



Uma introdução ao islã



Tradução de Youssef Alvarenga Cherem

* EDITORA VIRTUAL IMHOTEP *

Uma introdução ao islã



Tradução de Youssef Alvarenga Cherem

* EDITORA VIRTUAL IMHOTEP *

Dedicado a todos os seres que possibilitaram que eu completasse este trabalho.

∞ Composto com Xe_{La}TeX na tipografia *Minion*, em uma adaptação da classe *mwbk*, de Martin Woliński.

☾ Cover: *Sunset-Basking Sand Pool Holding the Ineffable Molten Scripts of Anubis*, © 2021 by Youssef Alvarenga Cherem, wrought under a waxing crescent moon.

Sumário

Prefácio do tradutor V

- Islã/islão/islame; islamismo V
- “Deus, o deus, deidade, ídolos” VI
- Sobre a tradução VI

I. A formação da tradição islâmica

Capítulo 1. O islã em perspectiva global 3

- O problema da definição de islã 3
- Mapeando o mundo islâmico 3
- Árabes e não árabes 4
- Sunitas e xiitas 5
- O ritual islâmico 5
- Geografia 6
- Religião árabe 8
- As mulheres na Arábia pré-islâmica 8
- Meca e os coraixitas 9

Capítulo 2. A vida de Maomé 11

- Prólogo e contexto 11
- Nascimento e infância 12
- O começo da vida adulta 12
- O começo da revelação 13
- Oposição 13
- A Jornada Noturna e a Ascensão ao Céu 14
- A Hégira 15
- A Batalha de Badr 16
- Confronto com os judeus de Medina 16
- A Batalha de Uḥud 17
- A paz de al-Ḥudaybiyya e a peregrinação de despedida 18
- Avaliação 18
- O Evangelho Segundo Ibn Ishāq(m. 767) 18
- A lacuna cronológica 20

Capítulo 3. O Alcorão 23

- Abordagens do Alcorão 23
- A história do texto 24
- Jesus no Alcorão 26
- O Alcorão na religiosidade muçulmana 27
- A Eternidade do Alcorão 27
- A inimitabilidade do Alcorão 28
- Interpretando o Alcorão 28
- Temas centrais 29
- Narrativas alcorânicas 29
- A lei alcorânica e o problema da ab-rogação 30
- Mulheres e gênero no Alcorão 30
- O problema do contexto 31

Capítulo 4. A literatura das tradições 33

- A ciência dos *ḥadīth* 33
- As origens dos *ḥadīth* 34
- A busca do Maomé histórico 36
- A sira e a formação da visão de mundo islâmica 37

II. A expansão islâmica

Capítulo 5. As conquistas 43

- Impacto psicológico 43
- Dados Arqueológicos: As Conquistas “Invisíveis” 45

Capítulo 6. A religião do império 47

- A política colonial árabe 47
- Conversão ao islamismo 48
- Liderança 49
- A Primeira Guerra Civil 49
- O martírio de Ḥusayn 49
- O representante de Deus 50
- A religiosidade pessoal 50
- O Domo da Rocha 51
- A constituição de Medina 53

Capítulo 7. O Califado 55

- Ibn al-Muqaffa' 55
- A visão xiita 56
- Os abássidas 56
- Os duodecimos 58
- Os ismaelitas 58
- Os "assassinos" nizaritas 58
- Os kharijitas 59
- O revival sassânida 59
- Al Māwardī e o compromisso sunita 61

III. Instituições Islâmicas**Capítulo 8. O direito muçulmano 65**

- O debate sobre o café 65
- Revelação e razão 66
- Qiyās 66
- As escolas jurídicas 67
- O direito muçulmano e o Estado 68
- Ijmā' 68
- As fontes da jurisprudência 69
- A substância da lei 70
- Pureza ritual 70
- Os ritos do culto 70
- Casamento e divórcio 72
- As origens do direito islâmico 73
- Ash-Shāfi'ī e a teoria jurídica islâmica 73

Capítulo 9. Teologia e filosofia 75

- Liberdade e Determinismo 76
- Atributos de Deus 77
- Antropomorfismo 77
- Fé e obras 78
- Liderança 79
- O consenso sunita 79
- Aḥmad ibn Ḥanbal 80
- al-Ash'arī 80
- Kalām 81
- O Desafio da Filosofia 81
- Profecia e revelação na filosofia islâmica 82
- Outras referências 82

IV. Crise e renovação na história islâmica**Capítulo 10. Turcos, cruzados e mongóis 87**

- Os seljúcidas 87
- Al-Ghazālī e o renascimento sunita 87
- Soldados escravos 88
- As Cruzadas 88
- Os mongóis 90
- O impacto das invasões mongóis 91

Capítulo 11. Recuperação e reforma 95

- Os impérios Otomano, Safávida e Mogol 95

O crescimento do poder europeu 96
O ambiente religioso 96
Os ulemás 96
O movimento wahhabita 98

V. Variações modernas

Capítulo 12. Encontros com a modernidade 103
Definições de modernidade 104
O colonialismo e o orientalismo 104
Maximalismo e Minimalismo 105
A versatilidade do Islã no mundo moderno: uma visão geral 105
Tipologia das respostas à modernidade 106
 Fundamentalismo 107
 Modernismo 110
 Nacionalismo 112

Bibliografia 115

Prefácio do tradutor

O presente texto tem o único e exclusivo propósito de apresentar uma discussão acadêmica introdutória sobre o islamismo. A primeira parte é da segunda edição de *A New Introduction to Islam*, de Daniel Brown (Wiley-Blackwell, 2009), e trata até o começo da modernidade (partes I até IV). A segunda seção (após a parte V) abrange os capítulos 10 e seguintes da introdução de Aaron Hughes, *Muslim Identities* (Columbia University Press, 2013). Foram feitas algumas adaptações e edições, indicadas graficamente no texto com [...] onde uma parte não é traduzida.

Islã/islão/islame; islamismo

Segundo a moda acadêmica hodierna, seria errado empregar o termo “islamismo” para referir-se à religião; o correto seria “islã”. Mas isso é uma mera opção pessoal, derivado de uma tendência francesa e inglesa recente.

Segundo o Larousse:

islamisme

Synonyme vieilli de « islam ».
Désigne, depuis les années 1970, un courant de l'islam faisant de la charia la source unique du droit et du fonctionnement de la société dans l'objectif d'instaurer un État musulman régi par les religieux.

Segundo o Diccionario de la Real Academia Española:

islamismo

Conjunto de creencias y preceptos morales que constituyen la religión de Mahoma.
Ideología que subyace al fundamentalismo islámico.

Segundo o dicionário Aulete:

islamismo

Religião monoteísta fundada pelo profeta Maomé, cujo livro sagrado é o Corão; ISLÃ; ISLAME; ISLAMISMO. [F.: De islã, islame + -ismo, seg. o mod. erudito.]

Segundo o dicionário Michaelis:

islamismo

Religião fundada no século VII pelo profeta árabe Maomé (570-632), cujos seguidores são chamados de muçulmanos e obedecem aos preceitos do Corão, livro sagrado que ensina que Deus é o criador de todas as coisas e tem poder absoluto sobre tudo e todos. Segundo esse livro, as pessoas devem le-

var uma vida de oração, agradecimento, dedicação e sacrifício, à espera do dia da ressurreição, quando serão julgadas; maometanismo, maometismo, muçulmanismo.

O dicionário Priberam explica sucintamente:

islamismo

Religião monoteísta, cuja doutrina se encontra no Alcorão. = ISLÃO, MUÇULMANISMO. Movimento político-religioso que defende o fundamentalismo islâmico.

Assim, uso o termo *islamismo* para se referir especificamente às doutrinas, práticas e crenças, sendo sinônimo da expressão “religião islâmica”; *islã* para se referir preferencialmente às civilizações islâmicas, semelhante ao obsoleto “cristandade”; e *islamismo político* para se referir à ideologia política. Esta distinção é semelhante à tentativa do historiador Marshall Hodgson, em seu monumental *The Venture of Islam*,¹ de cunhar os termos “Islamdom” e “Islamicate” para se referir aos aspectos sociais, geográficos, culturais e civilizacionais e trazer mais precisão ao discurso; no entanto, sua terminologia nunca caiu nas graças do público.

É afirmado por aí que “a palavra *islām* deriva da palavra *salām*”. Não exatamente: deriva da raiz s-l-m. O fato de palavras da mesma raiz (s-l-m) significarem “pacífico” não quer dizer que *muslim* seja sinônimo de “pacífico”. Na verdade, “pacífico” em árabe seria melhor traduzido por *musalim* ou *silmiiyyi* (ver, por exemplo, o dicionário <http://www.almaany.com/>). Até onde eu saiba, “muslim” não está presente em dicionário algum como tradução de “pacífico”, e não se usa na língua corrente essa palavra com esse significado.

Um exemplo:

s-l-m – Dicionário al-Mughnī al-Farīd

salima – ser livre (de defeitos, deficiências...); estar seguro;

aslama – deixar, abrir mão de, abandonar;

sālama – estar em bons termos com; estar em paz;

sallama – salvar (do perigo, risco); preservar; manter a salvo; cumprimentar ou saudar; entregar a; conceder; render-se; desistir; entregar; salvar de; proteger;

¹ Marshall GS Hodgson. *The Venture of Islam*. 3 vols. Volume 1: The Classical Age of Islam; Volume 2: The expansion of Islam in the middle periods; Volume 3: The gunpower empires and modern times. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

“**sallama nafsahu ila al-shurṭa**” – entregar-se à polícia;
 “**sallama al-madīna ila al-‘aduw**” – entregar a cidade ao inimigo;
istislama – render-se; desistir; resignar-se ao destino;
istislām – rendição; resignação; capitulação
islām – render-se a Deus; resignação à vontade de Deus; a religião islâmica; aquiescência sem resistência; os muçulmanos.
salām – paz, integridade; ausência de falta, deficiência ou possibilidade de mortalidade (como Deus); docilidade.

Assim, no Arabic-English Lexicon, de Edward William Lane: “*muslim*: “Q II:128: “e fez ambos resignados ou submissos a ti”; ou “sinceros na religião e sem hipocrisia, para contigo”.

A mesma tradução é encontrada no Quranic Arabic Corpus, onde também há uma lista das ocorrências alcorânicas do vocábulo. Em nenhum lugar consta “pacífico”.

“Deus, o deus, deidade, ídolos”

Na medida do possível, tento evitar o uso do substantivo “Deus” (com maiúscula, sem artigo), a não ser em citações diretas, preferindo em vez dele usar “o deus”. Talvez possa soar estranho a versão sistemática de “Deus” como “o deus”. Por um lado, tento evitar usar o genérico monoteísta “Deus”, sem artigo, porque ele leva a pressuposições da parte do leitor e do redator que acarretam incoerências e imprecisões que quase sempre passam desapercibidas. O uso de “o deus”, por outro lado, sublinha a especificidade da divindade àquela comunidade, e não sua suposta unicidade, exclusividade e universalidade. Em termos estritamente lógicos, argumentar que os deuses monoteístas são um só, quando são mitos ou concepções metafísicas diferentes e agem de forma diferente (apesar das semelhanças), ou que os diversos monoteísmos são visões diferentes do mesmíssimo deus, implica uma petição de princípio. Aos que se sentirem ofendidos ou perplexos, pode-se lembrar que a tradução literal de “al-lah” é “o deus”. Cabe ao crente ou ao infiel incutir aí suas concepções filosóficas ao seu bel-prazer. Se mesmo assim se argumentar que tal colocação se assevera irreverente e desrespeitosa, concordarei de bom grado com o primeiro epíteto, e serei displicente para com o segundo. As religiões monoteístas por aí não têm nenhuma compunção de chamar as outras de “politeístas”, “idólatras”, “associacionistas”, “ignorantes” e por aí vai. Pela mesma razão, o termo “politeísta” e “idólatra” serão evitados, sendo usados com discrição, e nunca em tom depreciativo. Por outro lado, sempre que a voz dos personagens estiver falando, ou estiverem sendo citados, será utilizado o corriqueiro “Deus”.

Sobre a tradução

Procurei, na medida do possível, evitar uma linguagem empolada ou enrijecida, mas sem abrir mão de termos técnicos quando necessário, usando por vezes uma linguagem mais coloquial, assim como os autores, coadunando igualmente com os propósitos de um livro didático.

Em relação à transliteração do alfabeto árabe para o latino e tradução de nomes, sigo o padrão de transliteração do International Journal of Middle Eastern Studies. Quando possível, foram empregados termos portugueses ou aportuguesados pelos originais.

Youssef Alvarenga Cherem
 Campinas, outono de 2023

Parte I

A formação da tradição islâmica

O islã em perspectiva global

O problema da definição de islã

O estudante que se propõe a estudar o islã logo enfrentará um problema como este. Se teríamos que desenhar um círculo e designar os conteúdos desse círculo como um conjunto completo de fenômenos que caem dentro da rubrica do islã, como decidiríamos o que poderia ser incluído no círculo e o que deve ser excluído?

É fácil achar exemplos provocativos. As ações e motivações de quem destruiu o World Trade Center de Nova Iorque ou os homens-bomba do metrô de Londres ficam dentro do círculo do islã? Ou deveriam os muçulmanos “verdadeiros” abominar e repudiar tais ações? Para colocar a questão em termos de debate popular, o islamismo é “uma religião de paz” ou será que ele promove, de alguma forma, a violência? A questão não se limita à violência, é claro. A coação rigorosa das mulheres sob o regime dos Talibãs no Afeganistão (ou o atual regime da Arábia Saudita) pertencem ao círculo? Se for o caso, como é que as ideias de feministas islâmicas como Amina Wadud ou Fatima Mernissi podem também ficar lado a lado, dentro do círculo? Elijah Muhammad, profeta do século XX da Nação do Islã, era muçulmano? A afirmação dele de que o homem branco é o diabo e que o homem negro era o deus representa uma manifestação do islã? Voltando à história islâmica, poderíamos multiplicar os exemplos. As doutrinas xiitas segundo as quais Ali era uma encarnação do deus ficam dentro do círculo do islã? E as especulações dos filósofos que defendiam que o universo é eterno e tratavam a revelação como nada mais que a filosofia para as massas? Os assassinatos dos ismaelitas nizaritas eram “islâmicos”? E o moderno movimento ahmadita, rejeitado como herético por muitos muçulmanos, mas cujos seguidores insistem serem parte da comunidade islâmica?

Esse exercício é útil porque expõe rapidamente uma confusão comum. Para o crente muçulmano a questão é significativa. É essencial e adequado para o crente determinar onde ficam as fronteiras de sua comunidade e decidir o que representa e o que não representa o islã. Mas para aqueles, crentes ou não, que buscam entender o islã como um movimento de pessoas e ideias na história, essa maneira de pensar não vai servir. Quer tomemos uma perspectiva antropológica, histórica, ou de estudos religiosos, todos os fenômenos que listei pertencem ao domínio do estudo do islã.

Mas isso levanta um problema adicional que é crucial para o assunto deste livro. Se todos esses movimentos conflitantes de pessoas e ideias pertencem ao islã, como é que procederíamos para introduzir todos eles? Como é que é possível “introduzir” esse conjunto de fenômenos

tão diverso, e na verdade contraditório? Uma resposta comum é que a própria tentativa é enganadora e infrutífera; a ideia de um “Islã” com i maiúsculo é uma construção falsa; deveríamos, pelo contrário, falar de muitos e diferentes “islãs” que devem ser examinados como fenômenos distintos. Parafraseando um ditado político, toda religião é local, e imaginar que todos esses diferentes “islãs” têm algo em comum que pode ser rotulado de “Islã” é imaginar algo que não tem realidade. Como já escrevi centenas de páginas em que tentei introduzir o Islã com i maiúsculo, é tarde demais para eu seguir esse caminho. E também não estou inclinado a fazê-lo. Minha própria perspectiva pode ser mais bem introduzida por uma analogia. Quando um estudante começa a aprender uma nova língua, o árabe, por exemplo, ele vai logo aprender que há muitas variedades diferentes de árabe. Mas ele normalmente não vai ficar se preocupando se tais fenômenos linguísticos diferentes merecem ser chamados de “árabe”. E tem razão em não se preocupar. A polícia gramática árabe pode se preocupar em demarcar as fronteiras exatas do verdadeiro “árabe”, mas de uma perspectiva de senso comum é claro que todos os diferentes dialetos e variedades da língua árabe têm o direito de compartilharem o nome. Mesmo se falantes do árabe magrebino ou palestino tenham alguma dificuldade de se comunicar, todos pertencem ao círculo de falantes do árabe. Em particular, os dialetos que eles falam compartilham raízes e vocabulário e têm uma estrutura gramatical próxima o bastante para deixar claro que pertencem à mesma família. Seria perfeitamente razoável para um linguista empreender uma pesquisa das estruturas, do léxico e da herança comum de toda a família de dialetos que são chamados de árabe e, assim, fazer uma introdução ao árabe.

É com esse espírito que me propus a introduzir o islã aqui, e este livro poderia ser visto como uma tentativa de explicar a evolução da gramática e do vocabulário comuns do islã. Assim, tanto a feminista islâmica quanto o Talibã pertencem aqui; pois, embora suas conclusões sejam diametralmente opostas, eles empregam um vocabulário comum. De forma semelhante, o pacifista muçulmano e o homem-bomba, o assassino nizarita e o sábio religioso sunita que o condena, estão respondendo (embora de maneiras muito diferentes) a uma herança comum – de fato, estão lutando pelo controle dessa herança.

Mapeando o mundo islâmico

Retomando o argumento até aqui, o conjunto de fenômenos que rotulamos de “islã” é excessivamente variado, e

há bastante complexidade na literatura, filosofia, teologia, ritual e política na civilização islâmica para render muitas vidas de estudo. Não vai dar para simplificar excessivamente. Mas, tendo em mente esse perigo, mesmo assim ainda podemos ter alguma noção sobre o aspecto geral antes de nossa atenção se perder nos detalhes. Em outras palavras, há um lugar para a visão global que exclui a maioria dos detalhes, assim como para a visão de rés-do-chão, que inclui todos.

Um mapa vem bem a calhar como ponto de partida. Se folharmos um mapa do mundo islâmico contemporâneo, notaremos o quê? Podemos começar com uma simples pesquisa demográfica.

A primeira coisa que se nota é que inclui o mundo todo. Já se foi o tempo em que podíamos representar o mundo islâmico num único hemisfério, embora muitos cartógrafos ainda tenham ficado para trás. A comunidade muçulmana contemporânea, a *umma*, está no mundo todo. (...) Esse fato simples é ao mesmo tempo facilmente esquecido e imensamente importante para entender o islã contemporâneo. Muitas das questões críticas enfrentadas pelos muçulmanos contemporâneos surgem exatamente porque tantos muçulmanos influentes são alemães, franceses, britânicos, canadenses, holandeses ou australianos. Muçulmanos trabalham ao redor do mundo como cientistas e acadêmicos, professores e médicos, advogados e empresários, fazendeiros e operários. Suas respostas à mobilidade geográfica e ao pluralismo das várias sociedades em que vivem alimentam uma mudança rápida nas comunidades muçulmanas e conflitos significativos entre os muçulmanos e também entre muçulmanos e seus vizinhos não-muçulmanos. A experiência dos muçulmanos como uma comunidade religiosa verdadeiramente mundial tem estimulado discussões novas e urgentes sobre a relação do islã com os direitos das mulheres, os direitos humanos, a bioética, a diversidade religiosa, a tolerância e a liberdade de expressão.

Os muçulmanos estão fortemente concentrados na Ásia e na África. Mais de 50% dos muçulmanos do mundo vivem em somente oito países: Indonésia, Índia, Bangladesh, Paquistão, Nigéria, Irã, Turquia e Egito. Desses países, só o Egito fala árabe. Mais que o dobro falam indonésio (175 milhões), bengali (171 milhões), urdu/hindi (100 milhões).

Muitos muçulmanos atuais vivem em sociedades pluri-religiosas. Na Índia, os muçulmanos são, apesar de seus números, diminutos em comparação ao tamanho da população majoritária. A China, com 40 milhões ou mais de muçulmanos, apresenta um caso semelhante. Em ambos os países, a minoria muçulmana enfrenta ameaças reais ou percebidas da maioria. A Nigéria também está dividida religiosamente. Cerca de 50% de sua população é muçulmana, 40% cristã e 10% animista. As tensões comunitárias são altas. Muitos outros países com populações muçulmanas significativas – Sudão, Líbano, os Bálcãs, a Malásia – também são multiétnicas e religiosamente plurais. Consequentemente, muitos muçulmanos não vivem atualmente em sociedades de maioria muçulmana. Em vez disso, eles

vivem em sociedades nas quais devem viver, trabalhar e praticar sua religião entre vizinhos não muçulmanos.

Podemos acrescentar uma observação final: entre esses países muçulmanos mais populosos, a maioria são ex-colônias europeias, e todos enfrentaram convulsões econômicas e sociais significativas no século XX. Durante os últimos cinquenta anos, todos enfrentaram altos índices de pobreza, distribuição desigual da riqueza e a desordem política que os acompanhou. Em outras palavras, a grande maioria dos muçulmanos no mundo contemporâneo vive em sociedades que sofreram o impacto do colonialismo e que passaram por mudanças sociais e econômicas rápidas e desorientadoras durante a descolonização.

Para resumir: a comunidade muçulmana – a *umma* – realmente abrange o globo e, portanto, enfrenta todos os desafios da globalização e do pluralismo; em muitos países, os muçulmanos são uma comunidade minoritária; e, por fim, os muçulmanos estão concentrados, do ponto de vista democrático, em regiões política e economicamente tumultuosas do mundo. Reunidos, esses fatos variados criam uma imagem turbulenta. Não deveríamos nos surpreender se muitos muçulmanos contemporâneos considerarem sua comunidade cercada por inimigos e sitiada. Muitos muçulmanos sofreram muito nas mãos de colonizadores europeus, comunistas chineses, fanáticos hindus e tiranos locais. Muitos não são livres para ordenar suas vidas conforme a consciência ou as normas da comunidade, seja porque vivem como minorias em sociedades dominadas por não-muçulmanos ou porque, mesmo em sociedades de maioria muçulmana, sofrem em regimes repressivos.

Árabes e não árabes

Mas nos determos, como fizemos, na diversidade do mundo islâmico, levanta uma questão importante. Se a maioria dos muçulmanos são indonésios, indianos, bengalis, paquistaneses, nigerianos ou chineses, então por que tendemos a pensar primeiro na cultura árabe e árabe quando pensamos no islã? E por que livros didáticos como este gastam tanto espaço enfatizando o ponto óbvio de que os muçulmanos não árabes superam em muito os árabes, quando sabemos muito bem que grande parte do livro inevitavelmente se concentrará no Oriente Médio de língua árabe? Estereótipos tornam-se estereótipos por uma razão, e neste caso a razão é bastante simples. O Islã se originou na Arábia; o Alcorão é em árabe; a tradição intelectual clássica da civilização islâmica foi registrada em árabe; as ideias religiosas e normas culturais islâmicas surgiram de uma cultura árabe – por todas essas razões os árabes exercem e continuarão a exercer uma influência no islã desproporcional ao seu peso demográfico. [...]

A realidade, então, é que uma população relativamente pequena de árabes exerce uma influência desproporcional sobre a cultura religiosa e intelectual de uma população muito maior de muçulmanos não árabes. O resultado é uma interação dinâmica entre uma atração centrípeta em direção à uniformidade e as forças centrífugas da diversi-

dade cultural e linguística. Vemos essa tensão em escritores de viagens muçulmanos medievais, como Ibn Battuta. Ao viajar pela Índia, China e Indonésia, Ibn Battuta não parava de encontrar coisas estranhas. No entanto, aonde quer que fosse, ele também se encontrava em terreno familiar. Ao longo da história islâmica, e continuando no período contemporâneo, a prática muçulmana foi constantemente moldada por ambientes locais, enquanto variações locais do islã estão constantemente sob pressão para se conformar a um padrão uniforme. Veremos esse padrão especialmente no crescimento do sufismo, que muitas vezes se adapta à prática local, em contraste com a disseminação de várias formas de fundamentalismo, que favorecem a uniformidade em relação a alguma norma ideal.

Sunitas e xiitas

A diversidade do Islã é mais do que idioma, cultura e geografia. Na verdade, o mundo muçulmano está dividido por uma grande cisão sectária. Aproximadamente 80% dos muçulmanos se identificam como sunitas. Cerca de 18% se autodenominam xiitas. Os próprios xiitas estão divididos em várias comunidades, e pequenas seitas representam os 2% restantes. Tal grande cisma parece exigir explicação, e entre as primeiras perguntas que os estudantes do islã fazem está: “Qual é a diferença?” A resposta curta é que xiitas e sunitas divergem sobre as questões de liderança e autoridade dentro da *umma*. A divisão está enraizada nos primeiros anos da história islâmica, quando os muçulmanos enfrentaram a urgente questão de quem deveria suceder a Maomé como líder da comunidade muçulmana. Os xiitas apoiavam a liderança do primo de Maomé, Ali, e de seus descendentes. Eles acabaram vendo a autoridade, tanto religiosa quanto política, investida em líderes divinamente designados, começando com Ali. Em contraste, os sunitas adotaram uma postura política pragmática. A teoria sunita do califado exigia que o líder dos muçulmanos fosse do sexo masculino, um membro da tribo do Profeta dos coraixitas e atendesse a certas qualificações básicas para estar apto ao cargo. Além dessas expectativas gerais, cabia à comunidade decidir. Além disso, embora os califas sunitas tivessem obrigações religiosas e devessem guardar e defender os valores islâmicos, eles não passaram a ser vistos como fontes de autoridade religiosa por direito. A autoridade, para os sunitas, veio a ser conferida aos textos – o Alcorão e a suna – enquanto para os xiitas era voltada para a família do Profeta e seus descendentes, humanos especialmente escolhidos pelo deus para representá-lo na terra. Muitas outras diferenças – na lei, no ritual, nas atitudes em relação ao sofrimento e na escatologia – surgiram dessa diferença básica sobre a liderança. Em particular, os xiitas fazem do martírio e do sofrimento redentor seus valores centrais, e esses valores tomam uma forma dramática em celebrações anuais durante o mês de Muḥarram.

Essas diferenças entre sunitas e xiitas são significativas, mas seriam fáceis de exagerar. As semelhanças são muito maiores que as diferenças e, ao longo da maior parte da

história islâmica, as comunidades xiitas estiveram demograficamente dispersas entre a maioria da população sunita. Foi somente após o surgimento do Império Safávida, no século XVI, que o Irã e o sul do Iraque passaram a ser quase exclusivamente xiitas. Mesmo no mundo islâmico contemporâneo, onde os conflitos entre os xiitas ressurgentes e os sunitas voltaram a se tornar importantes, é impressionante o quanto as duas unidades têm em comum, e isso levanta uma questão mais ampla: face à diversidade impressionante dos muçulmanos, o que mantém o islã unido? Existe algo em que todos os muçulmanos concordam, sejam sunitas e xiitas, árabes e indonésios, teólogos do século XII e cientistas do século XX? Uma simples reversão de nosso exercício de mapa focalizará a questão. Quando examinamos um mapa, nos colocamos em algum ponto imaginário do espaço, do qual fingimos poder ver tudo. E a partir desse ponto de vista, não podemos deixar de nos surpreender com a extensão e variedade do mundo islâmico. Mas suponha que descemos de nosso mirante imaginário e entramos em um determinado lugar em um determinado momento – uma mesquita local na hora das orações de sexta-feira. Esta é uma viagem de campo que a maioria dos leitores terá pouca dificuldade em organizar. Em tal visita, o que notamos? E, em particular, o que iremos notar que será mais ou menos igual, independentemente da geografia, etnia ou época histórica?

O ritual islâmico

A primeira coisa que provavelmente notaremos, frequentemente antes mesmo de chegar à mesquita, é um som. A declamação da chamada à oração (*adhān*), com ou sem alto-falantes, é parte da experiência universal dos muçulmanos. Para muitos muçulmanos, essas são as primeiras palavras sussurradas em seus ouvidos. As palavras da chamada (embora não sua entonação) são sempre as mesmas, e sempre em árabe. O fundador da Turquia moderna, Mustafa Kemal Atatürk, tentou mudar isso, impondo a chamada à oração em turco na primeira metade do século XX. Entretanto, só uma mão de ferro poderia implementar tal política. Depois de 1950 a democracia desfez a mudança. Agora, cinco vezes ao dia, se escolherem escutar, os turcos, juntamente com bengaleses, malaios e canadenses, são conclamados à oração com as mesmas palavras que os muçulmanos escutaram através da história:

allāhu akbar deus é maior (4x)

ashhadu an lā ilāha illa allāh
testemunho que não há deus exceto deus

ashhadu anna muḥammadan rasūlu -llāh
testemunho que Maomé é o profeta de deus

hayya 'ala s-salāt apressai-vos à oração (2x)

hayya 'ala l-falāḥ apressai-vos ao sucesso (2x)

as-salātu khayrun min an-nawm
a oração é melhor que o sono
(sunitas, somente de manhã)

hayya 'ala khayr al-'amal
apressai-vos à melhor das obras (só xiitas)

allāhu akbar deus é o maior

illa ilāha illa allāh não há deus exceto deus
(sunitas uma vez; xiitas, duas)

Vale a pena notar as diferenças sutis entre a prática sunita e a xiita. Essas diferenças bastam para marcar uma identidade comunitária distinta sem, contudo, negar a unidade essencial da experiência muçulmana. Também é bom notar que a chamada à oração incorpora o credo islâmico mais elementar, a *Shahāda*, ou confissão de fé. Com a chamada à oração parece que encontramos o sistema de crenças islâmico em seu estado mais elementar, desprovido de comentário ou controvérsia: o deus é um e sem rival, o mensageiro do deus único é Maomé, e a adoração é a exigência mais básica do deus para com suas criaturas. Teremos bastante oportunidade para complicar esse quadro, na medida em que prosseguimos, mas neste ponto talvez valha a pena pausar e admirar como é simples e direta essa mensagem. Uma pessoa que leva a sério essa mensagem inevitavelmente viverá com certa seriedade e foco.

Se o visitante aceitar a convocação à oração, ele chegará à mesquita, sendo cumprimentado na entrada por uma coleção de sapatos. Aqui temos uma imagem cuja universalidade se estende bem além da comunidade islâmica. A retirada dos sapatos marca a fronteira entre o espaço sagrado e o profano. Ao entrarmos na mesquita, os calçados nos lembram que estamos deixando o mercado e o mundo mundano para trás, entrando o que Mircea Eliade chama de espaço sagrado e tempo sagrado.

A própria mesquita tem poucas formas universais. Pode ou não ter uma cúpula, minaretes, púlpito, fonte de água corrente para abluções rituais, ou um nicho indicando a direção da oração, o mirabe (*mihrāb*). Essencialmente, a mesquita é simplesmente um local de prostração/adoração, como indica seu nome árabe, *masjid*. Qualquer espaço pode ser transformado em uma mesquita, seja um retângulo marcado na areia, um escritório vazio ou um subsolo alugado de uma igreja. A arquitetura das mesquitas tem sido notavelmente variada através da história, embora a modernidade e o dinheiro saudita tenham trazido uma pressão cada vez maior à uniformidade.

O que acontece uma vez que o fiel entra no espaço sagrado e se junta a outros fiéis para a oração também é notavelmente uniforme e, como a chamada à oração, é parte da experiência universal dos muçulmanos. Teremos oportunidade para descrever em detalhes as exigências da oração muçulmana mais adiante. Por ora, basta notar que os fiéis se voltam à mesma direção, em direção a Meca, recitam as mesmas passagens do Alcorão que gerações de

muçulmanos recitaram, e seguem um padrão prescrito de movimentos e prostrações que permaneceu uniforme por séculos. A oração ritual, em outras palavras, é um aspecto universal da experiência muçulmana, mesmo para aqueles muçulmanos que a abandonaram. É um ritual que qualquer muçulmano, seja sunita ou xiita, seja do século X ou do XX, achará imediatamente familiar não só nas linhas gerais, como também nos detalhes.

A uniformidade da prática demonstrada na oração ritual é refletida em outros aspectos da prática religiosa. Os ritos seguidos pelos peregrinos a Meca quando realizam o *Hajj* e as regras seguidas pelos muçulmanos no jejum do Ramadã são notavelmente uniformes, assim como o valor conferido à esmola (*zakāt*). De fato, é por um bom motivo que toda introdução ao islã começa delineando os chamados “pilares do islã”. Como os pilares de uma mesquita, as palavras da profissão de fé (*shahāda*), a prática da oração (*salāt*), as regras para o jejum (*ṣawm*), os rituais de peregrinação (*hajj*) e o valor da generosidade consagrados na noção de esmola (*zakāt*) parecem permanecer fixos, sólidos e imutáveis. Em contraste com muitos outros aspectos da experiência muçulmana, os deveres religiosos essenciais permaneceram notavelmente estáveis através do tempo e das culturas.

A história do islã começa na Península Arábica, e o grande quebra-cabeças da história islâmica primitiva é a pura improbabilidade de seu começo. Um árabe pensativo vivendo em Meca pouco tempo antes do surgimento do islã teria toda razão para gargalhar à sugestão de que os árabes em breve seriam os donos do mundo, representantes de uma nova fé universal e transmissores de uma civilização vibrante. O que teria visto esse observador árabe ao olhar para o mundo ao seu redor?

Geografia

Nosso observador imaginário veria, em primeiro lugar, deserto. Dois imensos desertos preenchem quase um quarto da Arábia. Se imaginarmos a Península Arábica como uma grande lâmina de machado fatiando o Mar da Arábia, sua borda norte, onde o cabo se conectaria, está ligada às regiões férteis da Síria e do Iraque por um grande deserto, o Nafūd. Para o sul, sua lamina irregular vai de Omã no leste ao Iêmen no oeste, sendo separada do resto da península pelo grande e ameaçador deserto de Rub' al-Khālī ou quadrilátero vazio. Duas características geográficas quebram o padrão. A primeira é o grosso topo da lâmina do machado ao longo da borda ocidental da península, uma estreita faixa costeira chamada de *Hijāz*, pontuado por oásis. Os maiores oásis (Yathrib, Najrān e Tabūk) são suficientes para sustentar a agricultura e uma população sedentária significativa. A segunda característica é a região costeira do sul do Iêmen – uma área que os romanos chamavam de *Arabia Felix* – que goza de chuvas de monções e é a única região da península que sustentou uma civilização agrária significativa antes do surgimento do islã.

Se nosso espectador árabe do século VI pudesse suspeitar de eventos futuros, esperaríamos que ele voltasse seus olhos ao sul. Ali, pelo menos, era possível uma econômica agrícola significativa que poderia sustentar um Estado agrário de certo tamanho. De fato, no sul encontrava-se Hīmyar, o único Estado pré-islâmico significativo na Arábia. Além disso, o sul da Arábia era mais bem integrado economicamente e politicamente com as civilizações vizinhas – Abissínia, Roma, Pérsia – do que qualquer outra região da península. Mas mesmo no sul a perspectiva dos árabes do século VI dificilmente eram muito pouco promissoras. Nos dois ou três séculos antes das conquistas árabes, a agricultura do Iêmen sofreu um declínio acentuado. A infraestrutura de irrigação estava caindo aos pedaços, culminando na destruição da famosa represa de Ma'rib, e a região se tornara um peão na política regional, sofrendo invasões primeiro dos persas e depois dos abissínios. Como acabou acontecendo, a Arábia do sul teve um papel mínimo nas conquistas árabes e na ascensão do islã. As únicas outras regiões agrícolas, os oásis do Hijáz, acabaram sendo muito mais importantes, mas por razões não ligadas à agricultura.

À parte a agricultura sedentária, a Península Arábica oferecia uma gama bem limitada de opções econômicas: pastoreio de camelos e ovinos e comércio. Voltar-nos-emos à questão importante do comércio adiante, mas precisamos dizer algo sobre o pastoreio, e particularmente a criação de camelos, uma ocupação pela qual os árabes são levaram fama. Os próprios árabes são culpados por esse estereótipo. A própria palavra *'arab* se refere, em primeiro lugar, aos beduínos nômades, e a adoção do rótulo de árabe como autodesignação eleva o nomadismo pastoral a um tipo de ideal étnico.

Os pastores, é claro, vivem do produto de seus rebanhos: leite, carne, ossos, peles, e seus derivados. Muitos pastores se deslocam em padrões regulares para encontrar pastagens para seus rebanhos – neste caso não são meros pastores, mas pastores nômades. Os pastores também tendem a depender fortemente de comunidades sedentárias para supri-los com tudo o que não deriva de seus rebanhos. Consequentemente, embora a vida pastoril tenha uma reputação romântica, não é um caminho natural para a riqueza. Os pastores também não tendem a deixar um legado cultural. Da perspectiva de povos mais sedentários, eles são, na melhor das hipóteses, símbolos de uma vida mais simples e mais nobre; e, na pior das hipóteses, parasitas.

Os pastores dependem, alimentam-se, e ocasionalmente invadem civilizações. Eles não são famosos por criá-las. Não havia nada no padrão da vida ou da cultura árabe beduína no século VI-VII que sugerisse uma exceção. Os árabes beduínos da era pré-islâmica deixaram para trás poucos restos materiais para lembrarmos deles. O único legado que parece terem deixado em grande quantidade é a poesia. Não surpreende. A poesia pesa pouco, é transmitida facilmente e, nas condições certas, é notavelmente duradoura.

(...)

Através dessa poesia os árabes deixaram um legado lite-

rário de beleza impressionante que tem seu lugar entre as grandes obras da literatura mundial. A poesia árabe pré-islâmica, no entanto, frequentemente tem que carregar um fardo mais pesado, instada a servir como a documentação primária do pensamento, religião e cultura árabe antes do islã. E, como comenta ironicamente um historiador, “a ode árabe clássica é um material pobre para a história”.¹ Além disso, o que sabemos sobre a poesia pré-islâmica é o que os editores árabes dos séculos IX e X sabiam e achavam que valia a pena retransmitir. Consequentemente, a tarefa de reconstruir a vida espiritual e cultural dos árabes nômades pré-islâmicos é como reconstruir a vida espiritual e cultural da Nova Inglaterra do século XIX de uma coleção de poemas de Emily Dickinson selecionados e editados bem livremente por um estudioso não simpático. Os poemas de Dickinson, sem dúvida, contam muito sobre a cultura em que ela viveu, mas dificilmente são fontes privilegiadas pelos historiadores.

Lembrando, então, que o que temos da poesia árabe pré-islâmica foi registrado dois séculos depois das conquistas árabes, em um ambiente tão diferente da vida dos nômades do deserto quanto nosso próprio, e por estudiosos muçulmanos para quem essa poesia era evidência da decadência espiritual da Arábia pré-islâmica, que quadro podemos pintar? Não ficaríamos chocados se descobrissemos que o árabe nômade parecia um hedonista ateu, como ilustra a tradução de John Arberry da famosa Ode de Tarafa:

Unceasingly I tippled the wine and took my joy,
unceasingly I sold and squandered my hoard and my
patrimony
till all my family deserted me, every one of
and I sat alone like a lonely camel scabby with mange;
yet I saw the sons of the dust did not deny me
nor the grand ones who dwell in those fine, wide-
-spread tents.
So now think, you who revile me because I attend the
wars
and partake in all pleasures, can you keep me alive
forever?
If you can't avert from me the fate that surely awaits
me
then pray leave me to hasten it on with what money
I've got.²

Montgomery Watt³ descreve com imaginação o complexo de valores e virtudes refletidas em poesia como “humanismo tribal”. Entre as principais dessas virtudes é *muruwwa*, masculinidade, que abrange tudo o que irá exibir e proteger a honra de um homem: coragem, lealdade, generosidade, virilidade. Os poetas valorizam muita lealdade ao clã e à tribo, e não são de todo melindrosos sobre violência e vingança. Honra, força e feitos heroicos são as

¹ Francis E. Peters. *Allah's commonwealth: a history of Islam in the near East 600-1100 a. D.*. New York: Simon Schuster, 1973, p. 45.

² Arthur John Arberry. *The seven odes: the first chapter in Arabic literature*. London: Allen & Unwin, 1957, p. 86.

³ William Montgomery Watt. *Muhammad at Mecca*. Oxford: Clarendon Press, 1953, p. 24.

coisas da vida. No entanto, heroico é manchado pela tragédia. Muito dessa poesia, como a seleção acima, exibe um pessimismo impressionante em relação ao tempo, à morte e ao destino. Essas pessoas são nobres, desiludidas, corajosas, hedonistas, sem esperança e sem Deus no mundo.

A impressão geral que se tem da poesia pré-islâmica é que os árabes dessa época precisavam desesperadamente do islã. Novamente, não devemos nos surpreender. Esta poesia foi preservada e transmitida por muçulmanos posteriores como parte de uma história árabe de conversão nacional. “É assim que nós árabes éramos na época da ignorância”, sugere. “Maravilhosos poetas, certamente, e corajosos guerreiros, mas bárbaros espantosamente sem Deus e sem lei. O Alcorão apresenta um retrato semelhante dos árabes, acusando-os de pessimismo. “E dizem: Não há nada além de nossa vida terrena; vivemos e morremos, e só o tempo nos fará perecer.” (45:24). Consequentemente, nossa imagem dos árabes pré-islâmicos é indelével e profundamente marcada por esta narrativa de conversão e justaposição de ignorância e islamismo, barbárie e iluminação.

Religião árabe

Outros dados literários sobre os árabes pré-islâmicos reforçam esse contraste entre a jähiliyya e o islamismo de uma forma um tanto diferente. Um prolífico erudito muçulmano do século VIII chamado Ibn al-Kalbī produziu uma espécie de enciclopédia da religião árabe que ele chamou de *Kitāb al-Asnām*, ou O Livro dos Ídolos. O trabalho de Ibn al-Kalbī revela vários propósitos. Alguns dos deuses e deusas que ele descreve são mencionados no Alcorão e muitas das informações que ele fornece têm a intenção de dar sentido às alusões do Alcorão – as deusas Allāt, Manāt e al-‘Uzza (agora famosas pelos Versículos Sotânicos) que fazem uma aparição especial na sura 53:19-20, são tratadas com destaque. Manāt era a deusa do destino, al-‘Uzza, a Vênus árabe, era a divindade principal da tribo Quraysh, e Allāt era uma figura de deusa parecida com a de Ishtar babilônica. Além disso, deuses e deusas aparecem em nomes árabes pré-islâmicos e Ibn al-Kalbī tinha mais do que um interesse passageiro na genealogia tribal árabe. Mas o efeito dominante d’O Livro dos Ídolos é documentar as profundezas da corrupção religiosa em que os árabes decaíram desde a fundação da Ka’ba, o templo de Meca e posteriormente o mais sagrado dos santuários muçulmanos, por Abraão e Ismael. O catálogo de deuses e deusas de Ibn al-Kalbī ridiculariza sutilmente a vulgaridade da religião árabe: a deusa Allāt era uma rocha cúbica ao lado da qual um certo judeu usava para preparar seu mingau;⁴ sempre que um viajante parava à noite, ele selecionava quatro pedras, escolhia a melhor para ser seu deus e usava as outras três para sustentar sua panela.⁵ Uma dupla de ídolos, Isāf e Nā’ila, foram amantes que comete-

ram adultério na Ka’ba. Eles haviam sido transformados em pedra por seu crime.⁶ A moral é clara. São pessoas que precisam desesperadamente de um profeta para destruir seus ídolos e tirá-los da ignorância.

A atitude de Ibn al-Kalbī em relação à religião árabe pré-islâmica não é totalmente desprovida de importância. Isso é especialmente claro no que diz respeito às práticas rituais pré-islâmicas significativas que foram continuadas pelos muçulmanos. Três tipos de rituais são importantes permanências: o sacrifício de animais, a circunvolução de locais sagrados e a peregrinação. Estes são conectados, por Ibn al-Kalbī e outras fontes islâmicas antigas, com o monoteísmo abraâmico e a continuação dessas práticas pelos muçulmanos, portanto, justificados como legitimamente islâmicos. Em outras palavras, tudo o que os muçulmanos retiveram da época da jähiliyya – e era bastante coisa – não poderia ter se originado na jähiliyya, mas deveria ter raízes monoteístas mais antigas.

As mulheres na Arábia pré-islâmica

A imagem do barbarismo pré-islâmico que passou para nós é especialmente pronunciada na forma como as mulheres são retratadas antes do islã, uma imagem que sobrevive como um tópico importante na apologética muçulmana contemporânea. A obra de Ibn al-Kalbī alude ao problema. A adoração a deusas era uma marca particular de como os árabes haviam-se rebaixado, e os piores ídolos eram deusas. Na mesma linha, o Alcorão ridiculariza os pagãos de Meca por escolherem deusas e ao mesmo tempo preferirem filhos homens. O Alcorão também denuncia dura e repetidamente a prática da jähiliyya de enterrar meninas recém-nascidas vivas. O quadro que resulta é deprimente. As mulheres árabes pré-islâmicas tinham uma vida infernal. Se uma menina sobrevivesse até a idade adulta, ela se encontraria na situação de ser essencialmente a propriedade de seu pai, e depois de seu marido, sem qualquer independência econômica ou social e sem nenhum direito. A tendência poética a fundir os charmes sexuais de uma mulher às qualidades do camelo parece destinada a ofender tanto as sensibilidades ocidentais contemporâneas quanto muçulmanas. Julgando a partir desse pano de fundo sinistro, o surgimento do islã trouxe uma melhoria fantástica no status da mulher. O alcorão não somente repudiou o infanticídio feminino, como também concedeu às mulheres um status econômico e legal independente de seus maridos e garantiu às filhas o direito à herança.

Embora não tenhamos razão para duvidar do essencial desse relato, a própria tradição islâmica nos dá motivos para pensar que há mais coisa nessa história. A primeira mulher de Maomé, Khadija, é um caso em questão. Antes de se casar com Maomé, ela era uma viúva independente e de posses. De fato, ela pôde empregar Maomé como seu agente, e foi ela que o pediu em casamento. Se aceitarmos essa narrativa, fica claro que havia algumas mulheres árabes pré-islâmicas que se davam muito bem por si só. Além

⁴ Ibn al-Kalbī. *The Book of Idols, Being a Translation from the Arabic of the Kitāb al-asnām*. Trad. por N. A. Paris. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1952, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁶ *Ibid.*, p. 24.

disso, embora a poesia árabe pré-islâmica trate as mulheres primariamente como objetos sexuais, sua imagem também tem certa liberdade e impetuosidade, indicando um contexto mais amplo.⁷

Meca e os coraixitas

Se aceitarmos sem questionar a imagem dos árabes que nos foi transmitida por Ibn al-Kalbi e outros muçulmanos posteriores, então a ascensão do islã só pode ter sido um ato do deus. Isso, é claro, é uma boa parte do argumento deles. A maioria dos historiadores modernos, contudo, têm relutado em deixar o deus carregar esse fardo sozinho. Se nem a civilização do sul da Arábia nem os pastores nômades parecem ser possíveis incubadoras da civilização islâmica, deve haver outra possibilidade. A prova concreta (*smoking gun*) é o comércio. Contam para a gente que os árabes são grandes comerciantes. Contam também que, mais ou menos um século antes do surgimento do islã, o comércio terrestre havia transformado a vida econômica e social dos árabes, particularmente os árabes do Hījāz. Nessa transformação econômica, a cidade de Meca teve um papel único, uma tribo específica, a dos coraixitas (*quraysh*) estava na melhor situação para se beneficiar disso, e um membro secundário dessa tribo, Maomé, foi incomparavelmente afetado.

Alega-se que a Meca do século VII tinha três características que faziam dela o lugar de nascimento adequado para uma nova religião e uma nova civilização: um santuário religioso importante, a Cáaba (Ka'ba); uma peregrinação anual ligada ao santuário, e uma elite governante tribal, os coraixitas, que exerciam habilmente o controle sobre o santuário e a peregrinação, obtendo vantagem política e econômica. Em primeiro lugar, a Cáaba, é, segundo o Alcorão, quase tão antiga quanto a própria criação; Adão construiu a original. Abraão e seu filho Ismael reconstruíram o santuário depois do dilúvio de Noé (2:125-7). Após Ismael, a Cáaba foi usada por pagãos por séculos até que Maomé a purificou dos “ídolos”. Entre Ismael e Maomé, os historiadores muçulmanos lembram de dois eventos importantes. Primeiro, o santuário veio a ser dominado pelos ancestrais tribais de Maomé, os coraixitas. Em segundo lugar, a cidade cresceu ao redor dela. Muçulmanos posteriores creditam ambos esses desenvolvimentos a um

⁷ Para uma análise crítica do tema, ver Leila Ahmed. “Women and the Advent of Islam”. *Signs* 11.4 (1986), pp. 665–91. Ahmed mostra que as mulheres pré-islâmicas eram “sacerdotisas, videntes, profetisas, líderes guerreiras liderando exércitos, enfermeiras cuidando dos feridos no campo de batalha, poetisas, autoras de versos satíricos contra inimigos formidáveis; guardiãs, de alguma forma, das chaves do mais sagrado santuário de Meca; encontramos-las como rebeldes e líderes de rebeliões que incluíam homens e, de fato, liderando exércitos, e, é claro, iniciando e terminando casamentos à vontade, e se misturando livremente, mesmo as mulheres do profeta, até serem proibidas pelo islã e pelos homens de sua sociedade.” (p. 691) Isso inverte o argumento dos apologistas e fundamentalistas islâmicos de que nos primeiros anos do islã as mulheres teriam independência, que teria sido retirada por interpretações deturpadas, Ahmed mostra que essa independência e atitudes eram derivadas da era pré-islâmica. A subjugação feminina foi, de fato, “a manifestação na história das implicações que a ordem islâmica introduzira”. (*idem*) (NDT)

tal de Qusayy, descendente de Ismael, unificador dos coraixitas e ancestral de Maomé. Em algum momento por volta de 400 d.C., Qusayy se tornou o “rei” de Meca e ele e seus descendentes se tornaram os guardiões da Cáaba.⁸

Como guardiões da Cáaba, os coraixitas controlavam a peregrinação anual, o precursor do Hājj muçulmano. A peregrinação parece ter incluído muitos dos mesmos elementos rituais conhecidos dos muçulmanos: circular a Cáaba a pé, procissão de peregrinos ao Monte 'Arafāt fora de Meca, e sacrifício animal na cidade vizinha de Mina. Não se sabe muito sobre a origem desses rituais. Mas mesmo se as raízes religiosas da peregrinação ainda são um tanto obscuras, as oportunidades de negócio são presumivelmente claras e abundantes. O Hājj tinha também o papel de um tipo de feira do Norte da Arábia, não somente fornecendo um ponto de encontro para tribos longínquas, como também santuário para conflitos tribais através de uma “paz de Deus” observada durante os meses de peregrinação.

Às vésperas do aparecimento do islamismo, durante o século V, um descendente de Qusayy chamado Hāshim finalmente montou as peças e estabeleceu os coraixitas no centro de um extenso império comercial. Conta-se que Hāshim teria inaugurado o comércio de caravanas de longa distância que apareceria de forma tão proeminente na história do surgimento do islamismo. Caravanas mequenses atravessavam da Síria, no norte, até o Iêmen, no sul. Por volta da época de Maomé, segundo essa narrativa, o comércio havia produzido todos os ingredientes necessários para o nascimento de uma nova religião e civilização: uma prosperidade comercial impressionante, sustentada pelo contato com civilizações e religiões de fora da Arábia, uma ruptura das normas sociais e religiosas tradicionais, e uma angústia existencial daí decorrente. Os árabes de Meca estavam crescendo para fora dos confins de seu mundo desértico. Só faltava um catalisador – a centelha que acenderia o potencial explosivo baseado no comércio e na prosperidade.⁹

Por mais que seja plausível, tal história não se sustenta ao ser submetida a uma análise minuciosa. Os árabes certamente comercializavam, e os mequenses certamente estavam envolvidos nesse comércio, e Maomé era, segundo todos os relatos, um mercador. Mas não temos evidência de que esse comércio era particularmente lucrativo, e nenhuma indicação de que foi a causa de qualquer convulsão social ou religiosa. Pesquisas recentes demoliram convincentemente o grande otimismo que poderíamos ter sobre saber o que, como e com quem os mequenses faziam negócios. Não se discute que os mequenses praticavam o comércio, mas a evidência sugere que esse comércio não era de bens de luxo ou especiarias, mas o tipo de bens que se espera de um ambiente árabe: couro e tâmaras, por exem-

⁸ Francis E. Peters. *Mecca: A Literary History of the Muslim Holy Land*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994, pp. 13–14.

⁹ Maxime Rodinson. *Europe and the Mystique of Islam*. Seattle: University of Washington Press, 1991; Watt, *op. cit.*

plo.¹⁰ Isso não é o tipo de comércio que colocaria Meca no mapa.¹¹

Resumindo, então: observador árabe do século VI, ao olhar ao seu redor, teria observado uma grande variedade de coisas interessantes: uma sociedade nômade e tribal fascinante, alguma poesia fascinante, rituais religiosos interessantes e uma pequena economia comercial. Mas também teria notado a crescente influência do monoteísmo cristão e judaico, e talvez até mesmo uma experimentação nativa com um tipo de monoteísmo árabe genérico. Ele pode ter percebido uma presença cristã significativa no sul da Arábia, concentrada em Najrân, e poderia estar familiarizado com várias tribos judias árabes, mais significativamente no oásis de Yathrib. Mas nada disso sugere que os árabes tinham os recursos, não somente para dominar, mas também para ofuscar o mundo com seu fervor religioso e sua civilização brilhante.

A história do surgimento do islã parece implausível porque ela é implausível. Simplesmente não havia nada na Arábia que indicasse tal resultado. Não tinha nenhum recurso religioso, cultural ou econômico para nutrir uma grande civilização ou uma grande tradição religiosa literária. Em meados do século XX, H. A. R. Gibb, um dos maiores historiadores do islã desse século, defendia que, na formação da civilização islâmica, o deserto não cumpria nenhum papel criativo.¹² O julgamento de Gibb está de acordo com o senso econômico. Religiões e civilizações não surgem completamente formadas do meio do deserto; os nômades não se transformam do dia para a noite em teólogos, juristas, lexicógrafos e teóricos políticos. Se recorrermos para a história árabe, a cultura beduína ou o comércio de Meca para explicar o surgimento do islã como uma força criativa no mundo, estamos fadados a ficar desapontados. Não é forma alguma óbvio que o que eles trouxeram com eles era uma tradição religiosa completamente formada, e muito menos as raízes de uma civilização brilhante.

¹⁰ Patricia Crone. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987, pp. 148–167.

¹¹ *Ibid.*, p. 134.

¹² Hamilton Alexander Rosskeen Gibb. *Islam: a historical survey*. 2nd revised edition. Oxford Univ. Press, 1969, p. 1.

A vida de Maomé

É na Arábia do século VI, quando os árabes do H̱ijāz estavam apenas começando a sentir a invasão da religião e da civilização do Oriente Próximo, que a tradição muçulmana situa a vida de Maomé. A história da vida de Maomé tomou sua forma final muito mais tarde, porém, por meio da obra de Ibn Ishāq, um sábio erudito de Medina, secundário em relação a outros assuntos, que garantiu seu lugar na história compilando a primeira biografia completa, ou Sira, de Maomé. Todos os relatos da vida de Maomé remetem a Ibn Ishāq. Seu *Sīrat Rasūl Allāh*, escrito cerca de um século após a morte de Maomé, fornece nosso primeiro esboço coerente da carreira de Maomé. A literatura biográfica proliferou após Ibn Ishāq, que morreu em 767 d.C.; outros biógrafos antigos incluíam al-Wāqidi (morto em 822) e o prolífico e erudito Muḥammad ibn Jarir al-Ṭabarī (falecido em 923). Embora esses eruditos posteriores tenham obtido informações adicionais, nenhuma biografia subsequente difere, em sua estrutura básica, da Sira de Ibn Ishāq. A dependência em Ibn Ishāq aumentou nas obras modernas sobre Maomé, que naturalmente favorecem as fontes anteriores em relação às posteriores. Consequentemente, um estudante que folheia uma biografia moderna de Maomé, como os dois volumes de Montgomery Watt,¹ está essencialmente lendo o comentário de Watt sobre Ibn Ishāq. O mesmo vale para a maioria dos tratamentos de Maomé nos livros didáticos.

Em vez de confiar nesses vários comentários sobre Ibn Ishāq, seja antigo ou moderno, os leitores astutos se perguntarão por que não deveriam voltar ao original por si mesmos. Esta é uma ideia excelente, e leitores sem conhecimento de árabe podem fazê-lo facilmente por meio de uma versão em inglês da biografia de Ibn Ishāq, traduzida por Alfred Guillaume.² Aqueles que têm inclinação para ler as 700 e tantas páginas da tradução de Guillaume podem pular o restante deste capítulo, que é simplesmente outra versão severamente editada dela.

Cabe aqui, porém, uma advertência. O texto de Ibn Ishāq chegou até nós por meio da obra de um erudito do século IX, Ibn Hisham, e Ibn Hisham não tem vergonha de nos dizer que editou profundamente a obra de Ibn Ishāq. Portanto, quando lemos Ibn Ishāq, estamos na verdade lendo o que Ibn Hisham pensava que deveria ser preservado da biografia de Ibn Ishāq um século depois de Ibn Ishāq ter escrito. Mais um aviso é necessário. Na sinopse

que se segue, adiarei a questão crucial de onde Ibn Ishāq obteve suas informações e se o que ele relata é historicamente correto. Em vez disso, abordarei a Sira de Ibn Ishāq como um texto literário a partir do qual podemos esperar aprender o que um estudioso do século VIII acreditava sobre Maomé e quais questões ele considerava importantes ao compilar sua biografia. Tendo esses cuidados em mente, o que Ibn Ishāq tem a nos dizer sobre Maomé?

Prólogo e contexto

Seguindo o bom precedente para a biografia sagrada (ver Mateus 1), Ibn Ishāq começa sua obra com duas genealogias. A primeira traça os ancestrais de Maomé, filho de ‘Abd Allāh, através da linhagem de Quwayy, o fundador de Meca, até Ismael, Abraão, Chem, Noé, e finalmente Adão. A segunda genealogia faz um relato mais detalhado dos descendentes de Ismael, explicando várias divisões entre as tribos árabes. (Em um comentário interessante sobre a genealogia somos informados que os habitantes do Egito têm uma relação de parentesco com os árabes porque Hagar era egípcia.) A principal consequência da genealogia é estabelecer imediatamente um lugar para Maomé e os árabes na história sagrada monoteísta. Antes de saber qualquer coisa sobre ele, sabemos que Maomé é da linhagem de Noé e Abraão.

Depois desse prólogo genealógico, Ibn Ishāq passa ao contexto histórico, o pano de fundo de sua história na Arábia pré-islâmica. Ele começa com um rei do sul da Arábia, Rabīa ibn Naṣr, que, como Nabucodonosor, tem um sonho terrível que não consegue entender e nem lembrar. Dois videntes, ao estilo de Daniel, recontam independentemente o sonho e reconhecem-no uma predição do fim do reino de Ḥimyar, a invasão dos abissínios, e o surgimento de um profeta árabe, cujo domínio durará até o fim dos tempos. Nas páginas seguintes, essa profecia se desenrola gradualmente na história. Dhū Nuwās, um convertido ao judaísmo, ascende ao trono de Ḥimyar; seu massacre dos cristãos em Najrān leva diretamente a uma invasão etíope (e, segundo Ibn Ishāq, uma citação na sura 85:4), e o general abissínio Abraha toma o poder. O relato culmina com o famoso ano do elefante, quando Abraha tenta insensatamente destruir a Cáaba com uma tropa liderada por um elefante chamado Maḥmūd. A expedição leva Abraha a encontrar o avô de Maomé, ‘Abd al-Muṭṭalib, líder dos coraixitas. (‘Abd al-Muṭṭalib é lembrado por ter redescoberto o poço sagrado de Zamzam no recinto sagrado em Meca, e Ibn Ishāqusa esse evento como desculpa para recontar a história do santuário desde Abraão.)

¹ Watt, *op. cit.*; William Montgomery Watt. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press, 1956.

² Alfred Guillaume. *The Life of Muhammad*. Tradução da edição de Abd al-Malik Ibn Hisham da Sira Rasul Allah, de Muhammad Ibn Ishaq, com introdução e notas de A. Guillaume. 13ª impressão. Oxford University Press, 1998.

A expedição a Meca também causou a queda de Abraha. Maḥmūd, o elefante, ajoelhou-se e se recusava a se mover sempre que olhava para Meca; o exército de Abraha foi atacado por pássaros que carregavam pedras que causavam peste; o próprio Abraha sofreu uma morte horripilante, depois que seus dedos caíram um a um. Meca foi, assim, salva por intervenção divina, e uma vez mais Ibn Ishāq encontra uma referência clara para esses eventos no Alcorão, na sura 105: “Não viste o que teu senhor fez com os donos do elefante? / Acaso, não desbaratou ele as suas conspirações, / Enviando contra eles um bando pássaros, / Que lhes arrojaram pedras de argila endurecida / E os deixou como plantações devastadas (pelo gado)?” Nesse ano auspicioso da libertação de Meca, no ano 570 d.C., nasceu Maomé.

Nascimento e infância

O pai de Maomé, ‘Abd Allāh, morreu antes de seu filho nascer. Durante a gravidez, a mãe de Maomé, Amina, escutou uma voz dizendo: “Estás grávida do senhor do seu povo”. Uma luz saía dela, através da qual ela podia ver os castelos de Bosra, na Síria. Na véspera do nascimento, alguém ouviu um judeu em Yathrib anunciando aos seus correligionários: “Hoje surgiu uma estrela sob a qual Aḥmad há de nascer”. A mãe do profeta contou que, quando ele nasceu, ele pôs suas mãos no chão e levantou a cabeça aos céus.

Outros sinais miraculosos se seguiram ao nascimento de Maomé. De acordo com o costume de Meca, ele foi entregue a uma mãe de criação beduína. Desde quando ela o pegou, seus seios ficaram cheios, seu jumento doente ficou todo apumado, suas criações começaram a produzir grande quantidade de leite, e a família prosperou. Quando estava um pouco mais crescido, Maomé estava cuidado de carneiros com seu irmão adotivo (todo profeta, diria ele mais tarde, foi em algum momento um pastor) quando dois homens vestidos de branco vieram até ele carregando uma bacia dourada cheia de neve. “Então eles me agarraram”, Maomé recontou posteriormente a seus companheiros, “abriram minha barriga, extraíram meu coração e o dividiram; eles extraíram uma gota negra dele e a jogaram fora; então eles lavaram meu coração e minha barriga com aquela neve até limpá-los completamente”. Em outra ocasião, quando Maomé e seus companheiros de brincadeira haviam tirado suas camisas, uma figura invisível deu um tapa em Maomé e mandou que ele vestisse a camisa de novo. Era assim que o deus protegia a pureza e o pudor de Maomé em meio a um ambiente pagão.

Os cristãos e os judeus especialmente tendiam a notar que havia algo único no pequeno Maomé. Um grupo de cristãos abissínios, por exemplo, queria levá-lo de volta com eles para seu país, pois, como disseram a sua mãe de criação, eles sabiam tudo sobre ele e viram que ele estava destinado a ter um grande futuro. Depois, quando o menino acompanhava seu tio Abū Ṭālib numa caravana à Síria, o eremita Baḥīra, que nunca antes prestara atenção às caravanas árabes, de repente ficou hospitaleiro. Ele hos-

pedou toda a trupe e ofereceu um banquete, e quando Maomé foi deixado de fora para cuidar dos camelos, o monge insistiu que ele fosse trazido para dentro. Baḥīra sabia de um livro que ele tinha diligentemente estudado quais eram as marcas da profecia, e reconheceu essas marcas em Maomé. Em particular, ele viu o selo da profecia entre os ombros de Maomé. Baḥīra advertiu solenemente Abū Ṭālib para proteger Maomé dos judeus, que certamente lhe fariam mal se soubessem de sua identidade. De fato, Ibn Ishāq conta que vários judeus pressagiaram a vinda de um profeta da Arábia, mas posteriormente se recusaram perversamente a reconhecer as alegações de Maomé.

Quando Maomé tinha seis anos de idade, sua mãe, Amina, morreu, deixando-o órfão (ver Alcorão 93:6-8). Ele foi criado por seu avô, ‘Abd al-Muṭṭalib, até que este morreu e seu tio, Abū Ṭālib, se tornou seu guardião.

O começo da vida adulta

Como adulto, Maomé era conhecido por sua integridade. “Ele cresceu”, escreve Ibn Ishāq, “para ser o mais fino de seu povo em sua masculinidade, o melhor em caráter, o mais nobre em linhagem, o melhor vizinho, o mais gentil, verdadeiro, confiável, o mais removido da imundície e da moral corrupta, através da altivez e da nobreza, de forma que era conhecido entre seu povo como ‘O Fidedigno’”. Sua reputação estelar atraiu a atenção de uma rica comerciante, a viúva Khadīja, que o contratou para negociar para ela na Síria. Sua primeira viagem a negócios foi amplamente exitosa, e Maysara, filho de Khadīja, que acompanhou Maomé, notou que dois anjos faziam sombra para ele na hora mais quente do dia. Khadīja ficou impressionada e propôs casamento. Seu primo Waraqa, um cristão que havia esperado a vinda de um profeta, confirmou a sabedoria da escolha dela: “Eu sabia”, disse ele a Khadīja, “que era esperado um profeta deste povo. A hora dele chegou”.

Outro incidente também ilustra a reputação de Maomé. Quando ele tinha 35 anos, os coraixitas propuseram-se a demolir e reconstruir a Cáaba. O projeto começou auspiciosamente. Juntaram madeira de construção de um navio grego naufragado, contrataram um carpinteiro egípcio, e o deus enviou um pássaro para tirar do caminho uma cobra que estava impedindo as obras. Quando a construção antiga havia sido demolida até a fundação, um coraixita induziu um terremoto ao tentar mover a pedra fundamental; então pensaram que seria mais sensato deixar a fundação como estava. A reconstrução acabou sendo problemática. Quando as paredes haviam sido construídas até o nível da famosa pedra negra, os vários clãs coraixitas começaram a discutir sobre o direito de colocar a pedra negra no lugar. Um ancião coraixita finalmente sugeriu que o próximo homem que entrasse ali fosse o árbitro. Para deleite de todos, esse homem acabou sendo Maomé, o confiável, que propôs uma solução digna de Salomão. Ele ordenou que a pedra fosse colocada em um manto, e chamou os membros de cada tribo para levantarem o manto juntos.

Finalmente, o próprio Maomé pôs a pedra em sua posição com suas próprias mãos.

Maomé era tanto confiável quanto devoto. Ele amava a solidão, e passava um mês de cada ano no Monte Hira, nos arredores de Meca. Ali, conta-nos Ibn Ishāq, ele praticava taḥannuth, uma forma um tanto misteriosa de disciplina religiosa. Ao retornar, ele dava a volta na Cáaba várias vezes antes de voltar para casa. Durante uma dessas estadias no Monte Hira, no mês do Ramadã, quando tinha 40 anos, apareceu para ele o anjo Gabriel (ver Alcorão 2:181).

O começo da revelação

“Ele veio até mim”, lembra Maomé depois,

enquanto eu dormia, com uma colcha de brocados em que havia algo escrito, e disse: “Lê”, e eu disse: “Ler o quê?” Ele me pressionou com aquilo de novo até que eu pensei que era a morte; então ele me soltou e disse: “Lê”, e eu disse: “Ler o quê?” Ele me pressionou com aquilo pela terceira vez, até que eu pensei que era a morte; então ele me soltou e disse: “Lê”, e eu disse: “É para ler o quê?” Eu só disse isso para me soltar dele, com medo que ele fizesse aquilo de novo.

Então Gabriel deu para Maomé o que se tornaria os primeiros versículos da sura 96 do Alcorão:

Recita: Em nome do teu senhor que criou
Criou o homem de um coágulo
Recita: e teu senhor é o mais generoso
Que ensinou pelo cálamo
Ensinou o homem o que ele não sabia.

Quando Maomé acordou, essas palavras estavam marcadas em sua memória. Ao descer da montanha, ele viu Gabriel pairando no horizonte, uma visão descrita no começo da sura 53:

Isso não é senão a inspiração que lhe foi revelada
Que lhe ensinou o fortíssimo
O clarividente, majestoso
Quando estava na parte mais alta do horizonte
Aí se aproximou e ficou suspenso no ar
À distância de duas medidas de arco ou menos
E revelou ao seu servo o que revelou
O coração não mentiu acerca do que viu
Ora, duvidareis do que ele viu?

Essas primeiras experiências de revelação terrificaram Maomé, mas ele recebeu uma garantia de Khadija e do primo cristão dela, Waraqa. Este, especialmente, foi extasiado com a notícia e assegurou Khadija que Maomé havia sido visitado pelo grande Nāmus, o mesmo ser que havia visitado Moisés, e que ele seria o profeta do seu povo. Khadija estava menos eufórica, mas era mais prática. Ela planejou um teste cuidadoso para verificar se a entidade era boa ou má. Uma vez, quando Gabriel apareceu para Maomé enquanto eles estavam juntos, Khadija “mostrou

sua forma e tirou o véu”. O anjo partiu imediatamente, demonstrando, assim, seu pudor e estabelecendo, por isso, suas credenciais angélicas.

