influenciando diretamente nas decisões políticas e na cultura das cortes.<sup>26</sup> Costume herdado ainda da época omíada, foi ampliado

---

<sup>22</sup> CUEVAS, Cristóbal. *Op. Cit.* p. 188.

<sup>23</sup> Tradução literal de filosofia, do grego para o árabe.

<sup>24</sup> CAMPANINI, Massimo. *Falsafa, a filosofia islâmica medieval*: entrevista. [27 de outubro de 2010]. São Paulo: Instituto da Cultura Árabe. Entrevista concedida à Ana Maria Barbour. Disponível em: <http://www.icarabe.org/entrevistas/falsafa-a-filosofia-islamica-medieval> (Acesso em 09/02/2015)

<sup>25</sup> CAMPANINI, Massimo. *Op Cit.*

<sup>26</sup> Idem.

pelos abássidas, expandindo assim a prática de manter eruditos, *poetas*, artistas e cientistas junto à corte.

Ibn Sina (980/370 - 1037/429), ou Avicena, um dos mais conhecidos e aclamados filósofos da *Falsafa*, considerado propulsor da medicina moderna, era adepto da concepção sufista da religião islâmica e sofreu com as perseguições constantes. As tensões entre o Islã popular, que pode ser representado pelas irmandades sufistas mais próximas do povo entre o século IX e XI, e o Alto Islã, praticado principalmente por intelectuais da elite da sociedade, foram recorrentes mesmo durante este período em que a prática sufista foi amplamente difundida, conhecida e praticada.

Richard Fletcher<sup>27</sup> e Bernard Lewis<sup>28</sup> expõem uma rápida islamização da sociedade ibérica em meados do século X, que no século anterior assistiu uma grande melhora da economia, através especialmente da agricultura e ganhos de guerra. Conseqüentemente, o momento foi propício ao desenvolvimento das artes, especialmente da literatura e da poesia. Havia uma grande quantidade de *dirheims* e *dinars* (moedas da época) em circulação apontando para o intenso comércio.

A agricultura enfrentou uma revolução, com dois novos sistemas de irrigação, um simples e outro mais complexo<sup>29</sup>. As terras eram abundantes, e, devido a maior variedade alimentícia e o crescimento demográfico, a mão-de-obra fortaleceu-se e expandiu-se. As cidades também estavam em constante expansão, *Sevilha* por exemplo, a segunda maior cidade da Península (a primeira era a capital, Córdoba) contava com mais ou menos 60.000 habitantes. Segundo Tolsá, não há dúvidas de que neste momento, entre os séculos X e XI, a “Espanha” muçulmana conheceu um aumento demográfico alto: no reinado de Al Hakim II, por exemplo, foi realizado um censo com fins fiscais, foi constatado que haviam 6 grandes cidades, sendo que a cidade de Córdoba, a maior delas, tinha mais de 200.000 casas, como população aproximada de 1 milhão de habitantes. Vale lembrar que tradicionalmente, essas populações são habituadas a morar no campo, região que provavelmente continha a maior parte dos habitantes e que não foi abarcada pelo censo<sup>30</sup>.

Considerando os grupos sociais que compunham a Península Ibérica muçulmana neste momento, uma primeira divisão que podemos expôr é a dos livres e não-livres. Dentre os livres distinguía-se a aristocracia, formada em sua grande maioria pelos

---

<sup>27</sup> FLETCHER, Richard. *Em busca de El Cid*. São Paulo: UNESP, 2002. 289 p.

<sup>28</sup> LEWIS, Bernard. *Os árabes na história*. Lisboa: Estampa, 1982. 224 p.

<sup>29</sup> FLETCHER, Richard. *Op. Cit.* p. 31

<sup>30</sup> TOLSÁ, J. García. Los musulmanes. In: VIVES, J. Vicens. (Dir.) *Historia social y economica de España y America*. Barcelona: Vicens Bolsillo, 1982, p. 201-202.

descendentes dos primeiros árabes vindos na conquista, ou pouco depois. Mesmo o Islã pregando a igualdade entre todos os muçulmanos, destacavam-se os árabes “de raça”, que foram enriquecidos com a maior e mais fértil parte das terras<sup>31</sup> nas divisões procedentes a 756<sup>32</sup>, em detrimento de uma maioria esmagadora de berberes norte-africanos islamizados durante a grande expansão do Islã. Estes poucos árabes mantiveram o poder político desde sua chegada até o início do século XI. A população livre não-aristocrata era composta por: *muladis*<sup>33</sup>, renegados e *moçárabes*<sup>34</sup>. Estes últimos foram separando-se e transformando-se em uma classe média urbana, dedicada ao comércio e manufaturas, em povo citadino, dedicados a atividades variadas e em agricultores nos campos, que eram a maioria. Os não-livres eram representados pelos servos campesinos, que viviam sob circunstâncias semelhantes as do período visigodo, e pelos escravos domésticos, entre os quais destacam-se os eslavos, por sua influência e poder na época do Califado de Córdoba.<sup>35</sup> O trânsito de escravos estrangeiros, principalmente estes eslavos, era intenso. Eles trabalhavam principalmente para a burocracia ou na corte do califa, que mantinha um elaborado cerimonial, herdado do Califado Omíada.

Richard Fletcher explica em *Em busca de El Cid*, o facilitado trânsito intelectual neste período. As viagens a outros territórios de maioria muçulmana eram bastante acessíveis já que o mundo cultural islâmico era unitário.<sup>36</sup> Também eram facilitadas as cooperações com reinos cristãos no norte da Península - ainda pouco significativos neste momento, mas que adquirem força e, grosso modo, estabilidade durante este período.

Em suma, todas estas circunstâncias contribuíram para um grande desenvolvimento artístico e literário no século X e para a perpetuação do mecenato nos

---

<sup>31</sup> A economia agrária muçulmana baseava-se, em sua maioria, no latifúndio. <sup>31</sup> TOLSÁ, J. García. *Op. Cit.* p. 205

<sup>32</sup> Idem, p. 203.

<sup>33</sup> Do árabe مولادون, “concebido por mãe não-árabe”, “engendrado por mãe de outra raça”, era a população cristã, que quando dos muçulmanos na Península Ibérica, converteu-se ao Islã.

<sup>34</sup> Em árabe ميسد تعرب, “arabizados”, “o que provém de outra raça”, são os cristãos que mantiveram sua religião e seus modos de vida após a chegada do Islã à Península. Ou seja, preservaram seus direitos de praticar o Cristianismo sob domínio muçulmano, enquanto povos do Livro, pagavam, contudo, impostos especiais. Os muçulmanos crêem que cristãos e judeus não são pagãos ou infiéis pois seguem as Escrituras reveladas antes de Muhammad - a Bíblia e a Torá - e que foram suplantadas pelo Alcorão. Portanto, ambos - cristãos e judeus - mantinham direitos de cidadãos livres de segunda classe dentro de sociedades islamizadas, mantendo suas religiões, hábitos e cumprindo deveres especiais. Enfim, os moçárabes mantinham, inclusive, internamente à Al Andaluz, uma língua românica moçárabe, miscigenando o catalão, o castelhano e o árabe. TOLSÁ, J. García. *Op. Cit.* p. 203

<sup>35</sup> Idem, p. 204.

<sup>36</sup> FLETCHER, Richard. *Op. Cit.* p. 33

reinos *taifa* posteriores. Este costume de manter poetas elogiadores na corte provinha de uma longa tradição árabe, já enunciada, desde o Califado Omíada, e enraizada no Califado Abássida com a expansão da *Falsafa* e a propulsão da mística ou do sufismo. Para o *adab*<sup>37</sup> além do cultivo da erudição através da astronomia, da filosofia, da medicina, entre outros, era dada grande importância à expressão oral<sup>38</sup> na poesia. A expressão oral sempre fora presente na *poesia* e literatura árabe, mesmo na época pré-islâmica, e é de vital importância para a perpetuação e difusão dos *poemas* e cantigas, assim como foi essencial para a sobrevivência da própria mensagem de Allah através do Profeta: o Alcorão.

Em 981/371 aH iniciou-se o governo de Almanzor (tomou para si o título de al-Manzur, المنصور, ocidentalizado para Almanzor, que significa “aquele que é vitorioso pela vontade de Deus”). Era o vizir do califa Hisham II que representava um mero símbolo dado que o poder real era exercido por Almanzor. A base financeira da posição de Almanzor era frágil em um Califado já debilitado em sua estrutura, talvez este seja o motivo, segundo Richard Fletcher, para que tenha se lançado às mais diversas campanhas contra cristãos do norte - pelas quais mais ficou conhecido -, norte-africanos, entre outros. Ao falecer, deixou uma fortuna não em tesouros diversos mas em reservas e bens pertencentes a um exército cujo qual aumentou colossalmente de tamanho - exército este em que seu poder se apoiava -, em construções, arrecadações de uma intrincada rede de suborno, etc. A centralidade de Córdoba foi fortalecida em torno da figura dele e o exército pode ter chegado a 50.000 homens sob sua chefia.<sup>39</sup> Almanzor foi capaz de unir diversas facções separatistas já abundantes em Al Andaluz, e as mais diversas etnias como por exemplo berberes, principalmente através do exército. Nomeou cargos e títulos às mais diferentes figuras de proeminência em diferentes regiões do Califado, unindo, até certo ponto, o poder em sua figura.

Quando o vizir morre em 1002/393 aH, o Califado enfrenta um vazio de poder e a situação piora quando seu filho Abd al-Malik morre prematuramente em 1008/399 aH. A Península se depara então com um período de grande conturbação, com os mais variados e recorrentes conflitos, entre as mais diversas etnias e lideranças de Al Andaluz. Todos buscavam tomar o poder central para si e, quando não foi possível, buscavam implantar pequenos emirados independentes do poder de Córdoba em suas áreas de influência local.

Fletcher aponta dois erros principais na política de Almanzor que afetariam a posteridade. O primeiro foi a proliferação no exército de estrangeiros, especialmente os

---

<sup>37</sup> Estilo de vida das camadas sociais mais abastadas.

