

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

PAULO RENATO SILVA DE ANDRADE

RECITA, EM NOME DO TEU SENHOR:

As raízes judaico-cristãs do movimento proto-islâmico e os profetismos na
Península Arábica (séc. VII E.C.)

Belo Horizonte

2017

PAULO RENATO SILVA DE ANDRADE

RECITA, EM NOME DO TEU SENHOR:

As raízes judaico-cristãs do movimento proto-islâmico e os profetismos na
Península Arábica (séc. VII E.C.)

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de mestre no
Programa de Pós-Graduação em História da
Universidade Federal de Minas Gerais, na
linha de pesquisa História e Culturas Políticas.

Orientador: Prof. Dr. André Luis Pereira
Miatello.

Belo Horizonte

2017

FOLHA DE APROVAÇÃO

Dissertação de mestrado intitulada "**Recita, em nome do teu Senhor: as raízes judaico-cristãs do movimento proto-islâmico e os profetismos na península arábica (séc. VII E.C.)**", defendida pelo aluno **Paulo Renato Silva de Andrade** e aprovada no dia ____ de _____ de 2017 pela banca examinadora, composta pelos seguintes professores:

Prof. Dr. André Luis Pereira Miatello (orientador)

Prof. Dr. Tadeu Mazzola Verza (UFMG)

Prof. Dr. José Antônio Dabdab Trabulsi (UFMG)

AGRADECIMENTOS

Qualquer tentativa sincera de agradecimento imediatamente nos remete não a uma tarefa hercúlea – visto que esta, ainda que enorme, implica em sua possível completude – mas sisífrica. Não por uma suposta inutilidade do objetivo em si, mas pela futilidade do esforço, cujo ator já inicia consciente de que a pedra rolará para o pé da montanha. Ainda assim, é com a resignação otimista do Sísifo, tal como interpretado por Camus, que empreendemos a tarefa, com a mais alegre boa vontade, apesar da ciência da incomensurabilidade da gratidão que nutrimos e da incapacidade de expressá-la, em toda a sua plenitude e subjetividade.

Em primeiro lugar, aos meus pais, Eliana Prudente da Silva Andrade, e René Cássia Rodrigues de Andrade, por sempre me incentivarem, desde criança, a ir atrás daquilo em que acredito, independentemente dos grilhões sociais e financeiros que constantemente nos assombram e nos intimam (e intimidam) à conformidade.

Em seguida ao meu irmão e irmãs, Pedro Victor Silva de Andrade, Laura Silva de Andrade, e Luíza Silva de Andrade, que, frutos da mesma educação que tive, sempre foram exemplos claros da constante luta por ser sinceros consigo mesmos, e assim, apesar das inseguranças e medos, terem a coragem de buscar aquilo que lhes dá sentido – sem, contudo, negligenciarem o compromisso com o próximo, e prestarem auxílio constante a mim, da mesma maneira que não têm receio de requisitarem auxílio em suas vidas.

A Camila Maria Pereira Scalabrini, pela amizade, companheirismo, amor e cumplicidade, e por humildemente lutar por me apoiar ao máximo durante essa trajetória, com o cuidado simultâneo – ainda que desnecessário – por não me sobrecarregar com as exigências do relacionamento.

Aos meus filhotes que viraram estrela durante o período de pesquisa, Xampu e Limonada, que carregarei comigo para sempre no meu coração e nos meus antebraços, e àqueles que compõem atualmente a família, Estopa e Toddy, por nos lembrarem diariamente da existência do amor incondicional.

Ao meu amigo e orientador, André Luis Pereira Miatello, pela paciência e o estímulo constantes, bem como a exigência e o zelo cruciais para a qualidade de qualquer trabalho.

Aos professores José Antônio Dabdab Trabulsi e Tadeu Mazzola Verza, pela solicitude e boa vontade em empreenderem a tarefa árdua de corrigir e avaliar este estudo, bem como pela influência profissional que exerceram em mim ao longo de minha formação acadêmica.

Aos brilhantes colegas Érike Couto e Thales Silva, pelas importantíssimas correções e

revisões das palavras e termos em grego, hebraico e árabe.

À minha preciosa amiga Fabi Léo, pela ajuda inestimável de editoração, mas principalmente, pela amizade, estímulo, e companheirismo nas muitas outras lutas da vida.

À minha amiga e interlocutora frequente, Maria do Carmo Schmidt, pelas incontáveis horas de conversa sem as quais certamente as estruturas argumentativas e conclusões presentes neste trabalho não seriam possíveis.

A meus outros familiares, ti@s, prim@s, cunhad@s, sogr@s, e agregad@s, que sempre forneceram suporte nos muitos aspectos da vida.

A@s alun@s que cursaram a disciplina oferecida por mim no primeiro semestre de 2015 na UFMG, com os quais aprendi muito mais do que esperava, e que contribuíram com importantes *insights* a respeito do tema.

A@s companheir@s de luta, que acreditam e lutam por um mundo melhor diariamente.

Finalmente, à lista infindável de inestimáveis amig@s, nov@s e velh@s, a@s quais poderia dedicar agradecimentos específicos por infinitas páginas, mas que, por brevidade, terão somente os nomes mencionados, sem ordem específica:

Alexandre Bellini Tasca, Arthur Oliveira Freitas, Felipe da Silveira Malacco, Davi Aroeira Kacowicz, André Mayrink Marcuci, Pedro Henrique Barbosa Montandon, Ciro Cordeiro Pinheiro, Carol Vilela, Thiago Ramos Heilbuth, Rafael Ramos Heilbuth, Bruna Roriz, Thaís Tanure, Taísa Marques, Florian Hilsammer, Kaila Johnston, Alban Dubois, Jan Michalczyk, Nathalie Van Raemdonck, Daniel Revillon Dinato, Luísa Novara, Aléssio Alonso Alves, Iara Souto, Lucas “Barrão” Pinto, Luís Felipe “Lipão” Garrocho, Bel Quintão, Otávio Rangel, Luca Palmesi, Gabriel Leão, Pamela Naumann, André Mascarenhas, Edinho Faria, Felipe Augusto Ribeiro, Camila Lobato Rajão, Luis Arnaut, João Renato Alencar, Letícia Dias Schirm, Eliza Toledo, Alysson Lima.

Sem dúvida, pelo caráter falho da memória humana, divers@s outr@s foram esquecid@s por mim neste momento de confecção dos agradecimentos. Sou extremamente grato e devo muito a tod@s. Vocês sabem quem são. Sintam-se abraçados e cumprimentados.

*“Ouvi, pois, as minhas palavras:
Se há entre vós um profeta,
é em visão que me revelo a ele,
é em sonho que lhe falo. (...)”*

(NÚMEROS, 12:6)

*“Recita, em nome do teu Senhor, que criou
Que criou o homem de um coágulo
Recita, pois o teu Senhor é o mais generoso
Aquele que ensinou o homem pelo cálamo,
ensinou ao homem o que ele não sabia.”*

(O NOBRE CORÃO, XCVI: 1-5)

RESUMO

O objetivo principal deste texto é contribuir para a compreensão da emergência do movimento profético de Muhammad na Península Arábica do século VII E.C., por meio da investigação da sua relação com as comunidades e culturas judaico-cristãs presentes na península. Partindo de um panorama sociológico e antropológico dos seus habitantes, bem como de suas estruturas políticas, o texto prossegue por uma investigação dos indícios da presença de comunidades judaicas e cristãs na região, e o delineamento de algumas de suas características, tanto políticas quanto culturais. Para tanto, utiliza-se de um corpus documental variado, envolvendo fontes narrativas, epigráficas, arqueológicas, de origens e períodos diferentes. A partir deste levantamento etnográfico, prosseguimos com a análise dos muitos movimentos políticos proféticos árabes, contemporâneos ao de Muhammad, e seus personagens principais – aos quais a tradição islâmica atribui o status de *falsos-profetas*. É de nosso entendimento que a análise cruzada desses fenômenos, relativamente pouco estudados, contribui para o esclarecimento do meio político-cultural em que o profeta do Islam pregaria sua mensagem, e, em última instância, para uma melhor compreensão dos fundamentos e limites do Proto-islam.

Palavras-Chave: Proto-islam. Islam. Península Arábica. Movimentos Proféticos. Messianismo.

ABSTRACT

This text's main purpose is to contribute to the understanding of the emergence of Muhammad's prophetic movement on 7th century Arabia through its relation with the Judeo-Christian communities and cultures at the peninsula. Starting from a sociological and anthropological overview of its inhabitants, as well as their political structures, the text endeavors an inquiry on the evidences of the presence of Jewish and Christian communities in the region, and outlines some of their characteristics, both political and cultural. To do so, it makes use of a diverse documental *corpus*, including narrative, epigraphic and archeological evidence, with different origins and from different timespans. From this ethnographic survey, it proceeds to an analysis of the many Arabian prophetic political movements, contemporaneous with Muhammad's, and their main characters – to whom the Islamic tradition would grant the status of *false-prophets*. It is our understanding that the careful cross-analysis of these relatively understudied phenomena contributes to shed some light on the political-cultural milieu in which the prophet of Islam would preach his message, and ultimately, to a better understanding of the foundations and limits of Early-Islam.

Key-words: Early Islam. Islam. Arabian Peninsula. Prophetic Movements. Messianism.

SUMÁRIO

Nota sobre convenções e traduções	1
Mapa 1 – A Península Arábica, ci. 600 E.C.....	3
Introdução	4
Capítulo I: A (problemática) problemática das fontes	18
1.1 O processo de formação das fontes narrativas, segundo o modelo ocidental tradicional	20
1.2 O processo de formação do texto do Corão segundo o modelo ocidental tradicional....	30
1.3 As diferentes posturas da erudição acadêmica ocidental em relação à narrativa das origens islâmicas e suas fontes	35
1.4 Um abismo (in)transponível? — O atual impasse acadêmico e a configuração das posturas acadêmicas	40
1.5 Enfim, é possível uma história do Proto-islam a partir das fontes tradicionais?.....	47
Capítulo II: <i>Ayyām al-‘Arab</i>	49
2.1 <i>Jazīrat al-‘Arab</i> : A “Península dos Nômades” e as muitas Arábias	50
2.2 O árabe entre o nomadismo e o sedentarismo	62
2.3 A tribo enquanto unidade política.....	67
2.4 O Árabe enquanto identidade linguística.....	75
2.5 Mecca, o Hijaz, e a relação entre o Movimento de Muhammad e os Árabes	79
2.6 Os Árabes enquanto um povo: a acomodação dos Árabes na cosmologia veterotestamentária.....	90
Capítulo III: <i>Al-muh’tadīna</i> : O(s) Monoteísmo(s) na Arábia pré- islâmica.....	98
3.1 Entre <i>Asāfir al-awwalīn</i> e <i>Isrā’īliyyāt</i>	100
3.2 O Judaísmo na Península Arábica antes de Muhammad: da Diáspora a Himiyar.....	106
3.3 As comunidades judaicas no Hijaz às vésperas da pregação de Muhammad.....	120
3.4 A presença cristã na Península Arábica: De Paulo de Tarso à comunidade de <i>Najran</i>	132
3.5 Alguns ecos do Cristianismo no Hijaz às vésperas da pregação de Muhammad	145
3.6 Considerações conclusivas breves.....	152

Capítulo IV: <i>Iq'ra</i> : Messianismo e Profetismo na Península Arábica	155
4.1 Um garoto judeu de Medina: Ibn Şayyad e as tradições acerca do <i>dajjal</i>	161
4.2 A <i>Mesquita da Hostilidade</i> e a figura do “monge” Abu Amir.....	167
4.3 Três apóstatas da <i>Ridda</i> : Abhala ibn Ka'b (Al-Aswad Al-Ansi), Talha ibn Khalid (Tulayha Al-Asadi) e Sajah bint al-Harith.....	170
4.4 O <i>mentiroso</i> Musaylima e sua comunidade de devotos em al-Yamāma	178
4.5 Considerações conclusivas breves.....	188
Conclusão	194
Referências	203
Anexo 1 — Documento 1: Gar Bayt al-Ashwal 2.....	227
Anexo 2 — Documento 2: Ry 508	228
Anexo 3 — Documento 3: Ry 509	229

Nota sobre convenções e traduções

Para este trabalho, faremos uso da tabela de transliteração e romanização da língua árabe proposta pela ALA-LC (*American Library Association — Library of Congress*) por nos parecer a que melhor cumpre a função de representar os fonemas envolvidos na pronúncia, e assim facilitar a leitura.

Palavras em língua estrangeira (inglês, francês, latim) ou de alfabetos diferentes (árabe, grego) quando transcritas ao alfabeto romano, estarão sempre em itálico quando não fizerem referência a nomes próprios — seja de pessoas, lugares, tribos, etc. Nos casos em que as apresentarmos em sua grafia e alfabeto originais (árabe, grego, ou hebraico, por exemplo) não as apresentaremos em itálico.

Especialmente no caso dos idiomas árabe e hebraico, ressaltamos que sua leitura é feita da direita para a esquerda. Quando apresentarmos, por exemplo, as raízes das palavras em árabe, deve-se seguir essa ordem de leitura sempre que o alfabeto utilizado for o original.

Ex.: *h-d-y* (هـ د ي) — neste caso:

h = هـ

d = د

y = ي

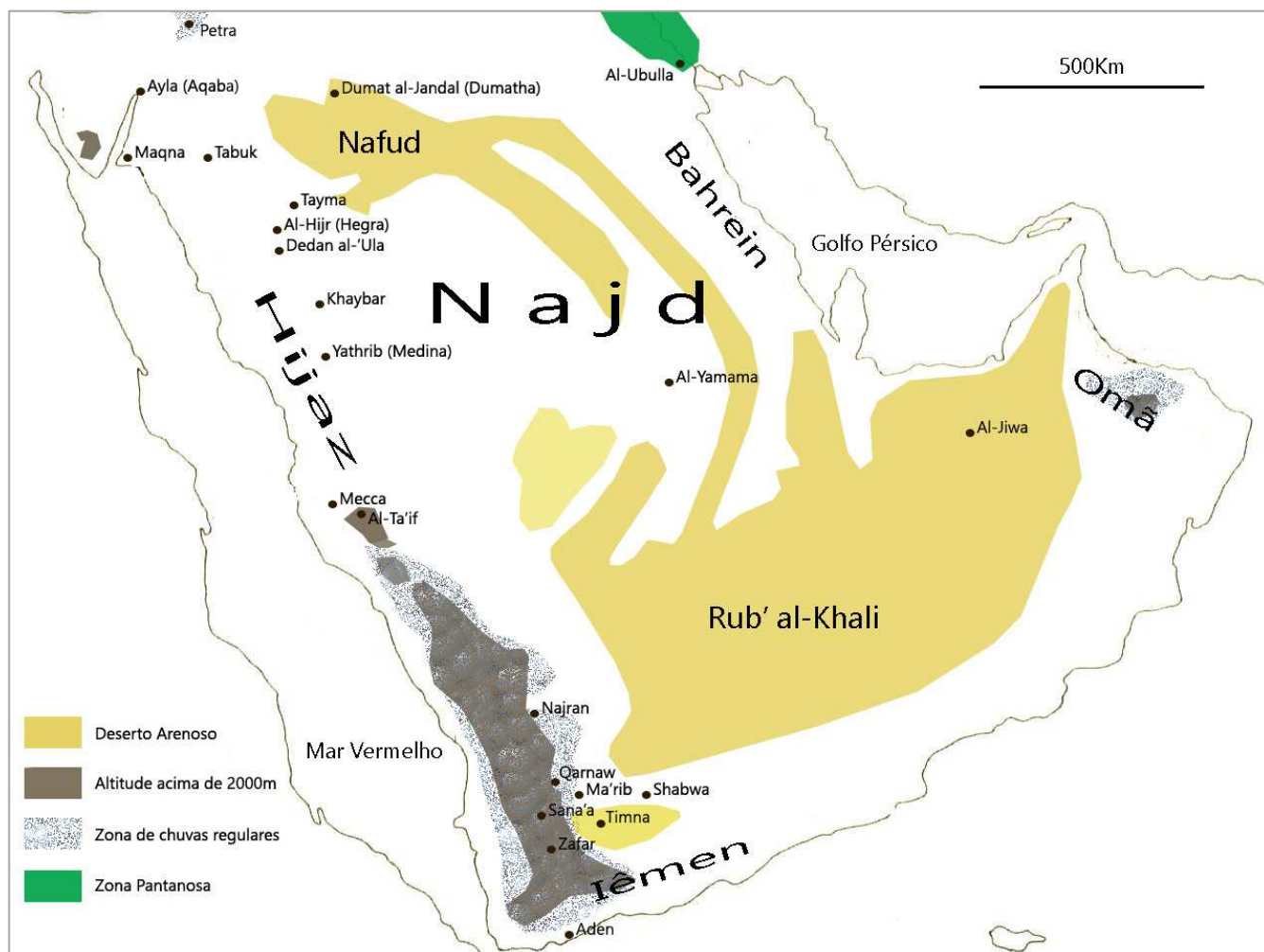
Quando da análise de excertos de documentos, sempre que a tradução for um pouco menos direta, indicaremos entre parênteses o trecho original a que fazemos referência para que o leitor possa ele mesmo analisar as possibilidades de tradução. Ainda sobre os documentos, para se respeitar a fluência e a lógica particular de cada idioma — mas ainda manter os trechos inteligíveis — adições de palavras que complementem o sentido das frases constarão entre colchetes nos lugares apropriados.

No que diz respeito ao uso de datas, faremos uso — algumas vezes simultâneo — de referências ao calendário Gregoriano (solar) e ao calendário islâmico (lunar). Esses serão discriminados pelas abreviações E.C. (*Era Comum*) e A.E.C. (*Antes da Era Comum*) para o primeiro, e A.H. (*Anno Hegirae*) para o segundo. Em alguns casos em que somente um dos

dois seja relevante — por exemplo, em se tratando do período anterior ao ano da Hégira, início do calendário islâmico — apresentaremos somente uma data, sempre indicando com a abreviação devida a qual fazemos referência.

As referências corânicas serão indicadas sempre de acordo com o seguinte modelo: o número da *sura* (capítulo) em algarismos romanos, seguido do número do(s) versículo(s) (*ayat*) em algarismos arábicos, separados por dois pontos. Quando nos referirmos a dois ou mais versículos, esses constarão de um hífen separando o primeiro do último referido, ex: (XI:42-48).

Mapa 1 – A Península Arábica, ci. 600 E.C



Introdução

O binômio *Islâmico/Pré-islâmico*, como qualquer categorização na disciplina histórica, não é um modelo autoevidente. Não significa que não seja válido em certa medida, que não corresponda a um padrão relativamente verificável nas fontes — tanto arqueológicas quanto documentais — vestígios da manifestação social, cultural, política que o historiador busca resgatar na sua pesquisa. De fato, em uma perspectiva alongada, poucos insistiriam que o advento do Profeta Muhammad, de sua mensagem codificada posteriormente no Corão, e as doutrinas que dele advieram não foram fenômenos enormemente influentes na história, ao ponto de ser possível dizer que o mundo anterior e posterior a estes fenômenos são significativamente distintos. Dado o peso que têm na concepção de mundo contemporânea, mesmo nas sociedades não islâmicas, parece natural que o ponto gênese, a que supostamente remetem todos estes desdobramentos, seja escolhido como âncora no esforço de tornar o passado inteligível — ou seja, o Islam¹ em geral, ou a revelação a Muhammad, ou a Hégira, sejam eleitos como um ponto nodal.

Não há nada de particularmente errado nisso. Como em qualquer esforço de categorização, de dotação de inteligibilidade, é necessário que seja estabelecido um parâmetro, um norte, algo que sirva de orientação, que nos ajude a classificar as diferenças que emergem das fontes e separá-las do que seria, ao contrário, uma massa gigantesca e inapreensível de material ininteligível.

O problema é: essas categorizações não depreendem automaticamente — ou talvez ontologicamente — do objeto. São fruto de uma escolha, com tudo aquilo que uma escolha implica. Talvez a mais evidente implicação seja: privilegiam determinado padrão — consequentemente chegam a certas conclusões — em detrimento de outro(as) possível(is).

Em que medida ocorreria uma espécie de projeção desse padrão pelo sujeito sobre o seu objeto — e não o simples reconhecimento desse padrão pelo sujeito no objeto — é uma questão para toda uma carreira em Filosofia da Linguagem, e não pretendemos entrar muito no assunto aqui. Somente parece razoável a ideia de que, ao se operar essa escolha, ao se

¹ Neste estudo, optamos pela grafia “Islam” ao invés do mais corrente no português brasileiro “Islã” por uma proximidade do original em árabe; de maneira semelhante, ao nos referirmos ao Profeta do Islam, optamos por utilizar “Muhammad” ao invés do aportuguesamento “Maomé” pelos mesmos motivos.

eleger determinado barema em vez de outro, naturalmente determinadas problemáticas e conclusões possíveis ficam no escuro, e que outro escopo talvez ajudaria a elucidá-las. Discutiremos essa questão mais adiante.

Voltando à dicotomia *Islâmico/Pré-islâmico*, é importante ressaltar que a escolha deste modelo de classificação possui uma história própria, cuja gênese está escancarada no seu léxico. Temos aquilo que é *Islâmico*, de um lado, e, do outro, aquilo que *não* o é, ou *lhe é anterior* — que não possui uma classificação senão a estabelecida como o *não-outro*.

Naturalmente, a primeira manifestação deste binômio *Islâmico/Pré-islâmico* remete à visão da comunidade islâmica a respeito de si mesma — de *sua* “era”, aquela inaugurada com a vinda de *seu* Profeta e a revelação divina que ele recebeu, e consequentemente, da era anterior a essa manifestação divina, que é identificada em relação a ela, porém menos importante.

É difícil estabelecer exatamente quando essa inflexão foi reconhecida pela comunidade — o que quer que a “comunidade” fosse no momento desse reconhecimento primeiro — mas é significativo que o próprio Corão, o mais central dos documentos acerca da vida de Muhammad e seu movimento², contenha certa forma dessa diferenciação. O substantivo *jahilliyya*³ virá a ter uma importância grande na tradição islâmica posterior, vindo, em tempos mais recentes, a ser utilizado não necessariamente em referência ao momento pré-islâmico, temporalmente, e sim a sociedades não piedosas, de uma maneira geral⁴. A sua raiz triconsonântica *j-h-l* (جهل)⁵ possui 24 ocorrências sob 5 formas no Corão⁶, em alguns casos designando explicitamente o momento anterior à revelação. O mais claro exemplo talvez

² Referimo-nos aqui à concepção técnica histórica de documento. Ainda que talvez o mais correto seria dizer que a *Sunna* consiste na fonte principal acerca do Profeta, esta consiste, sob o ponto de vista do historiador, em uma série de documentos — muitos dos quais são considerados pelos historiadores ocidentais (e por determinadas vertentes islâmicas) extremamente duvidosos e problemáticos de se trabalhar.

³ Normalmente traduzido como “ignorância”, ou “período de ignorância”, tradicionalmente designa o período pré-islâmico na tradição islâmica. Para uma explicação um pouco mais detida ver LEWIS, B. *Jahiliyya*. In: *Encyclopaedia of Islam*: New edition. vol. 2. Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 383-384.; SHEPHARD, W. Age of Ignorance. In: *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 1 Leiden: E. J. Brill, 2001, p. 37-40.

⁴ Mais recentemente e eminentemente pelo teórico QUTB, S. *Milestones*. Mother Mosque Foundation, 1981.

⁵ A língua Árabe, como as outras línguas semíticas, funciona com base em um sistema de raízes de consoantes que condensam um núcleo semântico. Nesse caso, a raiz *j-h-l* (جهل) compreende as noções de ignorância, desconhecimento, impetuosidade, ser rude, ser precipitado, perverso. Assim, as diversas palavras relacionadas a esses significados são variantes dessa mesma raiz, disposta nessa ordem, com outros elementos adicionados que especificam essas variações (sufixos, prefixos, vogais, etc.). Para uma explicação maior dessa dinâmica ver. MONTADA, J. P. *A Língua Árabe*. In: PEREIRA, R. H. S. (org.) *O Islã Clássico: Itinerários de uma cultura*, São Paulo: Perspectiva, 2007.

⁶ Seriam: *yajhalu* (5 vezes) ; *jāhil* (9 vezes) ; *jahūl* (1 vez) ; *jahālat* (4 vezes) e *jāhiliyyat* (5 vezes).

esteja em XXXIII:33: “[...] *walā tabarrajna tabarruja al-jāhiliyat al-ūlā* [...]”⁷. Neste caso, temos o genitivo *al-jāhiliyati*, mas, mais importante para a nossa análise, o substantivo nominativo *al-ūlā* que indica anterioridade. Ou seja, o momento de ignorância é temporalmente anterior à revelação, que inaugura um período de *dīn* — *a religião verdadeira*.

Ainda assim, ressaltamos que essa presença no Corão não implica automaticamente num discurso exclusivo de ruptura. É importante ter em mente que a revelação sugere, ao mesmo tempo, uma espécie de continuidade da mensagem divina desde Adão, passando pelos profetas da linhagem abraâmica, culminando em Muhammad. O Islam seria, vulgarmente falando, uma mesma recomendação divina preexistente a Muhammad, que teria se manifestado sob outras formas em outros períodos e lugares, e cuja forma mais perfeita seria a contida no Corão⁸. Outra percepção temporal — e talvez até mesmo de filiação cultural — é possível nesse sentido; o Corão comporta simultaneamente uma noção de ruptura do período de Muhammad, e de continuidade desde o *Gênesis* — aspecto que nos ajuda a notar melhor o quanto essas categorizações não são automáticas.

Atravessando mais de mil anos de tradição islâmica, o paradigma *Islâmico/Pré-islâmico* se acomodará bem ao surgimento do campo científico que pretendia, na Europa dos séculos XVIII e XIX, produzir conhecimento sobre esse *outro* misterioso que era o Oriente — os mais diversos saberes a seu respeito sendo reunidos sob a rubrica do *Orientalismo*. A dimensão da pretensão redutora dessa tradição, bem como sua relação com a dinâmica política da época, foram bem discutidas na obra de Edward Said⁹. De maneira condizente com o teor das, então, nascentes ciências sociais, o Orientalismo científico propõe uma categorização essencializante do Islam — esta palavra não tendo uma definição muito precisa e sendo amplamente utilizada para se referir às mais diversas manifestações, ora a uma *civilização*, ora a uma *religião*, ora a uma *cultura*. Basicamente, o argumento que atravessa e justifica essa polissemia é: todas essas manifestações são redutíveis a uma pequena série de características que as qualificam como (tipicamente) islâmicas ou, em alguns casos, orientais

⁷ “[...] e não vos exibireis em público, [enfeitadas] como nos dias da passada completa ignorância [...]”

⁸ Para uma discussão dessa relação de continuidade da mensagem divina, ver: RUBIN, U. *Prophets and Caliphs: The Biblical Foundations of the Umayyad Authority*. In: BERG, H. *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leiden: Brill, 2003, p. 73-100.

⁹ SAID, E. *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003. Não pretendemos tratar a amplitude da discussão envolvida, que na verdade antecede a obra de Said, mas que foi inflamada por ela. A respeito da enorme quantidade de textos e argumentos utilizados pelas distintas posições e como se articulam, ver MACFIE, A. (ed.) *Orientalism: A Reader*. New York: NY University Press, 2000. que compila e apresenta parte desses textos, e MACFIE, A. *Orientalism*. London: Pearson Education, 2002. que discute o desenvolvimento da disciplina, da crítica, e da contracrítica.

(as duas palavras sendo usadas muitas vezes como sinônimos), e que o orientalista europeu — enquanto sujeito conhecedor, externo e munido de uma metodologia — consegue traçá-las para fins de catalogação e conhecimento desinteressado.

Não é difícil perceber o quanto essa concepção e seu *modus operandi* contribuem para a cristalização do binômio *Islâmico/Pré-islâmico*, ainda que, em última instância, esses dois momentos estivessem submetidos à categoria *Oriente*, por sua vez também extremamente redutora e essencializante. Entender o Islam — o que quer que essa palavra pudesse significar — com referência a uns poucos traços que apreenderiam sua essência resulta em uma concepção dura, monolítica, com contornos rígidos, sendo abruptos seus limites no tempo e no espaço; assim, esse modelo estaria em sintonia com a concepção islâmica e islamocêntrica de ruptura com o passado *jahili*, completamente distinto por não conter esses traços essenciais.

Said demonstra ao longo da obra o quanto os estudos acadêmicos do século XX herdaram dos seus mestres do XIX, e em certa medida, o quanto os estudos atuais — históricos, sociológicos, econômicos — ainda têm muita dificuldade em se livrar desses vícios, mesmo que muitas vezes não admitam isso. Um trecho da obra de Gibb, de 1932, ilustra bem o uso de categorizações e inferências extremamente redutoras herdadas do *orientalismo* do XIX:

O Islam é certamente muito mais do que um sistema de teologia: é uma civilização completa. [...] Ele inclui todo um complexo de culturas que cresceram em torno de um núcleo religioso, ou em muitos casos estiveram ligados a este com maiores ou menores modificações, um complexo com traços distintos quanto à estrutura política, social e econômica, na sua concepção de lei, na sua perspectiva ética, tendências intelectuais, hábitos de pensamento e ação. Indo mais além, inclui um número vasto de povos diferindo em linguagem, personalidade e aptidões herdadas, porém unidos não só por um credo comum, mas ainda mais pela participação em uma cultura comum, obediência a uma lei comum, e adoção de uma tradição comum.¹⁰

A fragilidade dessa suposta coerência — em que devemos incluir mais de um milênio de história em regiões tão díspares quanto os atuais Tajiquistão, Suriname, Omã, Argélia, Bangladesh, Bósnia e Senegal — parece passar despercebida, mas é curioso que o mesmo tipo de redução seja de pronto considerada risível se aplicada à “Cristandade” ou ao “Judaísmo”. No entanto, esse tipo de uso de conceito é recorrente na literatura científica da segunda metade do século XX — com as implicações políticas que se poderia esperar embutidas. Particularmente famosa foi a querela de Said com o historiador britânico, radicado nos

¹⁰ GIBB, H.A.R. *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World*. Londres: V. Gollancz, 1932. p. 12. Tradução nossa.

Estados Unidos, Bernard Lewis, especialista em Império Otomano, mas cujas contribuições relativamente recentes como *political advisor* em questões referentes às relações exteriores norteamericanas nos lembram as origens sombrias da disciplina, e sua cumplicidade com o colonialismo¹¹.

Que o uso de categorias gigantescamente abrangentes, pretensiosas e pouco claras, como *Islam* nesses casos, seja feito dessa maneira em um período tão recente quanto os anos noventa e os anos dois mil — pior ainda, por historiadores — é um sintoma da necessidade urgente de um esforço de reconsideração séria das próprias bases conceituais de onde partem as nossas investigações. Mais do que isso, nos lembram da importância que essa reconsideração tem para além da academia, no esforço de desconstruir narrativas triunfalistas e trabalhos de mandarins¹².