Por três anos, a mensagem de Maomé se espalhou quieta e privadamente, e formou-se um grupo de seguidores. Khadija foi a primeira a aceitar a mensagem de Maomé. O segundo muçulmano, segundo Ibn Ishāq, foi o primo de Maomé de dez anos de idade, Ali, filho de Abū Ṭālib, seguido por Zayd bin Hāritha e Abū Bakr. Abū Bakr provou ser um eficiente missionário. Através de sua influência, ‘Uthmān ibn ‘Affān, al-Zubayr bin al-‘Awwām, ‘Abd al-Rahmān bin ‘Awf, Sa’d bin Abū Waqqās e Talḥa bin ‘Ubayd Allāh – todos nomes proeminentes do começo da história islâmica – tornaram-se muçulmanos. Depois desses, Ibn Ishāq dá uma longa lista de outros convertidos de primeira hora..

O ritual da oração foi a primeira obrigação imposta à sua incipiente comunidade de crentes. O próprio Gabriel ensinou Maomé como realizar as abluções rituais e a oração. No primeiro dia de instrução, Gabriel orou nestas horas: oração do meio-dia (quando o sol começava a declinar), oração da tarde (quando sua sombra era igual à sua altura), oração do pôr-do-sol, oração da noite (após o fim do crepúsculo), oração da manhã (no raiar do sol). No segundo dia de instrução, no entanto, ele mudou o padrão: oração do meio-dia (quando sua sombra era igual à sua altura), oração da tarde (quando sua sombra era igual à de dois homens), oração do pôr-do-sol, oração da noite (quando um terço da noite havia passado) e oração da manhã (quando já estava claro, mas o sol ainda não brilhava). De acordo com eruditos posteriores, Ibn Ishāq datou incorretamente esse relato e o incidente, na verdade, ocorreu muito depois.

Oposição

Depois de três anos de pregação discreta, o deus instruiu Maomé a divulgar publicamente sua mensagem. “Proclama o que te foi ordenado” (Alcorão 15:94), e “Adverte tua família, teus próximos” (26:214). Ibn Ishāqé cuidadoso ao nos avisar de antemão o que se seguiria: “A profecia é um fardo complicado”, diz ele, “só os mensageiros fortes e resolutos podem aguentá-lo com a ajuda e a graça de Deus, por causa da oposição que encontram dos homens ao transmitir a mensagem de Deus. O enviado executou as ordens de Deus apesar da oposição e do tratamento ruim que sofreu”.

Os piores tratamentos vieram dos parentes da tribo de Maomé. Seu tio, Abū Lahab, era particularmente problemático, merecendo uma rara condenação pessoal do deus na sura 111: “Que pereça a mão de Abū Lahab e pereça ele! Sua riqueza não lhe servirá de nada, nem o que ele ganhou; ele arderá num fogo flamejante e sua esposa, a carregadora de lenha, no pescoço dela uma corda de fibras”. De acordo com a versão de Ṭabarī de Ibn Ishāq, Maomé chamou os líderes dos coraixitas, cerca de 40 homens no total, para convocá-los ao islamismo. Depois de Maomé multiplicar milagrosamente comida e bebida para todos,

Abū Lahab rudemente acabou com o encontro antes de Maomé poder fazer seu discurso. Maomé chamou de volta o mesmo grupo no dia seguinte, fez o mesmo milagre, e chamou-os a aceitar sua mensagem. Só ‘Alī respondeu, e o anúncio de Maomé – “Esse é o meu irmão, meu executor e meu sucessor entre vós. Escutai e obededei-o!” – foi recebido com risadas desdenhosas.

O escárnio dos líderes coraixitas logo se tornou uma oposição mais séria quando Maomé começou a pregar contra seus ídolos. A partir desse momento, os líderes coraixitas começaram a tramar sua morte. O tio e guardião de Maomé, Abū Ṭālib, no entanto, ficava no caminho, e, embora nunca tenha-se tornado muçulmano, defendeu firmemente Maomé até a morte. Ele também garantiu o apoio dos membros do clã de Maomé, os Banū Hāshim, exceto Abū Lahab. A posição de Maomé também foi reforçada pela conversão dramática de outro tio, Ḥamza, famoso por sua força física e proeza como guerreiro e caçador.

Tomando a conversão de Ḥamza como um sinal de que seus esforços de intimidação direta haviam falhado, os oponentes de Maomé recorreram a intrigas. Eles primeiro o subornaram com ofertas de riqueza, honra e poder. Quando sua generosidade foi rejeitada, eles prometeram aceitá-lo se ele produzisse sinais milagrosos para eles. Finalmente, eles consultaram alguns rabinos judeus para enigmas teológicos complicados. Os rabinos propuseram três: pergunte-lhe, sugeriram, sobre os jovens que desapareceram na antiguidade; pergunte a ele sobre o poderoso viajante que alcançou os confins do Leste e Oeste; e finalmente pergunte a ele o que é o espírito. Maomé aceitou o desafio. Ele prometeu uma resposta no dia seguinte, mas se esqueceu de acrescentar: “se Deus quiser”. Por isso, o deus atrasou sua resposta em quinze dias para ensinar ao profeta uma lição sobre quem estava encarregado do processo de revelação. No final, o deus justificou Maomé enviando a Sura 19, na qual as charadas dos rabinos são respondidas.

Foi durante esse período de intensa disputa que biógrafos posteriores narraram a agora infame história dos versos satânicos. O próprio Ibn Ishāq não faz menção ao evento, mas Ṭabarī relata tradições de que Maomé, sob forte pressão para se comprometer, inventou versos que ofereciam uma acomodação com o panteão de Meca. “Consideraste al-Lāt, al-Uzzā, e Manāt, a terceira?” teria ele recitado, “Estes são os cisnes exaltados, cuja intercessão é para ser esperada.” Deus rapidamente interveio com uma correção, que agora aparece na Sura 53: “Consideraste al-Lāt e al-Uzzā e Manāt, a terceira? O que, tendes homens, e ele, mulheres? Isso seria uma divisão injusta. Elas são só nomes que pusestes, vós e vossos pais; Deus não lhes conferiu autoridade. Eles só seguem conjecturas e concupiscências de suas almas, mesmo tendo chegado de seu senhor a orientação”. Maomé foi então livrado de pegar leve com o politeísmo, para a contínua frustração de seus oponentes.

Incapaz de atingir Maomé diretamente, seus inimigos atacaram os fracos entre seus seguidores. Os escravos eram especialmente vulneráveis. O dono de um escravo

chamado Bilāl costumava tirá-lo na hora mais quente do dia para torturá-lo, colocando uma grande pedra em seu peito, insistindo para que ele renunciasse à fé. “Um, um!” Bilāl engasgava. Um dia, Abū Bakr testemunhou a tortura e ofereceu-se para trocar um escravo pagão por Bilāl, emancipando-o assim. Outro jovem convertido, ‘Ammār b. Yasir, costumava ficar exposto ao sol no calor do dia junto com seus pais; a mãe de ‘Ammār foi finalmente morta desta forma por se recusar a abandonar sua fé. Em contraste com tal perseverança, outra tradição passada por Ibn Ishāq concede que a perseguição foi tão severa que a apostasia era desculpável. Face a tamanho sofrimento, os que estavam sendo torturados, se os mandassem, teriam voluntariamente nomeado um besouro como seu deus.

Foi em parte para escapar desse perigo de apostasia, de acordo com Ibn Ishāq, que um bando de muçulmanos fugiu para a Abissínia a pedido do Profeta. Oitenta e três homens, muitos acompanhados por suas famílias, migraram e foram recebidos de forma hospitaleira pelo Negus, o monarca abissínio. Quando os líderes coraixitas ficaram sabendo disso, enviaram uma delegação para buscar a extradição dos refugiados. Os projetos dos coraixitas falharam, no entanto, quando Negus e seus bispos foram às lágrimas com a leitura da Sura 19, reconhecendo imediatamente como os muçulmanos eram próximos aos cristãos na fé. A delegação muçulmana também conseguiu persuadir o Negus, com alguma apologética esperta, de que suas visões de Jesus eram suficientemente próximas para serem toleradas.

Enquanto isso, de volta a Meca, a conversão de ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb causou aos coraixitas mais um revés. Como politeísta Omar tinha sido um formidável adversário dos muçulmanos, e ele era igualmente formidável como muçulmano. Esse sucesso contínuo da missão de Maomé parecia exigir medidas extremas, e os oponentes de Maomé responderam com um boicote ao Banū Hāshim e aos Banū Muṭṭalib. Os dois clãs seriam totalmente impedidos de comprar e vender, casar e ser dados em casamento. Sob o boicote, a comunidade muçulmana sofreu extrema privação por dois ou três anos, até que seus simpatizantes dentro dos coraixitas finalmente se uniram para anular o acordo.

A Jornada Noturna e a Ascensão ao Céu

Em algum momento nesse período (Ibn Ishāq não se preocupa com uma cronologia exata), Maomé fez uma visita milagrosa de uma noite a Jerusalém, levado por um corcel alado, Buraq, e acompanhado por Gabriel. Ibn Ishāq não tem certeza se ele viajou em corpo ou em espírito. Mas ele tem confiança que o profeta estava de volta antes do amanhecer, e que Maomé lembrou de detalhes suficientes sobre várias caravanas pelas quais passou para provar que, seja em corpo, seja em espírito, a jornada foi real. Em Jerusalém, Maomé se encontrou com Abraão, Moisés e Jesus, e liderou uma delegação de profetas na oração. Ele também passou por um teste importante. Água, vinho e leite lhe foram oferecidos, e sabiamente ele escolheu leite, as-

segurando que sua comunidade seria guiada no caminho certo.

Antes de voltar de Jerusalém para Meca, mostraram uma visão do inferno e um tour completo do céu. Ele viu sofrendo no inferno os que tinham roubado órfãos, comendo e excretando pedras como que de fogo; ele viu adúlteros comendo carne apodrecida, e viu mães de bastardos suspensas pelos seios. Deixando para trás essas cenas que davam o que pensar, Maomé subiu aos sete céus, encontrando profetas em cada um: Adão no primeiro, Jesus e seu primo João no segundo, José no terceiro, Idris no quarto, Aarão no quinto, Moisés no sexto e, no sétimo, Abraão (sobre quem Maomé disse que nunca tinha visto alguém tão parecido com ele). No sétimo céu, o deus exigiu 50 orações de Maomé e sua comunidade. Por sorte, Moisés mandou Maomé de volta para negociar um número mais baixo, pois “A oração é assunto sério e seu povo é fraco”. Depois de ir e voltar entre o deus e Moisés, Maomé acabou saindo com cinco orações diárias, porque, como ele disse, “Eu fiquei voltando para o meu senhor e pedindo para reduzir o número até que fiquei com vergonha, aí eu parei.”

A honra de que gozou entre os profetas no céu contrastava fortemente com a zombaria que continuava a sofrer depois de voltar à terra, onde a situação dos muçulmanos continuava a piorar. O golpe final veio quando dois dos mais importantes apoiadores de Maomé, sua esposa Khadija e seu tio e protetor Abū Ṭālib, morreram no mesmo ano. Sem Abū Ṭālib para protegê-lo de seus detraidores mequenses, Maomé começou a procurar ativamente aliados fora de Meca. Sua primeira tentativa abortada foi entre os Banū Thaḳif na cidade vizinha de Ta'if. Maomé viajou para Ta'if sozinho, onde foi rudemente repellido. Na sua volta a Meca, no entanto, o deus lhe deu uma consolação convertendo sete gênios ao islamismo, um evento aludido no alcorão (46:28-32 e 72:1).

Maomé continuou a buscar apoiadores fora de Meca, e suas investidas não tardaram a dar resultado. Em 621 uma delegação de muçulmanos do oásis de Yathrib encontrou-se secretamente com Maomé em al-'Aqaba para jurar apoio. No próximo ano, voltaram com uma delegação bem maior de convertidos para renovar seu juramento. Mas, na época de seu segundo encontro, o deus havia ordenado uma mudança crucial na política: os muçulmanos agora foram autorizados a lutar. Até esse ponto, Maomé havia sido ordenado a suportar pacientemente a oposição, mas a hora da paciência havia acabado. “Ele permitiu (o combate) aos que foram atacados; em verdade, Deus é Poderoso para socorrê-los. São aqueles que foram expulsos injustamente dos seus lares, só porque disseram: Nosso Senhor é Deus! E se Deus não tivesse refreado os instintos malignos de uns em relação aos outros, teriam sido destruídos mosteiros, igrejas, sinagogas e mesquitas, onde o nome de Deus é frequentemente celebrado. Sabei que Deus ajudará quem o ajudar. Deus é forte e poderoso”. (22:39-40). Os muçulmanos de Yathrib, conhecidos como os Ansar (Ajudantes), agora não eram somente apoiadores religiosos de Maomé, mas também aliados militares. O ano era 622 pela contagem moderna, e as peças agora

estava no lugar (um novo ativismo e novos aliados) para o evento crucial da história islâmica e o ponto de virada para a carreira de Maomé.

A Hégira

Após o segundo juramento em Ácaba, Maomé ordenou seus seguidores a mudarem para Medina (literalmente: “A Cidade” [do profeta], o novo nome de Yathrib), onde eles ficariam sob a proteção dos Ajudantes. Os muçulmanos de meca partiram em pequenos grupos, enquanto Maomé, Ali e Abū Bakr ficaram para trás, aguardando permissão do deus para seguirem. Finalmente, após escapar por pouco de um complô para assassiná-lo, Maomé e Abū Bakr fugiram para Medina, deixando só Ali para trás para cumprir as obrigações restantes de Maomé. Os dois se esconderam em uma caverna por três dias, milagrosamente protegidos dos coraixitas em seu encalço.

Uma vez em Medina, Maomé imediatamente demonstrou suas habilidades políticas consumadas. Primeiro, ele precisava de um lugar para seu quartel-general – uma escolha delicada, tendo em vista o ambiente de facciosismo tribal e seu caráter de forasteiro. Astuto como sempre, Maomé delegou a decisão ao seu camelo, e construiu sua mesquita no primeiro lugar em que o camelo se sentasse. A mesquita do profeta, uma construção retangular simples, serviria como lugar da oração congregacional, tribunal e quartel-general.

Tendo estabelecido sua base de operações, Maomé se começou a clarificar sua posição política. Medina estava sofria de diferenças tribais e religiosas. As duas tribos dominantes, os Aws e os Khazraj, estavam lutando por anos. Medina também tinha três importantes tribos judias, os Banū Qurayza, os Banū Qaynuqá, e os Banū al-Nadīr. Os emigrantes de meca trazidos por Maomé complicaram ainda mais essa mistura religiosa e tribal. Nesse contexto, Ibn Ishāq coloca a Constituição de Medina, um documento que estabelece uma ordem política rudimentar. As características básicas dessa ordem eram simples: os muçulmanos deveriam agir como uma única comunidade, ou *umma*, independentemente de tribo; os judeus aliados aos muçulmanos deveriam ser tratados como parte dessa *umma*; e Maomé deveria ser aceito com árbitro de todas as disputas.

Essa nova realidade política produziu imediatamente um novo problema que nunca poderia ter sido previsto em Meca. Em Meca, ser um muçulmano não havia sido nem uma moda, nem uma vantagem. Em Medina, o islamismo estava em voga, e Maomé em ascensão. Consequentemente, o maior desafio de Maomé era uma classe completamente nova de encrenqueiros, os chamados munafiqun ou hipócritas, que de fora aderiam ao islamismo, mas secretamente buscavam solapar a missão do profeta a cada oportunidade. Os munafiqun formavam um tipo de quinta coluna feita de uma aliança fraca de judeus, politeístas insatisfeitos e tipos políticos ambiciosos frustrados pela ascensão de Maomé. O pior desses era 'Abd Allāh ibn Ubayy, cujas ambições de ser o governante de Medina

havam sido frustradas pela chegada do profeta. O Alcorão tem bastante coisa para dizer sobre os hipócritas, e Ibn Ishāq gasta um bom pedaço de sua biografia recontando os encontros com os munafiqun e os judeus que originaram revelações alcorânicas específicas.

Enquanto lutava contra os hipócritas em Medina, Maomé também abria novas frentes de batalha no conflito com seus inimigos de Meca. Cerca de um ano após a Hégira, Maomé iniciou uma série de expedições militares e incursões. As primeiras dessas incursões trouxeram pouco derramamento de sangue. Isso mudou dramaticamente com uma incursão controversa em que uma caravana dos coraixitas foi emboscada por um grupo de muçulmanos no fim do mês sagrado de Rajab, um mês durante o qual o derramamento de sangue ou a tomada de espólios era tabu. O deus aliviou as ansiedades dos muçulmanos sobre a violação do mês sagrado com sua garantia:

Quando te perguntarem se é lícito combater no mês sagrado, dize-lhes: A luta durante este mês é um grave pecado; porém, desviar os fiéis da senda de Deus, negá-Lo, privar os demais da Mesquita Sagrada e expulsar dela os seus habitantes é mais grave ainda, aos olhos de Deus, porque a perseguição é pior do que o homicídio. Os incrédulos, enquanto puderem, não cessarão de vos combater, até vos fazerem renunciar à vossa religião; porém, aqueles dentre vós que renegarem a sua fé e morrerem incrédulos tornarão as suas obras sem efeito, neste mundo e no outro, e serão condenados ao inferno, onde permanecerão eternamente. (2:217)

A Batalha de Badr

A oportunidade de Maomé surgiu no mês do Ramadã, quando chegou a notícia de uma grande caravana da Síria, acompanhada por trinta ou quarenta homens liderados pelo líder mequense Abū Sufyan. Maomé convocou os muçulmanos a atacar a caravana e uma pequena força partiu para enfrentá-la. Enquanto isso, chegou a Meca a notícia da ameaça muçulmana, e uma grande força foi organizada para sair de Meca para proteger a caravana. Abū Sufyan redirecionou a caravana e alcançou Meca em segurança, mas os dois exércitos se enfrentaram em um lugar chamado Badr, onde havia água. Os muçulmanos estabeleceram sua posição primeiro e se apoderaram da fonte de água, impedindo o acesso dos habitantes de Meca à água. Após algumas preliminares envolvendo combate individual, a batalha foi travada na manhã de sexta-feira, décimo sétimo dia de Ramadã.

O relato de Ibn Ishāq sobre a vitória dos muçulmanos em Badr é salpicado de relatos de heroísmo individual, martírio e vingança. Um tal de ‘Umayr estava comendo algumas tâmaras quando ouviu o Profeta prometer o paraíso para qualquer um que morresse na batalha. Ele imediatamente jogou as tâmaras de lado e se atirou na batalha, dizendo: “A única coisa para eu entrar no paraíso é ser morto por esses homens?” Outro muçulmano, ‘Asim,

perguntou a Maomé: “O que faz o Senhor rir com alegria do seu servo?” Maomé respondeu: “Quando ele se lança no meio do inimigo sem malha.” Com isso, ‘Asim, jogou fora sua cota de malha, mergulhou na batalha e foi morto. Quando o ex-escravo Bilāl viu seu ex-mestre, que o torturava, ser levado como prisioneiro, gritou: “O arquiefiel Umayya ibn Khalaf! Que eu não viva se ele viver!” Umayya foi golpeado até a morte.

Diversas fontes testemunharam anjos lutando ao lado dos muçulmanos em Badr no cumprimento de uma promessa do deus: “Vou te reforçar com mil anjos cavalgando atrás de ti” (Alcorão 8: 9). Os anjos usavam turbantes brancos, e pelo menos uma testemunha ouviu a voz de Gabriel. Em um caso, um guerreiro estava prestes a decepar a cabeça de um politeísta, mas um anjo o atingiu primeiro. (O Alcorão, de acordo com Ibn Ishāq, tem algo a dizer sobre aqueles que foram mortos por anjos na sura 4, versículo 99.) Badr foi a única batalha em que os anjos realmente entraram em combate. Em batalhas posteriores, eles serviram como reforços, mas não lutaram. Após a batalha, os muçulmanos discutiram sobre os despojos, e toda a Sura 8 do Alcorão foi revelada. A sura serve como comentário de Deus sobre vários aspectos da batalha, mas também estabelece uma regra específica de alguma importância: o Profeta é responsável pela divisão do butim e um quinto dos espólios de guerra vai para o deus e seu apóstolo.

Confronto com os judeus de Medina

Encorajado pela vitória, Maomé voltou a enfrentar a ameaça em casa com vigor renovado. Os judeus da tribo Banū Qaynuqá repudiaram seu acordo com Maomé, e Maomé os sitiou até que se rendessem incondicionalmente. O hipócrita ‘Abd Allāh ibn Ubayy interveio em seu nome e os judeus foram entregues a ele. Maomé também incitou o assassinato de Ka’b ibn al-Ashraf, um poeta e oponente endurecido de Maomé que mostrou sua repulsa pelo sucesso dos muçulmanos ao compor elegias aos coraixitas assassinados e versos obscenos sobre mulheres muçulmanas. Após o assassinato de Ka’b, Ibn Ishāq nos diz, não havia nenhum judeu em Medina que não temesse por sua vida, e o profeta instruiu seus seguidores a “Matar qualquer judeu que caísse em seu poder”. Pelo menos um de seus seguidores, Muhayyisa ibn Ma’sud, é celebrado por ter seguido zelosamente as instruções do profeta, matando seu sócio judeu, um ato de abnegação que tanto impressionou o irmão de Muhayyisa, Huwayyisa, que este último se tornou muçulmano.

Esses eventos foram acompanhados por uma grande mudança na prática religiosa dos muçulmanos. Até essa época, os muçulmanos, assim como os judeus, viravam na direção de Jerusalém para rezar. Depois de Badr, enquanto Maomé orava em direção a Jerusalém, ele recebeu uma revelação que o orientava a se voltar para Meca. Essa mudança na direção da oração – a *qibla* – teve enorme importância simbólica, pois tornava um santuário árabe o foco central do ritual e parecia selar a ruptura de Ma-

omé com os judeus de Medina e inaugurar um novo monoteísmo, mais independente e mais árabe.

A Batalha de Uḥud

Depois de Badr, vitorioso no exterior e com seus inimigos fugindo em casa, os muçulmanos tinham todos os motivos para ficarem confiantes. Essa confiança foi muito abalada. Os habitantes de Meca, determinados a vingar sua derrota em Badr, organizaram uma força para atacar Medina. Ao ouvir a notícia, os defensores de Medina ficaram divididos quanto à tática. O Profeta a princípio sugeriu que eles permanecessem na Medina, e o hipócrita ‘Abd Allāh ibn Ubayy ficou do lado dele. Outros o incentivaram a ir ao encontro do inimigo no campo. Este último prevaleceu, para desgosto de ‘Abd Allāh ibn Ubayy, que se retirou, levando consigo cerca de um terço dos homens. O Profeta saiu com cerca de 700 homens e os dois exércitos encontraram-se em um lugar chamado Uḥud. Os muçulmanos infligiram e sofreram grandes perdas. Uma das piores perdas foi a morte do tio do Profeta, Ḥamza, que foi morto pelo escravo Wahshi, que empunhava uma lança de arremesso, a quem haviam prometido sua liberdade em troca do feito. O próprio Profeta saiu com dentes quebrados e um lábio ferido e, num momento da batalha, espalhou-se o boato de que ele estava morto. No final, os habitantes de Meca se retiraram, alegando ter acertado as contas, ao que ‘Umardeu a famosa resposta: “Não somos iguais. Nossos mortos estão no paraíso; seus mortos estão no inferno.”

Badr ensinou aos muçulmanos sobre a vitória; em Uḥud, eles aprenderam força de espírito diante da derrota. Mais uma vez, o deus deu-lhes um comentário sobre a batalha para entenderem a lição. Uḥud, o Alcorão garante aos muçulmanos, era um teste. De que outra forma Deus poderia saber quem eram os verdadeiros crentes, exceto observando quem perseverou na fé na adversidade (3:140-141)?³ E se Maomé tivesse morrido, o que aconteceria? “Maomé nada mais é do que um enviado. Mensageiros já faleceram antes dele. Ora, se ele morrer ou for morto, dareis meia-volta? Mas quem voltar atrás em nada prejudicará a Deus; e Deus recompensará os agradecidos” (3:144).

A traição veio logo após a derrota. No quarto ano após a Hégira, quando o Profeta visitou os judeus dos Banū an-Naḍīr com um pedido de rotina, eles planejaram seu assassinato enquanto ele esperava do lado de fora de seus muros. Deus revelou a trama a Maomé e o Profeta se retirou, enviou tropas contra a tribo, queimou seus palmeirais, confiscou suas propriedades e os expulsou de Medina. Deus reafirmou este curso de ação com a revelação de toda a Sura 59, pois “para todo aquele que rompe com Deus, Deus vai castigar severamente”.

A expulsão do Banū an-Naḍīr não foi de forma alguma o fim dos problemas do Profeta com os judeus. Um grupo

de judeus fez causa comum com os líderes de Meca, formando uma aliança contra os muçulmanos. Quando os planos de Meca chegaram aos ouvidos de Maomé, ele ordenou que se cavasse um fosso defensivo em torno da cidade. O trabalho foi longo e difícil, mas foi facilitado por uma série de milagres concedidos a Maomé. Quando os trabalhadores encontraram uma pedra particularmente difícil, o Profeta cuspiu em um pouco de água, derramou-a na rocha e ela foi pulverizada. Em outra ocasião, ele multiplicou um punhado de tâmaras até que houvesse o suficiente para alimentar todos os trabalhadores. Depois que a trincheira foi concluída, os coraixitas e seus aliados chegaram e sitiaram Medina. Após um longo confronto durante o qual os habitantes de Medina sofreram severas privações, a aliança contra Maomé se rompeu e os mequenses se retiraram.

Após a retirada dos coraixitas, Deus ordenou que Maomé atacasse os traiçoeiros judeus do Banū Qurayṣa. Ele os sitiou por vinte noites, até que se rendessem. Após a rendição, Maomé nomeou Sa’d ibn Mu’adh dos Aws, o aliado tribal do Banū Qurayṣa, para determinar seu destino. Sa’d ordenou que os homens fossem mortos, suas propriedades apreendidas e divididas e as mulheres e crianças levadas cativas. O Profeta cavou valas no mercado da Medina e entre 600 e 900 homens do Banū Qurayṣa foram trazidos a ele em lotes e decapitados lá.

O ano seguinte trouxe uma série de pequenos ataques. Um em particular, o ataque aos Banū al-Muṣṭaliq, destacou-se por causa de um incidente embaraçoso envolvendo a jovem segunda esposa de Maomé, ‘A’isha, que ainda não conhecemos porque (ao contrário dos biógrafos modernos) Ibn Ishāq mostra interesse limitado pelos casamentos ou vida doméstica do Profeta. ‘A’isha acompanhou o ataque e na viagem de volta foi acidentalmente deixada para trás enquanto procurava por um colar que havia deixado cair quando saiu para fazer as necessidades. Felizmente (ou não), um jovem guerreiro que estava atrás do corpo principal das tropas a notou. Seu salvador a colocou em sua camelo e partiu para alcançar o exército. Uma noite inteira se passou antes que notassem que eles haviam desaparecido e, quando ‘A’isha foi finalmente conduzida ao acampamento no camelo de um homem jovem e bonito, o escândalo se espalhou entre as fileiras. Era uma oportunidade perfeita para encrenqueiros, e mais uma vez ‘Abd Allāh ibn Ubayy estava na linha de frente, espalhando ativamente acusações maliciosas contra a esposa do profeta. ‘Alī ofereceu uma solução simples e prática: “As mulheres são abundantes”, disse ele ao Profeta, “e você pode facilmente trocar uma pela outra.” Primeiro, porém, ele aconselhou Maomé a interrogar a menina escrava de sua esposa. Mesmo sendo espancada, a única acusação que a garota poderia fazer era que ‘A’isha costumava adormecer quando a massa do pão estava crescendo, permitindo que seu cordeiro de estimação a comesse. O escândalo só foi resolvido, e ‘A’isha absolvida, por uma revelação especial que, incidentalmente, confirmou um ponto importante na lei islâmica: “Por que, quando ouvirem a acusação, os fiéis, homens e mulheres, não pensaram bem de si mesmos e disseram: É uma calúnia evidente? Por que não apresen-

³ “Se sofreis uma ferida, outros sofreram ferida semelhante. Nós fazemos alternar esses dias entre os homens para que Deus reconheça quem crê e tome testemunhos/mártires dentre vós – Deus não ama os ímpios – / para que Deus prove os crentes e extermine os infieis” (3:140-141).

taram quatro testemunhas? Se não as apresentarem, serão caluniadores ante Deus” (24:12-13). Na ausência de quatro testemunhas oculares confiáveis, ‘A’isha foi inocentada e seus acusadores devidamente punidos.

A paz de al-Ḥudaybiyya e a peregrinação de despedida

No sexto ano após entrar em Medina, Maomé sentiu-se confiante o suficiente em sua posição para tentar uma peregrinação a Meca. Os coraixitas enviaram uma tropa para detê-lo, e o Profeta acampou do lado de fora de Meca em um local chamado al-Ḥudaybiyya, onde os companheiros do Profeta fizeram um solene juramento de lealdade a ele. Seguiram-se negociações prolongadas com os coraixitas, que terminaram em um tratado de paz de dez anos. De acordo com os termos do acordo, os muçulmanos não deveriam entrar em Meca naquele ano, mas teriam permissão para vir por três noites para fazer peregrinação nos anos futuros. Os fugitivos de Meca seriam devolvidos pelos muçulmanos. Embora nenhum sangue tenha sido derramado, na opinião de Ibn Ishāq, “Nenhuma vitória anterior no Islã foi maior do que esta. Não havia nada além de batalha quando os homens se encontravam; mas quando houve um armistício e a guerra foi abolida e os homens se encontravam em segurança e se consultavam, ninguém falava sobre o islã com inteligência sem entrar nele. Nesses dois anos, o dobro ou mais do que o dobro de antes ingressou no islã”.

Depois da paz de al-Ḥudaybiyya, os muçulmanos foram de vitória em vitória. No sétimo ano após a Hégira, o oásis de Khaybar foi tomado. No mesmo ano, um grande grupo de muçulmanos que haviam sido exilados na Abissínia retornou. No final do ano, o profeta entrou em Meca pela primeira vez desde sua fuga para realizar a peregrinação. Finalmente, dois anos depois, alguns aliados tribais dos coraixitas violaram os termos da paz de al-Ḥudaybiyya e Maomé moveram-se contra Meca. Os coraixitas se renderam e o Profeta entrou na cidade como vitorioso menos de oito anos depois de tê-la deixado como fugitivo. No mesmo ano, Maomé subjugou as cidades importantes de al-Ta’if e Tabuk.

No ano seguinte, o nono depois da Hégira, é lembrado como o ano das delegações. Delegações vieram de toda a península arábica para oferecer sua submissão ao Profeta. Maomé também enviou seus próprios representantes para chamar os árabes ao islã. Foi a pedido de seu representante, Khālid ibn Walid, por exemplo, que os cristãos de Najrān se tornaram muçulmanos. Uma resistência significativa foi um profeta rival, Mūsāylima, que escreveu ao profeta sugerindo um acordo de divisão do poder. Mūsāylima não foi subjugado até depois da morte de Maomé. Uma das últimas ações de Maomé foi enviar cartas aos governantes das nações vizinhas, árabes e não árabes, para chamá-los ao islã.

No décimo ano após a Hijra, Maomé realizou a peregrinação pela última vez e fez seu discurso mais famoso e precioso. Depois de dar instruções específicas sobre o

Ḥajj e alguns conselhos práticos de casamento, ele concluiu com uma exortação à unidade: “Sabei que todo muçulmano é irmão do outro muçulmano”, disse ele, “e que os muçulmanos são irmãos”. Era um conselho de que seus seguidores precisariam muito nos anos que viriam.

Maomé morreu nos aposentos de sua esposa, ‘A’isha, após uma breve doença. Após a morte do Profeta, ‘Umar restava em estado de negação, mas o mais realista e astuto Abū Bakr anunciou aos muçulmanos: “Ó homens, se qualquer um adora Maomé, Maomé está morto: se alguém adora a Deus, Deus está vivo, imortal!”

Avaliação

Sob todos os pontos de vista, a biografia de Maomé por Ibn Ishāq é uma leitura fascinante. Também oferece uma explicação plausível e amplamente aceita para o surgimento do islã na Arábia. De acordo com esse relato, o islã surgiu da vida e experiência de um indivíduo único e notável. Quer alguém adote um ponto de vista moderno e secular, rotulando Maomé de um gênio religioso, ou o ponto de vista muçulmano, chamando isso de revelação, de qualquer forma, o Islã começa com um profeta árabe solitário do século VI meditando em uma caverna. Mas até que ponto devemos confiar nessa história da vida de Maomé? A pergunta leva a duas direções. Em primeiro lugar, e mais obviamente, quais eram as fontes do Ibn Ishāq? Como ele sabia o que sabia e como ele estruturou seu relato de Maomé desse jeito? Essas perguntas nos levam a um exame dos hadith, a literatura da tradição islâmica. Voltaremos a esse tópico no capítulo 4.

Existe, no entanto, outra linha de investigação possível. Ibn Ishāq viveu mais de um século depois de Maomé. Temos registros anteriores, especialmente registros contemporâneos da vida de Maomé, para poder avaliar com eles o relato de Ibn Ishāq? Em outras palavras, podemos saber o que tem por trás de Ibn Ishāq? A resposta óbvia pareceria um sim enfático. Afinal de contas, temos o principal produto da missão religiosa de Maomé, o Alcorão. Se o Alcorão vier praticamente inalterado desde a época de Maomé, então ele fornecerá a evidência mais segura e clara da visão religiosa de Maomé.

O Evangelho Segundo Ibn Ishāq(m. 767)

Johannes J.G. Jansen

Todas as descrições da vida de Maomé, o profeta do Islã, remontam a uma única fonte: um livro escrito por volta de 750 d.C. por um certo Ibn Ishāq, que morreu em Bagdá em 767. O livro chegou até nós em uma redação por um certo Ibn Hisham, que morreu no Cairo em 833. O livro teve uma influência enorme. Estudiosos muçulmanos posteriores, do período clássico, como Ṭabarī (falecido em 923), o citam com frequência. Isso é uma sorte porque, desta forma, várias passagens da obra de Ibn Ishāq que foram omitidas no resumo de Ibn Hisham foram preservadas.

Tabela 2.1: Cronologia tradicional da vida de Maomé

570	Ano do Elefante. Meca salva da invasão de Abraha. Nascimento de Maomé.
605	Reconstrução da Cáaba, em que Maomé age como árbitro.
610	Primeiras revelações a Maomé.
613	Começo da proclamação pública, começando período de intensa oposição. Emigração de muçulmanos à Abissínia. Boicote dos Quraysh contra os Banū Hāshim e os Banū Muṭṭalib.
619	Morrem Khadija, esposa de Maomé, e Abū Ṭālib, seu tio e protetor.
622	Hégira. Maomé e seus seguidores emigram para Yathrib, onde ele se torna governante, marcando o começo da era islâmica.
624	Batalha de Badr. Expulsão dos Banū Qaynuqá. Mudança da Qibla.
625	Batalha de Uḥud. Expulsão dos Banū an-Naḍir.
627	Batalha da Trincheira. Massacre dos Banū Qurayza.
628	Paz de al-Ḥudaybiyya .
630	Muçulmanos ocupam Meca.
632	Maomé morre, após fazer um discurso de despedida em que insta seus seguidores a ficarem unidos.

Livros posteriores sobre Maomé se limitam essencialmente a recontar a história de Ibn Ishāq. Às vezes, eles são um pouco mais detalhados do que Ibn Ishāq, mas os detalhes extras que fornecem não inspiram muita confiança nos céticos modernos. As biografias ocidentais modernas de Maomé também dependem completamente de Ibn Ishāq. Da mesma forma, todos os artigos de enciclopédia sobre Maomé, sejam populares ou acadêmicos, nada mais são do que resumos da narrativa de Ibn Ishāq.

O livro de Ibn Ishāq é conhecido como ‘Sira’, a palavra árabe para ‘biografia’. O dicionário de árabe padrão moderno de Wehr nos assegura que ‘As-Sira’, ‘a biografia’, significa ‘a biografia do Profeta’. Até os anos 1970 e 1980, os estudiosos do Islã concordavam que este livro poderia sofrer de uma série de deficiências, mas que, não obstante, era uma base mais ou menos sólida para uma biografia do Profeta. Este consenso foi prejudicado pelo trabalho de John Wansbrough e Patricia Crone.

Patricia Crone apresentou sua opinião em uma análise ríspida da famosa biografia de Maomé escrita por Watt. Na década de 1950, o estudioso escocês W.M. Watt publicou, em dois volumes, uma biografia de Maomé: primeiro, Maomé em Meca e, a seguir, Maomé em Medina. Esta biografia foi extremamente bem-sucedida. No entanto, isso não constitui uma exceção à regra de que tudo o que já foi escrito sobre a vida de Maomé é baseado na obra de Ibn Ishāq.

Patricia Crone foi provavelmente a primeira estudiosa a apontar que os dois volumes confiáveis e bem-sucedidos de Watt sobre a vida de Maomé eram, na verdade, livros

de natureza muito peculiar.⁴ Em sua narrativa, Watt omitiu os milagres (além da revelação do Alcorão, é claro) e considerou o resto como se fosse histórico.

Se seguíssemos o mesmo procedimento ao escrever uma biografia de Jesus, isso significaria aceitarmos qualquer coisa dos quatro Evangelhos que não implique intervenção divina ou sobrenatural. É claro que Jesus não andou sobre as águas do mar da Galileia nem transformou a água em vinho, mas, por exemplo, o texto do sermão da montanha dado pelo escritor do evangelho pode ser considerado totalmente confiável. Poucos estudiosos do Novo Testamento levariam a sério uma abordagem tão simples. Os dois livros de Watts sobre Maomé, no entanto, tiveram enorme sucesso, tanto dentro quanto fora dos círculos acadêmicos, sendo quase tão bem-sucedido quanto Ibn Ishāq. Ninguém em seu perfeito juízo não inveja o Professor Watt.

Apesar do sucesso dos livros de Watt, temos que nos perguntar se Watt e seus concorrentes como o estudioso francês Maxime Rodinson estavam certos ao tratar o livro de Ibn Ishāq como uma fonte histórica sobre a qual uma biografia moderna poderia razoavelmente ser baseada. A resposta é que eles realmente estavam errados a esse respeito, porque nada do conteúdo de Ibn Ishāq é confirmado por inscrições ou outro material arqueológico. Não existem testemunhos de não muçulmanos da época. Fontes gregas, armênias, siríacas e outras fontes sobre os primórdios do Islã são muito difíceis de datar, mas nenhuma delas é convincentemente contemporânea ao profeta do islã. Sob tais circunstâncias, nenhuma biografia pode ser uma obra acadêmica no sentido moderno da palavra, nem mesmo com a ajuda de um Ibn Ishāq onisciente.

Em Göttingen, Alemanha, em 1858, o estudioso alemão F. Wüstenfeld editou pela primeira vez o livro de Ibn Ishāq com base em uma série de manuscritos. Em 1864, G. Weil traduziu o livro para o alemão. Em 1955, o arabista britânico Alfred Guillaume traduziu o livro de Ibn Ishāq para o inglês. A décima sétima edição desta tradução em inglês apareceu em 2004.

A primeira edição árabe impressa de Ibn Ishāq apareceu no Cairo em 1843, e essa edição foi a base de uma edição de 1927 de Mahmoud Sayyid al-Tahtawi, que acrescentou várias notas de rodapé. Esta edição de 1927 foi reimpressa com frequência. O livro está, portanto, amplamente disponível em inglês e em árabe. Os trechos foram publicados em várias outras línguas. O professor Wim Raven é o autor do resumo holandês de Ibn Ishāq.

Na obra biográfica padrão sobre literatura árabe clássica, *Geschichte der Arabischen Literatur* de Carl Brockelmann, Ibn Ishāq é classificado como historiografia (GAL I 135), assim como biografias posteriores de Maomé, escritas pelos sucessores de Ibn Ishāq, Al-Wāqidi (d. 823) e Ibn Saad (d. 845). No entanto, uma leitura cuidadosa de Ibn Ishāq não sustenta essa classificação. O livro pretende trazer explicitamente as “boas novas” da missão de Maomé à humanidade. Como todos sabem ou deveriam saber, “boas novas” é a tradução literal do grego *euangelion*,

⁴ Crone, *op. cit.*, pp. 220–221.

“evangelho”, do qual palavras como “evangelista” foram derivadas.

A etimologia, entretanto, não é tudo. Ibn Ishāq descreve as medidas que tiveram de ser tomadas no céu antes que Maomé pudesse ser enviado como profeta.⁵ Descrições de cenas situadas no céu são raras na Bíblia, e nenhum estudioso moderno classifica relatos sobre transações celestes como historiografia.

Claro, há muito mais. Na Sira de Ibn Ishāq, abundam as versões paralelas de histórias, e geralmente é claro que uma das duas versões é um refinamento da outra. O livro de Ibn Ishāq ainda contém uma história sobre a multiplicação milagrosa de alimentos, não pão e peixes como no Novo Testamento, mas tâmaras e carneiro.⁶ Discursos proferidos em ocasiões em que nenhuma testemunha pode estar presente são relatados de forma elaborada.⁷ Curas milagrosas são atribuídas a Maomé.⁸ Como Moisés, Maomé tira água de uma rocha⁹ e, como Elias, faz chover.¹⁰ Algumas de suas ações mais polêmicas ele mesmo não iniciou, mas os Anjos ordenaram que ele o fizesse.¹¹ Uma pedra derreteu quando ele cuspiu nela.¹² Repetidamente, Maomé prediz o futuro, a apenas na história sobre o ataque contra Tabuk, ele é sete vezes apresentado como um clarividente.¹³ Repetidamente ele sabe onde um camelo que se extraviou pode ser encontrado de volta.

Se isso não convencer o leitor de que o livro de Ibn Ishāq é um evangelho, não uma historiografia deste mundo, o que vai convencer? Talvez a carta de Maomé ao Imperador de Roma o faça. Na versão de Ibn Ishāq, esta carta contém apenas três linhas, na versão de al-Bukhārī, cerca de dois séculos depois de Ibn Ishāq, a carta contém oito linhas, incluindo as três originais.

Quase se poderia dizer que Ibn Ishāq é, tomando emprestado um termo da terminologia dos estudos sinóticos do Novo Testamento, o Marcos da tradição islâmica.

Como Marcos, ele pode ter tido predecessores que podem ter deixado documentos e pode ter conhecido pessoas que podem ter conhecido testemunhas. Mas algumas das testemunhas que Ibn Ishāq menciona dificilmente podem ser chamadas de testemunhas no significado normal da palavra. Frequentemente Ibn Ishāq atribui suas histórias a relatos de ‘A’isha, tradicionalmente vista como a esposa favorita de Maomé. ‘A’isha, de acordo com a cronologia tradicional, tinha apenas 18 anos quando Maomé morreu. Mas mesmo se ela fosse um pouco mais velha, quão confiável pode ser seu testemunho sobre coisas que não lhe diziam respeito ou sobre coisas que devem ter acontecido antes de seu nascimento?

Mas mesmo que ela fosse uma observadora treinada e madura de novos movimentos religiosos, o que é claro que

não era, membros próximos de sua família desempenharam importantes papéis políticos e outros no início do movimento islâmico. É quase inimaginável que ela pudesse ter sido uma testemunha objetiva dos acontecimentos em que seu pai, seus tios, seus sobrinhos e primos, para não falar de seu marido e das outras esposas dele, desempenharam papéis tão importantes.

‘A’isha tinha uma meia-irmã mais velha, Asma’. Asma’ teve um filho, ‘Urwa ibn Zubayr (643-712). Muitos das histórias de ‘A’isha foram preservadas por ‘Urwa. Mas ‘Urwa era filho de Zubayr filho de ‘Awam (falecido em 657), neto de ‘Abd al-Muttalib, que também era avô de Maomé. Zubayr sofreu uma derrota importante para Ali, em 656. Quão objetivo ‘Urwa pode ter sido ao relatar sobre Ali que derrotou seu pai?

‘Urwa tinha um irmão mais novo, ‘Abdallah ibn Zubayr. ‘Abdallah ibn Zubayr esteve em guerra com os califas omíadas durante anos e foi derrotado por eles em 692. Quão objetivo ‘Urwa pode ter sido sobre os inimigos de seu irmão mais novo e seus antepassados?

O material de Urwa foi transmitido por um certo Zuhri (falecido em 742). Zuhri era um importante funcionário do califado omíada. Até que ponto Zuhri pode ter sido objetivo com os inimigos da família omíada?

Mas o pior de tudo, o elo entre ‘A’isha, ‘Urwa e Zuhri por um lado e Ibn Ishāq por outro, é fraco. Ibn Ishāq literalmente escreve que ouviu as histórias de ‘A’isha-‘Urwa-Zuhri de um homem que ele não menciona pelo nome, mas, ele escreve: “não suspeito dele [de falta de confiança ou de fabricação de histórias].”¹⁴

Outras linhas de transmissão sofrem de defeitos semelhantes. Há duas possibilidades: essas testemunhas e seus transmissores eram sobre-humanos, ou seus depoimentos são prejudicados por suas relações familiares estreitas com os atores principais dos dramas que relatam.

A lacuna cronológica

Há, no entanto, um argumento muito mais geral para não considerar o livro de Ibn Ishāq como historiografia. Sua cronologia já indica irrefutavelmente que algo está errado. Como todos sabem, o calendário árabe muçulmano é lunar. Um ano no calendário muçulmano consiste em doze meses lunares. Portanto, no calendário muçulmano, este ano lunar é aproximadamente 11 dias mais curto que o ano solar. No período anterior a 629-630, esse problema foi resolvido com a adição de meses bissextos. Um mês bissexto a cada três anos solares manteria o calendário mais ou menos em harmonia com as quatro estações.

Maomé aboliu os meses bissextos em 629/630, e essa abolição é confirmada pelo Alcorão. O versículo 9:37 proíbe categoricamente a introdução de meses bissextos, porque, como diz o início do versículo 9:36, o número de meses com Deus é doze. Não se sabe como e quando os antigos árabes acrescentaram um mês bissexto nas décadas antes de isso ser proibido, mas seja qual for o sistema que

⁵ Guillaume, *op. cit.*, 104, Alcorão 34:38.

⁶ *Ibid.*, p. 452.

⁷ *Ibidem*, p. 437 e 462 (debates internos entre os judeus que foram atacados por Maomé); p. 460 (discurso de Abū Sufyan).

⁸ Guillaume, *op. cit.*, p. 381.

⁹ *Ibidem*, p. 501, Deuterônimo 8,15.

¹⁰ Guillaume, *op. cit.*, pp. 602-608.

¹¹ *Ibid.*, pp. 461-469.

¹² *Ibid.*, p. 452.

¹³ *Ibid.*, pp. 602-608.

¹⁴ *Ibid.*, p. 493.

usaram, esse estado de coisas cria uma série de problemas e anomalias.

Uma olhada nas tabelas que são usadas para encontrar datas correspondentes dos calendários cristão e muçulmano mostra que essas tabelas não levam em conta os meses bissextos para o período anterior à proibição de tais meses. Eles nos apresentam anos consistindo em doze meses lunares, também no período anterior a 629/630. Mas agora sabemos, pelo menos pelo Alcorão 9: 36-37, que antes de 629 esses meses bissextos foram realmente adicionados.

Os sites da Internet que oferecem o cálculo de uma data cristã a partir de uma data muçulmana, ou o contrário, sofrem do mesmo defeito (...).

O que isso significa para a historicidade da biografia de Maomé escrita por Ibn Ishāq? A narrativa de Ibn Ishāq cobre um período de quase 21 anos solares, desde a primeira chamada de Maomé como profeta por volta de 610, até a proibição dos meses bissextos em 629/630. É claro que a narrativa continua após essa proibição até a morte de Maomé em 632, mas neste último período não pode ter havido meses bissextos.

Em tal período de vinte anos solares, devem ter ocorrido seis ou sete meses bissextos. Nosso único problema é que não sabemos quando esses meses bissextos foram adicionados e quem decidiu pela introdução de tal mês.

Para cada evento que ocorreu na vida de Maomé, Ibn Ishāq registrou meticulosamente em seu Sira em que mês ele ocorreu. O Alcorão e seus comentários também datam pelo menos um evento importante por mês, ou seja, a Batalha de Badr que, de acordo com o Alcorão, ocorreu no mês de Ramadã (Alcorão 2:185 e 8:42).

Essa datação meticulosa e sistemática por mês, que é o costume de Ibn Ishāq, é, obviamente, uma das principais razões pelas quais os historiadores ocidentais classificaram seu livro como historiografia no sentido normal da palavra. No entanto, como sabemos agora, no período sobre o qual Ibn Ishāq escreve, ocorreram pelo menos seis, talvez sete meses bissextos. Como, então, é possível que nenhum dos numerosos eventos que Ibn Ishāq descreve e aos quais atribui uma data, tenha ocorrido durante um mês bissexto?

Se sua narrativa da vida de Maomé fosse baseada em memórias históricas e em eventos reais, embora distorcidos, mas lembrados por pessoas reais, como pode meio ano solar (ou mais) permanecer sem menção e ter desaparecido dos registros? Deve-se admitir que isso equivale a apenas 2,8% do período em questão, mas mesmo assim isso é sério, porque Ibn Ishāq enumera repetidamente os meses sucessivos em que Maomé permaneceu em Medina ou em outro lugar. Como é possível que esses meses consecutivos nunca incluam um mês bissexto?

A mesma razão pela qual Ibn Ishāq foi confundido com um historiador como Tucídides ou Heródoto, sua datação precisa dos eventos por mês, pode agora se tornar o argumento que o desmascara como um evangelista, um escritor de evangelho. Suas histórias não são o reflexo de eventos lembrados, mesmo que vagamente, mas suas histórias são sermões disfarçados de histórias. Não havia como ele

omitir os meses bissextos se fosse um historiador profano. Suas histórias só podem datar de um período em que as pessoas esqueceram que os meses bissextos existiram.

Essas histórias de Ibn Ishāq, somos forçados a concluir, não tentam descrever memórias de eventos ocorridos no passado, mas querem convencer o leitor de que o protagonista dessas histórias, Maomé, é o Mensageiro de Deus. Como os quatro evangelhos do Novo Testamento, eles não são história no sentido normal da palavra. O livro de Ibn Ishāq, seu amplamente conhecido e frequentemente parafraseado Sira, nada mais é do que um evangelho.

O Alcorão

Abordagens do Alcorão

O Alcorão não é um livro comum. Seu título, que significa “recitações”, reflete tanto a estrutura quanto a função do texto. O Alcorão deve ser pensado como uma espécie de antologia de “recitações” díspares e, assim como a poesia, é melhor recitá-lo em voz alta. Existem outros aspectos em que o Alcorão não é um livro comum. Quando pensamos em um livro, normalmente nos preocupamos principalmente com o que ele tem a dizer. No caso do Alcorão, entretanto, o significado do texto é frequentemente substituído por outras preocupações. O motivo disso pode ser ilustrado com a história de uma importante descoberta arqueológica.

Em 1972, no decorrer de um projeto de restauração em uma antiga mesquita em Şan‘ā, no Iêmen, um operário desenterrou um extenso depósito de papel encharcado e pergaminho. O depósito acabou sendo um repositório de fragmentos de centenas de códices antigos do Alcorão. Um funcionário da Autoridade de Antiguidades do Iêmen notou que alguns dos documentos pareciam muito antigos e começou a procurar ajuda para restaurá-los e preservá-los. Nos anos seguintes, a descoberta gerou um bom interesse entre os estudiosos e empolgação até transbordou para o mainstream – em 1999, o *Atlantic Monthly* publicou uma matéria com a chamada: “O que é o Alcorão?”, com foco no achado de Şan‘ā, e sugeriu que poderia ser um catalisador para uma revolução nos estudos sobre o Alcorão. Os estudiosos especularam que esses podem ser os fragmentos mais antigos do Alcorão já encontrados e uma nova peça crítica de evidência sobre a história primitiva do texto alcorânico.¹

Independentemente do que acabarem sendo os fragmentos de Şan‘ā, o próprio evento ilustra duas importantes abordagens do Alcorão que são bem independentes de qualquer preocupação para com o verdadeiro conteúdo do texto. De acordo com a primeira abordagem, característica da religiosidade muçulmana, o Alcorão é um objeto sagrado. A razão para a preservação dos fragmentos é que alguém considerou como sagradas as cópias físicas e fragmentos do Alcorão. Como objetos sagrados, o papel e o pergaminho não poderiam ser queimados ou descartados de qualquer forma comum, mas tinham que ser enterrados apropriadamente para preservá-los de conspurcação. A primeira coisa que importava para quem enterrou esses pedaços de papel não era o que estava escrito, mas o que eles eram.

Uma segunda forma de abordagem o Alcorão é vê-lo não como um objeto sagrado, mas como um artefato histórico. É um texto com uma história, e o principal interesse do estudioso é deslindar quando e por que se originou e como evoluiu até sua forma atual. Pode-se supor que tal abordagem seja primariamente a área de estudiosos não muçulmanos, mas na verdade a história do texto alcorânico tem sido uma das preocupações centrais dos estudiosos muçulmanos. A descoberta de Şan‘ā serviu para nos lembrar como sabemos pouco sobre as origens e a história primitiva do texto alcorânico. Os pesquisadores estavam animados com a possibilidade que alguns documentos pudessem provar ser os mais antigos fragmentos do Alcorão já encontrados, mas mesmo as suposições mais otimistas colocam os documentos mais antigos em meados do século VIII, mais de um século após as conquistas. (Para efeitos de comparação, nosso mais antigo fragmento de manuscrito do Novo Testamento, parte do Evangelho de São João, foi datado a cerca de 40 após a autoria.) O fato de manuscritos do Alcorão terem sido escritos mais de um século após a conquista poderem ser nossa mais antiga prova documental do texto mostra como temos poucas evidências sólidas sobre como, onde e quando surgiu o Alcorão.

É claro que há uma terceira maneira de abordar o Alcorão, e é bem óbvia: concentrar-se no seu conteúdo. Ela tende a ser o principal interesse de leitores contemporâneos que sofrem do hábito moderno e secular de pensar sobre um livro em primeiro lugar como transmissor de uma mensagem. Mas essa não é a principal forma de um grande número de muçulmanos interagirem com o Alcorão. Um motivo para isso é bastante simples: a maioria dos muçulmanos através da história não teve contato direto com o conteúdo de suas escrituras, seja por que eram analfabetos, seja por que não entendiam árabe. Portanto, eles sentem o Alcorão como um objeto de devoção, uma coisa bela, e um nexos com o poder espiritual, mas não necessariamente ou primariamente por seu significado discursivo. Há outras razões mais complicadas devido às quais o Alcorão é sentido como mais que sua mensagem, mas deixaremos isso mais para frente, por enquanto.

Cada uma dessas três abordagens – como objeto sagrado, artefato histórico e texto discursivo para ser interpretado e compreendido – levantam diferentes perguntas, todas importantes para compreender o islamismo. Trataremos de cada uma, começando com a questão prioritária, tanto lógica quanto historicamente: onde surgiu o Alcorão e como ficou com a forma atual?

¹ Toby Lester. “What is the Koran”. *The Atlantic Monthly* (jan. de 1999).

A história do texto

Uma característica marcante do Alcorão é a extraordinária uniformidade do texto árabe de todas as edições existentes. (Essa afirmativa se aplica somente às consoantes do texto, e não às vogais.) Quer comparemos as modernas edições impressas ou os manuscritos mais antigos, o texto árabe básico em qualquer Alcorão é consistente com qualquer outro – tão consistente, de fato, que quando quaisquer pequenas anomalias são descobertas, elas ganham importância. Por exemplo, as pequenas diferenças na ordem dos versículos em alguns fragmentos de Şan’ā’ adquiriram uma imensa importância para os estudiosos, e de maneira semelhante muito se falou sobre pequenas variações entre as inscrições no Domo da Rocha e o texto canônico do Alcorão. Mas tais anomalias são tão poucas e tão pequenas que, à primeira vista, pode parecer que o texto alcorânico não tem história – ou que essa história é limitada à mudança de estilos na caligrafia árabe. Por pelo menos 12 séculos, o texto provou ser realmente imune às forças do tempo.

Essa preservação da uniformidade e da consistência do texto é em si própria uma conquista notável da civilização islâmica. Os muçulmanos têm razão em ser orgulhosos do fato de que sua escritura permaneceu tão atemporal e imutável. De fato, a consistência do texto é às vezes apresentada como evidência para fundamentar as alegações muçulmanas de que o alcorão é inimitável, sem igual em comparação com outras escrituras. Há algum mérito nessa alegação, e o próprio Alcorão a apoia (17:88).

Mas isso não deveria nos impedir de perguntar se o texto do Alcorão sempre foi tão uniforme. A resposta dada na tradição muçulmana é um sim qualificado. Sim, o texto permaneceu consistente, mas somente a partir da época em que tomou sua forma atual por ordem do Califa ‘Uthmān por volta de 650. A tradição muçulmana, portanto, concede cerca de 40 anos para a evolução do Alcorão desde o começo das revelações de Maomé até o falecimento de um texto canônico. Durante os outros 14 séculos restantes, entretanto, acredita-se que o Alcorão permaneceu imutável. Há uma outra qualificação significativa para a afirmação de que o Alcorão permaneceu o mesmo desde ‘Uthmān. Os primeiros manuscritos do Alcorão não têm vogais e pontos, os pingos que distinguem as consoantes árabes das outras. Sem colocar um ponto, pode ser impossível distinguir um “t” de um “b”. Assim, as recitações do Alcorão podem variar de acordo com as vogais que são inseridas e como as consoantes são pontuadas, e sete sistemas diferentes de recitação do texto são aceitos como canônicos. Essas variações raramente têm uma importância real para entender e interpretar o texto. Na prática, além disso, a maioria das edições modernas têm vogais e consoantes uniformes, porque um modo particular de recitar o Alcorão (Ḥafṣ, Egito, edição impressa de 1924) foi difundido e aceito na era moderna.

Muitos pesquisadores contemporâneos concordam que o texto ficou uniforme por um longo tempo, mas como uma importante qualificação. É verdade que o texto ficou da mesma forma desde a época dos primeiros manuscritos

até hoje, mas nossos primeiros manuscritos datam do século 9. Isso deixa o intervalo de mais ou menos 200 anos entre a vida do profeta a primeira evidência indiscutível de um texto estável e uniforme do Alcorão – talvez mais, se algum dos materiais estavam circulando antes do século V.²

As tradições acadêmicas muçulmanas e ocidentais compartilham, portanto, a convicção que o texto do Alcorão tinha uma pré-história, mas eles diferem, às vezes nitidamente, sobre a extensão e a natureza dessa pré-história. Para os muçulmanos, o processo foi simples, curto e linear: Maomé começou a receber revelações de Deus por meio do anjo Gabriel em 610; o Profeta recitou as revelações na presença de seus seguidores ao longo de sua carreira, e seus seguidores devidamente memorizaram ou escreveram essas revelações em todos os materiais que puderam encontrar. Após a morte de Maomé, alguns de seus companheiros se reuniram e organizaram as revelações em coleções escritas. Finalmente, por volta de 650, ‘Uthmān providenciou a coleta e edição de uma versão oficial do Alcorão a partir das melhores fontes, tanto escritas quanto orais, e ordenou que todas as cópias desviantes fossem destruídas. Descrito dessa forma, o processo soa bastante ordeiro e organizado. Algumas fontes muçulmanas preservaram relatórios que sugerem que, na verdade, pode ter sido bastante confuso. Algumas tradições relatam que as revelações foram perdidas – de acordo com ‘A’isha, uma porção foi comida por um carneiro ou cabra³ – e que algumas revelações legítimas foram excluídas do texto finalizado. Os xiitas, por exemplo, permaneceram convencidos de que os versículos que indicavam claramente o lugar de Ali como o sucessor de Maomé foram eliminados, e os juristas islâmicos estavam convencidos de que originalmente havia uma revelação corânica para justificar o apedrejamento de adúlteros. Essas histórias não devem necessariamente serem aceitas sem críticas, já que que refletem um contexto posterior, quando foi útil poder afirmar que o deus tinha mais a dizer do que meramente o que estava incluído no Alcorão. Eles, no entanto, fazem parte da visão tradicional muçulmana de como o Alcorão surgiu e indicam que os próprios muçulmanos não negam que o Alcorão passou por um processo de formação e moldagem antes que o texto fosse finalmente estabilizado. Na narrativa muçulmana, entretanto, esse processo de formação foi extremamente rápido, terminando menos de duas décadas após a morte de Maomé.

Em um quesito, o caráter do Alcorão combina com esse relato tradicional de sua rápida formação. O texto é editado de maneira rápida e leve. Isso costuma ser uma fonte de frustração para o leitor iniciante. O Alcorão não tem esquema narrativo, suas suras são ordenados sem nenhuma preocupação aparente com o conteúdo, e mesmo dentro de cada sura, o tópico e o tom flutuam abruptamente e sem aviso. Os editores do texto final, seja na época de ‘Uthmān ou mais tarde, aparentemente não se preocuparam em suavizar essas arestas. Um exame mais atento de uma passa-

² John E. Wansbrough. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

³ Ver, por exemplo, Sunan Ibn Mājah, 1944, <https://sunnah.com/um/1262630>.

gem específica reforçará essa impressão. No início da Sura 22, por exemplo, lemos:

e entre as pessoas há quem discute sobre Deus sem conhecimento e segue todo demônio rebelde / Sobre ele está escrito que qualquer um que for aliado dele ele desviará e o levará ao suplício da fornalha / Ó gente, se duvidais da ressurreição, nós vos criamos da terra, e então do esperma e então de um coágulo de sangue e então de um embrião formado ou informe para manifestar para vós e depositamos no útero o que quisermos por um período determinado e depois vos tiramos como crianças e então cresceis até ficardes adultos e alguns de vós morrem e outros são mantidos até uma idade decrépita e depois de saber não sabem mais nada [...]

Esses versículos exemplificam um padrão comum no Alcorão: em um versículo o deus está falando dele mesmo na terceira pessoa; no outro ele subitamente muda para a primeira pessoa do plural. Pegaram o material e compilaram da melhor maneira possível, mas não trabalharam com ele.

Outras características combinam muito menos com a narrativa tradicional de uma compilação rápida. Por volta da época de sua canonização, por exemplo, algumas palavras e passagens no Alcorão era aparentemente incompreensíveis aos leitores. Em várias passagens o próprio Alcorão parece reconhecer que seus leitores podem ter dificuldade para entender sua linguagem, ao oferecer convenientemente glosas explicativas. Em doze casos distintos, uma palavra difícil é acompanhada da expressão “E ensinarei o que é a...”, seguida da explicação. A sura 101 nos dá dois exemplos:

A calamidade / O que é a calamidade? / O que te ensinará o que é a calamidade? / No dia em que as pessoas forem borboletas dispersas / E as montanhas como lâ cardada / Porém, aquele cujas ações pesarem na balança / Desfrutará de uma vida agradável / Enquanto que aquele cujas ações forem leves na balança / A mãe dele é o abismo / E o que te fará saber o que é o abismo? / É um fogo ardente.

Simplesmente não se esperava que os leitores soubessem o que significavam as palavras traduzidas como “calamidade” e “abismo”. Os tradutores do Alcorão ainda não sabem, e a tradução de Arberry (1955) fornecida aqui⁴ não é não é mais do que uma suposição excessivamente confiante.

Os primeiros comentadores muçulmanos do Alcorão também tinham que ficar supondo. Eles tinham pouca ideia do que essas e muitas outras palavras no Alcorão queriam dizer. Consequentemente, frequentemente há suposições que são extremamente diferentes uma da outra e

simplesmente mostram que ninguém na verdade conhecia aquelas palavras, e grande parte do Alcorão lhes era estranha. A narrativa tradicional da formação do Alcorão não pode dar conta dessa lacuna. Se o Alcorão tivesse sido composto durante a vida de Maomé e compilado até vinte anos após sua morte, simplesmente não teria havido tempo para permitir esse esquecimento tão generalizado. A linguagem do Alcorão deveria ter sido familiar para os muçulmanos desde o início, e esse conhecimento teria sido transmitido através da recitação, do ensino e do comentário. Parece que não foi assim que aconteceu.

Parece, então, que na época de sua canonização muito do material incluído no Alcorão era muito antigo – tão antigo que o vocabulário já era arcaico e não havia ninguém por ali que lembrasse do significado original. Ou a tradição está correta e os materiais alcorânicos se originaram no século VII, mas foram coletados e canonizados no século VIII ou IX; ou então o Alcorão foi canonizado no século VII, mas parte do seu conteúdo já era antigo nessa época. Essas explicações não são mutuamente excludentes, mas ambas as possibilidades colocam em xeque a narrativa tradicional.

Talvez as reservas mais tradicionais sobre a narrativa tradicional sobre as origens do Alcorão surjam da questão do contexto. De maneira geral, o Alcorão inclui quatro tipos de material sobrepostos: enunciados oraculares (especialmente do julgamento final), passagens polêmicas, passagens narrativas e lei religiosa. Pouco desse material, exceto talvez a primeira categoria, se encaixa bem em um contexto da Arábia do século VII. As passagens narrativas, com algumas raras exceções, são baseadas em personagens e temas da literatura bíblica: são histórias sobre Adão, Noé, Abraão, Moisés, Salomão e Jesus, e as histórias contadas são variantes reconhecíveis das narrativas bíblicas. Em particular, um número de narrativas alcorânicas são muito parecidas com narrativas conservadas no Talmude ou na literatura midráxica. De forma semelhante, as narrativas sobre Jesus se parecem muito com aquelas encontradas em fontes cristãs fora do cânone (apócrifas).

O Alcorão claramente trata de histórias que estavam “no ar” entre cristãos e judeus no Oriente Próximo. Se colocarmos o Alcorão na Arábia do século VII, só podemos dar sentido às suas origens importando influências judias e cristãs significativas para o Hījāz – influências para as quais há poucas evidências convincentes. Pareceria pelo menos plausível sugerir que talvez a Arábia não seja o contexto para as origens do Alcorão e que as escrituras islâmicas mais provavelmente se formaram em um ambiente do Oriente Próximo na Síria e na Palestina – durante os primeiros 150 anos após as conquistas árabes.

As polêmicas do Alcorão também se encaixam melhor em um ambiente religioso sírio. O Alcorão polemiza contra cristãos, judeus e idólatras. Os idólatras geralmente são identificados como árabes pagãos, mas Hawting (1999) argumentou de forma convincente que a polêmica contra a idolatria é mais provavelmente dirigida a judeus e cristãos. Polêmicas contra judeus árabes podem fazer algum sentido; havia, aparentemente, comunidades judaicas significativas na península arábica. Mas de onde vêm as polêmi-

⁴ In the Name of God, the Merciful, the Compassionate. The Clatterer! What is the Clatterer? And what shall teach thee what is the Clatterer? The day that men shall be likely scattered moths, and the mountains shall be like plucked wool tufts. Then he whose deeds weigh heavy in the Balance shall inherit a pleasing life, but he whose deeds weigh light in the Balance shall plunge in the womb of the Pit. And what shall teach thee what is the Pit? A blazing Fire!

cas anticristãs do Alcorão? Uma leitura superficial do livro deixa a impressão de que Deus está extremamente angustiado com os erros manifestos dos cristãos. Uma das suras mais elegantes e mais citadas do Alcorão é claramente anti-trinitariana e sempre foi entendida como tal:

Em Nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso.
Dize: “Ele é Deus, o único, Deus, o Absoluto, que não gerou, nem foi gerado, e igual a ele não há ninguém.
(Sura 112)

Quando o Alcorão menciona Jesus, raramente se esquece de nos lembrar que ele não é o Filho de Deus, que nunca afirmou ser o Filho de Deus e que os cristãos blasfemam ao dizer isso. Tudo isso sugeriria que o Alcorão surgiu de um ambiente dominado pelo Cristianismo. No entanto, a tradição registra apenas uma presença cristã limitada em Meca ou Medina. Então, quem estava lá para discutir com ele e quem se importava se Deus tinha um filho?

Jesus no Alcorão

O fato é que o Alcorão tem uma cristologia surpreendentemente completa.⁵ Os muçulmanos, é claro, não ficam surpresos porque presumivelmente se espera que Deus saiba tudo o que se pode saber sobre Jesus. Mas os acadêmicos ou alunos que estão preocupados em combinar o texto com o contexto devem se assustar. Jesus é uma figura profética dominante no Alcorão e provavelmente seu personagem mais desenvolvido. Aprendemos sobre seu milagroso nascimento virginal, sobre milagres que ele realizou quando criança, sobre seus discípulos. Também temos narrativas um tanto misteriosas. Uma dessas parece estar ligada à Última Ceia, outra parece negar a crucificação. Jesus recebe títulos cristológicos padrão: Rūh Allāh, o Espírito de Deus, e Kalām Allāh, o Verbo de Deus. No entanto, contra essa aparente exaltação de Jesus, o Alcorão nega repetida e enfaticamente que Jesus é o Filho de Deus e insiste que ele é um mensageiro – um mensageiro notável, talvez, mas apenas um mensageiro.