<sup>38</sup> DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004. p. 52

<sup>39</sup> FLETCHER, Richard. *Op. Cit.* p. 37

berberes do Magreb. Ao inserir o que Fletcher chama de elemento alienígena, não só no exército mas em todo o Califado, o governante angariou rancor da população que arcava os gastos de guerras e do exército. O segundo erro foi que, ao desbancar de fato a autoridade do califa, as frágeis bases intelectuais nas quais o Califado de Córdoba estava amparado foram destruídas. Isso motivou ainda mais as tendências separatistas sempre presentes por toda a Península Ibérica.<sup>40</sup> Sobre este primeiro legado de Almanzor à Al Andaluz, Fletcher comenta:

O segundo legado fatal que do período em que Almanzor deteve o poder foi a ploriferação do Exército. Além da pressão financeira, essa expansão introduziu novos povos em al-Andaluz, uma vez que Almanzor recrutava soldados entre os berberes do Magreb e entre os escravos importados da Europa Central para a Espanha. As tropas de Almanzor nunca foram assimiladas à sociedade andaluz, permanecendo como um elemento alienígena, visto com rancor pela população que tinha que arcar com seus custos. Seus generais tinham mais lealdade para com a casa de Almanzor do que para com o que restava da dinastia dos califas Umayyad [Omíadas].<sup>41</sup>

O segundo erro foi que, ao desbancar de fato a autoridade do califa, as frágeis bases intelectuais nas quais o Califado de Córdoba estava amparado foram destruídas. Isso motivou ainda mais as tendências separatistas sempre presentes por toda a Península Ibérica. Almanzor e seu filho retiraram todo o poder das mãos do Califa e dessa forma desbancaram as bases do já debilitado Califado de Córdoba. Se um aventureiro pôde exercer um poder de tal forma, sobrepondo-se à autoridade do Califa, qualquer um poderia.<sup>42</sup> E de fato, qualquer um tentou.

Os conflitos após 1008 foram constantes, elas realizavam-se entre antigos generais de Almanzor, das mais diversas origens, ulemás da dinastia Omíada, partidários da dinastia de Almanzor, generais eslavos ou berberes de origem escrava, burocratas naturais de Al Andaluz, entre outros, guerrearam anos a fio pelo que havia restado de Córdoba. Como símbolo deste momento podemos explicitar que entre os anos de 1009 e 1013, a cidade de Córdoba, o palácio dos Califas - Madina al-Zahra - e o palácio de Almanzor - Madinat al-Zahira - foram saqueados múltiplas vezes. Finalmente, em 1031, o

---

<sup>40</sup> FLETCHER, Richard. *Op. Cit.*, p. 40

<sup>41</sup> FLETCHER, Richard. *Op. Cit.* p. 40

<sup>42</sup> FLETCHER, Richard. *Op. Cit.*, p. 40

último de uma linhagem de califas fracos e de vida curta, Hisham III assina sua abdicação. Sendo assim, o Califado de Córdoba, como instituição, chega a seu fim.

Durante o período de conturbação política na Península Ibérica, as tendências separatistas centrífugas encontraram o cenário perfeito para sua proliferação. Não só na Península as transformações políticas ocorreram, mas em todo o mundo islâmico. Com a crise do fim do Califado Abássida houve uma revolução religiosa que afetou os mais diversos estratos sociais a partir da religião, desde os teólogos e ulemás próximos aos Califas até os mais humildes camponeses. Segundo Karen Armstrong em *O Islã*,

Os muçulmanos reagiram ao que poderia ter sido um desastre político com uma ampla renovação espiritual que reinterpretou a fé para poder interpretar as novas condições. O Islã estava então lutando sem o apoio de um governo. Na realidade, ele era a única constante num mundo de mudanças políticas.<sup>43</sup>

Depois da chamada Época de Ouro do Islã, que foi como o Califado Abássida ficou conhecido, os muçulmanos de fins do século X e durante o século XI foram impactados por mudanças em suas práticas de devoção a Deus em sua fé constante. Foram impactados também por fragmentações políticas jamais presenciadas no Islã.

Cismáticos chegaram ao poder em vários pontos do mundo muçulmano. O partido xiita alcançou seu maior sucesso quando a dinastia ismailita dos fatímidas (970-1150; o nome deriva de Fátima, a filha do Profeta) se consolidou na Tunísia e, posteriormente, também tomou o Egito, onde construiu Cairo como capital. [...] Os abássidas se mantiveram no poder *pro forma* até meados do século XIII. Mas na verdade, o centro do império sofreu um vácuo no poder. Sem dúvida as divisões ideológicas dentro do Islã tiveram papel importante nesse declínio.<sup>44</sup>

Na Península Ibérica, a mensagem corânica, cada vez mais passou a ser vivenciada de uma maneira diversa, após o *rompimento do colar*. Este termo foi usado pelo poeta al-Shaqundi no início do século XIII sobre a formação dos reinos *taifa* logo após o fim do Califado de Córdoba onde o povo encontrou-se sem um Imam<sup>45</sup> e os comandantes

---

<sup>43</sup> ARMSTRONG, Karen. *Op. Cit.* p. 140

<sup>44</sup> DEMANT, Peter. *Op. Cit.* p. 52

<sup>45</sup> إمام, “aquele que guia” ou “aquele que está adiante”, representa a autoridade religiosa, e muitas vezes também política, do Islã. É o pregador do culto islâmico e também chega a designar os principais líderes da religião. Para os sunitas, usa-se o título de Imam paralelamente ao título de Califa, dessa maneira, era também a regra em Al Andaluz. Na doutrina xiita, o termo ocupa uma posição mais elevada já que refere-se ao líder proveniente diretamente do sangue do Muhammad, ou seja, um descendente direto de sua linhagem.

regionais sublevaram-se formando novos e múltiplos centros de poder: “o rompimento do colar e a dispersão de suas pérolas”.<sup>46</sup> Durante todo o período referente ao Califado de Córdoba e aos reinos *taifa*, a mensagem do Alcorão foi praticada de forma bastante diversa da conhecida até então. Proibições bastante explícitas na palavra corânica como o consumo de bebidas alcoólicas por exemplo, foram reinterpretadas de modo que a população andaluza tinha grande apreço pelo vinho. O poeta Ibn Ammâr estabeleceu diversas representações desse hábito em seus poemas, por exemplo:

[...]  
em suas margens [do riacho] bebemos pela taça.  
era tempo de beber e de mais nada  
mas os olhos do copeiro, na rodada,  
eram os mais embriagadores.<sup>47</sup>  
[...]

A base dos reinos *taifas* eram as cidades, normalmente as cidades que já existiam antes da pulverização do poder, sejam elas de fronteira ou não, para aproveitar o aparato administrativo que já funcionava. Pouco menos da primeira década de vida de Ibn Ammâr, de 1031 a 1041, os reinos menores acabaram por ser englobados pelos maiores e mais fortes politicamente, até restar Sevilha (ao qual Córdoba fazia parte), Badajoz, Toledo, Valência e Saragoça. Não se deve deixar enganar por essa supressão dos mais fracos pelos mais fortes como uma pacificação ou estabilização na Península, durante toda a existência dos *taifas* a rivalidade era mútua e constante<sup>48</sup>. Um modelo dessa instabilidade pode ser demonstrado quando Richard Fletcher cita o caso do principado *taifa* de Saragoça:

Essa cidade [Saragoça], [...], era a capital da fronteira superior, durante o governo dos califas Umayyad, de Córdoba. Desde o final do século IX, Saragoça havia sido governada por uma família conhecida como os Tujibidas, nominalmente sujeitos à Córdoba mas, por boa parte desse tempo, praticamente independentes. Nos primeiros anos do século XI, a família simplesmente permaneceu na condição de governante do local, após terem desaparecido os últimos vestígios de autoridade central. Em 1039, uma família rival da região, os Banu Hud, ou Hudidas, cujo poder, ao que parece, centrava-se na área de

---

<sup>46</sup> FLETCHER, Richard. *Op. Cit.* p.43

<sup>47</sup> ALVES, Adalberto.; HADJADJI, Hamdane. *Ibn 'Ammâr Al-Andaluzî: O drama de um poeta.* Lisboa: Assírio & Alvim, 2000. p. 67

<sup>48</sup> FLETCHER, Richard. *Op. Cit.* p. 44



No mesmo período em que Al Andaluz passou a ter nova configuração, os reinos cristãos do norte fortaleciam-se, não só militarmente ou economicamente, mas também ideologicamente, com a influência da descoberta dos restos mortais de São Tiago Maior em Compostela em meados do século XI, trazendo à tona fortes sentimentos de devoção e a peregrinação à região. Esse fenômeno ajudou a compôr o ideário de um esboço do projeto de “Reconquista”, que começava a tomar alguma força nesse momento.

Durante toda a existência dos reinos *taifa*, podemos observar a instabilidade política, sendo que os governantes constantemente guerreavam entre si procurando efetivar projetos expansionistas que buscavam uma unificação da *Umma* ibérica.

Certamente, o estudo aprofundado da presença islâmica na Península Ibérica, desde o Califado de Córdoba até a tomada dos territórios pelos reinos cristãos, auxilia na formação de uma historiografia que refuta argumentos sobre ínfima presença muçulmana e propõe novas perspectivas de uma durabilidade da qualidade cultural, política, econômica que foi incorporada pelos homens e mulheres que viveram nestes oito séculos. Além de auxiliar o nascimento de uma historiografia acerca dos reinos *taifa* ou do século XI no mundo islâmico, estando esta ainda em processo gestacional.

Especialmente, quando tratamos do caso dos reinos *taifa*, percebemos que as objeções de determinados estudiosos praticamente se anulam por si mesmas. Por exemplo, Bernard Lewis no capítulo VII “Os árabes na Europa” de seu livro *Os árabes na história*<sup>52</sup> expôs que o período que se segue a morte de Almanzor é de fragmentações políticas “durante o qual a Espanha muçulmana esteve dividida entre uma série de reis e príncipes insignificantes de origem berbere, eslava ou andaluza [...]”. Em sequência, o autor exaltou que as cortes dos reis *taifa* foram “centro de erudição, filosofia, ciência e literatura” sendo que al-Andaluz encontrou então, um período de “grande efervescência cultural”.