A questão não tem passado completamente despercebida pelos núcleos acadêmicos e alguma atenção, ainda que relativamente pequena, tem sido dada à tentativa de melhor estabelecer as bases epistemológicas do nosso trabalho. Curiosamente, no entanto, os maiores esforços nessa direção parecem vir não de orientalistas ou especialistas em história islâmica, mas de romanistas da Antiguidade Tardia — o recorte temporal em que tem se tentado encaixar o advento do movimento de Muhammad e o sucesso político de seus primeiros sucessores. Mesmo esses esforços, muitas vezes, acabam por cair na armadilha do discurso da excepcionalidade projetada — uma herança do tratamento exótico reservado ao Islam pelo *orientalismo* do século XIX. Assim, seguimos as palavras de Chase Robinson:

A julgar por vários estudos recentes, tornou-se ponto pacífico acadêmico que “Islam” pertença à “Antiguidade tardia”, ainda que tanto o alcance cronológico quanto geográfico do período permaneça controverso, e precisamente como o “Islam” se encaixaria nele não esteja claro. O mais ambicioso desses estudos¹³ é típico: ele organiza seu material em várias categorias atrativas (ex. “Paisagens Sagradas”, “Guerra e Violência”, “Construindo Impérios” e “A Boa Vida”), mas nessas [categorias] os muçulmanos quase não têm um papel a cumprir, sendo em vez disso tratados em um único e seco capítulo intitulado “Islam”. Explicando tudo, “Islam” não explica nada.¹⁴

¹¹ LEWIS, B. *The Roots of Muslim Rage: why so many muslims deeply resent the west and why their bitterness will not easily be mollified*. The Atlantic Magazine, Setembro 1990 — Disponível em: <<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/304643/>> Acesso em Fevereiro 2016 ; LEWIS, B. *A Crise do Islã: Guerra Santa e Terrorismo Profano*. Rio de Janeiro: JZE, 2003.; Sobre Lewis, ver SAID, E. *Introduction to the Vintage Edition*. In. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. London: Vintage, 1997.p. 29; 30; 31; 32 e 33.

¹² Aqui fazemos uma referência remota à noção de CHOMSKY, N. *American Power and the New Mandarins*. New York: The New Press, 2002 (1969).

¹³ KENNEDY, H. Islam. In: BOWERSOCK; BROWN, P; GRABAR, O. (ed.) *Late Antiquity: A Guide to the Post-Classical World*, Cambridge: Belknap Press, 1999, p. 219-237.

¹⁴ ROBINSON, C. Reconstructing Early Islam: Truth and Consequences. In. BERG, H. *Method and Theory in*

A bem da justiça, essas iniciativas têm sido algumas das mais importantes tentativas de integrar o surgimento da “civilização islâmica” numa continuidade histórica coerente, e nesse sentido, apesar de conterem falhas, contribuem para essa desestigmatização mais geral do Islam, para que seja tratado da mesma maneira que outros objetos. Outras produções¹⁵, por antropólogos e ocasionais historiadores, também tentam proceder nesse caminho cuja urgência não podemos deixar de enfatizar aqui.

No entanto, o processo de escrutínio meticuloso dessa(s) categoria(s) de que fazemos uso é trabalhoso e demorado, requer a desconstrução de um paradigma que possui, pelo menos, duzentos anos de fermentação no nosso aparato cultural — isso sem levarmos em conta sua forma no período anterior ao século XIX¹⁶. Esse combate deve ser travado nas mais variadas frentes, uma vez que esse paradigma deitou raízes tão profundas e tão capilarmente estabelecidas que suas categorias passam despercebidas enquanto escolhas, e são tratadas como pontos de partida já estabelecidos, constatações de fato. Isso é recorrente inclusive na produção científica relacionada. A divisão de livros tratando cientificamente — ou não religiosamente — do assunto, e mesmo a estrutura de programas de estudos de pós-graduação, refletem em certa medida esse estado das coisas¹⁷.

A proposta de nossa investigação tem o questionamento desse paradigma como ponto de partida, especialmente no que diz respeito ao problema cronológico da ruptura — condensada neste caso pelo binômio *Islâmico/Pré-islâmico* — apesar de seu foco não ser exatamente a questão epistemológica exposta até agora, questão complicadíssima e cuja

the Study of Islamic Origins, Leiden: Brill, 2003, p. 101-136. Tradução nossa.

¹⁵ Especialmente importantes são: ROBINSON, C. *op. Cit.* 2003.; el-ZEIN, A. H. Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam. In: *Annual Review of Anthropology*. vol. 6. Philadelphia, 1977, p. 227-254.; OWEN, R. Studying Islamic history. In: *Journal of Interdisciplinary History*. n. 4, 1973, p. 187-198; LAPIDUS, I. Islam and the Historical Experience of Muslim Peoples. In: KERR, M. *Islamic Studies: A Tradition and its Problems*. Malibu: Undena, 1980, p. 89-101.; AL-AZMEH, A. *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography*. Budapest: Central European University Press, 2007.

¹⁶ O discurso de uma diferença ontológica entre o Ocidente e o Oriente, de que faz uso o Orientalismo científico do XIX, certamente remete às polêmicas religiosas medievais, e talvez possamos estender seu alcance — ainda que com muitas ressalvas e de uma forma bastante específica — à Antiguidade de Ésquilo e Heródoto.

¹⁷ É importante ressaltar que essa escolha seria de se esperar em universidades em países com maioria muçulmana ou com um passado islâmico, uma vez que uma forte questão identitária estaria envolvida. No entanto, mesmo em países do ocidente, para os quais essa não é uma questão de identidade nacional, vemos esse padrão se aplicar. A título de exemplo, na França temos o Laboratório *Orient & Méditerranée* — uma UMR (*Unité Mixte de Recherche*) francesa que reúne pesquisadores do *Collège de France*, *Sorbonne Paris I* e *Paris X*, e *École Pratique des Hautes Études* — que divide as duas temáticas, uma pertencendo à equipe “*Islam Médiéval*”, a outra a “*Mondes Sémitiques*”. Na Universidade de Chicago, o *Center for Middle Eastern Studies* explicita no primeiro parágrafo do texto de apresentação do seu site que seu foco é a região estendendo do Marrocos ao Cazaquistão *desde a ascensão do Islam*.(grifo nosso).

resolução definitiva envolve um esforço grande de toda a classe dos pesquisadores da área. É importante ressaltar que tampouco se busca aqui uma história do *Islam*, seja enquanto categoria de análise, seja enquanto um objeto pretensamente ontológico, cuja substância estaria nas suas origens edênicas — uma busca pelo Islam “verdadeiro”. O escopo de nossa análise envolve — em boa medida, porém não somente — o movimento profético e político liderado por Muhammad na primeira metade do século VII E.C., entendido enquanto um fenômeno histórico e político particular, comportando portanto suas idiossincrasias, porém inserido em um momento cultural e político maior — este constituindo, possivelmente, a maior parte do nosso foco. Para além da importância genealógica, e sobrenatural, que veio a adquirir na tradição de povos tão diversos ao longo dos últimos catorze séculos, esforçar-nos-emos para estabelecer bases que possibilitem analisar esta experiência política dessa comunidade proto-islâmica¹⁸ enquanto uma manifestação cultural da Península Arábica da Antiguidade Tardia; o que significa que nossa posição implica despi-la, simultaneamente, da aura de sacralidade e de exotismo a ela atribuída — atitude que nos parece ser a chave para contornar parte dos problemas acarretados pela herança científica que carregamos.

Caminhando nesta direção, o presente trabalho tem como objetivo principal a investigação da correlação entre algumas das características político-religiosas que fundamentaram a emergência de movimentos proféticos na Península Arábica no século VII E.C., entre os quais o liderado por Muhammad seria o mais bem sucedido sob os aspectos político e cultural. Justamente esse sucesso contribuiria para a construção desse discurso de excepcionalidade e absoluto ineditismo do movimento e seu favorecimento e sanção divinos. Contudo, ao se investigar o surgimento da pregação do Profeta com um olhar sociológico particularmente atento às fontes e às continuidades que elas apresentam, vemos surgir um panorama político e cultural que contribui para o esclarecimento da própria carreira do Profeta do Islam, as características de sua pregação e os limites e fundamentos de seu movimento.

¹⁸ Utilizamos com frequência este termo para nos referirmos, rudimentarmente, ao que em inglês se exprime, nos meios acadêmicos, como *Early Islam* — ainda que não haja exatamente unanimidade quanto à sua definição e abrangência. Em nosso estudo corresponderá, basicamente, às comunidades políticas e cúlticas associadas à pregação de Muhammad, desde 610 E.C., data aproximada da primeira revelação, até cerca de 691 E.C., data de fundação do Domo da Rocha, em Jerusalém, quando temos, nas palavras de Fred Donner, a “emergência do Islam”, com o “refinamento e redefinição dos seus conceitos básicos”, culminando na cristalização de uma religião como fruto da pregação de Muhammad e do movimento dos crentes no século VII E.C. (DONNER, F. *Muhammad and the Believers: at the Origins of Islam*. Cambridge: Belknap Press, 20100. p. 195.). Uma possibilidade de tradução — adotada, por exemplo, pelos biblistas e estudiosos do movimento de Jesus de Nazaré — seria a palavra *primitivo* (resultando portanto em *Cristianismo primitivo* ou *Islam primitivo*). No entanto, optamos por descartar o uso dessa palavra por ela ter uma possível conotação depreciativa, sugerindo uma espécie de evolução valorativa entre o *primitivo* e o *desenvolvido*.

O ponto culminante de nossa investigação é o fato de que a tradição islâmica acerca dos primeiros anos de existência da comunidade e da carreira do Profeta apresenta as curiosas — e relativamente pouco exploradas — figuras dos chamados falsos profetas; efetivamente, personagens contemporâneos a Muhammad, que apresentavam pretensões proféticas na região, e que são obviamente tratados nas fontes islâmicas de maneira pejorativa. No caso de pelo menos um destes personagens, seu movimento e missão profética até mesmo antedatariam o movimento de Muhammad. Em alguns casos, esses personagens chegaram até mesmo a liderar seus próprios movimentos políticos e a rivalizar e confrontar a nascente comunidade proto-islâmica. Nos casos mais combativos, as tradições islâmicas não se furtaram a descrever e discutir essas figuras e a adaptá-las ao panorama cosmológico islâmico. Ao fazê-lo, entre acusações, refutações, e retratos negativos, as tradições deixam transparecer algumas das características que eram atribuídas a estes personagens e suas reivindicações.

Obviamente há que se fazer uma análise cuidadosa daquilo que é apresentado, uma vez que a postura subjacente aos relatos é, quando não abertamente hostil, ao menos derogatória com relação a essas figuras. De toda forma, o que emerge da análise desses personagens é um complexo de semelhanças e diferenças entre si, bem como em relação ao Profeta do Islam, que nos permite melhor vislumbrar as concepções cosmológicas, temporais, e políticas que fizeram com que esses movimentos fermentassem e eventualmente se cristalizassem em efetivas estruturas políticas.

No entanto, essas concepções não são surgidas *ex-nihilo*. Particularmente importante é a relação entre esses fundamentos culturais e as tradições judaico-cristãs antigas que haviam se enraizado na região da Península Arábica por meio de processos complexos de migração, conquista e conversão — uma problemática que não é exatamente nova, considerando-se os importantes trabalhos de Geiger¹⁹, Torrey²⁰, Andrae²¹ e Mingana²², para citar apenas os mais eminentes. Dentre as características que portavam as comunidades judaicas e cristãs inseridas na península, destacamos duas particularmente sobressalentes — e, no nosso entendimento, cruciais para a compreensão dos movimentos proféticos árabes do século VII E.C.: o

¹⁹ GEIGER, A. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Leipzig: Bloch Publishing Company, 1902 (1833). tradução inglesa em: GEIGER, A. *Judaism and Islam: A Prize Essay*. (trad. YOUNG, F. M.) Delhi: M. D. C. S. P. C. K. Press, 1898.

²⁰ TORREY, C. *The Jewish Foundation of Islam*. New Jersey: Ktav Publisher, 1967 (1933).

²¹ ANDRAE, T. *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1926.

²² MINGANA, A. Syriac Influence on the Style of the Kuran. In: *Bulletin of the John Rylands Library*. vol. 11. Manchester: Manchester University Press, 1927, p. 240-250.

apocalipticismo²³ judaico antigo, e o ascetismo²⁴ e monasticismo cristãos. A investigação da presença judaica e cristã na península e das especificidades culturais e políticas dessas comunidades na região são fundamentais para entender os movimentos proféticos árabes e suas motivações, e uma parte substancial de nosso trabalho se dedicará a fazer uma espécie de levantamento etnográfico dessas comunidades, analisando o que sabemos acerca do seu processo de estabelecimento nas diferentes regiões.

Para além da importância das tradições judaico-cristãs, a configuração político-cultural da península, em que se manifestam esses movimentos proféticos, bastante peculiar e complexa, merece uma exposição detida. Diferentemente da imagem comum, de um ermo inóspito e imutável, a Península Arábica possuía uma vigorosa dinâmica política, cujas estruturas sociais estavam intimamente adaptadas às particularidades e variações geográficas — tanto no sentido político quanto físico. Ainda que objetivassem a criação de um corpo político inédito — como parecem ter empreendido alguns dos profetas árabes do século VII E.C., e como certamente o fez Muhammad — era fazendo uso das regras e limites das organizações políticas já existentes na península, sua dinâmica, sua mecânica, e seus fundamentos comunais, que os movimentos poderiam agir. Justamente a administração da intrincada rede de relacionamentos políticos se mostrou um teste formidável à capacidade política de Muhammad e seus companheiros próximos, e as narrativas tradicionais acerca da carreira do Profeta e da consolidação política da comunidade Proto-islâmica giram em torno das muitas vicissitudes políticas, que se apresentaram ao longo dos cerca de 23 anos, desde a primeira revelação descida a Muhammad, até o seu falecimento em 632 E.C.

Antes de prosseguirmos, contudo, algumas palavras devem ser ditas acerca do

²³ Para um estudo mais detalhado dos contornos do apocalipticismo enquanto uma categoria, bem como interessantes estudos de caso a respeito, ver: COLLINS, J. (ed) *The Encyclopaedia of Apocalypticism, vol. 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: Continuum Publishing Company, 1998; LENOWITZ, H. *The Jewish Messiahs: From the Galilee to Crown Heights*. New York: Oxford University Press, 2001 (1998).

²⁴ A definição precisa dos limites daquilo que seria considerado “ascético” e “ascese”, em termos acadêmicos, é motivo de controvérsia, e os contornos do termo permanecem incertos. Para o nosso propósito, trabalharemos com a noção exposta em FINN, R. *Asceticism in the Graeco-Roman World*. New York: Cambridge University Press, 2010. p. 1. “A relativa definição de asceticismo que utilizarei é a de uma abstenção voluntária, por razões religiosas, de comida, bebida, sono, riqueza, ou atividade sexual.” (Tradução nossa). Ainda assim, sabemos das limitações da utilização deste termo. Para mais discussões acerca do ideal ascético, tanto de uma maneira geral na Antiguidade, quanto especialmente no Cristianismo, ver: RUBENSON, S. *Asceticism and monasticism: Eastern*. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. (ed.) *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600*. vol 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 637-668.; BROWN, P. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.; WIMBUSH, V.; VALENTASIS, R. (ed.) *Asceticism*. New York: Oxford University Press, 2002 (1995).

problema documental envolvido na investigação do movimento de Muhammad e seu ambiente. Sob o ponto de vista acadêmico, a discussão sobre as fontes utilizadas e utilizáveis para a reconstrução dos primeiros passos do Islam encontra-se em um impasse. A amplitude do problema e do debate é tamanha que nos pareceu prudente dedicar um capítulo exclusivamente a esclarecê-lo. Com isso, não pretendemos resolver definitivamente a questão, mas apenas expor, de maneira certamente resumida, a trajetória das interpretações e abordagens ocidentais dos primórdios do Islam, bem como o ponto de inflexão em que se encontra o debate.

As fontes que nos proporemos a utilizar serão muitas e de diferentes naturezas: literárias, epigráficas, arqueológicas. Contudo, duas dentre elas são destacáveis, sobretudo por conta de sua relevância epistemológica: o Corão e a *sīrat rasūl Allāh*, de Ibn Ishaq. Todas as duas — entre outras fontes narrativas islâmicas — estão no centro do debate historiográfico ao qual aludimos anteriormente. A primeira, o livro sagrado do Islam, durante muito tempo foi entendida, nos meios acadêmicos ocidentais, enquanto o único autêntico documento originário do movimento de Muhammad; isto é, a única fonte histórica — não só contemporânea ao movimento, como remetente a ele — de que dispomos. Nesse sentido seria, materialmente falando, uma compilação de revelações proclamadas por uma pessoa — o Profeta Muhammad — durante sua trajetória enquanto mensageiro de Deus, entre cerca de 611 E.C. e 632 E.C., ano de seu falecimento.

Sob o prisma teológico, contudo, ele seria muito mais do que isso. O Corão foi e é tido por bilhões de muçulmanos ao longo dos últimos catorze séculos como a palavra literal de Deus, incriada e eterna. Apesar de reivindicar, dessa forma, uma invariabilidade essencial, o texto corânico vem sendo alvo, pelo menos nos últimos quarenta anos, de questionamentos a respeito justamente da sua autenticidade e invariabilidade. Ainda que não seja redutível a apenas isso, o debate possui claras implicações e intenções político-religiosas, e a comunidade muçulmana atual obviamente tem se engajado — positiva e negativamente — nos esforços de discussão, e sobretudo, refutação dos ataques à imaculidade do texto.

A segunda das fontes principais utilizadas, no entanto, há muito tem sido objeto de discussão e jamais houve uma posição unânime a seu respeito. Sobre a biografia do mensageiro de Deus composta por Ibn Ishaq no século II A.H./VIII E.C., é geralmente aceito hoje em dia, mesmo entre os mais otimistas dos historiadores, que ela contenha uma

quantidade significativa de material semi-mitológico²⁵ — *qass*, ou material transmitido por contadores de histórias²⁶ (*qussas*). O trabalho de pesquisa envolvido na composição desta obra pretensamente envolveu um esforço grande de compilação de relatos — muitos deles orais — transmitidos pelas primeiras gerações de crentes até o período de vida do autor (85 A.H./704 E.C.s — 150 A.H./ 761 E.C.). Significa dizer que os relatos utilizados por Ibn Ishaq para compor sua obra teriam atravessado, na mais otimista das estimativas, ao menos duas gerações antes de chegarem ao autor. Daí a relutância de muitos pesquisadores, mesmo os que acreditam na autenticidade e sinceridade do esforço de Ibn Ishaq, em confiar na possibilidade de se recuperar o material histórico da *sīrat rasūl Allāh*, bem como de outras obras narrativas dos primeiros séculos A.H. Outro problema possível, na obra, diz respeito à reconstrução cronológica que ela apresenta, outrora tida como bastante confiável, mas que acredita-se ter sido não transmitida juntamente com os relatos pelos transmissores, mas posteriormente estimada pelo compilador²⁷.

Essas e outras complicações apresentam obstáculos significativos para uma reconstrução bem minuciosa da carreira e biografia de Muhammad; não por menos, tanto esforço de desenvolvimento metodológico é feito até hoje para se construírem bases cada vez mais sólidas para isso. Deixaremos, por ora, o debate em torno das possibilidades e implicações do uso documental do Corão e da obra de Ibn Ishaq para o capítulo I.

Em adição a essas duas principais fontes trabalharemos também com um apanhado de documentos greco-romanos — sobretudo as obras de Estrabão, Heródoto, Diodoro da Sicília, Plínio o Velho, Claudio Ptolomeu, Sozomeno, Eratóstenes de Cirene, entre outras — principalmente por elas complementarem o trabalho etnográfico que nos ajuda a inventariar essa constelação cultural/política que compõe a Península Arábica. Como veremos mais adiante, diferentemente do que é muitas vezes suposto, a Península não era uma região isolada do mundo exterior, da dinâmica política internacional e dos poderes imperiais vizinhos, e muito menos era uma gigantesca região homogênea social, cultural e politicamente. Qualquer

²⁵ JONES, J. M. B. Ibn Ishāk. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 1971, p. 810-811.

²⁶ Recorreremos à palavra “estória” no nosso texto sem nenhuma intenção pejorativa. Trata-se de uma opção para designar o que em inglês se exprime como “story”, para a qual a palavra “história” nos parece enganosa. Ainda que as duas (story/history) tenham a mesma origem, enquanto historiadores, a relação mais imediata da palavra “história” com o grego ἱστορία — significando “investigação”, “enquete”, “pesquisa” — nos encaminha para uma alternativa para designar essas narrativas cuja composição tem pouco a ver com esse exercício ativo de investigar. Ressaltamos que esse uso não desmerece de maneira alguma as narrativas a que nos referimos, mas simplesmente reforça sua peculiaridade.

²⁷ SCHOELER, G. *op. Cit.* 2011. p.17

trabalho que pretenda abordar seriamente as estruturas sociais e políticas observáveis na região não pode negligenciar o que os romanos e gregos tinham a dizer a seu respeito. Esses estiveram em contato próximo com os árabes desde tempos muito recuados — e os *rhomaioi*, especificamente, pelo menos a partir do século primeiro E.C., estiveram diretamente envolvidos na dinâmica política da Península, governando suas regiões mais ao norte, enviando expedições militares ao centro e ao sul, disputando, cabeça a cabeça, com os persas pelo apoio político de importantes tribos árabes, etc.

Faremos uso esparso, ainda, de outras obras narrativas árabes — de Mas'udi e Ibn Kathir, entre outros, e também de poesia pré-islâmica — cujo valor documental será demonstrado ao longo do trabalho — além de algum material epigráfico — inscrições em pedra, principalmente — que compõem as únicas fontes autenticamente árabes para o período pré-islâmico.

Quanto à estrutura do nosso trabalho, ela se organiza em quatro capítulos. O primeiro é inteiramente dedicado à exposição do processo de formação das fontes tradicionalmente disponíveis para o estudo dos primórdios do Islam e das controvérsias acadêmicas que os cercam. Atenção especial será dada para o impasse atual do debate epistemológico. Não propomos uma solução para esse imbróglcio complicadíssimo, mas nos posicionaremos a seu respeito, apesar dos limites que esse posicionamento implica.

No segundo capítulo, discutiremos um pouco a diversidade geográfica e social da Península Arábica, atentando para o fato de ela ser chamada de “Arábia” desde um período muito recuado. A partir dessa questão, discutiremos a formação de uma identidade linguística e cultural árabe em relação à cultura nômade, de onde etimologicamente origina a palavra, e como essa identidade se articulou com o surgimento da pregação de Muhammad e a posterior delimitação da identidade islâmica. Nossa proposta é que essa relação é bastante complexa, caleidoscópica, e ainda que certamente o movimento e seu legado tenham abraçado grande parte da identidade árabe, é necessário muito cuidado para não projetar — ao nosso ver erroneamente — uma espécie de motivação “nacional” ao movimento e à expansão islâmica do primeiro século A.H. O procedimento mais adequado nos parece ser a longa construção de uma espécie de inventário desses vários aspectos culturais, e como o movimento — e posteriormente o Islam — se articulou com cada um desses especificamente. Sem dúvida, deixaremos de contemplar muitos aspectos, mas esperamos conseguir esboçar um panorama geral que consiga demonstrar essa relação dinâmica entre o Islam e a identidade árabe

enquanto um processo lento e fragmentado.

O terceiro capítulo discutirá os fundamentos judaico-cristãos que sustentarão a pregação de Muhammad, analisando brevemente algumas características dos judaísmos e cristianismos orientais que nos parecem mais claramente relacionados ao Proto-islam: seu monasticismo, sua ascese, e sobretudo seu apocalipticismo. Tentaremos investigar a presença, na Península Arábica, de comunidades judaicas e cristãs — que são documentadas nessa região já há bastante tempo quando da pregação de Muhammad — e sua relação social e política, predominantemente simbiótica, com as populações politeístas árabes e os poderes externos cristão e zoroastriano (os romanos e os sassânidas respectivamente). A análise dessa dinâmica pretende pavimentar o caminho para a compreensão da Arábia enquanto um ambiente altamente carregado de paixões e concepções temporais escatológicas, ideias bíblicas, e já experienciando uma espécie de proto-monoteísmo — em algumas instâncias claramente judaico ou cristão, em outras ainda amorfo e não filiado — que dividia espaço com os corpos doutrinários politeístas anteriores, mas cujas implicações políticas, sob uma perspectiva global, eram muito mais profundas, dada a sua relação com os poderes imperiais que estavam além da península.

Finalmente, o quarto e conclusivo capítulo se voltará para o fenômeno relativamente recorrente na península dos movimentos proféticos árabes, alguns exemplos dos quais são os vários “falsos profetas” (na tradição islâmica) que surgem simultaneamente ao movimento de Muhammad, e que reivindicam o mesmo status que ele enquanto mensageiros de Deus. Analisaremos algumas das características que perpassam esses movimentos, bem como algumas de suas qualidades únicas. De todo modo, é nossa intenção apresentá-los como manifestações desse momento geográfico, político e cultural bastante específico, em que, imersos nesse oceano de ideias salvacionais e devocionais judaico-cristãs, as populações esperavam o advento do fim dos tempos e a vinda do paráclito.

Delineada nossa estrutura de exposição, algumas palavras devem ser ditas. Trata-se de uma escolha que, sem dúvida, deixa de contemplar diversas questões, e possui um ritmo específico. Existem infinitas maneiras de se analisar objetos tão diversos, ainda que correlacionados, assim como infinitas maneiras de se expor os resultados da investigação, e, de maneira similar à questão epistemológica proposta no início, uma escolha sempre implica em privilegiar um escopo em detrimento de outros possíveis. Nossa escolha está feita, com as implicações que estão envolvidas. Esperamos que, por uma felicidade contida no efeito

causado por esse modelo de exposição, essa opção acabe contribuindo para borrar as transições e divisões bruscas entre os períodos pré-islâmico e islâmico, transmitindo a impressão — mais acurada a nosso ver — de que eles na verdade compartilham uma mesma realidade.

Capítulo I: A (problemática) problemática das fontes

Existe um debate acirrado e ainda não resolvido acerca das fontes disponíveis para o estudo do movimento de Muhammad e o Proto-islam, que emerge de um problema de solução difícil: até onde sabemos, aparte o Corão²⁸, não existem fontes de caráter plenamente documental do período — ou seja, documentos originais escritos, numismáticos ou arqueológicos comprovadamente contemporâneos ao movimento e cuja origem seja proto-islâmica. Fora uns poucos documentos exteriores — sobretudo bizantinos — e um esparsa material arqueológico imediatamente posterior ao período, figuras tão importantes quanto os primeiros sucessores de Muhammad — à exceção de uma menção a Umar²⁹ — e mesmo o Profeta não foram documentados no sentido estrito da palavra; a investigação histórica a seu respeito é feita quase exclusivamente sobre documentos cuja composição é bastante posterior aos eventos que pretendem relatar, e que possuem um processo tortuoso de compilação. O problema da sua confiabilidade não pode ser negligenciado, e existe atualmente certo desconforto em se discutir historicamente o Proto-islam, uma vez que esta configuração documental efetivamente viola uma das principais regras do trabalho do historiador: a quase obrigatoriedade de se utilizar, tanto quanto possível, fontes que sejam contemporâneas ao objeto de estudo.

Dessa forma, em que medida podemos fazer inferências a partir desse material, que não sejam somente inferências sobre os seus autores e o momento e lugar de onde escrevem? E partindo dessa questão — tendo em mente o quão pouco o material bizantino fala a respeito de Muhammad — quanto podemos saber a respeito de sua vida e de seu movimento historicamente? É uma questão controversa.

Até um período relativamente recente, o Corão era entendido por quase toda a erudição ocidental como um texto a ser interpretado à luz da biografia do Profeta — postura que na verdade era uma espécie de adaptação da postura exegética tradicional islâmica e sua

²⁸ Mesmo o texto sagrado islâmico não goza de unanimidade quanto à sua origem na academia, ainda que documentos muito recentemente descobertos em Birmingham possam solucionar definitivamente a questão. Discutiremos isso mais adiante.

²⁹ Uma única inscrição islâmica de 24 A.H. (644-645 E.C.) menciona Umar, segundo Califa segundo a tradição islâmica. Ver: GABBAN, A. I. The Inscription of Zuhayr, the oldest Islamic Inscription (24 AH /AD 644–645), the rise of the Arabic script and the nature of the early Islamic state, Trad. HOYLAND, R. *Arabian Archaeology and Epigraphy*, vol. 19, 2008, p. 209-236.

concepção de *asbāb al-nuzūl*³⁰. Essa postura implicava um vetor particular de complementaridade entre as fontes narrativas e o Corão: mais especificamente, que a narrativa geral contida nas fontes narrativas e biográficas árabes auxiliaria a compreensão do texto sagrado islâmico, e que este seria autenticamente uma compilação das revelações declamadas pelo Profeta Muhammad no oeste da Península Arábica (*Hijaz*), no século VII E.C. Com a emergência recente de uma postura extremamente cética com relação a estes documentos, operou-se uma espécie de inversão desse vetor de relação entre essas fontes; notadamente, a suspeita de que as narrativas que se proporiam a relatar a trajetória do Profeta e da comunidade por ele fundada, na verdade, deveriam ser interpretadas partindo do Corão, possivelmente como uma elaboração ficcional com o propósito de justificar as passagens corânicas específicas.

Para ilustrar o problema, tomemos como exemplo aquilo que é tido, tradicionalmente, como a primeira revelação comunicada a Muhammad:

Recita (*iq'ra*), em nome do teu Senhor, que criou
Que criou o homem de um coágulo
Recita, pois o teu Senhor é o mais generoso
Aquele que ensinou o homem pelo cálamo,
ensinou ao homem o que ele não sabia.³¹

Tanto na exegese tradicional islâmica quanto em boa parte da erudição ocidental secular — tendo como base as fontes narrativas — esse trecho é associado a um episódio específico, em que Muhammad se encontrava na caverna de Ḥirā, no atual Jabal al-Nur, uma montanha nos arredores de Mecca, e lá recebeu essas revelações do anjo Gabriel. Em outras palavras, se para a tradição islâmica Muhammad realmente estava neste lugar na ocasião em que recebeu especificamente essas revelações de Deus por intermédio de Gabriel, para boa parte da erudição não islâmica, Muhammad ao menos estava neste local quando teve essa experiência epifânica, que ele interpretou como um chamado divino à profecia.

A perspectiva revisionista recente, por sua vez, interpreta essas narrativas como um meio ficcional de se explicar esses trechos e torná-los mais inteligíveis. Levando essa hipótese mais adiante, significa dizer que, rudimentarmente, toda a narrativa histórica acerca da vida e carreira de Muhammad e da comunidade política que ele fundou seria fruto de exegese pura, e não efetivamente narrativa histórica, na nossa acepção do termo, e nesse sentido, as fontes

³⁰ Literalmente as “ocasiões de revelação”, que ajudariam a esclarecer as passagens corânicas de acordo com o momento e o propósito a que elas remeteriam. A este respeito, ver: RIPPIN, A. Occasions of Revelation. In: *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 2003, p. 569-573.