Nessa tendência de exaltar Jesus, mantendo os pés firmemente plantados na terra, o Alcorão mostra uma afinidade notável com certas variedades não ortodoxas do cristianismo. Já vimos que os grandes temas da Cristologia Alcorânica foram antecipados pelo Maniqueísmo. Como o Alcorão, Mani tinha ensinado que o Jesus humano era apenas um profeta, e que ele, de fato, não morreu na cruz. Mas talvez a semelhança mais direta seja com uma forma de cristianismo judaico. Isso não significa que haja uma relação genética direta entre qualquer um desses grupos e o islamismo. Mas parece razoável sugerir que eles mostram os efeitos do mesmo meio – que o ambiente que produziu as cristologias maniqueísta e judaico-cristã era um ambiente religioso e intelectual muito semelhante àquele em que o Alcorão foi formado. Talvez esse ambiente fosse a Arábia do século VII, mas, se assim for, o cristianismo

em suas muitas variedades deve ter penetrado na península muito mais profundamente do que qualquer pessoa demonstrou de maneira convincente. Além disso, a tradição muçulmana deve, por algum motivo, ter escolhido suprimir o conhecimento de tal penetração. Parece muito mais provável que o contexto para a formação do Alcorão não seja a Arábia, mas mais ao norte, e não antes das conquistas, mas depois.

Leitores atentos terão notado dois resultados aparentemente contraditórios dessa descrição. A linguagem do Alcorão parece arcaica e enraizada em um ambiente árabe. Em contraste, seu conteúdo temático se encaixa perfeitamente no ambiente religioso do Oriente Próximo. Isso deveria nos surpreender? Somente se insistirmos em espremer o período formativo do Alcorão nas primeiras cinco décadas do século VII. Nesse caso, ambas as características do Alcorão tornam-se inexplicáveis. Mas se permitirmos a possibilidade de um período de formação muito mais longo, não parecerá estranho que redatores (editores) posteriores do Alcorão preservaram tradições mais antigas – algumas das quais eram opacas para eles – de uma forma que fosse relevante para o seu próprio meio. Afinal, é isso que os redatores fazem.

A exploração mais completa dessa hipótese pode ser encontrada na obra de John Wansbrough. Em duas obras semanais, *Quranic Studies* (1977) e *The Sectarian Milieu* (1978), Wansbrough se propôs a aplicar métodos desenvolvidos nos estudos bíblicos ao Alcorão. Sua hipótese, de que o Alcorão foi padronizado cerca de 200 anos depois do que relata a tradição muçulmana, foi contestada, mas ainda não foi refutada de forma convincente⁶. Na verdade, os argumentos de Wansbrough, dado o estado das evidências, são substancialmente irrefutáveis. A menos que uma evidência documental firmemente datável possa ser produzida para mostrar que o texto alcorânico era estável no século VII, a hipótese de Wansbrough não pode ser descartada. Tampouco a hipótese pode ser firmemente estabelecida, como os numerosos críticos de Wansbrough logo assinalaram.

Consequentemente, os estudantes do Islã são confrontados com um conjunto de paradigmas contrastantes para a formação do Alcorão. Os defensores de um paradigma aceitam a visão muçulmana tradicional, às vezes com uma revisão superficial. O outro paradigma situa a canonização do Alcorão em um ambiente do Oriente Próximo durante os dois séculos após a conquista. Nenhum dos paradigmas pode ser provado definitivamente; ambos têm pontos fracos e são totalmente incompatíveis. Minhas próprias simpatias foram expressas aqui com um grau de confiança que pode ser enganoso. Tenho minhas dúvidas e, em muitos dias, um cadinho de evidência pode me influenciar.

⁵ Neal Robinson. *Christ in Islam and Christianity*. Albany: State University of New York Press, 1991; Edward Geoffrey Parrinder. *Jesus in the Qur'an*. London: Sheldon Press, 1976.

⁶ Wansbrough, *op. cit.*, p. 52.

O Alcorão na religiosidade muçulmana

Os muçulmanos devotos, é claro, são imunes a tais especulações sobre as origens de suas escrituras. Do ponto de vista da religiosidade e da teologia muçulmanas, o Alcorão vem do deus e suas origens sagradas são as únicas origens que importam. A crença na santidade do Alcorão se reflete em uma variedade de práticas de devoção. A preocupação com o descarte adequado dos textos do Alcorão que motivaram aqueles que preservaram o repositório de Şan'ā é apenas um exemplo de todo um complexo de escrúpulos que regem o manejo do Alcorão. Um Alcorão nunca deveria ser carregado abaixo da cintura, nunca deve ser colocado embaixo de outros livros, e (de acordo com alguns estudiosos) não deve ser tocado por um muçulmano ritualmente impuro ou por um incrédulo. Pode-se considerar que o próprio Alcorão justifica esses escrúpulos: “É certamente um nobre Alcorão / numa escritura oculta / que só os purificados tocam / uma revelação do Senhor dos Mundos” (56:77-80). Os eruditos muçulmanos divergem quanto ao rigor com que tais regulamentos devem ser aplicados, mas concordam que uma cópia do Alcorão é um objeto sagrado e deve de alguma forma ser protegida contra profanação. A prática da maioria dos muçulmanos contemporâneos mostra que eles concordam. A maneira mais eficiente de instigar um tumulto em quase todas as cidades muçulmanas, de Fez a Jacarta, seria profanar publicamente o Alcorão.

Poder e bênção também acompanham a recitação verbal do Alcorão. Tal recitação é fundamental para toda a observância de rituais muçulmanos e uma influência generalizada na religiosidade muçulmana. A recitação é necessária em orações rituais e é onipresente em ocasiões públicas de quase todos os tipos, incluindo casamentos, funerais, eventos políticos, reuniões sociais e momentos de emergência nacional ou luto. A memorização de todo o Alcorão não é incomum e confere aos exitosos a designação de *ḥāfiẓ al-qur'ān* e status especial dentro da comunidade. A recitação também é uma forma de arte altamente desenvolvida e valorizada. O valor espiritual e o poder atribuídos ao Alcorão recitado às vezes são bastante independentes do significado do texto. Muçulmanos que não falam árabe frequentemente aprendem a recitar o texto do Alcorão fluentemente, sem entender o significado discursivo do que estão recitando.

A Eternidade do Alcorão

Ocidentais e muçulmanos de mentalidade moderna frequentemente concordam em desacreditar e desprezar as práticas devocionais que cercam o Alcorão como vestígios de superstição. Na verdade, à luz das crenças tradicionais muçulmanas sobre a natureza da revelação, os escrúpulos piedosos e os rituais em torno do Alcorão fazem muito sentido. Para entender por que, podemos começar com a afirmação muçulmana de que o Alcorão é a Palavra de Deus. É uma afirmação enganosamente simples, e pode ser entendida como significando mais do que a de que a

mensagem do Alcorão vem de Deus e que os humanos devem, portanto, dar ouvidos a essa mensagem. É possível que isso tenha sido tudo o que os muçulmanos a princípio acreditaram sobre o Alcorão. Nesse caso, eles aprenderam rapidamente modos de pensar mais sofisticados. A ideia do Verbo – o Logos – teve uma longa história no pensamento grego, de onde entrou na teologia judaica e cristã. A Palavra de Deus, para cristãos e judeus, passou a significar não apenas o conteúdo das comunicações de Deus, mas uma preexistência de Deus (ver o Evangelho de São João 1: 1-13).

O próprio Alcorão deu aos muçulmanos motivos para começarem a pensar em linhas semelhantes. A ideia de um Livro preexistente, o arquétipo do livro terreno, é aludida em várias declarações do Alcorão: “Não! Juro pela queda das estrelas/ E isso é de fato um juramento grandioso, se soubésseis / É certamente um nobre Alcorão / numa escritura oculta / Que só os purificados tocam / Uma revelação do Senhor dos Mundos”(56:75-80, cf. 85:22) Uma vez que os muçulmanos começaram a pensar no Alcorão como tendo uma forma preexistente – como o Logos divino –, eles herdaram todo um conjunto de problemas teológicos há muito familiares aos cristãos. O Alcorão Celestial foi eternamente preexistente ou criado? Qual era a relação do Alcorão celestial com suas cópias terrenas? E se a Palavra era eternamente preexistente, qual era sua relação com a essência divina?

Essas questões chegaram ao auge em 833 EC, durante o reinado do califa abássida Ma'mūn. Se Ma'mūn fosse um cristão, nós o reconheceríamos imediatamente como partidário da heresia ariana. Ele, junto com seu sucessor Mu'tasime o establishment religioso que patrocinavam, procurou impor como doutrina oficial a crença de que o Alcorão foi criado, e o fizeram por motivos que Ário poderia ter achado animadores. A ideia oposta de que o Alcorão era eterno e inciado já tinha raízes profundas, entretanto, e era defendida por um erudito formidável, Ibn Ḥanbal, que não seria dissuadido de suas convicções por qualquer quantidade de açoites. Ibn Ḥanbal estudiosos religiosos da mesma opinião foram sistematicamente perseguidos por Ma'mūn e Mu'tasim durante a famosa *miḥna*, um exemplo raro na história islâmica de uma inquisição organizada.

No final, a *miḥna* falhou, e o califa Mutawwakil reverteu a política de seus predecessores. A doutrina ortodoxa que triunfou tinha uma semelhança curiosa com a doutrina ortodoxa cristã. A Palavra divina é incriada, existindo eternamente com Deus, e essa mesma Palavra eterna e incriada se manifesta na Terra na forma de um livro. Assim como os cristãos ensinam que o Verbo se encarnou, os teólogos ortodoxos muçulmanos, para usar a frase imaginativa de Henri Wolfson, vieram a acreditar que o Alcorão era o Verbo *inlibrado* – a Palavra que se transformou em Livro.⁷

Para os que levam a doutrina da eternidade do Alcorão mais a sério, toda e qualquer manifestação da palavra do

⁷ Harry Austryn Wolfson. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976, pp. 244–63.

deus é “incriada”. A forma mais extrema dos credos insiste que o Alcorão é a palavra de Deus incriada em qualquer forma em que for encontrada.⁸ Assim, as palavras do Alcorão qualificam-se como o que os estudiosos de religião chamariam de teofania – o mais perto que um fiel pode entrar em contato com o deus. Visto dessa perspectiva, a preocupação escrupulosa de um muçulmano para proteger o texto da profanação não é mais supersticiosa que a reverência de um católico para com os elementos da eucaristia. Ambas as práticas estão enraizadas em uma teologia preocupada com a manifestação terrena do logos divino. Assim como a teologia cristã frequentemente se preocupou mais com o que Jesus é do que com o que ele disse, assim também a teologia islâmica e o Alcorão.

A inimitabilidade do Alcorão

Um corolário lógico da doutrina de que o Alcorão é incriado é a crença em sua inimitabilidade. O próprio Alcorão desafia seus críticos a produzir qualquer coisa parecida com ele:

Se disserem: “Ele inventou isso!”, responde: “Trazei uma sura semelhante a esta, recorrendo a quem quiserdes, exceto a Deus, se fordes sinceros”. (10:38)
 “Dize: Mesmo que os humanos e os gênios se tivessem reunido para produzir coisa similar a este Alcorão, jamais teriam feito algo semelhante, ainda que se ajudassem mutuamente.” (17:88)

Essas alegações vieram a ser entendidas pelos muçulmanos como declarações objetivas sobre os méritos literários do Alcorão. Ele simplesmente não poderia ou nunca seria igualado em beleza ou perfeição.

Tais doutrinas sobre a natureza do Alcorão dificilmente combinam com o que os muçulmanos lembraram sobre a verdadeira revelação do Alcorão na história. Por um lado, o Alcorão era perfeito e eterno; por outro lado, tinha sido revelado pouco a pouco durante 22 anos em um contexto histórico particular e coletado de forma muito imperfeita após a morte de Maomé. Igualmente problemática é a questão de como o Alcorão poderia ter existido eternamente se ele refletia claramente o contexto imediato da vida do profeta. De acordo com o entendimento ortodoxo da revelação, o Alcorão foi ditado ao profeta, que não participou da sua produção exceto como fiel (de fato, infalível) transmissor da mensagem. No entanto, como veremos na próxima seção, os intérpretes muçulmanos do Alcorão insistem que o Alcorão deve ser interpretado à luz dos eventos da vida de Maomé. Essa tensão entre o status do Alcorão como objeto sagrado e o problema prático de interpretá-lo de verdade e aplicar sua mensagem continua a alimentar discussões entre os muçulmanos.

Interpretando o Alcorão

Poderíamos pensar que melhor maneira de se chegar ao significado do Alcorão seria pegar uma tradução e lê-la por si mesmo. Afinal, traduções baratas são bastante acessíveis, e por que ler uma sinopse de um livro didático quando se pode ler o original, que por acaso é bem mais interessante? Esse é um excelente conselho para quem deseja ler o Alcorão para edificação pessoal, mas acaba sendo um péssimo conselho para qualquer pessoa preocupada em entender como os muçulmanos abordam o conteúdo do Alcorão. Uma comparação simples tornará isso claro. Suponha que um aluno não familiarizado com a Bíblia, mas sabendo que se trata de uma escritura cristã, comece a lê-la para tentar entender o cristianismo. Ela provavelmente começaria no início, no Gênesis, e antes de completar um quarto do caminho ela não precisaria ler mais nada para saber que o cristianismo é uma religião que tolera o sacrifício de crianças, a misoginia e o genocídio. Se nosso aluno tivesse uma vaga impressão de violência endêmica, espancamento de esposas e abuso infantil nas sociedades ocidentais, saberia imediatamente onde colocar a culpa: a tradição religiosa dominante da civilização ocidental é obviamente uma religião misógina e violenta, como qualquer pessoa que começa a ler suas escrituras pode imediatamente perceber.

Infelizmente, esse tipo de atitude é cada vez mais evidente nos cursos introdutórios de religião, mas qualquer cristão ou judeu crente perceberá imediatamente o erro. Assim como os cristãos e judeus leem as escrituras hebraicas através das lentes de uma tradição interpretativa antiga e sofisticada e, portanto, não se sentem obrigados a sacrificar seus filhos, exterminar os incrédulos ou mesmo, no caso dos cristãos, manter-se kosher, assim também os muçulmanos e o Alcorão. Um instinto de contornar completamente a tradição interpretativa da comunidade e de ler as escrituras idiossincraticamente é, em grande medida, uma tendência moderna, característica dos movimentos escrituralistas (às vezes é erroneamente caracterizada como fundamentalista) – mas isso é antecipar um tópico que será tratado de forma mais completa em seu devido lugar. Meu ponto aqui é simplesmente dizer que quem não pertence a uma tradição muitas vezes se torna um literalista inconsciente quando lê o livro sagrado de outra pessoa.

Um antídoto é ter em mente o que um estudioso muçulmano tradicional precisaria saber antes de se aventurar a interpretar uma passagem específica do Alcorão. Ele, é claro, precisaria começar com um conhecimento completo do vocabulário árabe e da gramática da passagem. Uma tradução certamente nunca daria conta do recado. As complexidades e incertezas no vocabulário o levariam ao campo da lexicografia e, por extensão, ele se tornaria um estudante da tradição literária árabe primitiva e, especialmente, da poesia árabe. Naturalmente, ele precisaria de uma compreensão abrangente das interpretações de todos os principais comentaristas do Alcorão que o precederam. Depois de dominar a linguagem da passagem e ficar ciente das diferentes leituras possíveis, ele passará

⁸ A. J. Wensinck. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932, p. 127.

a considerar seu conteúdo. Para esse propósito, ele precisará ter um conhecimento completo da vida de Maomé e um conhecimento específico das circunstâncias em que a passagem específica foi revelada. A audiência da passagem é geral ou específica? Um comando específico é limitado por circunstâncias específicas ou destinado a uma aplicação geral? Para responder a tais perguntas nosso estudioso deverá estar familiarizado com a extensa literatura que descreve as “ocasiões de revelação” (*asbāb al-nuzūl*). Nosso estudioso precisará ainda comparar a passagem com quaisquer outras passagens paralelas ou relacionadas com tópicos semelhantes. Ele precisará determinar se há outros versículos alcorânicos posteriores que substituem, modificam ou explicam posteriormente a passagem. Finalmente, ele terá que fazer o mesmo com a literatura dos *ḥadīth*, pesquisando as tradições do Profeta que limitam a aplicação ou explicam a intenção da passagem. Resumindo, a interpretação oficial do Alcorão, idealmente, requer acesso a uma biblioteca substancial, que incluiria material de todos os principais ramos do conhecimento tradicional muçulmano. Isso deve fornecer razão suficiente para que os recém-chegados ao texto, particularmente os não-muçulmanos, sejam cautelosos ao se aventurarem em opiniões casuais sobre o que uma determinada passagem significa. O Alcorão, em outras palavras, é um livro que clama por interpretação.

Temas centrais

Entretanto, a necessidade de interpretação do Alcorão não deriva de qualquer confusão sobre a mensagem básica do livro. A ideia geral do Alcorão é notavelmente simples e pode ser resumido em um parágrafo. É claro que começa com o deus. O deus é único, o criador de tudo o que existe, incluindo a humanidade. Nós, humanos, devemos lealdade e adoração exclusivas ao deus, mas tendemos a permitir que nossa atenção vagueie e associe os seres criados ao deus. Essa associação, chamada *shirk*, é o pecado mais básico. O deus, contudo, é misericordioso, e essa misericórdia é mais claramente manifestada na forma de profetas e escrituras como lembretes para chamar os humanos esquecidos de volta à adoração exclusiva do deus. As escrituras e os profetas também fornecem orientação específica sobre como o deus deseja que as pessoas que o adoram se comportem. O Alcorão é o ápice desses “lembretes”. As consequências são sérias: aqueles que rejeitam as advertências do deus queimarão no inferno; aqueles que seguem sua orientação desfrutarão das delícias do paraíso. Essa mensagem é consistente em todo o livro e é comunicada de uma variedade de maneiras tão diferentes que é difícil não perceber. Os próprios muçulmanos costumam tomar a primeira sura do Alcorão como um resumo conveniente de sua mensagem.

Narrativas alcorânicas

Embora a ideia geral do livro possa ser clara, muitos dos detalhes são perturbadores. O Alcorão é, para adaptar um antigo ditado puritano, uma piscina na qual um mosquito pode nadar e um elefante se afogar. Esta mistura de uma mensagem facilmente compreensível com quebra-cabeças que mantiveram séculos de estudiosos adivinhando é talvez melhor ilustrada a partir das partes narrativas do Alcorão. O Alcorão gosta particularmente de histórias sobre profetas, a maioria delas familiares das escrituras hebraicas e cristãs. Lemos histórias de Adão, Noé, Abraão, José, Moisés, Davi, Salomão e Jesus. Também lemos sobre figuras menos familiares, como o profeta árabe Ṣāliḥ. Os nomes e os detalhes das histórias diferem, mas o ponto é quase sempre o mesmo: quando o deus envia um profeta, ai daqueles que rejeitam sua mensagem. As histórias são contadas com um propósito didático restrito, e raramente temos dúvidas sobre o que devemos aprender com elas.

Contudo, se buscarmos uma história satisfatória nessas narrativas, só ficaremos frustrados. Uma das características curiosas de muitas narrativas alcorânicas é sua característica alusiva. O Alcorão parece presumir que não precisaríamos de escutar a história inteira, supostamente porque já a conhecemos. Portanto, embora o argumento geral seja geralmente bem claro, a importância dos detalhes é frequentemente um mistério. Uma leitura rápida da história de José na sura 12, por exemplo, deixa o leitor embasbacado sobre a importância de muitos dos detalhes. Por que, por exemplo, José é jogado na prisão imediatamente após sua inocência ser convincentemente provada? E como devemos entender a misteriosa cena em que proeminentes mulheres egípcias se cortam simultaneamente ao verem José?

Nós já tocamos no ponto de que a explicação mais provável para essa característica alusiva das narrativas alcorânicas. As histórias do Alcorão estão intimamente relacionadas às narrativas familiares da tradição judaica e cristã e elas refletem um ambiente de competição com judeus e cristãos em que essas narrativas estavam no ar. Uma vez reconhecido esse ambiente, não nos surpreenderemos que elementos, por exemplo, da narrativa de José na sura 12 sejam incontestavelmente semelhantes a histórias sobre José na literatura midráxica. Em outras palavras, o Alcorão está evidenciando uma de suas principais funções como obra polêmica formada num ambiente polêmico. Essa é uma das explicações que a maioria dos muçulmanos não terá dificuldade em rejeitar, mas parece que ela dá sentido ao material. O ponto mais importante, do nosso ponto de vista, é que havia muita coisa para manter os intérpretes ocupados.

Junto com as histórias dos profetas, o Alcorão também tem muito a dizer sobre as escrituras anteriores. Como acontece com os profetas, há pouca variação entre as escrituras, exceto os nomes. Moisés recebeu a Torá; David, o Zabūr; Jesus, o Injīl. Todos continham essencialmente a mesma mensagem do Alcorão. Como observação casual mostrará que as versões existentes dessas escrituras não combinam com o Alcorão, muitos muçulmanos concluí-

ram que as escrituras judaicas e cristãs foram corrompidas. Portanto, o maior desafio para os intérpretes muçulmanos dessas passagens é entender a relação entre o islamismo e as dispensações anteriores.

A lei alcorânica e o problema da ab-rogação

Se a necessidade de interpretação se resumisse ao preenchimento dos detalhes de narrativas, a interpretação do Alcorão pode permanecer simplesmente uma diversão acadêmica interessante. Quando o Alcorão é abordado como uma fonte de orientação prática, no entanto, a tarefa de interpretação torna-se urgente. O deus diz no Alcorão bastante coisa sobre como ele gostaria que os seres humanos se comportassem, mas nem sempre se expressa com o grau de clareza que seus seguidores mais rigorosos desejam. Sobre a questão espinhosa de beber vinho, por exemplo, o Alcorão tem estas declarações variadas:

Imagem do paraíso prometido aos tementes a Deus: rios de água sempre pura e leite que não azeda e rios de vinho, uma delícia para os bebedores. (47:15)

Eles te perguntam sobre o vinho e os jogos de azar. Dize: Em ambos há pecado e utilidade para as pessoas, mas o pecado é maior que a utilidade. (2:219)

Ó crentes! Não se aproximem da oração se estiverdes bêbados, até saberdes o que estais dizendo” (4:43)

Ó crentes! O vinho, os jogos de azar e flechas de adivinhação são abominações, obras de Satanás, então evitai-os, e talvez assim prosperareis (5:90)

Considerando conjuntamente essas passagens, não é fácil saber à primeira vista se o deus está em cima da cerca sobre o vinho, ou desaprova levemente, ou apoia a proibição total.

Duas soluções são possíveis. Em primeiro lugar, é possível que a opinião do deus varie de acordo com o contexto. Há algumas situações em que beber vinho (ou algum tipo de vinho?) pode ser tolerado, e outras em que é absolutamente proibido. Se for esse o caso, a única forma de saber é procurar informações fora do Alcorão sobre o contexto. Deve-se saber para quem o deus estava falando, sobre que tipo de vinho e em que circunstâncias. Só assim pode-se saber como a ordem do deus se aplica ao seu caso. As discussões sobre o vinho nos comentários incluem todas essas informações.⁹

Uma segunda solução, mais ambiciosa, é considerar que algumas das ordens do deus têm prazo de validade. De acordo com essa visão, o deus desde o início pretendia substituir algumas ordens por outras posteriores. Quando seus seguidores ficaram cientes da mudança, as ordens anteriores foram, desde então, ab-rogadas. Essa possibili-

dade do deus de revisar suas ordens desse jeito é aventada pelo próprio Alcorão:

E quando substituimos um versículo por outro – e Deus sabe perfeitamente o que ele revela –, eles dizem: “Tu não passas de um falsário!” Dize: “O espírito santo fez descender do teu senhor o Alcorão com a verdade para confirmar os crentes e uma orientação e uma boa-nova aos submissos.” (16:101-102)

O uso da ab-rogação como técnica interpretativa se difundiu tanto que um estudioso afirmou que qualquer erudito muçulmano seria uma fraude se não dominasse completamente a ciência da ab-rogação.¹⁰ Para ter domínio completo da ciência da ab-rogação, é claro, seria necessário ter um conhecimento também profundo do contexto da revelação e saber com alguma certeza a ordem em que versículos específicos do Alcorão foram revelados.

Mulheres e gênero no Alcorão

Um exemplo final da complexidade da interpretação do Alcorão, que tem sido de preocupação particular para os muçulmanos modernos, é relativo aos pronunciamentos do Alcorão relacionados às mulheres. O Alcorão tem muito a dizer sobre as mulheres, algumas das quais potencialmente ofensivas às sensibilidades modernas. As mulheres recebem metade da parcela de herança dos homens. O testemunho legal de um homem é equiparado ao de duas mulheres. Os homens podem se casar com até quatro esposas, enquanto as mulheres devem se contentar com um único marido. E, em um conjunto de versículos particularmente controversos, os homens são declarados os “mantenedores” das mulheres, e aparentemente receberam permissão para bater em suas esposas. Por outro lado, como os apologistas muçulmanos modernos têm argumentado vigorosamente, o Alcorão estava bem à frente de seu tempo ao conceder direitos de propriedade independentes às mulheres, atribuindo-lhes personalidade jurídica e, de modo geral, melhorando sua sorte em comparação com a pré-islâmica Arábia e as civilizações pré-islâmicas do Oriente Próximo.

Então, como é que fica? O Alcorão restringe severamente os direitos das mulheres e reforça uma ordem social patriarcal? Ou contém a semente da libertação das mulheres? A resposta é ambos, ou nenhum, dependendo do intérprete. Os intérpretes liberais modernos não têm dificuldade em afirmar que as passagens sobre mulheres que são aparentemente restritivas devem ser contextualizadas na Arábia do século VII. Eles têm argumentado que o sentido geral do Alcorão leva a uma mensagem de igualdade.

Da mesma forma, com relação à questão de se as mulheres devem usar véu fora de casa, os intérpretes muçulmanos modernos divergem amplamente uns dos outros. Alguns argumentaram que os versículos do Alcorão que

⁹ Ver também sobre o assunto: Mustapha Sheikh e Tajul Islam. “Islam, Alcohol, and Identity: Towards a Critical Muslim Studies Approach”. *Re-Orient* 3.2 (2018), pp. 185–211; Rudi Matthee. “Alcohol in the Islamic Middle East: ambivalence and ambiguity”. *Past & Present* 222.9 (2014), pp. 100–125. (NDT)

¹⁰ John Burton. *The sources of Islamic law: Islamic theories of abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990, p. 39.

parecem exigir que as mulheres muçulmanas se isolem são especificamente direcionados às esposas do Profeta e às circunstâncias específicas nas quais elas precisavam ser protegidas. Intérpretes mais tradicionais aceitam esses versículos literalmente, como instruções gerais para todos os muçulmanos de todos os tempos.

O problema do contexto

O que nenhum desses intérpretes pode prescindir (independentemente da questão e das conclusões) é o contexto. O Alcorão é em grande medida inacessível sem a ajuda profissional dos intérpretes eruditos. Suas narrativas são alusivas, suas instruções carecem de contexto, muito do seu vocabulário é obscuro. Para entender adequadamente uma dada passagem, precisamos desesperadamente de informação sobre o contexto da revelação. O contexto é algo que o próprio Alcorão simplesmente não dá. Isso é, entretanto, exatamente o que a literatura que se desenvolveu relativa à vida de Maomé (a Sira e os hadith) fazem melhor. Os detalhes do Alcorão são inexplicáveis sem essas tradições sobre Maomé. No capítulo 2 já passamos pelas linhas gerais da biografia dele. No capítulo 4, trataremos das fontes da biografia de Maomé e de como se formou a história tradicional das origens.

A literatura das tradições

O Alcorão exige contexto. A vida de Maomé resumida no capítulo 2 parece nos dar esse contexto. Mas quais são as nossas fontes para a vida de Maomé? Em outras palavras, com o que tinham que trabalhar Ibn Ishāq e outros eruditos como ele? Os seus dados são confiáveis? À primeira vista, a resposta parecer ser promissora. Como outros eruditos muçulmanos da época, Ibn Ishāq via a si mesmo como um mero coletor e transmissor de informação. Ao contrário de estudiosos modernos, ele não sentiu pressão para ser original, alegando que simplesmente transmitia o que ele próprio havia recebido. Quando dois relatos contraditórios chegam até ele, ele cuidadosamente registra ambas. Quando ele tem dúvida sobre a credibilidade de um relato, ele fala. Mais importante, ele é zeloso na documentação de suas fontes. Ibn Ishāq, é claro, não usava notas de rodapé e todo o aparato da pesquisa moderna, mas ele aderiu escrupulosamente aos não menos rigorosos padrões muçulmanos de erudição, segundo os quais cada unidade significativa de informação é traçada de volta à fonte original através de um sistema simples e elegante de atribuição. Em sua narrativa sobre a morte de Maomé, por exemplo, Ibn Ishāq conta o seguinte:

(1) Ibn Shihāb al-Zuhrī me contou [isto é, para Ibn Ishāq] de ‘Ubayd ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Utba de ‘A’isha (2) que ela costumava ouvir o mensageiro dizer: “Deus nunca leva um profeta para si sem lhe dar a escolha”. Quando estava quase morrendo, a última palavra que ouvi o profeta dizer foi: “Não, antes o companheiro exaltado do paraíso”. Eu disse (a mim mesma): “Então, por Deus, ele não está nos escolhendo! E eu sabia que era isso que ele nos dizia: que um profeta não morre sem escolha”.¹

A primeira parte do relato, que lista a cadeia de transmissores, é a *isnād*, a “nota de rodapé” da erudição muçulmana. O conteúdo do relato é dado na segunda parte, chamada de *matn*, ou assunto. Juntos, *isnād* e *matn* são um relato, um *ḥadīth*, e coleções desses relatos são a base da escrita histórica. Portanto, a sira de Ibn Ishāq e qualquer biografia tradicional do profeta são essencialmente coleções de *ḥadīth* selecionados e arranjados de tal forma que apresentam uma narrativa mais ou menos cronológica da vida de Maomé.

A ciência dos *ḥadīth*

É impossível exagerar a importância dos *ḥadīth* no desenvolvimento do islã. Eles eram a unidade básica da literatura e da erudição, e o principal meio de preservar informação do passado. Considerado genericamente, os *ḥadīth* não estavam necessariamente ligados a Maomé; eles simplesmente eram um meio de transmitir e documentar anedotas históricas. Essas anedotas podiam se referir às vidas dos patriarcas hebreus, decisões administrativas dos califas ou relatos históricos de praticamente qualquer tipo. Contudo, por volta da época de Ibn Ishāq, Maomé tinha-se tornado o principal foco dos coletores de *ḥadīth*. As razões são óbvias. De acordo com a crença dos muçulmanos devotos, Maomé viveu uma vida praticamente perfeita, sendo que os eventos de sua vida formam o contexto necessário para entender o Alcorão, e suas palavras e ações eram uma das bases da lei islâmica. Se havia um conhecimento histórico de qualquer tipo que valia a pena ter, era sobre o que disse e fez o profeta. Por conseguinte, os *ḥadīth* por excelência eram aqueles que poderiam ser atribuídos ao profeta. Para deixar claro, os eruditos dava a outros relatos históricos uma designação técnica à parte, chamando-os de *athār*, e assim o termo *ḥadīth* podia ser reservado para tradições proféticas.

Os relatos sobre Maomé podiam ser organizados e classificados de várias maneiras. Compilar uma sira era uma forma de organizar *ḥadīth*, mas havia muitas outras. Eles podiam, por exemplo, ser coletados para embasar decisões jurídicas, e uma das primeiras coleções de *ḥadīth* é um compilado de opiniões jurídicas do sábio Mālik ibn Anas intitulado *Muwatta’*. Os *ḥadīth* também podiam ser compilados para formar o pano de fundo do Alcorão, formando o subgênero das *asbāb al-nuzūl*, ou “razões para a revelação”, ou então podiam simplesmente ter a função de repositórios de trivialidades históricas. As coleções de *awā’il ḥadīth*, por exemplo, funcionam como um tipo de Livro Guinness dos Recordes árabe-islâmico, guardando informação sobre os “primeiros” – desde o primeiro mártir islâmico até o primeiro a usar um palito de dentes. O próprio Ibn Ishāq tem um carinho por tais tradições e inclui muitas delas em sua sira. Outra categoria significativa de *ḥadīth* são os *ḥadīth qudsī*, palavras diretas do deus que foram reveladas a Maomé por Gabriel mas acabaram não sendo incluídas no Alcorão.

Todo o imenso edifício da erudição islâmica é baseado nos blocos de construção dos *ḥadīth*, e fica pairando sobre todo esse empreendimento a pergunta: como saber se um dado relato é autêntico? Os especialistas muçulma-

¹ Guillaume, *op. cit.*, p. 680.

nos no estudo dos *ḥadīth* tinham uma resposta cuidadosamente trabalhada: para saber se é autêntico, precisamos primeiro estudar sua transmissão, a *isnād* (literalmente, suporte). Se cada um dos transmissores listados na *isnād* for confiável, e se a cadeia de transmissão for completa e contínua, então o relato pode ser considerado confiável. Em outras palavras, valor da tradição jaz unicamente na qualidade da transmissão. Somente tradições com *isnāds* quase perfeitas podem ser consideradas *ṣaḥīḥ* confiáveis. Lacunas e fraquezas na cadeia de transmissão, ou acusações de esquecimento (ou coisa pior) contra algum dos transmissores, rebaixará uma tradição da mais elevada categoria de *ṣaḥīḥ* para uma das categorias inferiores: bom, aceitável, duvidoso ou inventado.

Para os especialistas em *ḥadīth* do século X em diante, seria presunçoso usá-los em uma biografia do profeta, um manual jurídico ou um comentário sobre o Alcorão sem antes realizar a tarefa mais fundamental de peneirar as tradições confiáveis das não confiáveis. Esses estudiosos tendiam a acusar aqueles que eram como Ibn Ishāq – praticamente todo mundo que não era um erudito dos *ḥadīth* – de preguiça e falta de cuidado.

Os especialistas em *ḥadīth*, é claro, eram tudo, menos preguiçosos e descuidados, e transmitiam relatos de *ḥadīth* sobre eles mesmos para provar isso. A busca por conhecimento, *ṭalab al-‘ilm*, é glorificada na própria literatura das tradições, e os heróis desse processo são os eruditos que viajavam sem parar para coletar *ḥadīth* e cumprir as promessas salvaguardadas nos *ḥadīth*: “Quem viaja numa estrada em busca de conhecimento, Deus vai fazer com que ele viaje em uma das estradas para o paraíso (Ābū Dawūd, tradição 3641). A jornada em busca de *ḥadīths* se tornou simbólica do esforço e do sacrifício que os muḥadīthūn, os sábios dos *ḥadīth*, estavam dispostos a dispendar em prol do conhecimento.

A atividade que marcava os muḥadīthūn, no entanto, não era a viagem, mas a atividade muito mais sedentária de peneirar e avaliar tradições. Esse processo chegou ao seu zênite no século IX (cerca de um século após Ibn Ishāq) na obra de Muḥammad ibn Isma‘īl al-Bukhārī († 870) e Muslim ibn al-Ḥajj aj († 875). Bukhārī e Muslim compilaram cada um coleções de tradições confiáveis (*ṣaḥīḥ*) que com o tempo ganharam status de autorizados, pouco abaixo do Alcorão, na comunidade muçulmana. Além das coleções de Bukhārī e Muslim, quatro outras coleções de *ḥadīth* ganharam status canônico: Abū Dawūd, al-Tirmidhī, al-Nasā‘ī e Ibn Majā.

Na época em que Ibn Ishāq compilou sua biografia, o sistema de *isnād* já havia-se enraizado, e mesmo se o próprio Ibn Ishāq não satisfizesse os padrões rigorosos dos muḥadīthūn, ele trabalha com a mesma premissa – isto é, a maneira de medir a credibilidade de uma tradição é pela qualidade de sua *isnād*. Se as testemunhas são confiáveis, deve ter acontecido. Muitos estudiosos modernos parecem concordar. Alguns até argumentam que estudiosos como Ibn Ishāq estavam, de fato, usando fontes escritas e que, seguindo a trilha das *isnāds*, podemos reconstruir

esses escritos anteriores.² Quando Ibn Ishāq cita uma tradição de al-Zuhri, por exemplo, ele pode ter tido acesso à própria coleção escrita de tradições de al-Zuhri. Se for assim, por que não seria possível reconstruir compilações anteriores de *ḥadīth* através da extração e recompilação de tradições de coleções posteriores? Em todo caso, se as *isnāds* representam a realidade, então muitas tradições realmente remontam aos companheiros do profeta e o único problema é determinar as que se originam nessa época ou não. Algumas dessas tradições são autênticas, algumas falsificadas, mas estudiosos otimistas têm confiança que na maioria dos casos eles conseguem diferenciar perscrutando cuidadosamente a cadeia de transmissores de cada tradição.

Todo o sistema parece se encaixar perfeitamente e, embora possamos fazer picuinhas sobre a exatidão desse ou daquele fato ou tradição, parece não haver razão para duvidar que o que Ibn Ishāq nos diz seja, em linhas gerais, um relato relativamente confiável da carreira do profeta. No geral, essa tem sido a atitude que os biógrafos modernos de Maomé adotaram. Biógrafos como Montgomery Watt, Maxime Rodinson e Martin Lings podem não depositar tanta confiança na *isnād* de seus antecessores muçulmanos, mas mesmo assim estão convencidos que a literatura das tradições contém um cerne de tradições autênticas e que um historiador cuidadoso pode identificar as que são verossímeis. A narrativa de Ibn Ishāq pode precisar de alguma avaliação e revisão para aparar as arestas e rever os detalhes, mas no geral inspira confiança.

As origens dos *ḥadīth*

Como sempre, o diabo está nos detalhes. Quando olhamos do lado de fora da narrativa de Ibn Ishāq e comparamos as muitas tradições paralelas que descrevem um incidente particular, nossa confiança logo fica abalada. Para qualquer incidente na vida de Maomé há possivelmente uma ou duas dúzias de tradições diferentes que recontam os fatos de maneiras distintas e frequentemente incompatíveis. Abundam exemplos tanto na própria literatura das tradições quanto nos tratamentos acadêmicos modernos. Eu resumi e parafraseei o exemplo seguinte de Crone.³ Os leitores podem recorrer à versão completa do argumento no livro de Crone (o mesmo exemplo é citado por Cook em seu livro de 1983 sobre a biografia de Maomé.)⁴ Tentei reproduzir tanto o espírito quanto o tom do argumento de Crone aqui, embora tenha-me distanciado da ordem de apresentação dela.

O caso em questão se refere a uma pequena pepita de informação sobre o comércio árabe pré-islâmico. No decorrer de sua descrição dos precedentes históricos da vida de Maomé, Ibn Ishāq passa despreziosamente por uma narrativa segundo a qual um ancestral de Maomé,

² Harald Motzki. “The Musannaf of ‘Abd al-Razzaq al-San‘ani as a Source of Authentic Hadith of the First Century A.H.” *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991), pp. 1–21.

³ Crone, *op. cit.*

⁴ Michael Cook. *Muhammad*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Hāshim, foi “o primeiro a instituir as duas jornadas de caravanas dos Quraysh, verão e inverno”. Esse Hāshim foi também o primeiro a oferecer o *tharīd*, um tipo de caldo com o qual o pão é repartido e que, segundo as fontes de Ibn Ishāq, era um meio de dar o que comer aos famélicos de Meca nos anos de penúria. Para documentar mais os fatos, Ibn Ishāq cita parte de um poema que confirma e celebra a filantropia de Hāshim e sua previsão.⁵

Muitos biógrafos modernos de Maomé simplesmente aceitam os fatos dessa tradição: os coraixitas eram comerciantes, fazendo duas viagens longas cada ano, uma no verão, outra no inverno. Por que razão, afinal de contas, é que Ibn Ishāq ou suas fontes iam querer inventar essa informação? Parece um detalhe inócua recontado inocentemente. Ademais, é uma informação valiosa para o historiador moderno preocupado com o papel do comércio no surgimento do islã. Os historiadores modernos, de fato, ficariam exultantes ao saber mais sobre esse assunto importante do comércio das caravanas.

Por sorte deles, embora Ibn Ishāq seja avarento com os detalhes sobre as duas jornadas inauguradas por Hāshim, eruditos muçulmanos posteriores são mais generosos. Ibn al-Kalbī, por exemplo, que conhecemos anteriormente como o autor do *Livro dos Ídolos*, acaba sabendo muitos outros detalhes sobre os padrões de comércio dos coraixitas que Ibn Ishāq. O comércio de Meca, ele nos diz, era exclusivamente local até que Hāshim viajou à Síria. Na Síria ele cozinhou *tharīd*, e essa maravilha culinária chamou a atenção do imperador bizantino. Depois disso Hāshim pôde usar seu prestígio na corte bizantina para conseguir permissão para negociar na Síria, e no seu caminho de volta para Meca ele celebrou acordos com várias tribos ao longo da rota, para conseguir uma passagem segura. Esses acordos foram chamados de *ilāf*. Depois disso, os mequenses comercializavam regularmente na Síria, fazendo duas jornadas por ano, uma no verão e uma no inverno.⁶

A história é interessante e parece plausível, mas levanta alguns problemas. Não somente Ibn al-Kalbī sabia muito mais detalhes sobre o comércio de Meca do que Ibn Ishāq, ele também sabia coisas diferentes de seu próprio pai, que tinha contado uma história exatamente oposta: para Kalbi, Hāshim foi responsável não pela inauguração do comércio internacional, mas pelo seu fim, mantendo, assim os coraixitas perto de casa, onde teriam mais tempo para adoração.⁷[110] Outros sábios nos dão mais detalhes importantes. As jornadas, dizem alguns, não eram para a Síria, mas migrações dos coraixitas para al-Ta'if no verão e seu retorno no inverno. Ou eram viagens de comércio na Síria e no Iêmen, ou à Síria e à Etiópia, ou para a Síria, o Iêmen, a Etiópia e o Iraque.⁸ De qualquer forma, o efeito da inauguração dessas viagens foi trazer comida para para Meca, aliviando a fome de alguma forma. Essa fome era resultado de uma fome pré-islâmica na época de Hāshim, ou uma fome entre os coraixitas na época de Maomé, ou

então uma fome dos pobres de Meca.⁹ E ainda tem o caso dos *ilāf*. Ibn al-Kalbī diz que os *ilāf* eram acordos de livre passagem com tribos ao longo das rotas das caravanas. Mas outras tradições interpretam essa palavra incomum como “hábito” (isto é, de sair em viagens), “manter-se fiel” (a essas viagens), “amor mútuo”, “harmonia”, “bênçãos”, “pactos” ou “proteção”. Fica óbvio que ninguém tinha a menor ideia do significado da palavra.¹⁰

As tradições, portanto, discordam irremediavelmente em muitos detalhes significativos: a natureza das viagens, seu destino e seus resultados. Isso torna os principais pontos de acordo ainda mais significativos. Todos os relatos concordam que as viagens, qualquer que seja sua natureza, eram realizadas pelos coraixitas, que aconteciam no verão e no inverno, que tinham algo a ver com comida e com o alívio da fome e que envolviam *ilāf*, seja o que for que isso possa significar. Pareceria razoável aceitar essas áreas de acordo como um autêntico núcleo de fato histórico que mais tarde foi embelezado com detalhes coloridos à medida que a literatura tradicional crescia. Afinal, como poderia uma variedade de estudiosos diferentes, que diferem sobre todo o resto, apresentar esses fatos, exceto de alguma tradição histórica comum¹¹?

Acontece que podemos fazer uma suposição razoavelmente confiante sobre de onde eles tiraram esse núcleo de fatos. A sura 106 do Alcorão:

Em nome de deus, o clemente, o misericordioso,
Pelo *ilāf* dos Quraysh, Pelo *ilāf* da jornada do inverno
e do verão
Então que sirvam o senhor da casa
Que os alimentou na fome
E os guardou do medo

As informações com as quais as tradições variantes concordam não são mais do que as que a sura 106 nos dá. Em outras palavras, esta passagem alcorânica é o provável ponto de origem de todas as diferentes variações da história de Hāshim e das duas jornadas. Todos os outros detalhes encontrados nos comentários do Alcorão, literatura de sira ou outras coleções de *ḥadīth* não são mais do que suposições sobre a que sura 106 está se referindo. Referências às jornadas de inverno e verão, aos coraixitas, à fome e à estranha palavra *ilāf* aparecem em todos os relatos simplesmente porque esses são os itens que precisam ser explicados. É claro que os primeiros biógrafos e comentaristas do Alcorão não tinham ideia de qual era o verdadeiro pano de fundo da sura. Se eles soubessem, eles presumivelmente teriam pelo menos sido capazes de concordar sobre o significado de *ilāf*.¹²

Acontece, então, que o que parecia ser um simples fato histórico, que não deveríamos ter motivos para questionar, é mais provavelmente o resultado de esforços criativos para compreender o Alcorão. Como Crone conclui, o que os estudiosos muçulmanos estavam oferecendo “não é a lembrança do que Maomé tinha em mente quando re-

⁵ Guillaume, *op. cit.*, p. 58.

⁶ Crone, *op. cit.*, pp. 109–10.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 205.

⁹ *Ibid.*, p. 207.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 208–209.

¹¹ *Ibid.*, p. 211.

¹² *Ibid.*, pp. 206–231.

citou esses versos, mas, ao contrário, tantos palpites baseados nos próprios versos. O significado original desses versos era desconhecido para eles. Ou nunca tinha sido conhecido por eles ou então houve uma deriva gradual para longe dele”.¹³ Em princípio, admite ela, um ou outro dos “fatos” contraditórios contados nas tradições podem estar corretos, mas é igualmente provável que nenhum deles esteja correto e, em qualquer caso, nós não temos como saber. Argumentos semelhantes aos de Crone sobre as duas viagens poderiam ser feitos sobre muitos outros detalhes da biografia profética. Por exemplo, muitos detalhes da batalha de Badr contados – histórias sobre a participação de anjos, por exemplo – são mais bem compreendidos como derivados exegeticamente.

Até agora, então, podemos identificar as seguintes características gerais da literatura dos *ḥadīth* que nos dão motivos para sermos céticos sobre seu valor como uma fonte histórica para a vida de Maomé. Primeiro, a literatura é massiva, diversa e repleta de tradições contraditórias. Para qualquer fato ou evento, geralmente podemos encontrar numerosas tradições variantes, muitas vezes incompatíveis umas com as outras. Podemos escolher acreditar em alguns desses relatos, mas claramente não podemos aceitar todos ou mesmo a maioria. Em segundo lugar, as tradições claramente aumentaram de especificidade e detalhes ao longo do tempo: fontes posteriores sabem muito mais sobre o Profeta do que os anteriores, e elas têm mais certeza de seu conhecimento. Terceiro, uma grande porção da literatura das tradições está diretamente ligada ao Alcorão. Isso se aplica não apenas às tradições que aparecem em obras específicas do comentário do Alcorão, mas também às tradições em obras históricas e jurídicas. A sira de Ibn Ishāq, como teremos oportunidade de observar abaixo, está repleta de tradições que são suspeitosamente úteis na compreensão do Alcorão. Por fim, descobriu-se que as isnāds não ajudam nada para identificar tradições autênticas pela simples razão de que as isnāds podem ser inventadas tão facilmente quanto o texto de uma tradição.

A busca do Maomé histórico

Leitores cujo conhecimento prévio das origens do Islã vem de escritos populares provavelmente ficarão surpresos com a sugestão de que muito do que foram ensinados como história não é história, mas exegese; porém, o tipo de ceticismo expresso aqui sobre a literatura dificilmente é revolucionário. Os argumentos de estudiosos como Crone, Cook, Hawting e outros são apenas o fruto mais recente de um século e meio de ceticismo crescente entre os estudiosos ocidentais sobre a confiabilidade de nossas fontes para a vida de Maomé. Entre os primeiros céticos estavam dois estudiosos trabalhando na Índia, Alois Sprenger e William Muir. Ambos suspeitaram que muito do que era aceito como autêntico na tradição muçulmana era de fato falsificado, e cada um expressou seu

ceticismo em escritos sobre Maomé publicados durante a década de 1850. Ambos também eram otimistas, no entanto, de que um núcleo de tradições autênticas poderia de alguma forma ser peneirado da massa de falsificações e eles não hesitaram em escrever biografias completas de Maomé com base nas tradições em que confiavam.

Esse otimismo foi severamente desafiado pela obra do grande islamicista húngaro, Ignaz Goldziher. Em 1890, Goldziher publicou *Muhammedanische Studien* em alemão (traduzido para o inglês em 1973 como *Muslim Studies*), um livro que continua a ser um clássico no estudo do antigo Islã. Estudando a literatura dos *ḥadīth* contra o pano de fundo dos primeiros dois séculos do Islã, Goldziher se convenceu de que a literatura tradicional havia crescido nos anos após as conquistas árabes – que os *ḥadīth* não refletiam a vida do profeta, mas sim as crenças, conflitos e controvérsias das primeiras gerações de muçulmanos. Nas próprias palavras de Goldziher, “Os *ḥadīth* não servirão como um documento da infância do Islã, mas antes como um reflexo das tendências que apareceram na comunidade durante os estágios mais maduros de seu desenvolvimento”¹⁴. Os *ḥadīth* refletem a realidade histórica, com certeza, mas é a realidade histórica do império omíada e dos primeiros abássidas, não a Arábia do século VII. Havia limites, entretanto, para o ceticismo de Goldziher. Ele reservou sua crítica majoritária para as coleções de *ḥadīth* propriamente ditas e permaneceu muito mais otimista quanto à autenticidade das tradições que apareciam nos relatos históricos. A aplicação mais ampla de seu ceticismo a relatos históricos como a sira de Ibn Ishāq foi deixada para estudiosos posteriores.

Meio século depois de Goldziher, Joseph Schacht aplicou o método de Goldziher ao desenvolvimento das primeiras leis islâmicas. O insight mais útil de Schacht foi, em retrospecto, nada mais do que bom senso: os isnāds, argumentou ele, tendem a crescer para trás com o tempo. Em sua primeira encarnação, uma tradição pode ser rastreada até um erudito do século VIII. Da próxima vez que a encontrarmos, ela terá uma isnād de um dos primeiros califas. Após o século IX, a mesma tradição será agraciada com um isnād que remonta ao próprio Profeta. As conclusões de Schacht viram de cabeça para baixo a lógica dos estudos muçulmanos dos *ḥadīth*: as tradições com os piores isnāds provavelmente serão mais antigas, e aquelas com registros quase perfeitos de transmissão traem seu desenvolvimento tardio. Comparando cuidadosamente os isnāds de tradições paralelas, Schacht pensava que poderia datar quando tradições particulares se originaram, desenvolvendo, assim, uma cronologia para o crescimento inicial da lei islâmica. Ele concluiu que a lei islâmica começou com a prática administrativa dos omíadas, que eram ecléticos e pragmáticos, adotando ideias jurídicas de quaisquer fontes convenientes que estivessem disponíveis. Com o tempo, essas regras legais foram consagradas nos

¹³ *Ibid.*, p. 210.

¹⁴ Ignaz Goldziher. *Muslim Studies*. Trad. por C. R. Barber e S. M. Stern. Vol. 2. Chicago: Aldine, 1973, p. 18.

ḥadīth e projetadas retrospectivamente à vida do Profeta, a fim de dar-lhes uma justificativa islâmica.¹⁵

Tanto Goldziher quanto Schacht sustentavam que a literatura dos *ḥadīth* refletiam a realidade histórica e que um estudioso diligente poderia explorar essa literatura para obter informações sobre o crescimento inicial do Islã. Estudiosos mais recentes, embora compartilhando o ceticismo de seus predecessores, procuraram as origens dos *ḥadīth* em outro lugar. Mais uma vez, os argumentos seminais são encontrados na obra de John Wansbrough. Em *Quranic Studies* (1977), Wansbrough argumentou que a literatura dos *ḥadīth* é amplamente de origem exegetica; isto é, que a maior parte da literatura tradicional está intimamente ligada à interpretação do Alcorão. Os *ḥadīth* não se originaram de eventos históricos reais, mas da propensão dos primeiros muçulmanos de contar histórias relacionadas ao Alcorão. Os primeiros contadores de histórias que entretinham o público com histórias piedosas deram lugar a comentaristas do Alcorão, que lhes forneceram isnāds respeitáveis e as usaram para interpretar o Alcorão.¹⁶

Mais recentemente, John Burton adotou uma variação da posição de Wansbrough, argumentando que Goldziher e Schacht levam os *ḥadīth* a sério demais, como se tivessem raízes na vida real. A única realidade que os *ḥadīth* refletem, de acordo com Burton, é uma realidade literária. Toda a massa da tradição muçulmana é, em suas palavras, “a precipitação documental de ... um ‘exercício acadêmico’, uma guerra de papel cujos materiais foram fornecidos pela exegese de um documento, o Alcorão Sagrado”.¹⁷ As origens dos *ḥadīth*, afirma ele, não tiveram nada a ver com a vida real e tudo o que tem a ver com o problema de interpretação das escrituras.¹⁸ Praticamente todos os tópicos e temas da literatura dos *ḥadīth* e da sira podem ser rastreados até o Alcorão.

As implicações são impressionantes. Se os céticos estiverem certos, a história da vida de Maomé contada no capítulo 2 não pode ser lida com segurança como história. A literatura tradicional pode ter surgido das disputas políticas e teológicas do final do século VIII e início do IX, como Goldziher argumentou, ou a partir de debates jurídicos anteriores, como Schacht alegou, ou simplesmente pela necessidade de interpretar o Alcorão, como Burton sugere, mas não pode ser rastreado com segurança a quaisquer eventos reais da vida do Profeta. Consequentemente, a sira de Ibn Ishāq (juntamente com todo o *corpus* de literatura dos *ḥadīth*) pode ser de uso limitado para descobrir o que o próprio Maomé disse, fez ou acreditou.

A sira e a formação da visão de mundo islâmica

Mesmo se a história de Maomé não puder ser lida com confiança como histórica, ainda podemos tirar dela muita coisa sobre as origens do islã. Sem a biografia de Maomé, não haveria um islã que reconhecêssemos como tal. Podemos imaginar um tipo de monoteísmo árabe existente antes da história de Maomé ser formulada com coerência mas, se for assim, o que estamos imaginando não é o islã. Por conseguinte, a melhor maneira de entender como o islã se originou é entender a classe de estudiosos – os ulemás – que foram responsáveis pelo crescimento dos *ḥadīth* e a formulação da história de Maomé. Uma leitura cuidadosa da biografia de Maomé pode revelar muita coisa sobre as preocupações, os valores e as pressões que moldaram a visão de mundo desses estudiosos. Em particular, a biografia de Maomé reflete várias preocupações eruditas que tiveram um efeito formativo sobre o islamismo.

Os eruditos estavam, em primeiro lugar, preocupados em interpretar o Alcorão. Como vimos, o Alcorão depende da história de Maomé e dos *ḥadīth* para ser interpretado, e grande parte da biografia de Ibn Ishāq tem claramente o propósito de nos ajudar a entender passagens específicas do Alcorão. Por exemplo, se lermos sem nenhuma ideia pré-concebida a Sura 8 (Os Espólios), surgem inevitavelmente várias perguntas: o que são os “espólios” que dão o nome à sura, e o que significa que eles pertencem ao deus e seu mensageiro? Quais são as “duas partes” mencionadas no versículo 7? Qual é a importância dos anjos mencionados em várias partes da sura? Há um contexto único para toda a sura? Qual é o tipo de vitória aludido bem vagamente pela sura e por que o deus adverte aos muçulmanos para não virarem as costas aos seus inimigos? Se nos limitarmos ao Alcorão, não teríamos noção de nada. Felizmente, Ibn Ishāq vem nos socorrer com sua narrativa da batalha de Badr, que é perfeitamente construída para responder a cada uma dessas perguntas. Pode-se dizer o mesmo de sua narrativa da batalha de Uḥud.

Muito do que Ibn Ishāq transmite, em outras palavras, é o que os eruditos judeus chamariam de midrax, histórias destinadas a nos ajudar a entender a escritura. Rotular a sira de midrax não é tão controverso como pode parecer. Como já vimos, os sábios muçulmanos tradicionais reconheciam que a biografia do profeta funcionava como um comentário sobre o Alcorão, e a usavam como tal. No entanto, eles supunham que a história da vida do profeta podia explicar a escritura porque ela descrevia o que realmente tinha acontecido. Como vimos, porém, podemos provar que muitas das tradições que acabaram entrando na sira *originaram-se* de esforços para entender passagens obscuras do Alcorão. Em outras palavras, a natureza do Alcorão e a necessidade de entendê-lo compunham uma força que moldou o desenvolvimento da biografia de Maomé.

Outra força que formou a biografia profética foi a necessidade de estabelecer as credenciais proféticas de Maomé, um impulso especialmente evidente nas histórias dos milagres. Como vimos, Ibn Ishāq descreve vários milagres

¹⁵ Joseph Schacht. *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950, p. 165.

¹⁶ G. H. A. Juynboll. *Muslim Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950, pp. 11–14.

¹⁷ John Burton. *An introduction to the Hadith*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1994, p. xxiii.

¹⁸ *Ibid.*, p. xv.

ao redor da vida de Maomé, e sua ênfase nos milagres não é de modo algum uma exceção entre os eruditos muçulmanos. Todo um gênero de tradição literária é dedicado às “provas” milagrosas da profecia, *dalā'il al-nubuwwa*. Uma palmeira suspira quando o profeta passa, um cacho de tâmaras pula da árvore ao seu comando, a lua é cortada ao meio, e vem várias ocasiões o profeta alimenta multidões com pouca comida. A onipresença dos milagres nas primeiras biografias é uma surpresa para qualquer um familiarizado com narrativas modernas do profeta, em que tais milagres são sistematicamente expungidos porque os leitores modernos ficam desconcertados com o sobrenatural. Para muitas pessoas modernas, os milagres são um mero vestígio de superstição, e para muitos muçulmanos modernos, também há razões teológicas para querer que as histórias dos milagres desapareçam, pois o Alcorão implica fortemente que Maomé não fazia milagres. O Alcorão registra críticas de oponentes de Maomé, porque ele não conseguia fazer nenhuma sinal sobrenatural além do próprio Alcorão. Como questão de dogma, portanto, muitos muçulmanos modernos e não muçulmanos acreditam que Maomé não podia realizar milagres.

Ibn Ishāq e suas fontes, é claro, não sofriam com nenhuma inibição contemporânea com o sobrenatural, e nem tampouco são supérfluos os relatos de milagres na biografia de Maomé. Pelo contrário, relatos de milagres são centrais para vários temas-chave da biografia: a singularidade e pureza do Profeta, o reconhecimento dele como profeta por cristãos e judeus, e a bênção abundante ou *baraka* que fluía de sua pessoa. Por exemplo, quando dois anjos se aproximaram de Maomé, removeram seu coração e o limpavam, eles estavam estabelecendo uma base para a doutrina da pureza (*iṣma*) de Maomé, de acordo com a qual ele era impecável (*ma'ṣūm*), divinamente protegido de grandes erros ou impureza. Da mesma forma, quando o jovem Maomé é divinamente avisado para colocar sua camisa de volta, o deus está protegendo a modéstia e a pureza do seu mensageiro. Uma série de ocorrências milagrosas agrupam-se em torno do tema das marcas da missão profética. Cristãos devotos, como Bahīra, eram especialmente propensos a notar sinais de seu ofício profético – anjos o protegendo do sol, por exemplo. Em vários casos, sinais milagrosos foram concedidos para justificar o Profeta diante da crítica judaica ou cristã.

A maior categoria individual de milagres, entretanto, apoia um tema importante na religiosidade islâmica popular: o Profeta como uma fonte de graça ou bênção: a ama de leite de Maomé (e sua jumenta) têm leite em abundância, Maomé milagrosamente alimenta os líderes dos coraixitas quando anuncia sua profetização e milagrosamente fornece comida aos trabalhadores antes da Batalha do Fosso.

Essas narrativas de milagres se encaixam em padrões bem estabelecidos na vida religiosa do Oriente Próximo. Os cristãos estavam acostumados a tratar os milagres de Jesus como atestados de sua divindade, e os santos cristãos geralmente faziam milagres. Em tal ambiente, seguir um profeta que não fazia milagres era uma clara desvantagem. A semelhança dos milagres alimentares de Maomé com

os padrões estabelecidos de histórias de milagres na religião do Oriente Próximo reflete o ambiente em que a sua biografia foi moldada. Talvez ainda mais significativo, a sociedade muçulmana já havia começado a produzir seus próprios homens santos que fazem milagres, e se os santos muçulmanos eram capazes de realizar milagres, pareceria bastante mesquinho negá-los ao Profeta.

O ponto a ser enfatizado aqui é que a literatura dos *ḥadīth* e das *sira* cresceu em um ambiente de estereótipos poderosos sobre como um homem santo ou profeta deveria ser, e esses estereótipos tiveram um forte efeito na formação biografia de Maomé. A estereotipagem pode ser observada na própria estrutura cronológica da *sira*. Maomé recebeu as primeiras revelações aos 40 anos; seu nascimento, morte e a fuga para Medina aconteceram todos no mesmo dia do mesmo mês; todo ano tem um grande evento; e toda batalha importante é seguida por um confronto com os judeus.¹⁹

Uma terceira influência modeladora na história do Profeta foi uma intensa preocupação com a articulação e legitimação das normas islâmicas de comportamento. Quando Ibn Ishāq conta como Gabriel ensinou Maomé a orar, por exemplo, o relato é explicitamente prescritivo e o leitor que escutar aquilo e vai sair sabendo os períodos de tempo precisos em que cada uma das cinco orações deve ser realizada. Esse comportamento de modelo é denominado Sunna. A ideia por trás da Sunna profética é simples: já que Maomé era o mensageiro do deus, ele sabia melhor do que ninguém como colocar a vontade do deus em prática. Portanto, as palavras e o comportamento do Profeta são o melhor comentário sobre o Alcorão e um modelo oficial para os muçulmanos. Quando a ideia de Sunna foi totalmente desenvolvida, a Sunna passou a ser considerada tão confiável quanto o Alcorão, e as principais coleções de *ḥadīth* contêm tradições que descrevem como Gabriel revelou a Sunna a Maomé junto com o Alcorão. Essa ideia de revelação dupla era quase idêntica à ideia rabínica da dupla Torá. Assim como Moisés recebeu uma Torá oral e uma escrita no Monte Sinai, Gabriel trouxe dois tipos de revelação (*wahī*) a Maomé: revelação destinada a ser recitada, isto é, o Alcorão, e revelação não recitada, a Sunna. A diferença entre as duas era de forma, não de substância; ambas as formas de revelação continham a vontade revelada do deus para a humanidade.

Na prática, a ideia de Sunna atribui uma importância enorme a cada aspecto da vida do Profeta. Cada palavra e ação dele eram uma lei em potencial para os muçulmanos. Por outro lado, houve uma enorme pressão para justificar todas as regras de comportamento com o exemplo do Profeta. Consequentemente, pode-se mostrar que grande parte da literatura dos *ḥadīth*, particularmente em compêndios jurídicos, surgiu da ideia de Sunna. Há até um *ḥadīth* reconhecendo essa pressão: se alguma ação é louvável, então certamente o Profeta deve tê-la feito.

Finalmente, os sábios religiosos islâmicos estavam preocupados com as reivindicações de legitimidade, prestígio e linhagem entre os muçulmanos posteriores. Não é por

¹⁹ Crone, *op. cit.*

acaso, por exemplo, que Ibn Ishāq coloca Ali como o primeiro convertido ao islamismo, ou que outras fontes colocaram Abū Bakr em primeiro lugar. Ibn Ishāq teria tido simpatias xiitas, e os xiitas acreditavam que Ali deveria ter sido califa desde o início. O privilégio de ser o primeiro a se converter estava, portanto, intimamente ligado a argumentos sobre a sucessão a Maomé. Da mesma forma, as longas listas de primeiros convertidos de Ibn Ishāq têm um interesse mais do que o meramente acadêmico, pois, após as conquistas, o prestígio (e a renda) dependia da época em que um indivíduo (ou seus ancestrais) se converteram ao islamismo. O mesmo poderia ser dito sobre as muitas outras listas na *sira*: aqueles que participaram da batalha de Badr, aqueles que lideraram as expedições, aqueles que morreram como mártires. A questão de quem desempenhou um papel importante na vida do Profeta, que papel eles desempenharam e se foram heróis ou vilões foi uma questão extremamente importante para os muçulmanos posteriores. O status dentro da comunidade e a legitimidade política dependiam de reivindicações genealógicas. A afiliação aos coraixitas, a conversão precoce ou qualquer outra ligação com o Profeta eram uma fonte enorme de prestígio para as gerações posteriores de muçulmanos, e a literatura da *sira* foi moldada em parte por tais afirmações.

O resultado desse processo de formação é uma história forte e convincente que explicava de onde a comunidade tinha vindo, por que as coisas eram como eram (ou por que deveriam ser diferentes), como os muçulmanos deveriam se comportar e por que eles estavam certos e os cristãos e judeus estavam errados. A história de Maomé e das origens do islamismo, em outras palavras, funcionavam como a narrativa central da história da salvação islâmica, uma história que os muçulmanos a partir do século VIII poderiam consultar para entender quem eles eram e para aprender como deveriam ser.

É claro que a história da vida de Maomé é só uma parte da tradição islâmica, mas é uma peça central, sem a qual nada faz sentido. (...) Mas a história da vida de Maomé não cresceu isoladamente; ela foi moldada concomitantemente à formação da lei, da teologia, do misticismo (sufismo) e do pensamento político islâmico e reflete as preocupações de todos esses elementos. Em outras palavras, a tradição islâmica não surgiu pronta; pelo contrário, cresceu, fincou raízes e floresceu no decorrer de vários séculos turbulentos. A próxima seção é dedicada aos processos históricos por detrás da formação do islã, começando com as conquistas islâmicas.

Parte II

A expansão islâmica

As conquistas

Os árabes levaram apenas trinta anos para conquistar o mundo do Oriente Próximo, e para aqueles que eles conquistaram deve ter parecido que eles vieram de lugar nenhum. O sistema imperial do Oriente Próximo, que manteve unidas as diversas culturas e religiões do Oriente Próximo por meio milênio, desintegrou-se em um ritmo surpreendente. Em 602, o imperador bizantino Maurício foi brutalmente assassinado pelo pretendente, Focas. Ostensivamente para vingar o assassinato de seu aliado, o imperador persa Khusraw II Aparwez foi à guerra contra os bizantinos. Por vinte anos Khusraw ficou no encaço de seus inimigos, e os sonhos persas de recriar o antigo Império Persa Aquemênida – o império de Ciro e Dario – parecia ao alcance. Em 613, Antioquia caiu nas mãos dos persas, seguida por Jerusalém em 614. Em 619, o Egito foi tomado e em 620 as forças sassânidas estavam nos arredores de Constantinopla. Nesse ínterim, porém, um novo imperador havia conquistado o trono em Constantinopla. Heráclio provou ser um gênio militar. Em 622, ele partiu com uma pequena força de Constantinopla para atacar Khusraw pela retaguarda. Em 628, após uma brilhante campanha pelo Iraque, Heráclio conquistou Ctesifonte. Khusraw foi deposto e, nos quatro anos seguintes, o império sassânida teve dez reis diferentes, terminando com o infeliz Yazdagard III, último dos monarcas sassânidas.

Em 632, quando os exércitos árabes entraram em cena, ambos os impérios estavam exaustos. Guerra, peste e conflitos políticos internos os deixaram exaustos. Heráclio recuperou as províncias bizantinas da Síria e Egito, que haviam sido perdidas para Khusraw, mas as fortificações e infraestrutura militar dessas províncias fora destruída. O governo imperial sassânida estava em total desordem. Heráclio havia, em um golpe de inépcia política incomum, ressuscitado antigos conflitos com os monofisitas na Síria e no Egito. Mais funesto de tudo, tanto os bizantinos quanto os sassânidas abandonaram seus antigos aliados árabes, o Banū Ghassan e o Banū Lakhm. Consequentemente, quando os exércitos árabes entraram na Síria e no Iraque, eles encontraram um vácuo político e militar.

Uma vez iniciada, a campanha árabe foi espantosamente rápida. Em 636, um exército árabe derrotou decisivamente as forças bizantinas na batalha de Yarmūk, perto do rio Jordão, marcando o fim de quase sete séculos de domínio romano na Síria. A batalha em Yarmūk foi um esforço concentrado do exército romano na Síria para conter a ameaça árabe, que havia começado três anos antes, quando as primeiras forças árabes chegaram. O imperador bizantino Heráclio enviou seus principais generais, Vahan e Teodoro Trithurios, para se opor aos árabes

com um exército considerável (algo entre 15.000 a 30.000 homens). O exército bizantino foi derrotado e ambos os generais foram supostamente mortos, junto com o irmão do imperador. Na sequência da batalha, os vencedores sistematicamente sitiaram e ocuparam todas as principais cidades da Síria: Damasco no mesmo ano, Jerusalém em 638 e o reduto final, Cesareia, em 640. Com toda a Síria e Palestina tomada, o caminho para o Egito governado pelos romanos estava aberto. Uma guarnição árabe permanente foi estabelecido em Fustât, local do atual Cairo, em 641. Alexandria foi tomada em 642, perdida por um breve período, então permanentemente ocupada em 646.