Enfim, a contribuição legada a nós, dos homens e mulheres que viveram no século XI sob a égide do Islã na Península Ibérica, é imensurável. Ibn Ammâr de Silves foi uma dessas pessoas, filhas de seu tempo, e que exemplifica as possibilidades existentes na época de alguém ascender tanto culturalmente neste meio esplendorosamente rico em erudição e arte - que foi não só Al Andaluz como todo o Islã medieval -, quanto socialmente. Aliás, presenciou vivamente as transformações de Al Andaluz, desde sua infância até sua trágica morte. O poeta presenciou muitas das faces do período em que viveu e transformou. Desta maneira, é a partir dele que seguiremos este estudo.

---

<sup>52</sup> LEWIS, Bernard. *Os árabes na história*. Lisboa: Estampa, 1982. p. 143-144.

## 2.2) O POETA

Durante toda a existência dos reinos *taifa*, de 1031/423 a 1091/484, podemos observar a intensa instabilidade política. Governantes, constantemente guerreando entre si, procuravam efetivar projetos expansionistas - que grande parte das vezes buscavam uma reunificação da Península muçulmana em torno de um poder central como quando do Califado de Córdoba. Foi em meio à instabilidade que o poeta Ibn Ammâr nasceu, em 1031/423, viu transformar-se, conheceu os mais diversos mecanismos e foi membro crucial da sociedade política da época.

Adalberto Alves evidenciou que as fontes sobre o início da vida de Ibn Ammâr são mudas ou inexistentes. Tudo que se sabe foi que o poeta nasceu e foi criado em Shannâbus, um pequeno vilarejo nos arredores de Silves, no seio de uma família camponesa muito modesta. De alguma forma que desconhecemos, conseguiram proporcionar-lhe uma boa educação inicial e alfabetização em árabe clássico na cidade de Silves. Tal fato, na época, era privilégio da nobreza ou dos mais ricos comerciantes e muito pouco provável de ocorrer no seio de família pertencentes às classes sociais menos favorecidas.<sup>53</sup> Muito cedo, o poeta precisou deixar a cidade rumo à Córdoba, onde efetivamente obteve uma ótima formação em literatura e linguística. A partir de então passou a compôr sua poesia, ainda em uma idade reduzida, presumivelmente com menos de vinte anos de idade.<sup>54</sup>

Quando finalizou seus estudos, muito provavelmente por motivos financeiros que o interrompem (não é possível saber pelas fontes disponíveis), Ibn Ammâr passou a viajar por Al Andaluz, de capital em capital, em busca de um mecenas para sua poesia. Durante vários anos, nenhum nobre interessou-se o suficiente para mantê-lo na corte. Contudo, Alves indica que quase todo esse tempo em que perambulou pela Península muçulmana, Ibn Ammâr sobreviveu de sua poesia, vendendo-a - principalmente poesia panegírica - a quem interessasse comprar<sup>55</sup>. Comerciantes, nobres, pessoas de vários extratos sociais pagaram por um único poema que contivesse seu nome, que pudesse ser cantado, que sobrevivesse ao tempo. A poesia neste momento para Ibn Ammâr, era seu modo de sobrevivência. Mas para seus clientes, *o que ele e ela representavam?*

---

<sup>53</sup> ALVES, Adalberto. HAMDANE, Hadjadji. *Op. Cit.* 29-32 pp.

<sup>54</sup> Idem, p. 33.

<sup>55</sup> Idem, p. 32.

Em meio à instabilidade ibérica, a partir de uma conquista do projeto expansionista de Sevilha pelo governante Al Mu'tadid Ibn 'Abbad<sup>56</sup>, segundo da dinastia abbadita<sup>57</sup>, que o jovem poeta, de origens muito humildes, teve a possibilidade de ser inserido no ambiente cortesão como poeta laudatório. Permaneceu junto ao rei nas conquistas políticas produzindo poemas em homenagem a Al Mu'tadid<sup>58</sup> e sua família, aos prazeres do mundo e aos espaços de Al Andaluz por onde havia percorrido. Em seu poema introdutória à corte, Ammâr deu o tom de seu estilo muito conectado com uma profunda sinestesia, utilizando-se de lugares e espaços para cativar o leitor - ou, mais provável em sua época, ouvinte - e utilizando-se brilhantemente da métrica *zajalista*, assuntos que serão abordados posteriormente. Segue um trecho do poema de cinquenta versos composto por Ibn Ammâr quando de sua admissão na corte de Sevilha:

[...]

'Abbâd! a dádiva de sua mão é verde  
de dons para quem dela necessite  
quando o céu se obscurece de cinzento.  
é príncipe que quando bebe numa fonte  
todos os reis lhe dão a primazia  
até que o seu regresso aconteça.

ele é mais fresco para os corações  
do que as próprias gotas do orvalho  
e mais suave para os olhos  
do que o peso doce do sono.  
faz chispar a pendência da glória  
e não troca as labaredas da batalha  
senão pelo lume que para os convidados acendeu.

se oferta uma virgem, mal lhe despontam os seios,  
se um cavalo, é de pêlo sedoso e nobre raça  
e, se um alfange, é de pedrarias adornado.

---

<sup>56</sup> Reinou sobre Sevilha de 1042/434 a 1069/462, não se sabe a data de seu nascimento, somente de sua morte em 1069/462.

<sup>57</sup> Os três governantes da dinastia abbadita em Sevilha, Abû-l-Qâsim, Al Mu'tadid e Al Mu'tamid, foram poetas com refinado senso estético. ALVES, Adalberto. *Op. Cit.* pp. 13-14.

<sup>58</sup> Al Mu'tadid foi retratado nas fontes, inclusive em poemas de Ibn Ammâr, como um rei cruel, ambicioso, de comportamento imprevisível e muito afoito a excessos sexuais. Segundo Adalberto Alves na biografia de Al Mu'tamid, a figura do pai proporcionou traços primordiais da personalidade do herdeiro como o medo profundo de um pai terrível, o gosto pelo luxo e pelas libações, a sensualidade e o precoce desenvolvimento de um senso estético. ALVES, Adalberto. *Op. Cit.* pp. 15.

quando estou na graça de sua protecção  
creio-me à beira do paraíso.  
soube da abundância deste meu jardim  
porque as próprias nuvens m'o disseram.

ó tu que me interrogas, pois não sabes?,  
Sevilha é um brinco mas Isma'il é a orelha

[...] <sup>59</sup>

Podemos creditar a oportunidade do poeta à intensa vida cultural histórica da Península já evidenciada no capítulo anterior, da qual os reinos *taifa* foram grandes herdeiros e guardiões. Esta “agitação” a que nos referimos também é fruto dos mais diversos conflitos entre os reinos e dos demais acontecimentos que explanamos na primeira parte deste desenvolvimento. Além disso, muitos dos reis eram eruditos e poetas eles mesmos. Al Mu'tamid (1040/432 – 1095/488), o grande amigo de Ibn Ammâr e sucessor de Al Mu'tadid, foi um dos maiores poetas de al-Andaluz. Para o príncipe, *a nobreza de um homem concentrava-se fundamentalmente na erudição*, idéia que expressou em um poema dedicado a seu filho, ar-Radî:

a realeza está no manejo dos livros.  
deixa as correrias da soldadesca!  
saúda tua secretaria como muçulmano  
e volta apenas p'ra te despedires do trono.  
arremete contra o exército da sabedoria  
e subjuga o sábio que te contradiga.  
brande o teu cálamo como se lança fosse:  
será tua vitória no campo do tinteiro.  
fere com o gume do corta-papel  
e deixa o sabre agudo e acutilante.  
não és como Aristóteles entre os filósofos?  
ou gramático e poeta, se de al-Jalil se fala?  
de Abû Hanîfa nem se cuida, se estás presente.  
quem é Hermes, Shibahaiw  
ou Ibn Furâk, se tu argumentas?  
se em ti se juntaram tais nobres qualidades  
dá graças a quem, assim, te favoreceu.

---

<sup>59</sup> ALVES, Adalberto. HAMDANE, Hadjadji. *Op. Cit.* pp. 68-69.

mantém-te imperturbável com tanto conforto  
mas pergunta-te: “que outros títulos de glória pode haver?”  
ocultei a teus olhos o meu benévolo rosto,  
tantas vezes, quando sem o véu o encontrei.  
recordas Lorca? Era teu coração um ligeiro pássaro?  
um pássaro não pode pousar tranquilo  
se o pai, feito leão, não se mantém a espreita.  
porque não imitaste e escutaste o seu conselho?  
é que ele previu os resultados  
é que ele viu as consequências.<sup>60</sup>

Ocorria troca cultural, de maneira geral, até mesmo entre reinos muçulmanos e cristãos, como é o exemplo de Sevilha e Castela. Todavia, as relações entre esses reinos ocorreram além das artes e costumes passando, em especial, pelo ambiente político. Castela, principalmente durante o reinado de Afonso VI durante a segunda metade do século XI, foi um reino bastante fortalecido militar e politicamente, mantendo laços de vassalagem e cooperação mútua com reinos muçulmanos ao sul da Península. Sevilha era um dos reinos que devia certa obediência aos castelhanos, sendo documentadas diversas visitas aterrorizantes dos exércitos cristãos aos *taifas* com o intuito de cobrar dívidas.<sup>61</sup> Muitas das negociações feitas com Castela por parte do reino sevilhano foram arquitetadas por Ibn Ammâr, que além de poeta passou a compor o grupo de conselheiros e diplomatas do rei, sendo inclusive *vizir*.

Retornando à jornada do poeta, podemos dizer que o ano de 1058/450 foi de grande importância em sua vida. O poeta já estava há algum tempo habitando novamente a cidade de Silves, sua cidade natal sempre lembrada em sua poesia, para aconselhar o príncipe herdeiro de Al Mu'tadid, chamado Al Mu'tamid, que com apenas doze anos de idade fora mandado pelo pai a uma das posses sevilhanas, Silves, para aprender a governar. Quando o rei envia seu filho e oferece espaço como mentor para Ibn Ammâr, este aceita seguir o amigo, com quem compartilhava o gosto pela poesia, pela bebida, o gosto pelos prazeres e satisfação dos sentidos.<sup>62</sup> Entretanto, em 1058/450 o poeta e conselheiro do herdeiro do trono sevilhano foi mandado em exílio para o reino *taifa* de Saragoça.