³¹ XCVI:1-5.

narrativas árabes não seriam historicamente confiáveis para o tipo de trabalho tradicionalmente empreendido pelo historiador moderno. Opera-se, portanto, uma espécie de inversão do vetor da relação entre as fontes: na concepção tradicional, uma ocasião específica gerou revelações corânicas específicas; na concepção revisionista, revelações corânicas específicas geraram as narrativas a seu respeito.

Primeiramente, investiguemos, em linhas gerais, o processo de formação dos documentos tradicionais de que dispomos para estudar o movimento de Muhammad — as fontes narrativas árabes³² (*sīrats*, *tarikhs*, *maghāzīs*) e o Corão — segundo a narrativa tradicional a seu respeito, para então explorarmos melhor o debate em torno de sua confiabilidade.

1.1 O processo de formação das fontes narrativas, segundo o modelo ocidental tradicional

A emergência da prática de se escrever narrativas históricas está diretamente associada à emergência de uma consciência histórica. À primeira vista, tal relação parece muito óbvia, mas é importante enfatizá-la, justamente porque, com uma frequência assustadora, acabamos pressupondo e projetando algumas dinâmicas psicológicas — frequentemente nossas — aos objetos, como se lhes fizessem parte naturalmente. A relação psíquica do homem com o tempo, como bem nos mostra a Antropologia³³, se dá de maneiras muito variadas. Contrariamente ao que parece ser, com frequência, pressuposto, a comunidade proto-islâmica não tinha um senso de que vivenciava *a História acontecendo* — o que em certa medida explica a falta de documentação contemporânea narrativa no período. Se levarmos em conta a ênfase que o Corão dá à proximidade do Juízo Final e do fim dos tempos (*yawm al-dīn*)³⁴,

³² Com esse termo estamos excluindo da análise as *hadiths*, que ainda que sejam frequentemente traduzidas como narrativas, e reivindicuem, sob certo aspecto, um teor histórico, possuem uma dinâmica própria e uma relevância teológica bastante particular. Sobre isso ver a nota 41 mais abaixo.

³³ Um exemplo particularmente interessante e ilustrativo é a comunidade Pirahã na Amazônia, que não só não reconhece conceitos complexos numéricos, como aparentemente possui concepções significativamente limitadas de duração e de tempo, não só em termos linguísticos, mas em seu contato direto com a realidade. Ver: EVERETT, D. *Don't Sleep, There are Snakes: Life and Language in the Amazonian Jungle*. New York: Vintage, 2008.; EVERETT, D. Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã: Another Look at the Design Features of Human Language. In: *Current Anthropology*, n. 4. vol. 46, 2005, p. 1-69. Sobre as diferentes posturas epistemológicas a respeito da percepção temporal, ver MUNN, N. The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay. In: *Annual Review of Anthropology*, vol. 21. 1992, p. 93-123.

³⁴ DONNER, F. *op. Cit.* 2010. p.78-82 ; CONRAD, L. *Portents of the Hour: Hadith and History in the First*

além do tom puramente anedótico de suas versões das narrativas do Antigo Testamento³⁵, é razoável que a História estivesse longe das preocupações dos primeiros Crentes³⁶. O exercício de se escrever a História é um exercício ativo, realizado com intenções bastante específicas — ainda que variáveis. Não emerge naturalmente nas sociedades humanas, como todo historiador deveria muito bem saber. Particularmente, no caso da historiografia islâmica, há um processo relativamente longo e gradual de estabelecimento de um interesse pelo passado específico, e a partir desse, de interesse histórico. As duas coisas não se confundem necessariamente³⁷. Há ainda algumas divergências quanto às etapas desse processo, mas em geral se pode hipotetizar alguns pontos com relativa segurança³⁸.

Mesmo o simples ato de se cultivar e transmitir relatos curtos não acontece sem uma intenção específica, que é culturalmente variável. Nos primeiros anos do calendário islâmico

Century AH. Cambridge, 1986.

³⁵ DONNER, F. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: Darwin Press, 1998. ; WANSBROUGH, *Qur'anic Studies*. London: Oxford University Press, 1978. p.29

³⁶ Optamos por utilizar essa palavra para designar os primeiros seguidores da pregação de Muhammad em vez de muçulmanos a partir da argumentação (convicente para nós) de DONNER (2010) de que a noção de “Islam” e “muçulmano” como uma identidade distinta seja posterior. O próprio Corão dá indícios de que os primeiros seguidores de Muhammad se identificavam predominantemente como monoteístas e referiam a si mesmos como *mu'minun* (crentes). Essa palavra, por exemplo, possui quase mil ocorrências nesse sentido no Corão, contra menos de setenta e cinco ocorrências de *muslimūn* (os que se submetem, de onde vem *muçulmano*). Outras evidências epigráficas apontam para conclusões similares. Ver DONNER, F. *op. Cit.*, 2010.

³⁷ Entendemos por “História” ou “interesse histórico” aqui muito mais do que um interesse por coisas do passado. No nosso entendimento, interesse histórico implica uma compreensão específica do passado, presente e futuro enquanto instâncias de uma mesma realidade, e a narrativa histórica enquanto uma compreensão dessa realidade em um *continuum*, portanto, implicitamente relacionada ao presente em uma relação *direta*, e não meramente *anedótica* ou *mitológica*. Daí nossa relutância em classificar memórias ou o simples interesse no passado como História. A comparação das narrativas dos profetas veterotestamentários ajuda a ilustrar essa questão: O Corão contém algumas narrativas presentes no Antigo Testamento — sobre Noé, Abraão, José, entre outros — porém a intenção e o teor dessas narrativas difere bastante das suas versões judaicas. Enquanto essas apresentam uma espécie de história da revelação, e especificamente uma história do povo de Israel — o povo escolhido por Deus — no Corão essas mesmas narrativas são utilizadas de uma forma anedótica, ou seja, como exemplos a serem seguidos. Nesse sentido, suas versões são muito menos nuançadas, seus personagens menos conflituosos e mais planos, sendo plenamente virtuosos ou plenamente viciosos — o que não implica que uma ou outra versão seja culturalmente superior ou inferior à outra, ou moralmente mais adequada ou legítima. Ver também JOHNS, A. H. The Quranic Presentation of the Joseph Story: Naturalistic or Formulaic Language? In: HAWTING, G. R. ; SHAREEF, A. A. (ed) *Approaches to the Qur'an*. London: 1993. P. 37-70.; BELL, R. Muhammad and Previous Messengers. *The Muslim World*, n. 4, vol. 24, 1934, p. 330-340.; BOOTH, N. S. The Historical and the Non-Historical in Islam. *The Muslim World*, vol. 60, 1970, p. 109-122.; FALATURI, A. Experience of Time and History in Islam. In: FALATURI, A. SCHIMMEL, A. (ed.) *We Believe in One God: the Experience of God in Christianity and Islam*. New York: Seabury Press, 1979.

³⁸ Em geral, seguiremos aqui o encadeamento exposto em DONNER, F. *op. Cit.* 1998. No entanto, convém ressaltar que essa estrutura — que possui uma certa proximidade da narrativa tradicional islâmica a respeito da formação de suas próprias narrativas — parte de certos pressupostos compartilhados com essa tradição islâmica, e refutados por determinados acadêmicos, ditos “revisionistas”, os quais discutiremos mais adiante. O maior exemplo entre esses pressupostos, obviamente, é a existência da pessoa Muhammad e de seu movimento político na Península Arábica no século VII E.C.

— até aproximadamente a primeira metade do primeiro século A.H. — os relatos que foram importantes o suficiente para serem lembrados não o foram sem razões específicas. A comunidade proto-islâmica ainda não possuía um senso de identidade baseado claramente em uma distinção confessional e em uma história conjunta; as linhas que a definiriam enquanto uma identidade específica em relação aos outros monoteísmos, incluindo o léxico associado a essa identidade, parecem datar do período Omíada — mais especificamente da época do Califa Abd al-Malik, cerca de 70 A.H./690 E.C.³⁹. A pouca informação crua sobre o passado então recente, que foi retida nesse momento, existia em forma não escrita, na memória de indivíduos que haviam vivenciado os eventos e o desenvolvimento político da comunidade e da pregação de Muhammad, sobretudo no seu período medinense, ou seus imediatos descendentes. Dizia respeito principalmente a questões de *genealogia* — uma preocupação de longa data dos árabes, justamente pelas suas implicações identitárias e políticas dentro da dinâmica política tribal — ou questões de *piiedade*⁴⁰ — essas sendo um dos pilares da comunidade desde cedo, e a partir das quais se desenvolverá a literatura de *hadith*⁴¹.

Quaisquer informações de caráter narrativo histórico — ou que pudessem ser aproveitadas para compor uma narrativa histórica posteriormente — foram mantidas nesse amálgama de maneira tangencial e inadvertida, uma vez que, repetimos, a comunidade não possuía uma identidade pautada em eventos históricos, e portanto não sentia a necessidade ou intenção de compor História. O caráter desse material — assim como virá a ser o material de

³⁹ DONNER, F. *op. Cit.*, 2010. p. 203.

⁴⁰ Entendida aqui não em seu uso mais corrente em português, mas em linhas gerais enquanto “conformidade com os preceitos e pressupostos espirituais de uma determinada doutrina e suas obrigações litúrgicas”. A palavra árabe *taqwā* exemplifica bem o sentido que utilizamos: devoção religiosa, temor piedoso a Deus.

⁴¹ Da raiz *h-d-th* (حدث) significando narrativa, informação, conversa, ocorrência, e normalmente traduzido diretamente como “tradição”. Enquanto substantivo próprio, *al-hadith* passou a significar, inicialmente, um relato específico remetendo a uma ação ou fala do Profeta, ou mesmo sua aprovação tácita de algo que ele presencia. Esses relatos poderiam ser utilizados para esclarecer questões exegéticas, devocionais, ou legislativas, por exemplo, e com o tempo toda uma tradição científica (*‘ilm al-ḥadīth*) foi desenvolvida com o intuito de se estudar e escrutinar os milhares de relatos supostamente rementendo a Muhammad e à primeira comunidade. No entanto, é importante estabelecer uma distinção entre a literatura de *hadith* e as obras históricas e narrativas tais quais as *sirats* e *tarikhs*. Ainda que essas duas remetam também à vida do Profeta Muhammad, as *hadiths* diferem por gozarem de um caráter literalmente extraordinário na perspectiva islâmica, algumas delas chegando a representar até mesmo as palavras de Deus (*hadith qudsi*). Devido a esse status — só superado, em santidade, pelo próprio Corão — a literatura de *hadith* foi submetida a uma amplitude de interpretações exegéticas e usos que as *sirats*, *tarikhs* e *maghazis* jamais conseguiriam. Sobre isso, ver: ROBSON, J. Ḥadīth. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition. vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 1971, p. 23-28.; HALLAQ, W. B. The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem. In: *Studia Islamica*. n. 89, 1999, p. 75-90.; BROWN, J. Did the Prophet Say It or Not?: The Literal, Historical and Effective Truth of Ḥadīths in Sunni Islam. *Journal of the American Oriental Society*, vol. 129, N. 2, 2009, p. 259-285.; BROWN, J. *Even if it's not True it's True: Using Unreliable Ḥadīths in Sunni Islam*. *Islamic Law and Society*, vol. 18, n. 1, 2011. p. 1-52.

hadith — não era narrativo num sentido extenso, mas extremamente fragmentário, desorganizado, sob um ponto de vista cronológico ou causal. Além disso, memórias que não estivessem dentro dessas categorias que as qualificariam enquanto passíveis de serem passadas adiante, que não se encaixassem nesses motivos — genealógicos ou piedosos — para sua perpetuação, em princípio, estariam sujeitas a serem perdidas com o falecimento dos que as possuíam na lembrança.

Em torno de 25 A.H. — e até pelo menos o fim do primeiro século islâmico — a comunidade enfrentará seus primeiros problemas graves e desavenças quanto a questões teológicas e políticas. Primeiramente, em torno dessa data começa abertamente a primeira guerra civil islâmica — *fitna* — que cindirá a comunidade com relação a um ponto de clara importância teológica: a sucessão de Muhammad. Além dessa questão significativa, ao longo desse período, os crentes estarão em contato mais direto e prolongado com comunidades judaicas e cristãs diferentes nos territórios ocupados pela sua expansão política — sobretudo Egito, Síria e Iraque. Esse contato certamente já existia, e uma convivência simbiótica e assimilação mútua fizeram parte da dinâmica social desses lugares⁴². No entanto, o convívio prolongado com essas comunidades judaicas e cristãs trouxe à tona as divergências doutrinárias entre elas. É fácil compreender o quão complicada seria, para essas comunidades, a aceitação de Muhammad enquanto um profeta em paridade com Abraão, Moisés ou Jesus. As muitas incompatibilidades e inconsistências entre as doutrinas, bem como entre as narrativas dos profetas antigos, levariam à formação última da identidade confessional muçulmana enquanto algo único e distinto das suas irmãs abraâmicas, a partir da refutação das denúncias judaicas e cristãs ao Corão e do desafio ao status de Muhammad enquanto um profeta do verdadeiro Deus. Os pilares dessa nova identidade mais especificamente definida seriam a aceitação do Corão como escritura sagrada e de Muhammad como profeta.

O interesse pelo passado nesse momento refletirá essas questões; as histórias que circularão e se compilarão nesse período terão essas preocupações em foco. Tratarão sobretudo de confirmar o caráter profético de Muhammad e da formação da comunidade islâmica distinta e seu sucesso militar enquanto favorecimento divino. Levando-se em consideração a relação estrita da escrita da História com questões de identidade, vemos aí os rudimentos de uma consciência histórica islâmica, ainda muito incipiente, justamente

⁴² WASSERSTROM, S. *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1995 ; DONNER, F. *op. Cit.* 2010.

associada ao estreitamento de sua identidade confessional. Outra preocupação não menos importante — sobretudo quanto à identidade, uma vez que dela surgirão várias identidades — diz respeito às querelas em torno da *fitna*. Nesse sentido, alguns relatos procurarão explorar os acontecimentos e desdobramentos das duas guerras civis, as desavenças quanto à disputa da sucessão, quanto à autoridade e legitimidade das reivindicações — é claro, sempre tendo um lado a ser defendido. Sem dúvida, esses relatos terão um papel fundamental na formação das identidades intrínsecas ao Islam — Sunitas, Xiitas, Kharijitas, etc.⁴³.

O material a partir do qual os Crentes formarão essas estórias nesse momento era composto por memórias pessoais de indivíduos que haviam vivenciado os acontecimentos de que falariam, ou que houvessem transmitido relatos — genealógicos ou piedosos — que tocassem nesses eventos tangencialmente, além de poesias e alguns poucos documentos e cartas oficiais que tivessem sido guardados⁴⁴. A gigantesca parte desse material certamente não estaria ainda sob forma escrita, e os primeiros transmissores de relatos — como Sa'id ibn al-Musayyab (falecido em 94 A.H./713 E.C.), Urwah ibn al-Zubayr (falecido *ci.* 93-94

⁴³ A distinção entre essas três vertentes remete, basicamente, à questão da legitimidade, modo, e dimensão da sucessão política e espiritual de Muhammad. Muitas das questões acarretadas, na verdade, só vieram a estabelecer debates concretos algum tempo depois da cisão política a que remetem. No entanto, são fruto justamente das implicações envolvidas nas possíveis soluções. Falecido o último profeta de Deus, quem teria a legitimidade para sucedê-lo? Como deveria ser a organização política e qual a relação entre a autoridade espiritual e administrativa que esse sucessor teria? Até que ponto sua autoridade seria legítima, absoluta, ou contestável? De maneira bastante resumida, as posições acabaram eventualmente se cristalizando entre o que veio a ser os autodenominados *ahl al-sunna wa'l-jama'a* (povo do costume e da comunidade) ou *sunnitas*, os *shia't Ali* (os partidários de Ali) ou *xiitas*, e os *khawarij* (os que se posicionam de fora, ou os que se retiram) *kharijitas*. Para os primeiros, a questão da sucessão seria corretamente solucionada pela escolha imediata de um dos mais próximos companheiros do Profeta, Abu Bakr, e em seguida Umar ibn al-Khattab e Uthman ibn Affan, através da prática árabe de *mushawara*, ou a decisão por meio de um conselho de *shaykhs* dos mais eminentes grupos políticos envolvidos. Para os xiitas, Deus teria concedido o dom da profecia à família do Profeta — algo que seria de se esperar, de acordo com determinadas concepções pré-islâmicas — e, nesse sentido, o sucessor legítimo deveria ser membro do núcleo familiar de Muhammad, o *ahl al-bayt* (lit. Povo da casa). Como os filhos homens do Profeta não sobreviveram à infância, o núcleo inicialmente seria Ali ibn Abu Talib, primo e genro do Profeta, que veio a ser aclamado como o quarto Califa em Medina, logo após a morte de seu antecessor Uthman ibn Affan, e nas gerações seguintes, a legitimidade seria transmitida através dos descendentes de Ali e Fatimah, filha de Muhammad. Menos famosa, a posição Kharijita surge de um episódio durante a guerra civil, em que Ali e Muawiyya acordam em fazer uma arbitragem entre suas posições com base no Corão. Parte do contingente de Ali discorda dessa resolução porque, segundo sua interpretação, somente a Deus caberia uma decisão a respeito. Esses desertam do exército de Ali — daí o nome *Khawarij* — e acabam criando uma comunidade política autônoma, com foco extremo na auto-virtuosidade. Sobre todas essas questões, ver: BROWN, D. W. Sunna. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 9. Leiden: E. J. Brill, 1997, p. 878-881.; MADELUNG, W. Shī'a. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 9. Leiden: E. J. Brill, 1997, p. 420-424; LEVI DELLA VITA, G. Khāridjites. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 4. Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 1074-1077.; LECKER, M. Al-Ridda. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 12. Leiden: E. J. Brill, 2002, p. 692-695. Para uma discussão aprofundada a respeito da querela de sucessão e dos desdobramentos decorrentes nos primeiros sessenta anos após a morte do Profeta, ver MADELUNG, W. *The Succession to Muhammad*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

⁴⁴ A implementação da *bayt al-Qarātīs* (casa de arquivos) é tradicionalmente atribuída ao governo do terceiro *amir al-muminin* Uthman.

A.H/711-713 E.C.) e outros informantes, coletores e primeiros pesquisadores no assunto⁴⁵ — ainda que compusessem já narrativas relativamente maiores e coerentes, as reteriam e as transmitiriam sob forma oral.

Em fins do primeiro século islâmico e princípios do segundo começam as primeiras tentativas de se estabelecer narrativas sob forma escrita. Além disso, temos as primeiras composições que já são uma espécie de síntese de vários outros relatos distintos compostos com intenções e temas diferentes nos períodos anteriores. Algumas narrativas fazem o trabalho de conciliar relatos conflitantes acerca de temas específicos, bem como de organizar uma certa cronologia dos eventos. Adicionam-se ao material também narrativas que refletem as disputas e preocupações políticas deste momento, por vezes através da invenção de episódios projetados retrospectivamente ao período do movimento de Muhammad para que adquirissem autoridade quanto à sua conformidade piedosa. Começa a se cristalizar de uma maneira mais notável uma consciência histórica islâmica, a partir de uma concepção que se forma gradualmente de que a legitimidade de várias questões se pauta em *acontecimentos* específicos, e de que essa nova comunidade — islâmica — tem sua origem cultural fundamentada em uma história em comum, em acontecimentos específicos a serem adicionados aos princípios primeiros — que diziam respeito sobretudo à *piedade*. Não se trata mais do simples temor a Deus e seu reconhecimento enquanto único, mas de se tornar *muslim*, de reconhecer Muhammad como profeta, o Corão como a escritura, e a história da revelação islâmica e da carreira de Muhammad como os pontos centrais, os únicos determinantes culturais e identitários válidos.

A partir do segundo quarto do século II A.H., temos finalmente as primeiras composições de narrativas substancialmente grandes, com maior zelo quanto à cronologia e ao desencadeamento dos eventos que pretendem relatar, bem como com sua confiabilidade. Essas novas narrativas farão um trabalho mais extenso de compilação e síntese do material até então disponível, selecionando-o e editando-o de acordo com as suas preocupações. Algumas problemáticas perderão importância e deixarão até mesmo de serem levadas em consideração — um exemplo claro sendo a legitimidade dos Omíadas, pelo menos desde pouco após sua queda em torno de 132 A.H. — enquanto outras crescerão em relevância e serão reelaboradas,

⁴⁵ Ver: PELLAT, C Fukahā al-Madīna al-Sab'a. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 12. Leiden: E. J. Brill, 2004, p. 310-312.; SPECTORSKY, S. Tābi'ūn. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 10. Leiden: E. J. Brill, 2000, p. 28-30.; SCHOELER, G. 'Urwa b. Al-Zubayr. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 10. Leiden: E. J. Brill, 2000, p. 910-913

sempre a partir do material existente. É especialmente interessante como a questão da veracidade e confiabilidade dos relatos não passa despercebida pelos autores, que buscarão mecanismos que garantam o valor do material. Para tanto, farão uso do método desenvolvido pelos especialistas em *hadith*; um relato passará a ser composto de dois trechos: *matn* — o relato por excelência — e *isnād*, a cadeia de transmissores do relato, que garantiriam a sua veracidade. A partir dessa fórmula, seguindo ainda o modelo da literatura de *hadith*, seria possível saber a testemunha a quem o relato remeteria, bem como traçar o seu percurso por meio de fontes confiáveis que o teriam transmitido uma a uma por gerações até o atual escritor ou compilador de relatos. Esse modelo ainda será adotado parcialmente nas primeiras obras substanciais deste período — incluindo a biografia de Muhammad, composta por Muhammad ibn Ishaq⁴⁶, de que faremos uso na pesquisa. Com o passar do tempo, se torna mais comum, e figura bastante nas obras historiográficas posteriores, até al-Tabarī⁴⁷ (224 A.H./ 839 E.C. — 310 A.H./ 923 E.C.).

O fato de que se desenvolvam mecanismos relativamente padronizados para a avaliação das diferentes narrativas é digno de atenção especial. Indica um modo específico de relação com a substância do material analisado. Enquanto, na antiguidade greco-romana, o ato de escrita era frequentemente regido por uma poética específica, que não possuía necessariamente uma preocupação com o real, no senso em que estamos acostumados na atualidade, a preocupação com a autenticidade dos relatos mobilizados nos textos dos historiadores árabes é intrigante⁴⁸. No entanto, não significa que o exercício investigativo desses autores fosse idêntico ao atual, nem que sua concepção de verdade fosse equivalente à nossa. Especificamente na obra de Ibn Ishaq, o autor evita fazer seus próprios juízos a respeito das narrativas que relata, ainda que apresente versões distintas em alguns casos, concedendo a Deus o juízo sobre a verdade. Com frequência, ele emprega determinados termos, como *za'ama*⁴⁹, *fī mā dhukira lī*⁵⁰, e *fī mā balaghantī*⁵¹, com os quais demonstra uma postura um pouco mais descompromissada com relação à absoluta autenticidade daquilo que relata. O

⁴⁶ Ver: JONES, J. M. B. Ibn Ishāk. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 1971, p. 810-811.

⁴⁷ Ver BOSWORTH. C. E. Al-Tabarī. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 10. Leiden: E. J. Brill, 2000, p. 11-15.

⁴⁸ Um comentário a este respeito pode ser encontrado na nota de número 170 realizada por Ibn Hisham, editor da *sīrat* de Ibn Ishaq: “Isso é a porção da ode [poesia] quanto me pareceu genuína. Muitas autoridades competentes em versos negam a autenticidade da maior parte do poema.”

⁴⁹ *Alega-se, ou ele(s) alegam.*

⁵⁰ *Segundo o que foi lembrado [relatado] a mim.*

⁵¹ *Segundo o que chegou a mim.*

trecho em que discute o episódio da viagem noturna de Muhammad a Jerusalém nos ajuda a pensar o modo como nosso autor concebia seu trabalho⁵². Distintos relatos são apresentados, todos permeados por estas expressões, empregadas para indicar cautela quanto às versões apresentadas. No entanto a questão acerca do modo como esse episódio aconteceu permanece um problema para o qual Ibn Ishaq não apresenta uma solução definitiva: os relatos divergem sobretudo no que diz respeito a se a viagem noturna teria acontecido fisicamente, ou se teria sido uma visão ou um sonho de Muhammad. Qualquer que seja o caso, o autor reafirma que o episódio realmente aconteceu, independentemente do meio pelo qual o Profeta teria essa experiência⁵³. Podemos verificar um regime de verdade específico na obra, que é regida em boa medida por uma lógica hagiográfica de escrita. Ainda assim, nos parece que o esforço de pesquisa de autores como Ibn Ishaq, mesmo que contivesse contornos teológicos e políticos bastante particulares, não poderia ser realizado sem um compromisso com este regime de verdade que lhe é particular. Igualmente, a seleção dos relatos que compõem a narrativa maior acerca da vida do Profeta obedecerá essas contingências: se por um lado é notável um compromisso com uma imagem específica de Muhammad, que fosse coerente com a sua posição enquanto um autêntico Profeta, por outro, os compiladores e autores não poderiam criar livremente as narrativas que comporiam as suas obras. Nesse sentido, respeitando os limites do exercício de escrita hagiográfico que empregam, os autores estarão efetivamente realizando um trabalho investigativo, de seleção das narrativas, e de descarte daquelas que não lhes forem plausíveis, quer por não se adequarem aos limites impostos pela imagem esperada do Profeta, quer por não estarem solidamente amparadas por uma cadeia de transmissão.

Sobre as obras que surgem nesse momento — direta ou indiretamente — foi e é construída a narrativa histórica acerca da carreira de Muhammad, tanto na historiografia islâmica quanto na historiografia contemporânea. Desse período, datam as primeiras obras consideradas coesas e extensas de que temos notícia, cujos autores fizeram esforços sérios de pesquisa e compilação, bem como de escrita e ensino. Os principais nomes envolvidos são Ibn Shihab al-Zuhri⁵⁴ (falecido em 124 A.H./ 742 E.C.) — considerado o primeiro grande compilador de relatos biográficos do profeta Muhammad através de *maghāzī*, ou narrativas

⁵² Ibn Ishaq. 263-268.

⁵³ *Idem*. 266.

⁵⁴ Ver: LECKER, M. Al-Zuhri. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 11. Leiden: E. J. Brill, 2002, p. 565-566.

das campanhas militares da primeira comunidade, principalmente por ser notório seu esforço em pesquisar e interrogar homens e mulheres que pudessem ter algum conhecimento do passado — e seu mais eminente aluno, Ibn Ishaq, autor da principal biografia do Profeta de que temos notícia: a *sīrat rasūl Allāh*. Esta obra servirá como referência para os vários historiadores posteriores — de al-Waqidi⁵⁵ (130 A.H./ 747-748 E.C. — 207 A.H./ 822 E.C.) a al-Tabari — e pode-se dizer que a mais conhecida narrativa acerca do desenvolvimento da pregação de Muhammad e sua carreira política, ao menos em linhas gerais, é a apresentada por Ibn Ishaq. Ele é o mais amplamente citado, e apesar de haver outros contemporâneos seus produzindo material de teor semelhante, sua obra certamente era a mais respeitada e mais metodologicamente sistemática. A obra original se perdeu, mas ao menos uma cópia — feita por seu pupilo al-Bakka'i⁵⁶ — chegou até Abd al-Malik ibn Hisham⁵⁷, escritor do século III A.H., que editou grande parte da obra, e a partir de quem temos grande parte do texto. Outros trechos presentes em outros autores⁵⁸ permitem a reconstrução segura e quase completa do original, trabalho realizado por Alfred Guillaume nos anos 1950 E.C., sobre o qual apoiaremos grande parte da nossa pesquisa.

A “trajetória do mensageiro de Deus” ou “vida do mensageiro de Deus”, de Ibn Ishaq, é especialmente notável pela variação do teor das narrativas contidas ao longo da obra, uma consequência de sua composição fragmentária e dependente de distintos informantes. Alfred Guillaume observa, no texto de introdução à sua tradução, que é altamente improvável que a obra tenha sido composta por três livros distintos em algum momento, mas sem dúvida foi organizada pelo próprio Ibn Ishaq, em três seções⁵⁹, cada uma composta por narrativas relativamente díspares, cuja proveniência também era variada.

A primeira, *Mubtada'*, começaria com o *gênesis* e constaria das estórias dos profetas anteriores a Muhammad — parte das chamadas *Isrā'īliyyāt*⁶⁰ — além de outros contos, dentre os quais algumas lendas e narrativas dos reinos do sul da Arábia. Aparentemente, o autor recorreu a informantes cristãos e judeus para o trabalho, além de um livro de autoria de Abu

⁵⁵ Ver: LEDER, S. Al-Wākidī. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 11. Leiden: E. J. Brill: 2002, p. 101-103. Ainda que al-Waqidi não mencione seu uso da obra de Ibn Ishaq, é muito claro que ela é amplamente utilizada por este autor.

⁵⁶ Existem pouquíssimas informações à nossa disposição a respeito de al-Bakka'i. A pouca informação disponível pode ser encontrada em GUILLAUME, A. *The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's sīrat rasūl Allāh*. Karachi: Oxford University Press, 2004 (1955) p.xvii.

⁵⁷ DONNER, F. *op. Cit.* 1998. p. 132. Sobre Ibn Hisham ver: GUILLAUME, A. *op. cit.* 2004 (1955) p. xli.

⁵⁸ Para uma relação desses trechos e autores, ver. GUILLAUME, A. *op. cit.* 2004 (1955) p. xxxi.

⁵⁹ GUILLAUME, A. *op. Cit.*, 2004 (1955) p. xviii.

⁶⁰ VAJDA, G. Isrā'iliyyat. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 4. Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 211-212.

Abdallah Wahb ibn Munabbih⁶¹ (34 A.H/654-655 E.C. — 114 A.H/732[?] E.C.), cujo título é sugestivo: *Qiṣaṣ al-Anbiyā*, ou estórias dos profetas.

Na edição utilizada, Ibn Hisham corta as partes referentes às narrativas dos profetas antigos, e sabemos do conteúdo excluído por meio de trechos contidos em outras obras que citam a *sīrat rasūl Allāh* — como a *Tafsīr*, de Al-Tabari, e a *Akḥbār Makka*, de Al-Azraqi⁶². No entanto, as narrativas referentes aos reinos iemenitas são conservadas pelo editor.

A segunda parte, *al-Mab'ath*, começa com o nascimento de Muhammad e termina com sua primeira expedição militar a partir de Medina. Citando ainda Guillaume, o tradutor afirma que a impressão que as narrativas transmitem é de “lembranças vagas”⁶³: são relativamente desconexas e desorganizadas cronologicamente — o que contrasta significativamente com o terceiro segmento, *Maghāzī*, que se esforça por uma disposição cronológica dos eventos, ainda que a ordem que apresenta possa ser questionável hoje em dia.

Sob um ponto de vista pragmático, é compreensível que as narrativas deste período apresentem mais dificuldades para o historiador — sobretudo as que remetem ao período anterior à Hégira, sobre o qual seria mais difícil recuperar relatos de testemunhas. O mero recuo no tempo é na verdade o menor dos problemas; o tamanho da repercussão das atividades de Muhammad é cada vez menor quanto mais incipiente o seu movimento, e significativamente menor antes de o próprio Profeta receber as revelações de Deus e efetivamente se reconhecer como seu mensageiro. Nesse sentido, por exemplo, os relatos referentes à infância de Muhammad possuem uma tonalidade especialmente fantástica.