Três anos depois da vitória em Yarmūk, outro exército árabe destruiu o exército imperial sassânida na batalha de Qādisiyya, no sul do Iraque. As incursões ao Iraque governado pelos persas começaram sob o comando do gênio militar árabe, Khālid bin Walīd, em 633. Nessa fase inicial de expansão, os árabes ocuparam várias cidades ao longo do Eufrates, principalmente al-Hīra, mas, após a partida de Khālid para a Síria, as forças persas derrotaram decisivamente um exército árabe na Batalha da Ponte. Outra força árabe foi despachada, e se reuniu com um grande exército persa não muito longe de al-Hīra. O resultado foi uma vitória decisiva para os árabes, que desferiu um golpe fatal no império sassânida. Apesar de todo o seu significado, há incerteza sobre os detalhes da batalha de Qādisiyya – cronistas posteriores discordaram sobre se a disputa ocorreu em 635, 636 ou 637 – mas o resultado foi bastante claro. No início dos anos 640, todo o Iraque estava sob controle árabe e o poder imperial persa foi destruído. Dentro de outros vinte anos, por volta de 661, os conquistadores árabes governavam das fronteiras da Ásia central ao norte da África e do Iêmen ao norte da Síria. Por volta de 750, o alcance político do império islâmico se estendia da Espanha à Índia e da África Subsaariana à Ásia Central.

Impacto psicológico

A velocidade da expansão árabe é desconcertante, e não é surpreendente que os descendentes tanto dos vencedores quanto dos vencidos retratem as conquistas como cataclísmicas. Cronistas posteriores viram a derrota árabe dos impérios Bizantino e Sassânida como uma completa reviravolta da cultura política, social e religiosa do Oriente Próximo – um realinhamento que mudou o mundo para sempre.

Da perspectiva dos bizantinos derrotados, as conquistas foram desastrosas, paralisando o império e arrancando

Tabela 5.1: Cronologia das conquistas árabes

630	Data tradicional da conquista de Meca por Maomé
633	Início das incursões no Iraque. Captura da cidade de al-Hira.
634	Árabes derrotam pequena força bizantina no sul da Síria
637	Exército imperial sassânida debandado em Qadissiyya. Tomada da capital sassânida, Ctêsifon.
638	Rendição de Jerusalém
640	Captura de Cesareia.
642	Conquista de Alexandria. Seria posteriormente perdida, depois retomada permanentemente em 646.
647	Primeiras excursões árabes no norte da África.
649-50	Persépolis, antiga capital persa, capturada.
651	Conquista da maior parte do Irã.
655	Marinha bizantina destruída por esquadra muçulmana.
657	Batalha de Şiffin e período de luta interna que se segue distrai de mais conquistas.
673-8	Cerco árabe contra Constantinopla.
705-15	General árabe Qutayba captura Bucara e Samarcanda e estabelece supremacia muçulmana na Ásia central
710	Término da conquista do Norte da África.
711	Exército árabe de 6.000 sob comando de Muḥammad bin Qasim conquista Sindh, estendendo o domínio árabe ao Subcontinente Indiano. Invasão da Espanha.
732	Batalha de Tours; francos detêm avanço árabe
751	Batalha no Talas; árabes derrotam exército chinês na Ásia Central.
827	Árabes iniciam conquista da Sicília.
831	Captura de Palermo; excursões no sul da Itália.

centros da cultura grega – Damasco, Alexandria e Cartago –, os tesouros religiosos de Jerusalém e o celeiro do império, o vale do Nilo. Apenas uma linguagem apocalíptica serviria para descrever tal pesadelo, como mostram os seguintes trechos, retirados das traduções de Walter Kaegi. Sofrônio, Patriarca de Jerusalém na época das conquistas, descreveu como os árabes “levantaram-se inesperadamente contra nós por causa de nossos pecados e devastaram tudo com violento e cruel impulso e com uma ousadia ímpia e profana¹. O escritor anônimo da Doutrina Iacobi (ca. 634) descreve o império como “humilhado”, “diminuído e despedaçado” e “caído e saqueado”². O historiador armênio do final do século VII Sebeos recorreu às pro-

¹ Walter E. Kaegi. *Byzantium and the Early Islamic Conquests*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 210–11.

² *Ibid.*, p. 211.

fecias de Daniel do Antigo Testamento para dar sentido ao que havia acontecido:

Mas quem poderia contar o horror da invasão dos ismaelitas, que envolveu terra e mar? O afortunado Daniel previu e profetizou males semelhantes aos que aconteceriam na Terra. Por quatro bestas ele simbolizou os quatro reinos que devem surgir na terra... “[...]vi um quarto animal, medonho, pavoroso e de uma força excepcional. Possuía enormes dentes de ferro; devorava, depois triturava e pisava aos pés o que sobrava.” Este quarto reino, que surge do sul, é o reino de Ismael. Como o arcanjo explicou: “A besta do quarto reino surgirá, será mais poderosa do que todos os reinos e comerá o mundo inteiro. Seus dez chifres são os dez reis que se levantarão, e depois deles surgirá outro que superará no mal todos os anteriores.”³

Durante séculos, os cronistas europeus continuaram a descrever as conquistas em tom semelhante. O impacto psicológico foi sentido longe das terras conquistadas. Para o Venerável Beda (673-735), os árabes eram “uma praga terrível” que “devastou a Gália com um derramamento de sangue cruel”⁴.

Os historiadores cristãos estavam pelo menos por perto para registrar seu lado da história. Os sassânidas não deixaram herdeiros para representá-los. O poder político sassânida foi totalmente suplantado pelos árabes, e a estrutura política, religiosa e as social sassânida foi absorvidas pelo novo regime e assumiu um caráter islâmico.

Os cronistas muçulmanos dos séculos IX e X também retrataram as conquistas como uma quebra completa com o passado. O historiador al-Ṭabarī retrata as conquistas como não menos que dando uma nova forma à civilização – o dom dos árabes ao mundo. Em negociações com Rostam, o general persa, al-Ṭabarī conta que o comandante árabe propôs o seguinte desafio:

Deus nos enviou e nos trouxe aqui para que possamos libertar aqueles que desejam da servidão às pessoas [aqui na terra] e torná-los servos de Deus; para que possamos transformar sua pobreza neste mundo em riqueza e para que possamos libertá-los da iniquidade das religiões e conceder-lhes a justiça do Islã. Ele nos enviou para trazer Sua religião para Suas criaturas e chamá-las para o Islã. Quem quer que aceite de nós, ficaremos contentes. Devemos deixá-lo em sua terra para governá-la conosco; mas o que recusar, lutaremos contra ele, até cumprirmos a promessa de Deus.⁵

³ *Ibid.*, pp. 213–14.

⁴ Beda. *Bede's Ecclesiastical History of the English People*. Ed. por Bertram Colgrave. Ed. por Rogers Mynors. Introdução histórica, tradução e notas de Bertram Colgrave e introdução textual e texto latino de Rogers Mynors. Clarendon Press: Oxford, 1969, p. 557; Rodinson, *op. cit.*, p. 4.

⁵ Muhammad Jarir al-Tabari. *The History of al-Tabari Vol. 12: The Battle of al-Qadisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine A.D. 635-637/A.H. 14-15*. Trad. por Yohanan Friedmann. New York: State University of New York Press, 1992, p. 67.

Vistas através de olhos muçulmanos posteriores, as conquistas árabes foram a vitória e a justificação de uma nova fé, o triunfo inevitável da verdadeira religião, que só poderia ser explicado como um ato de Deus. Ṭabarī enfatiza repetidamente as enormes probabilidades contra os muçulmanos. Em Qādisiyya, por exemplo, ele alega que os muçulmanos somavam 12.000 e derrotaram um exército persa dez vezes maior do que isso⁶

Cronistas muçulmanos e bizantinos concordam que as conquistas árabes marcaram um divisor de águas histórico decisivo que no espaço de trinta anos deixou a paisagem política, social, cultural e religiosa do mundo permanentemente alterada. É fácil simpatizar com o ponto de vista deles. Uma série de conquistas militares rápida como um raio; a substituição de uma elite governante; o nascimento de uma nova religião – juntos esses fatores parecem marcar as conquistas como uma virada radical na história.

Dados Arqueológicos: As Conquistas “Invisíveis”

Os dados arqueológicos contam uma história um tanto diferente. Se procurarmos evidências do incêndio, saque ou destruição descritos pelo Bispo Sofrônio em 635, não encontraremos nenhuma. Nenhum saque sistemático de cidades ocorreu, e nenhuma destruição da terra agrícola ocorreu. As conquistas trouxeram poucas mudanças imediatas nos padrões de vida religiosa e comunitária. Não houve conversões em massa ou forçadas. Comunidades cristãs, judaicas ou zoroastrianas na Síria e no Iraque podem ter se sentido ameaçadas, mas continuaram a prosperar. Novas sinagogas, igrejas e mosteiros ainda estavam sendo construídos no século VIII, e igrejas ou sinagogas não foram convertidas em mesquitas em qualquer escala perceptível. As primeiras mesquitas urbanas não foram construídas até depois de 690, e a paisagem urbana do Oriente Próximo permaneceu em grande parte não afetada pelas conquistas.⁷ Certamente houve mudança, mas nas mesmas direções e no mesmo passo de antes das conquistas.⁸ Duas medidas-chave oferecem evidências contundentes de que as conquistas trouxeram pouca interrupção imediata aos padrões de vida religiosa e social na Síria e no Iraque: a produção de vinho (proibida na lei islâmica) continuou inalterada e os porcos (considerados impuros pelos muçulmanos) continuaram a ser criados e abatidos em números crescentes.⁹

Tampouco encontramos evidências de mudanças dramáticas na lei ou nas instituições políticas dos territórios conquistados nos anos imediatamente posteriores às conquistas. O que mudou foi a classe governante. Os novos governantes falavam árabe, representavam uma etnia diferente e mantinham-se distantes de seus súditos conquis-

tados. Mas, apesar de todas as diferenças, a mudança veio lentamente, mesmo nos níveis mais elevados dos assuntos políticos. Os novos governantes continuaram a usar o grego e o persa nos documentos administrativos. Eles continuaram a cunhar moedas de estilo bizantino completas com a imagem do imperador segurando uma cruz e moedas de estilo sassânida com símbolos zoroastrianos e datas sassânida.¹⁰ Dependiam dos antigos burocratas e instituições gregos e persas. A grande reforma da linguagem da administração ou da cunhagem só ocorreu em 695 - sessenta anos após o início do domínio árabe. As tentativas anteriores de reforma fracassaram, segundo consta, devido à dura resistência popular. Os governantes árabes também deram continuidade aos mesmos padrões de tributação. As conquistas substituíram o degrau superior das classes dominantes bizantina e sassânida com os árabes, mas elas não alteraram imediata ou violentamente a paisagem administrativa, religiosa, econômica ou cultural do Oriente Próximo.

Embora as conquistas tenham contribuído para aumentar a migração e o assentamento árabes na Síria e no Iraque, mesmo isso foi a continuação e aceleração de um padrão já existente. As inscrições mostram que populações substanciais de árabes viviam na Síria, que os árabes assentados se tornaram bem integrados na sociedade sírio-bizantina e que a população árabe e a influência em algumas cidades cresceram rapidamente no século anterior às conquistas. Vemos algo semelhante no Iraque. Como os árabes já estavam bem integrados às sociedades do Iraque e do sul da Síria bem antes da conquista, muitos dos povos “conquistados” eram cultural e linguisticamente mais parecidos com seus novos governantes do que com os antigos.¹¹ Isso não significa necessariamente que os árabes iraquianos ou sírios deram as boas-vindas aos conquistadores. Muitos não o fizeram, e grande parte da resistência mais feroz, tanto no Iraque quanto na Síria, veio dos árabes. Forças árabes aliadas aos bizantinos desempenharam um papel significativo na batalha de Yarmūk. O que isso significava é que os conquistadores árabes não estavam lidando com uma população cultural ou linguisticamente estrangeira e que eles não foram de forma alguma os iniciadores da arabização do Oriente Próximo. Em vez disso, eram parte de um processo que havia começado muito antes e continuaria muito depois.¹²

Mesmo para muitas populações não árabes do Oriente Próximo, as conquistas foram uma mudança bem-vinda. A maioria da população do Iraque era composta de camponeses de língua aramaica, e os padrões de vida para esses camponeses arameus ou egípcios continuaram tanto quanto antes. Os cristãos continuaram a ser cristãos e os judeus continuaram a ser judeus. As velhas classes dominantes persas ou bizantinas foram deslocadas e o destino das receitas fiscais mudou, mas para a maioria havia poucos motivos para preferir os antigos governantes de Constantinopla aos novos de Medina ou Damasco. Os cristãos

⁶ *Ibid.*, pp. 56–60.

⁷ Peter Pentz. *The Invisible Conquests: The Ontogenesis of Sixth and Seventh Century Syria*. Copenhagen: National Museum of Denmark, 1992.

⁸ Michael G. Morony. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984, pp. 507–26.

⁹ Pentz, *op. cit.*

¹⁰ Morony, *op. cit.*, pp. 38–51.

¹¹ Pentz, *op. cit.*

¹² Para um tratamento muito mais detalhado deste processo, consultar Morony, *op. cit.*, pp. 507–26.

monofisitas no Egito, por exemplo, eram menos sujeitos a perseguição por parte dos árabes, que pouco se importavam com suas peculiaridades cristológicas, do que pelo estabelecimento bizantino que os rotulou de hereges. É fácil acreditar nos relatos de que cristãos e judeus egípcios ajudaram os exércitos árabes ao se rebelarem contra seus governantes anteriores.

Então qual vai ser? As conquistas foram um ponto de inflexão decisivo ou mais do mesmo? Um divisor de águas histórico ou apenas a culminação de forças há muito em ação? A melhor resposta é ambas. As conquistas trouxeram mudanças decisivas e duradouras porque colocaram os árabes na posição de governantes. Além disso, eles se tornaram governantes que permaneceram e mantiveram sua identidade e língua árabes. Mas as sociedades que governavam não foram imediatamente transformadas. Os árabes manifestamente não entraram em um vácuo cultural ou religioso. Enquanto no nível dos assuntos políticos e militares as conquistas árabes trouxeram mudanças imediatas e drásticas, no nível da história cultural e social as conquistas tiveram pouco efeito imediato. A vida religiosa e social do Oriente Próximo não foi alterada repentinamente. Uma mudança duradoura viria, mas gradualmente ao longo de mais de um século. Enquanto isso, os cristãos continuaram a discutir sobre teologia e buscar relíquias, homens santos de aparência selvagem continuaram a vagar pela Síria e o rabinos discutiam a Halachá. Os maniqueus não perderam repentinamente seu zelo missionário, nem os mazdakitas sua paixão pela justiça.

Os conquistadores árabes herdaram toda essa mistura de culturas e religiões do Oriente Próximo. O que eles fariam com isso? Eles eram novos na tarefa de governar o mundo. Como eles fariam isso? Se fôssemos olhar para o precedente de outros conquistadores semelhantes – vândalos, godos, eslavos e, muito mais tarde, turcos e mongóis – poderíamos esperar que os árabes adotassem rapidamente a ideologia – incluindo a ideologia religiosa – de seus predecessores. Poderíamos, de maneira bastante plausível, esperar que os árabes governassem como cristãos, adotassem o grego como sua língua e reivindicassem o manto de Roma. Alternativamente, poderíamos, de forma um pouco menos plausível, esperar que eles adotassem o zoroastrismo e ocupassem o trono do Rei dos Reis. No final, eles não fizeram nada disso. Em vez disso, colocados no papel de governantes mundiais, os árabes interagiram com o meio ambiente ao qual vieram e forjaram uma síntese cultural completamente nova – raízes árabes e língua árabe fundidas com os padrões de civilização e vida religiosa do Oriente Próximo. As conquistas são significativas porque possibilitaram essa fusão ao colocar os ingredientes juntos no mesmo caldeirão. Como a identidade árabe combinou com os padrões de vida religiosa do Oriente Próximo para formar algo completamente novo é um dos enigmas fascinantes da história islâmica primitiva e o foco do próximo capítulo.

A religião do império

Os líderes árabes parecem ter compartilhado nossa expectativa de que seria a coisa mais natural do mundo os árabes assimilarem os meios culturais e religiosos do Oriente Próximo – que os conquistadores fossem conquistados por seu novo ambiente. Desde o início, as conquistas foram administradas de forma a evitar esse mais previsível dos resultados. Um judeu iraquiano ou cristão egípcio do século VII, curioso para aprender mais sobre seus novos governantes, pode inicialmente ter achado a tarefa um tanto frustrante. Os árabes não se juntavam com os outros. Eles não vieram para colonizar ou se assimilar, mas para governar, e seus líderes fizeram o que podiam para evitar que suas tropas se tornassem nativas.

A política colonial árabe

Os contornos de um sistema de administração colonial são atribuídos ao Califa ‘Umar (r. 634-44), que liderou os muçulmanos durante as fases mais dramáticas e cruciais das conquistas árabes. ‘Umar desencorajou a assimilação de várias maneiras. No Iraque e no Egito, ele confinou os árabes a cidades-guarnição, chamadas *amṣār* (sing. *miṣr*). As mais importantes deles evoluíram finalmente para alguns dos as cidades mais influentes do império: Kūfah e Baṣrah no Iraque, e Fustāṭ (o futuro Cairo) no Egito. Essas cidades foram colocadas de forma a dominar os grandes centros populacionais sem serem absorvidas por eles. Além disso, por uma questão de política militar, elas estavam localizadas no lado desértico dos assentamentos existentes, facilitando a comunicação e o reforço dos exércitos árabes. Na Síria, onde os árabes já eram uma parte significativa da população antes das conquistas, essa política foi modificada e bairros árabes foram estabelecidos nas principais cidades.

‘Umar também teria desencorajado os árabes de abandonar a vida rigorosa do guerreiro nômade pela vida confortável do dono de terras. O predecessor de ‘Umar, Abū Bakr, supostamente experimentou a distribuição de terras desapropriadas. No entanto, a continuação de tal política teria sido desastrosa para a política tributária e militar, pois removeria terras da folha de impostos e distrairia os soldados de seus deveres marciais. Consequentemente, ‘Umar revisou a política para permitir que as populações subjugadas mantivessem a propriedade de suas terras. As terras desapropriadas se tornaram propriedade comum dos conquistadores, e o produto dessas terras era sistematicamente distribuído entre os árabes com base em quanto tempo eles eram adeptos do Islã. Os nomes e salários dos elegíveis para este programa massivo de direitos foram co-

locados em um registro oficial chamado *diwān*. Um participante nas primeiras conquistas poderia, por exemplo, receber 3.000 dirhams por mês, enquanto um árabe que se juntou à aventura islâmica posteriormente recebia um décimo desse valor.¹ Previsivelmente, o sistema *diwan* plantou sementes de disparidade econômica que mais tarde cresceram para dar frutos amargos. Mas a consequência mais imediata, e presumivelmente pretendida, foi que os árabes não se integraram simplesmente às classes agrárias sedentárias. Em vez disso, eles permaneceram uma força de ocupação e uma aristocracia militar móvel, enriquecida com os rendimentos da terra, mas não ligada a ela.

A preocupação dos primeiros governantes árabes em evitar a assimilação também se reflete nas sanções impostas aos seus súditos não muçulmanos (leia-se: não árabes). ‘Umar supostamente aceitou a rendição dos cristãos sírios com base nos seguintes compromissos:

Não construiremos mais, em nossas cidades e seus arredores, conventos, igrejas, celas de monges ou ermidas. Não faremos reparos, nem de dia e nem de noite, nos edifícios que caem em ruínas, ou que estejam localizados em bairros muçulmanos. Manteremos nossas portas abertas para os transeuntes e viajantes. Daremos hospitalidade a todos os muçulmanos que vierem à nossa casa e os hospedaremos por três dias. Não daremos asilo, nem em nossas igrejas, nem em nossas casas, a nenhum espião. Não esconderemos dos muçulmanos nada que possa prejudicá-los. Não ensinaremos o Alcorão aos nossos filhos. Não manifestaremos publicamente nosso culto e nem o pregaremos. Não impediremos nenhum de nossos parentes de aderir ao Islã, se essa for a sua vontade. Teremos o maior respeito para com os muçulmanos. Levantaremos de nossos assentos quando eles quiserem se sentar. Não tentaremos nos assemelhar a eles, em termos de roupas, pelo boné (*qalansuwa*), pelo turbante ou pelos sapatos, ou pela maneira de pentear nossos cabelos. Não usaremos sua linguagem; não tomaremos sua *kunya*. Não montaremos em selas. Não cingiremos a espada. Não possuiremos nenhum tipo de arma e não carregaremos nenhuma conosco. Não teremos nossos selos gravados em caracteres árabes. Não venderemos bebidas fermentadas. Rasparemos a frente de nossas cabeças. Sempre nos vestiremos da mesma forma, não importa onde estejamos. Cingiremos nossa cintura com o cinto (*zunnār*). Não exibiremos nossas cruces e nossos livros nos caminhos frequentados pelos

¹ *Ibid.*, pp. 56, 58–9.

muçulmanos e em seus mercados. Nós apenas bate-remos o *semantron* (*naqūs*) em nossas igrejas muito suavemente. Não levantaremos nossas vozes na presença de muçulmanos. Não faremos as procissões públicas do Domingo de Ramos e da Páscoa. Não levantaremos nossas vozes ao acompanhar os mortos. Não oraremos em voz alta nos caminhos usados pelos muçulmanos e em seus mercados. Não enterraremos nossos mortos nas proximidades dos muçulmanos. Não empregaremos os escravos que caíram nas mãos dos muçulmanos. Não teremos casas mais altas que as dos muçulmanos.²

Este documento é quase certamente uma falsificação posterior, mas suas disposições refletem o espírito da administração árabe inicial. Muitos desses regulamentos, como a proibição do porte de armas, são simplesmente uma política colonial padrão destinada a manter a população subjugada em seu lugar. Outras disposições são mais surpreendentes: os não-muçulmanos não deviam se vestir como os árabes, usar nomes árabes, usar o árabe ou ensinar o Alcorão. A própria estranheza dessas disposições à luz do desenvolvimento posterior do Islã sugere que eles são precoces. (A proibição de ensinar o Alcorão pode ser explicada pela preocupação em evitar que o sagrado seja contaminado pelos infiéis, mas se for assim, a linguagem da proibição é surpreendentemente restrita; seria de esperar qualquer manipulação do Alcorão deve ser incluída.) Tomados em conjunto, esses regulamentos parecem sugerir que a arabilidade, incluindo linguagem, vestimenta e religião, era algo que os árabes não pretendiam permitir que seus súditos corrompam por imitação. O efeito cumulativo dessas políticas foi estabelecer os árabes como uma aristocracia militar superior e dominante.

O que é importante para nossos propósitos é que a religião fazia parte dessa mistura. Os conquistadores árabes aparentemente entendiam que sua religião era uma propriedade peculiar dos árabes – uma espécie de religião nacional semelhante à religião dos hebreus. As escrituras hebraicas falam das tribos hebraicas que entraram em Canaã para subjugar a terra, não para converter seus habitantes. As conquistas árabes parecem ter seguido um paradigma semelhante, embora com menos derramamento de sangue.

Conversão ao islamismo

Quando quem não era árabe se convertia ao islamismo, isso surpreendia e gerava alguma confusão. Parece evidente que os árabes não previram essa situação e não tinham ideia do que fazer com os convertidos não árabes.

² Tradução da versão francesa de Antoine Fattal. *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1986, pp. 60–63. Texto árabe e francês disponíveis em <http://telma.irht.cnrs.fr/outils/relmin/extrait1068/>. Tradução inglesa de B. Lewis utilizada pelo autor em Bernard Lewis. *Islam: From the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*. New York: Oxford University Press, pp. 217–19. Para uma análise do pacto, ver Mark Cohen. “What was the pact of Umar? A literary-historical study”. *Jerusalem studies in Arabic and islam* 23 (1999), pp. 100–157.

Consequentemente, a única maneira de se converter neste estágio inicial era se tornar um tipo de árabe honorário. Em particular, os convertidos não árabes tinham de ser assimilados ao sistema tribal árabe, filiando-se a um patrono árabe. Como já vimos, eles não eram chamados de convertidos, mas de “clientes” ou *mawālī* (sing. *mawla*) em árabe. Esses *mawālī* assumiam a afiliação tribal de seus patronos, e seu status legal era definido de acordo com essa afiliação.

A confusão criada pela conversão se reflete nas primeiras políticas fiscais. Desde que houvesse uma linha clara de distinção entre governantes árabes e súditos não árabes, a tributação era, em teoria, um assunto bastante simples. Geralmente imputava-se aos não árabes dois impostos, um imposto sobre a terra (*kharāj*) e um imposto de capitação (*jizya*). A administração desses impostos variava de região para região, refletindo variações na política tributária em várias províncias dos impérios bizantino e persa, e a carga tributária geral era aproximadamente equivalente à dos impérios anteriores. Os árabes também eram tributados, mas em bases diferentes. Essa divisão simples foi ameaçada pela conversão. O status do imposto deve mudar depois da conversão? Durante os primeiros oitenta anos ou mais do domínio árabe, a resposta geralmente era não. A aristocracia árabe se recusou a sacrificar a vaca leiteira que pagou pela expansão contínua do império.

Em um nível, então, o Islã em sua forma mais antiga funcionou como uma ideologia imperial árabe. Era uma religião de árabes e para árabes. Se outros quisessem, eles deveriam adotar os costumes árabes, tornando-se parte do sistema imperial árabe. Essa visão de mundo centrada nos árabes é abundante nos relatos posteriores dos muçulmanos sobre o início do império. Sabemos, é claro, que o domínio árabe abrangia todo o brilhante espectro da vida cultural e religiosa do Oriente Próximo descrito no capítulo anterior, mas em relatos muçulmanos posteriores sobre início do império, todo esse mundo colorido da sociedade do Oriente Médio desaparece. Seguindo um padrão comum nas narrativas de conquistas, a história é contada como se o mundo em que os árabes entraram fosse vazio, como se as conquistas apagassem tudo o que existia antes. Nesta história, os únicos personagens significativos são os árabes. Os governantes árabes lutam com os exércitos árabes para expandir o domínio árabe. Eles formam alianças tribais árabes para reprimir rebeliões árabes. Os não árabes contam a história de vez em quando para assinar documentos de rendição. Eles também continuam a desempenhar um papel de apoio significativo na medida em que fornecem a base de impostos pela qual os governantes árabes e os exércitos árabes são financiados, e começamos a ouvir mais e mais sobre ambiciosos “clientes” árabes que são atraídos para os conflitos e intrigas árabes. Mas a história política e religiosa do início do império pode ser lida, e muitas vezes escrita, como se os árabes estivessem vivendo em uma bolha, isolados das forças culturais e religiosas das terras conquistadas.

Liderança

Dentro dessa visão de mundo arabocêntrica, o tema que mais se destaca é a liderança. Os muçulmanos se lembram das incertezas sobre a liderança desde o início de sua história. O início da história política do império árabe foi extraordinariamente turbulento, cheio de intrigas e conflitos. Quando o profeta Maomé morreu, relatos posteriores nos dizem que ele não deixou instruções sobre a sucessão. Seus seguidores foram deixados à própria sorte e não nenhuma certeza sobre o que fazer. Apenas o pensamento rápido de dois companheiros próximos de Maomé, Abū Bakr e ‘Uthmān, impediu a fragmentação da comunidade muçulmana. Durante uma reunião tribal conturbada, ‘Umar carregou a multidão com ele quando deduziu sua lealdade a Abū Bakr. Abū Bakr tornou-se líder da comunidade – o primeiro califa – por aclamação geral.

A maior parte dos dois anos de Abū Bakr como califa foi passada afirmando e defendendo sua autoridade como líder de um Estado árabe unitário, reprimindo tribos rebeldes e subjugando profetas rivais no que os historiadores lembram como as guerras de *rida* (apostasia). Abū Bakr, assim, estabeleceu por precedente o princípio de que só poderia haver um líder legítimo dos muçulmanos de cada vez. Antes de Abū Bakr morrer, ele nomeou ‘Umar como seu sucessor, aparentemente em um esforço para evitar a repetição da confusão que se seguiu à morte de Maomé.

As fontes não registram desafios sérios à liderança de ‘Umar na comunidade. O governo de dez anos de ‘Umar foi a era das mais dramáticas conquistas árabes, mas seu califado terminou abruptamente quando ele foi assassinado por um escravo, aparentemente sem motivos políticos. Depois de sua morte, as coisas nunca mais foram as mesmas. De acordo com as instruções de ‘Umar, seu sucessor seria escolhido por um comitê. Seis muçulmanos proeminentes foram sequestrados e instruídos a escolher um líder entre eles. Os resultados eram previsíveis. O próximo califa, ‘Uthmān, foi um desastre. Em 656, tribos infelizes o assassinaram em sua casa em Medina, uma história que foi vividamente preservada na tradição muçulmana. O assassinato de ‘Uthmān precipitou uma crise na comunidade muçulmana e levou diretamente a *fitna* – guerra civil.

A Primeira Guerra Civil

O assassinato de ‘Uthmān foi seguido por trinta e cinco anos de conflito intermitente resultando em cisma permanente. Os historiadores geralmente dividem o período em duas guerras civis. A primeira *fitna*, ou cisma, começou com um conflito sobre a sucessão do califado que colocou o genro de Maomé, Ali, contra uma aliança da viúva do Profeta, ‘A’isha, e dois companheiros de dose do Profeta, Tlha e Zubayr. Ali venceu com facilidade em uma batalha que ficou famosa pela memória um tanto escandalosa da própria ‘A’isha participando, em cima de um camelo.

A vitória na “Batalha do Camelo” pouco melhorou os problemas de Ali, pois ele ainda tinha os parentes zan-

gados do califa para lidar. Ensinados por seus costumes tribais a exigir uma vida por outra vida, os parentes de ‘Uthmān entre os Banū Umayya sentiam não ter escolha a não ser buscar vingança pela morte de seu parente. Por outro lado, Ali, suposto sucessor de ‘Uthmān como califa e genro do Profeta Maomé, tinha mais do que pouca simpatia pelos assassinos de ‘Uthmān. Os partidários do califa morto, liderados pelo infame Mu‘āwiya, o governador da Síria, recusou-se a aceitar o califado de Ali. Não havia escolha a não ser lutar, e os dois se encontraram para fazer exatamente isso na batalha decisiva de Şiffīn.

Parece que o embate em Şiffīn foi indecisivo, mas os sírios de Mu‘āwiya mostraram ser mais habilidosos na guerra psicológica. Num momento-chave do conflito, conta-se que os sírios levantaram partes ou cópias do Alcorão com suas lanças, num apelo a uma arbitragem. Ali aparentemente se sentiu obrigado, por sua honra, a aceitar a proposta síria, uma decisão fatídica que seria sua ruína. Os partidários iraquianos de Ali estavam divididos quanto à moralidade da decisão e os mais rigorosos entre eles retiraram seu apoio a ele. Ao fazer isso, eles ganharam a culpa (ou crédito) por fundar um complexo de voláteis movimentos político-teológicos que compartilhavam a designação de *khawārij* (aportuguesado: kharijitas) porque eles saíram (*kharaaja*) do campo de Ali. A principal distinção dos mais extremos kharijitas era uma prontidão para acabar com qualquer líder que falhasse em viver de acordo com rigorosos padrões morais. Ali foi uma das primeiras vítimas deste princípio; um kharijita o assassinou em 661. Após a morte de Ali, oposição a Mu‘āwiya se esfacelou, foi para a clandestinidade ou foi comprada. Mu‘āwiya foi reconhecido califa sem rival sério e a capital do império mudou para o norte, para Damasco.

Perto do final de um reinado bastante longo e politicamente bem-sucedido, Mu‘āwiya designou seu filho Yazid para sucedê-lo, uma atitude que despertou a ira de seus oponentes por dois motivos. Eles estavam zangados, primeiro, porque a sucessão dinástica era positivamente anti-árabe e, segundo, porque Yazid tinha a reputação de gostar demais dos prazeres mundanos. Assim, quando Mu‘āwiya morreu em 680, a oposição que ele havia subjugado emergiu da clandestinidade em uma segunda eclosão de guerra civil. Essa oposição se cristalizou em torno dos filhos da primeira *fitna*: ‘Abd Allāh filho de al-Zubayr e Ḥusayn, filho de Ali.

O martírio de Ḥusayn

A ameaça de Ḥusayn durou pouco. Em outubro de 680, ele liderou uma pequena força de Medina para Cufa em resposta a um apelo desesperado por ajuda de cufenses que tinham sido leais a seu pai. Sua pequena expedição, que incluiu mulheres e crianças, foi recebida por uma força síria muito superior em Karbalā’, no Iraque, onde foi morto no décimo dia do mês de Muḥarram. O martírio de Ḥusayn continua a ser lembrado e reencenado nesse dia pelos muçulmanos xiitas. As celebrações xiitas do martírio de Ḥusayn em Karbalā’ tiveram um efeito duradouro e for-

mativo sobre a religiosidade e política dos xiitas, tema ao qual retornaremos no capítulo 7.

Enquanto que o martírio de Ḥusayn teve um impacto de longo prazo, Ibn al-Zubayr provou ser a ameaça mais imediata para as pretensões omíadas. Ele se estabeleceu como califa em Medina, e ao mesmo tempo controlava mais território do que o califado sírio. Enquanto isso, no entanto, um novo ramo da família omíada, os marwânidas, havia subido ao poder na Síria após a morte de Yazid. A virada marcante veio quando as forças marwânidas derrotaram decisivamente os apoiadores de Ibn al-Zubayr na batalha de Marj Rahit. Ibn al-Zubayr resistiu em Medina até 692, quando foi morto durante um ataque a Meca pelo governador omíada do Iraque, Ḥajj aj bin Yusuf, que passou a construir uma reputação de lealdade eficiente e brutal à causa omíada.

Ḥusayn e Ibn al-Zubayr apresentam um contraste irônico. Ibn al-Zubayr teve uma quantidade razoável de sucesso político e militar e chegou a governar uma vasta extensão do império; hoje, apenas os especialistas em história islâmica sabem seu nome. Ḥusayn, por outro lado, foi um abjeto fracasso político e militar; no entanto, seu martírio alterou a história e sua paixão é reencenada anualmente por milhões de muçulmanos xiitas. Com a morte de Ibn al-Zubayr, não sobrou nenhum rival sério para o poder dos omíadas e o califa marwânida ‘Abd al-Malik estabeleceu seu controle da Espanha à Ásia central.

Qual é o objetivo de todos esses detalhes, e o que a história política islâmica inicial nos diz sobre a visão de mundo dos primeiros muçulmanos? Diz-nos, no mínimo, que os árabes eram excessivamente apaixonados por liderança. Os conflitos sobre o califado revelam um consenso arraigado e difundido de que só poderia haver um califa legítimo em determinado momento, e que era extraordinariamente importante que o certo fosse escolhido. A liderança, em outras palavras, era dotada de profunda importância moral e religiosa.

O representante de Deus

Para entender por que a liderança foi investida de tal significado, podemos começar com o título que os líderes do império clamaram: Khalīfat Allāh, o Deputado de Deus (o título muitas vezes é abreviado simplesmente para Khalifa, em português, califa). Eruditos muçulmanos posteriores retratam o uso desse título como uma aberração. O título adequado para o líder da comunidade muçulmana, eles argumentam, foi Khalīfat Rasūl Allāh, Sucessor do Profeta, não Khalīfat Allāh. A diferença é extremamente significativa. O título Khalīfat Rasūl Allāh implica que o califa é simplesmente um administrador do legado de Maomé, um mero administrador do Estado profético; em contraste, Khalīfat Allāh implica que o líder dos muçulmanos é a própria voz de Deus na terra, investida de autoridade divina. Na realidade, todos os muçulmanos pretendentes ao califado, de ‘Uthmān em diante, reivindicaram

explicitamente o status de Khalīfat Allāh.³ Assim, quando ‘Alī lutou contra Mu‘āwiyah quando Ibn al-Zubayr lutou contra ‘Abd al-Malik, eles não estavam lutando por um cargo secular. Cada líder argumentou, e seus seguidores acreditavam apaixonadamente, que eles falavam por Deus e dispensavam a lei de Deus. Rejeitar o líder escolhido por Deus era rejeitar a autoridade divina. Assim, do ponto de vista de seus apoiadores, o assassinato de Ḥusayn foi um ato de apostasia. Por outro lado, da perspectiva omíada, os dissidentes não eram apenas rebeldes políticos, mas rebeldes contra o governo e a ordem estabelecidos por Deus. A imagem parecerá muito familiar quando considerarmos o Islã xiita. Na verdade, foi apresentado um argumento convincente de que a ênfase distinta da comunidade xiita na liderança carismática reflete uma fase muito inicial no desenvolvimento do Islã.⁴ Nesse estágio inicial, a submissão a Deus implicava antes de tudo submissão ao representante humano de Deus, o califa.

Quem era esse Deus que os aspirantes ao califado lutavam para representar? Ele era, antes de tudo, Um. Na época das conquistas, os árabes haviam assumido a ideia do monoteísmo com fervor. Além disso, o Deus Único adorado pelos conquistadores árabes tinha um nome próprio, Allāh (Alá), e associações históricas e geográficas particulares com a Arábia. Finalmente este Deus Único, Alá, estava do lado dos árabes e aprovava a dominação árabe. Como os antigos hebreus, os árabes tinham uma missão de Deus, e essa missão envolvia conquista. Alá claramente aprovava as conquistas árabes e estava por trás de seu sucesso. Não importa o quanto eles possam brigar entre si sobre quem entre eles era o verdadeiro representante de Alá, o início da história do império não deixa dúvidas de que este trabalho pertencia a um árabe. Em outras palavras, os árabes tinham um mandato de Deus – um destino manifesto – para subjugar e dominar o mundo e desfrutar dos frutos dessa dominação. As políticas dos primeiros governantes árabes deixam claro que os conquistadores árabes acreditavam ser os legítimos beneficiários do poder e das riquezas que vêm com a conquista. Este não era um regime dedicado ao altruísmo. Foi um regime francamente colonial em que a principal função das populações conquistadas era apoiar o Estado árabe e sua contínua expansão. O antigo Estado árabe não era mais egrégio na exploração dos recursos de seus súditos do que os impérios que o precederam, mas explorou mesmo.

A religiosidade pessoal

Mas certamente havia mais alguma coisa na visão religiosa dos árabes do que essa paixão pela liderança divinamente guiada? De fato havia, e podemos vislumbrar um lado mais pessoal da religião dos conquistadores árabes em algumas das mais antigas inscrições de túmulos muçulmanos:

³ Patricia Crone e Martin Hinds. *God's Caliph: religious authority in the first centuries of Islam*. Vol. 37. Cambridge University Press, 2003, p. 19.

⁴ *Ibid.*, pp. 97–110.

Em nome de Deus, o clemente, o misericordioso. Esta tumba é para ‘Abd al-Raḥmān bin Khayr al-Hurjī. Ó Deus, concedei-lhe perdão e fazei-o entrar em Vossa misericórdia, e nós com ele. Quando leres esta inscrição, pede pelo perdão dele, e dize “Amém”. Esta inscrição foi escrita em Jumada II do ano 31 [652 d.C.]

Em nome de Deus, o clemente, o misericordioso: Deus é o maior. Muitos louvores para Deus de manhã, no fim da tarde e na longa noite. Ó Deus, Senhor de Gabriel, Miguel e Israfil, concedei perdão a Thabit bin Yazid al-Ash‘arī por seus pecados presentes e futuros, e para todos que disserem “Amém, Amém, Amém, Senhor dos Mundos”. Esta inscrição foi escrita em Shawwal do ano 64 [684 d.C.]

Que Deus conceda perdão a Ḥakīm ibn ‘Amr, vivo e bem. Amém, Senhor dos Mundos, Senhor de todo o Povo. Escrito no começo de Dhu l-Hijja no ano 85 [704 d.C.]. Que ele o faça entrar no paraíso. [...]⁵

Essas inscrições financiadas com recursos privados refletem uma profunda religiosidade pessoal expressa em reverência e dependência de Deus, certeza de um mundo invisível habitado por anjos, firme crença no céu e no inferno e piedosa angústia sobre o destino pessoal de alguém na vida após a morte. A mesma religiosidade também se reflete em nossa inscrição oficial mais antiga, que data do reinado de Mu‘āwiya:

Esta barragem pertence ao servo de Deus Mu‘āwiya, comandante dos fiéis [Amī r al-mu‘minīn]. O servo de Deus em Ṣakhr o construiu com a permissão de Deus no ano 58 [677/678 d.C.]. Ó Deus, conceda perdão ao servo de Deus Mu‘āwiya, comandante dos Crentes, torne-o firme e ajude-o, e deixe-o colher o benefício disso. ‘Amr ibn Janāb [?] Escreveu [isto].⁶

Essas inscrições nos dão poucos detalhes sobre o conteúdo da crença muçulmana. Eles não mencionam Maomé, profetas ou ao Alcorão. No entanto, eles falam muito sobre o ethos religioso dos primeiros muçulmanos, que foram marcados por uma profunda preocupação com a obediência a Deus e o destino pessoal.

Para resumir: a religião dos conquistadores árabes refletia uma profunda religiosidade monoteísta, era descaradamente política e decididamente arabocêntrica. O principal dever do homem era a submissão. o Deus Único, Alá, e a maneira de se submeter a Alá era alinhar-se com seu representante na terra, o califa. Isso podemos dizer com confiança. Mas é só isso? Trabalhando a partir de relatos muçulmanos posteriores do início da história do império islâmico, normalmente diríamos muito mais sobre o conteúdo da crença muçulmana inicial. Precisaríamos dizer muito, por exemplo, sobre os profetas em geral e sobre a vida do Profeta Maomé em particular. Também teríamos um bom negócio a dizer sobre as escrituras islâmicas, o

Alcorão, e sobre os requisitos específicos de Deus no que tange à lei e ao ritual. Olhando para trás através dos olhos de muçulmanos posteriores, a religião dos conquistadores árabes era uma religião centrada na lei, com um profeta-fundador específico, uma escritura totalmente formada e canônica e um sistema cültico bem definido. A principal responsabilidade dos muçulmanos era entender e aplicar a vontade divina revelada no Alcorão e colocada em prática pelo Profeta Maomé.

Teríamos poucos motivos para questionar essa imagem, exceto pelo simples fato de que ela não pode ser firmemente documentada a partir de fontes da época. O nome de Maomé, por exemplo, está ausente do tipo de inscrições religiosas primitivas citadas acima. Sabemos que o culto a Alá era muito difundido, mas o nome de Maomé está conspicuamente ausente até o reinado de ‘Abd al-Malik, quando seu uso se generaliza repentinamente. Isso não é prova de que os primeiros muçulmanos não tinham nenhum lugar para Maomé, mas levanta a suspeita de que sua importância e centralidade aumentaram com o tempo. Quanto ao Alcorão, não temos evidências documentais de um texto canônico completo antes do século IX. Embora grande parte do material do Alcorão seja evidentemente muito antigo, não há evidências firmes de que foi aceito como escritura acanônica neste período inicial. Novamente, isso não prova que o Alcorão não tenha circulado em sua forma final em um estágio anterior, mas levanta a suspeita de que ainda não havia alcançado a aceitação universal e a importância que mais tarde ganharia. Exatamente quando o material das escrituras foi coletado e quando passou a ser amplamente aceito como um cânone fechado, simplesmente não podemos dizer com qualquer grau de confiança.

Os árabes, então, eram monoteístas fervorosos e acreditavam que tinham um mandato para conquistar e governar. Mas isso por si só não foi suficiente para estabelecer uma nova religião. Judeus e cristãos que povoaram o Oriente Próximo tiveram muito mais experiência com o monoteísmo do que os árabes. O que impediria os árabes de simplesmente serem absorvidos por uma das tradições monoteístas existentes? Nada nas primeiras inscrições citadas acima diz algo que um judeu ou cristão devoto não pudesse ter dito. No entanto, os árabes resistiram à assimilação. Como eles alcançaram essa independência ideológica? E qual era a relação deles com os monoteístas que eles deveriam governar? As respostas a essas perguntas são críticas para nossa compreensão do desenvolvimento de uma identidade islâmica distinta.

O Domo da Rocha

Algumas de nossas pistas mais importantes sobre a relação do islamismo primitivo com o cristianismo e o judaísmo vêm da primeira grande realização arquitetônica islâmica, a Cúpula da Rocha. O califa ‘Abd al-Malik encomendou a construção em 692, sessenta anos após o início das conquistas árabes, e a estrutura dominou fisicamente Jerusalém desde então. O Domo fica em uma plataforma alta

⁵ Fred Donner. *Origins of Islamic Narratives, The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: The Darwin Press, 1998, pp. 86–7.

⁶ *Ibid.*, p. 87.

no topo do Monte Moriá, o local tradicional do sacrifício de Abraão de seu filho e do Templo Judaico. Ele se eleva 30 metros acima do nível da plataforma e está centrado em um afloramento maciço de rocha do qual deriva seu nome.

Assim como o Domo da Rocha se eleva sobre o horizonte de Jerusalém, ela também se projeta como uma rocha maciça da névoa do início da história islâmica – a obra mais antiga da arquitetura islâmica ainda se mantém mais ou menos em sua forma original. As inscrições em mosaico no Domo da Rocha incluem os primeiros fragmentos escritos do texto do Alcorão. Essas inscrições também nos dão uma menção inicial muito rara, talvez a primeira, do Profeta Maomé. Assim, o Domo fornece com nossa primeira documentação física da existência de um sistema de crenças reconhecidamente islâmico. Em contraste, os primeiros textos históricos ou literários islâmicos, embora relatem os tempos anteriores, não foram realmente escritos por quase um século após a construção do Domo.

Se nos propusemos a “ler” o Domo da Rocha como um texto, o que podemos concluir dele sobre as crenças de ‘Abd al-Malik e as classes dominantes árabes do final do século VII? Provavelmente concluiríamos, em primeiro lugar, que Jerusalém era de particular importância para esses primeiros muçulmanos e que, dentro de Jerusalém, o Monte do Templo tinha um significado especial. O Domo da Rocha não foi um empreendimento barato, nem foi planejado ou construído às pressas. Um edifício de tal magnitude e custo não foi colocado ao acaso, e temos todos os motivos para pensar que ‘Abd al-Malik tinha bons motivos para localizar o maior monumento de seu reinado em Jerusalém, em vez de em Damasco, sua capital, ou qualquer outro lugar em o império. Ele também deve ter tido um bom motivo para escolher sua localização específica na cidade.

A tradição muçulmana posterior sugere duas razões bastante diferentes pelas quais ‘Abd al-Malik pode ter mandado construir o Domo onde e quando o fez. Primeiro, este é o lugar, de acordo com a tradição, onde Deus transportou Maomé em sua miraculosa “jornada noturna”, e a rocha dentro do Domo é a rocha da qual ele foi levado para o céu. Esta rocha, de fato, ainda tem, aos olhos dos muçulmanos devotos, a marca visível da pegada de Maomé. Se este foi, porém, propósito original do edifício, os construtores não deixaram evidências nas inscrições ou na decoração. Não há nenhuma indicação nelas de quaisquer eventos da vida de Maomé, milagrosos ou mundanos.

Os historiadores muçulmanos sugerem outra possível razão para a construção do Domo. O império estava no meio de uma guerra civil, Meca estava nas mãos de seu rival, Ibn al-Zubayr, e ‘Abd al-Malik precisava de um local alternativo de peregrinação. O Domo da Rocha foi construído, de acordo com essa explicação, para desviar os peregrinos de Meca para Jerusalém. Esta história é historicamente plausível. O Domo foi claramente construído para funcionar como um local de peregrinação, como uma rápida olhada no plano arquitetônico irá mostrar. Ao contrário de uma mesquita comum, o Domo não é fisicamente orientado para Meca. É construído para peregrinos cir-

cundar a rocha em torno da qual está centrado e, como a Cáaba em Meca, transmite uma mensagem clara: este é o centro do mundo espiritual, o centro do cosmos. Mas, mais uma vez, o próprio Domo oferece poucas evidências de que a guerra entre ‘Abd al-Malik e Ibn al-Zubayr foi a força motriz por trás de sua construção.

As extensas inscrições não dão nenhum indício de conflito ou rivalidade entre os muçulmanos. Em vez disso, os peregrinos leem o seguinte enquanto caminham ao redor do ambulatório externo do santuário:⁷

Em nome de Deus, o clemente, o misericordioso, não há deus além de Deus, o único, sem associado. Dize: ele é Deus, o único, Deus, o eterno, Ele não gera nem é gerado e não há ninguém como ele (Sura 112). Maomé é o enviado de Deus, que Deus o abençoe... Louvor a Deus que não tomou um filho, que não tem associado no domínio/realeza [mulk] e nem patrono [wali] [para defendê-lo] da humilhação! Proclama bem alto sua grandeza! (Alcorão 17:111)

Ao procederem ao ambulatório interior, a mesma mensagem é amplificada:

Ó povo do livro! Não exagereis em vossa religião, nem digais nada a respeito de Deus a não ser a verdade. O Messias, Jesus, filho de Maria, era só um mensageiro de Deus, e uma palavra que Ele deu a Maria, e um espírito dEle. Então crede em Deus e Seus mensageiros, e não digais: “Três”! Parem! É melhor para vós. Deus é um deus único. Longe de Sua glória que ele tenha um filho! Dele é o que está no céu e o que está na terra. E Deus basta como guardião. [4:171]

O Messias não desdenhará ser servo de Deus, e nem os anjos próximos [dEle]. E os que desdenharem Sua adoração e se ensoberbecerem, Deus os congregará todos diante de Si. [4:171-72 completos]

Ó Deus, abençoa Teu mensageiro e Teu servo Jesus filho de Maria [interjeição introduzindo a passagem seguinte]. A paz esteja sobre ele no dia em que nasceu, e no dia em que morrer, e no dia em que ele for ressuscitado vivo! [19:33 completo, com mudança da primeira para terceira pessoa].

Tal foi Jesus, filho de Maria, palavra de verdade da qual eles duvidam. Não é de Deus que ele tome alguém por filho. Glória a Ele! Se ele decreta algo, basta que Ele diga a essa coisa: “Seja!”, e essa coisa passa a existir. [19:34-35]

Deus é meu Senhor e vosso Senhor, adorai-O, então! Esse é o caminho certo! [19:36]

A julgar por essas inscrições, o Domo da Rocha é uma réplica arquitetônica ao Cristianismo. ‘Abd al-Malik pode ter tido motivos para se preocupar com seu rival em Medina, Ibn al-Zubayr, mas as inscrições na Cúpula da Rocha estão relacionadas a outro desafio mais imediato. A maioria dos súditos do novo império eram cristãos, e Jerusalém era uma cidade dominada por monumentos cristãos.

⁷ Oleg Grabar e Mohammad al-Asad. *The shape of the holy: Early Islamic Jerusalem*. Princeton Univ. Press, 1996, pp. 56–61.

Neste ambiente, o Domo da Rocha desempenhava duas funções. Primeiro, forneceu um lembrete impressionante de quem estava no comando. O Domo foi construído em estilo bizantino, por artesãos treinados em Bizâncio, e foi calculado para mostrar que os governantes muçulmanos poderiam superar a glória dos imperadores bizantinos em seus próprios termos. Além disso, a localização da estrutura garantiu que a população cristã da cidade jamais se esquecesse de quem eram seus novos governantes. Um peregrino cristão que deixasse a Igreja do Santo Sepulcro seria confrontado com o Domo erguendo-se contra o horizonte, sua magnificência ultrapassando facilmente qualquer estrutura cristã da cidade.

Em segundo lugar, o Domo lembrava aos visitantes que, independentemente do que mais os governantes árabes pudessem ser, eles enfaticamente não eram cristãos. A mensagem da inscrição é categórica e polêmica: Jesus não passa de um mensageiro e servo de Deus; a crença trinitária cristã é equivocada; sugerir que Deus poderia gerar um filho é idolatria. A mensagem do Domo da Rocha e suas inscrições é avassaladora e clara: os muçulmanos são dominantes e são distintos. Os muçulmanos são conquistadores, destinados a governar e não devem ser confundidos com os cristãos.

A mensagem da Cúpula é ampliada quando colocamos sua construção em um contexto mais amplo. O Domo foi apenas uma peça, reconhecidamente a mais majestosa, de um programa maior de 'Abd al-Malik que marca seu reinado como um marco na articulação inicial da identidade islâmica. Ele iniciou um extenso programa de construção na Síria, que envolveu a construção de estradas ao redor de Jerusalém e Damasco, bem como a revitalização do Monte do Templo. Mais significativamente, ele reformou completamente a moeda do império. As primeiras moedas emitidas por governantes árabes eram simplesmente imitações ou reedições de moedas bizantinas ou sassânidas. No ano em que encomendou a Cúpula da Rocha, 'Abd al-Malik começou uma série de reformas que culminou em um novo design de moeda revolucionário. As moedas anteriores eram adaptações de desenhos bizantinos apresentando uma figura de pé do califa, vestida com roupas árabes e segurando uma espada, cercada por uma profissão de fé em árabe: "Não há Deus, exceto Deus, e Maomé é o Mensageiro de Deus." A partir do final dos anos 690, 'Abd al-Malik começou a cunhar moedas diferentes de todas as anteriores. As imagens figurais foram removidas completamente e substituídas por textos. De um lado estava inscrita uma profissão de fé ampliada, e no verso apareciam as polêmicas e anti-trinitárias palavras de Sutra 112 do Alcorão: "Dize, ele é Deus, o único; Deus, o eterno, Ele não gera nem é gerado e não há ninguém como Ele." Juntas, essas reformas reforçam a impressão deixada pelo Domo de que o reinado de 'Abd al-Malik viu o surgimento de uma identidade religiosa árabe recentemente afirmativa que era geograficamente centrado na Síria e Palestina e competia com o Cristianismo.

Que o Domo é uma rejeição do Cristianismo é bastante claro. O que não é tão claro é o que ele pode nos dizer sobre a atitude dos primeiros muçulmanos em relação

ao judaísmo. A política anti-judaica está totalmente ausente dos textos do edifício. Isso é surpreendente, dada a proeminência de polêmicas anticristãs nas inscrições. Mas o que devemos fazer com a localização do Domo no Monte Moriá, o local mais sagrado do judaísmo? Foi construído especificamente para se identificar com a tradição judaica, ou para competir com ela?⁸ Mais uma vez, o próprio Dome está em silêncio.

A constituição de Medina

Há outras evidências, entretanto, de que os primeiros muçulmanos sentiam uma forte afinidade com os judeus. Um documento dos primeiros anos do Islã, a chamada Constituição de Medina, retrata a relação entre muçulmanos e judeus como uma parceria cordial. O documento está incluído em uma das primeiras biografias de Maomé, e descreve a organização da comunidade muçulmana, a *umma*:

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso. Este é um documento do profeta Maomé [regulando as relações] entre os crentes e os muçulmanos de Quraysh e Yathrib, e aqueles que os seguiram e se juntaram a eles e trabalharam com eles. Eles são uma comunidade [umma] com a exclusão de todos os homens.⁹

Após esse início nada excepcional, o documento torna-se mais detalhado sobre como vários tipos de conflitos e disputas devem ser resolvidos dentro da comunidade, culminando com um apelo para encaminhar todas as disputas a Deus e a Maomé. Então vem uma surpresa:

Os judeus contribuirão para o custo da guerra enquanto estiverem lutando ao lado dos crentes. Os judeus do B. 'Awf são uma comunidade [umma] com os crentes [os judeus têm sua religião e os muçulmanos têm a sua], seus libertos e suas pessoas, exceto aqueles que se comportam de maneira injusta e pecaminosa, pois eles só prejudicam a eles próprios e suas famílias. O mesmo se aplica aos judeus de B. al-Najjār, B. al-Ḥārith, B. Sā'ida, B. Jusham, B. al-Shuṭayba. Lealdade é proteção contra traição. Os libertos da Thālabā são como eles próprios. Os amigos próximos dos judeus são como eles próprios.¹⁰

A surpresa é que os judeus e os muçulmanos são definidos como parte de uma única *umma* e, portanto, eles agirão juntos na guerra e na paz e todos reconhecerão a autoridade do Profeta:

As partes contratantes devem ajudar-se mutuamente contra qualquer ataque a Yathrib. Se forem chamados a fazer a paz e mantê-la, devem fazê-lo; e se eles fizerem uma exigência semelhante aos muçulmanos, ela deve ser cumprida, exceto no caso de uma guerra

⁸ Amikam Elad. "Why did Abd al-Malik Build the Dome of the Rock? A Re-examination of the Muslim Sources". Em: *Bayt al-Maqdis. Abd al-Malik's Jerusalem*. Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 33-58.

⁹ Guillaume, *op. cit.*, p. 231.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 232-33.

santa. Cada um receberá sua porção do lado a que pertence; os judeus de al-Aus, seus libertos e eles próprios têm a mesma posição com o povo deste documento em pura lealdade do povo deste documento.¹¹

Uma compreensão tradicional da Constituição de Medina situa o documento durante um breve período na carreira de Maomé em Medina. Desse ponto de vista, essa parceria estreita com os judeus foi passageira e acabou muito antes das conquistas. Mas é possível que árabes e judeus continuem a sentir uma estreita afinidade muito depois das conquistas? Existem indícios de tal relacionamento em fontes não muçulmanas. Dois estudiosos modernos, Patricia Crone e Michael Cook, em seu polêmico livro *Hagarism* (1977), usaram essas fontes para experimentar a hipótese de que judeus e árabes eram parceiros na conquista. Se abrirmos a porta para essa possibilidade, o Domo da Rocha e suas inscrições podem aparecer sob uma nova luz. No Domo, temos um edifício magnífico em um local sagrado judaico que rejeita especificamente as alegações cristãs sobre Jesus. Poderia o Islã primitivo ter tido o caráter de um híbrido judeu-cristão, combinando uma lei monoteísta judaica com uma preocupação caracteristicamente cristã com Jesus?

Esses argumentos são altamente especulativos e baseados em evidências circunstanciais ou controversas. O máximo que podemos dizer com certeza é que o islã primitivo exibiu uma relação bastante simbólica com o judaísmo, e o Domo da Rocha sugere essa relação. Independentemente de os laços entre os primeiros muçulmanos e judeus terem existido ou não na época de sua construção, o Domo usa um sítio com simbolismo especificamente judaico para expressar autoridade sobre o cristianismo. Visto de forma mais ampla, o Domo reflete muitas das características principais do islã árabe antigo: uma preocupação com a liderança política, uma relação simbólica estreita com o judaísmo e uma relação competitiva com o cristianismo.

Mas o Domo também aponta para o futuro. Reflete o que o Islã logo se tornaria: uma religião não mais centrada na autoridade califal, mas em um texto, o Alcorão, e em um profeta, Maomé. A autoridade viva do califa seria substituída por uma comunidade de eruditos. O Domo, junto com outras evidências do reinado de 'Abd al-Malik, indica uma comunidade religiosa em fluxo – em processo de definição de si mesma. O Islã como o conhecemos no Alcorão, a vida do Profeta, e a literatura tradicional foi a culminação deste processo de autodefinição, e nessas fontes vemos evidências do processo de negociação de uma identidade islâmica. Entretanto, mesmo depois que os elementos fundamentais da tradição islâmica tomaram forma e se estabeleceram como o núcleo consensual da crença islâmica, o processo de negociação de identidade continuou. O contexto para este processo foi o período dos grandes impérios califais, e é nesse contexto que tomam forma as opções teológicas e políticas muçulmanas básicas – xiismo, kharijismo, ismaelismo e o sunismo.

¹¹ *Ibid.*, p. 233.

O Califado

Ibn al-Muqaffa'

Ibn al-Muqaffa'

Cerca de cinquenta anos após 'Abd al-Malik encomendar o Domo da Rocha, e por volta da mesma época em que Ibn Ishāq estava compilando sua biografia de Maomé, um jovem e talentoso assistente do governador de Baṣrah, Ibn al-Muqaffa' (m. 756), escreveu um tratado oferecendo conselho político ao califa abássida al-Manṣūr. Os abássidas eram novos no negócio de governar, e Manṣūr era só o segundo da dinastia, então supõe-se que ele poderia fazer bom uso de alguns conselhos. Ibn al-Muqaffa', filho de um coletor de impostos persa que havia sido torturado por sua má gestão das rendas do imposto (daí o apelido al-Muqaffa', "o aleijado"), ficou contente em obsequiá-lo. Ele aconselhou seu governante sobre como lidar com prudência com seu exército e sua burocracia, e como escolher seus conselheiros mais próximos com o objetivo geral de manter a lealdade de seus súditos. Seu mais aguçado conselho, entretanto, tinha a ver com a política religiosa, uma área em que Ibn al-Muqaffa' sentia que exigia uma mão firme. Em particular, ele pensava que o califa deveria por um fim nas inconsistências e contradições entre as várias escolas de direito muçulmano ao impor suas próprias opiniões inspiradas e compilar um código de justiça único e consistente.¹

Não temos ideia de como Manṣūr recebeu o conselho, mas sabemos de onde o conselho vinha. Ibn al-Muqaffa' era um aficionado pela literatura persa e um transmissor e promotor impassível de ideias persas. De fato, ele é mais bem conhecido como tradutor do persa para o árabe. Sua tradução mais famosa são as histórias de Kalila e Dimna, uma coleção de fábulas originárias da Índia. Ele também traduziu obras políticas persas, entre elas o chamado "Testamento de Ardashir", em que o monarca persa Ardashir declara: "A religião e a monarquia são irmãos gêmeos, e nenhum dos dois pode dispensar o outro. A religião é o fundamento da monarquia, e a monarquia protege a religião. Pois quem carece de uma fundação perecerá, e quem não tem protetor, desaparecerá".² Essa noção das fortunas interligadas da religião e do Estado é uma ideia que já encontramos no império sassânida, e se tornaria um refrão bem repetido no pensamento político islâmico.

Ibn al-Muqaffa' não durou muito. Teve um desentendimento com o califa e foi brutalmente torturado e assassinado aos 36 anos de idade. Suas ideias políticas sobreviveram, entretanto, por dois motivos. Primeiro, elas eram parte de uma tendência mais ampla, refletindo o impacto crescente de ideias persas no pensamento político islâmico. Segundo, elas levantam a eterna questão da teoria política islâmica: quais são exatamente os deveres e prerrogativas religiosas do califa? Até onde podemos dizer, os muçulmanos eram notavelmente unidos sobre a centralidade do califado à ordem política (e religiosa) do império islâmico. Eles concordavam, em outras palavras, que deveria haver um único califa (homem) que corporifica a unidade política dos muçulmanos. Mas eles discordavam sobre praticamente todo o resto: as qualificações do califa, como deveria ser designado, a natureza e a extensão de sua autoridade, e os motivos para sua remoção. A questão se resumia a um único ponto fundamental: o califa, como um xeque tribal árabe (ou um presidente moderno) era meramente um ser humano comum eleito a uma posição extraordinária, ou o cargo estava aberto somente a homens extraordinários, com o profeta, especialmente escolhidos e agraciados pelo deus. Profeta ou presidente? Fonte de direção divina ou servo ordinário do deus, encarregado da implementação da lei dele?

Deparando-se com essa questão, Ibn al-Muqaffa' delineou dois extremos a serem evitados. De acordo com uma opinião, o califa era uma fonte infalível de orientação religiosa, possuindo autoridade intrínseca à qual seus seguidores deviam submeter-se. No outro extremo estavam aqueles que sustentavam que o califa não era intrinsecamente diferente de qualquer outro crente. Sua autoridade baseava-se puramente em sua fidelidade à lei islâmica, e se ele errasse, ele poderia e deveria ser deposto e substituído. Ibn al-Muqaffa' buscou um meio-termo. A autoridade do califa não era infalível ou absoluta, mas era única. Só ele possuía o direito e a responsabilidade de exercer autoridade como árbitro principal da lei islâmica, garantindo a unidade dos crentes.³ A direção geral das ideias de Ibn al-Muqaffa' é clara: o califa não era nem como um profeta ou um xeque tribal glorificado, mas algo intermediário – em outras palavras, um rei.

Essas três descrições de funções alternativas para o califa – guia religioso infalível, xeque tribal ou rei – representam os extremos da teoria política islâmica; foi em resposta e reação a esses extremos que a teoria política sunita ortodoxa finalmente tomou forma. Consequentemente,

¹ Charles Pellat. *Ibn al-Muqaffa (Mort vers 140/757), "Conseiller" du calife*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1976.

² J. Duchesne-Guillemin. "Zoroastrian Religion". Em: *The Cambridge History of Iran*. Vol. 3.2. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 877.

³ Pellat, *op. cit.*

para entender o pensamento político “ortodoxo”, precisamos primeiro entender as alternativas.

A visão xiita

A visão política xiita remonta à memória de um evento próximo ao fim da vida de Maomé. Quando Maomé estava voltando de sua peregrinação de despedida – a última antes de morrer – ele parou com seus seguidores perto de uma lagoa chamado Ghadir Khumm. Lá, ele reuniu seus companheiros e perguntou-lhes se não era mais próximo deles do que eles próprios. Depois que eles responderam com entusiasmo que sim, Maomé lançou sua bomba. Ele pegou ‘Alī pela mão e disse: “Aquele de quem sou o patrono, ‘Alī também é o patrono.” Com essas palavras, Maomé designou ‘Alī como seu sucessor escolhido.⁴

A escolha, do ponto de vista dos partidários de ‘Alī, foi natural. Ele era o parente masculino mais próximo de Maomé, por casamento e por nascimento, e o próprio Alcorão parece dar um lugar especial à família do Profeta. Os muçulmanos xiitas também passaram a acreditar que a sucessão de ‘Alī já havia sido divinamente revelada a Maomé durante a miraculosa ascensão do Profeta ao céu. O fracasso dos primeiros líderes da comunidade em reconhecer as reivindicações de ‘Alī ou em conceder status especial à família de o Profeta após a morte de Maomé foi, na melhor das hipóteses, um erro grave, na pior, apostasia.

Aqueles que defenderam as reivindicações de ‘Alī ficaram conhecidos como o partido de ‘Alī ou “shi‘at ‘Alī”, de onde vem a designação “xiitas”. O pensamento político dos xiitas baseava-se, portanto, na convicção de que a liderança legítima da comunidade estava reservada a um homem ordenado por Deus e que possuía qualidades extraordinárias dadas por Deus – qualidades que por acaso eram exclusivas dos membros da casa do profeta (*ahl al-bayt*.) A liderança na comunidade, portanto, pertencia adequadamente apenas a um membro da família do Profeta que recebeu a designação inspirada (*nass*) de seu predecessor. (O Profeta, por exemplo, designou ‘Alī, que por sua vez designou seu filho Ḥasan, que designou seu irmão Ḥusayn, e assim por diante.) Aqueles assim designados eram chamados de imãs, os únicos líderes legítimos da comunidade. A teoria não funcionou bem na prática, e o desenvolvimento do xiismo foi moldado por uma série de fracassos políticos e militares. Quando ‘Alī finalmente se tornou califa, seu governo foi imediatamente contestado. Após a morte de ‘Alī, Ḥasan acabou não tendo estômago para lutar e abandonou suas reivindicações ao califado em favor de Mu‘āwiya, que o envenenou de qualquer maneira, só para garantir. Depois da morte de Ḥasan, Ḥusayn tornou-se um mártir em Karbalā’, e o filho de Ḥusayn, ‘Alī Zayn al-‘Abidin, talvez tendo aprendido com o exemplo de seu pai, recusou-se a ser atraído para a disputa pela liderança. Os apoiadores da família do Profeta foram forçados a procurar um candidato em outro lugar. Em 685,

Mukhtār, um insurgente formidável, levantou uma rebelião em nome de outro filho de ‘Alī, Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya, o meio-irmão de Ḥasan e Ḥusayn. Mukhtār conquistou Kūfah por um tempo, mas sua rebelião foi esmagada em 687. Após a morte de Mukhtār, não houve grandes rebeliões xiitas até a ascensão dos abássidas cerca de sessenta anos depois.

Assim, a experiência inicial dos xiitas é uma história de derrota política, e essa experiência de derrota levou os xiitas em duas direções bem diferentes. A maioria dos xiitas, seguindo a liderança do neto de Ḥusayn, Muḥammad al-Bāqir, e o filho de al-Bāqir, Ja‘far ibn Muḥammad aṣ-Ṣādiq, abandonaram suas ambições políticas e se tornaram quietistas. O novo quietismo foi possibilitado por uma virada doutrinal notável e engenhosa. al-Bāqir e Ja‘far ensinavam que os verdadeiros imãs possuíam um conhecimento especial – *ilm* – que era oculto dos meros mortais e que lhes dava o entendimento dos significados secretos do Alcorão. Como protetores desse conhecimento esotérico, os imãs cumpriam uma função espiritual primordial que era muito mais importante do que sua função política. Assim, quer detivessem o poder ou não, os imãs eram essenciais à própria existência do mundo e ao bem-estar espiritual de seus seguidores. Consequentemente, é errado colocá-los em risco ao levantar imprudentemente uma rebelião. Na verdade, é a obrigação dos seguidores do imã praticar a *taqiyya*, a ocultação de suas verdadeiras crenças, para preservar a comunidade xiita face a um ambiente hostil. A prática da *taqiyya* se tornou um elemento crucial da doutrina política xiita, permitindo à linha principal dos xiitas muçulmanos que reconciliassem o idealismo político com uma aceitação *de facto* do *status quo*.