Se atribui a explicação do ocorrido às relações amorosas que o príncipe Al Mu'tamid mantinha com Ibn Ammâr, sendo que esse último parecia, aos olhos públicos,

---

<sup>60</sup> ALVES, Adalberto. *Al-Mu'tamid: Poeta do destino*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996. 79-80 pp.

<sup>61</sup> LANZ, Eukene L. (trad.) *Poema de Mio Cid*. Barcelona: Debolsillo, 2002. p. 12.

<sup>62</sup> ALVES, Adalberto. HAMDANE, Hadjadji. *Op. Cit.* p. 34.

ter demasiada influência sobre as decisões do herdeiro. Assim, Al Mu'tadid decidiu chamar Ammâr a Sevilha, expulsá-lo do reino e enviá-lo em exílio para Saragoça - onde apesar de tudo teve uma boa recepção pela corte. De seu afastamento, envia constantemente poesia em forma de correspondência ao príncipe, buscando sua ajuda na intercessão junto a Al Mu'tadid em favor de seu retorno. As cartas estavam recheadas, além de saudade, de um erotismo estético, das já mencionadas características da poesia de Ibn Ammâr e da memória do poeta em relação a Sevilha e Silves. Também carregadas de lembranças dos inimigos internos a corte que o poeta fez com o decorrer do tempo devido ao seu envolvimento com o príncipe e mesmo sua ambição de ascensão social em um ambiente que ainda o estranhava. Segue um desses poemas composto por Ammâr durante seu exílio em Saragoça.

como falar de ti, Silves,  
sem que uma lágrima me caia  
como a do enamorado enternecido,  
ou de ti, Sevilha,  
sem um suspiro de ansiedade?

sois terras vestidas, pela chuva fina,  
com a túnica da mocidade,  
a mocidade que se desvaneceu  
quando me furtou meus amuletos

assaltou-me a memória dos amores ardentes  
como se me consumisse um lume violento  
no mais profundo deste meu coração.

oh noites minhas de antigamente!  
que me importavam censura dos críticos!  
nada me desviava do amor mais louco.

a insónia vem-me de uns olhos lânguidos  
e sofro por uma silhueta de esbelto talhe.

lembras-te daquela noite, junto ao açude  
lá nos meandros do rio deslizando qual serpente?

vizinho era um jardim generoso  
que enviava prendas pelas mãos da brisa:

eram perfumes que devolvíamos  
mais fragrantes ainda e mais doces,

e eles iam e vinham, rodando,  
como invejosos que entre nós circulassem.

o sol, aí, aspergira-nos de estrelas.  
a quem se mostrará agora nesta noite escura?

a outra noite, essa, era nossa  
sem a presença dos caluniadores.  
de tal modo, que nos sentíamos no mais secreto  
interior de um ser discreto.<sup>63</sup>

O segundo acontecimento importante para a trajetória de Ammâr, ocorrido em 1058/450, foi a morte do governante da cidade de Córdoba, Ismail, assassinato pelo próprio pai, Al Mu'tadid. O assassinato do filho pelo pai acabou por culminar com a nomeação de Al Mu'tamid para o cargo de soberano da antiga capital do califado andaluzo.

Somente em 1069/462 Ammâr foi readmitido no reino sevilhano quando da morte de Al Mu'tadid e ascensão ao trono do rei erudito Al Mu'tamid. O poeta passa a ocupar o cargo de *vizir*, exercendo as funções de maior diplomata e general do reino *taifa* de Sevilha. Braço direito do rei, que passava grande parte dos seus dias dedicado aos seus estudos, passou a desempenhar papel ativo, por exemplo, nas negociações com reinos cristãos do norte que estavam fortalecendo-se, assim como com outros reinos muçulmanos em plena efervescência dos projetos expansionistas *taifas*. É importante lembrar que nesse período o poeta foi diplomata de Sevilha e teve de lidar com muitas e intensas investidas do reino de Castela, governado por Afonso VI, quem tinha interesses ao sul da Península. Teve ainda que saber ser bastante flexível e prudente para não precisar enfrentar os fortalecidos cristãos em uma guerra. Ibn Ammâr empreende, em meio a esse contexto e investido de sua nova condição, uma nova e vitoriosa conquista de Córdoba, que havia sido perdida.

Todavia, o poeta se envolveu em dois episódios visando à conquista do reino de Múrcia que o encaminharam para seu derradeiro fim. O primeiro deles foi a investida

---

<sup>63</sup> ALVES, Adalberto. HAMDANE, Hadjadji. *Op. Cit.* pp.73-74.

desastrosa a Múrcia, repletas de erros de estratégia e más decisões, que terminou por seu cárcere, arrastando junto de si o príncipe herdeiro feito refém, Ar Rashîd. É importante lembrarmos que, até o momento, as decisões referentes a investidas militares e conquistas de novos territórios eram realizadas por Ibn Ammâr, que agora também era o *vizir* e maior diplomata de Sevilha. Conquistou diversos reinos de menor porte, objetivando até mesmo o reino de Granada - sem obter sucesso -, mas, para todos, obteve previamente o consentimento de Afonso VI. Mostrou também uma profunda sensibilidade para manejar possíveis conflitos com outros *taifas* e com cristãos ao norte. O ocorrido de Múrcia obrigou Al Mu'tamid a pagar pela liberdade de seu diplomata e seu filho. Segue poema escrito na prisão por Ibn Ammâr, buscando piedade para que ocorresse o resgate por parte do rei, em Segura, 1084/477:

devo seguir o caminho meu  
ou ir-me, antes, com a caravana?  
tendo em vista o que sucedeu  
a maré que navego não é plana...

não sei se a paz virá se me afastar  
- entregando-me assim ao meu destino -  
ou se virá se eu m'aproximar.

ao pensar, cedo descortino  
que o teu coração quer aprovar  
a via que me livra da tristeza.

o astro nocturno do luar  
ganha meus olhos escureza  
e o fio do sabre em minha mão  
logo se embota no combate vão.

tem piedade! tu és a testemunha  
daquela seriedade qu'em mim viste.  
se mérito tinha, a ele sobrepunha  
o exemplo que tu lhe conferiste.

não desobedecei a um ausente,  
não fui débil, nem usei fraqueza.  
do destino fui apenas presa  
quebrando cimitarra e armadura.

não fossem as águas da bondade  
que conferem aos ramos a brandura  
e não teria imposto à minha alma  
um sofrimento tal que nada acalma  
dando-me a culpa do que sucedeu.

humilde, peço um pouco de piedade  
para beber do licor que é o teu  
e te está na proximidade.  
se de ti viesse um vento, mesmo são,  
seria uma brisa, oh, meu coração!<sup>64</sup>

O segundo episódio refere-se à uma nova concessão para uma nova incursão sobre Múrcia, após o perdão do rei sevilhano. O resultado do empreendimento é uma vitória sobre Múrcia. Porém, ao conquistar o reino, o poeta declarou-se independente do reino de Sevilha, gerando rancor de Al Mu'tamid. Após ser traído por seu próprio exército, principalmente por parte de membros que tinham estreitos laços de fidelidade e amizade com Al Mu'tamid, e principalmente com sua família, o poeta foi exilado em Saragoça. Novamente, permaneceu algum tempo a serviço da dinastia dos Hudidas e, provavelmente, manteve contato com o também exilado, mas este a mando de Afonso VI, Rodrigo Díaz, El Cid. Ammâr, em sua ânsia de reatar relações com o rei sevilhano, escreve buscando Ar Rashîd como seu intercessor junto a seu pai.

[...]

farei o impossível em teu melhor louvor,  
para cantar toda tua a glória  
em poucos versos, densos de ideias  
e doces na clareza do sentido.  
as palavras serão quais pérolas alinhadas  
como um colar em teu pescoço altivo.

tu és a excelência mesma entre as estrelas  
sob a resplandecente luz do sol,  
a de teu pai, no reino da ventura.

---

<sup>64</sup> ALVES, Adalberto. HAMDANE, Hadjadji. *Op. Cit.* pp. 90-91.

onde o intercessor, meu advogado, junto dele  
senão tu, ar-Rashîd, meu refúgio?  
és um nobre jovem que, distante embora,  
visitas de coração nobre e leal.  
um ser compadecido de perto ocorre  
mesmo se, de longe, apelo a ti.  
se me visitar a clemência dos teus olhos  
minha dor se irá e se fundirão meus ferros.<sup>65</sup>

Em uma tentativa de reconciliação com Al Mu'tamid, quando se lançou de Saragoça rumo a Sevilha, o poeta foi traído e aprisionado. O rei sevilhano, então, paga por ele em uma venda de escravos, tendo-o, então, como sua propriedade. Alves expõe o triste retorno do poeta ao reino pela cidade de Córdoba, onde adentra a cidade sobre uma mula, vestido aos trapos e carregado de ferros aos olhos da multidão.<sup>66</sup> É transferido para Sevilha, onde novamente participa de uma entrada humilhante pela cidade e é encarcerado, por fim, na prisão junto ao castelo.

Assinalemos que foi enquanto Ammâr esteve preso que Al Mu'tamid compôs um poema satirizando as origens humildes do poeta. Sendo assim, mesmo que esse mundo oferecesse possibilidades de ascensão e arrivismo pelos entremeios das relações sociais, quando algum sujeito obtinha essa desejada promoção, suas origens sociais não eram facilmente esquecidas. Eram vistas como um fator indesejável em sua reputação.

Durante todo o tempo de seu cárcere, Ibn Ammâr compôs poesia destinada a Al Mu'tamid clamando por seu perdão. Esta foi a derradeira correspondência de Ibn Ammâr aprisionado destinada a Al Mu'tamid:

perdoa e ganhará amor  
um outro realce, outra beleza.  
é que punires será o rancor  
a tomar mais evidência e clareza.

se entre tais decretos há opção  
creio que se inclinará teu coração  
para o preferido por Allâh.

por isso, no castigo sê clemente,  
não queira ouvir a quem m'odeia

---

<sup>65</sup> ALVES, Adalberto. HAMDANE, Hadjadji. *Op. Cit.* p. 93.

