

## A busca do Maomé histórico.\*

1991

Escrevendo em 1962, Stephen Neill listou doze “realizações positivas dos estudos sobre o Novo Testamento” no século passado. Como afirmação de progresso em um campo de pesquisas notoriamente difícil, eles fornecem uma leitura satisfatória e até alegre para o historiador. Quem foi Jesus de Nazaré? Qual era sua mensagem? Por que foi morto? Por que seus poucos seguidores se tornaram, de fato, o núcleo de uma comunidade poderosa e difundida chamada cristandade? Essas eram as perguntas imensamente difíceis que haviam começado a ser feitas de forma histórico-crítica em meados do século XIX, e algumas das respostas que o Bispo Neill discerniu, embora de forma alguma definitivas, representavam o terreno ganho e as verdades conquistadas. O livro de Neill, amplamente lido, foi revisado em 1988 e, embora seu otimismo aqui e ali fosse amenizado pelo que havia sido dito e pensado nos vinte e cinco anos desde sua primeira edição, havia ainda bons motivos para pensar que os historiadores estavam em boa medida no caminho certo ao seguir o que Albert Schweitzer descrevera em 1906 com “a busca do Jesus histórico”.

As páginas de Neill e seu redator Tom Wright irradiam congratulações e esperança para as várias tribos dos críticos e historiadores do Novo Testamento, mas constituem uma leitura desanimadora para seus primos islâmicos que há muito tempo não foram instruídos por uma de suas próprias eminências que “não há nada que possamos dizer com certeza que incontestavelmente remonta ao tempo do Profeta”. De fato, há muita coisa na primeira e na segunda edição do trabalho de Neill para confundir e até desencorajar aqueles que labutam em um campo histórico vizinho, onde estudiosos engajados na “busca do Maomé histórico” compartilham muitos dos problemas, ferramentas e, portanto, alguém poderia pensar, alguns dos mesmos sucessos que os pesquisadores arrojados de Neill. No entanto, embora tenha sido investido muito esforço em pesquisas sobre a vida e a época de Maomé, os resultados não parecem nada comparáveis aos alcançados em pesquisas sobre Jesus, e os motivos não são de modo algum claros. Pode ser útil, então, examinar alguns exemplos recentes e representativos da “pesquisa sobre Maomé” e tentar descobrir por que esse é assim.

À primeira vista, parece que Maomé deveria ser, pelo menos em teoria, um assunto muito mais pertinente

para a investigação histórica do que o fundador do cristianismo. O obstáculo mais permanente e proibitivo para abordar o Jesus histórico é, sem dúvida, o fato de que nossas principais fontes, os documentos incluídos no Novo Testamento, foram todos escritos “da outra margem da Páscoa”; isto é, seus autores viam o assunto através da absoluta convicção de que Jesus era o Cristo e o Filho de Deus, uma convicção posteriormente explicitada no dogma cristão. Contudo, não há ressurreição na carreira de Maomé, nem nascer do sol pascal para lançar sua luz divinizante sobre o Profeta do Islã. Maomé é, portanto, um assunto perfeitamente apropriado da história: um homem nascido de mulher (e um homem), que viveu em um lugar conhecido em um tempo aproximadamente calculável, que no final morreu a morte que é o destino de todos os mortais, e de e cuja carreira foi relatada por autoridades que compartilham a convicção do historiador contemporâneo de que o Profeta não passava de um homem. O que está em jogo no Islã, então, não é dogma, como no cristianismo, mas sim a religiosidade; inversamente, é o mesmo sentimento de impropriedade que um católico anterior à década de 1850 poderia ter sentido na presença de um estudo histórico-positivista de Maria.

Com a religiosidade islâmica e o dogma cristão postos de lado, como o historiador insiste que deve ser, à primeira vista pareceria haver suficiente evidência histórica a respeito de Jesus e Maomé a partir da qual poderíamos pelo menos tentar, como tentaram muitos, ter uma ideia desses homens e seus contextos. De fato, do ponto de vista de um dos primeiros biógrafos de Jesus, as fontes disponíveis são ainda melhores para Maomé que para Jesus, já que o islamismo “nasceu sob a clara luz da história”. Vinte e cinco anos após Renan ter escrito essas palavras, seu otimismo sobre as origens islâmicas – ou talvez simplesmente seu pessimismo para alcançar o Jesus histórico – já precisava de uma revisão séria. Acontece que a visão histórica sobre o nascimento do islamismo não era nem completa nem particularmente clara, e a busca pelas origens do islamismo tinham que começar onde começou a busca pelas origens do cristianismo, confrontando a evidência para a vida do fundador e seu meio.

A questão do contexto é crítica para o historiador. Grande parte do progresso enfatizado pelo bispo Neill nos estudos sobre o Novo Testamento têm a ver com uma melhor compreensão tanto do pano de fundo judaico quanto helênico do qual emergiram Jesus e seu movimento, e é nessa área que talvez tenha sido feito maior

\* Tradução de Youssef Cherem. “The Quest of the Historical Maomé”. *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 23, No. 3 (Aug., 1991), pp. 291-315. Para as notas e referências, vide o original.

progresso (e nascido o maior número de hipóteses) no último quarto de século. Além disso, é aqui, como descobrirão os historiadores de Maomé, que a “clara luz da história” fica excessivamente nublada e que sua própria investigação não vai andar no mesmo passo que a de Jesus.