Porém, nem todos os xiitas estavam dispostos a seguir a linha quietista. Enquanto que Ja‘far aṣ-Ṣādiq estava seguindo os passos de seu pai e fazendo o xiismo seguro para os eruditos, o tio dele, Zayd bin ‘Alī, estava ocupado mantendo vivo o velho espírito da revolução. Em 740, Zayd liderou uma rebelião em Cufa que, como rebeliões anteriores, logo foi esmagada. Seus sequazes, no entanto, não foram dissuadidos. Os apoiadores de Zayd formaram seu próprio ramo do xiismo, os zaiditas, distintos por sua filosofia política militante. Em contraste com os seguidores imamitas de Ja‘far aṣ-Ṣādiq, os zaiditas insistiam que os únicos imãs verdadeiros eram os que estavam dispostos a lutar de verdade pela liderança da comunidade. Assim, não houvera nenhum imã entre Ḥusayn e Zayd, e quando surgisse mesmo um imã, era um dever religioso lutar por ele.

Os abássidas

Outros ramos dos *ahl al-bayt* também mantinham o espírito militante vivo. Na primeira metade do século VIII, as ambições de dois desses movimentos coincidiram em uma dramática passagem de poder, a revolução abássida. No começo do século VIII, Abū Hāshim, filho de Muḥammad

⁴ Vecchia Vaglieri. “Ghadir Khumm”. Em: *Encyclopaedia of Islam*. Vol. 2. Leiden: Brill, 1993.

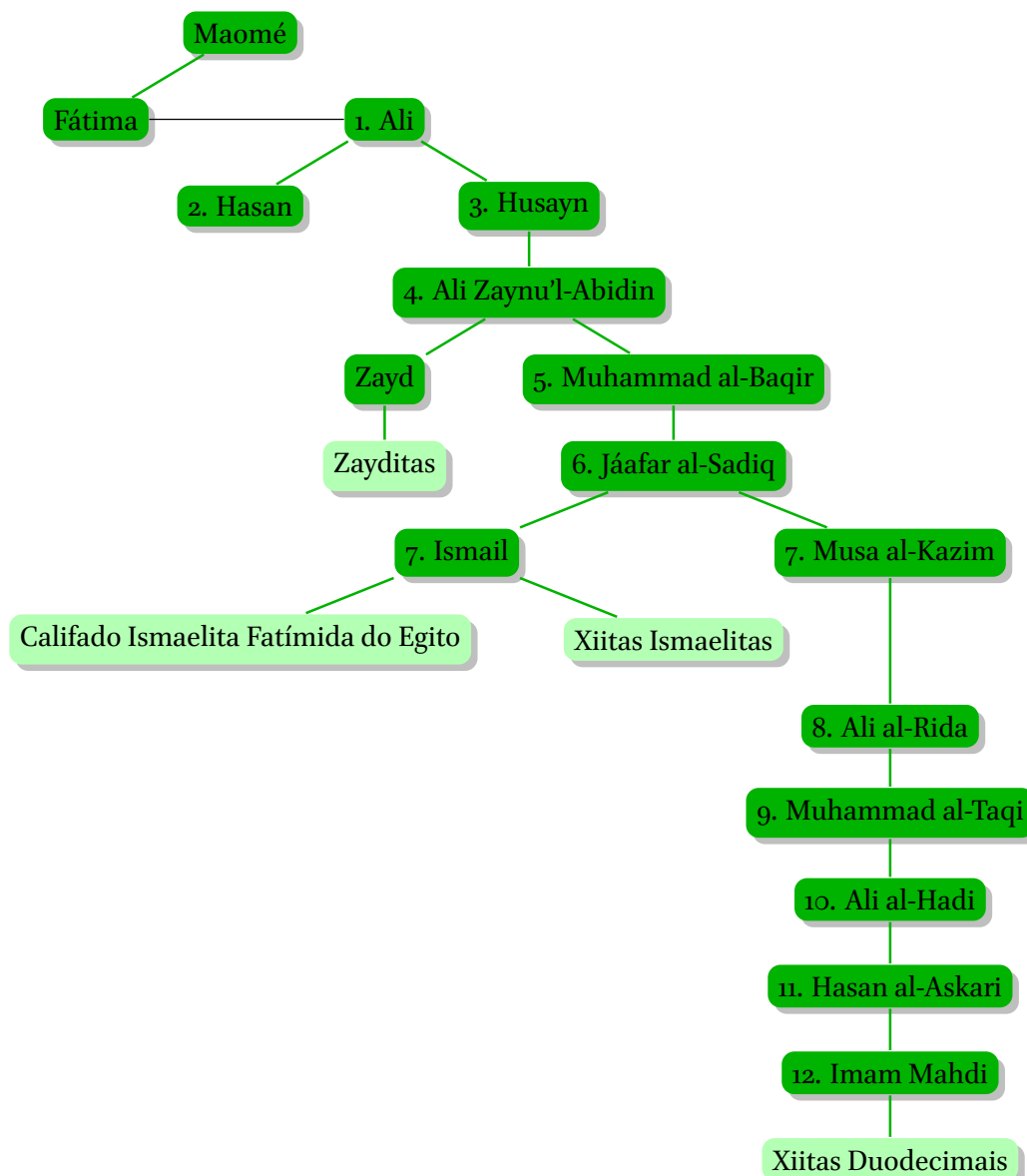


Figura 7.1: Os imãs xiitas. Elaboração: Youssef Alvarenga Cherem.

ibn al-Ḥanafiyya,⁵ havia construído uma base de apoio na província do Khurasan, formando uma rede de propaganda secreta. Depois que Abū Hāshim morreu em 718, membros da família abássida, descendentes do tio do profeta Maomé, al-‘Abbās, assumiu o controle de seu movimento. O líder abássida, Muḥammad bin ‘Alī, alegava ser o sucessor designado de Abū Hāshim. De sua base em Cufa, os abássidas enviaram missionários ao Kurasan, onde proclamaram a iminente chegada daquele que era “o preferido da casa de Maomé”. A frase era uma brilhante peça de propaganda que visava atrair a maior gama de simpatizantes xiitas possível para a causa abássida, ao mesmo tempo em que obscurecia a identidade da liderança abássida. Em 750, os abássidas destituíram os omíidas do poder em uma onda de entusiasmo xiita.

A farsa abássida não podia durar. Uma vez no poder, o entusiasmo xiita pelos descendentes de ‘Alī ameaçavam a

legitimidade dos abássidas, e portanto os novos governantes abandonaram a ficção de simpatia xiita, reprimindo brutalmente seus antigos aliados. Mandaram matar seus principais apoiadores xiitas, incluindo o propagandista-mor do movimento, Abū Muslim. Uns 70 anos depois, o califa Ma’mūn (r. 813-33) fez uma aposta para reconquistar a simpatia dos xiitas e restituir as raízes xiitas dos abássidas ao nomear o neto de Ja’far aṣ-Ṣādiq, o imã ‘Alī al-Riḍā, como seu sucessor político, mas este último morreu antes de o plano de Ma’mūn ser testado, e os abássidas tiveram que continuar a derivar sua legitimidade política de outras fontes.

Após a ascensão dos abássidas, o ideal político xiita continuou bem vivo, tanto em sua forma quietista, quanto militante. Ja’far aṣ-Ṣādiq, que havia presenciado a ascensão dos abássidas ao poder, pregava um xiismo não político, e durante sua vida parece que a maioria dos xiitas estava unidos sob seu imamato. Os ensinamentos de Ja’far so-

⁵ Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya era o terceiro filho de ‘Alī. (NDT)

bre o imamato eram perfeitamente adequados a ajudar os xiitas a dar um sentido à sua situação após a traição dos abássidas. O reconhecimento do verdadeiro imã era uma obrigação religiosa, mas não era necessário acabar morto para colocá-lo no poder. Os xiitas poderiam até cooperar com o inimigo e aceitar um cargo do governo ilegítimo, contanto que o objetivo fosse promover a justiça. No final, o deus ia restaurar os verdadeiros imãs a seu lugar legítimo, e o melhor que os fiéis poderiam fazer era esperar que o deus agisse. Era obviamente uma filosofia que privilegiava a sobrevivência em detrimento de um idealismo irrestrito.

Os duodecimais

Depois do falecimento de Ja'far, a comunidade se cindiu novamente. A maioria dos xiitas aceitou o filho de Ja'far, Mūsā ibn Ja'far al-Kāzīm, como o sétimo imã e continuou a seguir o ensinamento quietista de Ja'far. Esse grupo, chamado de duodecimais, reconheceu cinco imãs após Mūsā, terminando com o imamato do décimo segundo e futuro imã, Muḥammad al-Mahdī. Em 874, segundo o ensinamento duodecimal, o 12º imã foi levado ao ocultamento (*ghayba*) pelo deus, que desejava protegê-lo de seus inimigos. Por várias décadas o imã oculto continuou a se comunicar com seus seguidores através de representantes oficiais chamados de Babs, mas em 941 ele iniciou o que os duodecimais chama de “grande ocultação”, e desde então permanece incomunicável. Apesar desse silêncio, entretanto, os duodecimais acreditam que o imã continua vivo, e esperam sua aparição da ocultação, quando será revelado como o Mahdī, o “guiado”, inaugurando o fim dos tempos.

Enquanto isso, a ausência do imã infalível deixou uma lacuna na autoridade religiosa que os eruditos xiitas preencheriam de bom grado. A lógica é simples: na ausência do imã, os que transmitem os ensinamentos canônicos dos imãs são a fonte mais certa de direção. Portanto, são os jurisconsultos (*fuqahā'*, plural de *faqīh*), os transmissores e intérpretes dos *ḥadīth* dos imãs, que ficam no lugar do imã e atuam como seus agentes. Assim, a liderança religiosa e a administração da lei são o domínio legítimo dos eruditos xiitas.

O poder político, entretanto, é outro assunto. Um corolário lógico da doutrina duodecimal era que nenhum regime poderia reivindicar legitimidade política genuína a não ser que fosse chefiado por um imã, pois somente o imã era o soberano legítimo. Na ausência deste, fazia pouca diferença se os pretendentes eram sunitas ou xiitas; em qualquer um dos casos seu governo era ilegítimo. Assim, alguns eruditos xiitas chegaram até mesmo a argumentar que a participação nas orações da sexta-feira era ilegal no período da ocultação do imã porque um governante legítimo é pré-requisito para convocar a oração congregacional. Naturalmente, eruditos xiitas mais cautelosos eram um tanto relutantes em parecer que estavam usurpando a prerrogativa do imã para si, e geralmente resistiam a ideia que poderiam agir em nome do imã em um sentido polí-

tico. Essa atitude mudou somente no século XX, quando a crença que os doutores da lei podiam representar o imã na esfera política começou a ser amplamente discutida entre os duodecimais.

Os ismaelitas

O quietismo dos duodecimais contrasta com a tendência à militância do outro grande ramo do xiismo, os ismaelitas. Na superfície, o cisma entre os dois grupos foi sobre a sucessão. Enquanto que os duodecimais defendem que o imamato passou de Ja'far a seu irmão mais novo Mūsā, os ismaelitas argumentam que o filho mais velho de Ja'far, Ismael, foi seu sucessor designado. Em um nível mais profundo, os ismaelitas vieram a divergir radicalmente dos duodecimais sobre o papel político do imamato e sobre a estratégia e organização política. Em particular, os ismaelitas dedicaram-se a uma atividade missionária energética e altamente organizada em nome do imã. Seus missionários (*da'i*, pl. *du'at*), viajaram da Índia até o Norte da África, estabelecendo grupos clandestinos ismaelitas sob a direção de uma liderança central bem organizada.

Por cerca de um século, a atividade ismaelita ficou clandestina e obscura, mas no fim do século IX e no começo do século X, o movimento saiu dramaticamente em público. Primeiro um ramo dos ismaelitas chamados de cármatas (*qarāmīta*) estabeleceu estados no sul da Síria e em partes da Arábia. Em 905 a maioria do Iêmen estava sob controle ismaelita. Então, em 909, o imã fez sua jogada. Nessa época o movimento havia se fortalecido o bastante no Norte da África para o imã surgir do seu esconderijo e tomar o poder lá. Os novos governantes chamavam-se a si mesmos de fatímidas, refletindo sua reivindicação de descenderem da filha do profeta, e o Estado cresceu para ser um dos maiores impérios islâmicos, cobrindo, no seu apogeu, o Norte da África, a Sicília, o Egito, a Síria e a maior parte da Arábia, incluindo Meca e Medina. Os fatímidas governaram a partir do Egito por dois séculos até que Ṣalāḥ ad-Dīn Yūsuf ibn Ayyūb, o Saladino das Cruzadas, aboliu formalmente a dinastia em 1171.

Os “assassinos” nizaritas

Cerca de oitenta anos antes do desaparecimento final do estado fatímida, o domínio ismaelita difundiu-se de outra forma espetacular na Pérsia e na Síria. A partir de 1090, um formidável líder ismaelita chamado Ḥasan-i Sabbāḥ começou a construir um estado formado por uma rede amplamente dispersa de fortalezas nas montanhas na Síria e na Pérsia. A mais importante dessas fortalezas, o quartel-general de Ḥasan-i Sabbāḥ, era Alamut, um castelo praticamente inexpugnável situado no topo de uma enorme rocha nas profundezas das montanhas Elburz, no extremo sul do Mar Cáspio. Embora o estado de Ḥasan-i Sabbāḥ tenha começado como uma extensão nominal do império fatímida, ele logo se separou dele. Em 1094 uma divisão

sobre a sucessão ao imamato fatímida dividiu os ismaelitas, e Ḥasan-i Sabbāḥ e seus seguidores apoiaram Nizar, o candidato imã perdedor. O estado separatista nizarita, baseado em Alamut, continuou até 1256, quando foi finalmente vencido pelos invasores Mongóis.

De Alamut, que ele supostamente nunca deixou depois que a conquistou em 1090, Ḥasan-i Sabbāḥ tornou-se o terror do Mediterrâneo. Ele e seus sucessores despacharam missionários ismaelitas por todo o Oriente Médio para ganhar novos devotos para sua imã e expandir o território sob controle ismaelita. Eles eram uma sociedade secreta, muitas vezes agindo clandestinamente e se infiltrando nos principais centros de poder. Quando opostos, os seguidores de Ḥasan respondiam aterrorizando seus inimigos políticos por meio de assassinatos seletivos. A primeira grande vítima foi Nizzām al-Mulk, o poderoso vizir dos governantes seljúcidas, que foi morto a facadas em 1092 por um assassino ismaelita disfarçado de sufi. Outras vítimas incluem o governante de Ḥoms em 1103, o governador seljúcida de Mosul em 1113, o vizir de Aleppo em 1177 e o rei cruzado de Jerusalém em 1192.

Lendas aterrorizantes sobre os nizaritas se espalharam pela Europa através dos Cruzados, levando a um fascínio de longa data, às vezes excessivo, no Ocidente. O líder sírio dos nizaritas, o “Velho da Montanha”, virou lenda na Europa. Os nizaritas eram tão intimamente associados a uma estratégia de terror, na verdade, que uma designação síria local para o grupo, *hashīshīn*, chegou às línguas europeias e deu origem à palavra “assassino”. (Por que eles foram chamados de *hashīshīn* para começar não está claro, embora teorias e opiniões abundem.)⁶

Os kharijitas

No outro extremo do espectro político dos xiitas ismaelitas, os líderes kharijitas não poderiam esperar por uma devoção tão inquestionável de seus seguidores. A tradição remonta a origem dos kharijitas à batalha entre ‘Alī e Mu‘āwiyah em Ṣiffīn em 657. Quando ‘Alī, ao se deparar com um impasse militar, concordou a submeter a disputa à arbitragem, alguns de seu partido retiraram seu apoio dele. “O julgamento só pertence a Deus” (*lā ḥukm illā li-llāhi*) se tornou o slogan desses secessionistas. Eles também se chamavam a si mesmos de *al-shurāt*, “os vendedores”, refletindo sua disposição em vender suas vidas pelo martírio.⁷

Esses kharijitas originais se opunham tanto a ‘Alī quanto a Mu‘āwiyah, e designavam seus próprios líderes. Eles foram derrotados decisivamente por ‘Alī, que foi, por sua vez, assassinado por um kharijita. Os kharijitas atuavam em guerrilha contra os omíyadas, mas só se tornaram um movimento a ser levado em consideração durante a segunda guerra civil, quando eles, em um momento, con-

trolavam mais território do que qualquer dos seus rivais. Os kharijitas eram, de fato, uma das maiores ameaças à pretensão de Ibn al-Zubayr ao califado; durante sua época eles controlavam Yamāma (Arábia central) e a maioria do sul da Arábia e capturaram a cidade-oásis de Ta‘if.

A facção mais extrema dos kharijitas era a dos azāriqa, que condenavam todos os outros muçulmanos como apóstatas. Os azariqa controlavam partes do oeste do Irã sob os omíyadas até que eles foram finalmente derrotados em 699. Os mais moderados kharijitas ibaditas perduraram mais tempo, continuando a exercer poder político no norte e no leste da África e no leste da Arábia durante o período abássida. Os ibadita são o único grupo kharijita a sobreviver até os dias atuais.

Por causa de sua disposição a declarar qualquer oponente como apóstata, os kharijitas extremos tendiam a se fragmentar em pequenos grupos. Um dos poucos pontos que as várias facções kharijitas concordavam era sua visão do califado, que diferia das teorias dos outros muçulmanos em dois pontos. Primeiro, eles eram igualitaristas por princípio, mantendo que qualquer muçulmano devoto (“mesmo um escravo etíope”) pode se tornar califa e que a família ou a afiliação tribal é irrelevante. Os únicos requisitos para a liderança eram a religiosidade e a aceitação da comunidade. Segundo, eles concordavam que é dever dos fiéis depor qualquer líder que caia no erro. Esse segundo princípio teve consequências profundas para a teologia kharijita, que veremos no próximo capítulo. Aplicando essas ideias à história primitiva do califado, os kharijitas só aceitam Abū Bakr e ‘Umar como califas legítimos. Do califado de ‘Uthmān eles só aceitam os primeiros seis anos como legítimos, e rejeitam ‘Alī completamente.

Quando Ibn al-Muqaffa‘ escreveu seu tratado político no começo do período abássida, os kharijitas já não eram uma ameaça política significativa, pelo menos nas terras centrais islâmicas. A memória de sua ameaça à união islâmica e do desafio moral gerado pelo seu idealismo fervoroso, no entanto, ainda era um peso no pensamento político e religioso muçulmano, e ainda era preciso responder aos fantasmas que os assombravam.

O revival sassânida

Para os primeiros governantes abássidas, nem o modelo xiita nem o modelo kharijita serviriam, pois os novos governantes não se gabavam nem de credenciais adequadas nem de uma religiosidade excepcional. O modelo kharijita já havia sido há muito tempo descreditado e, em qualquer caso, exigia um tipo de religiosidade idealista que era completamente alheia para os novos governantes. O modelo xiita poderia ser uma escolha natural; os abássidas, no final das contas, ascenderam ao poder numa onda de entusiasmo xiita. Mas conquistar os xiitas exigira uma astúcia linguística, e quando tudo veio a público ficou claro que o pedigree abássida era insuficiente para satisfazer a maioria dos xiitas. Na ausência de uma reivindicação irrefutável de descendência direta de ‘Alī, a legitimidade dos abássidas estaria continuamente ameaçada. Al-Manṣūr

⁶ Ver, a propósito, Bernard Lewis. *The assassins*. 1ª ed. em 1967, Londres, Weidenfeld & Nicholson. New York: Basic Books, 2008.

⁷ Keith Lewinstein. “The Reevaluation of Martyrdom in Early Islam”. Em: *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*. Ed. por Margaret Cormack. Oxford: Oxford University Press.

mostrou que entendia do problema quando matou cada xiita proeminente em que podia botar as mãos.

Como Ibn al-Muqaffá' sabia, no entanto, havia uma alternativa venerável. O padrão do Oriente Próximo de monarquia absoluta havia sido praticamente levado à perfeição no Império Sassânida. Os imperadores sassânidas não baseavam sua legitimidade nem na linhagem religiosa nem na religiosidade pessoal, mas em uma aura de majestade inatacável e poder absoluto. A corte sassânida era como um teatro do mundo de Oz, calculada para fazer todos os meros mortais se sentirem pequenos face à magnificência inacessível do rei dos reis.

Os califas abássidas adotaram o modelo da monarquia absoluta com entusiasmo. Eles instalaram sua corte a poucas milhas da antiga capital sassânida, os cortesãos chamavam o califa de "Sombra de Deus na Terra", e a aura do soberano era protegida por camadas de burocracia e um elaborado protocolo da corte. Os petiçãoários se curvavam e beijavam o chão perante o trono do califa, e um carrasco ficava pronto ao seu lado para executar qualquer cortesão que caísse das graças do monarca. Assim como os grandes monarcas persas, os califas se tornaram a corporificação da justiça, o derradeiro protetor dos fracos contra os fortes. Idealmente, ninguém era tão forte para desafiar-lo: seu olho alcançava tudo, e ninguém no reino estava fora do alcance de seu longo braço.

Na prática, o alcance do califa não era tão longo quanto Ibn al-Muqaffá' gostaria que fosse. Os sábios religiosos, os ulemás, que haviam surgido na oposição religiosa contra os omíadas, haviam desenvolvido um espírito independente. A sugestão de Ibn al-Muqaffá' que o califa tomasse as rédeas da articulação e da administração da lei islâmica era claramente um esforço para remover um dos principais obstáculos para fazer com que o absolutismo abássida fosse supremo. Quer quisessem seguir o conselho de Ibn al-Muqaffá' ou não, os abássidas nunca conseguiram absorver completamente os sábios religiosos em sua burocracia (esse feito só seria conseguido muito depois, sob os otomanos). A única tentativa séria de controlar os religiosos, a inquisição de Ma'mûn, foi um sério tiro pela culatra. Em praticamente todos os outros casos, entretanto, o modelo persa de monarquia absoluta dominou o pensamento político dos governantes e seus principais conselheiros.

A encarnação islâmica do pensamento político persa atingiu seu auge com Nizâm al-Mulk (m. 1092), uma das figuras centrais na ascensão dos turcos seljúcidas ao domínio político e militar no mundo islâmico. Ele foi designado vizir por Alp Arslan, o fundador da dinastia seljúcida, e quando Alp Arslan foi assassinado, Nizâm al-Mulk assegurou a sucessão de seu filho, Malik Shah. Nizâm al-Mulk continuou a servir Malik Shah até ser esfaqueado por um assassino nizarita em 1092. Ele tinha 86 anos quando morreu.

Não muito tempo antes de sua morte, Nizâm al-Mulk registrou seus conselhos aos governantes no seu celebrado Livro do Governo, o *Siyâsat nama*. Escrevendo em persa, o experiente estadista começa com um sumário de sua teoria política:

Em todas as épocas e tempos, Deus (exaltado seja!) escolhe um membro da raça humana e, tendo-o adornado e dotado com virtudes reais, confia-lhe os interesses do mundo e o bem-estar de seus servos; Ele ordena a essa pessoa que feche as portas da corrupção, da confusão e da discórdia, e confere a ele tal dignidade e majestade aos olhos e corações do povo, que sob seu justo governo eles podem viver suas vidas em constante segurança e sempre desejar que seu reinado continue.⁸

O grande tema do tratado de Nizâm al-Mulk é a justiça. Os heroicos governantes fazem o impossível para disponibilizar a justiça aos seus súditos. O que Nizâm al-Mulk nos dá, na verdade, é uma elaboração do círculo da justiça de Khusraw I Anushirvan que já vimos: "A monarquia depende do exército, o exército do dinheiro; o dinheiro vem do imposto territorial; o imposto sobre a terra vem da agricultura. A agricultura depende da justiça, a justiça da integridade dos funcionários, e integridade e confiabilidade na vigilância constante do Rei." Os heróis do relato são governantes sempre vigilantes. Um certo Isma'îl ibn Aḥmad, por exemplo, costumava sair para realizar a corte mesmo no meio de uma nevasca justificava a chance de um petiçãoário vir buscar justiça. Coletores de impostos, em particular, devem ser mantidos honestos, para que os camponeses não sofram aflição, e coletores de impostos injustos devem ser destituídos.⁹

A ênfase na justiça é reforçada por uma metáfora política recorrente: o povo é um rebanho, e o governante é um pastor. A prosperidade do pastor depende da saúde de seu rebanho, e esta depende da sabedoria e justiça dos seus oficiais, especialmente do vizir. Assim, Nizâm al-Mulk conta a história de como um rei persa pré-islâmico se deparou com o caso esquisito de um pastor que havia acabado de executar seu cão pastor pelo crime de associar-se às más companhias dos lobos. O rei compreendeu a lição e retornou para fazer o mesmo com o seu primeiro-ministro mau.¹⁰ como ilustra esse exemplo, os grandes heróis de Nizâm al-Mulk não são os governantes islâmicos, embora esses apareçam, mas pelo contrário, os reis persas, especialmente Anushirvan, "o justo", que tipifica a administração imparcial da justiça sem considerar a riqueza ou o status.¹¹

Nizâm al-Mulk tem pouco a dizer sobre a religião, mas acha um jeito de repetir o ditado desgastado de que "o reinado e a religião são irmãos gêmeos".¹² Por isso ele acha que é uma boa ideia financiar tipos religiosos e aprender o máximo possível sobre o Alcorão, as tradições e a lei. Fica claro, no entanto, que em sua mente a religião sã é instrumental ao bom governo: a heresia é uma fonte a mais de desordem política, sendo, assim, um perigo à posição do governante. De fato, a heresia e a rebelião são praticamente a mesma coisa. a raiz de toda heresia e o rebelde

⁸ Nizam al-Mulk. *The Book of Government. Rules for Kings: The Siyâsat al-muluk, or Syasat-nama of Nizam al-Mulk*. Trad. por Hubert Darke. 2ª edição. London: Routledge & Kegan Paul, p. 9.

⁹ *Ibid.*, pp. 49–62.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 24–32.

¹¹ *Ibid.*, pp. 34–43.

¹² *Ibid.*, p. 63.

arquetípico, no livro de Nizām al-Mulk, é o revolucionário religioso pré-islâmico Mazdak, e ele tendia a ver em toda grande heresia de sua época ecos da ameaça mazdakita.¹³

Claramente Nizām al-Mulk estava vivendo no passado. Os precedentes que importam para ele são os precedentes persas pré-islâmicos, e quando ele olha para trás ele não vê nenhuma grande quebra entre a monarquia sassânida e seu próprio tempo, só continuidade. As regras para o bom governo são as mesmas, e os problemas que enfrentam são os mesmos, só mudaram os nomes.

Al Māwardī e o compromisso sunita

Enquanto que Nizām al-Mulk estava tentando transformar seus pupilos seljúcidas em monarcas persas educando-os nas finuras das fábulas políticas sassânidas, os eruditos da jurisprudência islâmica já estavam colocando os toques finais em sua própria teoria política. Cerca de 50 anos antes de Nizām al-Mulk escrever seu conselho aos governantes, um dotado erudito com relações estreitas com os califas abássidas, Abū Ḥasan al-Māwardī (m. 1058), completou seu próprio tratado sobre a teoria política, *Os Ordenamentos do Governo e a Tutela das Questões Religiosas (al-Aḥkam al-sulṭaniyya wa l-wilāyat al-dīniyya)* com o objetivo de delinear uma teoria constitucional do califado. A obra de Māwardī, em outras palavras, é uma obra de direito muçulmano, e como tal seu intuito é distinguir entre o que é obrigatório, permitido e proibido na estrutura e na obrigação do Estado.

A matéria-prima que Māwardī tinha disponível para formular uma teoria do califado era, em primeiro lugar, a literatura dos *ḥadīth*. O profeta acaba tendo muito a dizer a seus companheiros sobre o califado como aviso prévio sobre as dificuldades à frente. Em particular, os *ḥadīth* políticos são fortemente contrários aos kharijitas e aos sunitas e a favor do quietismo. A rebelião à *la* kharijitas contra o governante era anátema, pois o profeta disse: “Quem me obedece obedece a Deus; quem me desobedece desobedece a Deus. Quem obedece ao governante me obedece; quem desobedece ao governante me desobedece”. E se o governante fosse mau e injusto? “Ouvirás e obedecerás o príncipe, mesmo se ele bater nas tuas costas e roubar teus bens. Escuta e obedece”, e “Eles [os governantes] serão julgados pelo que fizerem, e tu serás julgado pelo que fizeres”. Desafiar a autoridade constituída ao se retirar da comunidade como os kharijitas fizeram equivalia à apostasia: “Quem abandona o poder constituído e se separada da comunidade dos fiéis e morre, morre como um pagão”.¹⁴

Os xiitas se davam pouco melhor do que os kharijitas no corpus principal dos *ḥadīth* políticos. Sobre a questão sensível de quem entre os companheiros de Maomé era o mais bem qualificado para sucedê-lo, os sábios dos *ḥadīth* contam que ‘Alī, ao ser perguntado por seu filho “Quem é o melhor muçulmano depois de Maomé?” respondeu: “Abū Bakr”. “E depois quem?” ‘Alī respondeu: “‘Umar.”

Temendo perguntar a próxima questão, com medo de seu pai mencionar ‘Uthmān, o filho de ‘Alī sugere: “E depois tu?”, ao que ‘Alī responde: “Não, eu sou só um muçulmano comum”.¹⁵

Como indicam essas tradições, a teoria política islâmica sunita [mainline] surgiu primeiramente como uma reação contra as posições extremas dos kharijitas e xiitas, e em favor de manter a união da comunidade, mesmo se isso significasse comprometer seus ideais. O idealismo dos kharijitas e dos xiitas ameaçava separar os muçulmanos, e o corpus principal dos eruditos muçulmanos não queria ter nada a ver com isso. Se os kharijitas insistiam que o governante deve ser absolutamente justo para ser obedecido, os tradicionalistas retorquiam que o governante deve ser absolutamente obedecido, quer fosse justo, quer não. Como resposta à reivindicação xiita de que indivíduos particulares eram intrinsecamente destinados a governar, os tradicionalistas insistiam que a autoridade intrínseca não estava imbuída em um indivíduo, mas na comunidade. Aquele a respeito de quem a comunidade concordasse na medida em que cumprisse os requisitos básicos, podia ser o governante. Mas quando os kharijitas defendiam que não havia outras limitações além da religiosidade sobre quem poderia deter o cargo de califa, os eruditos sunitas [mainline] insistiam com firmeza que só um membro dos coraixitas se qualificava. Praticamente todo elemento da teoria política sunita, refletida na literatura das tradições, cresceu em reação ao perigo do cisma.

Os eruditos religiosos não tinham muito amor pelos pela dinastia omíada, então há uma forte tendência anti-omíada nos *ḥadīth*. É por isso que, quando são listados os califas “bem-guiados”, os omíadas (com uma exceção) são omitidos. Conta-se que Maomé previu quanto tempo o governo justo ia durar. A sucessão apostólica duraria somente 30 anos, de acordo com uma tradição, e depois o deus conferiria autoridade a quem lhe aprovesse. Os califas bem-guiados são só Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uthmān e ‘Alī, e só um omíada solitário, ‘Umar ‘Abd al-‘Azīz, que ganhou reputação por sua religiosidade. Porém, sendo maus ou não, é melhor aguentar um tirano do que suportar o caos. Os eruditos que formaram a tradição ficavam indignados com a tirania, mas o que lhes dava um medo mortal era a anarquia.

Quando Māwardī veio a escrever seus Ordenamentos do Governo, alguns pontos já estavam claramente estabelecidos. Só poderia haver um califa; o califa tinha que ser coraixita; ele deveria ser obedecido; deveria cumprir certos padrões de adequação mental e física; todavia, além desses absolutos, não há como não ficar espantado com a flexibilidade de Māwardī. O califa, por exemplo, deve ser selecionado por “eleitores” qualificados entre os muçulmanos. Esses eleitores devem julgar entre os candidatos qualificados e escolher o melhor, um precedente estabelecido pela nomeação de Abū Bakr por um grupo de companheiros liderado por ‘Umar e pela seleção de ‘Uthmān por um comitê. Mas e se o comitê de eleitores não estivesse disponível? Nesse caso, um eleitor basta. Também é acei-

¹³ *Ibid.*, pp. 195–211.

¹⁴ Burton, *op. cit.*, p. 48.

¹⁵ *Ibid.*, p. 43.

tável para um califa nomear seu próprio sucessor, como Abū Bakr fez quando ele selecionou ‘Umar. Em outras palavras, não importa muito como o califa é selecionado. Qualquer método serve.¹⁶

A flexibilidade de Māwardī reflete, em parte, a plasticidade da tradição face às reivindicações de legitimidade dos xiitas. As diferenças na forma de seleção dos primeiros três califas – a nomeação e aclamação espontânea de Abū Bakr, ‘Umar por indicação de seu predecessor, ‘Uthmān por um comitê fechado de eleitores – são calculadas para justificar a gama de opções políticas e para responder à inflexibilidade das reivindicações xiitas. Essas tradições sugerem que não havia uma maneira “certa” de escolher um califa, não havendo, portanto, um modo fácil de desafiar a legitimidade da seleção de um dado califa. Quer essas tradições sejam autênticas ou não, não há forma melhor de combater o xiismo.

Māwardī, contudo, tem outras razões para sua flexibilidade. Ele viveu numa época em que o califado parecia estar rapidamente desvanecendo até ficar irrelevante. Cinco anos antes de seu nascimento, os fatímidas haviam tomado o Egito. Vinte e cinco anos antes, o califado abássida caiu sob controle de uma família xiita de senhores da guerra, os báyidas. Os califas haviam há muito tempo dispensado a ficção de governo direto das províncias do império, onde o poder real foi assumido primeiro por dinastias fundadas por governadores abássidas, e então por senhores da guerra turcos.

Māwardī estava determinado a não deixar a realidade cambiante solapar a relevância da lei, e sua obra é, em um nível, uma tentativa astuta para defender a continuidade da imprescindibilidade da ideia do califado, mesmo quando o califa estivesse reduzido a um mero fantoche. Vemos isso especialmente numa passagem curiosa em que ele levanta a questão de o que fazer com um governante que toma o poder – uma questão de relevância perene para os califas desde que o governador do Egito, Ibn Ṭūlūn, fundara sua própria dinastia dois séculos antes, em 868. Em tal situação, nosso autor argumenta que o califa deveria reconhecer o poder *de facto* logo que possível:

Chegar ao governo através da usurpação é coerção no sentido de que seu titular adquire pela força certas províncias, o que o califa reconhece por decreto de nomeação, atribuindo-lhe a administração e manutenção da ordem pública. Ao assumir o poder, o governador se torna um dirigente independente e exclusivo das questões políticas e administrativas, enquanto que o califa, com a sua permissão, se torna o implementador dos ditames da religião, transformando, assim, a ilegalidade em legalidade, e o proibido em legítimo.¹⁷

E, mesmo se o usurpador for uma “maçã podre”, mesmo assim é melhor reconhecer seu poder, pois

Compete ao califa sancionar sua nomeação como modo de conquistá-lo e pôr um fim à desobediência e à intransigência, ou fazer com que a execução de suas decisões administrativas sejam condicionadas à designação de um representante devidamente qualificado pelo califa, de forma que as qualificações do representante compensem as falhas do governador.¹⁸

Em outras palavras, a preocupação principal de Māwardī não é o califa ter poder efetivo, mas sim que o princípio do califado continuasse a ser reconhecido. Māwardī sabia, ao que parece, que não era o califa que mantinha a união do mundo islâmico face à sua evidente desintegração política. A verdadeira força de união era o acordo geral da comunidade sobre certos ideais e princípios – ideais e princípios que encontraram sua expressão mais fina nas instituições da lei islâmica. O califa acabou sendo não o mais importante protetor do legado do profeta; em vez disso, como atesta a tradição, “Os sábios são os herdeiros do profeta”. E a principal tarefa dos sábios era a elaboração da lei islâmica.

¹⁶ Ali ibn Muhammad al-Mawardi. *The Ordinances of Government*. Trad. por A. H. Wahba. Reading, UK: Garnet, 1996, pp. 3–14.

¹⁷ *Ibid.*, p. 36.

¹⁸ *Ibid.*, p. 37.

Parte III

Instituições Islâmicas

O direito muçulmano

O debate sobre o café

Podemos começar a fazer sentido da lógica e do funcionamento do direito muçulmano¹ indo vários séculos para o futuro, para a Meca do século XVI. Para os mequenses do século XVI, o café era a tendência do momento. O mesmo valia para o Cairo, Istambul ou Alepo. Os cafés pontuavam a paisagem Urbana do Oriente Médio como oásis, como ainda fazem. Mas, no século XVI, ao contrário do século XXI, o café ainda era algo novo, uma inovação só recentemente importada do Iêmen. Os relatos dos primeiros usos do café concordam que os primeiro a beber a infusão eram sufis iemenitas do final do século XV, místicos muçulmanos que acharam os efeitos do café revigorantes para seus exercícios devocionais noite adentro. Alguns sufis parece que até faziam do ato de beber café uma parte da prática ritual de *dhikr*, lembrar o deus. Os iemenitas levaram o hábito do café para as principais cidades do Oriente Médio. Foi assim que se conta que o café foi introduzido no Cairo através dos alojamentos iemenitas do seminário de al-Azhar durante a primeira década do século XVI. Rapidamente hábito se difundiu.²

No fim da primeira década do século XVI, o café e os cafés se tornaram populares o bastante para levantar uma séria controvérsia. Em 1511, Khā'ir Beg, muhtasib (inspetor do mercado) em Meca e oficial de baixa patente do sultanato mameluco baseado no Cairo, ficou alarmado com a difusão da bebida e dos estabelecimentos que a serviam e convocou uma assembleia de especialistas em direito para considerar o assunto. Os juristas encararam duas questões que continuariam a debater por mais de um século. Primeiro, o consumo de café em si próprio era permitido ou proibido? Segundo, independente da permissibilidade de beber café, as atividades e reuniões sociais associados a ele eram permitidos? Sobre a segunda questão, os juristas mequenses concordavam rapidamente; dado o que sabiam de reuniões inspiradas pelo café, tais reuniões não eram edificantes e deveriam ser reprimidas pelas autoridades. Sobre a primeira questão, entretanto, os juristas não paravam de debater, argumentando, primeiro, que o café deveria ser considerado permitido até que provem o contrário, mas limpando sua barra ao sugerir que se o café

fosse provado ser intoxicante (ou ter outros efeitos prejudiciais), ele poderia ser declarado uma substância ilícita. Sobre esse último ponto, os juristas deferiram às testemunhas médicas, que foram devidamente convocadas pelo autor da ação e, como tudo previa, testemunharam sobre os efeitos prejudiciais do café. Consequente a esse testemunho dos especialistas, os juristas reunidos concordaram que o café era ilegal, e Khā'ir Beg proibiu a venda ou o consumo de café em Meca, queimou estabelecimentos que o vendiam, e mandou açoitar os envolvidos na atividade.³⁴

A decisão local de Meca não pegou, e nas próximas décadas a sorte os estabelecimentos e da bebida oscilou. Quando a questão passou para o Cairo, o establishment religioso mameluco recusou a endossar a proibição absoluta, e os mequenses voltaram entusiasticamente ao seu costume de beber café. Quatorze anos depois, em 1525, outro jurista, um certo Ibn al-'Arrāq, mandou fechar de novo os cafés de Meca, não porque ele considerava o café proibido, mas com base nas atividades repreensíveis associadas aos estabelecimentos. Ibn al-'Arrāq morreu no ano seguinte e os cafés abriram suas portas de novo. Em 1534, um ativista anti-café no Cairo pregou contra o café e instigou um tumulto em que os cafés foram atacados e gangues pró e anti-café saíram na porrada. O conflito só foi resolvido quando um grande juiz decidiu a favor da facção pró-café.⁵ Em meados do século XIX, tinha ficado claro que a facção anti-café tinha perdido a guerra.

Para nossos propósitos, o resultado é menos importante de que como a controvérsia ilustra a lógica do pensamento jurídico islâmico. Quando os juristas de Meca foram defrontados com um novo tipo de comportamento ou costume, eles sabiam imediatamente qual era seu dever, e esse dever era determinar da melhor forma possível o julgamento do deus sobre esse comportamento. Para esse fim, eles haviam herdado da tradição do pensamento jurídico uma conveniente escala de cinco níveis para medir qualquer comportamento humano. De acordo com esse esquema, beber café e qualquer outra ação humana devia cair em uma de quatro categorias: obrigatório (*wājib*), recomendado (*mandūb*), neutro (*mubāh*), desencorajado (*makrūh*) ou proibido (*ḥarām*). A principal tarefa dos juristas era determinar onde se encaixavam ações específicas dentro dessa escala, e é isso que os ulemás de Meca se foram fazer no caso do café.

¹ Aqui usamos o termo “direito muçulmano” em vez de uma tradução literal do inglês, “direito islâmico” ou “lei islâmica” (Islamic law), seguindo aqui as lições de Hervé Bleuchot. *Droit musulman. Droit et religions. Droit musulman* : Tome 1 : Histoire. Tome 2 : Fondements, culte, droit public et mixte. Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille. 418 pp. <http://books.openedition.org/puam/979>.

² Sobre as várias teorias e debates sobre as origens do café, ver Ralph S Hattox. *Coffee and coffeehouses: The origins of a social beverage in the medieval Near East*. University of Washington Press, 2014, 12ff.

³ *Ibid.*, pp. 30–7.

⁴ Nota-se já aí a diferença com o direito positivo: nem o mesmo Khā'ir Beg sabia se era ilícito ou não, e mandou punir retroativamente os criminosos mesmo antes de a coisa “virar crime”. (NDT)

⁵ Hattox, *op. cit.*, p. 39.

Revelação e razão

O problema, então, era uma questão teoricamente simples de saber o que o deus tinha a dizer sobre o café. Para isso, os doutores da lei tinham à sua disposição duas fontes de revelação, a própria palavra do deus, o Alcorão, e o exemplo normativo do profeta, a suna *sunna*. Como vimos, o dogma muçulmano sobre a revelação deu a essas fontes autoridade igual como fontes de orientação. Tanto o Alcorão quanto a Suna eram *wahī*, reveladas a Maomé por Gabriel, e diferiam só em forma, não em autoridade. Das duas fontes, a Suna era, na prática, mais útil, já que o profeta tinha-se expressado numa gama tão ampla de assuntos práticos. Entretanto, também era um desafio trabalhar com a Suna, pois ela não vinha pré-formatada, só podendo ser extraída dos *hadīth*, e a literatura dos *hadīth* era bem rica em falsificações, contradições e incertezas. Mesmo assim, se ou o Alcorão ou os *hadīth* tinham algo a dizer sobre o café, os ulemás do século XVI com certeza se encontrariam em um terreno familiar, e iriam começar a interpretar os textos, classificar as contradições, e avaliar a confiabilidade dos vários relatos.

A dificuldade óbvia era que o deus não tinha dado sua opinião peremptória sobre o comportamento humano uns 900 anos antes do começo do consumo do café, e a opinião majoritária sobre a revelação desencorajava qualquer expectativa de uma atualização. Exatamente como proceder em tais circunstância é uma das questões mais antigas e mais persistentes da teoria legal islâmica, e a arenga dos sábios de Meca ilustra bem as duas opções principais. De acordo com os relatos, o primeiro instinto do comitê foi aplicar o princípio básico da permissibilidade de acordo com o qual uma substância é permitida até que se prove o contrário. Supõe-se que o deus, em sua onisciência, teria sido capaz de prever a introdução do café, e se supõe que teria alertado sobre ele se fosse prejudicial. Na ausência de tal proibição explícita, presume-se a permissibilidade. Para essa maneira de pensar, a revelação é considerada como completa e abrangente, e respostas definitivas sobre questões morais e legais só podem ser conhecidas do Alcorão e da Suna. Os representantes mais extremos dessa maneira de pensar, chamados *zāhiris* porque limitavam a lei ao que era *zāhir* (externamente óbvio) na revelação, havia florescido nos séculos IX e X. Na época da controvérsia do café, os *zāhiris* já estavam extintos há muito tempo como um movimento organizado, mas a lógica poderosa de sua opinião ainda tinha um peso.

Havia outra possibilidade. E se o deus nunca tivesse pretendido que sua revelação cobrisse todas as eventualidades, mas pelo contrário, esperasse que os seres humanos usassem sua razão para extrapolar além das fontes reveladas? Essa opinião exigia um certo grau de confiança na capacidade da razão humana de lidar com questões morais fundamentais, e conseqüentemente era um tanto ousada. Cedo no desenvolvimento do direito muçulmano – um período que será considerado em detalhes mais adiante –, era ferrenho o debate entre os expoentes da razão e os partidários da tradição. Esses debates eram tanto práticos quanto teóricos. A questão teórica subjacente com

que os teólogos tinham que lidar era se poderiam confiar na razão humana em qualquer de suas formas para fazer julgamentos morais sobre o certo e o errado. Mas, de um ponto de vista jurídico a questão era mais estreita e mais prática: em que extensão poderia a razão ser considerada uma ferramenta legítima para a elaboração do direito, e quais eram os limites para seu uso? No século XVI essas questões já haviam em grande medida sido decididas, mas com respostas conflitantes para questões teóricas e práticas. Na teoria, os juristas islâmicos eram, após o século XI, quase que unanimemente pessimistas sobre a eficácia da razão humana. Os seres humanos são desamparados para fazer decisões morais sem a revelação. Mas, na prática, todas as principais escolas jurídicas encontraram formas de permitir a aplicação da razão pelo menos de forma limitada.

Qiyās

A discussão da aplicação prática da razão centrou-se em um método particular que os estudiosos islâmicos chamaram de *qiyās* ou raciocínio analógico. A lógica do *qiyās* baseava-se na presunção de que o deus tinha suas razões para ordenar ou proibir atividades particulares, e que um estudioso esperto poderia descobrir essas razões e aplicá-las a novas situações. O Deus, por exemplo, era amplamente conhecido por ter proibido o vinho, ou, para ser mais preciso, uma bebida que o Alcorão chama de *khamr*, cuja definição era motivo de desacordo. Se considerassem que o motivo da proscricção divina do *khamr* fossem suas propriedades inebriantes, então a proibição poderia ser estendida, por analogia, a outras substâncias que causam a embriaguez. Essa foi exatamente a abordagem que alguns juristas adotaram, argumentando que qualquer bebida inebriante era proibida, por analogia com *khamr*.

Os juristas reunidos em Meca em 1511 aparentemente estavam abertos a tal argumento: se o café pode ser inebriante, deve ser proibido. Eles foram auxiliados por uma peculiaridade linguística. A palavra *qahwa*, usada para café, era também uma das palavras usadas para vinho.⁶ No final, sua decisão final não se baseou em um argumento sistemático ligando café e vinho. No entanto, havia outros dispostos a assumir tal posição. O argumento para a proibição do café por analogia com o vinho deve ter tido proponentes, pois os defensores do café apresentaram vigorosas refutações. O raciocínio adotado pelo conselho de ulemás de Meca revelou-se mais pálido. O café foi proibido simplesmente porque é vagamente prejudicial ao bem-estar.

Embora os juristas de Meca reunidos tivessem chegado ao veredicto, isso dificilmente seria o fim da questão. Os juristas anti-café logo tiveram de enfrentar o fato inconveniente de que outros juristas, e como se viu, mais influentes, discordaram de sua decisão. Em outras palavras, o que os juristas de Meca haviam chegado não era a lei do deus em sentido objetivo, mas simplesmente seu próprio

⁶ *Ibid.*, p. 18.

melhor entendimento da lei dele. Nenhum jurista muçulmano duvidaria que Deus tinha uma opinião sobre o café, mas a maioria deles compartilhava um senso saudável de sua própria falibilidade em entender suas opiniões. Eles só podiam fazer o melhor e o melhor talvez não bastasse. Os juristas chamam de **fiqh** – “compreensão” – esse processo de buscar entender a lei sagrada.⁷ Os acadêmicos que se engajaram nesse processo eram os **fuqahā'** (sing.: *faqīh*). O fiqh e as decisões que dele resultavam eram, na melhor das hipóteses, uma aproximação da verdadeira lei do deus, e o lobby pró-café estava livre para argumentar que o concílio dos ulemás de Meca havia entendido tudo errado.

O fiqh, em outras palavras, não é o mesmo que a **charia** (*shari'ah*). A charia é a soma de todas as decisões de Deus sobre as ações humanas, e se a charia como um todo fosse explicada com precisão, não teríamos dúvidas sobre se o café é permitido e, em caso afirmativo, em que circunstâncias precisamente ele pode porventura vir a ser inadmissível. O deus, porém, não expressou sua vontade neste nível de precisão. Em vez disso, ele deixou essa tarefa para os muçulmanos, como um teste da devoção deles. Consequentemente, por mais que trabalhem, sempre haverá uma lacuna entre a vontade perfeita de Alá – a charia – e sua compreensão limitada e falível dela, refletida no fiqh.

As escolas jurídicas

Assim, é de se esperar que haja desacordos sobre a lei divina. Alguns desacordos, contudo, são maiores que outros. Um observador de intelectuais em qualquer área provavelmente ficará impressionado com seu espírito litigioso; mas, embora se possa esperar que dois estudiosos quaisquer encontrem algo sobre o que discordar, se eles puderem descobrir um inimigo intelectual em comum, eles estarão a meio caminho de formar uma “escola”. É mais ou menos nesses campos que podemos compreender a relação entre diferentes “escolas” islâmicas de direito, ou **madhāhib** (sing.: **madhhab**). Essas escolas, em outras palavras, podem ser pensados como grupos de juristas que discordavam menos uns dos outros, ou em pontos menos importantes, do que discordavam dos estudiosos de outra escola.

Na época da controvérsia do café, o número desses grandes grupos de juristas sunitas havia se estabelecido em quatro – as escolas hanafita, maliquita, chafita e hambalita – as mesmas quatro escolas, na verdade, que ainda sobrevivem entre os muçulmanos sunitas contemporâneos.

Escolas de direito sunitas e seus fundadores

Hanafita (Ḥanafī) (Abū Ḥanīfa, m. 767)

Associada à cidade de Cufa e conhecida por

permitir, teoricamente, um grau maior de flexibilidade jurídica do que as outras escolas através da aplicação do julgamento pessoal (*ra'y*) e preferência jurídica (*istihsān*). As primeiras obras hanafitas são as de Abū Yūsuf (m. 798) e al-Shaybānī (m. 805). Nos tempos modernos, os hanafitas predominam na Ásia Central, Turquia, no Cairo e no delta do Nilo, e no subcontinente indiano.

Maliquita (Mālikī) (Mālik ibn Anas, m. 796)

Caracterizado pela aceitação da prática do povo de Medina como fonte de precedente e como indicação da Suna. Entre suas primeiras obras inclui-se a *Muwatta'*, atribuído a Mālik, e a *Mudawwana*, de Saḥnūn. Os maliquitas formam a maioria no norte da África e no Alto Egito.

Chafita (Shāfi'i) (Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'i, m. 822)

Denominada devido ao grande sistematizador da teoria legal islâmica, mas em substância semelhante ao direito maliquita. Os chafitas são mais numerosos na Malásia, Indonésia, sul da Arábia, África Oriental e partes do Alto Egito.

Hambalita (Ḥanbalī) (Aḥmad ibn Ḥanbal, m. 855)

Conhecida por sua ênfase nos *ḥadīth* e às vezes considerada como agrupando os tradicionalistas em vez de uma escola de direito. Juristas hambalitas, especialmente Ibn Taymiyya (m. 1328), tiveram enorme influência em desenvolvimentos posteriores da lei islâmica em razão de sua oposição ao *taqlīd* (imitação, precedente) e a insistência em voltar às fontes, ao Alcorão e à Suna, por eles próprios. O hambalismo é a doutrina oficial na Arábia Saudita moderna.

Zahirita (Zāhiri) (Dāwūd ibn Khalaf, m. 884).

Hoje extinta, mas mesmo assim influente devido à recusa consistente em ir além do significado óbvio da revelação ao aplicar a lei.

As escolas jurídicas diferiam não apenas em pontos jurídicos específicos, mas também em questões de método e teoria. Quanto às bebidas alcoólicas, por exemplo, os hanafitas diferiam das outras escolas de direito ao defender que o Alcorão não proibia todos os inebriantes como classe, mas apenas as bebidas que se enquadrassem na definição restrita de **khamr**. Em outras palavras, eles resistiram à aplicação da analogia (*qiyās*) para estender a proibição do **khamr** a outros embriagantes. Para os juristas hanafitas, **khamr** era limitado a (1) suco de uva crua fermentado; (2) suco de uva cozido, do qual mais de um terço do volume original permanece; (3) bebidas alcoólicas feitas de tâmaras; (4) bebidas alcoólicas feitas de passas. De acordo com o direito hanafita, então, o teor de álcool não era, em si, a questão central. A embriaguez ainda é proibida, mas as bebidas que contenham álcool que sejam de mel, trigo ou cevada não são, em si, proibidas. Podem ser

⁷ Poderíamos traduzir *fiqh* tanto como jurisprudência quanto como “direito islâmico”. De um ponto de vista prático, social, pode-se argumentar que só existe o fiqh. Vide, nesse sentido, Bleuchot, *op. cit.* e mais adiante.

proibidas em certas circunstâncias, quando tomadas com a intenção ilícita de ficar bêbado, por exemplo, mas o potencial de embriaguez não é, em si, motivo suficiente para a proibição.

Da perspectiva hanafita, então, qualquer tentativa de proibir o café por analogia com o khamr, ou porque seus efeitos eram vistos de alguma forma como causadores de intoxicação, estava fora de questão. Isso não significava, entretanto, que as atividades relacionadas ao café fossem necessariamente lícitas; uma substância permissível de outro modo pode ser usada para fins ilícitos ou em circunstâncias ilícitas. Consequentemente, as autoridades hanafitas parecem ter sido mais propensas a fechar estabelecimentos do que de proibir o café.

A liderança da facção radical anti-café recaiu sobre os ulemás chafitas, que tinham menos reservas sobre a proibição total do café. Porém, eles estavam nadando contra a corrente, por dois motivos, um prático e outro teórico. O obstáculo prático para os juristas anti-café era o simples fato de que a influência política dos ulemás hanafitas estava em alta. Os governantes do Império Otomano tornaram a escola hanafita oficial no Império, e os ulemás hanafitas tornaram-se parte da burocracia oficial, suas fortunas estando entrelaçadas com os interesses do Estado Otomano. Em 1517, o Estado de mameluco foi absorvido pelo Império Otomano, e a lei hanafita passou a ser ascendente em todas as terras islâmicas centrais.

O direito muçulmano e o Estado

Embora os otomanos tenham tido sucesso em absorver os ulemás no aparato do Estado em maior medida do que qualquer Estado muçulmano anterior, não era nenhuma novidade haver algum nível de interdependência entre os governantes e os religiosos. O cargo de **cádi** (qāḍī), ou juiz, era por sua própria natureza ligado ao establishment político, e o governo indicava juízes que proferiam sentenças a partir do período omíada. No entanto, ulemás como uma classe distinta surgiram em oposição ao governo, e a literatura das tradições reflete uma profunda consciência entre os religiosos dos perigos de se imiscuir demasiadamente na política. Conta-se que Abū Ḥanīfa, por exemplo, recusou por princípio assumir o cargo de cádi. Os primeiros grandes juristas se orgulhavam por sua independência, e sua obra era, como a maioria dos estudos acadêmicos, um empreendimento idealista, mais que pragmática. A lei divina era divina, quer fosse executada ou não.

Em qualquer caso, a implementação da lei na terra não era o principal objeto do direito muçulmano. A questão de importância primordial para qualquer estudioso devoto não era o julgamento dos homens, mas do deus, e a meta derradeira desse empreendimento era guiar os homens ao paraíso. Isso significava que mesmo se um governante escolhesse ignorar suas decisões, o jurista devoto ainda tinha trabalho a fazer, e a falta do deus de um dado regime não escusava os crentes de descobrir e obedecer a charia por eles próprios. O julgamento do deus ia chegar, e o que estava em jogo era um lugar no paraíso. Por esse

emotivo, não chega a ser surpresa o fato de que as preocupações do direito muçulmano cobrem áreas que presumivelmente não caberiam em um tribunal, e que nenhum governo se preocuparia em tocar. O exemplo mais óbvio são todos os atos que caem nas categorias de recomendado (mandūb) ou desencorajado (makrūh). O deus com certeza vai levar esses atos em consideração na hora do julgamento, e os juristas, portanto, devem se preocupar com eles, mas eles são completamente alheios à competência do Estado. Mesmo nos casos em que as obrigações mais absolutas não estão em jogo, há imensas áreas do direito muçulmano que não cabem em um tribunal, particularmente as exigências detalhadas dos rituais religiosos. Na prática, os tribunais se limitam a adjudicar disputas entre seres humanos e deixam as disputas entre os seres humanos e o deus a uma corte superior. Entretanto, cabia aos juristas levar em consideração toda a lei do deus.

Isso não é dizer que os juristas não se preocupavam com a aplicação terrena de tudo o que pudesse ser aplicado da lei divina. A maioria insistia, de fato, que era dever do Estado aplicar a charia, e estavam bem dispostos a dizer ao governante como proceder. Os governantes, por seu lado, contratavam juristas como juízes para proferir sentenças e como jurisconsultos (muftis) para emitir opiniões jurídicas (**fatwa**, pl. fatāwā) sobre questões práticas. Na controvérsia do café, os hanafitas tinham, assim, uma vantagem decisiva devido ao patronato oficial do Estado. Os ativistas chafitas podiam chorar e espernear e atizar o povaréu, mas não podiam sufocar a cultura do café sozinhos. Para isso, precisavam do poder coercitivo do Estado, e isso, pelo menos no caso do Império Otomano, estava se tornando um monopólio hanafita.

Ijmā'

Além de enfrentar um Estado indiferente a suas visões, os juristas anti-café tinham que competir com um obstáculo teórico que tem suas origens na lógica interna do pensamento legal islâmico. De maneira simples, a opinião legal de um indivíduo não vale muito. O direito (fiqh) não é um empreendimento individual, mas coletivo. Uma decisão particular só era influente na medida em que era afirmada por outros juristas e adotada pela comunidade. Os defensores do café, portanto, poderiam alegar que o consenso, ou **ijmā'**, da comunidade estava decisivamente do seu lado. O café, afinal de contas, havia sido consumido nas dependências da grande mesquita de Meca até mesmo pelos mais devotos muçulmanos por alguns anos. Os oponentes do café não poderiam invocar tal consenso.

A doutrina de ijmā', ou consenso, não foi só mais um dos fatores decisivos na controvérsia do café, mas sim um princípio crucial da teoria legal islâmica. Embora houvesse diferenças entre as escolas jurídicas sobre as regras para sua aplicação, a ideia de consenso era baseada na premissa simples de que os muçulmanos (ou os doutores da lei) não podiam estar todos errados ao mesmo tempo. Uma opinião ou decisão individual só poderia ser considerada provisória (zannī), por causa da falibilidade do in-

térprete. Mas uma decisão provisória poderia passar a ser permanente através do acordo da comunidade porque o consenso era, por definição, infalível. O próprio profeta afirmara: “minha comunidade nunca concordará com o erro”, e o Alcorão advertia: “E que se opõe ao mensageiro depois que a orientação foi manifestada a ele, e segue um caminho diferente do caminho dos crentes, nós o desviaremos como ele mesmo se desviou, nós o levaremos ao inferno: que detestável sorte!” (4,115)

Pelo menos um jurista pró-café invocou o princípio do consenso para estabelecer a permissibilidade do café. O café já havia sido consumido por um tempo, argumentou, e se fosse mesmo inebriante os muçulmanos beatos com certeza já teriam tomado medidas para proibi-lo; porém, os muçulmanos praticantes consumiam-no sem compunção.⁸ Assim, o consenso dos muçulmanos foi estabelecido e a permissibilidade do café pôde ser considerada certa. No final, então, foi a recepção entusiástica do café pela comunidade dos fiéis que foi decisiva para resolver a questão se Alá aprovava ou não um cafezinho.

As fontes da jurisprudência

Apresentados num mesmo pacote, o sistema de raciocínio jurídico aplicado à controvérsia do café ilustra bem a teoria das quatro fontes do direito muçulmano que dominou o pensamento jurídico islâmico a partir do século IX. De acordo com os traços gerais dessa teoria, as duas fontes escriturais do direito muçulmano, o Alcorão e a Suna, foram extrapolados e aplicados a novas situações através da analogia (*qiyās*), à qual foi dada certeza através do consenso (*ijmā'*). Havia desacordo, especialmente sobre alguns princípios suplementares (ver abaixo), mas no geral os juristas muçulmanos do século IX ao XX mostraram um acordo notável sobre o quadro básico das quatro fontes. A própria teoria se tornou o objeto de um ramo do conhecimento, o estudo das “fontes da jurisprudência” (*usul al-fiqh*).

Fontes e princípios do direito muçulmano

Alcorão A fonte básica para o conhecimento das ordens divinas, mas não para ser interpretada e aplicada separadamente da sua elaboração no exemplo do profeta. Cerca de 600 versículos do Alcorão têm relevância para o direito muçulmano, a maioria lidando com deveres religiosos (*'ibādāt*). Cerca de 80 versículos têm relevância jurídica no sentido mais limitado de lei a que os ocidentais estão acostumados.

Suna A fonte mais importante do direito. As palavras e ações do profeta Maomé são tanto um comentário autorizado sobre o Alcorão quanto uma fonte de precedente autorizada por seu próprio direito. A suna do profeta é contida

e transmitida nos *ḥadīth*. Os juristas xiitas incluem na suna as decisões dos imãs xiitas, pois os precedentes dos imãs são considerados autorizados.

ijmā' O consenso dos muçulmanos sobre um ponto de vista. A maioria dos juristas sunitas considera o consenso como infalível, que gera certeza. Eles diferem, entretanto, sobre o que constitui esse consenso autorizado e como chegar a ele.

Ijtihād Esforço por um jurista para descobrir o que os motivos do legislador sobre dado ponto na lei. Não é fonte do direito propriamente dita, mas uma referência a um processo através do qual a lei é elaborada. Os termos *ijtihād* e *qiyās* são às vezes usados alternativamente. Um jurista qualificado para o exercício da *ijtihād* é chamado de *mujtahid*. A partir do século XV, os juristas discutiam sobre se ainda havia *mujtahids* sobrando e, então, se a *ijtihād* ainda poderia existir.

Taqlīd Aderência à autoridade do precedente. Um jurista não qualificado a exercer *ijtihād* deve se limitar a aplicar as decisões estabelecidas. Na modernidade, a aderência ao precedente ganhou má fama, sendo frequentemente interpretada como a repetição cega e dogmática das decisões anteriores. Em períodos anteriores, pode ser vista simplesmente como um mero reconhecimento de que nem todo mundo é um gênio.

Istiḥsān Aderência ao julgamento pessoal de um jurista, permitindo que ele se distancie da aplicação estrita da analogia. O método é defendido pelos juristas hanafitas, mas criticado por Shāfi'i como arbitrário.

Istiṣlāḥ Rejeição da aplicação estrita de uma norma jurídica com base em considerações do bem público (*maṣlaḥa*).

Zarūra Princípio de necessidade de acordo com o qual uma norma jurídica estabelecida pode ser suspensa em circunstâncias extremas.

Nem todos os muçulmanos aderiram a este sistema. A teoria das quatro fontes do direito muçulmano ilustrada pela controvérsia do café é especificamente sunita, especialmente por conceder tal papel decisivo ao consenso. A maior das comunidades xiitas, os duodecimais, por exemplo, seguem uma tradição legal distinta chamada escola jafarita, que remonta ao sexto líder xiita, Jā'far. O *fiqh* jafarita não difere significativamente das principais escolas sunitas na maioria dos pontos substantivos, embora haja exceções significativas. Por exemplo, os juristas xiitas permitem uma forma de casamento temporário chamada *mut'a*, exigem procedimentos mais rígidos para o divórcio e diferem significativamente dos sunitas nas regras de herança. Mais importante, os duodecimais divergem dos sunitas em dois pontos-chave da teoria jurídica. Primeiro,

⁸ Hattox, *op. cit.*, p. 59.

eles sustentavam que a suna incluía os ensinamentos dos imãs xiitas além dos do Profeta. Em segundo lugar, a doutrina do consenso tem menos relevância para os xiitas, uma vez que, idealmente, a autoridade é conferida aos representantes vivos de Deus, os imãs. Além disso, do ponto de vista xiita, a maioria da comunidade, ou seja, os sunitas, concordou patentemente com um erro bem flagrante ao deixar de reconhecer as reivindicações exclusivas de 'Alī e seus descendentes. Consequentemente, é difícil vender a ideia da infalibilidade da comunidade para os xiitas.

A substância da lei

Embora útil para ilustrar a teoria e a lógica interna do direito islâmico, a controvérsia do café do século XVI é, em certos aspectos, enganadora. Em particular, pode nos deixar com a impressão que o direito islâmico era um sistema infinitamente flexível, maleável e progressista, e que os muçulmanos estavam constantemente se referindo ao Alcorão e à suna e alegremente exercendo qiyās, ijtihād e ijmā' numa procura incessante para descobrir novamente para eles mesmos a vontade do legislador divino em meio a circunstâncias cambiantes. É exatamente isso que vários pensadores muçulmanos contemporâneos gostariam que fosse o direito islâmico, e alguns trabalharam duro para que fosse assim. Na verdade, entretanto, a teoria do direito islâmico não moldou o direito tanto quanto justificou o que já estava ocorrendo. A substância do direito já estava bem estabelecida antes de a teoria sobre as fontes ser articulada completamente, e a articulação da teoria jurídica das quatro fontes não levou a uma reavaliação da substância da lei – somente forneceu uma justificativa para as decisões estabelecidas anteriormente.

Outro ponto em que o exemplo do café pode ser enganador é dando a impressão que as preocupações do direito islâmico são bem parecidas com a de um estudante de graduação atual. O mundo do café e dos cafés parece confortavelmente familiar a muitos contemporâneos, e poderemos torcer efusivamente pelos juristas que se levantaram em defesa do direito universal ao cafezinho. (O fato de os sufistas estarem no centro da cultura do café deve angariar mais simpatia ainda.) Na verdade, as principais preocupações do direito islâmico são tão completamente alheias às preocupações normais dos não-muçulmanos contemporâneos, que chegam ao ponto de desafiar a tradução. Nos manuais de direito muçulmano, que seguem uma estrutura consideravelmente estável desde o século IX, mais da metade da atenção é dedicada aos deveres do ser humano para com seu criador. Além disso, esses deveres religiosos ('ibādāt) não são redutíveis ao tipo de noções informes de religiosidade ou bom comportamento com as quais se sente bem o metodista moderno que vai à igreja. O deus acaba tendo ideias bem específicas e exigentes sobre como os servos dele devem mostrar seu respeito.

Pureza ritual

Não se deve, por exemplo, tentar realizar qualquer ato de adoração – incluindo tocar numa cópia do Alcorão – sem primeiro prestar atenção às questões de pureza. Consequentemente, os manuais de direito muçulmano começam detalhando as regras para purificação (**ṭahāra**). Elas começam com as abluções (**wuḍū'**) exigidas antes da oração. Para uma oração ter significado, o fiel deve primeiro lavar o rosto, as mãos até os cotovelos, a cabeça, e os pés até o calcanhar, de acordo com a ordem do deus (Alcorão 5,6). À primeira vista, pode parecer uma exigência bastante simples, mas os juristas sabiam melhor. Eles diferiam sobre a obrigatoriedade ou mera recomendação de lavar a boca e as narinas também. Discutiam sobre a caracterização da área entre a barba e a orelha como rosto, e se toda a barba deveria também ser lavada. Discordavam se os cotovelos estão incluídos nos braços, quanto da cabeça devia ser esfregada, e se poderiam ficar de turbante durante o processo. Eles discutiam se os pés deveriam ser lavados, ou só esfregados, ou se isso fazia alguma diferença.⁹

Esses argumentos envolvem as abluções. No entanto, se alguém tiver incorrido em um estado de grande impureza, exige-se um banho completo (**ghusl**) antes de cumprir os deveres religiosos. Ocorrências que podem acarretar o estado de grande impureza incluem as relações sexuais, ejaculações em sonhos, menstruação e sangramento pós-natal. Objetos externos também podem ser uma fonte de impureza (**najāsa**), por exemplo álcool, porcos, cães e carne putrefacta. Os juristas discordavam se alguém no estado de grande impureza podia entrar numa mesquita; alguns o proibiam absolutamente, enquanto outros o permitiam condicionalmente. A maioria dos juristas proibiam a recitação do Alcorão em tal estado de impureza.¹⁰

Essas exigências eram estritas, mas não inflexíveis. Eram feitos ajustes, em particular para viajantes e doentes. Também não devem ser interpretadas como uma forma de colocar substância na convicção de que a limpeza se aproxima da divindade. A questão não era limpeza, mas a obediência às exigências específicas do deus. Assim, uma seção substancial da lei lida com **tayammum**, o uso de terra limpa para cumprir as exigências de pureza quando não há água disponível.¹¹

Os ritos do culto

Estando cumpridas as exigências de purificação ritual e o fiel propondo-se a cumprir a ordem do culto divino, a primeira preocupação do deus é com a atitude. "O valor de um ato está na intenção", de acordo com um dito bem conhecido do profeta.¹² Realizar os movimentos como um

⁹ Ibn Rushd. *The Distinguished Jurist's Primer. A Translation of Bidayat al-mujtahid*. Trad. por I. A. Nyazee. 2 volumes. Reading, UK: Garnet, 1994, 21:3-20.