<sup>66</sup> *Idem*, p. 46.

ainda que seu elogio tenha veia.

quem tem a ver com isso essa gente,  
que ao meu delito é alheia,  
s'ele é provado, confesso e evidente?

sim! eu sei, foi meu o crime,  
mas se o teu coração se compadece  
a falta resvala e desvanece.

espero o teu juízo a meu respeito,  
não são os amigos quem redime,  
eles urdem coisas a seu jeito.

e porque não há-de o perdão acontecer?  
no passado dei-te serviço, lealdade  
que na noite dos meus erros hão-de ser  
a fonte de uma nova claridade.

agi como um vil, impropriamente.  
e não posso voltar a ser decente?

perdoa! o que partilhamos me redime  
nos espaços perfumados de Allâh

apaga os vestígios do meu crime!  
venha da clemência o teu soprar  
e tudo enfim desaparecerá.

despreza quem calunia ao deus-dará:  
o recipiente não deixa ressumar  
senão o líquido que em si contém.

se aos teus ouvidos uma fala vem  
sobre mim, de mentira ornamentada  
foi p'los 'Abd al-Aziz badalada.

deles só ouvirás o já sabido  
mas se tais ditos chegarem a impor-se  
acabarei mortificado e ferido.

vejo-os de semblante prazenteiro  
gritando no tom mais altaneiro:

“alguém por certo o fará pagar!”  
mas esse alguém, isso eu o sei,  
tem consigo o dom de perdoar.

de Mu'ayyad temo a repressão  
mas sei ser mais firme que o seu perdão.

d'ele um amuleto sempre usei  
que há-de, assim o creio, me guardar  
se a morte me quiser arrebat.

que fique contigo a salvação!  
qual será do amor a direcção?  
a minha será o achegamento  
a contrária será apartamento.

que, se eu morrer, fique contigo  
uma réstia de consolação.  
morrerei mas levarei comigo  
a violência toda da minha afeição.<sup>67</sup>

Quando o perdão, tão necessário e desejado pelo poeta parecia iminente, o rei recebeu um poema, de autoria atribuída a Ammâr, ridicularizando a família do Rei, sua amada esposa Itimad, seus filhos e também sua mãe, de obscura identidade<sup>68</sup>. Passionalmente, Al Mu'tamid não pode perdoá-lo e matou-o com suas próprias mãos no cárcere. Ammâr foi sepultado no exterior do Palácio de *Al Mubarâk*, na *Bab na-Nakîl* - Porta das Palmeiras -, que pertencem ao conjunto de palácios onde Al Mu'tamid viveu durante toda sua vida.

A morte de Ibn Ammâr, em 1086/479, significou não somente a morte do companheiro e amigo do rei, mas também a perda do mais importante diplomata do reino

---

<sup>67</sup> ALVES, Adalberto. HAMDANE, Hadjadji. *Op. Cit.* pp. 94-96.

<sup>68</sup> ALVES, Adalberto. *Op. Cit.* p. 15.

de Sevilha justamente quando as investidas dos castelhanos<sup>69</sup> ficavam cada vez mais intensas e também quando a economia norte-africana almorávida decaía.

Em busca de remediar e converter a situação de devedor ao reino cristão de Castela, Al Mu'tamid buscou ajuda dos berberes que responderam prontamente. Os almorávidas comandados por Yusuf auxiliaram até uma terceira vez, quando, aproveitando-se de fragilidade política dos reinos *taifa*, apoderaram-se de Granada e consecutivamente foram englobando os outros até dominarem todos os reinos muçulmanos de então. Mesmo com heroica resistência de Al Mu'tamid, o reino de Sevilha caiu em mãos africanas em 1091/484. Logo após o ex-soberano escreveu um poema sobre sua destituição:

eu tinha mal contidas lágrimas  
e o coração pelo desastre destroçado.  
e me diziam: “a rendição convém-te! rende-te!”  
mas o pior veneno seria melhor que a rendição.  
os inimigos a pátria me roubavam  
e o povo fazia-me sentir o gosto da traição.  
porém, meu coração ainda estava no meu peito  
e o corpo jamais entregaria o coração.  
tudo me levaram, menos o carácter nobre,  
a nobreza alguém pode arrebatá-la?  
no dia da batalha não quis couraça,  
e saí para a luta sem protecção para o peito.  
mortifiquei a alma, julgando que a perdia.  
a rodos o sangue então corria.  
mas nem assim a morte quis chegar  
p'ra me poupar ignomínia e submissão,  
lancei-me na batalha julgando não voltar.  
assim os meus avós, assim sou eu:  
quem sabe da raiz o ramo conheceu<sup>70</sup>.

No poema, podemos ver claramente a insatisfação da população perante o governo de Al Mu'tamid. O povo abraçou fortemente “a seita fanática berbere”<sup>71</sup> dos almorávidas em contraposição à diferenciada vivência da religião islâmica da corte, já há

---

<sup>69</sup> Um dos cobradores de impostos que comandava às tropas rumo aos reinos muçulmanos era Rodrigo Díaz, El Cid, que Ammâr provavelmente conheceu e negociou antes de seu segundo exílio em Saragoça, no qual muito provavelmente, também conviveram.

<sup>70</sup> ALVES, Alves. *Op. Cit.* p. 111.

<sup>71</sup> LEWIS, Bernard. *Os árabes na história*. Lisboa: Estampa, 1982. p. 143

muito contestada pela população, e também seus excessivos impostos arcados pelo povo. Além disso, os africanos almorávidas observaram nos ricos reinos *taifa* uma alternativa à crise econômica que presenciavam fruto de incursões dos beduínos *hilali* para a África do Norte<sup>72</sup>, que foram um dos fatores que desertificaram a terra, tendo como consequência o declínio da agricultura, tradicionalmente rica, onde hoje se encontram Argélia e Marrocos.

O rei-poeta passou os quatro anos seguintes à conquista no cárcere em Ahmat, atual Marrocos, em condições extrema miséria, realizando, ele e sua família, os trabalhos muito humildes para sobreviver. Sofreu ainda com a doença, a morte da sua querida esposa Itimad e com assassinato de vários de seus filhos - e também a escravização de outros, incluindo Butaina<sup>73</sup> que escreveu o seguinte poema para seu pai quando foi encarcerada:

eis-me aqui prisioneira! já o sabeis.  
a filha de um rei dos Banu ‘Abbad!  
apressei-me na fuga, mas de balde:  
um homem de mim se apoderou  
sem ter na sua conduta rectidão  
e como escrava me vendeu!  
outro me conservou junto a si,  
de tudo me guardando, salvo do desgosto.  
a um filho me quer dar em casamento,  
de coração puro e honesto proceder,  
como se de linhagem nobre descendesse.  
é esse jovem que se te dirige  
para obter o teu consentimento.  
tu verás, por mim, qual o bom caminho.  
dirás, talvez, meu pai, se é daqueles  
julgados dignos da minha afeição.  
possa Ar-Rumaikiyya, mãe dos príncipes,  
na sua bondade invocar o Céu,  
para nosso bem e felicidade.<sup>74</sup>

Al Mu’tamid morreu no cárcere em 1095/488, não sem antes escrever seu epitáfio. Um poema onde transforma elementos da natureza (orvalho, oceano, montanhas, nuvens) clássicos da poesia muçulmana, que referem-se à benevolência e prosperidade em

---

<sup>72</sup> DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004. p. 53

<sup>73</sup> Não sabemos ao certo as datas de seu nascimento e sua morte.

<sup>74</sup> ALVES, Adalberto. *Op. Cit.* p. 52

um ironia de estética requintada para seu adeus do mundo dos homens - um mundo do qual conheceu, em seu tempo, o melhor e o pior, assim como Ibn Ammâr.

regue-te o orvalho vespertino e matinal  
pois conquistastes os restos de Ibn 'Abbâd.  
em ti jazem Razão, Sabedoria e Generosidade,  
abundância na seca e água para os sequiosos,  
e lança, espada e flecha no combate:  
o terrível fim para o leão contrário.  
destino na vingança,  
oceano na generosidade,  
plenilúnio na sombra,  
eloquência na multidão.  
chegou o decreto do Altíssimo  
e, com ele, o meu fim.  
antes de olhar este esquite  
mal sabia eu que altas montanhas  
sobre tábuas repousaram.

que isto te baste de tumba:  
sê amável com a nobreza  
que aqui te vai confiada.  
que as taciturnas nuvens  
te reguem entre raios e trovões  
chorando pelo irmão,  
que agasalhaste da chuva,  
sob esta laje tão larga,  
com lágrimas matinais e vespertinas.  
até as gotas do orvalho te choram  
derramando-se dos astros  
que não te deram sorte.  
para sempre a benção de Alá  
sobre a tua sepultura  
incontáveis vezes  
... para sempre!<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> ALVES, Adalberto. *Op. Cit.* pp. 118-119.

### 2.3) A POESIA

A poesia andaluza do século XI, assim como de toda a existência de Al Andaluz, não é uma poesia de árabes puros<sup>76</sup>. Toda essa literatura

utiliza una lengua fundamentalmente única, singularmente conservadora, por lo cual no puede decirse que la gramática y el fondo lexical de una prosa o poesía actuales se alejan mucho de una prosa o poesía del período más antiguo, desde los orígenes. Este conservadorismo y estatismo del idioma literario se ha pagado en el mundo árabe con el divorcio entre la lengua escrita y hablada, con la diglosia.<sup>77</sup>

Dessa maneira, a existência da diglossia<sup>78</sup> na língua árabe implica que o idioma falado cotidianamente está distante do árabe clássico, utilizado na literatura, na poesia, em estudos acadêmicos e formalidades, totalmente baseados no idioma árabe presente no Alcorão Sagrado<sup>79</sup>.

Segundo Francesco Gabrieli, a literatura árabe<sup>80</sup> foi uma grande manifestação de arte, de pensamento e ciência medieval, sendo historicamente produzida com diversas influências de diversos povos. Esses povos, fundidos em uma única fé com a expansão do Islã também modificaram as tradições que acompanharam a religião, mas que muitas vezes não estavam necessariamente ligadas à ela. Entre elas a literatura e a poesia.