Simplesmente não há um contexto da época para a leitura do Alcorão. Não existe, no islamismo original, nenhum Josefo para fornecer o contexto político da época, nenhum apócrifo para o contexto espiritual, e nenhum Manuscrito [como os do Mar Morto] para iluminar um “contexto sectário” palestino. Há, em seu lugar, principalmente poesia, grande quantidade de poesia, cuja autenticidade em relação à datação àquela época é um pouco suspeita, mas que era, contudo, “o grande veículo da história árabe no período pré-islâmico e no começo do período islâmico”, e que em todo caso reflete uma cultura bem diferente. O Alcorão, de fato, fica isolado como uma imensa rocha projetando-se de um mar desolado, uma eminência pedregosa com poucas marcas para sugerir como ou por que apareceu neste deserto aquoso. As terras mais próximas para nossa orientação são as culturas do Iêmen ao sul, a Abissínia do outro lado do Mar Vermelho e os distantes assentamentos judaicos e cristãos da Palestina e Síria ao norte e do Iraque cristão ao nordeste. Isso equivale, talvez, a tentar iluminar os Evangelhos somente a partir de papiros egípcios e inscrições antioqueñas. Mas o fato é que, apesar da grande quantidade de informações fornecidas por fontes literárias muçulmanas posteriores, sabemos lamentavelmente pouco da história política ou econômica da cidade nativa de Maomé, Meca, ou sobre a cultura religiosa de onde ele veio. Além disso, na medida que ignoramos essa história e cultura, na mesma medida não compreenderemos o homem ou o movimento que surgiu na sua esteira.

Os dados disponíveis sobre Jesus e Maomé residem principalmente em obras literárias, e não em provas materiais e em ambos os casos essas obras incluem um corpo importante de “ensinamentos”. Os ensinamentos de Jesus são incorporados aos Evangelhos, mas não são a totalidade, enquanto os de Maomé constituem uma obra separada, o Alcorão, ambos os quais têm alguns argumentos a favor de sua autenticidade. É claro que ter “alguns argumentos” a favor não é o mesmo que ser óbvio, particularmente em relação a Jesus, cujas palavras e ensinamentos estão embutidos em complexas narrativas evangélicas cujo propósito é muito mais do que um mero relato. O debate sobre as palavras relatadas de Jesus tem sido vigoroso, e mesmo que muitas pessoas agora pareçam convencidas da autenticidade de pelo menos parte do que se alega que Jesus disse e provavelmente das próprias palavras pronunciadas, essa convicção continua sendo apenas o primeiro passo de um processo historiográfico contínuo e ainda mais difícil centrado em Jesus e Maomé. Podemos conceder que há *algo* desses dois homens nas obras que dizem ser sobre ou por eles, mas depois deve-se perguntar exatamente que parte do que é dito e feito por Jesus nos Evangelhos é realmente suas próprias palavras e ações. Da mesma forma, que parte

do que é dito por Maomé no Alcorão e nas narrativas extra-alcorânicas que circulam sob seu nome são realmente suas palavras, e qual das ações atribuídas ao profeta na tradição histórica muçulmana realmente ocorreu? A disparidade é imediatamente aparente. Tanto a vida quanto a mensagem de Jesus estão contidas nos evangelhos, enquanto que para os eventos da vida de Maomé devemos recorrer a fontes fora do Alcorão, o que acabei de chamar de “tradição histórica muçulmana”.

À primeira vista, parece que a questão da autenticidade das palavras de Jesus é relativamente simples, já que seus transmissores finais, os “evangelistas”, trabalharam, no máximo, de quarenta a oitenta anos após a morte de Jesus – e concebivelmente ainda mais perto, talvez trinta e cinco a quarenta anos. Além disso, eles dão todas as indicações de se basear, como Lucas sustenta explicitamente na abertura de seu Evangelho (Lucas 1: 1-4), em testemunhos, alguns lembrados, outros escritos, das próprias testemunhas oculares. A questão parece ser igualmente simples com Maomé, pelo menos no que diz respeito ao Alcorão. Aparentemente, partes desse documento foram escritas durante sua própria vida, e o trabalho final, que é essencialmente o nosso Alcorão, foi finalmente reunido ou “coletado” de várias fontes, algumas recordadas e outras escritas, no máximo quinze anos após o Morte do profeta.

Por que é, então, que existe um aparente ceticismo em recuperar as palavras reais de Jesus dos Evangelhos, enquanto que não há um debate semelhante sobre o Alcorão, que geralmente se pensa representar o que saiu da boca de Maomé como “ensinamentos” no intervalo de 610 a 632 d.C.? De fato, a busca por variantes nas versões parciais existentes antes da suposta recensão do Califá Uthman nos anos 640 (o que pode ser chamado de “fontes” por trás do nosso texto) não produziu nenhuma diferença de grande significado. Isso não quer dizer, é claro, que, como essas pistas pré-uthmanianas são fragmentárias, grandes porções “inventadas” podem muito bem ter sido adicionadas ao nosso Alcorão ou que material autêntico possa ter sido excluído. De fato, essa acusação foi feita por certos muçulmanos xiitas que não conseguem encontrar no Alcorão qualquer referência explícita à designação de Ali como sucessor do Profeta e, portanto, alegam adulterações. No entanto, o argumento da este últimos é tão patentemente tendencioso e a evidência aduzida para o fato é tão exígua que poucos não conseguiram se convencer de que o que está em nossa cópia do Alcorão é, de fato, o que Maomé ensinou e é expresso nas próprias palavras dele.

Por que, então, existem essas diferenças de recordação, a memória flutuante do que Jesus disse e a lembrança aparentemente impecável e total das palavras de Maomé? Para apresentar o que é, neste ponto, apenas uma consideração preliminar, podemos apontar para o fato de que os transmissores anônimos do Alcorão pré-uthmânico, todos muçulmanos, estava convencidos desde o início (sendo o início sua própria conversão a essa crença) de que o que estavam ouvindo e observando “em pedaços de couro, osso e em seus corações” não eram os

ensinamentos de um homem, mas *ipsissima verba Dei* e, portanto, provavelmente teriam sido escrupulosamente cuidadosos em preservar a leitura verdadeira. No caso de Jesus, porém, seja qual for o respeito por ele como mestre – um mestre muito particular e único – pelos primeiros ouvintes de suas palavras, a mera recordação de seus ensinamentos, sua substância e essência, era tudo o que era necessário para sua instrução moral. Certas frases e imagens podem ter se alojado em suas memórias – fórmulas usadas em curas, previsões sobre a destruição do templo, as bênçãos do pão e do vinho em sua última ceia que vêm à mente de imediato –, mas há poucas razões para imaginar que, durante sua vida real, houvesse qualquer motivo para seus seguidores memorizarem cada palavra que procedeu da boca de Jesus de Nazaré.