Como o nome indica, a terceira e última parte, *Maghāzī*, narra sua carreira política e militar a partir de Medina, e termina com seu falecimento e funeral. O material para a composição desse segmento seria, em teoria, o menos problemático, uma vez que o desenvolvimento político da comunidade tinha implicações bastante diretas a todos os Crentes. Nesse sentido, a tradicional narrativa sobre as campanhas dos Crentes contra seus antigos familiares e compatriotas mequenses, que teriam permanecido politeístas, é vividamente retratada e dramaticamente interpretada, como também o é a empreitada de Muhammad rumo a sua consolidação enquanto um importante líder político em Medina e as

⁶¹ KHOURY, R. G. Wahb b. Munabbih. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 11. Leiden: E. J. Brill, 2002, p. 34-36.

⁶² FÜCK, J. W. Al-azraki. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 826-827.

⁶³ GUILLAUME, A. *op. Cit.*, 2004 (1955) p. xviii.

disputas políticas intestinas a essa cidade.

Para além da eminente e relativamente pioneira obra de Ibn Ishaq, outros autores dignos de menção — e sob os quais também se colocam as pesquisas recentes acerca do movimento de Muhammad — são al-Waqidi, al-Baladhuri⁶⁴ (falecido em 278-279 A.H./892 E.C.), al-Bukhari⁶⁵ (194 A.H./810 E.C. — 256 A.H./870 E.C.) e al-Tabari, que seguirão metodologias semelhantes de compilação e investigação, mas cujas obras são posteriores à *sīrat* de Ibn Ishaq e extremamente tributárias dela. A partir desse momento — e pelo menos até o séc. IV A.H. — podemos dizer que este modelo de pesquisa e escrita está cristalizado e consagrado, e à exceção dos mais antigos desses autores, os outros não farão mais do que se apoiar nas compilações do início séc. II A.H. para compor ainda outras compilações. Em suma, o trabalho de intensa interrogação das pessoas portadoras de relatos orais ou talvez — para eventos mais recentes — testemunhas oculares dos eventos já não faria mais parte do repertório.

Exposto, de maneira geral, o processo de formação dessas fontes narrativas, vamos nos voltar, por ora, para o Corão enquanto fonte histórica.

1.2 O processo de formação do texto do Corão segundo o modelo ocidental tradicional

Antes de mais nada, é importante ressaltar que, apesar da concepção islâmica mais comum de que o Corão⁶⁶, assim como o temos hoje, é *ipsis litteris* aquilo que o Profeta Muhammad proclamou ao longo de sua trajetória enquanto mensageiro de Deus, o texto que temos à nossa disposição atualmente possui uma história. Independentemente do problema teológico da revelação — mais especificamente, se aquilo que Muhammad declamava era efetivamente uma mensagem divina ou não, ou se o texto que temos é uma mensagem divina

⁶⁴ Ver: BECKER, C. H.; ROSENTHAL, F. Al-Balādhurī. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition. vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 971-972..

⁶⁵ ROBSON, J Al-Bukhārī. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition. vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 1296-1297.

⁶⁶ *Al-qur' ān*, significando recitação, leitura, declamação, mas cuja raiz *q-r-'* (ق ر ء) também condensa o significado de ciclo, período, adição. Ver. BADAWI, E. S. M.; HALEEM, M. A. *Arabic-English dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden: Brill, 2008. p. 745.; WELCH, A. T. Kur'an. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition. vol. 5. Leiden: E. J. Brill, 1986, p. 400-432. Alguns estudiosos estabeleceram uma conexão etimológica possível remetendo ao siríaco *qeryānā*, significando liturgia, escritura, lição. O pioneiro nessa suposição foi SCHWALLY, F. cujo argumento aparece em NÖLDEKE, T.; SCHWALLY, F.; BERGSTRASSER, G.; PRETZL, O. *The History of the Qur'an*. Leiden: E. J. Brill, 2013 (1910).

ou não — o modo como aquele texto foi anotado, compilado, organizado e transmitido, ao longo dos últimos quatorze séculos, possui uma história em torno da qual existem debates e posições divergentes, especificamente com relação à possibilidade de corrupção do texto original. O problema é que, uma vez que ele seja entendido como a *ipsissima verba dei*, as implicações envolvidas nessa postulação sobre a certeza ou incerteza da autenticidade do texto são bastante mais graves do ponto de vista devocional. Caso haja uma possibilidade real de variações textuais naquilo que é contemplado, recitado, e estudado mundialmente como um produto integralmente divino, como poderia ele manter seu status imaculado? É uma questão para a qual infinitas respostas são possíveis, e as deixaremos para o plano da teologia.

Como o temos hoje, o Corão é composto por 114 suras (capítulos), organizadas em ordem de tamanho, da mais extensa à menos extensa⁶⁷ — à exceção da sura de abertura, *al-fātiḥah*, que compreende somente sete versículos (*ayat*). Tradicionalmente, essa configuração estrutural foi atribuída ao esforço do terceiro califa⁶⁸, Uthman ibn Affan, que durante seu governo, cerca de vinte anos após a morte do Profeta, teria composto uma comissão encarregada de preparar um texto canônico único, uma vez que a comunidade constatava certas divergências entre os textos de algumas regiões — sobretudo quanto às variações dialetais⁶⁹. Nesse processo, textos variantes teriam sido queimados a mando do governo de

⁶⁷ O critério utilizado para a organização do texto é fruto de especulação. Durante certo tempo foi amplamente reconhecido entre acadêmicos ocidentais que o Corão possuía pouca coesão temática — não que os temas não sejam explorados e ativamente revisitados, mas seu conteúdo sendo entrelaçado de maneira bastante difícil de classificar em moldes muito rígidos, dentro das concepções ocidentais. Entre exegetas muçulmanos, a questão, quando levantada, variou de respostas — todas elas, é claro, respeitando o caráter sobrenatural do texto. Nesse sentido, se por um lado houve o argumento de que uma série de revelações manifestadas ao longo de vinte anos não poderia ter uma coesão muito sistemática, por outro, houve o de que ele possui na verdade um alto grau de coesão — como defendido por Fakhr al-Dīn al-Rāzī e Ibrāhīm b. Umar al-Biqāi, nos séculos VII A.H./XIII E.C. e IX A.H./XV E.C. respectivamente. Igualmente importante é o argumento, também contundente, de que a coesão temática e estrutural do texto corânico, enquanto essencialmente divina, está além da capacidade cognitiva humana. Para maiores discussões a respeito ver: MIR, M. Unity of the Text. In: *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 5. Leiden: E. J. Brill, 2006, p. 405-406.; NEUWIRTH, A. Form and Structure. In: *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 2. Leiden: E. J. Brill, 2002, p. 245-266

⁶⁸ Uma vez que apresentamos aqui a narrativa tradicional acerca das origens do Corão, utilizaremos o termo “califa” — ao invés de *amir al-mu'minin* — mesmo que possivelmente se trate de uma atribuição retrospectiva desse título a Uthman.

⁶⁹ A narrativa tradicional conta como, na ocasião das campanhas destinadas à região da Armênia e Azerbaijão, eclodiu uma querela entre os contingentes envolvidos — de origens geográficas diferentes — em que cada partido defendia sua própria versão do texto como genuína. A partir dessa desavença, sobretudo pelo potencial segregador que ela apresentava para o Islam, por meio de uma consulta entre antigos companheiros do Profeta, Uthman assumiu a medida de estabelecer um texto oficial. Quanto às variações dialetais, ficou estabelecido que, onde ocorressem, seria o dialeto hijazi o que prevaleceria. Ver: NÖLDEKE, T.; SCHWALLY, F.; BERGSTRASSER, G.; PRETZL, O. *op. Cit.*, 2013 (1910). p. 251. De todo modo, estudos recentes sobre os manuscritos de Sana'a parecem indicar que essa divisão de suras pode anteceder o codex de Uthman. Ver: AL-A'ZAMI, M. *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation*. Leicester: UK Islamic Academy, 2003.

Medina e substituídos por cópias canônicas, essas a serem recopiadas e retransmitidas em todas as regiões do califado⁷⁰.

A posição mais amplamente aceita é a de que, apesar de não terem sido imediatamente submetidas sistematicamente à compilação, durante o período de vida do Profeta, as revelações teriam sido anotadas ocasionalmente por escribas, em peças avulsas de pergaminho velho e outros tecidos, ossos, couro e folhas e caules de palmeiras, talvez funcionando, em um primeiro momento, como uma espécie de *aide-mémoire*⁷¹. De todo modo, muito mais frequente e importante era a memorização das revelações por boa parte dos crentes, algo que, apesar da extensão do texto, não seria uma tarefa tão complicada para uma cultura cuja relação com a memorização e recitação de textos era extraordinariamente próxima⁷². Embora Muhammad supostamente tenha organizado a ordem dos versículos dentro das suras, não haveria uma versão escrita completa compilada em um volume durante sua vida⁷³, tarefa empreendida pelos seus sucessores.

Pouco após o falecimento do Profeta, seu sucessor imediato, Abu Bakr, teria empreendido o primeiro esforço de coleta dos trechos avulsos do Corão, justamente por causa do falecimento de muitos dos que o preservavam na memória durante as campanhas militares subsequentes⁷⁴. A partir desses materiais seria feito o codex (*mushaf*) de Uthman, duas décadas depois, este sendo o primeiro texto institucionalmente estabelecido.

Essa narrativa tradicional acerca da codificação do Corão reconhece, tacitamente, a existência de variações das cópias do texto sagrado quando dos primórdios da carreira política do califado. É importante destacarmos que a existência dessas variações não implica

⁷⁰ *Ibid.* É importante notar que esse processo não parece ter ocorrido sem conflitos. É possível que parte da insatisfação e instabilidade política verificada durante o governo de Uthman, que viria a culminar com o assassinato do califa, remeta a essa medida, que de certa forma teria desprestigiado as compilações e transmissões originais das diferentes localidades — algumas delas remetendo a personagens importantes, como Ubayy ibn Ka'b na Síria e Ibn Mas'ud em Kufa. Este último, alega-se, teria se recusado a destruir sua cópia quando o codex de Uthman chegou em Kufa.

⁷¹ GILLIOT, C. Creation of a Fixed Text. In: MCAULIFFE, J. D. *The Cambridge Companion to the Qur'ān*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 44.

⁷² É importante ressaltar esse ponto, embora cause estranhamento para culturas contemporâneas cuja relação com a memória e o ato de memorizar textos é tão fraco. Como discutiremos mais adiante, a independência de meios materiais que a cultura oral possui potencializa seu uso em condições em que esses meios materiais são escassos. Notadamente, materiais apropriados para a escrita — sobretudo em ampla quantidade, boa durabilidade, e de fácil manuseabilidade e armazenamento — não eram particularmente fáceis de encontrar nos primeiros anos da existência da comunidade política fundada por Muhammad.

⁷³ AL-A'ZAMI, M. *op. Cit.* Leicester: UK Islamic Academy, 2003. p. 77.

⁷⁴ Tradicionalmente, remete-se essa decisão especificamente à batalha de al-Yamāma (1 A.H./632 E.C.) na qual cerca de setenta companheiros que haviam memorizado o Corão (*huffāz* no plural, *ḥāfiẓ* no singular) pereceram.

necessariamente em uma variação semântica do texto, nem na impossibilidade, apenas duas décadas após a morte do Profeta, de se codificar um texto idêntico ao que ele havia recitado. Contudo, alguns pontos devem ser ressaltados a respeito do processo de materialização da escritura. Primeiramente, sob o aspecto morfológico, o fato de mesmo a tradição islâmica entender que os primeiros textos corânicos não continham as marcas diacríticas, que distinguem determinadas consoantes entre si, e todas as vogais (*fatha, kasra e damma*), mas somente os esqueletos das palavras (*rasm*). Ainda que essa constatação esteja em consonância com a evolução gramatical árabe, possui implicações no que diz respeito às diferentes possibilidades de leitura que um texto consonantal possuiria, uma vez que estaria a cargo do leitor “preencher” as vogais – e em alguns casos, também consoantes – e dotar o texto de um sentido específico.

Em um primeiro momento, o mecanismo cultural de que se dispuseram os crentes para evitar equívocos neste sentido era a dependência da recitação oral e do auxílio de mestres recitadores (*qurrā'*)⁷⁵ para a transmissão e o uso dos textos — política que aparentemente teria sido instituída e seguida com bastante zelo pela comunidade. Ainda que isso possa, de certa forma, contribuir para o argumento em favor de uma confiabilidade maior no processo de transmissão do texto — uma vez que este nunca seria feito de maneira individual e independente — é interessante notar que distintas recitações (*qirā'āt*) foram não só constatadas, mas reconhecidas como válidas, ao longo da história mais recuada, por diversos grupos⁷⁶.

De fato, quase três séculos depois, sob iniciativa de Ibn Mujahid⁷⁷ (245 A.H./859 E.C. — 324 A.H./936 E.C.), entre outros estudiosos, foi feito o esforço — bem sucedido — de pesquisa que culminou no estabelecimento de determinadas recitações como autênticas e igualmente válidas. Esta não foi a primeira vez em que houve a tentativa de se estabelecer recitações-padrão⁷⁸, e ainda assim, mesmo nesse empreendimento bem-sucedido, houve

⁷⁵ AL-A'ZAMI, M. *op. Cit.* 2003. p. 193 BÖWERING, G. Recent Research on the Construction of the Qur'ān. In: REYNOLDS, G. S. (Org.). *The Qur'ān in its Historical Context*. New York: Routledge, 2008, p. 73-74.

⁷⁶ PARET, R. Kirā'a. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 5. Leiden: E. J. Brill, 1986, p. 127-129.; NASSER, S. H. *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'ān: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādh*. Leiden: E. J. Brill, 2013.

⁷⁷ ROBSON, J. Ibn Mudjahid. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 1976, p. 880. Sobre o processo empreendido por Ibn Mujahid, ver NASSER, S. H. Ibn Mujahid and the Canonization of the Seven Readings. In: *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'ān: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādh*. Leiden: E. J. Brill, 2013.

⁷⁸ A mais conhecida entre essas tentativas foi provavelmente a empreendida por ninguém menos que al-Tabari, que rejeitou determinadas recitações que seriam mais tarde estabelecidas como canônicas. Ver. NASSER, S. H. *op. Cit.*, 2013. p. 39.

discordância acerca da quantidade e distinção precisos dessas recitações, o número mais amplamente aceito sendo o estabelecido pelo próprio Ibn Mujahid, de sete, mas variando, de acordo com outros autores desse mesmo movimento, até dez ou catorze diferentes versões⁷⁹.

Efetivamente, a concepção de absoluta invariabilidade do texto nos nossos dias remete, parcialmente, ao sucesso extraordinário de uma edição corânica egípcia, publicada pela primeira vez em 10 de Julho de 1924 (Dhu l-Hijja 7, 1342 A. H.)⁸⁰, que é considerada ainda uma espécie de texto-padrão oficial do Corão. Apesar de ter sido em princípio uma iniciativa educativa meramente egípcia — empreendida por um comitê formado pelo governo egípcio com a finalidade de produzir um texto uniforme para o ensino religioso nacional⁸¹ — esse texto foi adotado amplamente no mundo muçulmano, sunita e xiita, bem como pelos estudiosos não muçulmanos do texto. No entanto, essa edição egípcia não tinha a intenção de estabelecer um texto canônico com base em um estudo histórico e linguístico sobre a autenticidade do texto corânico, mas somente de escolher, preservar e reproduzir uma recitação específica entre outras possíveis — elegendo, no caso, a recitação de Ḥafṣ⁸² (falecido em 180 A.H./796 E.C.) ‘an ‘Āṣim⁸³ (falecido em 127 A.H./745 E.C.), que já gozava de relativa popularidade, ao menos desde sua adoção institucional pelos otomanos⁸⁴.

Mesmo a utilização dessa recitação pela edição egípcia não é completamente livre de problemas. A *qira'at* de Ḥafṣ ‘an ‘Āṣim possui quatro diferentes linhas de transmissão (*turuq*), entre as quais existem variações nos textos que as transmitem⁸⁵. Nesse sentido, o empreendimento egípcio teve que eleger determinadas transmissões e manuscritos sobre os quais se fundar. Ainda assim, mesmo que realmente tenham feito um trabalho minucioso, em determinadas ocasiões o texto caiota possui incompatibilidades com manuscritos⁸⁶.

Com essa breve exposição da trajetória do texto corânico que temos hoje não pretendemos mais do que levantar algumas das possíveis dificuldades envolvendo o seu uso

⁷⁹ REYNOLDS, G. S. *Introduction: Qur'ānic Studies and its Controversies*. in. REYNOLDS, G. S. op. Cit. New York: Routledge, 2008, p. 2.

⁸⁰ Conhecida como a “edição real” (*amīriyya*). Ver. ALBIN, M. W. Printing of the Qur'ān. In: *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 4. Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 264-276.

⁸¹ É importante destacar que essa medida foi decidida a partir da constatação de “erros” nos textos utilizados para educação no país naquela época.

⁸² Ver. LEWIS, B.; MÉNAGE, V. L.; PELLAT, C.; SCHACHT, J. Ḥafṣ b. Sulaymān. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition, vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 1976, p. 63..

⁸³ Ver. JEFFERY, A. *Āṣim*. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 706-707.

⁸⁴ NASSER, S. H. op. Cit., 2013. p. 1.

⁸⁵ REYNOLDS, G. S. op. cit., 2008. p.2.

⁸⁶ *Idem*. p.3.

documental — particularmente a ausência de uma edição crítica do texto, envolvendo as variações verificadas não só nas recitações canônicas, como também nas que foram consideradas não-canônicas. Tal empreendimento foi tentado, porém não concluído, na primeira metade do século XX E.C., por Gotthelf Bergsträsser e Arthur Jeffery. O primeiro dentre eles faleceu subitamente em um acidente de alpinismo em 1933 E.C., e o projeto foi continuado por seu sucessor na Universidade de Munique, Otto Pretzl, que também pereceria em 1941 E.C. durante seu serviço militar na Segunda Guerra Mundial. Após essa sucessão de eventos desastrosos — incluindo a eclosão da Grande Guerra, que atrasaria significativamente o desenvolvimento do trabalho e devido à suspeita de que o material coletado, durante anos, para isso, teria sido destruído nos bombardeios a Munique — o projeto seria finalmente abandonado por Jeffery em 1946 E.C.⁸⁷.

Obviamente uma empreitada como esta não teria uma função litúrgica, mas meramente acadêmica — ainda que seja errôneo supor uma isenção de implicações teológicas, sobretudo para muçulmanos. Não pretendemos entrar muito nessa questão; como mencionado anteriormente, nossa intenção aqui é examinar a possibilidade de utilização do Corão enquanto um documento histórico, para a análise do movimento político encabeçado por Muhammad no século VII E.C. Para o crente na veracidade e santidade da mensagem do Corão, por fim, ressaltamos que as causas e dimensão da importância dessas variações não são exatamente um assunto novo na tradicional literatura e exegese islâmicas, e já foram trabalhadas sob essa perspectiva teológica em inúmeras obras, fornecendo diversas respostas⁸⁸.

1.3 As diferentes posturas da erudição acadêmica ocidental em relação à narrativa das origens islâmicas e suas fontes

Como mencionado anteriormente, na atualidade existe uma discordância extraordinária no que diz respeito à história dos primórdios do Islam, que se condensa na seguinte questão: é possível uma história do Proto-islam a partir das fontes tradicionais —

⁸⁷ Apesar de Jeffery ter acreditado até o fim da vida na sua perda, aparentemente o material sobreviveu à guerra.

⁸⁸ Possivelmente uma das mais contundentes entre elas sendo a autoreferência corânica em XV:9 : “realmente Nós fizemos descer (*nazzalnā*) a Advertência [*i. e.* o Corão] e realmente dela Somos os guardiões [*i. e.* preventores de corrupções].” O mais eminente e minucioso trabalho contemporâneo com uma perspectiva apologética islâmica a que tivemos acesso é o de AL-A'ZAMI, M. *op. Cit.* 2003.

notadamente, o Corão e as narrativas (*sīrats*, *tarikhs*, *maghāzīs*)? Se, por um lado, a questão foi, durante muito tempo, trabalhada, sob um ponto de vista acadêmico, como um problema de uso de fontes — isto é, como uma questão de qual metodologia seria a mais adequada para a investigação do surgimento do movimento político de Muhammad — nas últimas quatro décadas, tomou uma proporção epistemológica muito mais grave e desconcertante. Para melhor esclarecermos o debate, traçaremos um breve itinerário das abordagens utilizadas pela erudição ocidental desde o momento em que esta se propôs a efetivamente investigar cientificamente as origens islâmicas. Independentemente da discussão acerca dos motivos subjacentes a essa investigação — sua cumplicidade com o colonialismo sendo apenas um dos exemplos — com esse recorte queremos apenas excluir de nosso escopo as polêmicas religiosas e empreitadas ocidentais medievais, algumas delas extremamente densas e valiosas, como a tradução do Corão por Roberto de Ketton⁸⁹, a pedido de ninguém menos que Pedro o Venerável, abade de Cluny, e as refutações de Martinho Lutero⁹⁰.

No Ocidente, a primeira postura a quebrar definitivamente com a mera polêmica religiosa medieval no tratamento da narrativa das origens islâmicas foi a dos precursores da pesquisa científica na área, representantes do *orientalismo* dos sécs. XVIII E.C. e XIX E.C., que possuíam os méritos de, pela primeira vez, fazerem uso de fontes árabes em seus trabalhos. Sua posição positivista de aceitação crua do conteúdo das fontes se diferenciara também da postura tradicional islâmica ao postular a literatura de *hadith* como não confiável enquanto fonte histórica, e, portanto, não aproveitável para a reconstrução da trajetória histórica de Muhammad. De todo modo, o material biográfico e historiográfico árabe era tido como plenamente confiável. Assim, as narrativas das origens islâmicas expostas em obras como as de William Muir⁹¹, e até mesmo de Gibbon⁹², diferem relativamente pouco dos enredos gerais encontrados nas obras historiográficas clássicas árabes.

Outros trabalhos dignos de destaque do período são as traduções do Corão de autoria

⁸⁹ Trata-se da primeira tradução latina do texto corânico, realizada em 1143 E.C. Sobre essa edição, ver: BURMAN, T. E. Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur'ān Exegesis and the Latin Qur'āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo. In: *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, Chicago, vol. 73, n. 3. p. 703-732, Julho 1998.; D'ALVERNAY, M. T. Deux traductions latines du Coran au Moyen-Âge. In: *Archives d'Histoire Doctrinale Et Littéraire du Moyen Âge*. [S. L.], n. 22-23, 1947-1948, p. 69-131..

⁹⁰ Ver: FRANCISCO, A. S. *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*. Leiden: E. J. Brill, 2007.

⁹¹ MUIR, W. *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall*. London: Religious Tract Society, 1892.

⁹² GIBBON, E. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Vol. 2. Chicago: William Benton Publisher, 1952 (1776).

de George Sale⁹³ (1734 E.C.) e Gustav Flügel⁹⁴ (1834 E.C.), que podem ser colocadas como algumas das primeiras tentativas de efetivamente traduzir o texto sagrado islâmico para propósitos que não fossem abertamente apologéticos. A obra de Flügel, até a edição caiota, de 1924 E.C., mencionada há pouco, era amplamente utilizada pela erudição acadêmica ocidental como a tradução-padrão corânica disponível no mundo não arabófono.

Pelo menos desde a primeira metade do séc. XX E.C., baseando-se na rejeição de Goldziher⁹⁵, ainda no final do XIX E.C., à literatura de *hadith* — que seria predominantemente de caráter legal ou dogmática, e, portanto, supostamente não confiável para o uso historiográfico — alguns historiadores, como Caetani⁹⁶ e Lammens⁹⁷, advogaram a rejeição ao menos de parte da historiografia islâmica, incluindo nesse bojo as *sirats* ou biografias de Muhammad. Segundo sua argumentação, mesmo essas seriam, em grande medida, fruto de uma combinação de material exegético composto como uma projeção da vida do Profeta a partir da interpretação do texto sagrado. Com exceção de parte específica do material, que seria confiável por tratar de eventos mais recentes ou por retratar o Profeta sob uma luz desfavorável, o resto seria somente pura literatura anedótica e mitológica.

Essa postura relativamente cética teve certa influência nos estudos do século XX E.C., mesmo naqueles que se propuseram a refutá-la, como Nöldeke⁹⁸, que, ao fazê-lo, sustentou uma espécie de ceticismo mais moderado, utilizando-se de exemplos específicos para denunciar uma desconfiança desnecessária dos céticos quanto a trechos do material. Contudo, não havia dúvida de que o material era problemático e só parcialmente confiável, questão que foi levada em conta quando da composição das clássicas biografias do Profeta, da autoria de Watt⁹⁹ e Rodinson¹⁰⁰. Não só o processo de compilação era bastante complexo e frágil, com vários pontos duvidosos e possibilidades de alteração, como muitas dessas alterações eram visíveis nos textos finais. Particularmente notável é o recurso literário do *topos*, ou a incorporação ao texto de um estereótipo narrativo recorrente, além, é claro, de trechos

⁹³ SALE, G. *The Koran: or, Alcoran of Mohammed*. London: William Tegg & co., 1877 (1724).

⁹⁴ FLÜGEL, G. L. *Corani Textus Arabicus*. Leipzig: Pöschel & Trepte, 1881 (1834).

⁹⁵ GOLDZIHHER, I. *Muhammedanische Studien*. [S. L.]: Halle, 1889.

⁹⁶ CAETANI, L. *Annali dell'Islam*. Milano: 1905-7

⁹⁷ LAMMENS, H. *Qoran et tradition: Comment fut composée la vie de Mahomet*. In: *Recherches des Sciences Religieuses*, vol. 1. 1910.

⁹⁸ NÖLDEKE, T. *Die Tradition über das Leben Muhammeds*. In: *Der Islam*, n. 1. vol 5. 1914, p. 160-170.

⁹⁹ WATT, W. M. *op. Cit.* 1974.

¹⁰⁰ RODINSON, M. *Mahomet*. Paris: Club Français du Livre, 1961.

claramente fantásticos. Noth¹⁰¹, investigando relatos distintos sobre as conquistas, observou que as narrativas sofreram alterações diversas ao longo de sua trajetória da testemunha ao compilador final — processos de embelezamento, extensão ou resumo de trechos, omissão, alteração na ordem de eventos — mas que era possível separar o joio do trigo através de um exame escrupuloso dos relatos de maneira comparativa, e que “bons” relatos figuram bastante na tradição historiográfica islâmica.

O problema tomou outra proporção nos anos setenta e oitenta, com a publicação e ampla reverberação das primeiras obras daquilo que viria a ser a corrente radicalmente “reviscionista”¹⁰². Para os mais eminentes advogados dessa abordagem, Michael Cook e Patricia Crone, a postura cética com relação às tradições deveria ser levada mais além, ao ponto de refutarem quase completamente a capacidade de se extrair material confiável de virtualmente quaisquer fontes árabes. A premissa de sua posição seria de que quaisquer fontes narrativas árabes sobre suas origens teriam sofrido tantas reelaborações ao longo do seu processo de transmissão que um “núcleo de verdade histórica” que por ventura ainda contivessem estaria irremediavelmente perdido sob todo o entulho acumulado de elaborações semi-exegéticas e mitológicas que foi misturado ao material.

O seu primeiro livro em conjunto¹⁰³ propõe uma reconstrução do movimento político expansionista árabe do séc. VII E.C. através somente de fontes externas — siríacas, armênias, coptas, entre outras. O resultado é bastante diferente do retrato tradicional das origens islâmicas. Essa postura radical em relação às fontes gerou demasiadas repercussões, boas e más, entre os pesquisadores do assunto. Ainda que a imagem construída nesta obra tenha sido abandonada pelos seus próprios autores no começo dos anos 1990, seus livros seguintes¹⁰⁴ sustentarão esse ceticismo, se não reconstruindo uma imagem das origens islâmicas a partir de

¹⁰¹ NOTH, A. *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*. Princeton: Darwin Press, 1994 (1973).

¹⁰² É importante ressaltar que parte dos principais questionamentos do que viria a ser a chamada corrente revisionista ou hipercética já havia sido apresentada em outras obras anteriores, especialmente por Alphonse Mingana, que nos anos 1920 E.C. havia antecipado a concepção fundamental de que os acadêmicos ocidentais fariam um uso muito inocente das fontes tradicionais islâmicas, e até mesmo que o Corão seria posterior à data tradicionalmente atribuída. No entanto, a repercussão de obras como a de Mingana nunca foi comparável ao pandemônio estabelecido a partir dos anos 1970 E.C. — que persiste, de certa forma, até hoje. Ver: MINGANA, A. Syriac Influence on the Style of the Kuran. In: *Bulletin of the John Rylands Library*. vol. 11. Manchester: Manchester University Press, 1927, p. 240-250.

¹⁰³ CRONE, P.; COOK, M. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

¹⁰⁴ CRONE, P. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.; CRONE, P. *Meccan Trade and The Rise of Islam*. New Jersey: Gorgias Press, 2004 (1987).; COOK, M. *Early Muslim Dogma: a Source-Critical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

outras fontes, ao menos se recusando a fazê-lo sem aquilo que entendem como uma base sólida.

A polêmica chegou no seu auge com a contestação à data e ao processo de formação do próprio livro sagrado islâmico feita, entre outros, por John Wansbrough¹⁰⁵ — que foi, de certa maneira, mentor de Cook e Crone. Segundo sua hipótese, advogada ainda no fim dos anos setenta, o Corão não seria um documento composto pelas pregações de Muhammad, mas uma compilação de histórias e anedotas míticas difusas que fariam parte do folclore árabe e circulariam sob forma oral há gerações na Península Arábica, e que teriam sido atribuídas a Muhammad — que poderia ser ele mesmo uma figura mítica — e compiladas em uma data tão tardia quanto o séc. IV A.H./XI E.C. na Síria ou no Iraque. A repercussão foi obviamente grande, vista a delicadeza do assunto para muçulmanos na atualidade.

Esta hipótese perdeu parte de sua força com o estudo dos manuscritos corânicos de Sana'a por Gerd Puin¹⁰⁶, que concluiu, entre outras coisas, que ao menos uma parte significativa do texto corânico estava organizado de uma maneira relativamente próxima ao texto padrão desde um momento bastante recuado — ao menos desde a segunda metade do século I A.H./VII E.C., e definitivamente não três séculos mais tarde, como postulava Wansbrough. Descobertos quando das obras de restauração da Grande Mesquita de Sana'a em 1972 E.C., o achado consiste em cerca de dois mil fragmentos de manuscritos corânicos que equivalem aproximadamente à metade do Corão, e cujos estudos demonstraram se tratar de palimpsestos¹⁰⁷. Enquanto o texto superior dos palimpsestos está conforme o texto canônico uthmânico, o texto inferior possui algumas variações, ainda que a grande maioria delas não apresente mudanças significativas de sentido. De todo modo, a existência dessas variações

¹⁰⁵ WANSBROUGH, J. *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. London: Oxford University Press, 1977.; WANSBROUGH, J. *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

¹⁰⁶ PUIN, G. Observations on Early Qur'an Manuscripts in Şana'a. In: WILD, S. (ed.) *The Qur'an as Text*. Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 107-112.; SADEGHI, B.; GOUDARZI, M. Şana'a 1 and the Origins of the Qur'ān. In: *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East*, vol 87, Fevereiro 2012. p. 1-129.