¹⁰ *Ibid.*, 21:3-50.

¹¹ *Ibid.*, 21:67-79.

¹² *Ibid.*, 1:3.

robô não serve; sem a intenção adequada o dever para com o deus não é cumprido, e o ato é invalidado. Além disso, a declaração de intenção deve ser específica ao ritual do culto em questão. Se o fiel quiser fazer a oração do pôr-do-sol, por exemplo, ele deve declarar sua intenção de cumprir essa obrigação específica e realizar as três unidades exigidas de oração.

Como a tabela 8.1 indica, as orações estão divididas em unidades (rak'a), cada uma terminando em uma prostração; o número de unidades difere dependendo do horário. Os limites exatos do horário são objeto de certa discussão, mas a tabela reflete a prática geral.

O modo de realizar as orações propriamente dito acaba sendo somente uma pequena parte da preocupação dos juristas. Uma das questões que dão mais o que pensar e os mantinha alertas era se um muçulmano que reconhece a obrigação de realizar a oração, mas se recusa intencionalmente a fazê-lo, deveria ser executado ou só encarcerado até que se corrigisse. Só uma pequena minoria favorecia a execução.¹³ Eram mais comuns outras considerações, mas não menos importantes. Uma das exigências da oração por exemplo, é dirigir-se a Meca, sendo, pré-requisito da oração, portanto, a definição da **qibla** (direção de Meca). Isso é bem simples numa mesquita, onde o trabalho já foi feito para você, mas e se um fiel estiver sozinho em território desconhecido na hora da oração e acontecer de ele errar a direção? A maioria dos juristas concordava que bastava fazer o seu melhor, mesmo se a direção acabar saindo errada. Mas e se, depois de rezar, o fiel descobre que estava errado? Shāfi'i sustentava que a oração era invalidada e teria que ser repetida. Mālik e Abū Ḥanīfa pensavam que repetir a oração era desnecessário porque eles afirmavam que o próprio esforço já cumpria a obrigação.¹⁴ Mālik, porém, pensava que era uma boa ideia repetir, se houvesse tempo suficiente. Qualquer um de vários outros erros poderia invalidar a oração. Entre eles estavam trajes indecentes e falar ou rir durante a oração. Mas interromper a oração para matar uma cobra ou um escorpião era geralmente considerado permitido.¹⁵ As cinco orações obrigatórias eram só o começo. Há regras especiais para as orações congregacionais da sexta-feira, orações durante viagens, durante a guerra, e orações para os enfermos. E ainda há as orações bônus, não obrigatórias, mas fonte de mérito, e orações especiais para chuva, orações especiais durante o mês do Ramadã, orações especiais para os dois grandes festivais (**'id**). Todos esses eram tópicos que todo professor de direito muçulmano tinha que cobrir, e todo manual de direito discutia em detalhes.

Além da oração, todas as outras grandes obrigações religiosas exigiam atenção detalhada. Portanto, quatro dos chamados "cinco pilares" (confissão de fé, oração, zakāt, peregrinação e jejum) tomam um espaço enorme dos manuais jurídicos. Entretanto, eles não estão sozinhos, e há uma sensação de que são inseparáveis de uma variedade de outras obrigações listadas abaixo.

Obrigações religiosas ('ibādāt) em textos jurídicos

Ṭahāra Pureza ritual.

Oração (Ṣalāt) Culto prescrito 5 vezes ao dia.

Obrigações funerárias Banhar os mortos (exceto os mártires), mortalha, oração, enterro.

Imposto religioso (zakāt) geralmente administrada pelo Estado, para apoio a 8 categorias de pessoas descritas no Alcorão 9,61: "O zakāt é para os pobres e necessitados, para os que coletam o zakāt, para aqueles cujos corações têm de ser conquistados, para a alforria dos escravos, para os endividados, para a causa de Deus e para o viajante". O zakāt é cobrado de certas categorias de renda acima de um limite pré-definido chamado de niṣāb. Para bens em ouro ou prata, a taxa é 2,5%, para camelos, bovinos e caprinos, as fórmulas são mais complicadas.

Jejum (Ṣawm ou Ṣyām) Inclui jejuos obrigatórios e extras. O principal jejum obrigatório envolve a abstenção de comida, bebida e relações sexuais do nascer ao pôr do sol durante o mês de Ramadã.

Ṭikāf Prática de isolar-se, geralmente em uma mesquita e frequentemente durante o Ramadã, por um dado período de tempo. É voluntário, mas torna-se obrigatório para pagar uma promessa.

Peregrinação (Ḥajj) a Meca Obrigação por uma vez na vida, dependendo das condições físicas e financeiras. Os juristas têm uma preocupação especial de descrever as exigências complexas para completar validamente cada estágio da peregrinação.

Jihād Obrigação de guerrear contra os infiéis. A maioria dos juristas definiu o dever como coletivo em vez de individual; enquanto alguns na comunidade cumprirem o dever, ele é cumprido para todos. Os juristas discutiam regras específicas a respeito dos meios permitidos, o tratamento dos prisioneiros, as condições de declaração da guerra e as tréguas, detalhando também a divisão dos espólios.

Tópicos suplementares dos textos jurídicos

Juramentos e promessas; sacrifícios; abate de animais; caça; sacrifício em benefício de recém-nascidos; comidas e bebidas; consumo de substâncias ilícitas sob coerção.

Até aqui um advogado treinado no Ocidente terá encontrado pouca coisa que reconheça como lei ou direito propriamente dito; porém, quando os juristas saem da discussão das obrigações culturais ('ibādāt) para considerar obrigações entre pessoas (mu'amalāt), as questões parecem familiares. Aqui adentramos no mundo mais reconhecível de casamento e divórcio, contratos, direito de propriedade, direito sucessório e criminal. São coisas que claramente competem aos tribunais. Contudo, é engana-

¹³ *Ibid.*, 1:98.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 121-5.

¹⁵ *Ibid.*, p. 130.

Tabela 8.1: Horários de oração

Oração	Unidades	Início	Fim
Fajr	2	Aurora	Raiar do sol
Zuhr	4	Sol no zênite	Sombra de um objeto iguala seu comprimento
'Asr	3	Fim do zuhr	Imediatamente após o pôr-do-sol
Maghrib	3	Após o pôr-do-sol	Desaparecimento do crepúsculo
'Ishā'	4	Fim do maghrib	Aurora

dora a impressão de atravessar um grande muro que divide preocupações religiosas da lei de verdade. Os tipos de preocupação e o estilo do raciocínio legal são quase os mesmos, quer o jurista esteja tratando da oração ou do casamento.

Casamento e divórcio

As discussões do casamento nos textos jurídicos islâmicos o colocam firmemente na categoria dos contratos civis. O casamento é um contrato feito entre o noivo e a noiva ou o guardião da noiva (*wālī*), geralmente o pai desta. O primeiro tópico nas discussões sobre o casamento é: ele é obrigatório? Quem é obrigado a se casar? Somente a escola *zāhirita* sustentava que era obrigatório, embora alguns *maliquitas* defendessem que era obrigatório para alguns, dependendo da propensão do indivíduo em pecar. A validade de um contrato de casamento depende, em primeiro lugar, do consentimento das partes contratantes. No entanto, havia bastante discussão sobre de quem se exigia consentimento e em quais circunstâncias. Os juristas distinguiam entre os que haviam atingido a puberdade e os que não, entre virgens e não-virgens, entre escravo e livre. Geralmente concordavam que filhos e filhas menores poderiam ser casados sem sua permissão. Discordavam da necessidade do guardião em todos os casos para o casamento ser válido, e discutiam longamente quem exatamente era qualificado como guardião.

O segundo grande requerimento para a validade de um casamento era o pagamento de um dote, de acordo com a ordem do Alcorão: “Concedei os dotes que pertencem às mulheres e, se for da vontade delas conceder-vos algo, desfrutai-o com bom proveito.” (4:4) Não havia acordo sobre a existência de um mínimo absoluto para o dote. Os que defendiam esse mínimo consideravam o dote uma forma de compensação paga à mulher, e faziam uma analogia com as leis relativas ao roubo. Eles concordavam que não havia máximo para o dote, e que o dote permanecia a propriedade da mulher.

Os juristas discutiam longamente os vários impedimentos ao casamento, e dividiam esses impedimentos em duas categorias: perpétuos e temporários. Impedimentos perpétuos são estabelecidos pela linhagem ou casamento. O casamento com mães, filhas, irmãs, tias paternas e maternas e sobrinhas é proibido em razão da linhagem. O casamento com sogras e noras é proibido por causa da relação

estabelecida antes do casamento. Relações de criação e ama de leite também estabelecem impedimentos permanentes, da mesma forma que os de linhagem. Um filho de criação é proibido de casar com sua mãe ou irmã de criação. Entre os impedimentos temporários, um homem só pode estar casado com até quatro mulheres ao mesmo tempo; duas irmãs não podem se casar com o mesmo homem e o casamento com um ou uma idólatra é proibido (embora o casamento com um dos “povos do livro” seja permitido).

Uma vez casada, a mulher tem direito a comida e roupa de seu marido. No entanto, os juristas não concordavam se isso devia ser visto como compensação pelo sexo. Os juristas concordavam que, no caso de poligamia, uma mulher podia reivindicar igualdade quanto às relações sexuais.

Os juristas islâmicos tratam a escravidão como autoevidente, e portanto discussões sobre casamento englobam questões sobre casamento entre escravos, se o casamento de um homem livre com uma escrava ou de uma mulher livre e um escravo é permitido, se um escravo pode ser compelido a se casar. Essas discussões também tocam no concubinato, isto é, o direito de donos de escravos a ter relações sexuais com suas escravas, embora uma discussão mais detalhada dessas questões seja feita no capítulo sobre a escravidão.

Uma grande discussão dos juristas a respeito do divórcio (*talaq*) é o que constituiria um divórcio irrevogável. A regra geral estabelecida pelo Alcorão (2:229-30) é que uma terceira declaração de divórcio é permanente, enquanto que até esse ponto o marido é livre para pensar de novo. A questão complicada é se uma declaração tripla enunciada uma única vez e num único lugar correspondia a um divórcio irrevogável, ou se contava como uma única declaração. Irrevogável ou não, a declaração de divórcio inicia um período de espera (*'idda*) para estabelecer se a mulher está grávida. No caso de divórcio irrevogável, o homem tem o direito unilateral de tomar a mulher de volta com ou sem o consentimento dela, durante o período de espera. O prazo do período de espera varia dependendo do fato de a mulher estar menstruando ou grávida. No caso de divórcio irrevogável, casar-se de novo só é permitido se a divorciada primeiro se casar com outro homem e depois divorciar-se dele.

Tudo isso vai parecer bem medieval ao leitor moderno. A razão é simples: é mesmo. Dificilmente deveríamos esperar que preocupações jurídicas do século XII combinem

com preocupações do século XXI. O problema que isso levanta é óbvio: como é que os muçulmanos contemporâneos devem responder a esse corpus de literatura jurídica voluminoso e brilhante que pretende elucidar a lei eterna e imutável do deus, quando tanta coisa parece anacrônica? O que é que tem valor imutável, e o que é passível de revisão? Como veremos adiante, esse foi um dos grandes desafios e preocupações dos reformistas muçulmanos modernos.

As origens do direito islâmico

O sistema jurídico resultante, composto de teoria jurisprudencial e lei substantiva, é uma das grandes conquistas da civilização islâmica. As complexidades e os quebra-cabeças do fiqh envolveram as maiores mentes muçulmanas, e a literatura resultante é monumental. A elaboração da lei, de fato, é corretamente retratada como uma conquista característica da civilização islâmica, pois, de acordo com uma das máximas mais amplamente distribuídas nas pesquisas modernas da lei islâmica, a lei é o próprio “núcleo e cerne do Islã”.¹⁶ Esse sistema magnífico foi totalmente formado no século X. Isso não quer dizer que nenhum desenvolvimento ocorreu depois disso (ao contrário, algumas das mentes jurídicas mais criativas e controversas – al-Ghazālī e Ibn Taymiyya – deram suas contribuições nos séculos posteriores), mas o material básico da lei islâmica já havia sido elaborado nessa época. A questão surge naturalmente tanto para muçulmanos quanto para estudiosos não muçulmanos: de onde tudo isso veio? A questão das origens do direito muçulmano tem duas partes. Primeiro, quando e como a teoria da lei islâmica (marcada especialmente pela autoridade dupla do Alcorão e da Suna profética) se consolidou? Em segundo lugar, de onde veio o material da lei islâmica – as regras e práticas substantivas que os juristas herdaram e com as quais trabalharam? Das duas perguntas, a primeira é a mais fácil de responder.

Ash-Shāfi‘ī e a teoria jurídica islâmica

Algo semelhante à teoria do direito de quatro fontes aparece pela primeira vez nos escritos do brilhante jurista Muḥammad ibn Idrīs ash-Shāfi‘ī, que morreu cerca de dois séculos depois de Maomé, em 822. A introdução de ash-Shāfi‘ī à teoria jurídica, sua *Risāla*, é um trabalho deslumbrante e os historiadores do direito muçulmano deveriam ser desculpados por terem creditado a ash-Shāfi‘ī o fato de ter moldado quase que sozinho a jurisprudência islâmica. Acontece que ninguém prestou muita atenção ao trabalho de ash-Shāfi‘ī por mais de um século e, em estudos mais recentes, ele foi rebaixado de fundador da jurisprudência islâmica a gênio excêntrico cujas ideias estavam bem à frente de seu tempo e seriam apenas ser apreciado muito

mais tarde.¹⁷ Seja como for, a carreira de ash-Shāfi‘ī no início do século IX representa a data mais antiga possível para a união da teoria das quatro fontes da jurisprudência islâmica. A teoria jurídica islâmica pode ter chegado à aceitação geral apenas muito mais tarde, mas dificilmente poderia ter sido antes. Sabemos disso porque fica claro nos escritos de ash-Shāfi‘ī que as visões do direito com as quais ele teve de lutar eram bastante diferentes daquelas que se tornariam a teoria jurídica ortodoxa.

A questão principal centrou-se na ideia da Suna profética. Para ash-Shāfi‘ī e juristas da corrente principal, suna significava a suna do profeta, e a suna do profeta só poderia ser conhecida a partir de relatos (hadith). Em outras palavras, um relato confiável do profeta superou todas as outras fontes de precedentes. A lógica de Shāfi‘ī era simples e convincente: quem melhor do que o profeta para explicar o significado e a aplicação prática da revelação? Se nós sabemos o que o profeta fez ou disse em uma ocasião particular, deve refletir a vontade de Deus, pois é impensável que o mensageiro escolhido por Deus tenha se afastado da revelação. Essa elevação da Suna profética e a identificação da Suna com relatórios hadith autênticos é a principal marca da teoria jurídica islâmica em sua forma madura.

Persuasivo ou não, o problema com o programa de ash-Shāfi‘ī era que os juristas muçulmanos já tinham em vigor um corpo de lei para proteger. Círculos de juristas em Cufa, Medina e Síria estavam ocupados moldando suas tradições jurídicas, sem qualquer ênfase especial nos hadith proféticos. Eles não estavam dispostos a sacrificar todo o seu trabalho árduo para satisfazer as demandas da teoria de ash-Shāfi‘ī, não importa quão convincentes fossem. Então, eles lutaram, e o final do século VIII e início do século IX se tornou um período de intensa controvérsia centrada nas fontes do direito (usūl al-fiqh) e, especialmente, o significado e o status de suna.

Para os rivais e predecessores de ash-Shāfi‘ī, suna era um conceito flexível. Certamente, pode-se apelar à suna do Profeta, mas também se pode falar sobre a suna de Abū Bakr ou a suna de ‘Umarna mesma toada. Assim, havia muitas “sunas” e muitas fontes de autoridade às quais recorrer. Além disso, mesmo que a suna do profeta merecesse respeito especial, os rivais de ash-Shāfi‘ī não estavam convencidos de que os hadith eram a fonte mais confiável para essa suna. Um argumento convincente poderia ser feito (e foi revivido nos tempos modernos) de que o melhor indicador da suna do profeta é a prática de vida da comunidade. Assim, os juristas de Medina confiaram fortemente na prática do povo de Medina para argumentar que o povo de Medina havia continuado fielmente a prática do Profeta. Consequentemente, a literatura islâmica anterior a ash-Shāfi‘ī era notavelmente leve em hadith.

Depois de ash-Shāfi‘ī, a lógica dos partidários dos hadith tornou-se esmagadora, e as “escolas” de direito em Cufa, Medina e Síria foram colocadas na defensiva. Eles ficaram com apenas uma alternativa, que era encontrar

¹⁶ Joseph Schacht. *An Introduction to Islamic Law*. Clarendon Press: Oxford, p. 1.

¹⁷ Wael B Hallaq. “Was al-Shafi‘i the master architect of Islamic jurisprudence?” *International Journal of Middle East Studies* 25.4 (1993), pp. 587–605, pp. 587–605.

hadith para justificar suas posições. Não era necessário, entretanto, fazer relatórios do nada. Tudo o que era necessário era encontrar maneiras de atribuir relatos existentes ao profeta. O resultado foi que as leis que no século VIII foram atribuídas a um califa foram rastreadas até o Profeta no século IX, e a literatura dos hadith inchou em tamanho e diversidade conforme escolas de direito rivais buscavam justificar sua teoria jurídica por meio de *hadith*. Em resumo, podemos dividir a evolução da teoria jurídica islâmica em quatro períodos:

1. Durante os primeiros cem anos ou mais após a conquista, os califas no centro do palco dos desenvolvimentos jurídicos e, se havia alguma teoria em ação, ela se concentrava na autoridade do califa como fonte da suna e, portanto, do direito.
2. Durante o século VIII, desenvolveram-se círculos jurídicos em oposição aos califas em centros regionais, formulando ideias e tradições jurídicas independentes. Os mais importantes desses centros eram Medina e Cufa.
3. A partir do final do século VIII, o estilo flexível e *ad hoc* de raciocínio jurídico nas escolas regionais de direito foi desafiado por um crescente movimento tradicionalista. Os partidários dos hadith, mais eloquentemente representados por ash-Shāfi'i, argumentavam que toda lei substantiva deve ser rastreada até o Alcorão ou hadith rastreado até o Profeta. O resultado foi um período de polêmica e controvérsia sobre as fontes do direito muçulmano.
4. No início do século X, a tese tradicionalista havia vencido, e a teoria das quatro fontes da lei islâmica foi amplamente aceita.

As origens da lei islâmica são muito mais difíceis de rastrear. Se o Alcorão for colocado em um contexto árabe do século VII, então é claro que certos elementos rudimentares da lei islâmica cresceram em resposta às escrituras. Os deveres religiosos básicos, leis de herança e relações de casamento, por exemplo, são articulados de forma embrionária no Alcorão. Consequentemente, rastrear as origens desses elementos fundamentais da lei islâmica equivale ao mesmo problema que rastrear as origens do próprio Alcorão, e muitos estudiosos ficam satisfeitos em simplesmente atribuir as origens da lei islâmica à preocupação dos muçulmanos em aplicar o Alcorão. Esta hipótese aparentemente razoável falhará, entretanto, se for aceita uma data posterior para a canonização da escritura islâmica. Se o Alcorão se originou na Arábia do século VII, então alguns elementos básicos da lei islâmica também se originaram lá. Se, por outro lado, o Alcorão foi canonizado como conquistas árabes, então pode ser considerado como um reflexo do período inicial de formação da lei islâmica, em vez de moldá-lo.

Independentemente de qual caminho seguirmos neste debate, no entanto, o direito muçulmano contém muito que não pode ser explicado simplesmente como uma resposta ao Alcorão. A questão aqui é se os árabes trouxeram tudo isso da Arábia ou simplesmente pegaram o que encontraram depois das conquistas. As evidências são fortemente a favor desta última opção. Como vimos, os hadith

– nossa principal documentação para o crescimento da lei islâmica – refletem claramente as preocupações com o ambiente do Oriente Próximo dentro do qual o Islã amadureceu. Entretanto, a questão de onde cada elemento particular da lei islâmica veio não é tão importante. A realidade é que, independentemente de onde determinadas ideias ou práticas jurídicas tenham vindo, os juristas muçulmanos “islamizaram” a lei ajustando-a a um sistema coerente e abrangente. Qualquer que seja a origem genética de uma ideia legal específica, é o sistema de jurisprudência islâmica que discutimos acima que torna a lei islâmica.

Assim, obteremos uma noção precisa da natureza da lei islâmica, não tentando rastrear as origens de suas minúcias, mas dando um passo atrás e fazendo um balanço de seu lugar mais amplo na estrutura da vida e do pensamento islâmicos. A lei islâmica é indiscutivelmente a base dessa estrutura. É o meio de orientação prática para a vida diária, o meio para a discussão das instituições políticas e a base essencial para a vida espiritual. A lei é o centro da roda que conecta-se a todos os aspectos da crença e prática islâmica. A realidade mais importante do universo é que o deus se preocupa com o modo como os humanos agem e que eles desafiam sua vontade por sua conta e risco. Já vimos um sistema como este antes. Ao conceder este lugar de primazia à lei, o Islã claramente pertence à mesma família como judaísmo rabínico. Ambos os sistemas cresceram independentemente das estruturas políticas prevalentes. Ao passo que os rabinos se baseavam na Torá e na Mixná, os ulemás tinham seu Alcorão e suna. Enquanto os rabinos emitiam *responsa*, os muftis escrevia *fatāwā*. A lei islâmica é o ideal rabínico universalizado.

Teologia e filosofia

Comparado com a lei islâmica, que tinha a ambição elevada de guiar os crentes ao paraíso, os objetivos da teologia islâmica eram modestos. Os teólogos islâmicos tinham pouca expectativa de que a teologização levasse alguém ao paraíso e, em vez disso, aplicaram-se ao objetivo limitado de fortalecer os crentes contra o erro. Ao identificar a heresia, no entanto, eles também mapearam as fronteiras de uma ortodoxia islâmica.

A menção da ortodoxia vai causar surpresa, pois tornou-se dogma entre os estudiosos do Islã afirmar que o Islã não tem ortodoxia, apenas ortopraxia, prática correta. Embora esta afirmação enfatize corretamente a primazia da lei islâmica sobre a teologia islâmica, a afirmação é seriamente enganosa ao parecer sugerir que a tradição islâmica encorajou uma atitude casual em relação a doutrina. Na realidade, a produção prolífica de credos, comentários sobre credos e refutações de heresia por eruditos muçulmanos indica que questões de doutrina eram bastante urgentes para eles. É bastante verdadeiro que os muçulmanos nunca desenvolveram uma instituição central, um papado ou um corpo eclesiástico, pelo qual a doutrina autorizada pudesse ser definida e estabelecida, mas o mesmo é verdadeiro no campo da lei islâmica. Os estudiosos muçulmanos estavam perfeitamente e urgentemente conscientes da necessidade de distinguir a verdade do erro, assim como o eram da necessidade de definir o comportamento correto.

Um dos produtos literários básicos no esforço de estabelecer a verdadeira doutrina foi a heresiografia, uma espécie de guia de viagem teológica. Muito do que sabemos, ou pensamos saber, sobre o desenvolvimento mais antigo da teologia islâmica vem de tais enciclopédias de heresia – o *Maqālāt al-Islāmiyyin* de al-Ash‘arī (m. 935), *al-Farq bayn al-Firaq* por al-Baghdadi (falecido em 1037), e o *Kitāb al-Milāl wa’l Nihāl* de al-Shāhristānī (m. 1153) são os mais conhecidos. Esses guias para a heresia proporcionam um excelente ponto de partida para um levantamento das questões teológicas com as quais os teólogos islâmicos do século X e depois estavam mais preocupados.

A unidade básica da heresiografia é a seita. As seitas costumam receber o nome da pessoa que é culpada por dar origem a um determinado erro, e há setenta e três delas, das quais apenas uma é devidamente orientada. Os heresiógrafos muçulmanos estavam livres para ficar catando picuinhas sobre a identificação precisa das setenta e duas maneiras de se desviar, mas sabiam que devia haver exatamente setenta e duas porque o profeta tinha dito isso. “Os judeus estão divididos em setenta e uma seitas e os cristãos em setenta e duas”, garantiu o profeta a seus companhei-

ros, “mas minha comunidade será dividida em setenta e três seitas.” Por que a excelência na divisão deve ser uma questão de orgulho é um enigma, mas aqueles que citaram a tradição aparentemente não se deixaram levar por essa questão. A frase foi mais específica em outro relato: “Minha comunidade será dividida em setenta e três seitas, mas apenas uma delas será salva, as outras perecerão”.¹ Devemos deixar de lado a questão crucial de identificar a seita que será salva, concentrando-nos agora nas outras setenta e duas.

Algumas heresias importantes

Entre as mais importantes das 72 maneiras de errar estão as seguintes:

Mu‘tazilitas Conhecidos como “o povo da justiça e da unidade”, e condenados como os “zoroastristas da comunidade” por seus críticos, os mu‘tazilitas dominaram os círculos das cortes abássidas sob os califas Ma‘mūn e Mu‘taṣim. Sua doutrina pode ser encapsulada num sumário prático, os cinco pontos do mu‘tazilismo:

1. Unidade (tawḥīd). A unidade de Deus é absoluta. Nada mais, incluindo os atributos da fala de Deus, o Alcorão, é eterno, e Deus não se parece com sua criação de forma alguma.
2. Justiça (‘adl). Deus é obrigado a agir justamente, dando recompensas e punições em acordo estrito com o desempenho de cada pessoa.
3. “A promessa e a ameaça”. Quando Deus faz uma promessa, ou emite uma ameaça, ele fatalmente vai implementá-la.
4. A posição intermediária. Um pecador grave (fāsiq) não pode ser considerado nem um fiel nem um infiel.
5. Ordenar o certo e proibir o errado. É dever opor-se à injustiça (p. ex., rebelando-se contra um governante mau) se se tem capacidade.

Qadariyya Precusores dos mu‘tazilitas na defesa da liberdade humana. As origens da qadariyya foram particularmente associadas a Ḥasan al-Baṣrī, a quem é atribuída uma famosa epístola ao califa ‘Abd al-Malik em defesa da liberdade humana.

¹ Muhammad ibn ‘Abd al-Karim Shahrastani. *Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects in Kitāb al-milāl wa’l-nihāl*. Trad. por A. K. Kazi e A. K. Flynn. London: Kegan Paul International, 1984, p. 10.

Jabriyya O oposto da qadariyya.

Kharijitas Os que “saíram” do campo de ‘Alī porque não obedeceu ao livro de Deus: os kharijitas insistiam que, para ser muçulmano, deve-se agir como um e, se não agir como muçulmano, é um incrédulo e um apóstata.

Murji’a Aqueles que adiam o julgamento sobre o destino final dos pecadores graves, deixando a decisão para o deus. A tendência geral dos hadith tende a ser murjiita e, em sua forma extremo, o murjiismo afirma que alguém que declamar a profissão de fé alcançará o paraíso, “mesmo se cometer adultério e roubo”. Os murjiitas foram estereotipados como politicamente passivos.

Zanādiqa Uma espécie de categoria abrangente a ser aplicada a qualquer aparente ressurgimento da religião iraniana.

xiitas Vide o capítulo 7. Uma ampla gama de movimentos conectados pela elevação de ‘Alī e a família do Profeta em geral.

Fazer uma lista completa de todos os setenta e dois seria fastidioso. Felizmente, havia outras maneiras mais fáceis de categorizar a heresia. Al-Shāhristānī, por exemplo, classifica as seitas muçulmanas aproximadamente de acordo com a questão teológica que parece ser sua preocupação específica. Acontece que as questões nas quais os muçulmanos estão divididos podem ser agrupadas em quatro títulos principais: (1) o livre arbítrio, (2) os atributos de Deus, (3) fé e obras, e (4) a liderança da comunidade. Al-Shāhristānī começa com a ameaça mais séria à ortodoxia, aos mu’tazilitas e à questão que lhes valeu a alcunha de “zoroastristas da comunidade”, o livre arbítrio.

Liberdade e Determinismo

A literatura dos hadith reflete um tom surpreendentemente determinista, resumido na tradição: “Todos são guiados para aquilo para que foram criados.” De acordo com outra tradição, todo embrião de quarenta e dois dias recebe a data exata de sua morte. Antes da criação, o deus decretou e escreveu o curso exato dos eventos para sua criação, com implicações práticas que são lucidamente resumidas nas palavras de um antigo credo: “O que te alcança não poderia ter deixado de te atingir; e o que não te alcança não poderia ter chegado até ti”²

O fim lógico de tal atitude foi alcançado por um grupo de seitas que al-Shāhristānī chama de Jabriyya, que negam aos seres humanos qualquer poder de agir por conta própria. Deus produz cada ação humana com tanta certeza quanto causa cada movimento de um objeto inanimado. Na realidade, um ser humano não é diferente de um objeto inanimado quando se trata de agência; ele é absolutamente impotente, e as ações só podem ser atribuídas a ele

em um sentido metafórico, de modo que dizer “Fulano fez isso e aquilo” é semelhante a dizer “O sol nasceu”. Recompensas e punições por atos são igualmente determinadas e de forma alguma contingentes à ação humana.³

O problema ético levantado pelo determinismo é óbvio. Se o placar final (e talvez não apenas o placar final, mas cada jogada) já foi fixado com antecedência, por que os jogadores deveriam se esforçar no jogo? Também existe um problema moral. O determinismo estrito coloca o deus na posição de recompensar e punir as pessoas pelos próprios atos que ele mesmo as fez realizar. Isso parece zombar do Alcorão, que tão claramente chama as pessoas à ação moral e promete recompensa por boas ações e punição por maldade. Também é difícil ver como qualquer noção de justiça do deus pode sobreviver a tal determinismo.

Os vários oponentes do determinismo são rotulados de qadariyya pelos heresiógrafos. O nome faz pouco sentido, uma vez que qadar é uma referência ao poder divino, e os Qadariyya devem logicamente ser aqueles que enfatizam o poder do deus contra a liberdade humana. No entanto, e contra as objeções dos próprios partidários do livre arbítrio, o nome pegou. Aqui, os biógrafos preservam algumas informações sobre os alegados fundadores da doutrina, entre eles Ḥasan al-Baṣri, um famoso místico e teólogo do século VIII. Um antigo documento na controvérsia, uma epístola atribuída a Ḥasan, foi supostamente escrita em resposta a uma pergunta do califa ‘Abd al-Malik. A epístola argumenta com base no Alcorão que os humanos têm liberdade real para agir, e que os atos do mal em particular não podem ser atribuídos ao deus. Uma das características curiosas da missiva é a ausência de quaisquer referências hadith, uma característica que foi citada em apoio à sua autenticidade e data anterior. Há uma explicação mais óbvia para a ausência de hadith: não havia nenhum disponível. A literatura dos hadith é completamente desprovida de tradições que defendam o livre arbítrio, de modo que, mesmo que a epístola seja uma falsificação posterior (uma possibilidade que não pode ser descartada), o autor simplesmente não tinha hadith pró-qadaritas a que recorrer. A completa ausência de tradições pró-qadaritas na literatura dos hadith é uma indicação de que a doutrina do livre arbítrio foi um desenvolvimento bastante tardio entre os muçulmanos e que alguma forma de determinismo foi a configuração padrão para os primeiros muçulmanos.

Na verdade, foi somente no século X que os teólogos mu’tazilitas, os sucessores teológicos dos qadaritas, assumiram a defesa do livre arbítrio de uma maneira muito mais sistemática. O argumento era bastante simples de apresentar. O Alcorão declara que os humanos serão recompensados ou punidos de acordo com seus atos. Se nossas ações não são nossas, entretanto, o deus é injusto em punir ou recompensar. A crença na justiça do deus, portanto, requer uma crença correspondente na liberdade humana, pois se os humanos não são livres, o deus não é justo. Com base nessa defesa vigorosa da justiça divina, os mu’tazilitas se autodenominavam Povo de Justiça e Unidade (Ahl al-‘Adl wa at-Tawhid). Como essa autodesigna-

² “What reaches you could not possibly have missed you; and what misses you could not possibly have reached you”. Wensinck, *op. cit.*, p. 103

³ Shahrastani, *op. cit.*, pp. 72–6.

ção indica, no entanto, os mu'tazilitas não eram um movimento único. Sua contribuição mais original para a teologia islâmica, na verdade, foi o desenvolvimento da segunda parte de seu programa, a unidade do deus.

Atributos de Deus

Os teólogos muçulmanos concordam que Deus é Um, e que esta é sua qualidade mais importante. Eles também sabem pelo Alcorão que ele tem certas outras qualidades. É seguro dizer, por exemplo, que Deus é conhecedor, vivo, poderoso e generoso. Também é seguro dizer que ele fala. Mas qual é a relação entre a unicidade de Deus e suas várias outras qualidades? Por exemplo, o Único Deus ainda é Deus se não tiver conhecimento? A resposta parece óbvia. É inconcebível que Deus, no sentido islâmico, ainda seja Deus sem conhecimento. Mas se Deus não é Deus à parte de seu conhecimento, então Deus deve estar para sempre sabendo, logo o conhecimento de Deus deve ser eterno.

Foi mais ou menos nesses termos que os teólogos muçulmanos discutiram os atributos de Deus e sua relação com sua essência. Duas escolhas pareciam possíveis. Por um lado, alguns teólogos se uniram em torno da unidade de Deus distinguindo nitidamente os atributos divinos da essência divina. A essência de Deus é sua unidade eterna, e todas as suas outras qualidades são subordinadas. Seus oponentes acusaram tais teólogos de tátil, “despojando” Deus de seus atributos, substituindo assim o Deus da revelação por uma construção filosófica sem rosto. No outro extremo estavam outros – al-Shāhrastānī os chama de *ṣifātiyya* – que insistiram que os atributos de Deus eram seres reais que subsistem eternamente em Deus. O conhecimento de Deus é um ser eterno, assim como seu poder, sua vida e sua palavra. Os atributos não são o mesmo que Deus, e não devem ser chamados de Deus, mas, não obstante, são seres reais e eternos, e assim ficamos com a multiplicidade dentro do ser de Deus. A escolha não era feliz: um Deus dos filósofos insípido, sem rosto, despojado de personalidade, ou um Deus de aspectos múltiplos e eternos, que lembra de forma desconcertante a divindade três em um dos cristãos.

O status peculiar de um dos atributos de Deus acrescentou uma reviravolta ao problema. Entre os atributos de Deus está o atributo da palavra, que é simplesmente dizer que Deus é conhecido por se comunicar com suas criaturas. Ao contrário de seus outros atributos, no entanto, a fala de Deus é a única a ser manifestada em uma forma tangível, o Alcorão. Verdade, a forma terrena do Alcorão é simplesmente uma cópia do original, a versão celestial, mas mesmo assim surge o problema: o que é a relação da fala de Deus, encapsulada no Alcorão, com essência de Deus? Em um nível, esse problema é simplesmente um subconjunto do problema geral dos atributos e as respostas caem nas mesmas linhas: ou a fala de Deus é criada por Deus e subordinada a ele, ou é um atributo eterno e não criado de Deus. Mas, neste caso, o debate teve sérias implicações práticas. Se o Alcorão celestial era, de fato, eterno

e incriado, então o livro que os muçulmanos seguravam em suas mãos era, em certo sentido, uma manifestação de um aspecto eterno de Deus. Conseqüentemente, alguns teólogos chegaram a argumentar que cada sílaba, som e caractere de escrita do Alcorão é pré-existente e eterno. Se, por outro lado, a fala de Deus for uma coisa criada, não poderia o Alcorão ser visto como um mero livro, sujeito aos efeitos limitantes e modeladores do tempo e do ambiente? Uma vez mais, a escolha estava repleta de perigos: um livro comum com uma extraordinária mensagem ou manifestação física da Palavra eterna de Deus? Durante o século VIII, o conflito sobre o status do Alcorão se tornou tanto sórdido quanto político. O califa al-Ma'mūn, em uma tentativa de afirmar o controle sobre os estudiosos religiosos e estabelecer a teologia mu'tazilita como credo estatal, tentou forçar os ulemás a afirmar a criação do Alcorão. Sua inquisição, a famosa *miḥna*, foi um sucesso de curto prazo – a maioria dos estudiosos religiosos aquiesceu -, mas foi um fracasso a longo prazo. O sucessor de Ma'mūn, Mu'tasim, continuou a política, mas a perseguição transformou em herói o mais vigoroso oponente da doutrina mu'tazilita, Aḥmad ibn Ḥanbal, que se recusou a se retratar em face da tortura e prisão e, no final, os ulemás de mentalidade tradicional emergiram mais fortes e independentes do que nunca. O califa Mutawakkil reverteu o curso e adotou o ponto de vista dos estudiosos religiosos mais tradicionais.

Antropomorfismo

Outra questão ligada ao problema dos atributos também era de profunda importância para a religiosidade islâmica, isto é, o problema de que linguagem poderia ser usada para descrever Deus. Quando se diz que Deus fala, por exemplo, o que exatamente isso significa? Quando dizemos que Deus ouve ou vê, isso implica que ele deve ter ouvidos e olhos? Deus realmente se senta em um trono físico? E em um nível mais sério, quando se diz que Deus é bom ou generoso, essas descrições aplicam-se a Deus exatamente da mesma maneira que se aplicaríamos a um ser humano? Novamente, al-Shāhrastānī descreve os extremos. De um lado, estão os antropomorfistas que insistem que Deus tem um corpo real com membros e membros, mãos e pés, cabeça e tângue, dois olhos e duas orelhas. Ele também tem cabelo comprido, preto e encaracolado. É verdade que o corpo de Deus é diferente de outros corpos, e sua carne é diferente de outra carne, pois ele não se parece com nenhuma outra criatura, mas a diferença é uma questão de grau. Seu corpo é real e os humanos teoricamente tocá-lo, apertar sua mão e vê-lo. Assim, conta-se que o Profeta disse: “Deus me encontrou, apertou minha mão e colocou sua mão entre meus ombros, até que senti a frieza de seus dedos”⁴. No outro extremo estão os teólogos tão reticentes de atribuir características humanas a Deus que insistem em leituras altamente metafóricas do Alcorão: o trono de Deus é uma metáfora para sua soberania, o rosto

⁴ *Ibid.*, p. 90.

de Deus indica sua essência e suas mãos representam sua graça.

O problema do antropomorfismo passou a ser especialmente focado em uma única questão: é possível para um ser humano ver Deus? Segundo uma tradição do Profeta, quando os crentes tiverem entrado no paraíso, “Alá removerá o véu e a visão de seu Senhor será o presente mais precioso prodigalizado a eles”.⁵ Os antropomorfistas não tinham problemas com isso: os crentes veriam a forma física de Deus com olhos físicos. Os mu’tazilitas, entretanto, argumentaram que falar de ver Deus em um sentido físico era absurdo, e qualquer visão desse tipo deve, na melhor das hipóteses, ser metafórica: ver Deus significava “vê-lo” com o coração, isto é, conhecê-lo.

Fé e obras

A questão de saber exatamente o que significará ver Deus é bem menos urgente, é claro, do que a questão de quem terá tanta sorte. O problema de saber exatamente quem é muçulmano e como alguém pode saber tornou-se uma preocupação central dos teólogos. O caminho para se tornar um muçulmano é bastante direto, envolvendo o consentimento a uma simples declaração de fé – “Não há Deus além de Deus e Maomé é o Mensageiro de Deus” – junto com a submissão aos deveres que se seguem essa confissão. Consequentemente, o problema não era como entrar na comunidade dos fiéis, que era bastante simples, mas definir o que seria necessário para ser expulso. O debate se concentrou no status de um muçulmano culpado de um pecado grave. Esse pecador permanece muçulmano, ou seu pecado o tornou um apóstata? Visto que um apóstata estava sujeito à morte, a questão tinha algum peso.

A questão também era politicamente carregada. Os assassinos de ‘Uthmān supostamente justificaram seu ato com base em seu pecado, e os primeiros kharijitas retiraram seu apoio de ‘Alī porque ele havia pecado ao se submeter à arbitragem humana em vez do comando de Deus. Na batalha de Šiffīn, os kharijitas haviam rejeitado a liderança de Mu‘āwiya e ‘Alī, alegando que ambos haviam incorrido em erro grave. Sua retirada foi um ato político, mas baseado em uma premissa teológica. ‘Alī pecou ao concordar com a arbitragem e abandonar o princípio de que o julgamento pertence somente a Deus. Assim, ele se desqualificou para a liderança, pois um pecador grave que não se arrependesse não poderia ser considerado muçulmano, muito menos permitido ser o líder da comunidade muçulmana. Assim, os kharijitas se estabeleceram em um extremo na questão de quem poderia ser considerado muçulmano. Um verdadeiro muçulmano será reconhecido em primeiro lugar por seus feitos. A reação ao movimento kharijita foi associada à posição dos **murjiitas**, cujo argumento básico era que o julgamento sobre se um indivíduo era crente ou não deve ser adiado, isto é, submetido a Deus. (O nome da seita é derivado do árabe *irj*, adiamento.) Uma tradição anti-kharijita atribuída a um com-

panheiro piedoso do Profeta, Abū Dharral-Ghifārī, captura a essência do ponto de vista murjiita: “Eu vim ao Profeta e encontrei ele dormindo em uma roupa branca”, relatou Abū Dharr. “Voltei uma segunda vez e o encontrei ainda dormindo. Na terceira vez, encontrei-o acordado. Quando me sentei perto dele, ele me disse: ‘Quem diz: não existe deus senão Alá e morre nessa crença vai entrar no Paraíso.’ Eu respondi: ‘Mesmo que ele cometa fornicação e roubo?’ Ele respondeu: ‘Mesmo se ele fornicou e roubou.’” Abū Dharr repetiu sua pergunta três vezes. Após o quarta vez, Maomé acrescentou: “Mesmo que Abū Dharr entorte o nariz”.⁶ Em outro grupo de tradições anti-kharijitas, um beduíno de aparência macilenta e austera se aproxima do Profeta e o incumbe de agir com justiça (ou temer a Deus). Quando um dos companheiros do Profeta se oferece para cortar a cabeça do estranho por sua insolência, o Profeta diz a ele para soltar o homem, pois “Não estou ordenado a abrir os corações dos homens”. Ele alertou, porém, que “dos descendentes deste homem surgirão pessoas que lerão fluentemente o livro de Alá, mas ele não passará além de suas gargantas. Eles passarão pela religião como uma flecha passa por um animal caçado” (Muslim 1046b). A tradição é uma representação adequada do ethos kharijita: devoto, ascético e devastador para a unidade da comunidade.

As questões teológicas levantadas pelos kharijitas e murjiitas vieram a se concentrar na distinção entre *islām* (submissão) e *imān* (fé). Embora o Alcorão não diferencie *islām* e *imān*, ele implicitamente reconhece a possibilidade de conformidade externa sem convicção interior através da denúncia de hipócritas, os *munafiqūn*, que declararam sua fidelidade ao Profeta enquanto procuravam minar sua autoridade. Os hadith sistematizam a distinção entre fé e submissão. Em uma ocasião, conta-se que um homem veio ao Profeta e perguntou: “Ó Apóstolo de Alá, o que é fé?” Ele respondeu: “Crer em Alá, Seus anjos, Seu livro, Seu encontro, Seus Apóstolos e a ressurreição final.” Então o homem perguntou: “Ó Apóstolo de Alá, O que é o Islã?” Maomé respondeu: “O Islã é servir a Alá sem associar nada a Ele, realizando a oração ordena, pagando o zakat obrigatório e jejuando durante o Ramadā.” Então o homem perguntou: “Ó Apóstolo de Alá, o que é justiça [ihsan]?” Ele respondeu: “Servir Alá como se estivesse diante de seus olhos. Pois embora tu não o vejas, ele to vê.” De acordo com outra tradição, o Profeta disse: ‘O Islã é externo e a fé pertence ao coração’.⁷

Era claramente possível, então, ser muçulmano e realizar as obras externas identificadas com o Islã sem a convicção interna de fé; mas também era possível ter fé separada das obras? Os kharijitas, é claro, rejeitaram veementemente a possibilidade. No outro extremo, os murjiitas, junto com Abū Ḥanīfa e seus seguidores, sustentavam que a fé não era afetada pelas obras. Um antigo credo hanafita afirma que ninguém pode ser declarado infiel, nem a fé de uma pessoa ser negada, com base no pecado. Um credo um pouco posterior afirma o caso de forma mais

⁵ Wensinck, *op. cit.*, p. 65.

⁶ *Ibid.*, p. 46.

⁷ *Ibid.*, p. 23.

contundente: “As obras são distintas da fé, e a fé é distinta das obras, como é provado pelo fato de que muitas vezes o fiel está isento das obras, ao passo que não é possível dizer que ele está isento da fé.” As obras são excluídas da definição formal de fé, que consiste em “confessar com a língua, crer com a mente e conhecer com o coração”.⁸ Essa definição permite que até mesmo um pecador grave possua fé, e, portanto, seria errado declarar tal pessoa um infiel. Além disso, os murjiitas consideravam a fé uma quantidade invariável que não podia aumentar nem diminuir; ou você tem ou não, e como você age não é uma ferramenta de diagnóstico confiável.

Desconfortáveis com os extremos kharijita e murjiita, os mutazilitas assumiram uma posição de compromisso, incorporando as obras em sua definição de fé, que, eles argumentaram, consiste em três elementos: convicção da verdade, confissão com a língua e confirmação através de atos. Se alguém não confessa com a língua, é um incrédulo (*kāfir*); se a pessoa não acredita no coração, é hipócrita (*munāfiq*); e se alguém faz as duas coisas, mas comete um pecado grave, é um pecador (*fāsiq*). O pecador grave não é um descrente nem um infiel, mas ocupa uma terra de ninguém intermediária entre os dois. Por enquanto o pecador deve ser tratado como um membro da comunidade, mas se ele morrer sem se arrepender, ele será condenado ao inferno. Alguns mutazilitas, em um esforço para serem justos, atribuíram a esses pecadores um grau mais alto no inferno do que os infiéis completos. O compromisso dos mutazilitas, como veremos, chegou próximo à eventual solução “ortodoxa” para o problema da fé e das obras.

Liderança

A oportunidade final para o cisma, a questão da liderança da comunidade, foi esboçada no capítulo 7 e não precisa nos deter por muito tempo aqui. Na visão de Shāhrastānī, os extremos são dois. Por um lado, ele condena como kharijita qualquer grupo que se rebela contra um imã legítimo, ou que sustente que a liderança na comunidade não se limita a um membro dos coraixitas. No outro extremo estão os muitos ramos dos xiitas, cujo erro comum ele resume de forma sucinta:

Os muçulmanos xiitas são aqueles que seguem ‘Alī. Eles sustentam que o califado e o imamato de ‘Alī baseavam-se na designação e no nomeação, tanto abertas quanto ocultas. Eles mantêm também que o imamato deve permanecer na família de ‘Alī; se alguma vez saísse dele, seria por causa de um erro da parte de outra pessoa ou por causa da dissimulação por parte do legítimo imã. Segundo eles, o imamato não é uma questão civil, validamente resolvida pela vontade do povo que nomeia uma imã de sua própria escolha: é uma questão fundamental e um elemento básico da religião. Os mensageiros de Deus não podem ignorá-

-lo e desconsiderá-lo, nem deixá-lo à escolha do povo comum.⁹

Al-Shāhrastānī termina com um relato dos xiitas ismaelitas, deixando claro que sua insistência na necessidade de submissão absoluta a um imã autorizado e corretamente guiado é perigosa justamente por ser tão atraente, sentimento compartilhado pelo famoso teólogo al-Ghazālī.

O consenso sunita

Enfrentando tantas oportunidades para se desviar da verdade, como é que se identifica a única seita cujos afortunados seguidores chegarão ao paraíso? A resposta de Shāhrastānī, vestida com uma tradição do profeta, atinge o cerne da autodefinição do islã sunita. Quando perguntaram ao profeta qual das seitas levaria à salvação, ele respondeu: “Os que seguirem a suna e o acordo da comunidade”. Ao ser perguntado: “O que é a suna e o acordo da comunidade?”, ele respondeu: “O que eu e meus companheiros praticam.” Também se diz que o profeta teria dito: “Na minha comunidade sempre haverá alguns que até o dia do julgamento possuirão a verdade”. Novamente, ele disse: “Minha comunidade não vai concordar com um erro”. Em outras palavras, a ortodoxia é definida pelo consenso amplo da comunidade. É o caminho do meio, uma senda que evita extremos e que já foi trilhada e marcada pelos pios ancestrais da comunidade, preservada pelos sábios na suna do profeta e confirmada pelo consenso (*ijmā*) da comunidade.¹⁰

Os teólogos sunitas não viam sua posição como tendo evoluído ou desenvolvido na história, mas sim como o islã autêntico e original. O seu islã era simplesmente o islã não adulterado da suna do profeta e dos pios ancestrais, um curso d’água amplo e claro, fluindo diretamente da época do profeta; as várias seitas são com riachos que ramificaram no erro à direita e à esquerda. Assim, a raiz e a definição de heresia é inovação (*bid’a*) e cada herético é um inovador, sucumbindo à tentação de vagar e distanciar-se da doutrina certa dos ancestrais no campo da especulação. De acordo com essa alegação de representar o amplo e católico caminho do meio, a *via media* do islã, os sábios sunitas usaram a heresia como uma arma. Ser sunita era não ser nem qadarita, defendendo o livre arbítrio, nem um determinista jabrita, nem um kharijita, nem um murjiita, nem alguém que despoja o deus de seus atributos, nem um antropomorfista. A grande importância desses movimentos do ponto de vista teológico sunita, em outras palavras, é que eles representam o que o verdadeiro islã não é.

A tendência moderadora do islã sunita é claramente refletida no principal corpo da literatura dos hadith, e assim, pode ser considerada como tendo razões profundas no pensamento islâmico. No entanto, foi no começo do califado abássida que a ortodoxia sunita começou a ser claramente articulada e sistematizada. Duas pessoas são celebradas por muçulmanos posteriores como duas figuras de

⁸ *Ibid.*, p. 125.

⁹ Shahrastani, *op. cit.*, p. 125.

¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

destaque nesse processo: o grande campeão da tradição, Aḥmad ibn Ḥanbal, e o teólogo ex-mutazilita Abūl Ḥasan al-Ash'arī. As vidas de ambos são envoltas em lenda, mas as lendas simplesmente servem para ressaltar seu status simbólico como defensores quintessenciais da ortodoxia.

Aḥmad ibn Ḥanbal

Aḥmad ibn Ḥanbal é lembrado como o defensor exemplar dos hadith. Ele não somente coletou e memorizou um número prodigioso de tradições, como também buscou encarnar o espírito dos hadith, evitando escrupulosamente qualquer prática que não podia ser justificada com referência à suna profética. Histórias sobre a sua vida honram seu caráter exemplar – conta-se que ele teria perdoado al-Mu'taṣim por perseguido simplesmente por obediência ao Alcorão – tanto quanto suas realizações eruditas. Ele é mais famoso por ter suportado heroicamente a tortura e a prisão durante a inquisição mutazilita sob Ma'mūn e Mu'taṣim. O registro de suas interrogações perante Mu'taṣim se destaca como um monumento entre as lutas da consciência humana.

O princípio de consciência pelo qual Ibn Ḥanbal sofreu tortura era a franca lealdade para com o Alcorão enquanto palavra de Deus incriada e a adesão ao sentido explícito do Alcorão e da suna. Ele se opunha particularmente à interpretação metafórica; o que o Alcorão e a suna afirmam deve simplesmente ser aceito como realidade, sem praticar ginásticas hermenêuticas. Imagens escatológicas, por exemplo (a punição da tumba, a bacia de Maomé, a ponte, a balança, a trombeta, a tabuleta protegida) não devem ser reduzidas a metáforas, mas aceitas como realidades. O céu e o inferno não são metafóricos, mas reais. Da mesma forma, a linguagem antropomórfica no Alcorão e nos hadith (o trono de Deus, suas mãos e seus olhos) deve simplesmente ser aceita “sem perguntar como”. Ele condena categoricamente o uso da analogia como método teológico.

A ênfase da teologia de Ibn Ḥanbal é sua recusa de ir além do que está escrito. Portanto, ele não se limita a categorias sistemáticas. Claramente não é kharijia, pois se recusa a condenar qualquer indivíduo ao inferno a não ser que haja uma tradição específica relativa a isso – mas ele tampouco pode ser tachado de murjiita, pois se recusa a excluir as obras da definição de fé, e defende que a fé pode aumentar ou diminuir. Sobre a questão de *qadar*, ele é um determinista estrito: tudo vem de Deus, incluindo o adultério, o roubo e o assassinato – mas ele não hesita em afirmar sem rodeios que Deus é justo. Na política, é um quietista. As orações da sexta-feira, a jihād, a peregrinação e os impostos continuam a ser obrigatórios mesmo se o governante for justo ou injusto, e os muçulmanos devem se distanciar de qualquer cisma na comunidade; contudo, sua resistência à autoridade califal é lendária.

al-Ash'arī

Como objetor de consciência quando se tratava de aplicar o raciocínio sistemático à teologia, Ibn Ḥanbal só poderia defender sua posição apelando para o Alcorão ou a Sunna. Abūl Ḥasan al-Ash'arī não sentiu nenhuma restrição nesse sentido. Enquanto Ibn Ḥanbal se manteve firme pelo conteúdo da tradição ortodoxa, al-Ash'arī desembainhou a espada da razão para lutar em sua defesa. De acordo com a história de sua conversão, al-Ash'arī começou como um talentoso teólogo mutazilita, fadado a substituir seu mestre, o grande mutazilita, al-Jubbā'ī. Então ele teve uma série de sonhos que transformou sua vida. Em seu primeiro sonho, o profeta apareceu para ele e o instruiu a defender as doutrinas relativas aos hadith. Consequentemente, al-Ash'arī fez exatamente o que esperaríamos de um seguidor Aḥmad ibn Ḥanbal recém-convertido: ele largou tudo para estudar hadith e repudiou todas as coisas dos mutazilitas. Diante disso, o Profeta foi forçado a retornar em outro sonho no qual informava furiosamente a al-Ash'arī que suas instruções não tinham sido abandonar a teologia, mas defender as tradições por meio dela.¹¹ Assim, para as mentes dos historiadores muçulmanos posteriores, pelo menos, a conversão de al-Ash'arī é um símbolo da fusão da ortodoxia baseada nos hadith com os métodos da teologia dialética dos pioneiros mutazilitas.

Outra história traça a insatisfação de al-Ash'arī com a teologia mutazilita a um diálogo com seu mestre, al-Jubbā'ī, no qual al-Ash'arī propôs um problema hipotético. Suponha, sugeriu ele, três irmãos. Um morre descrente, o segundo um crente e o terceiro morre como criança. Qual é o seu status? Al-Jubbā'ī respondeu que o crente seria glorificado, o incrédulo seria danado, e a criança estará no limbo, a salvo da condenação, mas não no nível do crente. Al-Ash'arī fez uma pergunta complementar: a criança fez alguma coisa para chegar ao mesmo nível de crente? Não, respondeu al-Jubbā'ī, pois a recompensa do crente foi conquistada pela obediência, e a criança nada fez para ganhar uma recompensa. O que aconteceria então, perguntou al-Ash'arī, se a criança reclamasse com Deus: “A culpa não é minha. Se você tivesse me permitido viver, eu teria sido obediente”? A isto al-Jubbā'ī respondeu: “Deus dirá a ele: ‘Eu sabia que, se você sobrevivesse, certamente seria desobediente e incorreria em punição. Portanto, considerei o que era melhor para ti e te trouxe a morte antes de atingires a idade da responsabilidade’”. A esta altura está claro que al-Jubbā'ī caiu na armadilha, e só resta a al-Ash'arī puxar a corda. Como então, pergunta ele, responderá Deus àqueles no inferno que clamarão: “Ó meu Senhor, conhecias a condição dele como conheces a minha. Por que não consideraste o que era melhor para mim?” Nesse momento, al-Jubbā'ī ficou sem palavras.¹²

¹¹ Abu'l Hasan 'Ali al-Ash'ari. *Al Ibanah 'an usul ad-diyanaḥ (The Elucidation of Islam's Foundation)*. Trad. por Walter C. Klein. New Haven, CT: American Oriental Society, 1940, pp. 27–8.

¹² *Ibid.*, p. 27.

Kalām

Tal uso de argumentos racionais para ganhar dos heréticos em seu próprio jogo se tornou a marca registrada da teologia ash'arita. Foi adotando completamente esse método de *kalām*, a abordagem dialética da etologia, que al-Ash'arī veio a representar um divisor de águas simbólico no desenvolvimento da teologia islâmica.

No conteúdo de sua teologia, al-Ash'arī retrata a si mesmo como não passando de um devoto da tradição e um seguidor leal de Ibn Ḥanbal:

A crença que sustentamos e a religião que seguimos é apegar-se ao livro de nosso senhor, à suna de nosso profeta e às tradições relatadas pela autoridade dos companheiros e os sucessores e os imãs dos hadith, de forma que sustentamos firmemente, professorando o que Abū 'Abd Allāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal professou, e evitando quem discorda dessa crença, porque ele é um imã excelente e o líder perfeito, através de quem Deus declarou a verdade, removeu o erro, manifestou modos de ação e superou as inovações dos inovadores, o desvio dos desviadores e o ceticismo dos céticos.¹³

Na verdade, essa alegação de ser um soldado raso no exército do imã Aḥmad é enganadora. O conteúdo da teologia de al-Ash'arī acaba tendo muito mais nuances que o de Ibn Ḥanbal, e mostra um esforço consistente para navegar o caminho do meio entre os extremos que é o marco da teologia sunita e que o leva a divergir de Ibn Ḥanbal em pontos cruciais.

Al-Ash'arī é um determinista tão inflexível quanto Ibn Ḥanbal, por exemplo, mas é muito mais sensível aos desafios tanto éticos quanto morais levantados pelos qadaritas e mutazilitas. Sua solução já havia sido desenvolvida anteriormente por seus predecessores mutazilitas: embora Deus seja o criador de cada ato, os seres humanos, no entanto, “adquirem” essas ações. Deus cria o ato, e ele cria nos humanos o poder de realizar o ato, mas o ato ainda pertence ao agente humano. Essa doutrina da aquisição (*kasb*), através da qual a agência final ainda é Deus, enquanto que a responsabilidade, porém, é atribuída à criatura, se tornou a solução característica da teologia ash'arita ao problema do determinismo divino.

Quanto ao problema do antropomorfismo, al-Ash'arī se opunha sistematicamente à interpretação metafórica dos mutazilitas, mas também negava qualquer semelhança entre o deus e suas criaturas. O perigo de associar o deus com a criação era tão sério, de fato, que seria pecaminoso até mesmo movimentar a mão ao ler uma passagem relativa à mão do deus. É errado procurar explicações metafóricas, negando, assim, o sentido explícito da escritura; também é igualmente errado atribuir características humanas ao deus. Assim, a linguagem do Alcorão e a tradição deve simplesmente ser aceita *bila kayfa* – “sem [perguntar/saber] como”: “Deus está sobre seu trono, como ele disse: ‘O misericordioso está sentado no trono’. Ele tem duas

mãos, *bila kayfa*, como quando ele disse: ‘Eu criei com minhas duas mãos’ [...] e ele tem dois olhos, *bila kayfa*, como quando ele disse: ‘Sob nossos olhos flutuou’”.

Sobre a questão da fé, al-Ash'arī segue Ibn Ḥanbal. As obras são um elemento da fé, portanto, a fé pode aumentar ou diminuir, e o pecado prejudica a fé. Seguindo os murjitas, entretanto, os teólogos ortodoxos não estão dispostos a declarar os muçulmanos como apóstatas por causa do pecado. O sumário abaixo dos pontos distintivos da teologia ash'arita mostra essa tendência consistente em caminhar entre dois extremos:

Determinismo divino: cada ação é criada independentemente pelo deus, simultaneamente a sua ocorrência.

Doutrina da aquisição (*kasb*): os seres humanos são responsáveis por suas ações devido à sua aquisição dos atos criados pelo deus.

Eternidade dos atributos divinos: os atributos do deus são eternos e “não são nem Deus nem outra coisa além de Deus”.

Eternidade do Alcorão, que é a palavra eterna do deus.

A discussão sobre se os sons ou letras das cópias terrenas são eternas é uma inovação e os muçulmanos não deveriam se entregar a tais especulações.

A fé inclui obras. Fé consiste em crença, conhecimento e obras, então a fé pode aumentar ou diminuir, e o pecado a debilita.

Pecadores não são declarados infiéis, nem condenados ao inferno.

Intercessão do profeta: Maomé intercederá por sua comunidade no Dia do Julgamento Final, como a tradição diz que ele vai, quer os mutazilitas gostem disso ou não.

“Sem pensar”: as descrições do deus nas fontes reveladas devem ser aceitas *bila kayfa*, “sem [perguntar/saber] como”, isto é, sem recorrer a especulações racionalistas ou entregar-se ao antropomorfismo.

[...]

O Desafio da Filosofia

Em contraste com a modéstia dos teólogos, que esperavam apenas defender a verdade que lhes era transmitida, os filósofos tinham uma visão um tanto exagerada de sua própria obra. Enquanto que a teologia buscava apenas preservar e proteger os produtos da revelação, os filósofos faziam *tabula rasa* e começavam do zero. Na verdade, eles começaram não do zero, mas de Aristóteles. A filosofia islâmica é uma importação direta da filosofia grega, e os filósofos islâmicos se viam simplesmente como construindo na obra de Platão, Aristóteles e Plotino. A designação árabe para essa tradição intelectual, *falsafah*, é um empréstimo direto do grego *philosophia*, o amor pela sabedoria.

A tradição filosófica grega foi transmitida aos árabes principalmente por dois meios. Primeiro, depois de 813, durante o reinado de Ma'mūn, houve uma enxurrada de atividades de tradução em que os textos gregos foram traduzidos para o árabe. Em segundo lugar, uma tradição médica clássica, intimamente aliada à filosofia, floresceu

¹³ *Ibid.*, p. 49.

no Oriente Próximo antes e depois das conquistas árabes. O pioneiro da tradição da filosofia árabe, o primeiro a merecer ser chamada de filósofo, foi al-Kindī, um cristão do século IX (falecido em 870). Foi no século X, entretanto, que a tradição realmente floresceu.

Os filósofos começaram com uma compreensão aristotélica de Deus como forma pura, perfeita e eternamente contemplando a si mesmo. O Deus de Aristóteles, entretanto, cria problemas para os tipos religiosos. Para começo de conversa, ele não é um criador no sentido comum. Ao contrário, o mundo é eterno e as almas são eternas. Isso torna Deus totalmente autossuficiente e independente da matéria, resolvendo um problema para os filósofos, mas criando uma série de problemas para quase qualquer tipo de crente. Felizmente, uma solução pronta estava disponível. Plotino, o fundador do neoplatonismo, elaborou um sistema que tornou a construção aristotélica de Deus muito mais palatável, permitindo que Deus permanecesse autossuficiente, embora ainda lhe atribuisse o crédito por trazer à existência um mundo cheio de outros seres. Deus não cria exatamente o mundo, de acordo com Plotino. Em vez disso, surge como o estágio final em uma série de emanações de Deus. Assim, a filosofia islâmica adota uma base aristotélica e uma estrutura neoplatônica.

Profecia e revelação na filosofia islâmica

O sistema neoplatônico gerou outros problemas para os muçulmanos. Por um lado, não se poderia esperar que um motor principal aristotélico fosse o tipo de deus que é dado a revelar-se por meio de profetas. Além disso, o problema da criação ainda irrita, visto que neste sistema o mundo, embora uma emanação e, portanto, dependente do Deus para a existência, ainda é uma emanação eterna. A criação *ex nihilo*, do nada, parecia absurdo para muitos filósofos. No século X, o filósofo Abū Naṣr al-Fārābī levantou o problema de descobrir como a ideia islâmica de revelação profética poderia ser encaixada nesse sistema, e sua solução serviu de modelo para filósofos posteriores. A discussão a seguir é baseada em grande parte na tradução de Richard Walzer de uma das obras de al-Fārābī.¹⁴

Al-Fārābī levanta um problema perene: como sabemos das coisas? Por exemplo, como sabemos que o todo é maior do que a parte, ou que coisas iguais em tamanho a uma coisa são iguais umas às outras? Sua resposta: nós temos “faculdades” embutidas que nos tornam capazes de adquirir conhecimento. Para ser mais específico, os seres humanos têm três dessas faculdades: a faculdade dos sentidos, a faculdade da razão e a faculdade de representação. Para realmente saber algo, no entanto, nosso as faculdades devem “conectar-se” com uma fonte de conhecimento, o “intelecto ativo”. A relação entre a faculdade e o intelecto ativo é como aquela entre o olho e o sol. [...]

A razão não é a única faculdade que pode se conectar com a inteligência ativa. Os humanos também possuem

uma faculdade de “representação” que pode receber conhecimento à parte da deliberação racional. Esse conhecimento pode vir por meio de visões, às vezes durante o sono, às vezes na vida desperta. [...] Os profetas têm uma faculdade de representação altamente desenvolvida que lhes permite chegar à mesma fonte da verdade como os filósofos, mas sem muito esforço. A profecia é, portanto, definida como uma espécie de habilidade especial, e a revelação é algo que ocorre no próprio profeta. As implicações são bastante surpreendentes. Os profetas não são muito diferentes dos filósofos. Os profetas podem ser considerados filósofos para as massas, na verdade, porque são capazes de comunicar a verdade em metáforas que as pessoas comuns podem manipular. (Os filósofos, é claro, podem ver, através das metáforas, a substância.) Uma vez que os filósofos não são muito bons em se fazer entender, os profetas são necessários, mas eles dificilmente têm o monopólio da verdade. Ao contrário, os filósofos, incluindo os mestres gregos, também são destinatários da “revelação”, mas por um método diferente e mais meticuloso e trabalhoso.

Os próprios filósofos podem ter ficado satisfeitos com essa solução mas, para os de fora desse clube exclusivo, parecia muito com uma heresia. A crítica ortodoxa clássica da filosofia é a “Refutação dos Filósofos” de al-Ghazālī, na qual ele tenta refutar, ponto a ponto, vinte erros da *falsafah*, usando seus próprios métodos contra ela. Os três objetos mais cruciais de sua refutação são as ideias filosóficas da eternidade do mundo, a negação da ressurreição corporal e a ideia de que o conhecimento de Deus não engloba particulares, mas apenas universais. Al-Ghazālī, ironicamente, abriu o caminho para a absorção dos métodos da filosofia pela corrente principal. Ele rejeitou as conclusões dos filósofos, mas argumentou como eles e, depois dele, a metafísica tornou-se um ramo significativo da teologia islâmica.

Outras referências

Para a doutrina do “ocasionalismo” de al-Ash‘arī e al-Ghazālī, ver

- Jason Jordan. *Occasionalism*. Em: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/occasion/>
- Majid Fakhry. *Islamic occasionalism: And its critique by Averroes and Aquinas*. Routledge, 2013.

Obras de referência sobre teologia:

- Tim Winter, ed. *The Cambridge companion to classical Islamic theology*. Cambridge University Press, 2008
- Sabine Schmidtke, ed. *The Oxford handbook of Islamic theology*. Oxford University Press, 2016.

Filosofia árabe/islâmica:

- Richard C Taylor e Luis Xavier López-Farjeat, eds. *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. Routledge, 2015
- Oliver Leaman. *An introduction to classical Islamic philosophy*. Cambridge University Press, 2002

¹⁴ Abu Naṣr al-Fārābī. *Al-Fārābī on the Perfect State*. Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press, 1985.

- Majid Fakhry. *A history of Islamic philosophy*. Columbia University Press, 2004
- Peter Adamson, ed. *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge University Press, 2005

Parte IV

Crise e renovação na história islâmica

Turcos, cruzados e mongóis

Os seljúcidas

Em 1055, o líder de um clã de nômades turcos, Toghril Beg, marchou até Bagdá, livrou o califa das garras da família xiita búyida, que haviam controlado o califado por um século, e anunciou a si mesmo como o novo protetor do califado e o salvador do islã sunita. Durante o próximo século, os parentes do clã de Toghril Beg, os turcos seljúcidas, agindo em nome do califa, construiu e governou o maior império islâmico desde o auge do califado abássida unificado. Alp Arslan, sobrinho de Toghril Beg, sucedeu seu tio e governou por uma década, de 1063 a 1073, sendo por sua vez substituído por seu filho Malikshah, que governou por vinte anos, de 1073 a 1092. Durante esses 30 anos de reinado a mente por trás da política seljúcida foi o brilhante vizir Nizâm al-Mulk, que já encontramos antes como entusiasta de ideias persas.