Os quatro evangelhos não são sobre Jesus de Nazaré, é claro, mas sobre Jesus, o Cristo, e seus ditos e ensinamentos foram coletados após a Ressurreição de uma perspectiva muito diferente, é verdade. No entanto, a impressão inicial já havia sido tomada, por assim dizer, e nenhuma mudança no entendimento do que Jesus *quis dizer* poderia ampliar a memória do que ele realmente havia *dito*. Mesmo assim, porém, na muito diferente luz pós-pascal que banha todo o Novo Testamento, não são tanto as palavras de Jesus que foram iluminadas, mas suas ações. As formas mais antigas do *kerygma* cristão (em 1 Coríntios 15, 3-7 / 8, por exemplo, ou Atos 2, 22ss. e 10, 36-43) incluem não os ensinamentos de Jesus, mas os eventos de sua vida: seus milagres, sua morte e sua ressurreição. É notória a raridade de palavras de Jesus nos escritos de Paulo.

Tocamos aqui na diferença básica entre a compreensão de Jesus pelos cristãos e a imagem de Maomé para os muçulmanos, pois, para os cristãos, Jesus era (seja voluntariamente ou não, acrescentaria cuidadosamente o historiador) um “evento”. Seu objetivo foi atingido por feitos, sua morte redentora e o milagre comprovador da sua Ressurreição: “que, segundo o Espírito de santidade, foi estabelecido Filho de Deus no poder por sua ressurreição dos mortos” (Rom. 1,4). Jesus não revelou: foi ele próprio uma revelação, e esse fato informa os Evangelhos, que testemunham o evento. E mais, os transmissores cristãos das palavras de Jesus que estão por trás dos quatro Evangelhos não tinham ideia, como os primeiros muçulmanos certamente tinham, que estavam transmitindo uma revelação, os autores desses mesmos Evangelhos também não entendiam de forma alguma, como os escribas e secretários de Maomé estavam convencidos, que estavam transcrevendo uma escritura sagrada. De fato, é esse o entendimento da palavra árabe, “uma recitação”, indiscutivelmente para propósitos litúrgicos. Entretanto, por um período de tempo considerável após terem sido completados os Evangelhos, para os cristãos a “Escritura” continuou a ser o que sempre fora para os judeus, inclusive para Jesus e seus seguidores, a saber, a Bíblia Hebraica.

Para resumir até agora: o Alcorão é convincentemente as palavras de Maomé, talvez até mesmo ditadas por ele após sua recitação, enquanto que os Evangelhos

não somente descrevem a vida de Jesus, como também contêm provavelmente falas e ensinamentos autênticos de Jesus. Como é que procede esse último argumento? Uma versão primária é a concebida pela crítica formal [form criticism; do alemão *Gattungsgeschichte* – “história dos gêneros” ou *Formgeschichte* – “história das formas”], e Rudolf Bultmann, um de seus mestres, formulou o critério de autenticidade de forma elegantemente sucinta:

Só podemos contar com uma similitude genuína de Jesus onde, por um lado, é dada expressão ao contraste entre a moralidade e piedade judaica e o temperamento escatológico distintivo que caracterizou o ensino de Jesus, e onde, por outro lado, não encontramos nenhuma característica especificamente cristã.

Para tratar primeiro do último ponto, onde as falas e histórias relatadas de Jesus coadunam-se com formas didáticas judaicas (isto é, rabínicas) da época, há alta probabilidade de serem autênticas. O exemplo óbvio, é claro, são as parábolas, e, independentemente de Jesus ser julgado como um praticante habilidoso ou meramente tradicional do gênero, há bastantes parábolas rabínicas nos Evangelhos para convencer o cético que, pelo menos aqui, ele se encontra face a face com uma forma do ensinamento de Jesus que não poderia, ou pelo menos não foi, inventada por um devoto cristão posterior. A questão se os “rabinos” cujas obras fornecem um termo da comparação, a saber, as autoridades citadas da Mixná (aproximadamente 200 d.C.) adiante podem de fato ser consideradas como “contemporâneas” de Jesus para iluminar seja os ensinamentos, seja os eventos dos Evangelhos, continua a ser uma questão embaraçosa, cuja resposta é mais frequentemente suposta do que discutida, particularmente pelos adeptos da crítica formal.

A maioria dos críticos formais recorreu, com Bultmann, após dessa modesta conquista do “paralelismo rabínico”, ao outro critério principal de autenticidade, o da “dissimilaridade” [também chamado de “critério de descontinuidade”], em que as falas atribuídas pode ser comprovadas como sendo únicas a Jesus na medida que não encontramos paralelos nem na Igreja primitiva nem no judaísmo antigo. Para por as coisas de forma mais descarada: quando Jesus soa como um rabino, é autêntico; quando Jesus não pensa como um rabino, também é autêntico. No que diz respeito ao contexto, então, a originalidade é a marca da autenticidade, e, como comentário a esse ponto, pouco do ensinamento de Jesus foi resgatado com base nesse critério, com certeza não porque ele não expressa noções originais nos Evangelhos, mas sim porque ele parece original demais, no Evangelho de João, por exemplo, e a crítica da Redação negou a Jesus muito dessa originalidade, atribuindo-a, pelo contrário, à primeira geração de cristãos.

Com que Maomé parecia? Seus contemporâneos diziam ter percebido ecos em vários tipos carismáticos familiares, videntes ou poetas (Alcorão 52:29-30; 69:41-42), o que o Alcorão nega fortemente, ou

mesmo uma reformulação de velhas histórias (Alcorão 52:29-30). Alguns especialistas modernos pensam que a primeira acusação tem algum mérito, embora de forma alguma para o Alcorão inteiro. Entretanto, estamos de novo limitados por uma falta de contexto quase que total. Sabemos pouco ou nada sobre os pronunciamentos de um “vidente” (kāhin); os poetas islâmicos preservados obviamente não são os endemoninhados (majnūn) com os quais Maomé estava sendo comparado; e nossos únicos exemplos da mesma época de “fábulas antigas” são precisamente aquelas do Alcorão.