Em Al Andaluz não foi diferente. A forma poética mais recorrente e difundida, também profundamente baseada na oralidade assim como a poesia medieval no geral, e utilizada por Ibn Ammâr, era o *zajal*. A tradição na literatura medieval e em Al Andaluz

---

<sup>76</sup> GABRIELI, Francesco. *La literatura arabe*. Buenos Aires: Losada, 1971. p. 14.

<sup>77</sup> Idem. p. 17. Tradução livre: “utiliza uma língua fundamentalmente única, singularmente conservadora, para a qual não pode-se dizer que a gramática e o fundo lexical de uma prosa ou poesia atual está longe de uma prosa ou poesia de períodos mais antigos, desde suas origens.”

<sup>78</sup> A diglossia é um conceito fundamental relacionado ao idioma árabe. Como o árabe clássico (e “mais puro”) está vinculado estritamente ao Alcorão ele não é modificado com o tempo. Isso não impede a língua árabe falada de variar nas mais diversas regiões e culturas. Dessa forma, o árabe convive com uma duplicidade: sua forma escrita clássica e quase imutável, e com suas formas faladas que variam em suas determinadas circunstâncias.

<sup>79</sup> *قرأ* القرآن, Alcorão ou Corão, em árabe “a recitação”. É o livro sagrado do Islã, escrito, efetivamente, muito tempo depois da revelação. Os muçulmanos acreditam que o conteúdo do Alcorão foi uma revelação direta de Deus por meio do Profeta Muhammad durante vinte e três anos, sendo, desta forma, a Palavra literal de Deus. Contém 114 *suras* (“capítulos”), 92 revelados ao Profeta em Meca, 22 em Medina, e não estão dispostos conforme sua cronologia. O Alcorão é **recitado, seu texto é estruturado enquanto poesia**.

<sup>80</sup> Neste momento do escrito, Gabrieli não se refere enquanto literatura à literatura produzida na Península Arábica, mas sim enquanto a literatura produzida em língua árabe. GABRIELI, Francesco. *Op. Cit.* p. 19.

era caráter de legitimação na poesia. Sendo assim, a Península muçulmana utilizou-se da *qasida*<sup>81</sup> enquanto principal influência para sua poesia, que era a forma instuída como ideal para literatura cortesã durante o Califado Abássida. Foi essa estrutura que generalizou o verso de dois hemistíquios<sup>82</sup>, em poemas com extensão entre 20 e 80 versos, priorizando o politematismo: uma primeira parte do poema voltada para o amor, a sensualidade, o vinho, a viagem do poeta até os domínios do seu elogiado; e uma segunda parte em que o poeta reservava-se ao elogio do soberano, ao auto-elógio ou sátira invectiva<sup>83</sup>.

Por sua vez,

o *zajal* tinha de emular a *qasida* clássica em todos os seus procedimentos e fazer do verso escrito em língua vulgar objeto apreciado em meios cortesãos. A estrofe vulgar do *zajal* se pautou, fundamentalmente, pelo mesmo ideal classicizante da escola de Bagdá [que instuiu a *qasida* como forma ideal]: poemas longos e politemáticos, onde o panegírico norteia o propósito geral do poema.<sup>84</sup>

O *zajal* baseou-se, então, principalmente na oralidade na poesia. Utilizou-se da língua vulgar (originária da diglossia entre o árabe clássico e do árabe cotidiano em Al Andaluz) bastante influenciada pela cultura visigoda, da tradição muçulmana ligada tanto ao Califado Abássida, nos versos corânicos e em todo o vasto conhecimento poético trazido pela expansão do Islã. Ainda, podemos apontar para a possibilidade de influência cristã nesta forma poética devido às intensas trocas culturais e sociais em Al Andaluz. Vale lembrar ainda que o *zajal* foi uma estética de poesia originária da Península Ibérica muçulmana e também praticada exclusivamente deste espaço.

A partir do conhecimento acerca da poesia produzida no contexto de Ibn Ammâr, e através do cotejamento das poesias do poeta com outros autores de Al Andaluz, um deles o próprio al-Mu'tamid, observou-se a abundância - e quase exclusividade - da presença em seus poemas, de artifícios para provocação dos sentidos no leitor ou apreciador, ou seja, a sinestesia. Dessa forma, o poeta usa de figuras de linguagem que provocam excitação de elementos visuais, sonoros, olfativos, gustativos e táteis, tanto para o elogio do soberano quanto para o tema do amor, do vinho, da sensualidade. Um dos exemplos pode ser a poesia destinada a al-Mu'tamid:

---

<sup>81</sup> Em árabe, *قصة*, e significa “intenção”. Foi a forma poética oficializada durante o século X pelo Califado Abássida (752/133 - 1543/950) constituída, em sua grande maioria, por panegíricos. Amplamente difundida entre os poetas persas, é utilizada ainda atualmente com devidas modificações.

<sup>82</sup> Hemistíquio é a metade de um verso alexandrino (verso composto por doze sílabas poéticas), separado pela cesura, que por sua vez é a pausa no fim da primeira parte do verso alexandrino.

<sup>83</sup> SLEIMAN, Michel. *A Arte do Zajal: Estudo de Poética Árabe*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007. p. 15.

<sup>84</sup> Idem. p. 17.

a taça a tua mão quer com fervor.  
exulta o jardim em teu louvor.

de ti mana fortuna superior  
pois s'um desejo se formula já,  
de ti chega resposta: aqui está!

no horizonte teu a taça faz rodar  
qual astro que as mãos dos servidores  
tomassem por outros astros sedutores

que venha esse licor tão perfumado  
cujo aroma foi de ti roubado  
e docemente p'la brisa derramado.

sobre um sítio onde a primavera  
todo seu tapete desdobrou  
e onde a sombra de uma hera  
toda sobre ti se espalhou.

nesse jardim o orvalho que caiu,  
e é, como tu, sol generoso,  
mostrou o seu brilho radioso.

jardim onde as flores desabrochadas  
como os olhos da virgem que te viu  
com suas pupilas deslumbradas.

à noite o vento oeste dá na flor,  
chega à memória o romper do dia,  
perfume da recordação do teu valor.

vai p'ra junto da fonte da aventura!  
uma fonte de glória e de doçura  
onde tua boca então bebia.<sup>85</sup>

Esse poema demonstra o pressuposto acima descrito. Ibn Ammâr buscou utilizar-se de mecanismos sensíveis - e algumas vezes de natureza distinta um do outro -

---

<sup>85</sup> ALVES, Adalberto; HADJADJI, Hamdane. *Op. Cit.* pp. 83-84.

para provocar sentimentos no seu leitor, em especial, a pessoa a quem dirigiu o poema: Al Mu'tamid. Quando o poeta usa palavras e figuras de linguagem como “flores desabrochadas”, jardim, aroma, licor, brisa, primavera, orvalho, “brilho radioso” do sol, astro, vento, perfume, a “fonte de glória e doçura onde tua boca bebia”, visa excitar a memória, as lembranças sentimentais e/ou sensíveis, o que por sua vez, transforma ou faz surgir novas experiências sensuais, as que o autor buscava erigir, ou não.

Partindo da existência de sinestesia nos poemas de Ibn Ammâr, observou-se que o poeta procurava também trabalhar com espaços<sup>86</sup> dicotômicos em sua poesia, como por exemplo: deserto e prado, noite e dia, Silves (o passado) e Sevilha (o futuro). Organizava estes espaços a partir de sua subjetividade - sua memória, seus sentimentos - e dos signos dispostos no repertório de sua época, o qual, certamente, partilhava.

Dessa forma, para a criação de seus poemas, Ammâr recorre a mecanismos sensíveis para a representação dos espaços. Por sua vez, ambos - mecanismos e representação espacial - são frutos de seu tempo, da sociedade plural, da cultura em que estavam inseridos. Quando o poeta aplicava, por meio do processo complexo de composição primeiramente oral e depois escrita, estes elementos - também representativos de sua originalidade - nas poesias panegíricas dedicadas a Al Mu'tamid um fenômeno configurava-se. A partir da seguinte fonte foi construída a argumentação acerca da percepção do poder do príncipe sevilhano por Ibn Ammâr:

A Al-Mu'tamid (I)

*Nada me move, meu príncipe,*

*Senão a tua vontade.*<sup>87</sup>

Contigo vou,

Como o viajante nocturno

Guiado pelo clarão dos relâmpagos.

Queres voltar para tua amada?

Vai num rápido veleiro

E seguirei no teu encalço,

Ou salta antes para a sela,

Contigo irei também.

E quando,

Graças à protecção divina,

Chegarmos aos umbrais do teu palácio

---

<sup>86</sup> Por espaços, compreendemos, além de espaços físicos, diversas temporalidades, memórias, sensações etc.

<sup>87</sup> Destaques da autora.

Permite que torne sozinho à minha casa.  
Não percas tempo a sacar a espada!  
Lança-te aos pés da que tem cintura delicada  
E compensa-a do tempo perdido:  
Beija-a e aperta-a contra o peito.  
E murmurem vossas bocas  
Meigas e doces palavras,  
Como os pássaros se respondem mutuamente  
Em suaves cantos ao romper da alva.<sup>88</sup>

Quando trata de Al Mu'tamid, o poeta utiliza a representação de espaços opostos como *o viajante nocturno guiado pelo clarão dos relâmpagos*<sup>89</sup>. Em dois versos, duas espacialidades, momentos, instantes diferentes - a noite e o clarão da tempestade - são unificadas através de um sujeito: o príncipe. Pois é ele quem Ibn Ammâr segue, é a vontade dele, seja na sela de um cavalo ou em *um rápido veleiro* (novamente dois espaços diversos), ele é o elemento que transgride espaços e tempos rigidamente estabelecidos em sua memória, em seus sentimentos, no imaginário de sua época, na poesia muçulmana.

Al Mu'tamid é adorado em diversas poesias de Ibn Ammâr<sup>90</sup> como portador de poderes supranaturais, cósmicos. Um governante com um poder menos ligado à pequenez dos homens, à pequenez de um rei *taifa*, e mais conectado com uma superioridade mística, à superioridade de um grande *califa*.