Os seljúcidas eram governantes mundiais improváveis. Originados como um clã dos turcos oghuz, parte de um movimento geral de nômades guerreiros turcos para o leste a partir da Ásia Central, os seljúcidas entraram pela primeira vez no Irã como mercenários, contratados pelos governantes samânidas do Irã ocidental. Quando a dinastia samânida colapsou em 999, os seljúcidas rapidamente preencheram o vazio de poder. Em 1040, derrotaram decisivamente seus principais rivais turcos, os ghaznávidas, que foram levados ao ocidente para o Afeganistão e o norte da Índia, onde enriqueceram seu próprio império ao saquear o Punjab. A vitória sobre os ghaznávidas deixou o Khorasan aos seljúcidas, que estabeleceram seu centro na cidade de Nishapur. Depois de sua conquista de Bagdá em 1055, o império seljúcida expandiu-se para incluir o antigo território búyida.

Embora o império seljúcida unificado tenha durado por um período relativamente curto, o breve período de ascendência seljúcida marcou duas tendências na história islâmica que perduraram: a ascendência do islã sunita e o domínio turco da ordem política e religiosa. Examinaremos a seguir essas duas tendências.

Al-Ghazālī e o renascimento sunita

O renascimento do califado sunita sob o patronato seljúcida acarretou o ressurgimento da vida intelectual e das instituições sunitas. O espírito desse renascimento sunita é exemplificado pela obra do teólogo que virou místico, Abū Hāmid al-Ghazālī (o “Algazel” dos latinos, m. 1111), cuja autobiografia, *A Libertação do Erro*, relata sua exemplar (e esquematizada) jornada espiritual e intelectual.

Essa jornada começa num estado de profunda dúvida e ceticismo, uma doença espiritual e intelectual que exigia uma busca urgente de cura. Ele passa a explorar todo remédio para a dúvida que a tradição intelectual islâmica de sua época podia oferecer: a teologia, a filosofia, o xiismo ismaelita, o sufismo. A teologia, descobre ele, é útil para confirmar e reforçar as crenças, mas só se não se questionar suas premissas. Para aqueles com dúvidas mais profundas, a filosofia promete um método de examinar as próprias fundações da fé, mas essa promessa também acaba sendo ilusória. O método filosófico pode gerar resultados impressionantes no nível da matemática ou da ciência natural, mas, quando estendido ao domínio da metafísica, afunda ao nível da especulação. O xiismo ismaelita oferece uma saída tentadora: como obviamente somos incapazes de atingir qualquer nível de certeza através do emprego da razão, fica claro que precisamos de orientação externa. Os seres humanos, em outras palavras, não podem chegar à verdade sem a ajuda de um professor que tenha autoridade, um imã. Mas como, pergunta al-Ghazālī, vamos reconhecer tal professor? No fim, al-Ghazālī somente encontra certeza e satisfação no sufismo.¹

A biografia de al-Ghazālī foi frequentemente lida como a odisséia espiritual de um indivíduo único e talentoso. Pode ser mais fiel aos propósitos de al-Ghazālī vê-lo como o reflexo de um consenso religioso mais amplo – não a jornada de um indivíduo, mas a de uma cultura intelectual que havia tentado a teologia mutazilita, a filosofia grega, o xiismo, e achou todos com deficiências, para finalmente encontrar descanso numa síntese de lei islâmica, dogma ash'arita e espiritualidade sufista.

De qualquer maneira, os esforços de al-Ghazālī para combinar os diferentes ramos da cultura islâmica majoritária não eram isolados. O período seljúcida também foi a época de al-Qushayri (m. 1074), o autor do mais influente dos manuais sufistas, que buscou dar ao sufismo uma base sólida na tradição. A carreira de al-Māwardī (m. 1058), o formulador da teoria sunita madura do califado, adentrou o período seljúcida. No entanto, foi o crescimento das instituições islâmicas que teve um impacto a longo prazo. O período seljúcida inicia a era das madraças (a faculdade islâmica) como o principal meio institucional para a preservação e transmissão do conhecimento. Durante esse período foram fundadas importantes madraças para cada grande escola de direito sob o patronato dos governantes seljúcidas e seus oficiais. As mais famosas foram as niza-

¹ Abu Hamid Al-Ghazali. *Munqid wa Dalal (Deliverance from Error), The Faith and Practice of Al-Ghazali*. Trad. por W. Montgomery Watt. Oxford: Oneworld, 1953.

miyas, fundadas por Nizâm al-Mulk, que refletiam suas simpatias chafitas. O crescimento do sistema de madraças refletiu o estabelecimento do consenso sunita na cultura mais ampla do islã. Os xiitas nizaritas continuaram seu protesto violento por mais dois séculos, mas a aposta xiita na supremacia política havia terminado nas terras centrais islâmicas, e a partir desse momento os xiitas teriam que se acomodar ao ambiente formado pela supremacia sunita.

O domínio sunita veio em um pacote com o domínio militar e político turco, um fenômeno que havia começado antes dos seljúcidas e que continuaria quase ininterruptamente até o declínio do Império Otomano nos tempos modernos. Toghril Beg, Alp Arslan e Malikshah não eram inteiramente únicos. No leste, seus rivais ghaznávidas também eram turcos. A oeste, as conquistas seljúcidas, particularmente a derrota do exército bizantino em Manzikert em 1071, abriram o caminho para as tribos turcomanas na Anatólia, levando à gradual turquificação e islamização da Ásia Menor. Um membro da família seljúcida, Sulayman, fundou um principado na Anatólia com sua capital em Niceia, e estabeleceu uma nova dinastia, os chamados seljúcidas de Rum. Consequentemente, um exército turco seljúcida foi o primeiro obstáculo militar que os cruzados encontraram em sua marcha para fora de Constantinopla em 1097. Em quase todos os lugares que se olhou após o século XI, os turcos pareciam dominar a ordem militar e política do mundo islâmico.

Soldados escravos

O crescimento do poder e da influência turca não veio apenas por meio de conquistas. Na verdade, os seljúcidas – que eram turcos livres – eram mais a exceção do que a regra. O paradigma mais comum para a ascensão turca ao poder foi por meio da instituição do soldado escravo, o *ghulam* (ou especificamente no contexto egípcio, os mamelucos). O primeiro uso de soldados escravos em grande escala parece ter sido feito pelo califa abássida al-Mu'tasim, que comprou 3.000 escravos turcos como núcleo de um novo exército. Em 836, ele também construiu uma nova capital, Samarra, para aquartelar suas tropas de escravos. A ideia era simples. Os escravos, que sabiam de onde vinha seu pão e manteiga, teriam um único foco de lealdade. Eles também foram fáceis de obter, uma vez que tribos turcas rivais estavam bastante dispostas a vender seus prisioneiros, e às vezes seus filhos, para obter lucro. Se os escravos pudessem ser adquiridos jovens, eles poderiam ser devidamente educados e doutrinados. Eles seriam, portanto, imunes aos apegos partidários locais que poderiam tornar as tropas livres perigosas para um governante. Os turcos, famosos por suas proezas como guerreiros e também por sua atratividade física, eram a escolha mais óbvia para escravos militares.

O uso de soldados escravos turcos rapidamente se tornou moda, e os resultados eram previsíveis. Não demorou muito para que os chefes das tropas escravas descobrissem que seus serviços eram indispensáveis e que haviam se tornado o verdadeiro foco do poder. O resultado foi que

eles se estabeleceram como guardiões dos governantes aos quais serviam, ou às vezes como governadores independentes. Aḥmad ibn Ṭūlūn, filho de um escravo, antecipou esse padrão quando, em 868, estabeleceu seu próprio governo no Egito, elogiando apenas da boca para fora a soberania abássida. Os fundadores da dinastia ghaznávida no Afeganistão eram soldados escravos dos governadores samânidas. Os governantes escravos continuaram o padrão, recrutando soldados escravos para eles próprios. O padrão se tornaria mais refinado e mais bem-sucedido no Egito sob a mais duradoura e gloriosa das dinastias escravas, os mamelucos egípcios (ca. 1260-1517), uma dinastia que encontraremos novamente adiante.

Assim, através de um padrão combinado de migração nômade, conquista militar e recrutamento de escravos, os turcos se tornaram a classe governante militar do mundo islâmico. No século XIV, o historiador Ibn Khaldūn via turcos por toda parte, e em todos os lugares que os via, eles estavam no poder. Longe de achar isso angustiante, porém (afinal, eles eram seus patronos), Ibn Khaldūn considerava o poder turco um sinal da misericórdia de Deus. Quando o Islã estava mais vulnerável (Ibn Khaldūn está pensando na ameaça mongol), Deus fez com que os turcos o fortalecessem e protegessem. [...]

Quando Ibn Khaldūn considerou os turcos uma dádiva da providência divina, ele estava escrevendo com a clareza da percepção tardia. Durante o século que se seguiu à ascensão dos seljúcidas ao poder, duas invasões infieis distintas, uma do oeste, a outra do nordeste, enfrentaram os muçulmanos com a maior crise induzida externamente que haviam enfrentado até agora. Os turcos, na opinião de Ibn Khaldūn, haviam sido os salvadores do Islã em ambos os casos.

As Cruzadas

Em 1096, apenas quatro anos após a morte de Malikshah, enquanto a liderança seljúcida estava preocupada em amargas lutas por poder e sucessão, um exército de franceses com armaduras pesadas desembarcou em Constantinopla. Da perspectiva da história europeia, sabemos, é claro, que a chegada dos cruzados foi o culminação de uma série de eventos monumentais na Europa. De uma perspectiva eurocêntrica, as Cruzadas foram um ponto de viragem crucial na história do continente, com enormes ramificações para a influência da Igreja, o poder do papado e a unidade religiosa e cultural do continente. Este foi o primeiro movimento popular verdadeiramente pan-europeu, e foi a primeira e surpreendentemente bem-sucedida campanha de relações públicas da Sé Papal.

Os muçulmanos nada sabiam dos motivos dos cruzados ou das complexas forças históricas em ação na Europa, nem teriam se importado. Da perspectiva muçulmana, os cruzados eram simplesmente “Faranj”, francos, uma designação que transmitia convenientemente o sentido de infiel, bárbaro e norte da Europa em uma única palavra. Para os muçulmanos, os francos estavam fazendo exatamente o que se esperaria que os infieis e os cristãos

fizessem – lutar contra os muçulmanos e tentar tomar o território muçulmano. Afinal, era exatamente isso que os muçulmanos vinham fazendo aos cristãos bizantinos há alguns séculos. *Grosso modo*, os muçulmanos medievais e os cruzados tinham visões de mundo semelhantes o suficiente para se entenderem bem, e eles são, por esse motivo, igualmente mistificadores para as pessoas modernas.

Mas mesmo que os francos estivessem fazendo o que, de uma perspectiva muçulmana, se esperava deles, ainda assim conseguiam parecer excessivamente bárbaros. Em 1097, um exército dos cruzados derrotou um exército turco em Niceia. De lá, os Cruzados fizeram um desvio para Edessa, onde estabeleceram um reino bastante duradouro, e então passaram a tomar Antioquia em 1098. No inverno daquele ano, o exército dos Cruzados capturou a cidade síria de Ma'arrat al-Nu'mān e começou a ganhar uma reputação de terror e traição, prometendo anistia e depois massacrando a população. A conquista cruzada de Jerusalém em julho de 1099 consolidou essa reputação. Os cruzados massacraram os residentes de Jerusalém indiscriminadamente. Os judeus que se refugiaram na sinagoga foram queimados vivos.

Depois de derrotar um exército seljúcida em Niceia, os cruzados encontraram apenas resistência local. Eles tinham vindo, descobriu-se, em um momento excepcionalmente oportuno. A liderança seljúcida estava preocupada com seus próprios conflitos no leste. Os fatímidas no Egito suavizaram o terreno com sua própria invasão da Síria, levando pelo menos um historiador muçulmano, Ibn al-Athir, a sugerir que eles deviam estar aliados aos francos. Os ismaelitas estavam no auge de sua campanha de terror. Em suma, dificilmente alguém poderia ter escolhido um momento melhor para conquistar a Palestina. O resultado foi o estabelecimento de uma série de estados cruzados relativamente duráveis na Palestina e na Síria, sendo os principais os reinos de Jerusalém, do Acre e de Edessa.

Seria razoável esperar que os muçulmanos ficassem arrasados e horrorizados com o sucesso dessa incursão infiel no próprio coração do território muçulmano. Na verdade, os muçulmanos contemporâneos parecem ter respondido com um certo grau de resignação. Temos poucos relatos muçulmanos contemporâneos dos cruzados e, portanto, somos excessivamente dependentes de um dos mais interessantes, as memórias de Usāma ibn Munqidh. As respostas de Usāma aos cruzados podem ser idiossincráticas, mas mesmo assim são intrigantes pelo que podem sugerir sobre as respostas muçulmanas aos invasores. Os trechos que se seguem são da tradução de Francesco Gabrieli em seu *Arab Historians of the Crusades*.

Usāma vacilou entre se divertir com a rusticidade dos francos e a indignação com sua barbárie. Por um lado, ele expressa respeito por sua coragem crua: “Entre os francos - malditos sejam! - nenhuma qualidade é mais altamente valorizada em um homem do que a destreza militar”.² Por outro lado, ele fica chocado com sua ignorância e barbárie. Ele descreve com ironia como um cavaleiro

franco rejeitou um médico local, ordenando a amputação por um abscesso na perna e uma cirurgia no cérebro para uma mulher com tuberculose. Ambos os pacientes morreram imediatamente, e o médico sírio, um cristão, relatou ironicamente: “Vim embora tendo aprendido coisas sobre métodos médicos que nunca soube antes”.³ Sua resposta aos costumes sexuais francos é diversão escandalizada. Ele relata, por exemplo, o relato de um atendente de banho:

Um dia apareceu um cavaleiro franco. Eles não obedecem ao nosso costume de usar um pano em volta da cintura enquanto estão nos banhos, e esse sujeito estendeu a mão, arrancou minha tanga e jogou-a fora. Ele viu imediatamente que eu havia raspado meus pelos pubianos recentemente. “Salim!” ele exclamou. Eu vim em direção a ele e ele apontou para essa parte de mim. “Salim! É magnífico. Você certamente fará o mesmo por mim!” E ele se deitou de costas. Seu pêlo era tão longo quanto sua barba. Eu o depilei e, quando ele apalpou o lugar com a mão e o achou agradavelmente liso, disse: “Salim, você certamente deve fazer o mesmo por minha Dama.” Na língua deles, Dama significa senhora ou esposa. Ele mandou seu criado buscar sua esposa, e quando eles chegaram e o criado a trouxe, ela se deitou de costas, e [ele] disse para mim: “Faça com ela o que você fez comigo.”⁴

Outras anedotas indicam a rapidez com que os cruzados se adaptaram ao novo ambiente. Usāma conta que tinha sido convidado para jantar na quinta de um cruzado aposentado, onde lhe foi dada a garantia de que o cavaleiro nunca servia comida franca e nunca permitia a entrada de carne porco em sua casa. Em outra ocasião, ele foi resgatado por Templários veteranos de um recém-chegado da Europa, que havia observado ele orando, saltou sobre ele, levantou-o e olhou-o para o leste, exclamando: “É assim que se reza!” Ele expressa choque com a ignorância do homem, mas também conta as desculpas profusas dos outros cavaleiros, que obviamente se adaptaram a um ambiente religiosamente pluralista.⁵

As fronteiras entre o território e a cultura dos cruzados e muçulmanos são porosas, e Usāma parece mover-se livremente entre elas. Ele relata ter feito amizade com pelo menos um cavaleiro cruzado, que convidou o filho de Usāma para fazer um tour pela Europa com ele. Usāma achou a sugestão impensável, embora tenha recusado educadamente.⁶ Em outra ocasião, ele estava envolvido no resgate de prisioneiros, mostrando que se movia livremente entre governantes e castelos muçulmanos e cruzados.⁷ Em uma das anedotas mais reveladoras e comoventes, Usāma se preocupa com a devoção dos monges cristãos porque parece refletir mal sobre a religiosidade muçulmana: “A visão de sua devoção tocou meu coração, mas às vezes me desagradou e entristeceu, pois nunca tinha visto tanto

³ *Ibid.*, pp. 76–77.

⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁶ *Ibid.*, pp. 82–83.

⁷ *Ibid.*, pp. 80–82.

² Francesco Gabrieli. *Arab historians of the crusades*. Univ of California Press, 1984, p. 73.

zelo e devoção entre os muçulmanos.” Posteriormente, um amigo o levou para visitar alguns sufis, no entanto, e ele foi tranquilizado: “Eu dei graças a Deus Todo-Poderoso que havia entre os muçulmanos homens de devoção ainda mais zelosa do que aqueles padres cristãos”.⁸

Essa última anedota chama a atenção porque revela uma rara fenda na armadura cultural de Usâma. O tom preponderante do relato de Usâma é de superioridade divertida. A conclusão pode ser generalizada. Em nenhum dos relatos muçulmanos dos cruzados os francos representam uma ameaça séria. Eles são bárbaros detestáveis, infiéis toscos, são em todos os sentidos inferiores aos muçulmanos, mas de forma alguma representam um perigo real. Pelo contrário, eles se encaixam muito bem nos padrões da vida e política síria – outro conjunto de princípios insignificantes que por acaso é governado por infiéis. As histórias dos cruzados assimilados, que se adaptam às práticas muçulmanas, reforçam ainda mais o senso de confiança: se os cruzados não forem expulsos do território muçulmano, eles serão inevitavelmente absorvidos pela cultura islâmica. Os melhores dentre eles podem claramente ver a superioridade do Islã. Os cruzados devem ser desprezados, mas dificilmente temidos.

A confiança de Usâma era bem-fundada. Os reinos cruzados duraram até o final do século XIII, quando a queda do Acre em 1291 efetivamente pôs fim à era dos cruzados na Palestina. Depois de ter vivido na Palestina por dois séculos, os cruzados deixaram surpreendentemente pouco para trás além de castelos em ruínas. Esses são, reconhecidamente, imponentes e uma bênção para o comércio turístico, mas dificilmente são um legado vivo. Os cruzados aceitaram muito em termos de linguagem, cultura e ciência, mas pouco deixaram para trás além da memória histórica de sua aventura. As memórias das Cruzadas eram como uma bomba-relógio, no entanto, que estava destinada a explodir no futuro. Na época, eles eram uma pequena irritação, não uma ameaça real. Uma ameaça muito maior estava se aproximando, no entanto, e o terror dessa ameaça seria compartilhado por muçulmanos e cristãos.

Os mongóis

Em 1218, o governador de Khwarazm-shah, um Estado muçulmano centrado no atual Usbequistão, cercou um grupo de 450 mercadores muçulmanos que tinham vindo de território mongol e mandou matá-los. Ele estava convencido que eram espiões mongóis. O imperador mongol, Gêngis Khan, despachou três enviados para exigir reparações. O governador, que deve ter se sentido extremamente confiante ou suicida, mandou matar um dos enviados e mandou os outros dois sem barbas, um insulto contundente.

A represália Mongol, em 1219, foi rápida, brutal e praticamente sem oposição. O governante de Khwarazm-shah, ‘Alā’ al-Dīn Muḥammad, abandonou seu exército e fugiu. Os exércitos mongóis saquearam e aterrorizaram a Tran-

soxiana e Khurasan com impunidade. Seu motivo não era conquista, mas simples vingança, e sua brutalidade era impressionante e sem precedentes. A rendição da cidade de Merv em fevereiro de 1221, contada por Juvayni, foi típica:

Os mongóis ordenaram que, além de quatrocentos artesãos que eles especificaram e selecionaram entre os homens e algumas crianças, meninas e meninos, que levaram para o cativeiro, toda a população, incluindo as mulheres e crianças, deveria ser morta, e ninguém, seja mulher ou homem, seja poupado. O povo de Merv foi então distribuído entre os soldados e soldados, e, em resumo, a cada homem foi atribuída a execução de trezentas ou quatrocentas pessoas.⁹

Em seguida, os muros foram destruídos, a cidadela nivelada e a mesquita de Abū Ḥanīfa, incendiada. O mesmo aconteceu em Balkh. Nishapur resistiu sob cerco por quase um ano, mas em abril de 1221 toda a população da cidade foi aniquilada e Gêngis Khan deu ordem para que a cidade fosse destruída. Juvayni concisamente resume o horror com a citação de um fugitivo de Bukhara, uma das poucas cidades que teve fugitivos: “Vieram, saquearam, queimaram, mataram, saquearam e partiram”.¹⁰

A brutalidade mongol não foi motivada puramente pela crueldade, mas pela lógica do terror. Se os residentes de uma cidade fossem massacrados, era muito mais provável que a próxima cidade se rendesse. Cidades que se renderam sem trazer baixas mongóis eram poupadas de forma consistente, mas qualquer dano causado a um mongol era vingado sem misericórdia. Na verdade, o padrão das conquistas mongóis seguia com bastante lógica da visão de mundo mongol, que era bem simples e refletia os valores de um nômade: o mundo era dividido em rebanhos (as populações agrárias do mundo) e pastores (o exército mongol). As populações agrárias foram criadas para serem possuídas, controladas e ordenadas por seus senhores mongóis. Algumas das populações subjugadas eram mais úteis do que outras, e podiam ser promovidas ao nível de auxiliares da classe dominante mongol, mas em geral o resto da humanidade existia para ser explorado.¹¹

Expansão e conquista decorreram necessariamente dessa visão de mundo, mas o que permitiu aos mongóis realmente implementar esse padrão em uma grande escala foram as peculiaridades do ambiente de estepe. A sociedade tribal mongol foi uma das sociedades mais completamente militares que já existiram. Todo homem era um guerreiro treinado – não havia divisão de trabalho. O modelo para a guerra era a caça. Como cavalos nômades, os mongóis eram altamente móveis, e como pastoralistas, eles poderiam levar seu sustento com eles. O império mongol saiu de uma confederação militarista supertribal que surgiu com o único propósito de permitir que as tribos mongóis fizessem juntas o que não podiam fazer sozinhas – arrancar riquezas com eficiência das sociedades

⁹ Ata-Malik Juvayni. *The History of the World Conqueror*. Trad. por John A. Boyle. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1958, p. 107.

¹⁰ *Ibid.*, p. 107.

¹¹ Joseph Fletcher. “The Mongols: ecological and social perspectives”. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46.1 (1986), pp. 11–50, pp. 42–43.

⁸ *Ibid.*, pp. 83–84.

agrárias vizinhas. Não havia razão para os líderes tribais aderirem a essa empreitada voluntariamente e entreguem a autonomia a um líder supratribal, exceto pelo que isso lhes daria, e o que isso lhes deu foi riqueza e pastagens em constante expansão. Joseph Fletcher raciocina que havia uma certa inevitabilidade no que aconteceu a seguir. Como não havia razão para a existência de tal império, exceto para proteger as terras ricas e colonizadas, uma vez que Gêngis Khan consolidou uma confederação em 1206, a invasão inevitavelmente se seguiu. E uma vez iniciado, o contínuo padrão de invasão e conquista era necessário para justificar a existência continuada do império. Consequentemente, o exército mongol era a instituição mais importante do império: sem o exército, o império era impossível; sem um império em constante expansão, o exército não poderia ser mantido unido.¹²

Em outras palavras, depois que o exército mongol começou, foi bastante difícil detê-lo. Após as incursões devastadoras no Khurasan em 1220 e 1221, as terras muçulmanas foram poupadas da atenção do principal exército mongol por três décadas porque os Khans estavam ocupados em outro lugar. Após a morte de Gêngis Khan em 1227, o império foi dividido em quatro partes sob a liderança geral do sucessor de Gêngis Khan, o Grande Khan Ögedei. A principal ação na década seguinte foi na Rússia e na Europa oriental, que a chamada Horda Dourada atacou entre 1237 e 1241. A morte de Ögedei em 1241 encurtou a campanha, mas a Horda Dourada permaneceu no controle de vastas extensões de território. A Horda Dourada entra em nossa história posteriormente porque todos eles se converteram ao Islã em massa sob Özbeq (1313-1341).

A conversão dos mongóis ainda estava no futuro, entretanto, e enquanto isso a liderança mongol voltava seus olhos para as terras islâmicas mais uma vez. O Grande Khan Möngke – que sucedeu Ögedei, mas apenas dez anos após a morte de seu antecessor e após uma longa luta pela sucessão – enviou seu irmão Hülegü em uma campanha no Oriente Médio. Hülegü tinha três metas. Sua missão principal era a repressão aos assassinos de nizaritas ismaelitas, possivelmente em resposta a rumores de uma tentativa de enviar um bando de assassinos para matar o Grande Khan. Seu objetivo secundário era obter a submissão do califa Bagdá ou destruí-lo. Hülegü também parece ter tido um terceiro objetivo, mais pessoal: estabelecer seu próprio reino.¹³

O primeiro objetivo foi atingido rapidamente. Em 1256, o último líder assassino nizarita se rendeu e obsequiosamente conduziu os mongóis de fortaleza em fortaleza, persuadindo seus seguidores a fazer o mesmo; os assassinos da Pérsia foram assim completamente exterminados. Isso pode ter sido, como Gibbon o chamou, “um serviço para a humanidade”,¹⁴ mas Hülegü logo compensou essa benesse. Em 1258, mudou-se para o Iraque. Sua intimidação para que o califa se submetesse foi recusada, e a cidade

foi saqueada. Em uma carta ao rei da França, o próprio conquistador relatou que 200.000 foram mortos. O último califa abássida foi enrolado em um tapete e chutado até a morte – aparentemente os mongóis tinham escrúpulos em derramar sangue de real.

Em 1260, Hülegü mudou-se para a Síria, tomando os reinos aiúbidas de Alepo e Damasco. O príncipe cruzado de Antioquia juntou forças com os mongóis e foi excomungado por sua traição. O Egito deveria ter sido o próximo, mas naquele mesmo ano o rolo compressor mongol parou abruptamente quando o exército mongol sofreu uma derrota surpreendente nas mãos dos muçulmanos egípcios. A reversão inesperada na batalha de ‘Ayn Jalüt (a “Fonte de Golias” perto de Nablus, na Palestina) marcou o fim da expansão mongol no Oriente Próximo. A batalha em si foi provavelmente menos decisiva do que dois outros fatores. Primeiro, o próprio Hülegü já havia se retirado com a notícia da morte de Möngke e havia deixado seu general sofrer a derrota. Em segundo lugar, os mongóis já haviam descoberto que a Síria oferecia pastagens insuficientes para os exércitos mongóis.¹⁵

A vitória em ‘Ayn Jalüt foi a libertação que Ibn Khaldün creditara aos turcos e à providência divina. A partir de 1260, o Oriente Próximo foi dividido entre mamelucos e mongóis. Os mamelucos tomaram a Síria e o general Baybars dos mamelucos tornou-se o verdadeiro fundador do poder mameluco. Os mamelucos também ganharam prestígio ao se tornarem protetores do islã. Eles subsequentemente tentaram capitalizar esse importante papel inventando um califado. A Pérsia e o Iraque continuaram sob Hülegü e seus sucessores como o império dos Ilkhans.

O impacto das invasões mongóis

Os historiadores modernos discutiram sobre a extensão da devastação causada pelos mongóis. Bernard Lewis, em particular, pensa que os efeitos da conquista mongol foram muito exagerados.¹⁶ É verdade que os historiadores muçulmanos exageraram no número de mortos. As estimativas do número de mortos na cidade de Herat, por exemplo, variam de 1,6 milhão a 2,4 milhões, embora a cidade não pudesse abrigar tantos. De forma similar, 1,7 milhão supostamente morreram em Nishapur. Mas mesmo que não pudesse haver mais do que um milhão de residentes em Nishapur do século XIII, discutir picuinhas de números é perder de vista o ponto principal: por mais que houvesse, todos foram mortos. Dada a totalidade e brutalidade dos massacres, essa discussão sobre os números apenas mostra uma insensibilidade em relação à tragédia humana e psicológica sentida pelos observadores da época. É melhor, como sugere Morgan, considerar os números inflacionados como evidência do estado de espírito criado pelas invasões. Isso foi, como ele diz, “um desastre em uma escala imensa e incomparável”.¹⁷

¹² *Ibid.*, pp. 42–43.

¹³ David Morgan. *The Mongols*. Oxford: Routledge, 1986.

¹⁴ Edward Gibbon. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. 7 vols. London: George Bell & Sons, 7:126.

¹⁵ Morgan, *op. cit.*

¹⁶ Bernard Lewis. *Islam in History: Ideas, People and Events in the Middle East*. Chicago: Open Court, pp. 179–98.

¹⁷ Morgan, *op. cit.*, p. 74.

Embora o impacto de curto prazo não tenha precedentes, os efeitos de longo prazo das conquistas são mais difíceis de calcular. A brutalidade mongol foi distribuída desigualmente. O sul do Irã foi poupado e os mongóis nunca chegaram ao Egito e à África do Norte. Até mesmo algumas cidades diretamente no caminho mongol se recuperaram rapidamente. Em março de 1220, Juvayni descreveu Bukhara como “uma planície nivelada”. Mas na época em que escreveu sua história na década de 1250, ele poderia exclaimar que “hoje nenhuma cidade nos países do Islã terá comparação com Bukhara na aglomeração de seus criaturas, a multidão de ... riqueza ... o florescimento da ciência e seus alunos e o estabelecimento de instituições de caridade”.¹⁸ Naquela época, os mongóis do Irã haviam se reformado, e como Hodgson comentou: “Eles destruíram de uma maneira grandiosa, eles construíram de uma maneira igualmente grandiosa”.¹⁹

Mas, embora as cidades pudessem ser destruídas e reconstruídas com bastante rapidez, a economia agrícola do Irã era mais frágil. O Khurasan antes das conquistas era descrito como rico, fértil e florescente. Nunca correspondeu a essa descrição desde então. Como a região tem poucos rios, a agricultura depende precariamente de um antigo e engenhoso sistema de canais de irrigação subterrâneos, os *qanats*, que captam a água de nascentes subterrâneas. Os *qanats* requerem manutenção constante, o declínio da população e a desorganização geral das conquistas mongóis interromperam gravemente esse sistema.²⁰ Os mongóis, é claro, não teriam se importado muito; eles queriam pastagens, não fazendas.

Fica claro, então, que os mongóis quebraram seriamente os padrões de vida no Irã e na Ásia Central. Eles foram frequentemente acusados de muito mais: fazer mirrar o desenvolvimento da vida intelectual islâmica, engendrando um profundo conservadorismo na cultura religiosa e causando uma virada para dentro da qual o Islã nunca se recuperou. Na realidade, porém, o que mais impressiona depois das conquistas mongóis é o como o Islã acabou se tornando resistente

Uma comparação com as conquistas árabes é uma tentação forte demais para resistir. Ambas as conquistas foram de tirar o fôlego em velocidade e alcance, ambas obra de nômades de linhagem guerreira. Em ambos os casos, os conquistadores foram mantidos unidos por um forte senso de superioridade étnica e por uma lei religiosa. No entanto, apesar de todas essas semelhanças, as diferenças são ainda mais marcantes, e nas diferenças é que fica nossa lição principal. Os árabes, apesar de terem sido influenciados pelo ambiente do Oriente Próximo, nunca perderam sua linguagem, seu senso de raízes ou sua identidade religiosa distinta. Eles não se tornaram judeus, cristãos ou zoroastristas e não adotaram o grego como sua língua. O resultado de sua teimosia foi uma nova síntese e uma transformação fundamental da civilização e da cultura religi-

osa do Oriente Próximo. Em contraste, os mongóis foram conquistados religiosa e culturalmente pelo Islã. Quando o governante ilkhânida Ghazan Khan se converteu ao Islã em 1295 e a Horda de Ouro seguiu o exemplo duas décadas depois, o Islã venceu a guerra. O teor do governo mongol começou a mudar imediatamente. Ghazan reformou a administração mongol para desfazer o pior da exploração de seus predecessores. Ele reviveu a velha teoria política persa que colocava a justiça em bases puramente pragmáticas: “Se você prometer extorsão contra os camponeses, pegar seus bois e sementes e fazer com que suas safras sejam consumidas, o que você fará no futuro?”²¹ Ele introduziu taxas e métodos de tributação reformados, reformou a cunhagem e os pesos, reformulou o sistema judicial e ele introduziu incentivos para o recultivo. Os muçulmanos não apenas sobreviveram aos mongóis, como também absorveram, cooptaram e utilizaram sua força.

O resultado foi uma nova síntese islâmico-mongol, que foi a semente de uma renovação significativa na cultura islâmica. Depois de se converterem, os mongóis se encaixaram. Joseph Fletcher argumenta, de maneira bastante plausível, que os mongóis se tornaram muçulmanos (em vez de cristãos ou confucionistas) porque o Islã proporcionou tal encaixe perfeito.²² Aqui estava uma religião e uma civilização que um nômade poderia amar. O Islã exigia muito pouco de seus novos governantes. A inclinação mongol pelo poder não precisava ser refreada, contanto que esse poder fosse usado em nome do Islã e contra a anarquia. Os cronistas muçulmanos, horrorizados com a destruição provocada pelos exércitos mongóis, não tiveram escrúpulos em colocar suas habilidades literárias a serviço dos governantes mongóis e não podem esconder sua admiração relutante pelas demonstrações mongóis de poder bruto. Esse poder só poderia vir de Deus e, nas palavras atribuídas a um devoto muçulmano por Juvayni, “Não há razão para resistir à onipotência”.²³ Os muçulmanos já esperavam que o governo militar fosse a norma. A destruição da instituição do califado foi um golpe, mas foi a destruição de uma ficção valiosa, não de uma instituição real. Das grandes instituições islâmicas descritas na parte III deste livro – o califado, a lei, a tradição intelectual da teologia islâmica e o sufismo das irmandades – apenas o califado recebeu um golpe mortal. Provavelmente já estava morto. E mesmo que a instituição do califado fosse destruída, o ideal de um califado universal durou até o início do século XX, quando Atatürk, o fundador da Turquia moderna, finalmente pôs até mesmo o seu fantasma para descansar.

Em outras palavras, Fletcher argumenta que os mongóis, depois de superarem seus excessos iniciais, estavam bem em casa, vestidos com o islamismo. De fato, poderíamos argumentar que eles revigoraram um padrão antigo, pondo o poder militar de volta nas mãos de guerreiros nômades. Ibn Khaldūn, testemunha de primeira hora do poder mongol em suas manifestações posteriores sob Tamerlão e o mais brilhante analista da sociedade que o

¹⁸ Juvayni, *op. cit.*, p. 108.

¹⁹ Marshall GS Hodgson. *The venture of Islam, Volume 2: The expansion of Islam in the middle periods*. Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press, 2009, p. 405.

²⁰ Morgan, *op. cit.*, pp. 80–1.

²¹ *Ibid.*, p. 167.

²² Fletcher, *op. cit.*, pp. 43–5.

²³ Juvayni, *op. cit.*

mundo islâmica já havia produzido, certamente pensava assim. Podemos argumentar que os mongóis fizeram *tabula rasa*, por assim dizer, possibilitando uma vez mais pensar em uma unidade política em larga escala. Consequentemente, eles abriram o caminho para o surgimento dos três grandes impérios islâmicos do século XVI – os otomanos, os safávidas e os mogóis. Todos os três foram inspirados e revigorados pelo legado mongol, como veremos no capítulo seguinte.

Mas, tendo conquistado os mongóis, será que o islã mergulhou no conservadorismo e perdeu sua criatividade intelectual? Até mesmo uma visão superficial dessa época, a seguir, sugere outra coisa. O resultado imediato das conquistas foi a era dos mais celebrados poetas persas sufis, Jalal ad-Din Rumi (m. 1273). Foi também a era de Naṣruddin Tusi, cientista, polímata e renovador do xiismo duodecimal. O período mongol foi só o começo da dinastia mameluca, que trouxe um século de brilhante prosperidade ao Egito e durou mais que dois séculos e meio. Foi o período do grande reformador hambalita Ibn Taymiyya (1263-1328). Também foi uma época de enorme expansão geográfica para o islamismo – a conversão de Bengala Oriental aconteceu no século XIV, e o islamismo se estabeleceu bem no arquipélago indonésio durante o século XV. O fim do século XIV e o começo do século XV foram o pano de fundo do grande poeta persa Ḥāfiz (m. 1389), o brilhante historiador e analista social Ibn Khaldūn (m. 1406) e al-Jili (m. 1428), que extrapolou o pensamento de Ibn ‘Arabī. Essa foi a época de Jalāl ad-Dīn as-Suyūti (m. 1505), erudito de alcance enciclopédico, e de al-Maqrizi (m. 1442), o grande historiador egípcio. Se é que eles estavam vivendo um período de declínio, alguém deveria ter contado isso para eles.

Recuperação e reforma

No começo do século XVI, enquanto os juristas que encontramos no capítulo 8 estavam ocupados discutindo sobre a permissibilidade do café e dos cafés, o ambiente político do Islã mudou dramaticamente de formas que moldaram a experiência muçulmana nos próximos três séculos e também influenciou profundamente as respostas muçulmanas ao Ocidente no século XIX. Em particular, os muçulmanos do século XVI presenciaram um redesenho completo do mapa de seu mundo, com o surgimento de três grandes impérios – o Otomano, o Safávida e o Mogol –, todos enraizados na síntese mongol-turca e todos espetaculares em suas realizações. A evidência da grandeza desses impérios ainda é visível nos tesouros arquitetônicos de Istambul, Isfahan, Agra e Lahore.

Os impérios Otomano, Safávida e Mogol

Em 1453, um clã de guerreiros turcos (*ghazis*) conquistou Constantinopla, terminando com onze séculos de governo bizantino e completando o trabalho que os árabes haviam deixado sem terminar no século VII. A conquista de Constantinopla (doravante Istambul) abriu a porta para a expansão do domínio islâmico à Europa meridional, trazendo igualmente enorme prestígio aos conquistadores, o clã de Osman (em árabe, ‘Uthmān), que conseguiu o que outros muçulmanos haviam tentado e falhado por oito séculos. Seu líder, Mehmed, ganhou o título de “Conquistador”, e o poder da casa de Osman cresceu rapidamente. Os sucessores de Mehmed consolidaram o domínio otomano na Anatólia, estendendo-o aos Bálcãs. Em 1517, Selim, “o Resoluto” (ou o “Cruel”, dependendo de que lado você está) derrotou os mamelucos na Síria. De repente, os otomanos, como os europeus chamavam a família de Osman, tinham eles próprios um império que era impressionantemente semelhante em tamanho e extensão ao Império Bizantino pré-islâmico. No apogeu do poder otomano sob o sultão Sulayman, “o Legislador” (também conhecido como “o Magnífico”), que reinou por 46 anos, de 1520 a 1566, o império dominou os mares Negro e Vermelho, abrangendo três quartos da costa mediterrânea. Os otomanos governaram um vasto número de súditos não-muçulmanos, e os exércitos turcos eram o terror da Europa. Em 1529, as forças de Sulayman cercaram Viena, e certamente a teriam tomado se suas tropas não estivessem ansiosas por voltar para casa antes do inverno.

Enquanto os otomanos estavam se expandindo na Europa, um império muçulmano rival estava crescendo na Pérsia. Em 1501, o líder de uma ordem sufistas radical

conquistou Tabriz, declarando-se governante, e estabelecendo o xiismo duodecimal como credo de estado. Ismael tornou-se, assim, o fundador do Império Safávida, sendo o governante xiita mais bem sucedido e mais intolerante desde a queda dos fatímidas. Ismael parece ter pretendido nada menos que a completa destruição do islamismo sunita, e no território que caiu completamente sob seu controle foi extraordinariamente bem-sucedido. Ele implementou o amaldiçoamento ritual dos três primeiros califas, Abū Bakr, ‘Umar e ‘Uthmān, como usurpadores, dissolveu as irmandades sufistas sunitas e confiscou suas posses, apresentou aos ulemás sunitas a escolha de conversão, morte ou exílio, e importou eruditos xiitas para substituí-los. A quase completa predominância do xiismo duodecimal no Irã moderno e no sul do Iraque é, em grande medida, obra do Xá Ismael.

O xiismo duodecimal poderia ter vindo a dominar muito mais do mundo muçulmano se o recém-formado Império Otomano não tivesse ficado no caminho de Ismael. Os sufistas safávidas tinham um número considerável de seguidores entre os turcos da Anatólia, os chamados Qizil-bash (“cabeças vermelhas”), que tinham um pendente para turbantes vermelhos. Em 1511, os Qizil-bash se insurgiram numa rebelião contra os otomanos, mas três anos depois, em 1514, o sultão otomano Selim derrotou decisivamente os safávidas, terminando a expansão xiita. A resposta otomana à ameaça safávida foi massacrar os Qizil-bash e perseguir de forma mais geral os xiitas. O resultado foi, pela primeira vez, uma divisão bem definida em linhas geográficas entre o islamismo sunita e xiita. A cisão afetou os ulemás, que ficaram isolados. Consequentemente, a cultura intelectual xiita e sunita evoluiu em direções diferentes. A divisão também teve um efeito profundo no desenvolvimento da religiosidade popular. Em terras safávidas, a forma dominante de islamismo sunita, as irmandades sufistas, foi substituída pela religiosidade popular xiita, centrada na lembrança da paixão de Ḥusayn em Karbalā’ e encorajando o ódio dos sunitas. Sob os safávidas, a celebração da paixão de Ḥusayn durante o mês de Muḥarram veio a se manifestar através de grandes rituais públicos, incluindo procissões funerais, autoflagelação e encenações dramáticas.

No oriente, a peça final do quebra-cabeças foi colocada no seu lugar por Babur, um ambicioso e engenhoso descendente de Tamerlão. Forçado a deixar a Ásia Central pela expansão usbeque, Babur se estabeleceu em Cabul e voltou suas atenções à Índia. Em 1526, derrotou decisivamente os governantes muçulmanos de Déli na batalha de Panipat, fundando o Império Mogol. Durante o longo

reino do neto de Babur, Akbar (1556-1605), o poder mogol expandiu-se, incluindo a maior parte do subcontinente indiano. Sob Akbar, os mogóis chegaram perto de uma política de neutralidade religiosa, fazendo de Akbar a “criança-propaganda” de defensores posteriores da tolerância religiosa e um favorito dos historiadores indianos. Akbar aboliu a capitação (*jizya*) sobre os não-muçulmanos, proibiu meninas hindus de se converterem ao islamismo para se casarem, deixou de lado a pena de morte por apostasia e patrocinou a construção de templos. Ele também se engajou em experimentação religiosa, estabelecendo um tipo de irmandade religiosa própria na corte, e fazendo audiências com porta-vozes de cada tradição, incluindo cristãos. Seu bisneto, Awrangzeb, enfrentando uma insurreição hindu no sul, restaurou a *jizya* e adotou uma linha geralmente mais dura para com seus súditos muçulmanos. Awrangzeb foi o último dos grandes imperadores mogóis. Durante seu reino, o poder mogol já estava em decadência.

O crescimento do poder europeu

A ascensão quase simultânea de três grandes impérios no mundo islâmico é uma convergência de eventos notável e suficiente para marcar as três primeiras décadas do século XVI como um importante divisor de águas histórico. A convergência torna-se ainda mais surpreendente quando incluímos os desenvolvimentos europeus. Em 1497, Vasco da Gama contornou o Cabo da Boa Esperança, chegando à Índia em 1498. Durante as quatro décadas seguintes, navios portugueses dominaram as rotas marítimas de longo alcance para o Oceano Índico, abrindo caminho para um monopólio europeu de comércio a longas distâncias. A circunavegação do mundo por Fernão de Magalhães entre 1519 e 1522 mostrou que em breve não haveria nenhum porto navegável na Terra fora do alcance das marinhas e navios mercantes europeus. Em retrospecto, fica claro que o contexto econômico e político mundial estava à beira de uma grande transformação.

As sementes da expansão europeia lançadas durante essas poucas décadas no início do século XVI, embora quase imperceptíveis na época, cresceram nos séculos seguintes até chegar ao imperialismo propriamente dito. A Índia sentiu o impacto mais cedo: os portugueses dominaram o oceano Índico e estabeleceram colônias costeiras no século XVI, e os britânicos tomaram seu lugar no século XVII com o estabelecimento das “presidências” da Companhia das Índias Orientais Britânicas em Calcutá, Madras e Bombaim. Em 1757, a empresa caiu por acaso no negócio do domínio colonial quando Robert Clive substituiu o governante de Bengala por um fantoche britânico. Em 1803, os britânicos controlaram Déli e o imperador mogol tornou-se uma marionete. Meio século depois, em 1857, os britânicos dispensaram a ficção do governo indireto e a Índia tornou-se a joia do Império.

Para o Império Otomano, o primeiro indício de que algo havia mudado no mundo foi uma série de reviravoltas militares e diplomáticas. O exército otomano foi expulso de Viena em 1683 de forma decisiva o suficiente para mos-

trar que estava ficando para trás dos exércitos europeus em tecnologia e tática. A paz de Karlowitz que se seguiu em 1699 levou à perda da Hungria e à inescapável inferência de que os otomanos não eram mais invencíveis. Setenta e cinco anos depois, a perda de invencibilidade havia se transformado em uma derrota total. Em 1774, com o tratado de Küçük Kaynarca, a Rússia deixou os otomanos de joelhos. Os russos ganharam não apenas território otomano, mas uma presença naval no mar Negro, direitos de comércio, consulados onde quisessem e o direito de interferir no império à vontade como protetores dos cristãos ortodoxos. No século XIX, o Império Otomano foi transformado do terror da cristandade no “Homem Doente da Europa”.

No Irã, o impacto do poder europeu foi sentido menos diretamente. O império safávida implodiu por conta própria com a invasão do afeção Nádír Xá em 1722, que também fez o possível para destruir o que restava do poder mogol, invadindo e saqueando Déli em 1739. Mais tarde no século, o Irã desfrutou de um período de independência relativa e estabilidade sob Karim Khan Zand (1750-79), mas depois se tornou um peão na rivalidade entre a Rússia e a Grã-Bretanha durante a dinastia Qajar.

O ambiente religioso

A tendência à dominação europeia acelerou no século XIX, mas para compreender a gama de respostas muçulmanas ao desafio do poder europeu no século XIX, primeiro precisamos fazer um balanço do clima religioso durante os dois séculos anteriores. Como vimos, o ambiente religioso diferia muito de império para império. Os otomanos patrocinaram uma forma altamente burocrática do Islã sunita; os safávidas tornaram-se promotores zelosos do xiismo duodecimal e, sob Akbar, os mogóis adaptaram sua política religiosa às pressões peculiares de governar um império hindu. Mas, além dessas diferenças óbvias, mudanças significativas estavam em andamento na vida religiosa dos muçulmanos que teriam um efeito em todo o mundo islâmico. Em particular, o lugar do ulemás e o papel institucional do sufismo estavam passando por mudanças em todo o mundo islâmico. Durante o mesmo período, movimentos nas periferias dos impérios fizeram uma crítica contundente e violenta às principais instituições do Islã – o establishment jurídico islâmico e as ordens sufistas.

Os ulemás

Os governantes otomanos conseguiram absorver os ulemás na estrutura do Estado em um grau sem precedentes. O sistema otomano foi construído com base na simples distinção mongol entre governantes e governados. (Em termos práticos, a diferença era entre quem pagava impostos e quem gastava.) Nesse sistema, os ulemás formavam sua própria hierarquia dentro da classe governante e eram, em termos formais, parte do exército otomano. Assim, o

título dos dois principais juizes do império era qāḍī-asker, juiz do exército. Acima de os qāḍī-asker, o Shaykh al-Islām supervisionava uma vasta burocracia religiosa e compartilhava o mesmo status com o grande vizir. No nível mais alto, junto com o Shaykh al-Islām e os qāḍī-askers, a família do sultão tinha dois líderes oficiais de oração, um preceptor religioso oficial, um astrólogo-chefe e um médico-chefe. Quarenta e três cādīs divididos em três níveis servidos sob os qāḍī-askers. Uma variedade de graus de muftis, líderes de oração e pregadores preencheu os escalões secundários do ulemás. O sistema era formalmente uma meritocracia, e os ulemás eram, divididos em doze séries consecutivas, com um sistema formal de certificação que marcava a passagem de uma série para a seguinte. Os otomanos conseguiram transformar o ulemás em uma burocracia religiosa, inextricavelmente ligada aos interesses da classe dominante.

O que os ulemás otomanos perderam com a independência foi mais do que compensado em riqueza, poder e prestígio. Assim como os demais membros da classe 'askeri, os ulemás não pagavam impostos, mas também gozavam de um privilégio adicional único: podiam repassar riquezas para seus descendentes. Todos os outros membros do exército eram, em termos formais, um escravo da casa governante e de sua propriedade foi sujeito a confisco após a sua morte. O mesmo não ocorre com os estudiosos religiosos. Consequentemente, as famílias líderes trabalharam arduamente para garantir que seus filhos entrassem no sistema. Os ulemás também fiscalizavam e se beneficiavam da renda de grandes dotações religiosas (awqāf, sing. waqf). Os ulemás otomano aproveitou esses privilégios, acumulando enormes riquezas e poder. Nos escalões superiores da hierarquia, os que detinham o poder também planejavam manter a fortuna e o poder na família, por assim dizer, e os mais poderosos ulemás tornaram-se, com efeito, uma aristocracia hereditária.

Como qualquer aristocracia rica e entrincheirada, muitos dos 'ulemás' mostraram-se bastante resistentes a qualquer tipo de mudança que pudesse minar sua posição. Eles tinham não apenas o Islã para preservar, mas também as instituições das quais derivavam seu poder, prestígio e sustento. Uma burocracia poderosa e hereditária também não é o terreno fértil para grandes mentes. Houve exceções notáveis, mas eles estavam nadando contra a maré, e sobre toda a burocracia religiosa do Império Otomano poderia ser contada para defender o status quo.

Os ulemás não foram os únicos a confundir suas fortunas com as do estado. Duas irmandades místicas principais, a Bektashiyya e a Mevleviyya, também foram, de maneiras bem diferentes, apanhados nas intrigas da classe dominante. A Mevleviyya herdou a tradição de se insinuar com as autoridades políticas e, como se esforçavam para evitar confusão, foram os queridinhos do establishment. Os Bektashis são um caso estranho. Desde o início, eles se tornaram intimamente ligados ao exército profissional otomano os janízaros, formado a partir de recrutamento de escravos nos Bálcãs. Incluíam a crença em uma "trindade" de Deus, Maomé e 'Alī, ritos de confissão e absolvição e veneração de santos comuns a cristãos

e muçulmanos. Os janízaros se tornaram uma força conservadora profundamente arraigada no império até serem finalmente destruídos em 1826. Embora a perspectiva religiosa Bektashi estivesse longe da ortodoxa, os janízaros e os ulemás se tornaram aliados durante o século XVIII na causa comum de resistir à mudança.

A identificação dos ulemás com interesses arraigados dentro da classe dominante não foi correspondida fora do Império Otomano. Ismael, fundador do Império Safávida, teve que recrutar ulemás de fora do Irã para construir seu estado xiita. Isso deveria ter sido uma oportunidade de ouro para exercer controle estatal sobre os estudos religiosos, mas os clérigos xiitas eram doutrinariamente bem equipados para resistir às ameaças à sua independência. Para começo de conversa, eles se dispuseram a rejeitar a legitimidade final de qualquer Estado não dirigido pelo décimo segundo imã. Além disso, uma contenda interna entre os ulemás xiitas acabou reforçando a independência dos sábios. Os sábios xiitas ficaram divididos em dois campos: os que acreditavam que a autoridade religiosa era primordialmente textual (a posição akhbarita, que era paralela à dos sunitas) ou se era investida em estudiosos vivos chamados mujtahids (a posição ussulita). Sob os safávidas, os ussulitas venceram e ensinaram que cada crente individual deveria se submeter à autoridade de um mujtahid vivo particular. A autoridade religiosa do xiismo duodecimal alcançava, assim, diretamente os crentes comuns, passando ao largo do Estado. Essa independência foi ainda mais encorajada pelo rápido colapso da autoridade do Estado no Irã durante o século XVIII.

Os governantes mogóis também fizeram o possível para pôr os ulemás num curral para servir aos interesses do estado, mas com sucesso apenas parcial. Akbar tentou passar por cima dos ulemás na articulação e aplicação da lei, aplicando tardiamente o conselho de Ibn al-Muqaffa' ao se colocar no lugar do árbitro final na interpretação da xaria. Awrangzeb compilou sua própria coleção de sentenças judiciais, o Fatawa-yi 'Alamgiri, em uma tentativa semelhante para acabar com o monopólio de interpretação da lei dos ulemás. É claro que os ulemás estavam intimamente envolvidos com o Estado, mas parte desse envolvimento foi por meio de uma crítica independente da política estatal, como no caso de Aḥmad Sirhindi (discutido adiante), que acabou na prisão por suas dores. Tal como aconteceu com os safávidas, o declínio rápido do poder mogol no século XVIII deixou os ulemás à sua própria sorte, e eles entraram assim no período moderno com as suas próprias instituições e acostumados com a independência. Porém, era uma independência que iria em duas direções diferentes. Como Barbara Metcalf mostra em *Islamic Revival in British India* (1982), surgiram dois tipos bastante diferentes de instituições religiosas. O primeiro, representado por Farangi Mahall, de Lucknow, contentou-se com a preservação do ensino tradicional em meio a um ambiente tumultuado. Uma segunda linha de ulemás, representada pelo Xá Wali Allāh e seus descendentes, trabalhou ativamente pela reforma do Islã e pela restauração do poder muçulmano.

[...]

O movimento wahhabita

Em 1740, o estudioso hambalita na Arábia Central, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb, lançou uma crítica radical às práticas religiosas contemporâneas e começou a pregar um retorno ao monoteísmo absoluto e puro. Durante quatro anos, Ibn ‘Abd al-Wahhāb foi uma voz que clama no deserto, contrariado como extremista pelos outros ulemás, incluindo seu próprio irmão. Em 1744 ou 1745, sua sorte mudou drasticamente quando ele conquistou o governante local de Najd, Muḥammad ibn Sa‘ūd (d. 1765). Sob o patrocínio de Ibn Sa‘ūd, Ibn ‘Abd al-Wahhāb reuniu uma comunidade de *muwahhidun*, defensores da unidade de Deus, que difundiram a mensagem de Ibn ‘Abd al-Wahhāb com a língua e com a espada. O resultado foi o surgimento de uma aliança político-religiosa extraordinária e duradoura, o estado saudita-wahhabita.

O poder de saudita-wahhabita cresceu rapidamente na península Arábica, levando ao conflito com o líder local no Hījāz, o Xerife de Meca, a partir da década de 1790. Em 1803, mais de uma década após a morte de Ibn ‘Abd al-Wahhāb, seus seguidores conquistaram Meca, perderam-na temporariamente e retomaram a cidade em 1806. A estada deles no Hījāz foi breve, mas agitada. Enquanto estavam lá, eles destruíram tumbas, demoliram os locais de nascimento do Profeta, ‘Alī, Abū Bakr e Khadija, recusaram a entrada nas caravanas de peregrinação síria e egípcia, proibiram o consumo de tabaco, destruíram todos os prédios relacionados com comportamento “imoral”, queimaram livros que poderiam de alguma forma levar à idolatria e aboliram qualquer sinais especiais de reconhecimento para os descendentes do Profeta. O frenesi wahhabita de purificação foi interrompido por um exército otomano liderado pelo governador (e futuro governante) do Egito, Muḥammad ‘Alī, que retomou Meca em 1813 e destruiu a base de poder saudita na Arábia central cinco anos depois. Isso, no entanto, não foi de forma alguma o fim da história do wahhabismo. Um segundo estado saudita emergiu mais tarde no século XIX, e no século XX a aliança saudita-wahhabita assumiu sua terceira e última forma sob ‘Abd al-Azīz ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Sa‘ūd (r. 1902-53), que conquistou o Hījāz em 1924-5 e se tornou o fundador do estado moderno da Arábia Saudita.

O zelo monoteísta de Ibn ‘Abd al-Wahhāb não foi inteiramente invenção sua. A escola hambalita, na qual ele foi treinado, tinha uma longa tradição de zelosa oposição à inovação religiosa que remonta ao fundador do movimento, o próprio Aḥmad Ibn Ḥanbal. O espírito genuíno de Ibn ‘Abd al-Wahhāb, entretanto, era o incendiário hambalita do século XIII, Ibn Taymiyya. Ibn Taymiyya atacou quase todas as práticas religiosas populares de seu tempo, concentrando seus ataques especialmente no xiismo e no sufismo. Dois temas sustentam a ideologia de Ibn Taymiyya: oposição a qualquer demonstração de devoção por um ser diferente de Deus, que ele considerava idolatria, e

estrita adesão aos ensinamentos de Deus. Ele conquistou e perdeu o favor dos mamelucos do Egito e da Síria e passou um bom tempo na prisão, mas parece ter sido firmemente convencido de que o poder do Estado era a chave para purificar o islã para “comandar o bem e proibir o mal.” Ibn Taymiyya foi um escritor prolífico e finalmente morreu na prisão quando sua cálcamo, papel e tinta foram tirados dele.

Como Ibn Taymiyya, Ibn ‘Abd al-Wahhāb pregou uma doutrina inflexível de *tawḥīd*, a Unidade de Deus. Ele ensinou que a aceitação da Unidade de Deus era o dever religioso fundamental, e a prova da fé autêntica estava em atos, não em palavras: um verdadeiro monoteísta deve agir como um verdadeiro monoteísta, e qualquer pessoa que demonstre devoção a qualquer outro ser que não seja Deus, por definição, um idólatra e um não muçulmano. Não é nenhuma surpresa que Ibn ‘Abd al-Wahhāb via idolatria por toda parte. Para onde quer que olhasse, os que se chamavam muçulmanos, sob a influência da religiosidade sufista e xiita, oravam, buscavam ajuda, faziam promessas, temiam e colocavam confiança em santos, tumbas de santos e relíquias. Para Ibn ‘Abd al-Wahhāb, parecia que o mundo islâmico havia voltado à jāhiliyya, o período pré-islâmico de idolatria e ignorância. Era seu dever manifesto (com a ajuda de Ibn Sa‘ūd, é claro) travar a jihād contra os idólatras e estabelecer uma comunidade política islâmica purificada.

Os sufistas e os muçulmanos xiitas não foram os únicos objetos da polêmica wahhabita. Ibn ‘Abd al-Wahhāb também atacou os sistemas prevalecentes da lei islâmica, acusando os ulemás que os mantinham de adesão cega às suas próprias autoridades em detrimento dos ensinamentos puros do Alcorão e da Sunna. Nesse ponto, Ibn ‘Abd al-Wahhāb estava totalmente dentro da tradição hambalita, que sempre foi a escola mais focada nos hadith e cética em relação ao consenso dos estudiosos.

O movimento wahhabita recebeu crédito e culpa por muito mais do que realmente realizou. Isso ocorre principalmente porque os agentes do serviço secreto britânico acharam o rótulo wahhabita uma abreviatura útil para praticamente qualquer movimento muçulmano que ameaçasse os interesses britânicos. Assim, os wahhabitas têm sido creditados com movimentos inspiradores em todo o mundo muçulmano que não tiveram conexão com o movimento árabe, mas pareciam mostrar uma vaga semelhança de família. Entre os mais interessantes desses movimentos estava o movimento de jihād de Sayyid Aḥmad de Rae Barēli, neto de Shah Wali Allāh. O jihād de Sayyid Aḥmad pertence mais propriamente à categoria de reações muçulmanas ao colonialismo europeu, à qual nos voltaremos adiante, do que a uma discussão sobre as tendências do Islã pré-moderno.

Resumindo: do século XVI ao século XVIII, um número surpreendente de diferentes muçulmanos em diferentes lugares concluiu que as coisas não estavam muito bem com o Islã, que era necessária uma renovação e que era seu trabalho consertar as coisas. Esses apelos para renovação foram motivados por circunstâncias amplamente variáveis, e os candidatos a reformadores divergiam muito sobre o que precisava ser reformado. Existem apelos por

reforma suficientes, no entanto, para sugerir uma sensação de mal-estar bastante difundida. Há poucos sinais do tipo de confiança transmitida por Usâma diante dos cruzados. E no século XVIII havia poucas desculpas para não se sentir triste, pois em todos os lugares o poder político e militar muçulmano parecia estar em declínio ou desordem. Essa sensação passou para muçulmanos do século XIX e influenciaria profundamente a maneira como muitos deles reagiriam ao encontro com os europeus.

Parte V

Variações modernas

Encontros com a modernidade

Em agosto de 1797, o imperador francês Napoleão Bonaparte iniciou uma expedição militar para assumir o controle do Egito, então uma província do Império Otomano, a fim de proteger os interesses comerciais franceses e minar o acesso do Reino Unido à Índia. A campanha subsequente, embora em última análise malsucedida, teria um impacto poderoso no Império Otomano em geral e no mundo árabe em particular. Entre outras coisas, a invasão demonstrou a superioridade militar, tecnológica e organizacional das potências da Europa Ocidental sobre o Oriente Médio. O encontro entre a Europa e o Islã, há muito complexo, criaria nos séculos seguintes um conjunto de profundas mudanças sociais, intelectuais e religiosas na região. A invasão de Napoleão não apenas abriu a região para a tecnologia ocidental, mas também introduziu inúmeras ideias, como o liberalismo e o nacionalismo. Alguns estudiosos argumentam que a chegada de Napoleão ao Egito marca o início do Oriente Médio moderno.¹

O encontro do Islã com o Ocidente é altamente carregado e complexo e exige nuances em sua descrição. Uma dialética complexa está em ação aqui: a modernidade se torna uma força ou conjunto de forças contra as quais as identidades muçulmanas são formadas e manipuladas. Uma vez formadas, no entanto, essas múltiplas identidades muçulmanas ficam encarregadas de moldar o mundo moderno de acordo com suas próprias percepções do que o Islã deveria ser. Dentro dessas muitas formulações, o Islã serve como uma estratégia interpretativa para explicar ou dar conta da ascensão da modernidade e para combater um bloco europeu cada vez mais hostil e poderoso. Portanto, mesmo a rejeição mais extrema do mundo moderno, paradoxalmente, precisa de elementos selecionados da modernidade para definir sua rejeição e, no processo, sua visão do Islã.

O erro categórico nessa dialética complicada é presumir que houve ou tem havido uma resposta islâmica monolítica à modernidade. Uma série de livros sobre o “Islã moderno” que procuram retratar um “choque de civilizações” ou de uma religião que é incapaz de se adaptar ao mundo moderno cometeu esse erro.² Há quase tantas respostas muçulmanas diferentes à modernidade quanto muçulmanos. Há, no entanto, uma tendência entre muitos estudiosos e teólogos (muçulmanos e não muçulmanos) de tentar classificar essas miríades de construções e

escolher, dependendo da perspectiva a ser discutida, uma versão particular do Islã que parece ser mais “autêntica”. Essa escolha costuma ser feita por várias razões políticas, geralmente para desacreditar o Islã, implicando que todos os muçulmanos estão irados e violentos, ou para mostrar que o Islã é compatível com a modernidade porque certos grupos o são. Essas estruturas interpretativas fazem com que várias partes representem o todo a serviço de alguma agenda ideológica mais ampla. Muitos consideram eventos como os ataques de 11 de setembro de 2001 como um filtro para examinar toda a história do Islã. Alguns comentaristas ou especialistas afirmam que eventos no registro histórico, como a violência dos sectários kharijitas ou o suposto assassinato de uma tribo judia na Medina por Maomé, demonstram que o Islã foi violento ou anti-semita desde o início. No entanto, outros usam vários relatos dos hadith para construir um Maomé proto-democrático, proto-feminista ou proto-humanista. Mais uma vez, no entanto, ficamos com a retórica da autenticidade,³ a tentativa de impor uma identidade muçulmana normativa a uma complexa teia de projeções históricas e mitológicas. O Islã “real”, conforme definido por cada grupo, é separado de todas as fontes e interpretações e feito para se encaixar facilmente com as necessidades, políticas ou não, do intérprete.

Mas, se os capítulos deste livro mostraram alguma coisa, é que não existe um Islã monolítico ou uma identidade muçulmana singular. Pelo contrário, termos como “verdadeiro Islã” e “verdadeiros muçulmanos” são altamente carregados e, como tais, altamente contestados. Vários atores e grupos têm sido constantemente apanhados na luta para tornar sua versão do Islã normativa ou autêntica e, assim, por extensão, eles definem os islãs de seus concorrentes como inovações, interpretações errôneas ou degenerações.

É mister refletir sobre a linguagem e as categorias que empregamos à medida que percorremos essas várias contestações e tentamos estar atentos às escaramuças ideológicas que ocorrem em torno das fronteiras de identidade. Este capítulo mostra quantas das questões levantadas nos capítulos anteriores – questões sobre fontes, ideologia e legitimidade – permanecem. Em outras palavras, os capítulos anteriores apresentam não apenas o assunto da história, mas os ingredientes principais na construção em andamento das identidades muçulmanas e os debates a que tais construções inevitavelmente dão origem.

¹ Ver, por exemplo Roger Owen. *State, power and politics in the making of the modern Middle East*. London: Routledge, 2004, pp. 5–38.

² Por exemplo, Samuel P. Huntington. *O choque de civilizações ea recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997. A tese de Huntington foi retomada por Lewis em Bernard Lewis. *O que deu errado no Oriente Médio?* 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

³ Para um estudo aprofundado dos usos do termo “autenticidade” nos estudos da religião de forma mais geral, vide Russell T McCutcheon. *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. New York: Oxford University Press, 1997.

Definições de modernidade

Modernidade é um conceito difícil de definir devido em grande parte à sua capacidade de cobrir sob seu amplo leque qualquer número de forças sociais, econômicas, políticas e intelectuais. Como movimento, a modernidade tende a coincidir com a ascensão do capitalismo, a secularização e o surgimento da vida pós-industrial – bem como com todas as consequências a que essas mudanças deram origem. O sociólogo Anthony Giddens, por exemplo, escreve:

Simplificando, modernidade é sinônimo de sociedade moderna ou civilização industrial. Mais detalhadamente, está associada a: a) um conjunto de atitudes perante o mundo, como a ideia de que o mundo é passível de transformação pela intervenção humana; b) um complexo de instituições econômicas, em especial a produção industrial e a economia de mercado; c) toda uma gama de instituições políticas, como o Estado nacional e a democracia de massa. Graças sobretudo a essas características, a modernidade é muito mais dinâmica do que qualquer tipo de ordem social preexistente. É uma sociedade – mais precisamente, um complexo de instituições – que, à diferença de todas as culturas anteriores, vive no futuro e não no passado.⁴

A modernidade forçou o Islã – na verdade, como forçou todas as religiões – a entrecruzar, voluntária e involuntariamente, o tradicional com o moderno, o religioso com o científico e o particular com o universal. A era moderna presenciou o surgimento de vários tipos de estruturas sociais, políticas e de autoridade que os praticantes religiosos frequentemente consideram perniciosas à “verdadeira” crença religiosa. A busca pela autenticidade – como criar o idílio da Medina de Maomé, por exemplo – consequentemente, tornou-se uma grande força em ação no período moderno. Então, como se diz, podemos retornar à forma como se percebe que a religião era praticada no passado? As respostas a essa pergunta – desde a adaptação ao período moderno até a sua rejeição completa – são tão múltiplas quanto aqueles que buscam a resposta. O único erro que pode ser cometido aqui é presumir que há apenas uma resposta a esta pergunta ou aquela resposta é mais válida ou autêntica do que outras.

O colonialismo e o orientalismo

O colonialismo e o orientalismo foram fundamentais nas construções modernas do Islã. O colonialismo, impulsionado em grande parte por considerações econômicas, pode ser definido como o processo de construção e manutenção de colônias e plantações em um território por elites que vivem em outro lugar, referido como a “metrópole” (por exemplo, Londres, Paris). Uma vez que o novo território foi derrotado militarmente, a metrópole muitas

vezes buscou impor novos governos e, não raro, novas estruturas sociais e economias às colônias com o objetivo de “civilizá-las” e ajudá-las a entrar no mundo moderno e em sua economia mercantil.

Muito do colonialismo europeu ocorreu em áreas cujos principais habitantes eram muçulmanos (por exemplo, Oriente Médio, Sul da Ásia). Consequentemente, o Islã se tornou a religião que os colonialistas europeus associavam ao atraso e à rigidez quando se tratava de se adaptar à modernidade. Por trás dessa avaliação, é claro, persistiam as polêmicas medievais entre a Europa e o Islã, talvez a única grande civilização que constantemente ameaçava os interesses europeus no mundo pré-moderno.

A divisão do Império Otomano no final da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) pode ser um estudo de caso do colonialismo.⁵ O enorme conglomerado de territórios e povos que o sultão do Império Otomano governara continuamente desde o século XIII até o início do século XX foi agora dividido em vários novos estados-nação pelas potências europeias vitoriosas. A Liga das Nações desmantelou o Império Otomano e, sob o Acordo Sykes-Picot (1916), deu à Inglaterra e à França o poder de governar partes diferentes dele. A França teria um mandato sobre os estados-nação recém-formados da Síria e do Líbano, e a Inglaterra teria um mandato sobre a Jordânia e a Palestina. Esses novos países, embora exemplos de conflitos do século XX, nunca existiram no mundo pré-moderno e, para todos os efeitos e propósitos, tornaram-se colônias europeias sob o controle político, social, cultural e linguístico das superpotências da época.