Há algo curioso sobre as histórias do Alcorão, uma qualidade que novamente destaca nossa incapacidade de penetrar no seu ambiente. Em 1982 Anthony Harvey levantou a questão das “restrições da história” ligadas ao estudo da vida de Jesus:

Nenhum indivíduo, se quiser influenciar os outros, está totalmente livre para escolher seu próprio estilo de ação ou de persuasão: ele está sujeito aos limites impostos pela cultura em que se encontra. Para ocorrer a comunicação, deve haver limites reconhecidos tanto pelo falante quanto pelos ouvintes [...] Ora, Jesus [...] teve êxito em comunicar-se com seus ouvintes, seguidores, e de fato inimigos. Para tanto, ele tinha que falar uma linguagem que eles entenderiam, realizar ações inteligíveis para eles, conduzir sua vida e sofrer sua morte de uma maneira que eles pudessem fazer algum sentido.

O que é verdadeiro para Jesus é igualmente verdadeiro para Maomé. Ele também estava atado aos “limites” de conteúdo e estilo “reconhecidos tanto pelo falante quanto pelos ouvintes”. Agora fica claro do próprio Alcorão que, embora pudessem existir aqueles entre seus contemporâneos mequenses que duvidavam da origem sobrenatural do que Maomé estava proclamando, não havia problema para entendê-lo, e entendê-lo melhor, em muitos casos, do que podemos entender hoje. O Alcorão é cheio de histórias bíblicas, por exemplo, a maioria das quais contadas num estilo extremamente elíptico ou o que foi chamado estilo “alusivo” ou “referencial”. Evidentemente, a audiência de Maomé não estava escutando essas histórias pela primeira vez, como sugere o comentário sobre “reformular velhas histórias”. Essas histórias circulavam em Meca na época, embora façamos pouca ideia se circulavam amplamente ou por qual período de tempo, e quando Maomé as “recontou” nesse estilo alusivo no Alcorão para sustentar um outro argumento moral (a vingança do deus pelo mau tratamento dado aos profetas, para citar um tema comum), seus ouvintes podiam não concordar com o argumento, mas aparentemente sabiam muito bem a que estava se referindo.

Nós, no entanto, não sabemos, já que essas histórias são “bíblicas” somente no sentido de que tomam seus personagens ou eventos como ponto de partida. Entretanto, sua trajetória é “agádica” [textos exegéticos não legalísticos, incorporando folclore, anedotas etc.]; eles são o resíduo, o eco, a memória – difícil encontrar uma palavra

para descrever com exatidão – do que são palpavelmente *midrash* judaicos, mas quais eles eram, ou quais suas origens, não podemos nem imaginar. Só temos um *midrash* bíblico na Arábia do século VII: o próprio Alcorão.

As acusações dos contemporâneos de Maomé de que ele não passava de um “vidente” ou “poeta” forneceram um importante marco para tentativas modernas de aplicar a crítica formal ao Alcorão. As formas literárias empregadas no livro, como podemos observar, variam de breves juramentos e pronunciamentos proféticos ou divinatórios, passando por parábolas e fragmentos apocalípticos, até narrativas bem extensas para ilustrar, de modo homilético, o que espera os que ignoram ou maltratam os profetas. Há também um amplo corpo geralmente desconexo de declarações halákhicas [relativas à Hallakhah, a lei judaica] que data obviamente do período medinense da vida do profeta e prescrevem normas de ação e comportamento para uma comunidade em construção. O resto consiste de avisos e ameaças (muitos dos quais bordões repetidos) e uma boa quantidade de polêmica, às vezes na forma de resposta a perguntas cuja fonte ou teor não conhecemos.

Entretanto, se a crítica formal se mostrou valiosa como uma pista para a transmissão e para o *Sitz im Leben* do Novo Testamento, isto é, “a situação na vida da Igreja em que essas tradições se encontram foram julgadas relevantes e, portanto, acabaram por ser preservadas para a posteridade”, a crítica formal não serve para nada no islamismo, pois que não há convicção de que o material alcorânico foi de alguma forma moldado pela ou para a transmissão. Sobre nossa suposição inicial de que Maomé é a fonte da obra, o que se encontra no Alcorão não está sendo *relatado*, mas simplesmente *registrado*, conseqüentemente, a crítica das formas acaba sendo pouco mais que a *classificação* das várias formas em que o profeta escolheu se expressar, um procedimento que não abre nenhum caminho adiante, pois o Alcorão é considerado pelos muçulmanos como “inimitável”, e nem para trás, onde há, como notamos, somente escuridão no passado religioso da Arábia ocidental – nenhum rabino, monge ou pregador árabe conveniente cujas palavras ou estilo podemos comparar com as declarações do profeta do islamismo.

Isso não quer dizer que *nenhuma* mão tocou o material alcorânico. Um dos primeiros pesquisadores da vida de Jesus comparou as histórias dos evangelhos sobre ele a pérolas cuja corda havia-se quebrado. As pedras preciosas foram reunidas posteriormente por indivíduos como o evangelista Marcos, que forneceu tanto o quadro narrativo e dentro dele os conectores para “juntá-las”. O Alcorão dá mais ou menos a impressão de pérolas espalhadas, embora elas tenham sido reunidas de uma maneira bem diferente e desconcertante. O Alcorão que possuímos atualmente é arranjado em 114 unidades chamadas de suras, ligadas sem nenhuma forma óbvia, cada uma portando um nome e outras fórmulas introdutórias, de comprimento muito variável e, mais apropriado para nossos propósitos, com pouca unidade interna. Não há nenhum quadro narrativo, claro, e dentro das

suras não conectadas há deslocções, interpolações, mudanças abruptas de rima e versões paralelas, uma condição que levou especialistas tanto muçulmanos quanto não-muçulmanos a concluir que algumas das suras atuais ou seções deles podem ter-se juntado a outras. Por quem foram juntadas? Não sabemos, nem podemos explicar o objetivo desses rearranjos.