¹⁰⁷ Palimpsestos são pergaminhos cujo texto original é raspado e apagado para que o material possa ser utilizado para o registro de um novo texto. Especialmente no caso de Sana'a, é possível identificar o texto inferior — ou aquele que foi escrito primeiro e depois apagado — possivelmente devido à composição da tinta utilizada que deixou marcas que se tornaram visíveis com o passar dos anos, apesar do esforço de raspá-lo. Com relação à significância do seu uso específico enquanto um palimpsesto, não há muito consenso. É possível que o texto antigo tenha sido substituído pelo atual texto superior do manuscrito quando do processo de regulamentação empreendido por Uthman, o que estaria de acordo com sua política de eliminar as variantes então existentes para uniformizar o texto. Por outro lado, a utilização de Palimpsestos no mundo antigo era comum devido à escassez e ao valor dos materiais para escrita, e é possível que o manuscrito de Sana'a não fosse mais que outro exemplo dessa necessidade material.

está de acordo com a narrativa tradicional islâmica acerca da história de escrita do texto, até a recensão de Uthman efetivamente instituir um texto padrão.

Em um período tão recente quanto 2015, outro achado significativo, o dos manuscritos de Birmingham, aparenta possibilitar conclusões similares. O exame de datação por radiocarbono estabeleceu a origem do documento, com altíssima probabilidade, da primeira metade do século I A.H./VII E.C., e seu conteúdo difere relativamente pouco do texto canônico do Corão que temos hoje, aparte as já esperadas ausências da maioria das marcas diacríticas e vogais¹⁰⁸.

Além desses dois achados extremamente valiosos para o estabelecimento da história da escrita do texto, estudos lexicográficos e estilísticos já desafiavam especificamente a hipótese de Wansbrough pelo menos desde os anos noventa¹⁰⁹.

1.4 Um abismo (in)transponível? — O atual impasse acadêmico e a configuração das posturas acadêmicas

De toda forma, a semente da desconfiança quanto às fontes já estava plantada, e sua solução, ao menos no que diz respeito às tradições e à historiografia, não pode ser encontrada com muita facilidade. A partir de então, supostamente, o campo de estudos sobre os primórdios do Islam estaria irremediavelmente cindido entre duas posições virtualmente opostas: os nomeados *tradicionalistas* e os *hipercéticos* (ou *revisionistas*).

Apesar dessa esquematização, contudo, é importante ressaltar que existe uma espécie de zona cinzenta envolvida nesse espectro interpretativo, e que justamente essa aparente divisão muito aguçada entre os dois “campos” acaba por produzir alguns equívocos comuns que mais contribuem para a atual discórdia na área do que para um autêntico diálogo ou para uma busca sincera voltada para a resolução de problemas. Alguns esclarecimentos são

¹⁰⁸ De acordo com o primeiro levantamento, aparentemente, trata-se de duas folhas contendo trechos das suras XVIII, XIX e XX. O texto é composto por esqueletos das palavras (*rasm*) e os versículos dispostos na mesma sequência que a atual. O mais surpreendente, no entanto, é o fato de possuir separações entre as suras e entre os versos, qualidades cujo surgimento é normalmente atribuído a um período posterior. Devido à data recentíssima do achado deste documento, há uma óbvia falta de material acadêmico disponível a seu respeito. De todo modo, os manuscritos são, a princípio, considerados parte do documento denominado BnF Arabe 328(c) da Bibliothèque Nationale de Paris. Assim, a bibliografia remetente a estes pode esclarecer mais a seu respeito, notadamente: DÉROCHE, F. *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam: Le codex Parisino-petropolitanus*. Leiden: E. J. Brill, 2009.

¹⁰⁹ Ver DONNER, F. (1998) p. 35-61 para uma discussão panorâmica desses argumentos com suas referências.

necessários a este respeito.

Em primeiro lugar, a configuração binária que este modelo impõe implica uma espécie de classificação por exclusão: basicamente, a concepção de que aquele pesquisador que não é *hipercético* é *tradicionalista* e *vice-versa*. Diretamente relacionado a esse problema está o da homogeneização de posições relativamente divergentes — e até conflitantes — em torno de um suposto acordo com relação à validade ou não das fontes tradicionais acerca dos primórdios do Islam.

Essa questão está refletida no léxico utilizado para a classificação desses dois campos. Notadamente, o termo *tradicionalista* transmite a falsa impressão de que todos os pesquisadores que acreditam na possibilidade de se utilizar as fontes tradicionais para o estudo deste objeto — ou os não hipercéticos, de acordo com a lógica binária que este sistema implementa — acreditam na validade e aceitam plenamente a narrativa tradicional a respeito das origens islâmicas. Igualmente, o termo *hipercético*, ainda que possa ser corretamente aplicado a determinados pesquisadores, transmite a falsa impressão de que aqueles que questionam a explicação comum a respeito da formação dessas narrativas desacreditam de absolutamente tudo o que ela postula.

Para além desses problemas, o simples agrupamento desses dois campos pretensamente coesos transmite ainda outra falsa impressão, de que essas posições constituem efetivamente “escolas” interpretativas — no sentido de os trabalhos classificados em um ou outro desses campos serem mutuamente complementares metodológica e epistemologicamente. Para melhor exemplificar o problema, examinemos três dos principais autores classificados comumente como *hipercéticos* e suas hipóteses a respeito do Corão.

O primeiro dentre eles, de que já tratamos anteriormente, Wansbrough, postula não só uma composição e compilação posterior do texto corânico como o temos hoje, mas do Corão em si. Significa que, para ele, jamais houve um Corão anterior e autêntico, o texto legítimo remetente ao Profeta, que teria sido perdido na transmissão e em busca do qual a pesquisa acadêmica deveria ser voltada — um *Ur-qur'an*, para utilizarmos o termo mais utilizado atualmente para se referir a esse “santo graal” dos estudos corânicos. Partindo do problema acerca das fontes árabes tradicionais a respeito da origem islâmica — predominantemente as obras exegéticas, biográficas e gramáticas escritas durante o período abássida — ele postula a data de existência do Corão próxima a estas obras, uma vez que, segundo sua argumentação, a existência do Corão não deveria ser anterior ao período em que ele era tido como a base

desses escritos. Seguindo essa lógica, sua canonização deveria ter sido contemporânea à produção literária que lhe dizia respeito.

Para além disso, a partir do estudo formal do texto e com base no que diagnostica como uma espécie de incoerência estilística, Wansbrough estipula que aquilo que veio a ser o Corão seria, na verdade, fruto de um esforço deliberado de delimitação identitária; diante do desafio, apresentado pelos cristãos e judeus das terras recém-conquistadas, à autenticidade e legitimidade da nova religião árabe, os muçulmanos teriam criado seu próprio livro e profeta, que teriam sido retrospectivamente atribuídos ao período anterior, correspondente à expansão árabe. A literatura complementar ao Corão, composta no período abássida, seria, assim, na realidade uma projeção de um ideal judaico-cristão profético fictício — nas palavras de Wansbrough, não “escatologia”, mas “protologia” (*protology*)¹¹⁰ — e a escritura sagrada uma composição de material de perícopes originalmente não relacionados entre si¹¹¹.

O segundo autor, Günter Lüling — cujas teorias, na realidade, datam dos anos 1970, mas que ganharam um pouco mais de notoriedade ao serem traduzidas para o inglês nos últimos anos¹¹² — é normalmente classificado como *hipercético*, ao lado de Wansbrough, apesar de apresentar uma teoria bastante diferente acerca do Corão. De acordo com este autor, o texto corânico seria composto por quatro diferentes camadas de material: a primeira e mais profunda seria composta por estrofes e hinos cristãos remetentes às comunidades cristãs — sobretudo antitrinitaristas — que ele supõe haver existido em Mecca; a segunda camada seria composta por esse material cristão que teria sido reapropriado, reinterpretado e levemente modificado durante o período de Muhammad; a terceira camada seria de material exclusivamente islâmico composto no período de Muhammad; e a quarta e última camada seria a modificada e acrescentada no período pós-Muhammad, em que o Corão foi codificado e canonizado¹¹³.

A proposta de Lüling, portanto, é de um cuidadoso procedimento de destilação desses diferentes materiais para a sua devida análise, de acordo com a finalidade historiográfica, o mais antigo dos quais, na verdade, antecederia o Profeta, e remeteria efetivamente — e não

¹¹⁰ WANSBROUGH, J. *op. Cit.* 1978. p. 147.

¹¹¹ WANSBROUGH, J. *op. Cit.* 1977. p. 12.

¹¹² LÜLING, G. *Über den Ur-Qur'an: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an*. Erlangen: Lüling, 1974.; LÜLING, G. *A Challenge to Islam for Reformation: The Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal Hidden in the Koran under Earliest Islamic Reinterpretations*. New Delhi: Motilal Barnasidass Publishers, 2003.

¹¹³ REYNOLDS, G. S. *op. Cit.* 2008. p. 10.

somente enquanto uma simples influência — ao Cristianismo. No entanto, essa perspectiva vai além da simples catalogação dos trechos de acordo com suas origens. Ao postular propósitos distintos originais para determinados trechos, implica também em ocasionais mudanças no sujeito de fala e no receptor da mensagem. Um exemplo está em XCVI:1-5 — os versículos tradicionalmente tidos como os primeiros revelados a Muhammad. O autor da fala, segundo Lüling, não seria Deus, mas o fiel, o receptor não seria Muhammad, mas os seus companheiros cristãos; nesse sentido, o trecho seria uma exortação à piedade e à reza pela comunidade para a comunidade¹¹⁴.

O terceiro autor que exporemos por agora, que assina suas obras sob o pseudônimo Christoph Luxenberg, ganhou relativo destaque na mídia recentemente, ao apresentar ainda outra abordagem para o estudo corânico. Partindo da premissa de que o Corão contém significativas passagens de sentido problemático — apesar de o texto reivindicar uma forma em “clara língua árabe” (*'arabiyyin mubīnin*)¹¹⁵ — Luxenberg sugere que o motivo dessas incompreensões é o uso equivocado da língua árabe como chave de leitura das passagens. Fazendo uso de experimentos com o que chama de Siro-Aramaico — efetivamente aplicando a dimensão semântica dessa língua às raízes triconsonantais (*rasm*) das passagens problemáticas — Luxenberg chega a sentidos diversos, alguns dos quais efetivamente parecem mais razoáveis do que aqueles que tradicionalmente se atribui a elas sob a língua árabe. A partir disso, hipotetiza que a língua do Corão seria na verdade uma língua mista, uma espécie de aramaico-arábico, em grande medida tributário das comunidades cristãs siríacas presentes no norte da Península e de sua literatura litúrgica¹¹⁶.

Nesse sentido, como bem explícito no título de sua obra, o trabalho de pesquisa adequado em busca de um *Ur-qur'an* consistiria não exatamente na triagem das linhas de transmissões, mas principalmente na decodificação do seu sentido real à luz de sua verdadeira língua.

Esses três exemplos de autores, normalmente categorizados como *hipercéticos* ou *revisionistas*, ilustram o nosso ponto com relação à heterogeneidade das propostas epistemológicas. Ainda que os três sejam realmente céticos com relação à história tradicional acerca da formação do Corão e de sua relação com as fontes narrativas complementares — o

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ XXVI:195

¹¹⁶ LUXENBERG, C. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Berlin: Hans Schiler, 2007.

que, é importante ressaltar, muitos dos chamados *tradicionalistas* também o são em alguma medida — as suas proposições são diametralmente opostas. A variação cronológica entre a postulação de Wansbrough — de que o Corão dataria talvez do século IV A.H./XI E.C. — e a de Lüling — de que ele antedataria o século VI E.C. — é só um dos muitos pontos de incompatibilidade entre essas hipóteses. Não só o material, o formato e o local de composição do texto corânico “original”, o *Ur-qur'an*, mas até mesmo sua existência, são questões para as quais as respostas sugeridas são inconciliáveis, e as metodologias de trabalho propostas, de modo similar, não necessariamente se complementam.

Convém dizer que também, entre os chamados *tradicionalistas*, as divergências epistemológicas existem e são significativas, suas propostas de trabalho acabando por ser, algumas vezes, inconciliáveis. Dessa situação resultam nossas ressalvas em fazer uso indiscriminado dessas categorias, ainda que elas ajudem um pouco a esclarecer em certa medida o impasse epistemológico em que nos encontramos, se atentarmos para seus limites.

Por outro lado, nos parece que o caráter difuso do momento do debate é na verdade um sintoma de seu desenvolvimento, também passível de análise. É verdade que as fontes clássicas possuem limites flagrantes — uma ideia que, em si, não é novidade, nem mesmo para os autores clássicos muçulmanos, que confrontados com a impossibilidade de se verificar determinadas proposições, recorriam à posição prudente de não estabelecer um veredito inequívoco, normalmente complementado pelos dizeres “Deus sabe melhor”. No entanto, talvez devido à delicadeza da questão para a comunidade muçulmana, parece sempre ter havido relutância em levar às mais extremas consequências esse pensamento cético, pudor que ao menos parte dos pesquisadores tem perdido. Ainda que muitas das propostas para solucionar esses problemas possam estar equivocadas — e certamente uma grande parte está, visto que definitivamente não são compatíveis entre si — a sua pluralidade reflete uma inquietação e uma certa urgência que nos parece dizer respeito não só a uma questão acadêmica e historiográfica.

O apelo a uma espécie de reforma do Islam enquanto religião atual tem existido já há algum tempo, mas a ideia parece ter ganhado ainda mais força — no Ocidente, sobretudo — nas últimas décadas do século XX E.C. e primeiras do século XXI E.C. As causas para esse alarmismo cultural não são difíceis de delimitar: talvez a mais óbvia seja uma suposta “belicosidade inerente” à mensagem, da qual se acusa o Islam. Aliam-se a essa acusação os muitos conflitos políticos associados à religião, movimentos insurgentes e ameaças terroristas.

Sob essa ótica, os trabalhos de alguns revisionistas parecem contribuir para uma espécie de “domesticação” da religião ao pretender revelar a “verdadeira” mensagem oculta sob equívocos exegeticos. Justamente essa dimensão que se pretende reformadora explica a repercussão que alguns destes trabalhos têm adquirido na mídia comum. Talvez o exemplo mais esclarecedor seja o de Luxenberg, cuja parte da repercussão de seu trabalho revolve em torno de algumas passagens específicas, em que o autor propõe uma leitura alternativa para a palavra *hūr*. Normalmente se traduziria o termo como as “mulheres virgens do paraíso”¹¹⁷, mas à luz do Aramaico, uma tradução possível seria simplesmente “uvas”¹¹⁸.

De todo modo, mesmo perspectivas revisionistas que não proponham efetivamente uma mudança no sentido “real” do Corão, como a de Wansbrough, por exemplo, operam uma mudança significativa ao dissociarem o texto sagrado e o Profeta, potencialmente minando a reivindicação de que o texto seja literalmente a palavra incriada de Deus.

Por essa dimensão de seu trabalho, parte dos chamados hipercéticos tem sido acusada de praticar uma espécie de orientalismo inveterado — no sentido pejorativo — ao pretenderem desvendar e fornecer a verdade acerca do Islam e sua mensagem ontológica, a fim de “corrigir” os equívocos que o trabalho exegetico tradicional islâmico proporcionaria, equívocos que os próprios muçulmanos supostamente não poderiam corrigir por seu próprio esforço. Ainda que essa dimensão paternalista — e potencialmente racista — não necessariamente faça parte das intenções conscientes desses pesquisadores, realmente parece resistir subjacente no seu trabalho, e o modo como é desenvolvida a pesquisa no campo parece tratar muito leviana e positivisticamente esse problema político significativo. A relação entre a produção acadêmica nesta área e a sua dimensão política para além da academia são questões extremamente complexas e delicadas, sobretudo levando-se em consideração que essas pesquisas não dizem respeito somente a sociedades há muito extintas e antiquarianismo, mas efetivamente a comunidades atuais, para as quais essas discussões são determinantes políticos e culturais.

Voltando-nos à situação epistemológica, mesmo que essa suposta cisão entre duas posições distintas seja enganadora, fato é que o campo se encontra em um momento de incertezas e discordância extraordinários, do qual essas muitas posições dissonantes são, na realidade, esforços para superar o impasse.

¹¹⁷ Mais especificamente em XLIV:54 ; LII:20 ; LV:72 ; LVI:22

¹¹⁸ LUXENBERG, C. *op. Cit.* 2007. p. 247-283.

A nova etapa dessa querela acadêmica tem sido marcada por uma guinada rumo à sistematização metodológica, de ambos os “pólos” do espectro epistemológico. De um lado, a nova geração de *revisionistas* seguiu e segue uma campanha de questionamento da confiabilidade das fontes, aplicando em alguns casos métodos estatísticos na tentativa de esmiuçar a dinâmica da formação desse material¹¹⁹, mas mantendo a posição de desconfiança geral e pessimismo quanto à substância histórica recuperável nele — que não seja apenas a que diz respeito às polêmicas contemporâneas às compilações, pelo menos quase um século depois. Do outro lado, os denominados *tradicionalistas* têm concentrado seus esforços em um trabalho de refinamento das linhagens de tradições. Sem negar que as compilações das tradições têm muitos problemas, esses pesquisadores acreditam, em geral, que a análise minuciosa das passagens e das suas cadeias de transmissão (*isnād*) permitem, junto à análise do Corão e de evidências epigráficas, numismáticas e arqueológicas, um grau seguro de confiabilidade — abordagem promissora, chamada de *isnād-cum-matn* por Schoeler¹²⁰, e que ainda está em desenvolvimento por ele e Motzki¹²¹. Fred Donner¹²², em obra relativamente recente, se propôs a estudar o movimento de Muhammad com base quase exclusiva no Corão — que apesar dos questionamentos de Wansbrough, tem ganhado cada vez mais confiabilidade enquanto um documento histórico autêntico do Hijaz do início do séc. VII E.C., ainda que a suposição de que seja *ipsis litteris* aquilo que o Profeta tenha recitado seja encarada com certo ceticismo. De todo modo, não há ainda uma solução definitiva para o problema, mesmo que as descobertas arqueológicas mais recentes tenham se encaixado surpreendentemente bem no panorama narrativo “tradicional”, e passem longe de requisitar uma reconsideração radical da história.

Qualquer pesquisa que tenha esse recorte geográfico e temporal deve estar bem ciente das complicações que as fontes apresentam, bem como deste debate ainda não definitivamente concluído a seu respeito. Não temos aqui a pretensão de resolver uma questão tão complexa, sobre a qual tanta tinta, tantas discussões, colóquios, seminários e obras foram dedicados. A nosso ver, pelo menos por enquanto, a questão parece ter estado em um impasse há algum tempo, nas palavras de Becker, “porque intuição histórica é aqui confrontada com intuição

¹¹⁹ BERG, H. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Richmond: Curzon Press, 2000.

¹²⁰ SCHOELER, G. *The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity*. New York: Routledge, 2011.

¹²¹ MOTZKI, H. The Murder of Ibn Abi l-Huqayq: On the Origin and Reliability of Some maghazi-Reports In: *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*. Leiden: Brill, 2000, p. 170-239.

¹²² DONNER, F. *op. Cit.* 2010.

histórica”¹²³.

1.5 Enfim, é possível uma história do Proto-islam a partir das fontes tradicionais?

A nossa resposta para a pergunta-título deste segmento, tendo como base os questionamentos levantados ao longo deste capítulo, envolve necessariamente uma posição ciente das incertezas que cercam o assunto, e assim, certa confiança na intenção e capacidade das fontes de relatarem aquilo que reivindicam. Apesar dos óbvios limites epistemológicos, é importante ressaltar que mesmo as propostas revisionistas, além de serem plurais, não são unanimemente aceitas ou refutadas — o que significa que qualquer pesquisa que se proponha a tratar do assunto, e não exatamente do problema epistemológico enquanto um objeto, implica em uma escolha que, ao ser feita, estará efetivamente admitindo a existência de alguns apontamentos intrigantes e se calando a seu respeito. Reconhecê-lo é crucial neste momento. No entanto, ainda que a escolha seja feita com certa parcela de fé nos documentos, não é só isso que a fundamenta.

A constatação dos flagrantes limites nas fontes, sua transmissão e composição, não necessariamente apontam para o descarte completo da versão tradicional a seu respeito; ausência — ou nesse caso, escassez — de evidências não é evidência de ausência. Nossa posição a respeito das fontes é relativamente otimista, baseando-nos, sobretudo, na crença na importância que esses eventos tiveram para os primeiros crentes e no seu zelo para com a sua solidez.

É claro que a boa intenção e boa fé por parte dos transmissores, compiladores, pesquisadores e autores das fontes não os exime de embelezamentos e erros. No entanto, ainda que não defendamos a plena aceitação da narrativa tradicional, acreditamos na possibilidade de se fazer um trabalho proveitoso sobre a Península Arábica e o movimento político de Muhammad — que acreditamos ter efetivamente existido — a partir dessas fontes, apesar de seus problemas. Nossa posição é compartilhada por vários autores renomados do campo, tais quais Madelung¹²⁴ e Donner¹²⁵, os quais certamente possuem a capacidade de

¹²³ BECKER, C. H. Matters of fundamental importance for research into the life of Muhammad, 1912 In: IBN WARRAQ (Ed.). *The Quest for the Historical Muhammad*. New York: Amherst, 2000, p. 542.

¹²⁴ MADELUNG, W. *op. Cit.* 1997.

¹²⁵ DONNER, F. *op. Cit.* 1998.

argumentar em favor dessa postura de maneira muito mais convincente do que poderia comportar o presente trabalho.

De todo modo, convém salientarmos que a nossa posição e abordagem estão intimamente ligadas à proposta de estreitamento da relação entre Islam e Antiguidade Tardia com o qual começamos este trabalho. Nesse sentido, a metodologia de pesquisa que nos parece mais adequada — e que efetivamente opera essa mudança de perspectiva que advogamos — é a análise entrecruzada de fontes de origens e caracteres distintos, as quais possibilitariam uma espécie de aproximação da política geral da Península Arábica e a expansão árabe verificada no século VII E.C., sob cuja égide se cristalizaria o Islam. Essa perspectiva de complementaridade entre as fontes árabes tradicionais e as externas visa o encontro de um meio termo que torne plausíveis determinadas inferências a respeito desses fenômenos históricos, o que está longe da simples aceitação das tradições e da narrativa que pretendem apresentar.

Capítulo II: *Ayyām al-‘Arab*

O título desse capítulo foi escolhido como uma espécie de provocação. O termo significa literalmente os “dias dos Árabes”; trata-se de um gênero literário que designa os contos pré-islâmicos, especificamente dos séculos V ao VII E.C., que eram transmitidos oralmente através das gerações, normalmente tratando de guerras intertribais e seus personagens de destaque. Para nós, o termo é especialmente adequado por diversas razões. Primeiramente, sob um aspecto estilístico, por esses contos terem uma relação muito próxima com várias das fontes narrativas tradicionais, entre elas a *sīrat* de Ibn Ishaq; de fato, não só em alguns dos mecanismos narrativos empregados por este autor — na forma de prosa e poesia épica — como também pelo fato de ele fazer em vários momentos uma reprodução plena de alguns desses contos.

O termo transmite também uma espécie de temporalidade atemporal, ou pelo menos alongada. A este respeito, alguns pontos devem ser ressaltados: se por um lado essa atmosfera, de certa maneira, pode contribuir para dissolver os limites temporais abruptos impostos pela tradição com a qual estamos efetivamente tentando romper, por outro, há o risco de se desistoricizar as populações da Península Arábica anteriores ao movimento de Muhammad, como se essas tivessem vivido exatamente da mesma maneira e nos mesmos lugares desde tempos imemoriais. Não podemos nos esquecer de que, assim como o trabalho historiográfico honesto sobre o Proto-islam envolve um exercício de dispersão de vícios culturais e reinserção desse fenômeno em uma lógica histórica, sujeita às dinâmicas e desenvolvimentos da História — bem como da Antropologia, Sociologia, entre outras — enquanto disciplinas e ciência, também o trabalho sobre o que é pré-islâmico envolve a desconstrução de uma concepção igualmente herdada — condizente com esse mesmo discurso — de *stasis* política e cultural. Mesmo na nossa fonte principal, por mais que haja certo grau dessa atmosfera de atemporalidade no período anterior a Muhammad, lembramos, as histórias estão dispostas de uma maneira que implica um certo desenvolvimento. Em suma, há que se tomar cuidado para não desistorizarmos a região, como se ela existisse em um *continuum* fora da dinâmica histórica, uma estrutura estática no tempo.

Finalmente, e ainda em conformidade com nossa proposta, elegemos esse termo por carregar certa conotação de orgulho, de patrimônio, o que o diferencia radicalmente do termo

jahiliyya, por sua vez, claramente pejorativo. Indo mais longe ainda, o termo dá uma indicação bastante significativa do *ethos* que ele tem em alta estima; são os dias (gloriosos, sem dúvida) dos Árabes. Mas o que quer dizer “Árabe”? Antes de prosseguirmos com nossa exposição, ressaltamos que o título tem somente uma relação tangencial ao gênero literário em si.

2.1 *Jazīrat al-‘Arab*: A “Península dos Nômades” e as muitas Arábias

É sempre difícil determinar o que quer dizer *árabe*, em diversos contextos, ao longo da história, e a tarefa certamente é dificultada pelos múltiplos entendimentos contemporâneos do termo. Atualmente, e pelo menos já há alguns séculos, a palavra parece ter um uso bastante fluido, pelo menos no Ocidente, relacionado ora a uma etnia — no sentido (pseudo) biológico do termo — ora a um grupo linguístico — ou seja, como sinônimo de arabófono — ora até mesmo a uma confissão religiosa — islâmica, por mais que saibamos facilmente o quanto este uso é especialmente equivocado.

Ainda na atualidade, no dito “mundo muçulmano”, a palavra possui uma estreita relação identitária, ora positiva, ora negativa. Assim sendo, no norte da África ou no leste da Europa, temos, por exemplo, populações que se consideram árabes, ainda que seus ancestrais não provenham necessariamente da Península Arábica. Por outro lado, temos os casos dos persas, curdos, armênios, entre outras identidades, dentro desse imenso recorte geográfico que, apesar de serem, em alguns casos, até arabófonas, não se consideram árabes no que diz respeito à identidade.

Ainda que o significado original da palavra nos seja desconhecido¹²⁶, *a'rāb* eventualmente veio a remeter ao nomadismo, ao trânsito, e a tradução mais aceita para o termo, em princípio, seria “beduíno”, “nômade”, ou “transeunte”¹²⁷. A Arábia carrega esse nome desde a Antiguidade, como uma clara referência a esses seus habitantes, praticamente onipresentes em toda a península e até além, adentrando os territórios da Síria e Iraque. O mais antigo registro desse termo relacionado a pessoas é uma estela assíria em escrita

¹²⁶ HOYLAND, R. G. *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the coming of Islam*. New York: Routledge, 2001. p. 8.

¹²⁷ VON GRUNEBAUM, G. *Classical Islam: A History 600 A.D. — 1258 A.D.* New Jersey: Aldine Transaction Publishers, 2009 (1970). p. 16.

cuneiforme, parte do conjunto de duas estelas denominado Monólitos de Kurkh¹²⁸, datados do séc. IX A.E.C., que registram os reinos dos assírios Ashurnasirpal II e Shalmaneser III. Em uma celebração de uma campanha militar empreendida pelo segundo desses reis, entre os elementos da coalisão por ele derrotada na Batalha de Qarqar, há a menção de “mil camelos de Gindibu, o Árabe”. Parece-nos que a associação quase automática entre essas tropas cameleiras e o nomadismo beduíno pode ser arriscada, uma vez que se trata de uma montaria historicamente bastante eficiente no campo de batalha. Ainda assim, é significativo que seja a única menção desse tipo de tropas entre os vários outros elementos da coalisão, que inclui soldados, cavalos e carroças. A palavra é recorrente em inscrições de culturas distintas entre os séculos IX e V A.E.C. — sobretudo assírias e bíblicas¹²⁹ — e em geral parece se referir a grupos pastoris nômades do deserto.

Heródoto, escrevendo em meados do século V A.E.C., denomina Arábia a última terra habitada ao sul, que ele considera, assim como todas as regiões extremas do mundo, abençoadas pela natureza com os produtos mais excelentes — neste caso, mirra, incenso, ládano, canela e cássia¹³⁰. Relativamente pouco é dito a seu respeito em sua obra. Quanto aos árabes, são mencionados no princípio deste mesmo livro, no contexto da expedição de Cambíses ao Egito. Para atingir este país a partir da Pérsia, era necessário passar pelo deserto — ou seja, o sul da Síria e norte da Península Arábica — e lhe é aconselhado um acordo com o “Rei dos árabes” para que este lhes garanta salvo-conduto¹³¹. Algumas observações são cabíveis aqui. Notadamente, a associação dos árabes e da Arábia simultaneamente ao deserto e aos produtos excelentes — já uma indicação de que abarca o rico sul da península e as áreas mais inóspitas do centro e norte, bem como do comércio envolvendo esses bens extraordinários, e que percorreria grandes distâncias. Além disso, curiosamente, Heródoto parece considerar que os árabes têm (apenas) um rei, o “Rei dos árabes”, que não é nomeado. Essa observação sugere outro ponto importante para nós: uma espécie de conotação identitária do termo, que para o autor parece equivaler a uma nação.

Os romanos virão a conhecer mais sobre essa terra e seus habitantes, especialmente após sua conquista do Egito no século I A.E.C. e a consequente intensificação dos contatos com as populações das regiões fronteiriças do império — os *limites* (sing. *limes*), dentre os

¹²⁸ EPH'AL, I. *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9th-5th Centuries B.C.* Jerusalem: Magnes Press, 1982. p.75

¹²⁹ Ver por exemplo em: Jeremias 3:2 ; Isaías 13:19-20.

¹³⁰ HERÓDOTO. *História*. Livro III, § 106/107.