O orientalismo, a atividade intelectual e artística que fabricou “o Oriente” para o consumo ocidental, é frequentemente visto como um servo do colonialismo. O termo recebeu destaque por Edward Said (1935-2003) em sua obra altamente influente *Orientalismo*, publicada em 1978. Para ele, a produção intelectual (por exemplo, literatura, óperas) e o controle imperial reforçam-se mutuamente porque o primeiro fornece a legitimação e a desumanização do último. Para Said, o orientalismo existe antes do colonialismo. Ele define Orientalismo nos seguintes termos: “O orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição corporativa de lidar com o Oriente – lidando com ele, fazendo declarações sobre ele, autorizando pontos de vista sobre ele, descrevendo-o, ensinando-o, estabelecendo-se, governando-o: em resumindo, Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente.”⁶ Para Said, todo o aparato ocidental usado para entender o Oriente – desde a disciplina dos estudos árabes e islâmicos na academia até a literatura e a ópera – foi e ainda é cúmplice nas tentativas de controlar o Oriente e, portanto, investiu pesadamente no empreendimento colonial. Embora alguns estudiosos tenham tentado moderar as generalizações da crítica de

⁴ Anthony Giddens e Christopher Pierson. *Conversas com Anthony Giddens: o sentido da modernidade*. FGV, 2000, p. 69.

⁵ Ver, por exemplo, Mustafa Aksakal. *The Ottoman road to war in 1914: the Ottoman Empire and the First World War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008 e Karen Barkey. *Empire of difference: The Ottomans in comparative perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 264–295.

⁶ Edward W. Said. *Orientalism*. New York: Vintage, 1978, p. 3.

Tabela 12.1: Atitudes para com a religião no período moderno, segundo Lincoln (2010, p. 59)

Maximalista	Minimalista
Religião = domínio central da cultura, profundamente envolvida em práticas éticas e estéticas constitutivas da comunidade.	Economia = domínio central da cultura; religião restrita à esfera privada e a preocupações metafísicas.
Preferências culturais constituídas em grande parte como moralidade e estabilizadas pela religião	Preferências culturais constituídas em grande parte como moda e abertas a flutuações do mercado.
A autoridade religiosa garante uma ordem coerente e permanente.	O dinamismo capitalista acarreta rápida expansão da riqueza e do poder.
Sistema minimalista sentido como poderoso e intrusivo, tentativa séria para futuras elites e ameaça perigosa para todos.	Sistema maximalista sentido de duas formas: uma diversão sedutora e antiquada para alguns, um atavismo ressentido, capaz de contra-ataques reacionários, para outros.

Said,⁷ o fato é que os estudos sobre o Islã costumam estar ligados a forças geopolíticas mais amplas, sejam cáusticas ou apoloéticas.

Maximalismo e Minimalismo

Antes de podermos criar e analisar uma tipologia das respostas muçulmanas à modernidade, podemos achar útil distinguir entre o que Bruce Lincoln chama de entendimentos “maximalistas” e “minimalistas” de religião.⁸ Esses dois entendimentos dizem respeito ao papel que a religião desempenha ou se percebe que desempenha na sociedade. É uma distinção que de forma alguma se limita ao Islã, mas pode ser facilmente aplicada a todas as religiões do mundo moderno. Lincoln localiza essa distinção no Iluminismo, um período que testemunhou, entre outras coisas, o desejo de restringir a influência da religião na esfera pública – um processo ou conjunto de processos que levou à fundação do moderno Estado-nação.⁹ Dessa visão de mundo surgiu a ideia de que a religião deveria desempenhar um papel “minimalista” na sociedade, em grande parte confinada – como o desejava o filósofo Immanuel Kant (1724-1804) – aos domínios da estética e da ética.

A redução da função e do lugar da religião na sociedade necessariamente levou ao surgimento de indivíduos, grupos e movimentos altamente críticos da imoralidade, depravação sexual e frouxidão moral que surge quando a religião é marginalizada. Esses grupos buscavam um papel “maximalista” para a religião na sociedade, buscando reintroduzi-la quando e onde pudessem e – dependendo do grupo – por qualquer meio à sua disposição. Uma reprodução do quadro de Lincoln enfatizando as diferenças entre essas duas visões de mundo é útil (tab. 12.1).

⁷ Aaron W Hughes. *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline*. London: Equinox Publ., 2007, pp. 9–32.

⁸ Bruce Lincoln. *Holy terrors: Thinking about religion after September 11*. Chicago: University of Chicago Press, 2010, p. 56.

⁹ *Ibid.*, pp. 57–58.

Essa distinção é útil em vários níveis. Em primeiro lugar, mostra que a dicotomia pode ser aplicada de forma útil a todas as religiões (incluindo as dos Estados Unidos), não apenas ao Islã, que, portanto, não pode mais ser apontado como a religião “problema”. Em segundo lugar, deve nos forçar a ser cautelosos ao aplicar frases simplistas como “choque de civilizações”, porque revela que os confrontos reais não acontecem entre religiões, mas entre várias encarnações (seja no mundo muçulmano, em Israel, nos EUA) de maximalistas e minimalistas. Terceiro, os conflitos – talvez possamos defini-los como “guerras culturais” – são uma marca distinta da modernidade, onde os maximalistas percebem o espaço para a religião como sempre diminuindo devido às perniciosas forças da secularização.

A versatilidade do Islã no mundo moderno: uma visão geral

“O Islã no mundo moderno” é realmente uma rubrica vaga. Em vez de imaginar uma visão islâmica do mundo moderno, pode fazer mais sentido imaginar o Islã como uma estratégia interpretativa que pode ser usada a serviço de várias agendas locais e globais. De muitas maneiras, as ideologias islâmicas representam interpretações islâmicas de ideologias globais (por exemplo, um movimento nacionalista, um movimento social e, cada vez mais, um movimento étnico). Esta seção procura mostrar algumas das múltiplas maneiras pelas quais o Islã foi imaginado ao longo do século XX e apresenta numerosos estudos de caso dessas várias interpretações em detalhes.

A degradação das sociedades islâmicas em objetos de colonialismo europeu após o final do século XIX levou a várias respostas, a maioria das quais buscava redefinir o Islã à luz das acusações europeias de “atraso”. No início do século XX, por exemplo, cerca de 80% dos muçulmanos eram governados por pelo menos onze potências coloniais diferentes (da Grã-Bretanha e França à China). Em resposta, muitos desses assuntos coloniais cada vez mais começaram a conceber o Islã a serviço do nacionalismo. Do sírio Muḥammad Rashid Riḍā (1865-1935) ao turco Mehmet Ziya Gokalp (1876-1924), os intelectuais muçulmanos construíram o Islã como a base de várias causas nacionalistas. É importante notar que esses indivíduos não estavam interessados em criar uma “república islâmica” como a concebida hoje, mas em usar o Islã como a realização de um sistema de governo baseado nas instituições do Estado e na ética política. Em lugares e movimentos tão diversos como a Irmandade Muçulmana na Síria e o nasserismo no Egito, Maomé poderia facilmente ser celebrado como o fundador de um movimento socialista, alguém cujos objetivos no século VII d.C. não eram distintos dos objetivos perseguidos pelos reformadores nacionalistas do século XX.

Esses vários movimentos modernos usaram cada vez mais um contexto islâmico antigo – mesmo quando tal contexto ia contra seus próprios ideais – para atrair e unificar diversos grupos em Estados recém-criados. Vários

movimentos nacionais – na Argélia, no Egito, cada vez mais na Palestina e em outros lugares – tendem a ser retratados miticamente como expressões islâmicas ou apresentar o Islã como a chamada ideologia da libertação do Terceiro Mundo, a voz dos despossuídos nas colônias buscando sua independência da Europa.

Em tais contextos, alguns começaram a conceber o Islã como uma força transnacional, algo para dar ao “público islâmico” ou *umma* – nacionalmente e regionalmente fragmentado – uma entidade unificada. Esses esforços foram sem dúvida apoiados por causas humanistas (por exemplo, a situação dos palestinos nas mãos dos israelenses) e a riqueza do petróleo em lugares como a Arábia Saudita. Esta última, por exemplo, criou a Liga Mundial Muçulmana de Meca em 1972 com os olhos voltados à unidade islâmica.

A década de 1970 também foi o palco da ascensão do Islã como a perfeição de todo pensamento ideológico.¹⁰ Essa nova interpretação concebia o Islã como superior a todas as ideologias ocidentais, as melhores das quais, afirmava-se, já existiam dentro do Islã. O Islã, em outras palavras, agora detinha a solução para o mal-estar secular do Ocidente e, por isso, era na verdade superior ao Ocidente. Essa visão levou à formação de uma linguagem política islâmica distinta que poderia ser empregada para justificar e legitimar “Estados islâmicos” e “revoluções islâmicas”. Não por acaso, a Revolução Iraniana ocorreu no ano de 1979 (ver a seção “Ruhollah Mūsāvi Khomeini”).

O Islã agora era percebido como a ideologia para libertar os necessitados em lugares tão diversos como o Irã, o Norte da África e a Indonésia e para garantir uma nova identidade ou consciência islâmica transnacional. O Islã também se tornou a ideologia para criticar e apresentar alternativas para vários governos considerados “não islâmicos” ou não islâmicos o suficiente. O uso desta ideologia pode ser testemunhado em várias tentativas de derrubar governos (por exemplo, na Arábia Saudita em 1979) e de ir à guerra com outros países islâmicos (por exemplo, a Guerra Irã-Iraque).

Nos anos de 1979 a 1989 houve cada vez mais a fragmentação das vozes islâmicas e o surgimento de novas interpretações do Islã. Como Reinhard Schulze aponta, o Islã “não era mais considerado como um estado de coisas objetivo e social, mas como um processo hermenêutico de interpretações.”¹¹ Essa fragmentação levou em alguns setores, especialmente entre intelectuais de inclinação francesa no Norte da África, a um Islã liberal que buscava rejeitar a poligamia e a jihād em favor do que consideravam normas mais modernas – e, portanto, mais “islâmicas”. Em outros setores, isso significa que o Islã se tornou um símbolo pelo qual vale a pena lutar. O Hamas e outros grupos islâmicos que buscavam amplo apelo entre os muçulmanos, seja internamente ou no estrangeiro, deram ao conflito israelense-palestino um verniz islâmico, tanto que até mesmo a marxista Organização para a Libertação da Pa-

lestina (OLP) teve que adotar temas e símbolos islâmicos para que sua voz fosse ouvida.

As últimas décadas – com a Guerra do Golfo, a Guerra EUA-Iraque, as várias guerras no Afeganistão e assim por diante – tornaram vários subgrupos mais militantes contra o que eles percebem ser os excessos do Ocidente e seu neocolonialismo. Esses diversos grupos, formando coletivamente o que é referido como o “movimento da jihād islâmica”, talvez sejam melhor – ou, pelo menos, de forma mais célebre – simbolizados por Usāma bin Ladin e sua rede Al-Qaeda. Em muitos desses grupos, as causas locais ou visões de mundo muitas vezes se cruzaram com a visão global de um movimento de jihād.

Tipologia das respostas à modernidade

As divisões de Lincoln entre as abordagens minimalista e maximalista ao lugar da religião na sociedade sugere uma maneira conveniente de estabelecer uma taxonomia dos encontros muçulmanos com a modernidade. Tal taxonomia, embora de forma alguma refletindo a complexidade das vozes islâmicas empiricamente, deve fornecer um contexto conveniente para começar o processo de categorização de pelo menos algumas dessas vozes conflitantes do islã. Mais importante, também deve evitar a pressuposição comum de que todos os muçulmanos, seja diacrônica ou sincronicamente, falam com uma só voz ou que reagem da mesma maneira a estímulos externos ou internos.

Por questão de conveniência, divido essas vozes nos seguintes tipos: *fundamentalismo*, *modernismo* e *nacionalismo*.¹² Eles pretendem ser na verdade tipos ideias ou vários marcadores teóricos, entre os quais residem formações mais complexas e variadas. Os indivíduos, para não falar dos grupos, raramente podem ser encaixados em categorias tão estritas. Tais categorias, da mesma forma, não admitem nem nuance, nem mudança. O que constitui uma versão modernista do islã hoje pode não ser o mesmo do que constituía tal movimento há cinquenta ou até mesmo dez anos atrás. Além disso, essas categorias dissimulam uma estabilidade que não existe na realidade, especialmente na medida em que os grupos são modificados, modificam e se reconfiguram com outros dependendo de contextos políticos e sociais mais amplos.

Contudo, o ponto em comum na maioria dessas categorias é a noção de que um tipo monolítico ou essencialista de islã necessita de reformas. Não é de surpreender que divirjam sobre o tipo de reforça exigida ou nos meios e fins do processo de reforma. Nesse quesito, todos eles voltam-se para o passado, embora um passado que é construído e romantizado baseado em tudo o que se percebe estar errado com o presente. Do presente, há o desejo de criar uma identidade muçulmana que coincida com esse passado ideal configurado de várias formas. Essas identidades muçulmanas não são simplesmente herdadas ou atribuídas, mas trançadas com os fios da memória e do

¹⁰ Reinhard Schulze. *A modern history of the Islamic world*. New York University Press, 2002, pp. 221–222.

¹¹ *Ibid.*, p. 244.

¹² Essa divisão é livremente baseada na classificação de William E Sheppard. “Islam and ideology: Towards a typology”. *International journal of Middle East studies* 19.3 (1987), pp. 307–335.

desejo. Nesse tocante, as formações identitárias islâmicas modernas não diferem das pré-modernas: ambas são baseadas nas várias construções de quem Maomé era ou deveria ser, o que o Alcorão é ou deveria ser, e os ideias que se imagina estarem representados na comunidade islâmica incipiente.

As seções a seguir fornecem uma descrição de cada tipo de encontro muçulmano com a modernidade, sendo apresentados exemplos de vozes individuais que são constitutivas deles, mas também mostram a diversidade dentro de cada categoria.

FUNDAMENTALISMO

O “fundamentalismo islâmico” é um termo genérico usado para descrever uma série de ideologias religiosas que defendem o retorno aos chamados fundamentos do islamismo (o Alcorão e a Suna), sendo também um termo potencialmente enganador, já que frequentemente inclui em seu extenso leque indivíduos e grupos com agendas radicalmente diferentes: alguns são intolerantes com os de fora do grupo, enquanto outros são mais pluralistas; alguns são democráticos, outros, autoritários; alguns são pacifistas, enquanto outros são violentos. Rotular todos esses grupos como “fundamentalistas” é, portanto, problemático. Um termo cognato usado para descrever o fundamentalismo islâmico é “islamismo [político]” (sendo “islamista” seu adjetivo). Este último termo possui um acento mais político que o termo “fundamentalismo”, implicando, portanto, maior atividade política para criar um Estado islâmico.

Os fundamentalistas muçulmanos defendem que a percebida fraqueza atual política e militar dos muçulmanos deriva do fato de que muitos se desviaram dos fundamentos do islamismo, sendo, pelo contrário, influenciados pelo secularismo, frequentemente igualado ao “Ocidente” ou aos Estados Unidos. A única maneira de superar o mal-estar atual, segundo essa visão, é um “retorno” ao islamismo – quer dizer, à leitura do islamismo particular do fundamentalista –, pondo em prática a lei islâmica para reger todos os aspectos da vida.

Vários acadêmicos questionaram a utilidade do emprego do vocábulo “fundamentalista” – um termo originalmente usado por certos protestantes americanos no começo do século XX para descrever sua luta contra o modernismo e seu desejo de retornar aos “fundamentos” de sua tradição.¹³ Os fundamentalistas protestantes enfatizavam a inerrância bíblica, a salvação individual e as qualidades redentoras de Jesus – tudo muito distante do islamismo. Além do mais, enquanto que esses fundamentalistas protestantes usavam o termo fundamentalista para se referir a si mesmos, os ocidentais tendem a usá-lo estri-

tamente para se referir aos muçulmanos, que não se chamam a si mesmos assim.

A diferença crucial entre os primeiros protestantes fundamentalistas e os fundamentalistas islâmicos é que enquanto aqueles tentam se distanciar da política (embora certamente não seja o caso hoje em dia), estes têm uma agenda política: pôr em prática o islamismo em todas as áreas da vida. E enquanto o fundamentalismo protestante tem sua origem na reação contra a modernidade, o fundamentalismo islâmico não.

Nesse sentido, as origens do fundamentalismo islâmico são geralmente atribuídas a Taqi al-Din Aḥmad Ibn Taymiyya (1263-1328), cujas datas de vida devem alertar contra a simples importação da categoria do século XX “fundamentalismo” para o Islã. Ibn Taymiyya era altamente crítico do sufismo e da prática sufista, que ele acreditava ter se infiltrado em todas as esferas da vida islâmica – por exemplo, celebrar o aniversário de Maomé, usar música, fazer peregrinações a santuários, praticar ascetismo excessivo e alegar milagres. (Ibn Taymiyya paradoxalmente articulou essas críticas, embora fosse membro da ordem sufista qāḍīrita.) Trabalhando com base na escola jurídica conservadora hambalita, ele procurou expurgar essas crenças e práticas do Islã. Qualquer coisa que não pudesse ser justificada por apelos ao Alcorão e à Suna teve que ser rejeitada. Ibn Taymiyya também acreditava que o xiismo era um movimento herético e, conseqüentemente, procurou refutá-lo e sancionou a violência contra os xiitas. Os grupos militantes islâmicos geralmente derivam sua retórica desse tipo ideal e, a este respeito, devem ser classificados como uma espécie do gênero mais amplo de “fundamentalista”.

Os wahhabitas

Inspirado pelos ensinamentos de Ibn Taymiyya, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792) procurou retornar aos “fundamentos” da tradição – o Alcorão, a Suna e as posições legais da escola hambalita. Todo o resto, na opinião dele e de seus seguidores, era *bid’a* (inovação). Baseados na Península Arábica, os wahhabitas, como seus seguidores eram chamados, destruíram muitas mesquitas, santuários e tumbas na península que eles acreditavam serem dedicados à memória dos santos sufistas. Em 1802, eles também atacaram e destruíram a cidade sagrada xiita de Karbalā’. Também é importante notar que embora outros usem o epíteto “wahhabita” para se referir a este grupo, os membros do grupo tendem a se referir a si próprios como “salafistas”, em referência aos “ancestrais piedosos” (*salaf*) que foram os primeiros seguidores e companheiros de Maomé.

O wahhabismo pode muito bem ter sido apenas um movimento bastante menor em um rincão do deserto se não fosse pelo estabelecimento de um pacto entre a emergente Casa de Sa’ūd e Ibn ‘Abd al-Wahhāb, o primeiro prometendo implementar os ensinamentos do último e aplicá-los nas cidades vizinhas em troca de seu apoio político. A Casa de Sa’ūd procurou tomar o controle da Arábia e seus arredores e finalmente o fez em 1932, com o estabe-

¹³ Sobre os problemas do emprego de “fundamentalista” como termo comparativo, ver Martin E. Marty e R. Scott Appleby. “Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family”. Em: *Fundamentalisms Observed*. Ed. por Martin E. Marty e R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press, 1994, pp. 814-842, Antônio Flávio Pierucci. “Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa”. *Revista USP* 13 (1992), pp. 144-156. <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25620>

lecimento do moderno Reino da Arábia Saudita. Como o reino nunca destruiu sua aliança com a ideologia religiosa wahhabita, esse movimento ultraconservador se tornou a religião do de fato Estado. Os wahhabitas se tornaram uma polícia quase religiosa que continua a impor a moralidade em todo o reino e além. Participação forçada na oração, nos códigos de vestimenta, na separação estrita dos sexos e nas restrições ao direito das mulheres de dirigir têm sido parte da visão desse grupo do que o Islã deve ser.

À medida que o prestígio da família saudita aumentava em todo o mundo muçulmano – em grande parte devido à sua vasta riqueza em petróleo (descoberta na década de 1930) e ao controle de Meca e Medina, os dois lugares mais sagrados do Islã – a visão puritana dos wahhabitas exerceu uma enorme influência sobre outros grupos muçulmanos. Por causa da riqueza da Arábia Saudita, muitas vezes financiam a construção de mesquitas em outros países, a publicação e disseminação da literatura religiosa e o treinamento de líderes religiosos em todo o mundo islâmico. Todos esses atos significaram que o wahhabismo ultrapassou as fronteiras da Arábia Saudita e influenciou outros movimentos reformistas altamente conservadores em todo o mundo muçulmano moderno, incluindo o Talibã no Afeganistão.

A Irmandade Muçulmana e Sayyid Quṭb

A Irmandade Muçulmana ou os Irmãos Muçulmanos (al-Ikhwan al-Muslimun) é um movimento religioso-político fundado no Egito. Fundado em 1928 por Ḥasan al-Banna (1906-1949), o movimento buscava purificar o islã do que percebia como sendo as influências corruptoras do Ocidente. Al-Banna desejava banir todas as ideias ocidentais do currículo educacional egípcio, argumentando que as escolas primárias deveriam ser parte da infraestrutura da mesquita. Ele também queria proibir os partidos políticos e as instituições democráticas que não fossem a *shūra* (concílio eleitoral de anciãos), que fora usada, por exemplo, para eleger ‘Uthmān após a morte de Maomé. Al-Banna também rejeitava como não confiável o hadith afirmando que a jihād interna tinha mais importância que a externa: “O martírio supremo só é conferido àqueles que matam ou são mortos na senda de Deus”, argumentava ele. “Como a morte é inevitável e só pode ocorrer uma vez, participar na jihād é lucrativo neste mundo e no outro”.¹⁴

A Irmandade Muçulmana buscava substituir o secularismo egípcio com sua visão de um islamismo que incluía tudo e que ia regular todos os aspectos da vida egípcia moderna. O movimento recebeu um ímpeto renovado em 1948, com o estabelecimento do Estado de Israel, percebido como um Outro hostil imposto por forças imperialistas na fronteira oriental do Egito.

Depois de uma tentativa de assassinato ao presidente Gamal Abd al-Nasser em 1954, as autoridades acusavam a Irmandade pelo complô. Nasser aboliu, então, a Irmandade, prendendo e punindo milhares de seus membros.

Embora teoricamente proibida, a Irmandade continua a operar no Egito através de uma rede de serviços sociais em bairros e vilas, e ainda concorre com seus candidatos nas eleições, mesmo que como “independentes”. Também há Irmandades Muçulmanas em muitos países da África, do Oriente Médio e além. As agitações recentes no Egito associadas com a chamada Primavera Árabe significaram a entrada no mainstream político da Irmandade Muçulmana naquele país.

Sayyid Quṭb (1906-1966) é provavelmente o mais importante e influente dos pensadores fundamentalistas. Como seu contemporâneo Ḥasan al-Banna, Quṭb desempenhou um papel importante na Irmandade Muçulmana, proporcionando um ímpeto intelectual tanto para a Irmandade quanto para os movimentos islâmicos que viriam depois no Egito e em outros lugares. Conta-se que ele memorizou o Alcorão aos dez anos de idade, e originalmente parece ter sido gostava de certos aspectos da civilização ocidental, mas cresceu cada vez mais consternado com isso após 1948, ano em que o Estado de Israel foi fundado.¹⁵ Em 1948, ele publicou *Al-‘Adala al-ijtima’iyya fi l-Islām* (Justiça Social no Islã), onde argumentou que os muçulmanos precisavam retornar ao Islã, que, segundo ele, fornece um modo de vida completo e total baseado no equilíbrio nas esferas social, econômica, política e jurídica da vida. Qualquer inserção de elementos estrangeiros (ou seja, ocidentais) neste modo de vida total era uma forma de corrupção e enfraqueceria o Islã, algo que ele viu acontecendo em sua própria época. Depois de publicar o trabalho, Quṭb viajou para os Estados Unidos e descreveu o que viu lá:

Eu os vi lá enquanto a tensão nervosa devorava suas vidas, apesar de todas as evidências de riqueza, abundância e dispositivos que eles possuem. Seu prazer é excitação nervosa, diversão animalesca. Passam a impressão de estarem constantemente fugindo de fantasmas que os perseguem. São máquinas que se movem com incessante loucura, desgaste e convulsão. Muitas vezes pensei que era como se as pessoas estivessem em uma moedora que não para nem de dia nem de noite, do amanhecer ao anoitecer. Isso os tritura e eles são devorados sem um momento de descanso. Eles não têm fé em si mesmos ou na vida ao seu redor.¹⁶

Após seu retorno ao Egito, Quṭb ingressou na Irmandade Muçulmana. Ele também publicou seu comentário importante e massivo de trinta volumes sobre o Alcorão, *Fī ḡilāl al-Qur’ān* (Na Sombra do Alcorão), no qual ele articulou promover sua visão do Islã e da identidade muçulmana como o sistema perfeito que representa todos os aspectos da vida. Após a Revolução Egípcia de 1952 e os anos subsequentes de Nasser, o A Irmandade Muçulmana tornou-se uma organização política ilegal, como foi

¹⁴ Hasan al-Banna. *Five Tracts of Hasan al-Bannā (1906–1949). A Selection from the “Majmū‘at Rasā’il al-Imām al-Shahid”*. Trad. por Charles Wendell. Berkeley: University of California Press, 1978, pp. 155–156.

¹⁵ Yvonne Y. Haddad. “Sayyid Qutb, Ideologue of the Islamic Revival”. Em: *Voices of Resurgent Islam*. Ed. por John Esposito. New York: Oxford University Press, 1983, pp. 67–98.

¹⁶ Yvonne Yazbeck Haddad. *Contemporary Islam and the challenge of history*. New York: Suny Press, 1982, p. 90.

até 2011. As críticas de Quṭb ao governo garantiram que ele passasse um tempo na prisão. Em 1964, ele escreveu sua obra mais importante e influente, *Ma'ālim fī ṭ-ṭariq* (Marcos no caminho).

Um dos objetivos mais importantes de Quṭb em Marcos era a ressignificação do termo *jāhiliyya*, que, conforme observado anteriormente, se refere a uma “era de ignorância” mítica na Península Arábica anterior ao advento ou restabelecimento do Islã.¹⁷ Quṭb transformou este termo para que se referisse a todos aqueles sistemas de pensamento—incluindo o que tendemos até a pensar como “muçulmanos” - isso eleva os humanos ao status de Deus. Ele justapôs esses sistemas com sua própria visão purificada do Islã: “Hoje estamos em uma *jāhiliyyah* semelhante ou mais sombria do que aquela contemporânea ao Islã primitivo. Tudo o que nos rodeia é *jāhiliyyah*, as visões das pessoas, crenças, seus hábitos e costumes, sua fonte de conhecimento, arte, literatura, regras e leis, até mesmo o que consideramos como educação islâmica, fontes islâmicas, filosofia islâmica e pensamento islâmico - tudo isso é o produto da *jāhiliyyah*.”¹⁸

Após sua publicação, Marcos no Caminho se tornou um manual de renascimento islâmico. Em 1965, Quṭb foi preso por conspirar para dar um golpe de Estado e foi executado um ano depois. Ele foi enterrado em uma cova anônima, mas continuou a ser considerado um importante mártir e um símbolo do renascimento islâmico em todo o mundo islâmico até hoje. Os escritos de Sayyid Quṭb inspiraram muitos outros reformadores fundamentalistas, incluindo a Irmandade Muçulmana fora do Egito e o Hamas nos Territórios Palestinos, e seus escritos desempenharam um papel importante no desenvolvimento intelectual de Ayman al-Zawahiri e Usāma bin Ladin, os fundadores da Al-Qaeda.

Mawlana Abū-Ala Mawdudi

Mawlana Abū-Ala Mawdudi (1903–1979) foi o fundador da Associação Islâmica (Jamaat-i-Islami) em Lahore, Paquistão, em 1941 durante os últimos dias do Raj britânico. Altamente crítico do imperialismo britânico, Mawdudi queria assegurar a existência de uma comunidade muçulmana submergida pela população hindu no subcontinente indiano. Como jornalista e editor de um jornal, Mawdudi usou como plataforma principal o jornal *Tarjuman al-Quran*, que era altamente crítico das aspirações nacionalistas do Congresso Nacionalista Indiano. De acordo com Mawdudi, o Islã se opunha firmemente ao nacionalismo, que muitas vezes coincidia com um Estado secular, e os muçulmanos eram unidos com base apenas em seu compromisso religioso com Deus, que tinha precedência sobre a língua, raça ou cultura. No entanto, ele escreveu: “as reformas que o Islã deseja promover não podem ser realizadas meramente por sermões. O poder político é essencial para sua realização. . . . A luta para obter controle sobre os órgãos do Estado, quando motivados pelo desejo

de estabelecer a *din* [religião] e a charia islâmica e de fazer cumprir a injunção islâmica, não são apenas permitidos, mas positivamente desejáveis e obrigatórios.”¹⁹

Embora originalmente crítico das aspirações nacionalistas de criar uma pátria muçulmana, o Paquistão, após a partição ocorrida em 1947, Mawdudi foi forçado a fugir para lá, e a partir daí ele começou a argumentar que a constituição do novo Estado deveria ser baseada exclusivamente em princípios islâmicos. A criação de tal constituição levaria ao renascimento do Islã no mundo moderno ao criar uma ordem social que ele – como al-Banna e Quṭb – imaginava estar em ação na época de Maomé e no período imediatamente posterior. Segundo esse raciocínio, foi apenas nos anos seguintes que o Islã gradualmente se corrompeu à medida que encontrou e absorveu ideias e práticas estrangeiras. A Associação Islâmica ainda é um partido político no Paquistão, e seu objetivo continua sendo o estabelecimento de um Estado islâmico puro governado pela charia, bem como pela oposição à ocidentalização e suas ideologias concomitantes – capitalismo, socialismo e secularismo. Nos últimos anos, políticos indianos e americanos argumentaram que a Associação Islâmica forma a ala política de grupos militantes mais radicais (como o Partido dos Jihadistas [Hizbul Mujahidin]) no Paquistão.

Ruhollah Mūsāvi Khomeini

Ruhollah Mūsāvi Khomeini (1902–1989) – frequentemente referido como “Aiatolá Khomeini” – foi o líder espiritual da Revolução Iraniana em 1979. Quando o xá tentou nacionalizar os ulemás xiitas, um grupo de clérigos liderados por Khomeini se opôs à autocracia da monarquia e seu desejo de monitorar e controlar as instituições religiosas associadas ao sul do Irã. Após uma série de manifestações em grande escala, Khomeini foi preso e deportado para o Iraque.

Embora Khomeini tenha vindo a representar no Ocidente o Islã militante e intolerante, ele era alguém que se interessava pela filosofia ocidental, era poeta e – ao contrário de alguns dos outros indivíduos discutidos até agora – estava firmemente enraizado nas fontes clássicas da tradição. No exílio, Khomeini também encontrou as obras de pensadores islâmicos como Ḥasan al-Banna e Sayyid Quṭb, que, embora sunitas, falavam abertamente sobre o conflito entre o Ocidente e o Islã, as forças do secularismo e os fundamentos muçulmanos.

No exílio, Khomeini publicou um tratado inovador sobre o tradicional conceito tradicional xiita de *velāyat-e faqīh* (o mandato do jurista), no qual ele argumentou que, na ausência do imã, juristas religiosos qualificados podem assumir o direito de governar. Foi essa teoria que levou Khomeini ao poder em 1979, quando o xá deixou o Irã.²⁰ Ele escreveu, por exemplo, que “a aquisição de conheci-

¹⁷ William E Shepard. “Sayyid Qutb’s Doctrine of” *Jahiliyya*”. *International Journal of Middle East Studies* (2003), pp. 521–545.

¹⁸ Citado em Haddad, *op. cit.*, p. 85.

¹⁹ Mawlana Abul-Ala Mawdudi. *Islamic Law and Constitution*. 10^a edição. Ed. e trad. por Khurshi Ahmad. Lahore: Islamic Publications, 1990, p. 177.

²⁰ Hamid Enyat. “Iran: Khomeini’s Concept of the ‘Guardianship of the Jurisconsult’”. Em: *Islam in the Political Process*. Ed. por James Piscatori. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 160–180.

mento e expertise em várias ciências é necessária para fazer planos para um país e para exercer funções executivas e administrativas; nós também faremos uso de pessoas com essas qualificações. Mas quanto às fiscalizações e administração suprema do país, a execução da justiça e o estabelecimento de relações equitativas entre os pessoas – estes são precisamente os assuntos que o *faqih* [jurista religioso] estudou.²¹

Os apoiadores de Khomeini usaram as imagens do martírio de Husayn no século VII para simbolizar sua luta. O xá tornou-se associado às forças de Yazid, e Khomeini e seus seguidores foram associados à superioridade moral e espiritual dos *ahl al-bayt*, a família de Maomé. Khomeini foi capaz de pegar a posição historicamente quietista do xiismo, que emergiu de um contexto histórico particular, e transformá-la em ativismo político.

Sob o governo de Khomeini, a charia foi introduzida no Irã, e a Guarda Revolucionária impôs um código de vestimenta islâmico e moralidade para homens e mulheres. Por exemplo, as mulheres eram obrigadas a cobrir os cabelos e os homens não podiam usar shorts. O álcool, a maioria dos filmes de faroeste e a prática de homens e mulheres nadarem ou tomarem sol juntos foram proibidos. O currículo educacional foi islamizado em todos os níveis, e qualquer música que não fosse composta para fins marciais ou religiosos foi proibida. Khomeini também foi responsável pela emissão da *fatwa* convocando o assassinato do romancista britânico Salman Rushdie por sua publicação do seu livro *Os Versículos Satânicos*, que muitos muçulmanos consideraram difamatório.

Embora a maioria dos iranianos tenha recebido Khomeini de braços abertos em 1979, os efeitos da revolução são tudo menos claros hoje. Muitos iranianos ficaram insatisfeitos com a revolução e pediram o fim da teocracia dos ulemás xiitas. As eleições, amplamente consideradas como fraudulentas, garantiram o status quo, e há grande desconforto entre a população e muitos líderes religiosos, que controlam o governo e suas políticas (há estudiosos religiosos reformistas, mas tendem a ser perseguidos e marginalizados).

MODERNISMO

Se os fundamentalistas buscam um retorno aos ideais que eles percebem ter funcionado no passado sagrado quando Maomé viveu, os modernistas tentam adaptar o passado e seus ensinamentos ao mundo contemporâneo. Essa distinção não afirma que os modernistas são seculares ou que rejeitam o Islã – isso os levaria efetivamente para além da religião, embora certamente haja muitos muçulmanos seculares. Os modernistas diferem desses secularistas em seu desejo de fundamentar a mudança no Alcorão e na Suna, embora de uma forma muito mais liberal do que defendem os fundamentalistas. “Modernista” é o termo geral que se refere a todos os muçulmanos que acreditam que o Islã e a modernidade são compatíveis com um ao

outro, pelo menos quando ambos estão configurados corretamente.

Enquanto que os fundamentalistas basearam e continuam a mapear suas formações de identidade sobre o alicerce percebido de um passado imutável ao qual o presente deve ser conformado, os modernistas reconhecem a instabilidade da formação social e tentam reformular os princípios islâmicos de acordo com ela. Enquanto os fundamentalistas são rápidos em postular a autossuficiência do Islã, os modernistas não têm medo de admitir que certos ideais ocidentais são compatíveis com o Islã (essa visão às vezes leva à alegação apologética de que os ideais políticos ocidentais, como democracia e direitos das minorias são na verdade originalmente islâmicos, e não europeus).²²

O modernismo islâmico tem suas raízes no século XIX e foi muito provavelmente conectado à era do colonialismo e do imperialismo. É, de certa forma, baseado na crítica europeia ao Islã como retrógrado. O desenvolvimento da posição modernista está ligado às noções de que o Islã está atualmente falho e que sua regeneração requer que certos aspectos de sua religião precisem ser mudados. De muitas maneiras, essa posição é baseada na distinção europeia moderna entre o religioso e o secular: os modernistas tendem a ver o Islã como a base para a vida religiosa que informa os ideais políticos mais seculares, como democracia, liberalismo e tolerância.

Embora os modernistas tentem limitar a autoridade vinculante do passado, eles são rápidos em não negar sua autoridade. Seu objetivo não é recriar a pólis de Maomé no período moderno, mas destilar a essência do Islã, que por sua vez pode ser infundida no período atual.

Muhammad 'Abduh

Muhammad 'Abduh (1849-1905) nasceu em uma família de camponeses pobres no Alto Egito antes de ir estudar em al-Azhar, no Cairo, onde se tornaria seu primeiro reitor modernizante. Ele foi aluno de Jamāl ad-Dīn al-Afghānī (1839-1907), um filósofo e reformador religioso que defendeu o pan-islamismo para resistir ao colonialismo europeu. Como todos os reformadores – fundamentalistas, modernistas e nacionalistas – 'Abduh percebeu que o islamismo de seus contemporâneos estava em estado de decadência e com necessidade de ressurreição.

Vendo a esfera religiosa em um estado de extinção e a esfera secular inspirada no Ocidente ameaçando derrubar o Islã, 'Abduh procurou atrelá-los um ao outro. Sua construção racional e racionalista do Islã permitiria aos muçulmanos prosperar no mundo moderno, acreditava ele, ajudando uma nova classe erudita a selecionar o que era necessário da modernidade e, então, mostrar como isso pode ser compatível com o Islã.

A maneira como 'Abduh procurou tornar o islamismo compatível com o racionalismo do século XIX foi abrindo os portões da *ijtihad* (raciocínio independente), um mo-

²¹ Michael M. J. Fischer. “Imam Khomeini: Four Levels of Understanding”. Em: *Voices of resurgent Islam*. Ed. por John L. Esposito. Oxford University Press, 1983, p. 158.

²² Albert Habib Hourani. *O Pensamento Árabe Na Era Liberal – 1798-1939*. Trad. por Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia Das Letras, 2005. Publicado originalmente em 1962. Vide a esse respeito.

vimento que atingiu muitos conservadores e tradicionalistas como altamente controverso. Ao adotar essa abordagem, ele criticou fortemente o que considerava as noções antiquadas de *fiqh* (jurisprudência) e *taqlid* (imitação), que ofereciam apenas uma dependência excessiva do raciocínio jurídico anterior e tolhiam as preocupações atuais. Os muçulmanos, segundo ele, não podiam simplesmente confiar nas interpretações medievais dos textos, mas precisavam usar a razão para acompanhar a mudança dos tempos.

Acompanhar os tempos, é claro, não significa abandonar as tradições. Embora ‘Abduh pregasse a compatibilidade entre religião e ciência, ele encorajou os crentes a olharem além das leis da natureza para encontrar sua fonte em um criador. Ele compôs um comentário modernista sobre o Alcorão – que considerava, junto com a Suna, a chave para o renascimento islâmico no período moderno.

Muhammad Iqbal

Sir Muhammad Iqbal (1877–1938) nasceu em Sialkot, no Punjab, onde foi educado na Missão Escocesa antes de estudar filosofia em Lahore. Posteriormente, ele estudou em Cambridge, Heidelberg e Munique, onde completou o doutorado em 1908 com a dissertação “O Desenvolvimento da Metafísica na Pérsia”. De volta a Lahore, estabeleceu um escritório de advocacia, mas se concentrou principalmente em escrever poesia e vários trabalhos acadêmicos sobre política, filosofia e religião.

Baseando-se em seus estudos na Europa e em sua própria percepção do atual estado enfraquecido da sociedade muçulmana indiana da época, Iqbal procurou revigorar o Islã separando-o do panteísmo sufi e do intelectualismo hindu. Ele argumentou que uma das principais maneiras de realizar essa tarefa era estabelecer um Estado islâmico fundado no princípio da qualidade absoluta. Ele argumentou apologeticamente que este princípio democrático existiu no início do Islã, mas foi gradualmente reduzido durante as décadas de expansões islâmicas. Agora, escrevia ele, “a democracia, [que] foi a grande missão da Inglaterra nos tempos modernos. . . é um aspecto de nosso próprio ideal político que está sendo desenvolvido nele. É . . . o espírito do Império Britânico que o torna o maior Império maometano do mundo.”²³

A democracia muçulmana, no entanto, estava longe de ser realizável até que os muçulmanos desenvolvessem seu potencial como muçulmanos e, como tal, tornarem-se participantes ativos na melhoria da sociedade. Uma vez que isso acontecesse, os países muçulmanos ao redor do globo poderiam formar sua própria “Liga das Nações”: “Parece que Deus está lentamente trazendo para nós a verdade de que o Islã não é nem nacionalismo nem imperialismo, mas uma Liga das Nações que reconhece fronteiras artificiais e distinções raciais de referência apenas e não para restringir os horizontes sociais de seus membros.”²⁴

²³ Muhammad Iqbal. “Islam as a Moral and Political Ideal”. Em: *Thoughts and Reflections of Iqbal*. Ed. por S. A. Vahid. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964, p. 52.

²⁴ John L Esposito, ed. *Voices of resurgent Islam*. Oxford University Press, 1983, p. 183.

Iqbal, como presidente da Liga Muçulmana da Índia, foi um dos primeiros na Índia a defender a criação de um estado muçulmano separado. No entanto, ele também argumentou que “uma falsa reverência pela história passada e sua ressurreição artificial não constituem remédio para a decadência de um povo”.²⁵ Como os fundamentalistas, Iqbal pensava que o principal problema que atormentava o mundo muçulmano moderno era seu afastamento dos princípios islâmicos, então ele desejou para encontrar em um passado imaginado um modelo para a regeneração presente (e futura). No entanto, ele diferia dos fundamentalistas na afirmação de que o passado deve ser moldado e formado para abordar as preocupações contemporâneas, e não o contrário.

Fazlur Raḥmān

Fazlur Raḥmān (1911–1988) nasceu na região de Hazara, na Índia Britânica (atual Paquistão), recebeu um doutorado em filosofia islâmica pela Universidade de Oxford e passou a lecionar, entre outros lugares, na Universidade McGill no Canadá e na Universidade de Chicago. Ele interrompeu brevemente sua carreira acadêmica de 1962 a 1968 para se tornar o diretor do Instituto de Pesquisa Islâmica no Paquistão, que o governo do Paquistão criou para implementar o Islã na vida diária do país. No entanto, devido à crítica dos conservadores, ele foi obrigado a deixar o instituto e o país.²⁶

Raḥmān era altamente crítico da tradição jurídica islâmica clássica. Ele argumentava que grande parte dessa tradição havia ignorado o espírito ou a moral das fontes em uma leitura literal delas. Ele também adotou uma posição historicista, argumentando que é imperativo examinar histórica e criticamente como o Alcorão e outras fontes foram compreendidos e por quem. Para Raḥmān, esse processo nos permite ver o que é essencial para o Islã e o que é historicamente condicionado.

Sua busca, então, como a dos outros examinados neste capítulo, foi por um islã primitivo que existe fora do histórico, do cultural ou do político. No entanto, as articulações desse Islã nebuloso, como deve ficar claro, revelam mais sobre a postura hermenêutica dos intérpretes que sobre o Islã.

Abdolkarim Soroush

Abdolkarim Soroush (nascido em 1945) estudou no Irã e na Inglaterra antes de retornar a Teerã após a revolução em 1979. Ele foi nomeado diretor do Grupo de Cultura Islâmica no Colégio de Formação de Professores de Teerã e foi membro do Conselho Consultivo da Revolução Cultural de Khomeini. Esta última organização foi responsável por fechar as universidades do Irã e restringir a liberdade de expressão.²⁷ Apesar de seu apoio inicial à revolução, So-

²⁵ *Ibid.*, p. 151.

²⁶ Para uma análise aprofundada, vide *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*. Atlanta: Scholars Press, 1998.

²⁷ Valla Vakili. “Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran”. Em: *Makers of contemporary Islam*. Ed. por John L Esposito e John Obert Voll. Oxford University Press, USA, 2001, pp. 150–176.

roush tornou-se cada vez mais crítico do que considerava ser a natureza autoritária e fundamentalista dos clérigos xiitas.

Durante a década de 1990, Soroush tornou-se altamente crítico do papel político do clero iraniano. Ele escreveu, por exemplo, que “ao invés de orientar e criticar o governante, [os seminários] oferecem opiniões e emitem fatāwā que atendam aos gostos [dos governantes], ou eles fecharão a porta para debater sobre várias questões teóricas. Se nos seminários, por exemplo, o direito de discutir a questão de *velayat-e faqih* [tutela dos juristas] não for exercido e opiniões contrárias e a favor não forem trocadas livremente, isso é um indicador de um problema que deve ser removido”.²⁸

Soroush também foi cofundador da revista *Kiyan*, na qual publicou artigos em apoio ao pluralismo religioso, tolerância e direitos humanos. As autoridades religiosas políticas reprimiram *Kiyan* e outras revistas em 1998, no entanto, e Soroush tornou-se objeto de assédio e censura do Estado, além de perder o emprego. A partir do ano 2000, ele residiu fora do Irã, lecionando em várias universidades ocidentais, como Harvard e Princeton.

NACIONALISMO

Uma terceira maneira de lidar com a “questão islâmica” no mundo moderno foi o nacionalismo, que surgiu no século XX em grande parte como uma reação à dominação europeia, embora paradoxalmente sob a influência das ideias europeias sobre os Estados-nação. A ideia central do nacionalismo concentra-se em como um grupo específico (por exemplo, árabes, turcos, persas) unificado por uma língua e um senso comum de história foi há muito dividido e dominado por potências externas. Os vários movimentos nacionalistas do século XX foram frequentemente seculares – embora certamente incorporassem aspectos selecionados do passado islâmico – e procuraram criar uma nação forte para controlar os poderes colonialistas.

O nacionalismo árabe oferece um exemplo revelador. Nas décadas de 1950 e 1960, em grande parte devido à articulação do líder egípcio Gamal abd al-Nasser e por vários partidos políticos, como o partido secular Baath (Resurreição ou Renascença), encontrado em todo o mundo árabe, o nacionalismo era muito popular na maioria dos mais de vinte estados independentes do mundo árabe. Os nacionalistas acreditavam que a nação árabe havia existido como entidade histórica por séculos e se constituiu em torno das noções gêmeas do árabe como língua de comunicação e do islamismo como religião e cultura na região.

Embora em grande parte seculares, esses movimentos, como todos os outros movimentos da história islâmica, apelaram a aspectos selecionados do passado islâmico – desenvolvimentos científicos, hegemonia política e assim por diante – como o antídoto para os males modernos. Muitos desses movimentos nacionalistas costumavam apelar ao Islã quando era conveniente política-

mente. Por exemplo, Şaddām Ḥusayn acrescentou as palavras “Allāhu Akhbar” (Deus é Grande) à bandeira iraquiana em 1991, supostamente como uma forma de transformar a guerra com os americanos em uma guerra religiosa e, assim, angariar apoio entre outras nações muçulmanas. Não surpreende que o estabelecimento do Estado de Israel em 1948 tenha sido um catalisador para vários movimentos nacionalistas árabes. Israel foi considerado amplamente como uma imposição colonialista em solo árabe e, como tal, uma imposição que ameaçava a grandeza tanto de estados-nação árabes específicos e da nação pan-árabe.

Embora o nacionalismo ainda permaneça uma força política potente hoje, a derrota árabe para Israel na Guerra dos Seis Dias em junho de 1967 – que Nasser apelidou de “Batalha do Destino” – e a morte de Nasser em 1970 logo enfraqueceram a fé neste ideal. Além disso, a crescente brutalidade com a qual alguns líderes nacionalistas controlaram vários movimentos de oposição, o aumento do desemprego e nepotismo e, cada vez mais, as alegações de que os nacionalistas estão no poder por causa de sua disposição de proteger os interesses americanos na região, minaram ainda mais a crença nesse ideal. Movimentos fundamentalistas islâmicos – por exemplo, no Egito, Irã, Palestina e Iraque – tentaram preencher o vácuo político deixado por esses movimentos.

Mustafa Kemal Atatürk

Mustafa Kemal Atatürk (1881–1935) nasceu em Salônica (hoje Thessaloniki) no então Império Otomano. Em 1919, ele iniciou uma revolução nacional na Anatólia, organizando a resistência ao acordo de paz imposto ao Império Otomano pelos Aliados vitoriosos. Suas campanhas militares bem-sucedidas levaram à libertação do país e ao estabelecimento do moderno Estado-nação da Turquia. Durante sua presidência, Atatürk embarcou em um programa de reformas políticas, econômicas e culturais. Admirador do Iluminismo europeu, ele transformou o antigo Império Otomano em uma nação moderna e secular.

Suas reformas incluíram a emancipação das mulheres; a abolição de todas as instituições islâmicas; a introdução de códigos legais, vestimentas e calendários ocidentais e a substituição da escrita árabe por uma latina. Embora ele tenha feito muito para dismantelar a infraestrutura islâmica do estado, ele também patrocinou traduções turcas do Alcorão, que eram lidas publicamente, bem como um *tafsir* (interpretação) modernista em língua turca do Alcorão. Muitos turcos não sabiam ler árabe, por isso Atatürk temia que os assuntos religiosos fossem domínio de poucos, em oposição a abertos a todos.

Gamal Abd al-Nasser

Gamal Abd al-Nasser (1918–1970) é geralmente considerado uma das figuras mais importantes do mundo árabe do século XX. Ele liderou um golpe que derrubou a monarquia no Egito em 1952, anunciando assim um novo período de modernização e reforma socialista. Ele introduziu várias medidas modernizadoras no Egito, que in-

²⁸ *Ibid.*, p. 167.

cluíram a nacionalização de empresas; colocar al-Azhar, uma das instituições mais ilustres do pensamento jurídico sunita, sob o controle do Estado, e fornecer habitação e cuidados de saúde a todos os egípcios.

As políticas interna e externa de Nasser entraram em conflito cada vez mais com os interesses coloniais das potências europeias na região – Grã-Bretanha e França. Além disso, a neutralidade de Nasser, seu reconhecimento da República Popular Comunista da China e seus acordos de armas com o bloco soviético também alienaram o apoio americano ao seu regime. Em 1956, quando Nasser anunciou a nacionalização da Suez Canal Company, empresa na qual os franceses e britânicos detinham participações importantes, esses dois países, junto com Israel, invadiram o Egito e assumiram o controle do Canal de Suez. No entanto, o governo de Eisenhower dos Estados Unidos condenou publicamente a operação e exigiu a retirada dos três estados do território egípcio. Esse tipo de apoio contribuiu muito para aumentar o capital político de Nasser no Egito e em todo o mundo árabe.

Nasser é provavelmente mais conhecido por sua visão do pan-arabismo, um movimento que clama pela unificação dos povos e países do mundo árabe, do Oceano Atlântico ao Mar da Arábia. É um conceito frequentemente usado de forma intercambiável com o nacionalismo árabe, a ideia de que os árabes constituem uma única nação. O movimento pan-arabista atingiu seu apogeu durante a década de 1960 sob a orientação de Nasser, e foi uma ideologia política amplamente secular e socialista que se opôs ao envolvimento político ocidental no Oriente Médio. Em 1958, Nasser ajudou a formar a República Árabe Unida, uma união entre Egito e Síria, que durou pouco mais que três anos, com a Síria se separando da união em 1961. Em abril de 1963, Egito, Síria e Iraque concordaram em formar uma nova República Árabe Unida, que deveria ter uma estrutura inteiramente federal, deixando a cada estado membro sua identidade e instituições. Essa união foi finalmente abolida em 1971 devido a diferenças irreconciliáveis entre a Síria e o Egito.

O pan-arabismo foi fortemente abalado após a derrota israelense dos árabes na Guerra dos Seis Dias. Além disso, a incapacidade de muitos países de se relacionar e gerar crescimento econômico contribuiu para o seu fim. O Partido Baath na Síria e no Iraque (até a invasão do Iraque pelos Estados Unidos em 2003) ainda está em princípio comprometido com a noção de pan-arabismo. Em muitas partes do mundo islâmico hoje, no entanto, a noção religiosa do Islã, em oposição à noção secular de nacionalismo, parece estar em ascensão.

Şaddām Ḥusayn

Um oficial muito competente do Partido Ba'ath do Iraque, Şaddām Ḥusayn (1937– 2006) foi considerado por oficiais de inteligência dos EUA como uma figura importante na luta contra o comunismo no mundo árabe durante a década de 1960 e 1970. Depois que os baathistas tomaram o poder em 1968, o partido se concentrou em alcançar a

estabilidade em uma nação crivada de profundas tensões sociais, étnicas, religiosas e econômicas.

Como governante de fato do Iraque, Şaddām Ḥusayn promoveu ativamente a modernização da economia iraquiana e a criação de um forte aparato de segurança para evitar golpes dentro da estrutura de poder e insurreições à parte dele. Sempre preocupado em ampliar sua base de apoio entre os diversos elementos da sociedade iraquiana e mobilizando apoio das massas, ele acompanhou de perto a administração dos programas de bem-estar e desenvolvimento do Estado. Şaddām foi muito ajudado a cumprir sua agenda pela crise do petróleo de 1973, sua nacionalização de empresas de petróleo estrangeiras no país e o aumento dramático dos preços do petróleo que se seguiu.

Irritando muitos conservadores, o partido de Şaddām aumentou muito a liberdade e a mobilidade social das mulheres iraquianas, incluindo sua entrada em cargos de alto escalão no governo e na indústria. Ele também criou um sistema jurídico no estilo ocidental, tornando o Iraque o único país do Golfo Pérsico que não é governado de acordo com a charia.

Depois de uma longa guerra (1980-1988) com o Irã – uma guerra com uso de armas químicas, a morte de até 500.000 soldados e civis, mas nenhuma mudança nas fronteiras – Şaddām tentou fazer os kuwaitianos perdoarem sua dívida de guerra (até US\$ 30 bilhões), mas eles se recusaram. Ele então pediu à Organização dos Países Exportadores de Petróleo para aumentar o preço do petróleo cortando a produção, mas ela recusou, em grande parte devido à oposição do Kuwait. Então, em 2 de agosto de 1990, Şaddām invadiu e anexou o Kuwait, desencadeando uma crise internacional. Embora os Estados Unidos tenham prestado assistência a Şaddām Ḥusayn na guerra com o Irã, agora lideravam uma coalizão que expulsou com relativa rapidez as tropas do Iraque do Kuwait em fevereiro de 1991. A Guerra do Golfo terminou em 28 de fevereiro de 1991.

Os Estados Unidos continuaram a ver Şaddām como um tirano que ameaçava a estabilidade da região. As sanções impostas ao Iraque durante a Guerra do Golfo nunca foram suspensas depois, e esperava-se que seus inimigos políticos dentro do país o derrubassem. Essa posição mudou, no entanto, após os ataques de 11 de setembro de 2001. O presidente George W. Bush falou do Iraque como uma peça-chave no “eixo do mal” (que também incluía o Irã e a Coreia do Norte). Ele também anunciou que possivelmente tomaria medidas para derrubar o governo iraquiano devido à suposta ameaça de suas “armas de destruição em massa”. Em 20 de março de 2003, os Estados Unidos (como parte do que chamou de “coalizão dos bem-dispostos”) invadiu o Iraque, e o governo caiu em questão de semanas. Şaddām foi encontrado escondido no subsolo em uma casa de fazenda em sua província natal de Tikrit, foi levado a julgamento em 2006 e, após ser considerado culpado de crimes contra a humanidade, foi rapidamente executado. Desde a invasão liderada pelos americanos, o Partido Baath foi proibido em Iraque.

Este capítulo tentou esclarecer a relação complexa que

surgiu do encontro do Islã com a modernidade. Embora essa resposta tenha sido apresentada como tendo três abordagens diferentes – fundamentalista, modernista e nacionalista – é importante estar ciente de que essas rubricas são teóricas. O que definiu o fundamentalismo no início do século XX e as formas percebidas para implementar os princípios islâmicos na sociedade, por exemplo, costumava ser muito diferente do que é hoje. Da mesma forma, não está fora de questão que um grupo nacionalista possa se alinhar com uma ideologia fundamentalista (por exemplo, como o Hamas fez na Palestina). É bom estar ciente da fluidez potencial entre essas rubricas.

Embora o papel que se imagina que o Islã deve desempenhar no mundo moderno seja comum a todas essas respostas à modernidade, é sempre necessário lembrar que o Islã nunca foi um fator estável em todas esses debates. É, pelo contrário, um fator contestado e altamente politizado que é definido de forma diferente pelos vários atores envolvidos – e é por isso que alguns podem dizer que o Islã é compatível com a democracia, mas outros podem negar tal comensurabilidade. O Islã no período moderno está tão investido na formação e manutenção de várias identidades muçulmanas quanto no período medieval.

O encontro do Islã com a modernidade foi equivalente ao seu encontro com o Ocidente. As potências coloniais (por exemplo, Grã-Bretanha, França, os Estados Unidos) – suas ideias de progresso, o estado-nação e assim por diante – foram fundamentais na definição dos termos de referência que direcionaram os debates dentro do Islã. Desejos imperialistas, ideologias políticas e forças de mercado contribuíram para as múltiplas identidades muçulmanas que emergiram da modernidade. Mesmo a ideia de que o Islã é um modo de vida total e holístico pode ser lida como uma resposta direta à noção de uma separação entre Igreja e Estado que desempenhou um papel muito maior no pensamento sobre religião e seu lugar na sociedade no Ocidente contemporâneo.

Edward Said argumentou que o Ocidente sempre imaginou “o Oriente” como o oposto de si mesmo e como uma forma de se definir melhor. Poderíamos, é claro, argumentar que os pensadores muçulmanos também imaginaram “o Ocidente” seletivamente e para seus próprios propósitos de autodefinição. Em vez de falar sobre o “choque de civilizações”, como muitos desejam no momento, pode ser mais produtivo prestar atenção às vozes polifônicas (não voz!) que emergiram do encontro do Islã com o Ocidente moderno e vice-versa.

Bibliografia

- Adamson, Peter, ed. *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge University Press, 2005.
- Ahmed, Leila. "Women and the Advent of Islam". *Signs* 11.4 (1986), pp. 665–91.
- Aksakal, Mustafa. *The Ottoman road to war in 1914: the Ottoman Empire and the First World War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Arberry, Arthur John. *The seven odes: the first chapter in Arabic literature*. London: Allen & Unwin, 1957.
- al-Ash'ari, Abu'l Hasan 'Ali. *Al Ibanah 'an usul ad-diyana (The Elucidation of Islam's Foundation)*. Trad. por Walter C. Klein. New Haven, CT: American Oriental Society, 1940.
- al-Banna, Hasan. *Five Tracts of Hasan al-Bannā (1906–1949). A Selection from the "Majmū'at Rasā'il al-Imam al-Shahid"*. Trad. por Charles Wendell. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Barkey, Karen. *Empire of difference: The Ottomans in comparative perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Beda. *Bede's Ecclesiastical History of the English People*. Ed. por Bertram Colgrave. Ed. por Rogers Mynors. Introdução histórica, tradução e notas de Bertram Colgrave e introdução textual e texto latino de Rogers Mynors. Clarendon Press: Oxford, 1969.
- Bleuchot, Hervé. *Droit musulman*. Droit et religions. Droit musulman : Tome 1 : Histoire. Tome 2 : Fondements, culte, droit public et mixte. Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille. 418 pp. [http : / / books . openedition.org/puam/979](http://books.openedition.org/puam/979).
- Burton, John. *An introduction to the Hadith*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1994.
- *The sources of Islamic law: Islamic theories of abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
- Cohen, Mark. "What was the pact of Umar? A literary-historical study". *Jerusalem studies in Arabic and islam* 23 (1999), pp. 100–157.
- Cook, Michael. *Muhammad*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.
- Crone, Patricia e Martin Hinds. *God's Caliph: religious authority in the first centuries of Islam*. Vol. 37. Cambridge University Press, 2003.
- Donner, Fred. *Origins of Islamic Narratives, The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: The Darwin Press, 1998.
- Duchesne-Guillemin, J. "Zoroastrian Religion". Em: *The Cambridge History of Iran*. Vol. 3.2. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Elad, Amikam. "Why did Abd al-Malik Build the Dome of the Rock? A Re-examination of the Muslim Sources". Em: *Bayt al-Maqdis. Abd al-Malik's Jerusalem*. Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 33–58.
- Enyat, Hamid. "Iran: Khumayni's Concept of the 'Guardianship of the Jurisconsult'". Em: *Islam in the Political Process*. Ed. por James Piscatori. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 160–180.
- Esposito, John L, ed. *Voices of resurgent Islam*. Oxford University Press, 1983.
- Fakhry, Majid. *A history of Islamic philosophy*. Columbia University Press, 2004.
- *Islamic occasionalism: And its critique by Averroes and Aquinas*. Routledge, 2013.
- al-Farabi, Abu Nasr. *Al-Farabi on the Perfect State*. Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press, 1985.
- Fattal, Antoine. *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1986.
- Fischer, Michael M. J. "Imam Khomeini: Four Levels of Understanding". Em: *Voices of resurgent Islam*. Ed. por John L Esposito. Oxford University Press, 1983.
- Fletcher, Joseph. "The Mongols: ecological and social perspectives". *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46.1 (1986), pp. 11–50.
- Gabrieli, Francesco. *Arab historians of the crusades*. Univ of California Press, 1984.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Munqid wa Dalal (Deliverance from Error), The Faith and Practice of Al-Ghazali*. Trad. por W. Montgomery Watt. Oxford: Oneworld, 1953.
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *Islam: a historical survey*. 2nd revised edition. Oxford Univ. Press, 1969.
- Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. 7 vols. London: George Bell & Sons.
- Giddens, Anthony e Christopher Pierson. *Conversas com Anthony Giddens : o sentido da modernidade*. FGV, 2000.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. Trad. por C. R. Barber e S. M. Stern. Vol. 2. Chicago: Aldine, 1973.
- Grabar, Oleg e Mohammad al-Asad. *The shape of the holy: Early Islamic Jerusalem*. Princeton Univ. Press, 1996.
- Guillaume, Alfred. *The Life of Muhammad*. Tradução da edição de Abd al-Malik Ibn Hisham da Sira Rasul Allah, de Muhammad Ibn Ishaq, com introdução e notas de A. Guillaume. 13ª impressão. Oxford University Press, 1998.
- Haddad, Yvonne Y. "Sayyid Qutb, Ideologue of the Islamic Revival". Em: *Voices of Resurgent Islam*. Ed. por John Esposito. New York: Oxford University Press, 1983, pp. 67–98.
- Haddad, Yvonne Yazbeck. *Contemporary Islam and the challenge of history*. New York: Suny Press, 1982.
- Hallaq, Wael B. "Was al-Shafii the master architect of Islamic jurisprudence?" *International Journal of Middle East Studies* 25.4 (1993), pp. 587–605.
- Hattox, Ralph S. *Coffee and coffeehouses: The origins of a social beverage in the medieval Near East*. University of Washington Press, 2014.

- Hodgson, Marshall GS. *The Venture of Islam*. 3 vols. Volume 1: The Classical Age of Islam; Volume 2: The expansion of Islam in the middle periods; Volume 3: The gunpower empires and modern times. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- *The venture of Islam, Volume 2: The expansion of Islam in the middle periods*. Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Hourani, Albert Habib. *O Pensamento Árabe Na Era Liberal – 1798-1939*. Trad. por Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia Das Letras, 2005. Publicado originalmente em 1962.
- Hughes, Aaron W. *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline*. London: Equinox Publ., 2007.
- Huntington, Samuel P. *O choque de civilizações ea recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- Iqbal, Muhammad. “Islam as a Moral and Political Ideal”. Em: *Thoughts and Reflections of Iqbal*. Ed. por S. A. Vahid. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964.
- Jordan, Jason. *Occasionalism*. Em: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/occasion/>.
- Juvayni, Ata-Malik. *The History of the World Conqueror*. Trad. por John A. Boyle. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1958.
- Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.
- Kaegi, Walter E. *Byzantium and the Early Islamic Conquests*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- al-Kalbi, Ibn. *The Book of Idols, Being a Translation from the Arabic of the Kitâb al-asnâm*. Trad. por N. A. Paris. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1952.
- Leaman, Oliver. *An introduction to classical Islamic philosophy*. Cambridge University Press, 2002.
- Lester, Toby. “What is the Koran”. *The Atlantic Monthly* (jan. de 1999).
- Lewinstein, Keith. “The Revaluation of Martyrdom in Early Islam”. Em: *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*. Ed. por Margaret Cormack. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, Bernard. *Islam in History: Ideas, People and Events in the Middle East*. Chicago: Open Court.
- *Islam: From the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*. New York: Oxford University Press.
- *O que deu errado no Oriente Médio?* 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- *The assassins*. 1ª ed. em 1967, Londres, Weidenfeld & Nicholson. New York: Basic Books, 2008.
- Lincoln, Bruce. *Holy terrors: Thinking about religion after September 11*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Marty, Martin E. e R. Scott Appleby. “Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family”. Em: *Fundamentalisms Observed*. Ed. por Martin E. Marty e R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press, 1994, pp. 814–842.
- Matthee, Rudi. “Alcohol in the Islamic Middle East: ambivalence and ambiguity”. *Past & Present* 222.9 (2014), pp. 100–125.
- al-Mawardi, Ali ibn Muhammad. *The Ordinances of Government*. Trad. por A. H. Wahba. Reading, UK: Garnet, 1996.
- Mawdudi, Mawlana Abul-Ala. *Islamic Law and Constitution*. 10ª edição. Ed. e trad. por Khurshi Ahmad. Lahore: Islamic Publications, 1990.
- McCutcheon, Russell T. *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Morgan, David. *The Mongols*. Oxford: Routledge, 1986.
- Morony, Michael G. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- Motzki, Harald. “The Musannaf of ‘Abd al-Razzaq al-Sa‘ani as a Source of Authentic Hadith of the First Century A.H.”. *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991), pp. 1–21.
- al-Mulk, Nizam. *The Book of Government. Rules for Kings: The Siyar al-muluk, or Syasat-nama of Nizam al-Mulk*. Trad. por Hubert Darke. 2ª edição. London: Routledge & Kegan Paul.
- Owen, Roger. *State, power and politics in the making of the modern Middle East*. London: Routledge, 2004.
- Parrinder, Edward Geoffrey. *Jesus in the Qur’an*. London: Sheldon Press, 1976.
- Pellat, Charles. *Ibn al-Muqaffa (Mort vers 140/757), “Conseiller” du calife*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1976.
- Pentz, Peter. *The Invisible Conquests: The Ontogenesis of Sixth and Seventh Century Syria*. Copenhagen: National Museum of Denmark, 1992.
- Peters, Francis E. *Allah’s commonwealth: a history of Islam in the near East 600-1100 a. D.* New York: Simon Schuster, 1973.
- *Mecca: A Literary History of the Muslim Holy Land*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- Pierucci, Antônio Flávio. “Fundamentalismo e integrista: os nomes e a coisa”. *Revista USP* 13 (1992), pp. 144–156. <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25620>.
- Robinson, Neal. *Christ in Islam and Christianity*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- Rodinson, Maxime. *Europe and the Mystique of Islam*. Seattle: University of Washington Press, 1991.
- Rushd, Ibn. *The Distinguished Jurist’s Primer. A Translation of Bidayat al-mujtahid*. Trad. por I. A. Nyazee. 2 volumes. Reading, UK: Garnet, 1994.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage, 1978.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Clarendon Press: Oxford.
- *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- Schmidtke, Sabine, ed. *The Oxford handbook of Islamic theology*. Oxford University Press, 2016.
- Schulze, Reinhard. *A modern history of the Islamic world*. New York University Press, 2002.
- Shahrestani, Muhammad ibn ‘Abd al-Karim. *Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects in Kitab al-milal wa ‘l-nihal*. Trad. por A. K. Kazi e A. K. Flynn. London: Kegan Paul International, 1984.

- Sheikh, Mustapha e Tajul Islam. "Islam, Alcohol, and Identity: Towards a Critical Muslim Studies Approach". *ReOrient* 3.2 (2018), pp. 185–211.
- Shepard, William E. "Islam and ideology: Towards a typology". *International journal of Middle East studies* 19.3 (1987), pp. 307–335.
- "Sayyid Qutb's Doctrine of "Jahiliyya"". *International Journal of Middle East Studies* (2003), pp. 521–545.
- al-Tabari, Muhammad Jarir. *The History of al-Tabari Vol. 12: The Battle of al-Qadisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine A.D. 635-637/A.H. 14-15*. Trad. por Yohanan Friedmann. New York: State University of New York Press, 1992.
- Taylor, Richard C e Luis Xavier López-Farjeat, eds. *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. Routledge, 2015.
- The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*. Atlanta: Scholars Press, 1998.
- Vaglieri, Veccia. "Ghadir Khumm". Em: *Encyclopaedia of Islam*. Vol. 2. Leiden: Brill, 1993.
- Vakili, Valla. "Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran". Em: *Makers of contemporary Islam*. Ed. por John L Esposito e John Obert Voll. Oxford University Press, USA, 2001, pp. 150–176.
- Wansbrough, John E. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Watt, William Montgomery. *Muhammad at Mecca*. Oxford: Clarendon Press, 1953.
- *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Wensinck, A. J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.
- Winter, Tim, ed. *The Cambridge companion to classical Islamic theology*. Cambridge University Press, 2008.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.