O poeta cumpre também o que T. S. Eliot compreende como função social da poesia: que, proporcionalmente a sua qualidade e seu vigor, ela influencia a linguagem e a

---

<sup>88</sup> ALVES, Adalberto. *Op. Cit.* 1987, p. 64.

<sup>89</sup> Durante diversos momentos no processo de pesquisa, perguntamo-nos se Ibn Ammâr era um homem religioso, especialmente pelo fato de partilhar da histórica vivência diversa do Islã em Al Andaluz. Após diversos questionamentos dessa possibilidade, constatamos que assim como qualquer pessoa de seu tempo, o poeta era uma pessoa religiosa. Entretanto, isso se revela de maneira mais sutil em sua poesia. Essa passagem, “como o viajante nocturno guiado pelo clarão dos relâmpagos”, é um dos exemplos bem reveladores de sua religiosidade. Ela refere-se à viagem noturna do Profeta Muhammad, que teria iniciado na Masjid sagrada em Meca, passando pela Masjid al-Aqsa em Jerusalém, e por fim, atravessando os sete céus até a presença de Deus. Na viagem, o Profeta foi capaz de descrever cada um dos céus, viajou com o anjo Gabriel até o mais alto deles, encontrando pelo caminho todos os profetas antecedentes a ele até chegar a Deus. Conforme o Alcorão: "Assim, completou-os, como estes céus, em dois dias, e a cada céu assinalou a sua ordem. E adornamos o firmamento terreno com luzes, para que servissem de sentinelas. Tal é o decreto do Poderoso, Sapientíssimo." (Alcorão 41:12) (STACEY, Aisha. *A viagem noturna e a Ascensão*. Publicado em: [Islamreligion.com](http://www.islamreligion.com). Disponível em: [http://www.islamreligion.com/pdf/pt/the\\_night\\_journey\\_and\\_the\\_ascension\\_part\\_3\\_of\\_6\\_1534\\_pt.pdf](http://www.islamreligion.com/pdf/pt/the_night_journey_and_the_ascension_part_3_of_6_1534_pt.pdf)) As luzes citadas na passagem do Livro podem ser interpretadas como o relâmpagos da poesia de Ibn Ammâr. Portanto, a partir destes pequenos apontamentos em sua obra, podemos perceber que o poeta também preocupava-se e partilhava da espiritualidade de seus pares em sua época. Apesar da vivência diferenciada da mensagem corânica na Península Ibérica, as pessoas ainda consideravam-se e eram muçulmanas, mesmo tendo uma percepção própria do que representava essa identidade e esse modo de vida.

<sup>90</sup> Esta poesia foi escolhida dentre a obra de Ibn Ammâr pois foi compreendida como chave para o entendimento da ideia de Al Mu'tamid como portador de uma certa transcendentalidade enquanto rei.

sensibilidade de toda uma nação, aliando-se ao universo mental dos homens e mulheres que partilham de sua língua. E é a língua comum a todas as classes, a estrutura, o ritmo, o som, o idioma de uma língua que representa emoções e pensamentos através da poesia que expressa a personalidade do povo que a fala.<sup>91</sup> Sendo assim, Ibn Ammâr não expõe somente sua concepção do poder de Al Mu'tamid, mas também a visão do imaginário coletivo partilhante de seu universo mental que enxergava no poder de seus príncipes habilidades supranaturais, quase divinas.

Podemos assim, entender que o poeta ocupava a função nesta sociedade, de participar politicamente, através da forma poética, de um projeto expansionista arquitetado e mantido pelos governantes do reino de Sevilha. Ser um poeta em Al Andaluz também representava ser político. Igualmente, ocupava a função de utilizar-se da língua vulgar através do *zajal* para representar um conjunto de idéias partilhado pelo povo do qual provinha. Para além de uma política imaginariamente avessa aos sentimentos e subjetividades, Ibn Ammâr representou através da poesia a mescla entre o público e o privado que o mundo moderno acostumou-se a dividir, a mistura entre os espaços que tanto praticou em sua poesia, a imagem da política em seu tempo.

Apesar de suas origens serem simples, o poeta conseguiu, não sem adversidades, empreender uma grande escalada rumo ao topo de uma sociedade que, mesmo com divisões bastante intensas, mantinha meandros onde personagens como Ammâr aproveitavam-se de oportunidades para ascender socialmente. Não foi o único. Entre diversos exemplos, podemos citar o caso da sucessão de governantes do *taifa* de Valência evidenciado por Richard Fletcher:

Havia dois irmãos, de nome Mubarak e Muzaffar. Esses não eram seus nomes originais. Eles haviam sido capturados, ainda crianças, em terras cristãs - possivelmente, embora não se possa ter certeza, em algum lugar da Europa Oriental -, vendidos como escravos na Espanha, castrados e criados na religião e na cultura Islã. Até esse ponto, nada de diferente da história de milhares de pessoas, nos séculos X e XI. Eles vieram a ser escravos de um homem chamado Mufaris, ele próprio um escravo, que se tornou chefe da polícia de Almanzor, no palácio de az-Zahira. O cargo pouco palatável, mas muito poderoso de seu amo, ao que parece, introduziu os irmãos - literalmente - nos corredores do poder no palácio. Nada sabemos sobre os estágios seguintes de suas carreiras, mas podemos supôr que eles se saíram muito bem e prosperaram, uma vez que, em

---

<sup>91</sup> ELIOT, T. S. A função social da poesia. In: *A essência da poesia*. Rio de Janeiro: Artenova, 1972. pp. 34-38.

1010, eles, conjuntamente, eram os responsáveis pela irrigação da *huerta* - a faixa de terra irrigada - de Valência; ou seja, eles detinham o controle do fornecimento de água e de alimentos daquela cidade. Por meio de um golpe, cujos detalhes desconhecemos por completo, eles se tornaram os senhores de Valência e de sua região, e lá governaram, conjuntamente, de 1010 a 1018. Diz-se que seu governo foi cruel. Ao que se conta, eles extraíram 120 mil *dinars* em impostos a cada mês; uma soma gigantesca, na qual mal podemos acreditar. Mubarak, então, morreu num acidente, ao cair de um cavalo. Os valencianos se sublevaram contra Muzaffar e mataram-no. Eles, então, escolheram para governá-los, não se sabe por meio de que procedimentos, um certo Labib, também ex-escravo. Esse Labib em cerca de 1015-1016, era o governante de Tortosa, uma cidade costeira mais ao norte. É, portanto, possível que ele tenha organizado o levante contra Muzaffar. Enquanto isso, crescia em Saragoça um neto do grande Almanzor, que não era filho de ‘Abd al-Malik (que morreu em 1008), mas do meio irmão deste, segundo filho de Almanzor - com uma esposa espanhola e cristã, por sinal -, ‘Abd al-Rahman, morto em 1009, nos violentos episódios ocorridos em Córdoba. Nascido em 1007, tendo portanto apenas dois anos à época da morte de seu pai, o menino, ‘Abd al-Aziz, foi levado, em custódia, à longínqua Saragoça, onde foi criado. Durante a queda da dinastia de Almanzor, e em resultado dela, certo número de escravos e empregados que haviam ocupado posições importantes na corte chegou a Valência como refugiado. Em 1022, eles, secretamente, entraram em contato com ‘Abd al-Aziz, oferecendo-lhe a chefia do principado. O jovem, então com cerca de quinze anos apenas, aceitou. Com o auxílio vindo de Saragoça, foi dado um golpe, e Labib foi deposto. ‘Abd al-Aziz reinou prosperamente sobre Valência por quase quarenta anos.<sup>92</sup>

Além de apresentar a efervescência política e cultural dos *taifas*, o caso citado por Fletcher demonstra as possibilidades de ascendência social dos sujeitos nestes reinos, onde podiam até mesmo partir da posição de escravos estrangeiros para governar um emirado. Não nos enganemos ao pensar em uma facilidade em conquistar essas posições. Milhares de pessoas eram, por exemplo, escravos eunucos provenientes do leste europeu e não conseguiram obter tais posições, não era algo simples ou fácil. Entretanto, o século XI em Al Andalus foram abundantes os exemplos de pessoas que conquistaram o topo dessa sociedade dividida, mesmo partindo de pontos afastados. Ibn Ammâr foi uma dessas pessoas.

Foi a partir da poesia que ambicionou abandonar a vida campesina de seus pais, provavelmente extremamente pobres e iletrados. Afinal, o próprio Al Mu’tamid

---

<sup>92</sup> FLETCHER, Richard. *Op. Cit.* pp. 44-45.

acreditava que a nobreza de um homem estava no “manejo dos livros” (fato já citado em poesia nesse escrito) e não nas correrias da soldadesca, ou mesmo no trabalho árduo e exaustivo de um camponês. Ser um poeta representou para Ibn Ammâr um sonho. Ser um poeta em Al Andaluz era usar da poesia como seu modo de vida, seu modo de sobrevivência. Vendê-la como presente à personalidade de comerciantes, de nobres, de todos que pudessem pagar por ela. Colocar seu talento (ou esforço) em função de escrever panegíricos a pessoas de seu tempo que tinham medo do esquecimento proporcionado pelo futuro, que tinham ambição de estalecer-se na memória, ambição de legitimação, de demonstração do seu *status* social. Em reinos que prezavam imensamente pelo cultivo das artes e letras, tão importante quanto ser um homem letrado era também ser mecenas de um homem letrado.

Ibn Ammâr conseguiu encontrar uma forma, pelos labirintos da sua sociedade, de aproveitar-se disso. Tornou a poesia fundamental tanto na sua sociedade quanto na sua religião, seu ofício. Sobreviveu dela, transformando-a em uma oportunidade, que de fato aproveitou, de também deixar sua própria impressão no Tempo e em sua época.

## CONCLUSÃO

A história de Ibn Ammâr confunde-se com a própria história dos reinos *taifa*. Foi um personagem completamente ativo e exemplar da trama em que deu-se a existência de poderes pulverizados em meio à Península muçulmana em erupção contínua no século XI. A partir do foco que demos sobre a figura do poeta, conseguimos compreender, primeiramente, o contexto em que este viveu, o que proporcionou que ele partisse de uma família bastante humilde rumo ao cargo de *vizir*. A importância e a estima que a poesia tinha em sua sociedade fizeram com que ele ambicionasse ascender por meio dela, e de fato o conseguisse.