¹³¹ *Ibid.* Livro III, § 4.

quais existiu o especificamente denominado *Limes Arabicus*, estabelecido por Trajano após 106 E.C.¹³². Este percorrerá a região sudeste e leste do território denominado *Provincia Arabia* e posteriormente *Palestina Salutaris* ou *Palestina Tertia*¹³³. Escrevendo sua eminente *Geographia*, em meados do séc. II E.C., em Alexandria, Cláudio Ptolomeu divide a Arábia em três partes distintas, que ele denomina *Arabia Petraea*, *Arabia Deserta* e *Arabia Felix*¹³⁴. Ele não cunha esses termos, e nesse momento, não faz mais do que esquematizar com maior rigor um conhecimento já relativamente corrente entre os romanos. Esses termos — sem dúvida de maneira bem menos metódica — já haviam aparecido em autores anteriores, entre eles Estrabão, que em sua obra, também intitulada *Geographia*, discorre extensamente sobre os diversos povos (no singular: *ethnos*) que habitam a Arábia e sua diversidade geográfica. Nas suas próprias palavras:

A recente expedição dos Romanos contra os Árabes, sob comando de Élio Galo, nos proporcionou bastantes informações sobre as peculiaridades desse país. Augusto César enviou esse general para explorar a natureza desses lugares e seus habitantes [...]. Ele foi, além disso, encorajado a empreender essa missão pela expectativa de ser ajudado pelos Nabateus, que haviam prometido cooperar com ele em tudo.¹³⁵

Essa empreitada militar a que se refere ocorreu no século I A.E.C., incursionando profundamente até o sul da península, no Iêmen, chegando até mesmo a sitiá-la sem sucesso a cidade de Ma'rib, capital do Reino de Sabá. A menção dos Nabateus e sua relação com Roma ilustra de certa maneira o contato, nos limites do Império, entre as populações vizinhas e a política externa romana, mas chegaremos a isso mais tarde. Por ora, o crucial é ter em conta que, contrariamente ao senso comum, à imagem que herdamos a respeito da Península Arábica e seus habitantes, ela não é uma massa homogênea de terra incultivável e inóspita, e seus habitantes não são e nunca foram predominantemente nômades¹³⁶.

O esquema geográfico ptolomaico, ainda que obviamente arcaico, é proveitoso para uma breve discussão da geografia física e política da Arábia¹³⁷, na Antiguidade. Ao norte, na

¹³² PARKER, S. T. Preliminary Report on the 1980 Season of the Central Limes Arabicus Project. In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n. 247, 1982, p.1-26. p. 1

¹³³ Este termo sob o governo bizantino.

¹³⁴ PTOLOMEU. *Geographia*. Livro V, cap. 17 e 19 ; Livro VI, cap. 7. Trata-se dos nomes latinizados. Em grego os termos utilizados são: *Arabias Petraias* (Ἀραβίας Πετραίας), *Arabias Eremou* (Ἀραβίας Ερήμου), *Arabias Eudaimonos* (Ἀραβίας Εὐδαιμονος) . Essa divisão será recorrente na Antiguidade, com algumas variações. Diodoro da Sicília por exemplo, em sua *Bibliotheca Historica* (2 — 49), divide a região em quatro partes, utilizando somente a denominação *Arabia Felix* de maneira coincidente com a atribuição de Ptolomeu.

¹³⁵ ESTRABÃO. *Geographia*. XVI, 4. 22. Tradução.

¹³⁶ DONNER, F. *The Early Islamic Conquests*. New Jersey: Princeton University Press, 1981. p. 11.

¹³⁷ Para nosso estudo, consideraremos *Arábia* a região correspondente aos limites estabelecidos na Antiguidade, que ultrapassam os do que hoje consideramos a Península Arábica.

região relativamente correspondente às atuais Jordânia, sul da Síria, Palestina, incluindo a Península do Sinai, indo bem além daquilo que hoje é considerado a Península Arábica, em si, temos a região nomeada *Arabia Petraea*. Há certa controvérsia acerca de seu nome — se se remete à principal cidade da região, e que foi capital da província romana, Petra, ou se ao terreno rochoso predominante no território. De toda forma, essas duas teorias estão conectadas, e a cidade claramente carrega esse nome em relação à sua estrutura peculiar talhada na rocha. Sua posição central na história política da região ilustra bem a dinâmica da *Arabia Petraea*. Seu estabelecimento enquanto um assentamento populoso e próspero dependeu da disponibilidade de fontes seguras de água, que foram possibilitadas somente com mecanismos de captação, canalização e filtragem da água disponível¹³⁸. O ano é composto por um período sujeito a chuvas fortes e até mesmo risco de inundações, e uma prolongada estação seca — para a qual era crucial o armazenamento seguro da maior quantidade possível de água do período anterior. Economicamente, a cidade se apoiou sobretudo na sua posição axial¹³⁹ no célebre comércio de caravanas que partiam do sul da Península em direção ao mundo mediterrâneo, e em certo sustento agrícola que o sistema de captação de água permitia.

No que diz respeito à posição política da cidade, Petra ilustra, em linhas gerais, a relação entre os grandes impérios vizinhos e os habitantes da Arábia. Estes estados¹⁴⁰ sempre

¹³⁸ ORTLOFF, C. F. The Water Supply and Distribution System of the Nabataean City of Petra (Jordan), 300 BC– AD 300. *Cambridge Archaeological Journal*, n. 1, vol. 15, 2005, p. 93-109.

¹³⁹ PLÍNIO O VELHO, *História Natural*. VI. 32.

¹⁴⁰ Já que esta é a primeira ocorrência desse termo no nosso texto, algumas explicações se fazem necessárias. Há um debate extenso sobre o quê exatamente definiria um *estado* enquanto uma organização política distinta das demais. Não há consenso acadêmico a este respeito. Tradicionalmente, o uso mais imediatamente aplicado ao se pensar esse termo é a definição weberiana de estado enquanto um organismo político compulsoriamente estabelecido, com um governo relativamente centralizado, o monopólio do uso legítimo da força, estabelecido em um território especificamente indicado. Essa concepção, no entanto, datada do final do século XIX, tem uma intenção bastante particular — Weber, por mais que investigue modelos diferentes de organização política, tem claramente o estado-nacional do século XIX como sua referência e ponto de chegada. No caso romano, por exemplo, é bastante questionável em que medida o Império e o *Basileus* teriam o monopólio do uso legítimo da força (em todo o território pelo menos), ou em que medida o aparato administrativo era efetivamente centralizado, para além do simples pagamento de impostos. No entanto, insistimos — talvez por um vício historiográfico — em chamar a Roma antiga de *estado* nos dias de hoje. Nosso trabalho não pretende sanar o problema, mas utilizamos o termo como uma forma de diferenciação dos organismos políticos vigentes — ainda que talvez apenas nominalmente — nas margens e sul da Península Arábica (*i. e.* Romano, Sassânida, e os reinos Himiyaritas do Iêmen) da dinâmica política verificada no território central da Arábia. As duas dinâmicas não são mutuamente excludentes, e a dinâmica política tribal vigorou sob território normalmente considerado subjugado a esses estados, mas certamente os aparatos estatais tinham uma relação diferente com o centro da Península. Para nosso estudo, entendemos como *estado* uma organização política burocraticamente estruturada, incluindo aí uma alta especialização de funções políticas delegadas a um corpo de funcionários (tesoureiros, chanceleres, entre outros termos genéricos) cuja autoridade é reconhecida — mesmo que apenas nominalmente, e em uma instância alongada — em um determinado território. Esses fatores nos parecem diferenciar o centro da Península Arábica das regiões vizinhas.

tiveram uma relação frouxa com as regiões centrais da Península, que nunca subjugaram realmente, por questões econômicas e militares. Exceto talvez a região sul, ou *Arabia Felix* — cuja opulência era lendária, e justamente à qual algumas expedições de conquista foram empreendidas¹⁴¹ — o resto era simplesmente muito trabalhoso de ser mantido sob controle, sobretudo quando balanceado com a pouca riqueza bruta que a região forneceria. Tendo essas considerações em mente, contudo, para os poderes imperiais, uma política de relativo controle da região era necessária — ao menos para garantir a sua inserção na rede comercial que passava por ela, e a segurança das regiões limítrofes do estado. Nesse sentido, os estados das fronteiras da Península — incluindo os reinos do Iêmen — normalmente recorreram a uma política de estabelecimento de protetorados ou estados-tampão. No caso de que mais temos informações, o romano, essas alianças estabeleciam líderes de tribos importantes da fronteira como *phylarchoi*¹⁴² (sing. *phylarchos*), às vezes até mesmo nomeando-os patrícios ou coroando-os¹⁴³. Esses — sobretudo *shaykhs* de tribos importantes árabes — se encarregavam de montar uma política de alianças tribais por sua conta, que garantisse a manutenção do comércio e da estabilidade política da região em relação ao Estado Romano, sobretudo impedindo expedições e saques das tribos nômades aos territórios romanos, e obtinham êxito especialmente devido ao seu prestígio militar. Petra serviu como capital dos Nabateus durante um bom tempo, e esses, como ilustrado brevemente em Estrabão, no trecho que expusemos mais acima, mantiveram uma relação, em geral, amistosa com os romanos. Posteriormente, a cidade chegou a ser a capital da *Provincia Arabia* romana e assumiu o título honroso de *metropolis*.

Petra perde sua importância com a ascensão meteórica de Palmira, no século II E. C., e na véspera da pregação de Muhammad o protetorado romano continuava sob a forma de um acordo com outro grupo, a tribo dos Ghassanidas (*banu Ghassan*). De todo modo, esse tipo de política de aliança foi comum também aos outros estados fronteiriços na Arábia. A dinastia

¹⁴¹ Como a de Élio Galo mencionada mais acima.

¹⁴² Sobre a evolução do termo dentro do aparelho romano, ver: GROUCHEVOY, A. G. Trois “niveaux” de phylarques. Étude Terminologique sur les Relations de Rome et de Byzance avec les Arabes avant l'Islam. In: *Syria: Revue d'Art et d'Archéologie publiée par l'Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient*, vol 72. 1-2, 1995, p. 105-131.

¹⁴³ DONNER (1981, p.44) ressalta que os líderes Ghassanidas sob domínio bizantino são tratados, nas fontes árabes, como *al-bitriq*, uma arabisação de “o patrício”, e que um deles — Harith ibn Jabala, segundo Procópio de Cesarea — chegou a ser levado a Constantinopla e coroado rei pelo Imperador. HOYLAND (Arab kings, Arab tribes and the beginnings of Arab historical memory in late Roman epigraphy. In: COTTON, H.; HOYLAND, R.; PRICE, J.; WASSERSTEIN, D. (eds.) *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 374-400.) menciona que nas inscrições contemporâneas os líderes são chamados de *patrikios*, *phylarchos*, *endoxotatos*, *philochristos*, entre outros (p.396).

Sassânida, na Pérsia, teve como seus próprios “*phylarchoi*” os Lakhmidas (*banu Lakhm*), na véspera da pregação de Muhammad, e apesar de sabermos bem menos a seu respeito, aparentemente os reinos Himiyaritas do sul da Península Arábica seguiam uma política semelhante¹⁴⁴.

Indo mais além da região descrita, penetrando nas áreas mais centrais da própria península, até ao norte do Iêmen e Omã, temos a região equivalente à *Arabia Deserta*, compreendendo os desertos arenosos do Nafud, ao norte, e Rub' al-Khali, ao sul, bem como, entre os dois, o deserto pedregoso do Najd, no centro. Nessa área também temos, a oeste, a cadeia montanhosa do Hijaz, na qual se encontra a cidade de Mecca, berço do movimento de Muhammad.

Trata-se de uma região muito mais hostil e seca, com chuvas raras e de pouca previsibilidade. A agricultura que pode ser desenvolvida nessa região depende da presença de fontes de água perene — na superfície ou subterrânea, que pudessem ser captadas pela escavação de poços e cisternas. Na maioria dos casos, os assentamentos que cresceram em torno dessas fontes não chegavam a comportar mais do que umas poucas famílias, e a agricultura desenvolvida, em geral dedicada predominantemente ao cultivo de tâmaras, mal supria o seu próprio sustento. Em alguns casos, no entanto, fontes excepcionalmente exuberantes, aliadas aos mecanismos de canalização, permitiam o desenvolvimento de agricultura em escala maior, com uma diversidade de bens cultivados e um consequente fluxo mercantil¹⁴⁵. Essa prosperidade permitia a esses oásis o sustento de uma população maior e mais diversificada nas suas atividades — artesãos, comerciantes, líderes religiosos — ou seja, que não estivesse direta e exclusivamente envolvida no trabalho agrário. Cidades como al-Ta'if, Tayma, Khaybar, al-Yamāma e Yathrib (futuramente Medina) alcançaram tamanhos e reputação extraordinários em comparação com o resto da região — todas devido às suas fontes incomuns de água¹⁴⁶. De toda forma, não era somente a prosperidade de recursos naturais que influenciava o padrão de assentamento e trânsito na Arábia. Cidades poderiam alcançar destaque com base em outros dois fatores cruciais, que poderiam estar associados um ao outro: sua relevância como centro mercantil e sua relevância espiritual e cültica.

Uma cidade localizada em um entrecruzamento de rotas das caravanas comerciais — como Hegra e mesmo Mecca — estava especialmente propensa a adquirir status de posto

¹⁴⁴ DONNER, F. *op. Cit.* 1981. p. 42-43.

¹⁴⁵ *Idem.* p. 14

¹⁴⁶ *Ibid.*

comercial, por concentrar naturalmente o maior alcance geográfico na rede de rotas. Essa posição privilegiada garantia aos seus habitantes certa prosperidade graças à manutenção de feiras e a taxaço de bens. Em alguns casos, os poderes imperiais vizinhos à península chegavam a estabelecer políticas de dominação ativa ou indireta dessas cidades justamente para a manutenção de seus privilégios no âmbito comercial¹⁴⁷.

A outra possibilidade de uma cidade prosperar, mesmo sem dispor de fontes abundantes de água e de agricultura muito produtiva, era como centro de peregrinação e culto a alguma divindade. O culto árabe anterior ao Islam — cujo panteão de divindades astrais estava em declínio na véspera da pregação de Muhammad — concentrava seus ritos em alguns locais que eram estabelecidos como santuários associados a essas entidades. Uma pedra peculiar, uma árvore incomum ou uma nascente de água — normalmente tidas como imbuídas de uma divindade específica — marcava o local, e em seu entorno se estabelecia uma zona que era considerada um *haram*¹⁴⁸. Dentro deste limite, certas práticas eram tidas como tabu, dentre as quais destaca-se a quase ubíqua proibição do derramamento de sangue e violência.

Essa, em especial, garantia ao *haram* uma posição de centro diplomático na dinâmica política tribal. Tribos ou confederações que estivessem em conflito teriam nesses locais uma zona neutra, que possibilitaria a manutenção ou regulamentação das relações entre elas. Especialmente importantes eram os períodos de peregrinação e meses sagrados, determinadas épocas do ano em que práticas especiais de culto eram realizadas com regularidade, e em que certas restrições eram respeitadas — às vezes para além da zona estabelecida pelo santuário. Há uma passagem de Ibn Ishaq particularmente ilustrativa dessa dupla dimensão de importância do *haram*, referente à expedição de Abdullah ibn Jahsh ibn Ri'ab al-Asadi (falecido em 3 A.H./650 E.C.)¹⁴⁹ a Nakhla, enviada por Muhammad com intuito de coletar informações sobre os Quraysh de Mecca, seus inimigos. Em determinado momento, eles cruzam com uma caravana de Quraysh:

Os expedicionários tomaram conselho entre si, pois esse era o último dia [do mês] de *Rajab*, e disseram: 'se os deixarmos em paz esta noite, eles entrarão na área sagrada [do *haram*] e estarão a salvo de nós, e se os matarmos, matá-los-emos no mês sagrado', e assim ficaram hesitantes e temeram atacá-los. Então, encorajaram-se

¹⁴⁷ DONNER, F. The Background to Islam. In: MAAS, M. *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 516.

¹⁴⁸ SERJEANT, R.B. Haram and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia. In: *Mélanges Taha Husain, Publiés par Abdurrahman Badawi*. Cairo: 1962, p. 41-58.

¹⁴⁹ 'Abd Allāh ibn Djāsh. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 44.

mutuamente, e decidiram matar quantos conseguissem e tomar-lhes os seus bens.¹⁵⁰

É importante notar que a história prossegue com a reprovação de Muhammad da violação do mês sagrado — o que ressalta a importância da salvaguarda da sacralidade da data mesmo entre grupos beligerantes numa dimensão “espiritual”, ainda que essas práticas litúrgicas remetam ao passado com o qual supostamente há o rompimento. Ainda que só haja um Deus, muito da dinâmica litúrgica *jahili* não pode simplesmente ser negligenciado. Deve-se explicitar que, já nesse momento, o templo de Mecca é considerado, pelo movimento, como o templo de *Allāh* — literalmente “o Deus” — que supostamente teria sido construído por Abraão em tempos remotos e maculado pela idolatria. Contudo, não deixa de ser significativo o dilema exposto nesse excerto: qualquer decisão que tomassem, que envolvesse a agressão, implicava na violação de um tabu, fosse ao mês sagrado, fosse ao território sagrado. Eles hesitam, pois não lhes é claro qual seria a melhor ação a ser tomada. A agressão e o saque, nesse contexto, e especialmente contra inimigos declarados, eram uma oportunidade inestimável, mas a proibição da violência — tanto pelo mês sagrado quanto pelo território do *haram* — lhes era claramente restritiva, impositiva moralmente. Infringir-la não era uma coisa tão simples porque não lhes era insignificante, ainda que, por fim, segundo Ibn Ishaq, tenham optado justamente por fazê-lo.

A conclusão dessa narrativa é uma passagem corânica, que teria sido revelada em relação a esse episódio:

Quando te interrogarem se é lícito guerrear durante o mês sagrado, responde: 'A guerra é nesse mês pecado grave; mas afastar-se do caminho de Deus, não crer n'Ele e [impedir o acesso] a Mesquita Sagrada, expulsar dela os que a habitam, isso é pecado ainda maior aos olhos de Deus. A discórdia (*fitnah*) é ainda pior do que a matança.'[...]¹⁵¹

O *haram* propiciava assim a formação de centros comerciais e mercantis em seu território, graças à conjunção desse caráter seguro do local e o calendário litúrgico que proporcionava a congregação de unidades políticas de diversas partes da península na prestação do culto. A manutenção das atividades litúrgicas e das instalações ficava a cargo de uma espécie de aristocracia tribal, que poderia dividir as diferentes atribuições a diferentes linhagens suas¹⁵², e que adquiriam prestígio por desempenhar essas funções.

O maior exemplo de uma cidade que, mesmo desprovida de ampla quantidade de água

¹⁵⁰ Ibn Ishaq. 424-425

¹⁵¹ II:217

¹⁵² Por exemplo, alega-se que o ramo de *Hashim*, uma linhagem de Quraysh da qual fazia parte Muhammad, durante um tempo era encarregada de fornecer alimento e água para os peregrinos à Ka'aba.

e de terras férteis para agricultura, concentrava simultaneamente os atributos geográficos (espirituais e comerciais) que garantiriam um status prestigioso na *Arabia Deserta*, como indicado no documento, é Mecca, cidade natal do Profeta. Ainda que sua presumida opulência — destacada nas tradições muçulmanas — seja hoje considerada quase unanimemente pelos historiadores um exagero das fontes, por causa de sua localização geográfica privilegiada, a cidade mantinha assim mesmo uma posição de importância na estrutura comercial que fluía pelo Hijaz, no oeste da Península Arábica, indo predominantemente do sul — a *Arabia Felix* — em direção às civilizações da bacia do Mediterrâneo. Mais importante que isso, no momento da pregação de Muhammad, Mecca já era, há pelo menos alguns séculos, um *haram* estabelecido em torno do culto de Hubal, e um centro de peregrinação importante na península, o que a colocava em uma posição de destaque na dinâmica política da região.

A terceira e última parte da divisão ptolomaica, ainda mais ao sul — em especial o sudoeste da Península Arábica, nas regiões do atual Iêmen — levava o epíteto de *Arabia Felix* não por acaso. Significando simultaneamente “Arábia Feliz”, “Arábia Fértil” e “Arábia Florescente”, trata-se da única região que recebe uma quantidade significativa de chuvas com regularidade e previsibilidade suficiente para sustentar agricultura seca, ou que não dependesse exclusivamente de mecanismos artificiais de irrigação. Essa fertilidade possibilitou o surgimento de civilizações com elevado grau de estratificação social e especialização profissional, organizadas em estruturas estatais burocráticas, e que perduraram, em alguns casos, mais de um milênio. Tratam-se dos lendários reinos de Qataban, Awsan, Ma'in, Hadramawt, Himiyar, Sabá (Sheba), entre outros, cuja origem remonta pelo menos ao século XII A.E.C.¹⁵³, e que são mencionados com frequência nas fontes da Antiguidade.

Estrabão, citando Eratóstenes de Cirene, discorre:

As partes extremas em direção ao sul, estando no lado oposto à Etiópia, recebem chuvas no verão e são semeadas duas vezes, como a Índia; e seus rios são usados para abastecer lagos e planícies. O país em geral é fértil, e abunda em locais de produção de mel. [...] A parte mais extrema do país citado acima (*Arabia Felix*) é ocupada pelas quatro maiores tribos; pelos Mineus (*Ma'in*), no trecho em direção ao Mar Vermelho, cuja maior cidade é Carna ou Carnana (*Qarnaw*); depois desses, pelos Sabeus (*Saba*), cuja capital é Mariaba (*Ma'rib*); em seguida pelos Catabaniae (*Qataban*), cujo território estende até os estreitos e a passagem através do Golfo Árabe, e cuja sede real é Tamna (*Timna*); e mais além ao leste, os Chatramotitae (*Hadramawt*), cuja cidade é Sabata (*Shabwa*). Todas essas cidades são governadas por monarcas e são prósperas, sendo maravilhosamente adornadas com templos e

¹⁵³ Outrora tida como de origem bem menos antiga, pesquisas arqueológicas mais recentes tem confirmado a existência de entidades políticas relativamente centralizadas no Iemen tão antigos quanto a data mencionada, bem como a existência de transações comerciais dessa origem nesse período em regiões tão longínquas quanto a atual Jordânia. Ver. HOYLAND, R. G. *op. Cit.* 2001 p. 38

palácios reais. [...] Cattabania (*Qataban*) produz incenso, e Chatramotitis (*Hadramawt*) produz mirra, e ambos esses e outros aromáticos são trocados com mercadores.¹⁵⁴

Esse pequeno excerto já demonstra os traços principais associados à *Arabia Felix* — os quais são, normalmente, confirmados pelo trabalho arqueológico: a fertilidade geral do solo, o fornecimento e comercialização de produtos aromáticos — muito utilizados com fins litúrgicos por populações da bacia do Mediterrâneo — provenientes da seiva de plantas abundantes na região, e a opulência — não tão lendária, mas ainda assim bastante extraordinária — das cidades e cortes. A imagem transmitida pelas fontes, em geral, é de lendária prosperidade, seja por tratá-la sob um viés positivo, seja negativo. As fontes bíblicas, por exemplo, mencionam uma visita da rainha de Sheba (Sabá) à corte do rei Salomão de Israel, que, impressionada com sua sabedoria ilustre, oferece-lhe presentes extraordinários — ouro, pedras preciosas, especiarias, etc.¹⁵⁵. No livro do profeta Joel, Deus promete como punição a Tiro, Sidon e a região da Filistéia, vender os seus filhos e filhas ao povo de Judá, e estes os venderão aos Sabeus, vindos de uma terra distante¹⁵⁶. Em Jeremias, a respeito da desobediência de Israel, Deus proclama:

Que me importa [que me ofereçam] o incenso que vem de Sheba (*Sabá*), e a cana aromática de países longínquos? Vossos holocaustos não me agradam e vossos sacrifícios não me comprazem.¹⁵⁷

O Corão também faz menções interessantes sobre os reinos iemenitas, sobretudo os Sabeus, mesmo sendo um documento bastante posterior. Esses são nomeados, com frequência, ao lado de judeus, cristãos e idólatras¹⁵⁸, como passíveis de julgamento divino, que não devem temer caso creiam em Deus, no último dia¹⁵⁹, e sejam virtuosos¹⁶⁰.

Mais interessante ainda é a referência na sura que leva o nome de Saba:

Realmente, havia para [o povo de] Saba' em sua terra natal um sinal: dois jardins, um à direita e outro à esquerda. “Comei das provisões do vosso Senhor e Lhe sede gratos. Tens uma terra boa e um Senhor indulgente.” Mas eles deram as costas (*fa-a 'radū*), então Nós lhes enviamos a inundação da represa (*fa-arsalnā 'alayhim sayla l-'arimī*), e substituímo-lhes os dois jardins por dois jardins de frutos amargos, tamariscos e árvores espinhentas. Dessa forma os recompensamos por sua descrença (*kafarū*), e não recompensamos senão os ingratos (*al-kafūra*).¹⁶¹

O trecho remete a um evento histórico — o colapso final da gigantesca represa de

¹⁵⁴ ESTRABÃO, *Geographia*. XVI, 4. 2.

¹⁵⁵ 1 Reis 10: 1-13

¹⁵⁶ Joel 3:4-8

¹⁵⁷ Jeremias 6:20 BÍBLIA DE JERUSALÉM; Nova ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

¹⁵⁸ *Mush'rikun* — Literalmente os que associam [algo a Deus].

¹⁵⁹ *Yawm al-din* — o dia do Juízo final

¹⁶⁰ II:62 ; V:69 ; XXII:17.

¹⁶¹ XXXIV:14-17

Ma'rib, em torno de 570 E.C., da qual ainda existem os vestígios arqueológicos. Essa estrutura, cuja construção primeira remete ao século VI A.E.C. — é só a mais conhecida dentre diversas outras obras de canalização e armazenamento de água empreendidas pelos reinos iemenitas. Essas são também demonstrações da capacidade de mobilização de mão de obra e da realização de empreitadas por esses corpos políticos mais firmemente estruturados, além da densidade populacional que poderiam promover por meio do fornecimento de estrutura. Sua organização política permitiu uma existência cultural extremamente longa. Aparentemente, esses diferentes reinos compartilhavam uma espécie de cultura em comum, e suas línguas e escritas — *musnad*, o alfabeto iemenita antigo, cujas inscrições são encontradas nos museus atuais — parecem ser efetivamente dialetos que compõem um grupo linguístico muito coeso.¹⁶² Apesar do parentesco, ao longo de sua longa existência, predominou a fragmentação política, sob a forma de estados independentes governados por reis (*mukarribs* — literalmente “unificadores”), que também se manifestava como fragmentação cúlrica. Assim, as inscrições abundam em invocações dos deuses padroeiros das respectivas unidades políticas. Ao que parece, essa adesão ao culto de um deus específico cumpria um papel de determinante identitário, uma vez que cada unidade política se reconhecia diferente das demais¹⁶³.

A dinâmica política entre esses reinos variou bastante ao longo dos seus mais de mil anos de existência conjunta; por vezes envolveu relações amistosas entre eles, e coalisões com fins comerciais ou militares. Em outros casos, foram hostis, com algum reino se sobrepondo ou se expandido sobre outro, ou até mesmo absorvendo-o. Expor toda a trajetória dessas diferentes unidades políticas ao longo de tanto tempo seria um trabalho imenso, para o qual não temos suficiente espaço ou competência. Em todo caso, convém apontar que o século I A.E.C. parece ter sido um divisor de águas para esses estados e suas comunidades, uma vez que parece haver uma transferência de boa parte do fluxo de mercadorias — não só de origem iemenita, mas vindas também da Índia — para rotas marítimas; ou seja, esvaziando a rota terrestre que passava pelo Iêmen, e seguia pelo Hijaz, tão importante para esses reinos. Isso não implica, contudo, nem em um necessário enfraquecimento de todos eles, nem no desaparecimento completo do fluxo mercante terrestre e de sua importância. O que parece haver é, na verdade, a percepção dessa mudança por parte dos estados iemenitas, e sua

¹⁶² HOYLAND, R. G. *op. Cit.* p. 201.

¹⁶³ *Idem.* p. 36. As divindades referentes aos quatro principais reinos eram: Almaqah de Sabá, Amm de Qataban, Wadd de Ma'in e Sayin de Hadramawt. Esses grupos se referiam a si mesmos como os “filhos” de seus respectivos deuses.

adaptação a essa configuração nova — o que implica em uma alteração também na balança do poder. Eles investem na criação de novos portos e cidades portuárias, uma clara resposta a esse desvio do volume de transações para o mar; porém, sob o ponto de vista das cidades do norte do Iêmen, para as quais o comércio terrestre era tão importante, esse desvio se mostra oneroso. O empobrecimento implica em uma menor autonomia frente aos árabes do deserto, que aparecem mais e mais nas inscrições, muitas vezes como saqueadores, com os quais uma política delicada de alianças deve ser construída para prevenir essas incursões e pilhagens. O esquema se parece com a postura adotada pelos romanos e persas com seus *clientes*, envolvendo alguns elementos a mais: o sequestro de familiares dos reis desses grupos e sua manutenção em cativeiro como garantia de bom comportamento, eventuais incursões punitivas, etc.

Em fins do século III E.C. o reino de Himiyar consegue um feito político até então inédito na longa história do Iêmen: ele se sobressai aos seus reinos irmãos, chegando a efetivamente compor uma dominação na região, na forma de uma espécie de coalisão da qual seria o aparato político dominante, tendo seu rei no topo. Esse desenvolvimento desencadeia uma maior integração do sul da Península Arábica com o resto do mundo conhecido, não só na forma de contatos diplomáticos com os impérios Romano, Persa, e o reino de Aksum, na Etiópia, mas com um verdadeiro envolvimento na política da época em escala intercontinental, seu favor sendo disputado pelos dois maiores poderes imperiais de então. As relações com o centro da Península também se intensificam, com o aumento não só de missões diplomáticas, mas também de expedições militares à *Arabia Deserta*, algumas das quais são mencionadas nas fontes árabes¹⁶⁴.

No princípio do século VI E.C., Himiyar entra em relações abertamente hostis com os etíopes de Aksum, envolvendo-se ainda mais no conflito interminável entre romanos e persas. Os relatos cristãos do conflito¹⁶⁵ transmitem uma impressão de perseguição religiosa por parte dos Himiyaritas, o que não é exatamente incorreto, mas de certa forma enganoso. Nesse

¹⁶⁴ Por exemplo em Ibn Ishaq, 12-14, que relata uma expedição de Abu Karib As'ad, rei do Iêmen(sic) a Yathrib com intenção de destruí-la, supostamente por um de seus filhos ter sido assassinado neste lugar. Ele é dissuadido por dois rabinos(sic) judeus de banu (tribo) Qurayza porque, segundo eles, um profeta de Quraysh tomaria refúgio ali no futuro, e esse seria também seu lar e local de descanso (final?). Enquanto essa narrativa tem a clara intenção de apresentar uma previsão da vinda de Muhammad, uma incursão militar iemenita a uma região tão afastada quanto Yathrib certamente permanecia na memória social desses árabes já há gerações.

¹⁶⁵ O principal talvez seja o encontrado em MOBERG, A. (ed.) *The Book of the Himiyarites: Fragments of a hitherto unknown Syriac work edited, with Introduction and Translation, by Axel Moberg*. Lund: C. W. K. Gleerup., 1924. p. 109.

momento, a confissão religiosa implicava — ainda que não necessariamente, e às vezes indiretamente — em uma posição política específica. Em outras palavras, ser cristão — bem entendido, de um “tipo” específico de Cristianismo — poderia significar a adesão à autoridade patriarcal de Constantinopla, do basileu romano, com o qual Aksum nutria, em geral, relações amistosas.