Também não conhecemos o objetivo ou as pessoas que arranjaram as suras em sua ordem atual, da mais longa para a mais curta (exceto a primeira). Em qualquer caso, elas não estão ordenadas de acordo com a data da revelação, como todos concordam. No entanto, parece que a unanimidade acaba por aí. Os primeiros estudiosos muçulmanos chegaram a uma divisão grosseira entre suras de Meca e de Medina, que foram rotuladas dessa forma em cópias do Alcorão, e eles até determinaram a sequência relativas das suras. Contudo, esse sistema se baseava em premissas que não eram aceitáveis para os estudiosos modernos, que tentaram desenvolver seus próprios critérios e seu próprio sistema de datação – o qual, embora comece com suposições diferentes, termina com mais ou menos os mesmos resultados dos primeiros sábios muçulmanos. Essa distribuição das suras até mesmo em categorias mais refinadas como o começo, meio e fim do período de Meca ou Medina é de importância crucial para o historiador, é claro, já que fornece as bases para seguir a evolução do pensamento de Maomé e ao mesmo tempo para ligar as passagens do Alcorão com eventos que as antigas autoridades muçulmanas afirmaram que tinham ocorrido na época de Maomé. Para começar, a natureza altamente composta de muitas das suras torna essa empreitada de distribuição altamente problemática, mas uma falha ainda mais éria é o fato que o sistema ocidental padrão aceita como seu enquadramento tradicional muçulmano da substância, sequência e datação dos eventos da vida de Maomé, uma aceitação feita, como veremos, “com muito mais confiança do que o justificado”.

A crítica da redação, uma das ferramentas críticas mais poderosas desenvolvidas para a compreensão dos Evangelhos, funda-se na premissa de que os Evangelhos não são meras transcrições das palavras de Jesus ou uma fotografia sem retoques de sua vida, mas que tanto as palavras quanto os feitos registradas nele foram em primeiro lugar iluminadas pela crença das testemunhas em sua ressurreição, a prova de que Jesus era o Messias, o Senhor e o Filho de Deus; e segundo, como apontaram os adeptos da crítica da redação, os Evangelhos refletem as percepções da comunidade cristã quando e onde foram escritos. Podemos fazer as mesmas afirmações com relação ao islã? Algum estudioso sério hoje duvida que os materiais no Alcorão e / ou na Sira, a vida padrão de Maomé originalmente composta por Ibn Ishaq (m. 767) e preservada em uma edição das mãos de Ibn Hisham (m. 833), foram moldadas pelas necessidades da comunidade islâmica primitiva? Provavelmente não há dúvida, pelo menos no que diz respeito à Sira, particularmente porque seu “re-redator” Ibn Hisham admitiu isso francamente na introdução de sua reedição do trabalho de seu antecessor:

Se Deus quiser, começarei este livro com Ismael e mencionarei aqueles entre seus descendentes que foram os ancestrais do apóstolo de Deus, um por um, com o que se sabe deles, sem levar em conta os outros filhos de Ismael, por uma questão de brevidade, limitando-me à biografia do profeta e omitindo algumas das coisas que Ibn Ishaq registrou neste livro nas quais não há menção ao apóstolo e sobre as quais o Alcorão não diz nada e que não são relevantes para nada neste livro ou uma explicação dele; poemas que ele cita que nenhuma autoridade sobre poesia que eu conheci conhece; coisas que é vergonhoso discutir; assuntos que perturbariam certas pessoas; e relatos que al-Bakka’i me disse que aceitava como digno de confiança – todas essas coisas eu omiti. Mas, se Deus quiser, farei uma descrição completa de todo o resto, tanto quanto se sabe e contanto que uma tradição confiável estiver disponível.

Quanto à atividade de redação no Alcorão, isso dependeria de quando os materiais foram juntados. Na hipótese de Burton, não há necessidade de procurar um papel da comunidade na formação do Alcorão; na hipótese de Wansbrough, deve ter havido muita modelagem mesmo, mas “o Alcorão como produto da comunidade islâmica primitiva” não é uma proposição que encontrou grande favor nos círculos de estudiosos do islamismo. De fato, há um notável “nivelamento” redacional no Alcorão. Como já foi dito, não houve Páscoa para os muçulmanos – Maomé morreu de causas naturais em 632 dC e, segundo todos os relatos, ainda permanece em seu túmulo na mesquita de Medina – mas a enorme e espantosa expansão do Islã, que estava inconfundivelmente em andamento quando o Alcorão foi coletado em sua forma final por volta de 650, é um evento islâmico de magnitude redacional semelhante, se não idêntica, à Páscoa dos cristãos. Se o sucesso quase milagroso do movimento que ele iniciou não mudou a consideração essencial dos muçulmanos por Maomé, que afinal era apenas um homem, certamente poderia ter lançado uma luz diferente sobre sua versão da mensagem de Deus. No entanto, não encontramos vestígios disso no Alcorão, nem sinais de que sua “boa novas” foi “editada” depois de uma surpreendente autenticação político-militar de suas verdades religiosas.

Por que deveria ser assim? Provavelmente é por causa da razão já citada, que o Alcorão não era considerado como pregação ou “proclamação”, mas como revelação pura e simples, e, portanto, não era tão convidativo à redação e ajuste editorial como os Evangelhos. De fato, o que foi feito no Alcorão no processo redacional parece ter sido extremamente conservador. Os materiais foram mantidos, nas palavras de um estudioso moderno, “exatamente como eles caíram”, ou montados de maneira tão mecânica que excluam o viés redacional. Nossa convicção de que uma das duas coisas aconteceu é reforçada quando olhamos para a outra fonte dos ensinamentos de Maomé, os hadith ou tradições, que mesmo na visão dos

muçulmanos constituem as palavras de Maomé e não as de Deus.