Ser poeta em Al Andaluz fazia parte também da ideia de divulgar, mesmo que inconscientemente, o imaginário de que se partilhava. Através de seus panegíricos, Ibn Ammâr apresentou a concepção de que o poder dos príncipes era sobrenatural, que eles eram investidos de propriedades transcendentes que transgrediam as temporalidades e os espaços, que sobreviviam à memória e ao tempo através de sua grandeza.

Era também uma oportunidade de driblar o espaço social designado ao nascer em uma família camponesa, limitada, de certa maneira, pelas imposições sociais e culturais da época. Oportunidade de almejar algo mais em tempos que, mesmo com a prosperidade dos reinos *taifa*, eram difíceis de se viver para famílias camponesas através da fome, doenças, da profunda dependência da natureza, guerras, entre outros. Como a poesia era sinal da nobreza do homem por meio da erudição, Ibn Ammâr agarrou-se a ela quando seu contexto deu a oportunidade de que isso acontecesse, e conseguiu tornar-se um dos principais personagens da história de Al Andaluz.

Utilizou-se da tradição poética islâmica trazida até a Península Ibérica pela expansão promovida pelo Profeta, juntamente com a herança visogoda e influência cristã, unificada no estilo *zajal*. Essa poesia transmitida através do *zajal* era primordialmente oral e em língua vulgar, ou seja, na língua comum de toda a sociedade que Ibn Ammâr vivenciou. Partilhou pelos seus poemas, através do tempo, os imaginários e ideais de seu contexto, suas ambições, a política, paixões, o amor à poesia, o amor a Al Andaluz.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes:

ALVES, Adalberto. *O meu coração é árabe: A poesia luso-árabe*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1987. 190 p.

\_\_\_\_\_; HADJADJI, Hamdane. *Ibn 'Ammâr Al-Andaluzî: O drama de um poeta*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000. 194 p.

### Bibliografia:

ALVES, Adalberto. *Al-Mu'tamid: Poeta do destino*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996. 164 p.

ARMSTRONG, Karen. *Maomé: uma biografia do poeta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 335 p.

\_\_\_\_\_. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. 287 p. (História essencial)

BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1989. 242 p.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. 159 p.

CAMPANINI, M. *Falsafa, a filosofia islâmica medieval: entrevista*. [27 de outubro de 2010]. São Paulo: Instituto da Cultura Árabe. Entrevista concedida à Ana Maria Barbour.

Disponível em: <http://www.icarabe.org/entrevistas/falsafa-a-filosofia-islamica-medieval> (Acesso em 09/02/2015)

CUEVAS, Cristóbal. *El pensamiento del Islam: Contenido e Historia. Influencia en la Mística española*. Madrid: Ediciones Istmo, 1972. 328 p.

DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004. 428 p.

ELIOT, Thomas S. A função social da poesia. In: *A essência da poesia*. Rio de Janeiro: Artenova, 1972. pp. 29-42.

EPALZA, Míkel de. *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Mapfre, 1992. 312 p.

FLETCHER, Richard. *Em busca de El Cid*. São Paulo: UNESP, 2002. 289 p.

GABRIELI, Francesco. *La literatura arabe*. Buenos Aires: Losada, 1971. 302 p.

GARCIA-BAQUERO, Antonio. (coord.); TERÁN, A. C.; BERNAL, A. M.; TRILLO, M. *Sevilla*. Madrid: Mapfre, 1992. 363 p.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. 255 p.

- \_\_\_\_\_. Micro-história: duas ou três coisas que sei a respeito. In: *O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. pp. 249-279.
- GUIMARÃES, Marcella L. *Capítulos de História: o trabalho com fontes*. Curitiba: Aymará Educação, 2012. 175 p.
- HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 701
- LANZ, Eukene L. (trad.) *Poema de Mio Cid*. Barcelona: Debolsillo, 2002. 273 p.
- LEWIS, Bernard. *Os árabes na história*. Lisboa: Estampa, 1982. 224 p.
- MCEVEDY, Colin. *Atlas de história medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 117 p.
- PEREIRA, Rosalie. H. S., (Org.) *O Islã Clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007. 865 p.
- SAID, Edward W. (1978) *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. 523 p.
- SENKO, Elaine C. *Ibn Khaldun: vida e trajetória de um historiador islâmico medieval*. São Paulo: Ixtlan, 2011. 66 p.
- SLEIMAN, Michel. *A Arte do Zajal: Estudo de Poética Árabe*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007. 225 p. (Coleção Estudos Árabes)
- p.
- STACEY, Aisha. *A viagem noturna e a Ascensão*. Publicado em: Islamreligion.com. Disponível em:  
[http://www.islamreligion.com/pdf/pt/the\\_night\\_journey\\_and\\_the\\_ascension\\_part\\_3\\_of\\_6\\_1534\\_pt.pdf](http://www.islamreligion.com/pdf/pt/the_night_journey_and_the_ascension_part_3_of_6_1534_pt.pdf)
- TOLSÁ, J. García. Los musulmanes. In: VIVES, J. Vicens. (Dir.) *Historia social y economica de España y America*. Barcelona: Vicens Bolsillo, 1982, p. 199-252.
- VERNET, Juan. *Literatura árabe*. Barcelona: Labor, 1968. 264 p. (Nueva Colección Labor)
- WEBSTER, Jason. *Andaluz: desvendando os mistérios da Espanha moura*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007. 254 p.

## ANEXOS

Quando optamos por nos debruçarmos sobre a temática do Islã Medieval, mesmo sobre Al Andaluz, sabíamos o desafio que enfrentávamos: pouquíssimos trabalhos acerca do tema no Brasil, a barreira do idioma, a escassez de fontes. Mesmo assim, persistimos por esses caminhos e, com muito prazer, encontramos alguns pesquisadores acerca do tema. No Brasil, tivemos acesso à publicações acerca de literatura árabe do Prof. Dr. Michel Sleiman (USP), grande estudioso do *zajal*, e do Prof. Dr. Mamede Mustafa Jarouche (USP), através de sua tradução - a primeira direta do árabe para o português - do *Livro das mil e uma noites*.

Tivemos, também, a imensa estima de manter contato com o Prof. Dr. António Rei, pesquisador da Universidade Nova de Lisboa. Bastante solícito, o Professor aceitou nosso convite em participar de uma pequena entrevista, apresentando suas perspectivas acerca dos estudos envolvendo Al Andaluz e o Islã Medieval. Segue:

Prof. Dr. António Rei é pesquisador na Universidade Nova de Lisboa, obteve doutoramento em História Cultural e das Mentalidades Medievais, pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, com a Tese “*O Louvor da Hispânia na Cultura Letrada Peninsular Medieval. Das suas origens discursivas ao Apartado Geográfico da Crónica de 1344*”, em Julho 2007. Orienta trabalhos nas áreas de Al Andaluz, Língua e Cultura Árabe, Hispânia Medieval, Cultura Medieval e Identidades e Memórias.

### ENTREVISTA

#### 1) Quais os desafios em iniciar uma pesquisa sobre Al Andaluz?

R –

Se você quer se dedicar a esta área temática, deve ter presente que para fazer trabalho capaz, em que produza resultados de forma autónoma, podendo trabalhar com as fontes árabes, deve procurar saber o idioma árabe.

É básico.

Ou você vai levar a vida a depender de traduções, que muitas vezes não são produzidas por pessoas sensibilizadas para a sua área de trabalho e acabam produzindo um

texto que no original até pode ter informação, mas que uma tradução defeituosa pode minimizar ou ocultar.

Se souber o idioma poderá trabalhar qualquer tipo de fontes.

Se só quiser trabalhar dados que outros já tenham traduzido, com as limitações que referi e outras, pode, e deve, trabalhar com edições feitas por arabistas espanhóis, onde se está produzindo trabalho “de ponta”.

## **2) Onde os novos pesquisadores podem buscar fontes para pesquisar o tema?**

R –

No seguimento da resposta anterior.

Há estudos feitos em Espanha (a maioria) e em França, que deverá ter em conta. Em Portugal a produção é pouca, e com algum relevo para a área da chamada “arqueologia islâmica”, em especial entre 1980 e 2005. Estudos a partir de fontes, muito pouco. O problema básico em Portugal é que não há uma formação de base, nem no idioma, nem na história do actual espaço português, entre 711 e 1252, ou seja o período islâmico.

A nível de internet já é possível encontrar muita bibliografia online.

## **3) Atualmente, como o senhor vê os estudos sobre o Islã medieval? Eles ainda são muito incipientes ou já contamos com um campo bastante desenvolvido?**

R –

A resposta anterior em parte já responde a esta.

A Espanha tem uma escola de arabistas espanhóis com mais de 150 anos.

A França começou a se interessar por estes temas na segunda metade do século XIX, pelo fato de terem colônias com grande presença de muçulmanos. Depois da independência da Tunísia e da Argélia em finais dos anos 50 do século passado, o interesse diminuiu.

Sobre Portugal é o que disse na resposta anterior.

Há também alguns estudos, também poucos, na Itália, no sul, e principalmente dirigidos às cortes cosmopolitas dos reis normandos dos séculos XII e XIII.

**4) Nos últimos anos temos visto constantemente o mundo árabe e africano de religião islâmica na mídia. Qual a opinião do senhor sobre a importância de estudarmos o universo muçulmano medieval e Al Andalus no contexto que vivenciamos?**

R –

A matriz social islâmica de hoje, apesar de algumas mudanças, continua ainda próxima da matriz original, a matriz revelada. Se você estudar e conhecer a sociedade islâmica de um determinado período, vai compreender com facilidade a mesma sociedade num outro momento histórico.

Em relação aquilo que a mídia passa, procure, se possível, informar-se também, diretamente junto de pessoas muçulmanas. Verá que em alguns casos a “coisa” e o que se diz da “coisa” são muito diferentes.

Sobre o al-Andalus, é a forma de poder conhecer um tempo e um espaço onde a civilização islâmica atingiu dos seus níveis mais altos. Não é por acaso que ainda hoje entre os árabes há a “saudade do al-Andalus” .