Himiyar sai derrotado do conflito, com a morte de seu rei e a imposição de um reinado cristão em seu lugar. São necessárias algumas tentativas para que dê certo — havendo períodos de revolta e restauração de governos Himiyaritas não cristãos, além do massacre de parte da população cristã nesses episódios¹⁶⁶. Na véspera da pregação de Muhammad, em fins do séc. VI e princípios do séc. VII E.C., a região entra na zona de influência sassânida graças a uma expedição patrocinada pelos persas com o intuito de tomar Sana'a e estabelecer um domínio direto ali, que acaba sendo bem sucedida, e o protetorado aí estabelecido persiste até que o proto-estado islâmico assuma a região em meados do século VII. Eis mais uma demonstração do envolvimento direto do Iêmen na dinâmica política em escala maior durante esse período.

2.2 O árabe entre o nomadismo e o sedentarismo

Entre todas essas variadas estruturas políticas e sociais, ao longo de mais de quinze séculos, estavam os “árabes”, no sentido literal da palavra — a população nômade, a partir da qual se nomeou a região desde tempos bastante remotos. Contudo, como dissemos anteriormente, assim como há que se resistir à ideia de que a Arábia é e sempre foi um deserto homogêneo e inóspito, há que se resistir à noção herdada de que os habitantes nômades eram só o que existia nesse lugar, ou pelo menos — concepção também equivocada — eram a maioria da população.

Sem dúvida, um fator que contribui para a perpetuação desse clichê é o fato de a palavra ter assumido uma conotação nacional, identitária, desprendida do seu significado original. Outro ponto não menos importante a ser considerado é o fato de os nômades serem praticamente onipresentes na Península, o que facilita a associação da região a esse tipo de

¹⁶⁶ O martírio do *Santo Arethas* cristão remete a um desses episódios, realizado pelo rei Himiyarita Yusuf Dhu Nuwas.

população, sobretudo nas fontes da Antiguidade. O esclarecimento desse problema exige que partamos — convenientemente — do questionamento de ainda outro binômio frequentemente aplicado de maneira equivocada: *nômade/assentado*.

É necessário deixar claro que sempre existiram populações plenamente assentadas e plenamente nômades na Arábia, mas trata-se dos dois pólos de um espectro grande de relações com o espaço as mais distintas, envolvendo frequentemente uma combinação desses dois modelos¹⁶⁷. Na maioria das vezes, grupos de pastoreio se dedicavam também a atividades agrícolas em determinados períodos do ano, uma vez que a dependência exclusiva dos seus rebanhos era arriscada — sujeitos a pragas ou saques, que poderiam comprometer gravemente seu único sustento. A opção por cultivar a terra por um tempo, dessa forma, estava além de ser uma simples escolha; de certa maneira, era o desenvolvimento lógico da máxima exploração e aproveitamento dos poucos recursos que o ambiente disponibilizava. Contudo, essa opção tinha seus ônus. A disponibilidade, tanto de terras agricultáveis, quanto de pasto para os rebanhos, era limitada e sujeita a disputas. Nesse sentido, na verdade, os modos de vida eram não só diversos entre as populações da Arábia, como também variavam para um mesmo grupo de acordo com circunstâncias históricas — fenômenos climáticos, instabilidade política, pressão militar, etc. Uma mesma comunidade ou agrupamento nem sempre teve o mesmo modo de vida durante sua existência enquanto grupo. Os Nabateus, por exemplo, se assentaram em Petra por volta do século IV A.E.C., mas aparentemente tinham sido nômades anteriormente¹⁶⁸. As histórias tradicionais das tribos de banu Tanukh, banu Iyad, al-Namir ibn Qasit e banu Taghlib, que por volta do século VII E.C. eram grupos pastorais seminômades, vivendo à beira do rio Eufrates, no Iraque, dão indícios de que tinham sido outrora nômades plenos, habitantes do deserto do Najd, no leste da Arábia, e que haviam sido expulsos dessa região por grupos pastoris mais fortes — banu Tamim, banu Asad, banu Tayyi¹⁶⁹. Uma sucessão de anos excepcionalmente chuvosos e bons pastos poderia estimular uma dedicação maior ao pastoreio, com a possibilidade de criação de rebanhos maiores e mais variados. De maneira inversa, temporadas especialmente secas poderiam resultar em pastos insuficientes e forçar o assentamento prolongado, com o uso de fontes de água mais seguras.

A população plenamente nômade, ou seja, que não se assentava absolutamente em

¹⁶⁷ Ver: VAN NIEUWENHUIJZE, C. A. O. *Sociology of the Middle-East: A Stocktaking and Interpretation*. Leiden: E. J. Brill, 1971.; COLE, D. P. *Nomads of the Nomads: The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter*. Chicago: Aldine Press, 1975.

¹⁶⁸ HOYLAND, R. G. *op. Cit.* 2001 p. 70.

¹⁶⁹ DONNER, F. *op. Cit.* 1981 p. 19.

nenhum momento do ano, era muito pequena, composta principalmente de grupos muito pouco numerosos e coesos — de cinco a vinte pessoas somente — de pastoreio de camelos, cabras e ovelhas, que congregavam com outros grupos, notadamente aqueles que pertenciam à sua mesma tribo, em determinadas épocas do ano. Entre esses grupos, aqueles que se dedicavam exclusivamente à criação de camelos possuíam uma vantagem significativa na sua mobilidade — ponto crucial para o entendimento do *ethos* beduíno. Os rebanhos maiores de cabras e ovelhas permitiam a produção de bens mais variados e de consumo mais imediato, especialmente alimentares — o que o camelo fornecia em bem menor variedade e quantidade. Nesse sentido, no que diz respeito à sobrevivência e ao sustento e sob um ponto de vista do abastecimento, esses rebanhos eram os mais produtivos e os mais fáceis de se criar e administrar. No entanto, cabras e ovelhas necessitam de água com mais frequência, e por essa razão seus criadores não poderiam se afastar muito de fontes seguras de água, diferentemente do camelo que, apesar de fornecer menos alimento, consegue sobreviver longos períodos sem água, e assim percorrer grandes distâncias sem maiores problemas¹⁷⁰.

Essa diferença entre os tipos de criação não é sem importância. A mobilidade significativamente menor dos grupos de pastoreio de ovelhas e cabras implicava na sua maior vulnerabilidade militar. Um dos motivos de o centro da Península Arábica ter, durante tantos séculos, permanecido imune ao poder imperial dos vários estados ao seu redor era o fato de as incursões no deserto — especialmente envolvendo contingentes grandes de soldados — serem particularmente difíceis. Grupos de pastores de ovelhas e cabras não tinham a possibilidade de buscar refúgio nos confins do deserto — tanto pela sua dependência de abastecimento frequente e abundante de água, quanto pela sua lentidão em comparação aos cameleiros — e assim estavam sujeitos mais facilmente a serem taxados ou extorquidos por poderes estatais.

Dedicar-se exclusivamente à criação de camelos, portanto, era mais trabalhoso e arriscado sob o ponto de vista do abastecimento — uma vez que parte significativa desses produtos essenciais à sua sobrevivência deveriam ser adquiridos pelo grupo através de trocas. No entanto, significava a manutenção de algo extremamente precioso para o *ethos* beduíno, e que era tido como o ideal por grande parte da população da Arábia: a sua liberdade. Neste caso, liberdade é sinônimo de não subordinação a um poder político superior, sobretudo — mas não somente — os imponentes aparelhos estatais que margeavam as terras

¹⁷⁰ Ver: BACON, E. E. Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwest Asia. *Southwestern Journal of Anthropology*, n. 1, vol. 10, 1954, p. 44-68.

predominantemente inférteis do centro da Península, e que eram os mais capazes de mobilizar um corpo numeroso de tropas militarmente organizadas e bem armadas, mas incapazes de incursões muito avançadas no deserto. Diodoro da Sicília, escrevendo no século I A.E.C., faz uma exposição interessante sobre esse modo de vida, bem como os valores que o impulsionam:

Pelo bem daqueles que não sabem, será útil expor em detalhes os costumes desses árabes, através dos quais eles creem preservar sua liberdade. Eles vivem ao ar livre, considerando como terra natal um ermo que não possui rios ou fontes abundantes de onde seja possível para um exército inimigo obter água. É de seu costume não plantar grãos, árvores frutíferas, consumir vinho ou construir casas; e se alguém é flagrado agindo contrariamente a isso, sua pena é a morte. Seguem esse costume por acreditarem que aqueles que possuem essas coisas, para poder manter o seu uso delas, são facilmente compelidos pelos poderosos a fazer a sua vontade. Alguns dentre eles criam camelos, outros ovelhas, pastoreando-os no deserto. Ainda que haja várias tribos árabes que usam o deserto como pasto, os Nabateus superam grandemente os outros em riqueza, ainda que não sejam mais que dez mil pessoas; pois muitos deles estão acostumados a transportar para o mar incenso e mirra, além das mais valiosas especiarias, que conseguem daqueles que as trazem da chamada *Arabia Felix*. Eles são extremamente apegados à liberdade; e quando uma força poderosa de inimigos se aproxima, buscam refúgio no deserto, utilizando-o como uma fortaleza; pois é desprovido de água e não pode ser atravessado por outros senão eles mesmos, uma vez que preparam reservatórios [de água] subterrâneos revestidos de estuque, o que lhes fornece segurança.¹⁷¹

É interessante que o autor faça essa conexão muito clara entre o ambiente e a insubordinação que ele potencialmente promove. Em outra passagem, da mesma *Bibliotheca Historica*, Diodoro menciona mais explicitamente o fracasso recorrente de expedições militares à região desde a Antiguidade, delineando com ainda mais clareza as dificuldades envolvidas:

Porque eles mesmos conhecem e cavam os locais onde há água escondida, têm para o seu uso água em abundância; mas outras pessoas que os perseguem, necessitando de um suprimento de água por razão de sua ignorância desses poços, em alguns casos falecem por falta d'água, e em outros conseguem retornar ao seu país de origem somente com muita dificuldade e após sofrerem muitas perdas. Dessa maneira, os árabes que habitam esse país, sendo difíceis de se superar em combate, permanecem sempre insubordinados; além disso, jamais aceitam alguém de outro país como seu governante e continuam assim a manter sua liberdade intocada. Consequentemente, nem os antigos Assírios, ou os reis dos Medos e Persas, ou os Macedônios conseguiram escravizá-los, e ainda que tenham enviado vários grandes contingentes contra eles, nunca obtiveram êxito.¹⁷²

De maneira inversa, a insubordinação e mobilidade dos grupos nômades cameleiros proporcionava uma certa proeminência militar que poderia ser explorada não só “defensivamente” — como ilustrado nessa relação com esses estados — mas também “ofensivamente”. O grupo não só prezava por estar livre de domínio externo, como também

¹⁷¹ DIODORO DA SICÍLIA, *Bibliotheca Historica*. 19 — 94.

¹⁷² *idem*. 2 — 48.

se dava ao luxo de subordinar outros grupos mais fracos, sobretudo — mas não somente — sedentários, que poderiam ser extorquidos, saqueados ou taxados pelos mais fortes. Essa exploração poderia acontecer sob a forma de simples pilhagens, que eram compreendidas como justificáveis dentro da lógica tribal de rivalidade e submissão natural do mais fraco pelo mais forte, ou sob a forma de impostos, que se justificavam na ideia de fornecimento de proteção — a qual talvez seja possível traçar rudimentarmente um paralelo ilustrativo com os *mafiosi* da atualidade¹⁷³. Um grupo forneceria proteção militar a essas populações mais vulneráveis em troca de taxas regulares pelos seus serviços (*khuwwa*)¹⁷⁴; em que medida esses grupos mais fracos teriam a opção de não acatar a esse acordo, e em que medida o fariam deliberadamente não sabemos, mas é plausível que a relação pudesse ser bem próxima da extorsão. No entanto, também devemos resistir à conclusão automática de que essa relação não trazia absolutamente benefício algum ao elo mais fraco, e que a proteção como justificativa era somente um argumento de ocasião. As implicações de uma relação de proteção eram bastante incumbentes no protetor, uma vez que sua reputação estava em jogo — e a reputação, nesse contexto, era também um dos bens mais estimados do grupo.

Além disso, apesar da evidente dimensão belicosa envolvida nas relações entre os grupos assentados e nômades — especialmente favoráveis a esses últimos — ressaltamos que a relação entre as duas partes não era exclusivamente predatória. Apesar da possibilidade de extorsão fazer parte dessa dinâmica, os grupos nômades efetivamente dependiam dos assentados para a obtenção de itens que não poderiam produzir por conta própria — determinados alimentos e artigos artesanais — e para vender parte de sua própria produção. Os assentados dependiam dos nômades não só pela proteção, mas também enquanto redes de escoamento de produtos e contatos comerciais. Nesse sentido, o sistema instaurado era, em boa medida, simbiótico.

¹⁷³ A principal diferença entre esse exemplo atual e o nosso objeto, contudo, provavelmente diz respeito à dimensão ética. Se no exemplo ilustrado, mesmo entre os que extorsem, existe uma consciência da imoralidade última desse ato, de seu caráter abominável — e justamente o uso dessa sua dimensão enquanto algo empoderador e intimidador — no fenômeno em questão, esse tipo de dinâmica era visto como um desenvolvimento natural, lógico, condizente com a imoralidade intrínseca ao universo. Nesse sentido, não parece haver qualquer senso de injustiça ou compaixão envolvidos na relação; um grupo extorquia ou exterminava outro porque era mais forte, e isso era perfeitamente compatível com a configuração cosmológica de que compartilhavam.

¹⁷⁴ CHELHOD, J. *Le Droit dans la société bédouine*. Paris: Marcel Riviere, 1971. p. 384.

2.3 A tribo enquanto unidade política

A unidade básica de identidade política na Península Arábica como um todo — e isso é válido para populações assentadas e nômades, do sul como do norte da Arábia — era a tribo¹⁷⁵. Essa seria, rudimentarmente falando, um agrupamento reconhecido em torno de relações consanguíneas — ou seja, o desenvolvimento temporal de uma comunidade que emergiria a partir de uma família, e que se reconheceria enquanto unidade política e identitária em relação a esses laços familiares. Nesse sentido, uma tribo se autodenominava literalmente “filhos” (*banu*) de um personagem importante, a quem sua ancestralidade supostamente remeter-se-ia. Por exemplo, banu Hashim — do qual fazia parte Muhammad — carregava esse nome devido a Hashim ibn Abd Manaf, bisavô do Profeta.

Com o passar dos anos e das gerações, a tribo acabava se dissolvendo em outras tribos, formadas a partir das linhagens que compunham essa tribo maior originalmente¹⁷⁶ — ainda que, com bastante frequência, permanecesse a consciência de que eram aparentadas há muitas gerações, que vinham de um mesmo ancestral, mesmo que de forma latente e sem potencial para uma efetiva mobilização ou coesão política.

A tribo era o principal foco de lealdade social e comunal do indivíduo, além de constituir a sua base identitária. Sua relação com o pertencimento a esse grupo, suas obrigações e expectativas para com essa comunidade, e desta para com ele, eram incumbentes nas duas partes. A tribo funcionava efetivamente como um aparato de proteção em um ambiente em que não havia exatamente um poder regulador intermediário e um sistema judiciário, no sentido burocrático, que protegesse os indivíduos. Nesse sentido, a

¹⁷⁵ A utilização desse termo costuma causar desconforto em determinados meios. Os africanistas são especialmente sensíveis a ele devido à relação estabelecida entre a Antropologia clássica do século XIX e suas concepções pejorativas de “tribos africanas”. Mais recentemente, o termo tem estado em discussão nos meios antropológicos devido à variedade de uso e a impossibilidade de se transferir o modelo segundo contextos diferentes. Para o nosso trabalho, não temos nenhuma intenção de delinear um esquema universal tribal, mas apenas fazer uso dessa categoria para referenciar aqueles corpos políticos árabes cujo principal parâmetro de existência e coesão eram — ao menos discursivamente — as relações de parentesco. Especificamente no caso árabe, não existe um termo específico para essas unidades de que os próprios atores fizessem uso, e assim recorreremos à palavra *tribo*.

¹⁷⁶ Na literatura acadêmica a respeito, é comum a utilização de dois termos distintos para identificar essas duas instâncias: “tribo” para as mais antigas e abrangentes, e “clã” para as suas linhagens. Desse modo, por exemplo, é comum encontrar a afirmação de que Muhammad pertencia à tribo de Quraysh e ao clã Hashim. No entanto, a terminologia e o funcionamento político e identitário dessas comunidades era, em princípio, equivalente, a diferença se devendo somente à sua antiguidade. Por esse motivo, uma vez que estamos justamente explicitando a dinâmica tribal, optamos por utilizar somente um termo para designá-las por nos parecer corresponder mais fidedignamente ao entendimento que os próprios árabes tinham.

inviolabilidade de uma pessoa era salvaguardada pela possibilidade de que sua(s) tribo(s) retaliasse(m) o violador. Igualmente, o pertencimento à tribo envolvia uma espécie de comprometimento com a mobilização militar caso um membro da tribo fosse lesado. O procedimento retaliatório, no entanto, não necessariamente recaía sobre o indivíduo que cometesse o crime. Assim, no caso de um assassinato, por exemplo, a vida de um membro “equivalente” do grupo que havia cometido o crime satisfaria a dívida de sangue estabelecida. Na narrativa tradicional da carreira de Muhammad, é geralmente aceito que, quando ele começa a pregar abertamente sua mensagem em Mecca, e consequentemente a despertar a inimizade dos politeístas, sua segurança dependia da proteção que seu tio, Abu Talib — que jamais se converteu ao Islam — lhe garantia. Um trecho interessante da *sīrat* de Ibn Ishaq ilustra alguns pontos dessa dinâmica tribal:

Quando Quraysh percebeu que Abu Talib se recusara a lhes entregar o apóstolo, e que estava decidido a romper relações com eles, foram visitá-lo com 'Umara ibn al-Walid ibn al-Mughira e disseram, de acordo com minha informação: “Ó Abu Talib, este é Umara, o mais forte e mais belo jovem entre Quraysh. Tomai-o [como membro da sua tribo] e terás o benefício de sua inteligência e apoio; adota-o como teu filho e nos dê este teu sobrinho [*i. e.* Muhammad] que se opôs à tua religião e à religião de teus antepassados, cindiu a unidade do teu povo, e zombou do nosso modo de vida, para que possamos matá-lo. Assim será [uma troca de] homem por homem.”¹⁷⁷

A veracidade desse episódio específico não nos é importante, mas sim os aspectos da vida tribal — bastante verossimilhantes — que o trecho apresenta: Não só a proteção concedida ao Profeta por seu parente próximo e a tribo, como também a tentativa de troca de uma vida por outra — homem por homem, segundo o próprio texto.

Uma possibilidade alternativa para sanar a dívida de um crime, mesmo que este fosse de assassinato, era o pagamento de uma espécie de indenização à tribo da vítima — *diya*¹⁷⁸. O Corão menciona explicitamente esse mecanismo, associando-o ao homicídio culposos:

Não deve um crente matar um outro crente a não ser que o faça por engano (*khaṭa-an*). Aquele que matar um crente por engano deve libertar um escravo crente e uma indenização (*diyyatun*) deve ser paga à sua [*i. e.* da vítima] família, a menos que ela prefira que seja revertido em esmolas.¹⁷⁹

Nesse exemplo, caso interpretemos o trecho como autenticamente remetente ao Profeta, Muhammad parece, com essa medida, estar deliberadamente rompendo com um costume ao implementar, entre os crentes, a proibição de retaliações físicas quando o crime

¹⁷⁷ Ibn Ishaq. 169.

¹⁷⁸ Posteriormente, este recurso seria adotado pela jurisprudência islâmica. Ver: KIMBER, R. Blood-Money. In: *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 2001, p. 239-240.

¹⁷⁹ IV:92

não fosse doloso; sob um prisma analítico, parece se tratar de uma medida de regulamentação social que visa justamente evitar cisões intestinas à comunidade.

Outro trecho da *sīrat* ilustra ainda, de forma bastante curiosa, o recurso à *diyya*. O excerto pretende relatar uma suposta reunião ocorrida entre os adversários de Muhammad, na véspera de sua migração para Medina:

E então Abu Jahl disse que tinha um plano que não havia sido sugerido até então, notadamente que cada tribo deveria providenciar um guerreiro aristocrático jovem, poderoso e de bom nascimento; que a cada um desses seria dada uma espada afiada; e que então cada um deles desferiria um golpe nele [*i. e.* em Muhammad] e o matassem. Assim, se livrariam dele, e a responsabilidade pelo seu sangue recairia sobre todas as tribos. Os filhos [*i. e.* a tribo] de Abd Manaf não poderiam lutar contra todas as outras tribos e teriam que aceitar a indenização pelo sangue, com a qual todos contribuiriam.¹⁸⁰

Mais uma vez, independentemente da veracidade histórica desse episódio em especial, demonstram-se as consequências que um assassinato ocasionaria para as partes envolvidas, e é especialmente interessante — ainda que possa ser apenas um recurso literário empregado pelo autor — a dimensão “ritualística” do ato: o fato de que todas as tribos deveriam fisicamente agredi-lo ao mesmo tempo, para que só assim a responsabilidade fosse distribuída entre todos.

Apesar das delimitações identitárias e dos critérios de pertencimento sanguíneo, as tribos eram organismos políticos bastante fluidos. Em primeiro lugar, um indivíduo era simultaneamente membro de diferentes tribos, de acordo com sua ancestralidade; em geral, sua concepção identitária e senso de dever político eram concentrados em uma ou duas delas — sobretudo os ramos mais recentes na sua árvore genealógica. De todo modo, o potencial mobilizador das tribos — e das tribos que compunham suas linhagens — dependia do empreendimento a que se dispunham. Uma empreitada grande poderia promover uma mobilização um pouco maior de tribos aparentadas distantes. O maior exemplo disso, próximo ao período de pregação de Muhammad, foi a tribo Bakr ibn Wā'il, que era composta por várias outras tribos importantes, e cuja proeminência política era enorme em fins do século VI E.C.¹⁸¹.

Além disso, outros agrupamentos e indivíduos poderiam estabelecer relações que efetivamente os tornariam membros de uma tribo — ainda que não exatamente em paridade com os membros originais. O conceito de clientelagem (*walā'*) tinha um papel crucial na

¹⁸⁰ Ibn Ishaq. 325.

¹⁸¹ Sobre isso ver: DONNER, F The Bakr b. Wā'il Tribes and Politics in Northeastern Arabia on the Eve of Islam. In: *Studia Islamica*, n. 51. vol 29, 1980, p. 5-38.

dinâmica política tribal, e sob o Islam seria dado continuidade a esse mecanismo¹⁸². A uma pessoa ou a um agrupamento de pessoas poderiam ser concedidos as posições de clientes (*mawālī*, *mawlā* no singular) de determinada tribo, o que estabelecia entre elas uma relação de reciprocidade equivalente à relação entre os membros originais de uma tribo. Contudo, normalmente a obrigação de apoio era mais incumbente sobre o lado mais forte da relação, que costumava ser o patrono (também *mawlā*)¹⁸³. Durante os primeiros séculos sob o Islam, aos escravos emancipados era concedido o status de clientes da tribo do seu antigo senhor; indivíduos conversos — durante a expansão islâmica, por exemplo — também se tornavam clientes, normalmente atribuindo-os à tribo do *āmir* para o qual ele havia pronunciado o seu testemunho de conversão¹⁸⁴.

Finalmente, o último ponto concernente à fluidez da tribo ao qual queremos trazer a atenção — uma vez expostos brevemente os modos de vida assentado e nômade enquanto pólos de um espectro de possibilidades de conjugação dos dois — é ainda outro equívoco comum: o de imaginá-la enquanto um grupo homogêneo quanto ao seu modo de vida.

Uma tribo era composta, na verdade, por agrupamentos diversos, que poderiam ter modos de vida diferentes e que não conviviam juntos o tempo todo, apesar de se reconhecerem enquanto membros da mesma tribo e congregarem com certa regularidade. De fato, mesmo grupos plenamente nômades costumavam ter contato próximo com seus parentes assentados, pertencentes à mesma tribo, que agiriam, por exemplo, como intermediários em trocas comerciais. De maneira inversa, um segmento assentado de determinada tribo poderia gozar de bastante poder e prestígio político na região ou cidade em que se estabelecesse, no caso de sua capacidade militar ser amparada pelos seus primos nômades, que possivelmente teriam maior potência em relação às tribos dos seus concidadãos. Assim sendo, uma mesma tribo — ou seja, um grupo que efetivamente se reconhecia enquanto uma unidade política, e agia em conformidade com essa concepção — frequentemente era composto, ao mesmo

¹⁸² Sobre o desenvolvimento islâmico do conceito, ver MITTER, U. The Origin and Development of the Islamic Patronate. In: BERNARDS, M; NAWAS, J. (ed). *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. Leiden: E. J. Brill, 2005, p. 70-133.

¹⁸³ A utilização do mesmo termo para se referir ao cliente e ao patrono é apenas uma das dificuldades envolvendo o conceito de clientelagem — mas também é um indício de seu uso e da sua dimensão semântica. Nos poucos casos em que as fontes desejam explicitar a que lado da relação se referem, normalmente usam *Mawlā min fawq* (literalmente, cliente de cima) para indicar o patrono, e *Mawlā min taht* (cliente de baixo) para indicar o cliente. Para uma apreciação mais completa das muitas dimensões — e problemas historiográficos — envolvendo o conceito de *walā'*, ver os muitos ensaios contidos em BERNARDS, M; NAWAS, J. (ed). *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. Leiden: E. J. Brill, 2005.

¹⁸⁴ WATT, W. M. *Islamic Political Thought*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 1968. p. 7-8.

tempo, por nômades, seminômades e assentados.

Feitas essas ponderações, há que se destacar que, ao contrário da concepção acadêmica antiga, de que as tribos eram unidades políticas extremamente coesas e que obedeciam a critérios muito estritos e inapeláveis de pertencimento, temos, na verdade, grupos políticos que se formam, se dissolvem, e atuam politicamente de acordo com interesses em comum — mesmo que formassem um aparato cultural especificamente designado para justificar e embasar as suas posições¹⁸⁵.

O aparato cultural-político que permeava essas estruturas tribais e essa dinâmica política se fundamentava em um conceito de suma importância: a honra (*sharaf*; *majd*), cuja medida tinha uma relação muito próxima com a reputação. As diversas disparidades em nível de honra eram medidas, em geral, de acordo com o grau de independência de determinado grupo em relação a quaisquer poderes externos, sua capacidade de subjugar outros grupos e triunfar militarmente sobre inimigos, além do grau de confiabilidade da proteção que ele proporcionava aos seus clientes ou aliados (*ḥulafā*’, *ḥalīf* no singular)¹⁸⁶ mais fracos; agregar-se-ia a esses aspectos políticos estruturais um conjunto de valores que lhes seriam diretamente associados — bondade, altruísmo para com os mais fracos, conformidade e coerência com as suas próprias palavras e acordos, etc. Assim sendo, tribos que mantivessem sua independência por várias gerações e cumprissem um papel mais destacado na delicada estrutura política tribal eram consideradas *sharīf*, nobres — supostamente condensando dois atributos que garantiriam a sua nobilidade¹⁸⁷: *hasab*, ou comportamento honroso, e *nasab*¹⁸⁸, linhagem nobre. Por outro lado, aquelas que não sustentassem a sua independência e necessitassem de proteção recorrente eram *da’if*, fracas.

Esse vocabulário indica claramente os valores estimados entre esses agrupamentos humanos. O ideal, em princípio, era a independência, o prestígio militar, a reputação elevada e

¹⁸⁵ LANDAU-TASSERON, E. Asad from Jāhiliyya to Islām. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. vol. 6. 1985, p. 1-28.

¹⁸⁶ Sobre a instituição de *ḥilf* ver LANDAU-TASSERON, E. Alliances in Islam. In: BERNARDS, M; NAWAS, J. (ed). *Patronage and Patronage in Early and Classical Islam*. Leiden: E. J. Brill, 2005, p. 1-49.

¹⁸⁷ Empregamos aqui este neologismo para exprimir uma espécie de “medida de elegibilidade para a nobreza, qualidade ou propriedade do que é passível de ser nobre”.

¹⁸⁸ É importante deixar claro que, enquanto essas duas qualidades fossem associadas à nobilidade por excelência, a linhagem nobre muitas vezes era construída *a posteriori*, retrospectivamente atribuída, “artificial”. Ou seja, trata-se mais de uma manifestação cultural desse prestígio militar e independência efetiva, uma “invenção de uma tradição” por assim dizer, do que efetivamente uma linhagem que fora sempre nobre. Por outro lado, o estabelecimento de um status independente por algumas gerações, ainda que pudesse implicar na atribuição de uma linhagem falsa a um grupo, com o passar dessas gerações, efetivamente se tornaria uma linhagem nobre, no sentido de ter sido já há algum tempo independente e proeminente.

nobre, e era a isso que aspiravam politicamente as tribos, fossem nobres ou não. Um indício claro está no fato de que mesmo grupos considerados fracos, e submetidos a outros grupos nobres, poderiam manter seus próprios “subordinados” e extorquir, por sua vez, outros grupos ainda mais fracos. Um grupo intermediário de pastores de ovelhas, por exemplo, poderia ser submetido por uma confederação ou um grupo militarmente superior a pagar taxas de proteção, e simultaneamente cobrá-las de populações assentadas das fronteiras do deserto.

Por sua vez, os grupos mais solidamente assentados desenvolviam, em certa medida, uma espécie de *ethos* antiárabe. Não significa uma rejeição plena de tudo o que fosse reconhecido como de proveniência beduína, mas uma espécie de desconfiança, possivelmente nascida de sua própria vulnerabilidade perante esses grupos¹⁸⁹.

É comum a afirmação — a partir da dinâmica política tribal exposta — de que a estrutura tribal pré-islâmica funcionava sob um regime de lei de talião (*lex talionis*). Ainda que essa afirmação não seja exatamente incorreta, possibilita a noção equivocada de que havia efetivamente uma espécie de noção de justiça abstrata, o que é enganoso. A retaliação, em geral, não estava associada a um ideal de justiça superior, mas era meramente um procedimento de restauração da honra do grupo. Nesse sentido, o sistema de retaliação, por vezes, acabava por desencadear uma querela interminável entre duas tribos: uma das partes poderia encarar a ocasião de retaliação como uma oportunidade para assassinar um membro mais eminente da tribo criminosa de modo a incrementar a sua honra, fato que, por sua vez, estimularia a tribo lesada a retaliar esse assassinato, e assim por diante; as duas tribos, assim, retaliar-se-iam mutuamente de maneira inequivalente, e a dívida de sangue não seria nunca sanada. Nesses casos, uma possibilidade de resolver o problema era o recurso a um *hakam*¹⁹⁰ — um árbitro. Este era uma pessoa presumivelmente neutra, reputada por sua sabedoria e conhecimento dos costumes antepassados, que era escolhida pelas partes concorrentes para se encarregar de determinar uma sentença — normalmente o pagamento, pelas duas partes, de uma compensação material — com o intuito de encerrar a querela. A autoridade do *hakam*, no entanto, era meramente uma questão moral, e as partes acatavam a sua decisão com base somente nesse respeito. Por esse motivo, era comum o *hakam* exigir que as partes fizessem um juramento antes da arbitragem, comprometendo-se a acatar a sua decisão

¹⁸⁹ Mesmo no Corão transparece um pouco dessa desconfiança quando em referência aos beduínos, quando estes são considerados ignorantes e impróprios para a piedade. Ver por exemplo: IX:97; IX:98; XLIX:14.