Os hadith são relatos separados das palavras, ou menos freqüentemente das ações do Profeta, cada uma geralmente acompanhada por sua própria cadeia de transmissores: ouvi de Z, que ouvi de Y, que ouvi de ... A, que relatou que Maomé, sobre quem a paz, disse ... Em outras palavras, cada hadith está argumentando sua própria autenticidade, algo que o Alcorão e os Evangelhos fazem apenas ocasionalmente. Os muçulmanos foram alertados, como nós, por essa óbvia *petitio auctoritatis* nos hadith, e analisaram de detalhadamente essas cadeias argumentativas, aceitando muitas e rejeitando muitas mais. Os estudiosos ocidentais modernos podem apontar de maneira desarmante para essas tentativas muçulmanas anteriores de separar o autêntico trigo profético do joio da falsificação, mas eles têm à sua disposição uma ferramenta heurística diferente para lidar com os hadith, a agora conhecida crítica da redação, que desde o final século XIX, eles empunharam sucesso enorme – que deveria ser, pelo menos para o historiador, um sucesso desanimador. Muitas das tradições proféticas carregam em seus próprios corpos o que é para o crítico da Redação o equivalente a um flagrante delito: a tendenciosidade circunstancial. Se por um lado algumas das declarações de Jesus nos Evangelhos mostram uma preocupação suspeita e muito não-judaica pelos gentios, muitos dos hadith relatam comentários de Maomé sobre personalidades, partidos e questões religiosas e legais que só poderiam ter surgido como objeto de preocupação da comunidade após sua morte e, em alguns casos, muito depois de sua morte. Se o crítico do evangelho, ou alguns críticos do evangelho, acha possível recuperar uma boa parte das palavras de Jesus e, pelo menos, parte de seu próprio ensino autêntico dos Evangelhos canônicos, existem pouquíssimos historiadores modernos que reivindicariam o mesmo para Maomé e os hadith.

Se os hadith (ditos) de Maomé são suspeitos (e eles são, afinal, principalmente haláquicos em conteúdo), o que dizer dos feitos do Profeta? Temos alguma base para uma biografia? Não temos nenhuma no Alcorão, ao que parece, já que sua forma é a de um discurso, um monólogo divino ou catecismo, por assim dizer, que revela pouco ou nada sobre a vida de Maomé e seus contemporâneos. Tanto a vida quanto a obra de Jesus estão integradas nos evangelhos e, diferentemente das cartas de Paulo, que são essencialmente hermenêuticas quando falam de Jesus, os evangelhos tratam as palavras e ações de Jesus à maneira da história; isto é, eles *descrevem* eventos e *reproduzem* ensinamentos, e cada um é feito com contextos o suficiente para que o historiador moderno forme algum tipo de julgamento unificado sobre a veracidade dos primeiros e a autenticidade dos segundos.

Para o Islã, por outro lado, a busca da verdade e da autenticidade é infinitamente mais simples (embora não necessariamente mais satisfatória), pois existe uma lacuna muito grande entre as fontes da vida de Maomé e as de seus ensinamentos. Partindo do pressuposto de que as noções do Alcorão são de Maomé – há muito pouca

evidência histórica de que sejam de qualquer outra pessoa – podemos, de fato, abordá-las com as mesmas perguntas que alguém poderia fazer sobre os relatos de ensinamentos de Jesus nos Evangelhos. É provável que essas palavras ou sentimentos sejam autênticos, em primeiro lugar segundo o contexto em que foram proferidos e, em segundo lugar, pela maneira de sua transmissão? O leitor dos Evangelhos está imediatamente predisposto a dar uma resposta afirmativa à primeira pergunta, pois, como Stephen Neill expressou, “Quando o historiador se aproxima dos Evangelhos, a primeira coisa que o impressiona é a extraordinária fidelidade com que eles se reproduziram, e não a condições de seu próprio tempo, mas as condições da Palestina no tempo e durante o ministério de Cristo.” O Alcorão, por outro lado, não nos dá tal garantia, nem de fato nenhuma elucidação do contexto em que seu conteúdo foi emitido e nenhuma pista sobre quando, onde ou por que essas palavras em particular estavam sendo pronunciadas; está tão pouco preocupado com os eventos da vida de Maomé e seus contemporâneos quanto Paulo estava com a vida narrativa de Jesus. O Livro Sagrado do Islã é um texto sem contexto e, portanto, este documento primordial, que tem uma forte alegação de ser autêntico, é quase inútil para reconstruir os eventos da vida de Maomé.

Há, no entanto, outra facticidade, um tanto menos óbvia, que fica entre as linhas do livro sagrado do Islã. Se o Alcorão é genuinamente de Maomé, como parece ser, e se, um pouco menos certamente, as distinções entre as suras do Alcorão do “começo” e do “fim do período de Meca” e do “começo do período de Medina” ainda continuam valendo, é possível, em primeira instância, resgatar uma compreensão substancial do tipo de paganismo que Maomé enfrentava em sua cidade natal – o principal *Sitz im Leben* religioso das suras de Meca no Alcorão – e até reconstruir em certo grau o que parece ser uma evolução no próprio pensamento de Maomé sobre Deus. Embora os historiadores muçulmanos posteriores professessem conhecer bastante sobre o assunto, já se observou que não existe nenhuma evidência física ou contemporânea para o culto e as crenças que prevaleciam em Meca nas no alvorecer do Islã. O Alcorão, no entanto, costuma evitar essas condições nas suas suras mais antigas. Afinal, elas foram direcionadas a um público esmagadoramente pagão cujas crenças e práticas religiosas Maomé tentava mudar e sobre as quais não era provável que ele tivesse sido mal informado. Desde o aparecimento de seu *Maomé em Meca*, em 1953, Montgomery Watt concentrou grande parte de suas pesquisas subseqüentes sobre esse assunto, resumidas agora em *A Meca de Maomé: A História no Alcorão*, um trabalho que foi aprofundado e argumentado um tanto mais rigorosamente, por Alford Welch. O que emerge não é uma imagem muito detalhada, mas as linhas gerais são claras e distintas.

Crenças do próprio Maomé são relativamente menos distintas. Welch não estava ansioso para encontrar “evolução” nas idéias do Profeta, mas, visto através do prisma do “Maomé histórico”, foi exatamente isso que ele descobriu. O nome “Alá” não aparece nas primeiras re-

velações, como ele apontou, e Maomé se refere ao seu Deus simplesmente como “o Senhor”. Quando ele começa a usar um nome próprio, sua preferência é por al-Rahmān, “o Misericordioso”, uma divindade familiar de outras partes do Crescente Fértil. Dificilmente se pode argumentar que “al-Rahmān” é idêntico a “Alá”; caso contrário, por que ele teria introduzido o “Rahmān” desconhecido (17: 110, 25:60) para o conhecido e aceito “Alá”, exceto por convicção pessoal?

À parte a questão do “Rahmān”, o que distinguiu Maomé de seus contemporâneos mequenses foi (1) sua crença na realidade da Ressurreição e do Julgamento tanto em carne quanto espírito, e (2) sua convicção inabalável de que o “Deus altíssimo” não era único, mas absoluto; que os outros deuses, deusas, gênios e demônios estavam sujeitos e subservientes a Ele: os “servos” de Allah, como ele colocou (7: 194). Maomé iria muito além disso; como Welch demonstrou, em algum momento da batalha de Badr, em 624, dois anos após a Hégira, ocorreu uma mudança fundamental em seu pensamento: a partir de então, Maomé era um monoteísta absoluto. Os outros deuses haviam desaparecido completamente e o agora único e transcendental Alá era servido apenas por seu exército invisível de anjos.

Isso é história genuína, e é mais segura do que qualquer outra coisa que sabemos sobre Maomé. Talvez não seja muito “contextualizado” – não podemos conectar firmemente nenhuma dessas mudanças religiosas a eventos externos, e isso não nos diz nada sobre a vida social e econômica de Meca. Esses aspectos de seu ambiente não revelarão seus segredos ao biógrafo, a menos que um contexto adicional possa ser fornecido de alguma outra fonte, assim como Josefo fornece o pano de fundo geral para os Evangelhos, ou bem como se pensa que os evangelistas fizeram para o próprio Jesus, onde a narrativa histórica e uma fonte de “ditos” como o famoso “Q” foram integradas em uma única narrativa do Evangelho. Marcos, o mais antigo dos Evangelhos, já é um relato integrado de ditos e atos, e todo o resto que sabemos indica que os seguidores de Jesus se lembraram de seus ditos, ações e o que aconteceu com ele no mesmo contexto. Se os eventos mostraram que alguns de seus atos, notadamente sua morte e ressurreição, foram consideravelmente mais conseqüentes do que sua pregação – vide Paulo e os primeiros credos –, no entanto, atos e palavras nunca foram completamente desassociados na tradição cristã.

Embora não haja um Josefo contemporâneo para fazer as crônicas da Arábia Ocidental do século VII; existem, de fato justamente tais fontes integradas, semelhantes ao evangelho, no Islã. Essas *sīras*, biografias tradicionais do Profeta, das quais o mais antigo exemplar preservado é a escrita por Ibn Ishāq (m. 767), editada por seu aluno Ibn Hishām (m. 833), fornecem uma narrativa ricamente detalhada dos eventos da carreira de Maomé nas quais pelo menos algum material Alcorânico e outros “ensinamentos” foram incorporados nos locais apropriados. Os “locais apropriados” foram objeto de muita atenção especulativa dos estudiosos muçulmanos

que os estudaram sob a rubrica das “ocasiões de revelação”, isto é, o conjunto particular de circunstâncias históricas em Meca ou Medina que suscitaram um determinado versículo ou versículos do Alcorão. Os resultados dessa busca energética nem sempre são convincentes. Há muito pouca evidência, por exemplo, de que fontes independentes de informação foram utilizadas nessa empreitada, há fortes suspeitas de que os estudiosos muçulmanos medievais estavam recriando a “ocasião”, trabalhando de trás para frente nos próprios versos do Alcorão., um exercício do qual um não-muçulmano moderno pode ser igualmente adepto. Se essas “ocasiões de revelação” forem reunidas em ordem cronológica, uma tarefa realizada pelos primeiros estudiosos muçulmanos organizando as suras, ou parte das suras, do Alcorão, em sua ordem cronológica que, como já vimos, repousa em bases extremamente problemáticas, então podemos reconstruir algo que se parece com uma biografia do Profeta, uma que cubra o terreno pelo menos de 610 a 632. Isso é, de fato, o que foi feito, e as “Vidas” padrão do Profeta, a de Ibn Ishaq, por exemplo, se baseiam nesse tipo de estrutura, desenvolvida por outro material sobre seu início de vida em Meca e descrições consideravelmente mais elaboradas de suas últimas expedições militares em Medina.

Embora as primeiras biografias existentes de Maomé estejam muito mais distantes dos eventos que descrevem do que os evangelhos estão da vida de Jesus, as autoridades muçulmanas, ao contrário de seus colegas cristãos, citam suas fontes, por nome e geração por geração, de volta às testemunhas oculares originais contemporâneas de Maomé. Portanto, não é antinatural que a crítica histórica no Islã tenha se concentrado nessas cadeias de autoridades de transmissão e não, como é predominantemente o caso nos primeiros documentos cristãos, sobre o conteúdo transmitido. Como já foi observado, no século XIX, Ignaz Goldziher, e, mais recentemente, Joseph Schacht, examinaram com mais atenção as próprios relatos e chegaram à conclusão geralmente aceita de que muitas das “tradições proféticas” são falsificações fabricadas para acertos de contas políticos ou para sustentar uma decisão doutrinária ou jurídica, uma situação sem paralelo muito convincente no material de Jesus. Essa conclusão foi tirada, no entanto, da análise de material em relatórios de caráter principalmente legal, onde ambos os motivos e sinais de falsificação são frequentemente bastante óbvios; o que dizer dos relatos de eventos puramente históricos do tipo que constituem grande parte da vida de Maomé? As pistas óbvias da falsificação não são de modo algum tão óbvias aqui, nem o motivo é tão premente, uma vez que não são os eventos da vida de Maomé que constituem dogma para os muçulmanos, mas os ensinamentos do Alcorão. No entanto, tão grande tem sido a dúvida lançada sobre a boa-fé das supostas testemunhas oculares e seus transmissores em questões jurídicas que agora prevalece um ceticismo ocidental quase universal sobre a confiabilidade de todos os relatos que se alegam, geralmente com argumentos de

testemunhos bastante elaborados, vir desde a época de Maomé ou mesmo de seus sucessores imediatos.

Embora Goldziher e Schacht tenham-se concentrado principalmente nos hadith jurídicos, o jesuíta belga Henri Lammens argumentou em várias obras que as tradições históricas são igualmente fictícias e quaisquer que sejam seus motivos e seu estilo – Maxime Rodinson, biógrafo contemporâneo de Maomé, caracterizou Lammens como “cheio de um santo desprezo pelo Islã, por sua ‘glória ilusória’, por seu profeta ‘dissimulador’ e ‘lascivo’” – o ataque crítico de Lammens nunca foi refutado. Contudo, um dos mais notáveis biógrafos modernos de Maomé, W. Montgomery Watt, não encontrou nenhuma grande dificuldade nisso:

Na esfera legal, pode ter havido alguma pura invenção de tradições, ao que parece. Mas, na esfera histórica, na medida em que as duas possam ser separadas, e, à parte alguns casos excepcionais, o mais próximo de tal invenção nos melhores historiadores primitivos parece ser uma “formação tendencial” do material... Uma vez que o estudioso moderno esteja ciente das tendências dos historiadores e suas fontes, no entanto, deve ser possível, até certo ponto, admitir a existência da distorção e apresentar os dados de forma imparcial; e a admissão de “modelagem tendencial” deve ter como corolário a aceitação da confiabilidade geral do material.

Embora Watt rejeitasse as críticas de Lammens aos hadith, ele aceitou as principais linhas da reconstrução do jesuíta, a partir do mesmo tipo de material, da sociedade e economia de Meca, o que por sua vez forneceu a Watt o fundamento de sua própria interpretação da carreira de Maomé. No entanto, Goldziher, Lammens e Schacht estavam sem dúvida corretos. Grande parte do material transmitido referente ao Islã primitivo era tendencioso – não apenas o material usado para fins legais, mas também o próprio alicerce sobre o qual a história mais antiga de Maomé e da comunidade islâmica foi construída. O material histórico real [na *Vida de Maomé* de Ibn Ishaq] é extremamente escasso. Portanto, as alusões ao Alcorão são tomadas e ampliadas; e, acima de tudo, os hadith dogmáticos e jurídicos já existentes são coletados e organizados cronologicamente”. Esta opinião foi escrita perto do início do século XX e, muito tempo depois da metade do século, como vimos, um dos mais recentes biógrafos de Maomé, Maxime Rodinson, concordou com ela.

[...]

A biografia de Maomé de Ibn Ishaq é, à primeira vista, um relato coerente e convincente, e certamente oferece aos historiadores algo com o qual trabalhar, principalmente se fecharem os olhos para a origem do material. No entanto, como já foi apontado, a autenticidade dos hadith foi gravemente comprometida, e uma biografia medieval de Maomé é pouco mais que uma coleção de hadith. A maioria dos biógrafos modernos do Profeta tem estado disposta a fechar os olhos e, embora aceitando a falta de confiabilidade geral dos hadith, eles usaram essas mesmas coleções como base de suas próprias obras,

que não diferem tanto das de seus predecessores medievais sobre o material de origem quanto na interpretação. Esse pode ser um risco calculado com base na plausibilidade e coerência interna do material, ou pode ser simplesmente o conselho do desespero. Se os hadith forem rejeitados, não há nada melhor para colocar em seu lugar.

Alguns biógrafos modernos, no entanto, tentaram algo diferente: aplicar os critérios bíblicos da crítica de Forma e Redação à montagem histórica básica sobre a qual repousa nosso conhecimento dos eventos da vida do Profeta, a Sira de Ibn Ishaq. Enquanto Watt se contentava com uma breve investigação das “fontes de Ibn Ishaq”, primeiro Rudolf Sellheim e depois, muito mais detalhadamente, John Wansbrough tentou ver as partes no todo. Como Wansbrough explicou o procedimento, vários motivos (a eleição e o chamado de um profeta, por exemplo), que são comuns a muitas sociedades religiosas – judaísmo, cristianismo e possivelmente até paganismo árabe entre elas – foram introduzidos como *topoi*, tanto na construção do “Evangelho de Maomé” quanto nas vidas paralelas de Moisés e Jesus.

Assim, se considerarmos a *Vida* através dos olhos de Wansbrough, os materiais “evangélicos” do Islã foram reunidos a partir dos topos judaicos e cristãos (ou outros) muito tempo após a morte de Maomé, e refletem não tanto dados históricos quanto as preocupações políticas polêmicas do “ambiente sectário” que os moldou. O “Evangelho” islâmico era, como um crítico do Novo Testamento poderia dizer, o produto da comunidade muçulmana e, em sua forma final, da comunidade muçulmana do século IX no Iraque, muito distante no tempo e no espaço da *Sitz im Leben* primária. Infelizmente, não existe uma hipótese documental para explicar o conteúdo dos topos em forma de quadro do Sira, nenhum J ou E ou P ou Q; em vez disso, existem apenas os fragmentos desacreditados dos hadith, trechos de anedotas, cada um com uma “testemunha ocular” anexada ao final de uma cadeia de transmissores mais ou menos completa e com cadeia e as testemunhas compartilhando o mesmo grau de probabilidade ou implausibilidade. “P” era editor; “Q”, colecionador de *logoi*, mas Aisha era esposa criança de Maomé e Abu Hurayra, um Companheiro do Profeta, era um homem que tinha a reputação simultânea de conhecer mais hadith que qualquer um e de ser um contador de casos indolente. Entre eles, assistimos a um número enorme de tesselas, a partir das quais tentamos reconstruir o que aconteceu entre 610 e 632.

[...]