¹⁹⁰ Da raiz árabe *h-k-m* (حكم) significando controlar, julgar, arbitrar, opinar, mas também sabedoria, conhecimento, reconhecimento. Sobre essa função ver: TYAN, E. Hakam. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 1971, p. 72.

independentemente de qual fosse, e romper esse juramento seria danoso à reputação da tribo.

Na poesia comemorativa e encomiástica — tanto do período pré-islâmico quanto islâmico — temos exemplos diversos de como as tribos enfatizavam sua própria reputação, sua própria honra e prestígio militares, e quais os componentes essenciais que caracterizam um grupo como nobre. As poesias que chegaram até nós o fizeram, predominantemente, por meio de compiladores muçulmanos dos séculos seguintes — que passaram por um processo de aguçamento dessa valorização do modo de vida e cultura beduína, como veremos mais adiante. Nesse sentido, enquanto produções culturais nômades, os valores que veiculam são favoráveis ante esse *ethos* árabe. O poeta Umayyah ibn ab'l Salt, aparentado aos Quraysh de Mecca, compõe, no começo do século VII E.C., um poema bastante ilustrativo do que constitui a honra comunal dentro desse *ethos*:

1 Nós recebemos como herança a glória
dos mais nobres chefes do ramo de Nizar,
e as ações de brilho por nós acumuladas,
aos nossos filhos nós orgulhosamente legamos.
5 Nós estivemos nos locais conhecidos
de todos os de *Ma'add* que derrotamos,
pois conquistamos os lugares de que eles partiram
deixando para trás suas casas, fugindo apavorados.
As tribos de *Ma'add* lhe dirão quem somos,
10 se presenciaram os feitos gloriosos dos nossos ancestrais,
e se viram o esforço despendido em conjunto,
para conquistar a honra, pelos nossos pais ilustres.
Eles lhe dirão sem fingimento e sem nenhuma mentira
que nós nos apoderamos das cidades da fronteira,
15 que em toda batalha e em todo conflito
obtivemos vantagem acertando com rapidez e força;
que fazemos obstáculo a toda atividade,
guardando todo nosso esforço quando bem queremos;
que sabemos também nos mostrar bondosos,
20 tendo compaixão quando se nos pede ajuda;
também nós resistimos com grande paciência
as desventuras inquietantes que, na nossa tribo,
se ajoelham, montarias cansadas,
para deixar a coragem e nos perseguir.
25 Enquanto vivermos, levaremos bem alto nossas mãos,
para lançar o ouro dos nossos feitos ao ar,
para lançá-lo mais alto que as mãos de *Ma'add*,
vitoriosos que somos nos combates e na grandeza.
Aqueles que, invejosos de nossa glória,
30 nos cruzam, o medo lhes incita a fugir de nós,
enquanto nossos sucessores, cheios de admiração,
desejam sempre caminhar nas nossas belas pegadas.
Agimos sempre em grupo e sem desvios,
opondo a tribo às tribos inimigas;
35 jamais enviamos quaisquer indivíduos

atacar sorrateiramente as casas dos outros.¹⁹¹

Uma análise desse poema nos mostra claramente vários dos traços associados à honra e à nobreza que discutimos mais acima: a ênfase na ancestralidade nobre (versos 1; 2; 10; 11; 12), na potência e êxito militares (versos 6; 7; 8; 11; 12; 14; 15; 16; 28), a indulgência e mobilização em prol de um aliado (versos 19; 20), a fruição e existência dessa glória no nível da reputação — ou seja, o presumido reconhecimento dessa honra por outros grupos (verso 9; 13; 29). O único traço não explicitamente demonstrado no poema é a independência de poderes externos — o que de certa forma, enquanto ideal, é dedutível da suposta proeminência militar e posição de dominante, e não dominado, que o poema transmite. A confiabilidade do conteúdo desses poemas — em que é recorrente a exaltação da virtude e das qualidades do grupo — pode ser questionada, uma vez que em grande medida o objetivo dos poemas era justamente a autoafirmação, um exercício que não necessariamente estaria preocupado com a efetividade da virtude do grupo, ou mesmo a historicidade de algumas de suas afirmações. De todo modo, a intenção e o conjunto de valores que ele veicula são bastante indicativos desse universo cognitivo específico, e das aspirações gerais do grupo.

Antes de prosseguirmos com a exposição, é importante fazermos uma ressalva para se evitar algumas confusões possíveis: diz respeito à relação entre o modo de vida nômade e a potencial insubordinação ou liberdade, tão estimada pelo *ethos* árabe, além da suposta vantagem militar que este modo de vida proporcionaria — e o consequente prestígio adquirido dessa forma pelas tribos de que faziam parte esses grupos. Ainda que haja uma relação muito visível entre esses dois elos — notadamente, a mobilidade proporcionada pelo nomadismo implicaria em certa dificuldade de taxaço ou punição por parte de poderes militares quaisquer — é importante deixar claro que o simples fato de um agrupamento se dedicar ao nomadismo — e, dentro deste modelo, a dedicação à criação exclusiva de camelos, sinônimo de ainda mais mobilidade — não necessariamente implicaria no prestígio e potência militares. Esses fatores somente parecem favorecer esses aspectos, mas não se trata de uma relação automática de causa-efeito, inescapável. Em uma poesia de autoria de Amir ibn Tufayl, por exemplo, a tribo banu Fazara, composta primordialmente por nômades do Hijaz, é alvo de escárnio por “pastorearem seus camelos no meio de sua terra natal”¹⁹², ou seja, não se

¹⁹¹ Umayyah ibn Ab'l Salt. *Notre gloire*, in: KHAWAM, R. *La poésie arabe: des origines à nos jours*. Paris: Marabout, 1967. p. 58-59. Tradução.

¹⁹² LYALL, C. *The Divans of Abid ibn al-Abras, of Asad, and Amir ibn At-Tufail, of Amir ibn Sa'sa'ah, Edited for the First Time, from the Manuscripts in the British Museum, and Supplied with a Translation and Notes*. Leiden: E. J. Brill, 1913. p. 102, IX verso 1.

arriscando em terras um pouco mais distantes por medo de grupos mais poderosos que lhes eram hostis.

Tendo esses vários aspectos em vista, fica ainda mais clara a fluidez e complexidade da dinâmica política das regiões em questão, e o cuidado que deve ser feito ao se tentar compreendê-las. Sobretudo, é necessário resistir ao vício de achatamento dessa complexidade em uma série curta de categorias e padrões homogeneizantes e totalizantes. Essas populações estavam sujeitas à história, no sentido de que sua existência não era estática, uma estrutura fixa não cambiante, imune às transformações, até que uma ruptura absolutamente extraordinária viesse no século VII E.C. Parte crucial do esforço de dissolução desse discurso da excepcionalidade histórica quase sobrenatural do surgimento do que veio a ser o Islam — cujas origens e consequências foram brevemente expostas na introdução — envolve também a dispersão da imagem atemporal e estática das sociedades da dita *Jahiliyya*. Por outro lado, ignorar que o movimento de Muhammad tenha causado uma espécie de inflexão, que permitiu o crescimento de uma comunidade política grande e coesa o suficiente para se constituir em um Império, também é incorrer em erro.

2.4 O Árabe enquanto identidade linguística

Como dissemos no princípio deste capítulo, a denominação “árabe” gozou de uma polissemia grande ao longo de todos os séculos que atestam o seu uso. Ainda que sua origem pareça remeter a um estilo de vida específico — o nômade — a palavra passou eventualmente a designar uma espécie de “identidade nacional” para além desse estilo — denotando, portanto, mesmo árabes assentados. Um uso necessariamente não seguiu ao outro, substituindo-o por completo, e uma coexistência bastante prolongada é o mais plausível. Além disso, é preciso ter sempre em mente que existe uma fluidez semântica entre essas duas possibilidades, e não uma relação de exclusão mútua.

Em quê exatamente consistiria ser árabe? É uma referência, ao menos em um primeiro momento, a um estilo nômade de vida, sem dúvida, mas isso não implica em uma desconsideração desses grupos enquanto um povo, ou um *ethnos*, para utilizarmos o termo recorrente na literatura grega da Antiguidade. Para tornar a questão ainda mais complicada, essa mesma palavra grega designa povo no sentido que costumamos traduzir como *tribo* —

aparentemente pressupondo uma espécie de coesão política. Segundo nos parece, a emergência de uma dimensão semântica de teor “nacional” dessa palavra está diretamente relacionada a uma série de valores que estariam circulando entre essas populações, fossem elas nômades ou assentadas, fossem esses valores aspirados ou rejeitados. Já chamamos a atenção para a composição geral desse *ethos* beduíno e sua relação estrutural com o modo de vida de que emerge — mais especificamente, no que diz respeito ao seu potencial para a distinção militar e a insubordinação a poderes externos. Algo a mais deve ser dito antes de partirmos para a discussão da relação complexa entre a pregação de Muhammad e essa identidade.

Como discutido anteriormente, as primeiras ocorrências do termo de que temos registro — que, é importante mencionar, são registros provenientes de outros povos para se referirem a esse *outro* — ao que parece, remetem a um modo de vida específico, que claramente não é compartilhado por toda a população da península. As inscrições mais antigas do sul da Arábia, por exemplo, fazem uma distinção clara entre os árabes — o *outro* — e as populações nativas do Iêmen — *nós*¹⁹³. Nesse sentido, os árabes são, de certa maneira, aqueles que não fazem parte do conjunto político em que se reconheciam os estados iemenitas da Antiguidade, mas com os quais se tinham relações próximas o suficiente para que eles fossem recorrentes na documentação.

Para além de um suposto modo de vida distinto, cuja relativa variedade e fluidez já discutimos, o que mais os diferenciaria dos outros grupos políticos e culturais ao ponto de constituir uma espécie de senso identitário entre esses povos? Ou ainda, pergunta que antecede a essa questão, eles se reconheciam enquanto árabes, ou essa categoria lhes era aplicada exclusivamente “de fora”? Como bem vimos, as principais referências identitárias entre eles claramente eram as tribos — estrutura que aparentemente não era exclusiva aos árabes. É interessante, por exemplo, como nas fontes da Antiguidade ocidental, a maneira de se referir a essas populações muda com o estreitamento da relação dos impérios com esses povos, que passam a ser denotados por tribos distintas, e não mais enquanto um amálgama indistinto de árabes. Estrabão¹⁹⁴, ilustrando essa questão ainda no século primeiro A.E.C., menciona distintas tribos/povos árabes (Ἀραβίων ἔθνη), notadamente os Nabateus, Chaloteus e “Agraeus”¹⁹⁵, entre o golfo árabe e a Babilônia. Certamente, esses grupos se

¹⁹³ HOYLAND, R. G. *op. Cit.* 2001 p. 229.

¹⁹⁴ ESTRABÃO, *Geographia*. XVI, 4. 2.

¹⁹⁵ Não foi possível encontrar uma correspondência dessas tribos, e a adaptação para o português das duas

reconheciam primordialmente enquanto membros dessas tribos, ao ponto de se nomearem enquanto tais, para que o autor depois se apropriasse dessas denominações. Ainda assim, a denominação *árabe* certamente não lhes era desconhecida ou pejorativa. Tinham a noção de que eram “também” árabes, e se reconheciam assim.

Entre os árabes, a linguagem era o que transcendia a essas distinções baseadas na afinidade sanguínea em que consistiam, efetivamente, as tribos — e que sem dúvida complementava, mas não correspondia necessariamente ao *ethos* de que traçamos o perfil.

As línguas existentes na Península Arábica pertencem quase todas à família das línguas semíticas, derivadas de uma hipotética língua denominada protossemítica que, supõe-se, teria existido antes do terceiro milênio A.E.C.¹⁹⁶ Na Arábia, as línguas normalmente dividem-se em dois grupos: do norte, ou setentrional — que encontramos em inscrições do noroeste da Península, e que se caracteriza, entre outras coisas, pelo uso de artigos definidos antes das palavras — e do sul, ou meridional — que aplica o artigo definido no fim da palavra, representada pelas línguas iemenitas (sabeu, mineu, qatabani, etc.), cujas inscrições conhecidas quase invariavelmente utilizam o alfabeto árabe meridional¹⁹⁷, vulgarmente conhecido entre os árabes como *musnad*.

O grupo setentrional consiste em um conjunto de línguas que, ao que parece, seriam, em boa medida, mutuamente inteligíveis — atestadas em cerca de quarenta mil inscrições nas regiões da Arábia central e do norte¹⁹⁸. Entre essas línguas, temos o que é considerado o ancestral do árabe corânico: o Árabe Antigo¹⁹⁹. Presume-se que este, diferentemente das outras línguas do grupo, tenha permanecido uma língua predominantemente oral. As pouquíssimas inscrições suas anteriores ao século VI E.C. fazem uso de alfabetos emprestados — nabateu, grego, árabe meridional — e aparentemente ocorriam em raríssimas

últimas é nossa. As palavras utilizadas no texto grego são: Ναβαταίων ; Χαυλοταίων e Ἀγραίων.

¹⁹⁶ HUEHNERGARD, J. Appendix 1: Afro-Asiatic. In: WOODARD, R. D. (ed.) *The Ancient Languages of Syria-Palestine and Arabia*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 228.

¹⁹⁷ Trata-se de um conjunto de signos — caracterizado por muitas linhas retas, e desconexão entre as letras — muito facilmente identificável como distinto dos cursivos nos quais vieram a se cristalizar o árabe como conhecemos, mas também o aramaico, nabateu, siríaco, entre outros.

¹⁹⁸ HOYLAND, R. G. *op. Cit.* 2001 p. 201.

¹⁹⁹ Trata-se de uma terminologia especialmente complicada em português. MACDONALD denomina dois grupos distintos que comporiam o Árabe Setentrional: *Arabic* — dentro do qual estaria o *Old Arabic*, que optamos por denominar aqui *Árabe Antigo* — e *Ancient North Arabian*. Este último seria um grupo distinto do outro. Contudo, pela proximidade das denominações (arabian/arabic) há que se ter cuidado para não confundir as duas coisas. Em português não encontramos os termos convencionais utilizados pelos linguistas lusófonos, e por isso optamos por aplicar nossa tradução: *Árabe Antigo*.

ocasiões²⁰⁰. No entanto, há evidências de sua existência já desde um tempo bastante recuado. Heródoto, por exemplo, menciona o fato de os árabes (no sentido amplo) chamarem Urânia de Alilat²⁰¹ — literalmente, “a deusa”; uma vez que o artigo definido *al* era exclusivo do Árábico Antigo, estima-se que seja uma possível evidência de que a língua era corrente em um período tão recuado quanto o século V A.E.C. Inscrições em outras línguas árabes — do norte como do sul — ocasionalmente portam elementos que lhes são externos, e que são claramente pertencentes ao Árábico Antigo, revelando que a língua era praticamente ubíqua na região, ainda que raramente empregada em um texto completo escrito.

Esses dois fatores — o fato de ser predominantemente oral, e de aparecer em praticamente toda a região — sugerem uma estreita relação com a cultura nômade. Ao mesmo tempo, ela apresenta um alcance excepcionalmente grande para a época e região — sobretudo em se tratando de uma região não unificada no âmbito político — e a sua imaterialidade coincide com a especificidade da cultura nômade; pela necessidade do trânsito frequente, esta tomou formas imateriais — poesia por exemplo — que não sobrecarregam o portador no sentido físico²⁰².

O que os linguistas chamam atualmente de Árábico antigo corresponde, na verdade, ao conjunto de textos pré-islâmicos que sobreviveram independentemente dos gramáticos árabes²⁰³ — sobretudo por meio de inscrições epigráficas, o que exclui boa parte do que conhecemos da poesia pré-islâmica, por exemplo, que apesar de ser anterior, passou pelo intermédio dos gramáticos. De todo modo, tinha sem dúvida uma relação muito próxima com o que se supõe fosse um conjunto de línguas vernaculares árabicas de que faziam uso as várias tribos, mas que eram sem dúvida mutuamente compreensíveis em uma grande medida.

Não é necessário mencionarmos o quanto uma língua ou um grupo linguístico desempenha um papel fundamental na composição da identidade de grupos humanos. A peculiaridade dos registros do Árábico antigo que chegam até nós atesta essa relação bastante específica com um modo de vida específico²⁰⁴. O fato de a língua árabe corânica possuir esse

²⁰⁰ MACDONALD, M. C. A. *Ancient North Arabian* in. WOODARD, R. D. (ed.) **op. Cit.** 2008 p. 180.

²⁰¹ HERÓDOTO. *História*. Livro III, § 8.

²⁰² HOYLAND, R. G. *op. Cit.* 2001 p. 201.

²⁰³ MACDONALD, M. C. A. *Ancient North Arabian*. In: WOODARD, R. D. (ed.) *The Ancient Languages of Syria-Palestine and Arabia*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 179.

²⁰⁴ HOYLAND (2001, p. 203) sugere que os textos escritos completamente em Árábico antigo são tão raros que a opção por fazê-lo provavelmente diria respeito a uma escolha bastante consciente das suas implicações identitárias; ou seja, o texto em Árábico antigo era deliberadamente assim escrito como uma forma de afirmação — verdadeira ou não, não vem ao caso — dessa identidade específica, que não pode ser outra

parentesco não pode ser considerado levianamente — mesmo que o Corão, em princípio, rechace explicitamente em certa medida o modo de vida árabe, como veremos adiante.

2.5 Mecca, o Hijaz, e a relação entre o Movimento de Muhammad e os Árabes

A cidade de Mecca, berço do movimento de Muhammad, fazia parte desse complexo cultural e linguístico. Enquanto *haram* congregava, anualmente, grupos vindos de lugares relativamente distantes. É possível conjecturar que, por sua facilidade de locomoção, agrupamentos de caráter mais nômade — dentro do amplo espectro entre nômades e assentados que expusemos antes — eram especialmente participativos nessas obrigações litúrgicas. É importante ter em mente o quanto o evento de peregrinação e o *haram* tinham uma importância política que extrapolava o que hoje consideraríamos religioso ou espiritual. Sendo uma zona segura, inviolável, cumpria um papel fundamental na diplomacia tribal²⁰⁵, e associada a isso, também possivelmente na dinâmica comercial.

Pelo menos até a década de 1970, a historiografia em geral considerava a cidade como o principal centro mercantil de uma rede comercial gigantesca, que incluiria artigos de luxo diversos e extremamente lucrativos — escravos e marfim da costa africana e da Índia, por exemplo²⁰⁶. Desde então tem se desconstruído essa imagem, presumidamente atribuída ao passado Mequense pelos próprios historiadores ocidentais modernos, graças ao vício de longa data herdado de associar a Arábia ao comércio de caravanas e especiarias exóticas da época clássica, levando-os a moldar os dados disponíveis para que se encaixassem melhor em uma configuração predisposta²⁰⁷.

De fato, atualmente se estima que o comércio terrestre de mercadorias através da Arábia ocidental tenha sofrido um declínio acentuado no primeiro século A.E.C. — como mencionamos anteriormente²⁰⁸ — o que significa que, quando do movimento de Muhammad,

senão a beduína. Se tomarmos essa hipótese como plausível, reforça-se ainda mais a correspondência entre a língua e a identidade “árabe” (no sentido nômade).

²⁰⁵ A importância da inviolabilidade do *haram* na política tribal é evidente, especificamente quanto às querelas entre tribos. O local, portanto, de certo modo promoveria uma possibilidade de arbitragem entre as partes conflitantes.

²⁰⁶ WATT, W. M. *Muhammad: Prophet and Statesman*. London: Oxford University Press. 1974 (1961). ; RODINSON, M. *Mahomet*. Paris: Éditions du Seuil. 1994 (1968).

²⁰⁷ Esse argumento especialmente está em CRONE, P. *op. Cit.* 2004 (1987) p. 8.

²⁰⁸ p. 50-51

seis séculos depois, não podemos mais falar de uma ascensão econômica da aristocracia mequense fundamentada nesse comércio de especiarias. Estrabão indica tangencialmente esse estado de coisas escrevendo em fins do século I A.E.C:

A entrada recente do exército romano na Arabia Felix sob o comando do meu amigo e companheiro Élio Galo, e o trânsito dos mercadores alexandrinos cujas embarcações atravessam o Nilo e o Golfo Árábico até à Índia, nos deixou muito mais familiarizados com esses países do que nossos predecessores. Estive com Gallus quando ele governava o Egito (ἐπῆρχε τῆς Αἰγύπτου) e o acompanhei até Syrene e as fronteiras da Etiópia. Descobri que cerca de cento e vinte navios zarpam de Myos-Hormos²⁰⁹ em direção à Índia, enquanto anteriormente, no tempo dos Ptolomeus, quase ninguém arriscaria essa viagem e o transporte de mercadorias índicas.²¹⁰

Ainda que não mencione especificamente o comércio terrestre, no trecho em questão, o autor ilustra aquilo que parece ter sido a ascensão neste período da rota comercial marítima direta, ligando os portos do sul da península às civilizações do Mediterrâneo através do Mar Vermelho e Egito. Sem dúvida, esse movimento em direção ao mar afetou significativamente o fluxo terrestre, ainda que não o tenha extinguido.

Por outro lado, apesar desse declínio comercial significativo, verificado alguns séculos antes, seria errôneo desconsiderar completamente uma certa centralidade que Mecca parece ocupar no Hijaz na véspera do movimento de Muhammad.

A questão cresceu de proporção no final dos anos 1980, com a publicação do livro de Patricia Crone²¹¹, que, apesar de contribuir positivamente para o debate ao trazer à tona a complexidade dessa questão e sua possível relação com um vício historiográfico, vai longe demais ao concluir, em última instância, que o surgimento do que veio a ser o Islam não ocorreu em Mecca, mas no norte da Arábia. Ironicamente, nos parece que a autora acaba por fazer exatamente aquilo que acusa os historiadores seus adversários de fazerem, moldando os dados disponíveis para que se encaixem em uma estrutura argumentativa maior, condizente com a corrente — revisionista ou hipercética — a que pertence.

Em um texto polêmico, especialmente virulento, que pretende rechaçar os levantamentos de Crone, Serjeant²¹² apresenta alguns argumentos que nos parecem suficientemente fundamentados para que desconsideremos parte das críticas de Crone, e trabalhemos com a concepção de que Mecca tinha sim uma importância substancial no Hijaz.

²⁰⁹ Trata-se de um porto no mar vermelho, provavelmente atual Qusayr al-Quadim, no Egito.

²¹⁰ ESTRABÃO, *Geographia*. II, 5. 12

²¹¹ CRONE, P. *op. Cit.* 2004 (1987).

²¹² SERJEANT, R. B Review: “Meccan Trade and the Rise of Islam”: Misconceptions and Flawed Polemics. *Journal of the American Oriental Society*, vol. 110, n. 3. Jul-Set. 1990, p. 472-486.

Primeiramente, o fato de que, dada a esterilidade geral do seu solo, o envolvimento do assentamento na prática comercial não era só uma questão de enriquecimento, mas uma absoluta necessidade, tendo em vista o abastecimento de bens indispensáveis — notadamente comida. Associado a isso, os habitantes de Mecca deveriam ter algum tipo de poder financeiro que lhes permitisse a aquisição contínua desses produtos essenciais. O fato de a cidade comportar, já há bastante tempo, como se atesta pelas fontes, um *haram*, indica com bastante probabilidade que esse era o seu principal trunfo econômico e político. Imaginar que o *haram*, enquanto zona inviolável e congregadora de peregrinos, cumprisse também um papel mercantil — em um meio que estava bastante habituado ao comércio e à troca por necessidade — não é ir longe demais, e imaginar que os mequenses usufruíam desse tipo de uso de seu território, provavelmente taxando-o — uma prática comum na Arábia — não é insensato.

Mecca era, portanto, um centro congregacional e, em certa medida, um pólo comercial — não de um fluxo mercantil opulento, como se pensava anteriormente, mas de couros, têxteis simples, animais e principalmente alimento. Recebia, anualmente, um fluxo considerável de grupos que vinham prestar culto nesse santuário, e traziam consigo não só mercadorias, mas cultura.

Certamente, a narrativa tradicional de que as poesias do que viria a ser conhecido como *mu'allaqāt* — “as suspensas” — teriam esse nome por terem sido escritas em letras douradas e penduradas nas paredes da *ka'aba*, em Mecca, não é mais do que uma lenda. Contudo, ilustra certa medida do valor atribuído a essas produções, cuja importância, enquanto cimento identitário, é clara. Quando da compilação da *mu'allaqāt* especificamente, no século VIII E.C., o processo de valorização da identidade árabe — que tem relação muito próxima com o esforço de exegese corânica²¹³ — estava muito mais avançado, e há de se tomar cuidado para não sermos levados pela tendência desse período de atribuir retrospectivamente uma coesão identitária e intelectual extraordinariamente firme a este passado tido em alta estima. Ainda assim, a importância desses instrumentos de reforço identitário não pode ser subestimada; os poemas aparentemente tinham circulação grande,

²¹³ Sobretudo durante o período do califado Omíada de Damasco, houve um esforço deliberado de aproximação da mensagem islâmica à identidade árabe, como uma forma de afirmação identitária autêntica e legitimização da pregação de Muhammad frente ao Cristianismo e ao Judaísmo. Parte desse esforço envolveu o desenvolvimento da exegese corânica — novamente, não só em função da crescente complexidade das relações sociais dentro do califado, mas também como uma forma de afirmação diante das religiões abraâmicas — e nesse movimento, um dos pontos cruciais foi o refinamento linguístico, visando uma melhor interpretação das escrituras à luz de sua verdadeira língua e assim, supostamente, seu real significado.

eram certamente associados, em grande medida, à cultura árabe/beduína, e é possível que Mecca, enquanto centro congregacional — e, conseqüentemente, Muhammad — estivessem por muito tempo em contato constante com essas produções e as ideias que veiculavam.

Mas qual era exatamente a relação havida entre o movimento de Muhammad, e esse *ethos* beduíno/árabe com o qual certamente ele esteve em contato próximo? É necessário deixar bem claro que não supomos aqui que o movimento de Muhammad tenha sido “uma espécie de aventura política nacionalista ou nativista”²¹⁴. Nosso propósito é somente ajudar a, de certa forma, inventariar essa relação bastante complexa, que, segundo advogamos, não pode ser reduzida a modelos explicativos simples, à aceitação ou rejeição, à valorização ou desvalorização. Nosso ponto é justamente que essa relação se opera em diversos níveis, e o procedimento de inventariá-los nos ajuda a melhor compreender a complexidade do processo.

A raiz ‘-r-b (عرب), que compõe a palavra *a'rāb* ou árabe, possui 22 ocorrências no Corão²¹⁵. Naquelas que operam como substantivos próprios — com a conotação de “povo” — eles são denotados como comunidades específicas, distintas das assentadas. Todas essas 10 ocorrências são do período medinense, e segundo demonstram, essas comunidades nômades tinham papel fundamental na dinâmica política em que mergulhava a recém-formada comunidade de Muhammad. Contudo, as referências normalmente tendem a ser negativas; dentro do que se esperaria, em certa medida, de um movimento nascido em meio a assentados, a percepção geral que se tem dos beduínos é de desconfiança e pouca fiabilidade:

Os beduínos (*al-a'rābi*) que ficaram para trás virão dizer-te: “Nossas propriedades e nossas famílias nos ocuparam, pede perdão para nós”; Dizem com suas línguas o que não está em seus corações. Diz: “Quem poderá então impedir Deus se Ele quiser para vós malefício ou benefício? Na verdade Deus está perfeitamente informado a respeito do que fazeis.”²¹⁶

Os beduínos (*al-a'rābu*) são mais fortes na impiedade e na hipocrisia e mais propensos a desconhecer os limites do que Deus revelou a Seu mensageiro. E Deus é sábio e prudente. Entre os beduínos (*wamīna al-a'rābi*) há alguns que consideram o que gastam [como contribuição a Deus] como um prejuízo e que esperam para vós uma mudança para a desventura. Sobre eles chegará a desventura, e Deus tudo ouve e tudo sabe.²¹⁷

Os exemplos enfatizam com frequência certa falta de comprometimento da parte deles, ainda que tenham firmado acordos e alianças políticas com os de Muhammad:

²¹⁴ As palavras são de DONNER (2010, p.xii) para se referir ao que considera ser a hipótese de uma série de autores, entre os quais cita L. Caetani, C. H. Becker, B. Lewis, P. Crone, G. Bowersock, I. Lapidus e S. Bashear.

²¹⁵ Nomeadamente: *a'rāb* (10 vezes) ; *'urub* (1 vez) ; *'arabiyy* (11 vezes).

²¹⁶ XLVIII:11

²¹⁷ IX:97-98

Os beduínos dizem (*qālati al-a'rābu*): “nós acreditamos” (*āman nā*). Diz: “vós não acrediteis, e dizem em vez disso 'nós nos submetemos' (*aslam nā*), pois a fé ainda não lhes penetrou nos corações. E se obedecerdes a Deus e ao Seu mensageiro, Ele não diminuirá as vossas ações. Realmente, Deus é clemente e misericordioso.”²¹⁸

Contudo, reconhece-se que alguns deles são verdadeiros na sua fé e abraçam sinceramente a mensagem e a piedade de Deus:

Mas entre os beduínos (*wamīna al-a'rābi*) há alguns que creem em Deus e no dia [do juízo] final (*wal-yawmi al-ākhirī*) e que consideram o que se gasta como um meio para se aproximar de Deus e das invocações do Seu apóstolo. Realmente, são um meio de aproximação d'Ele. Deus os admitirá na sua misericórdia. Realmente, Deus é indulgente e misericordioso.²¹⁹

É importante ressaltar que essas referências parecem remeter a episódios políticos específicos. Aparentemente, a desconfiança para com os agrupamentos beduínos vem da percepção de uma espécie de falta de comprometimento de sua parte com a missão de Muhammad. Parece ter sido constatada, por exemplo, quando do seu não engajamento nas campanhas militares de Tabuk, que são tradicionalmente associadas à sura *al-tawba* (IX) — a que mais possui ocorrências desse termo²²⁰.

Nesse sentido, ao menos abertamente ou objetivamente, não parece haver alguma preocupação apontável com um senso de identidade ou *ethos* beduíno, seja de maneira positiva, seja negativa. Certamente, os nômades, em termos objetivos, não se demonstram confiáveis — os crentes podem constatá-lo na sua experiência política direta — mas isso não implica exatamente, ao menos em princípio, em uma rejeição desse modo de vida *enquanto* modo de vida. Discutiremos esse ponto mais adiante, atentando para uma possibilidade interpretativa acerca do conceito de *hijra*. Por enquanto, seguimos avaliando o documento.

Em cerca de uma dezena de outras ocorrências, a raiz aparece referindo-se à língua. O Corão refere a si mesmo, com frequência, enquanto uma manifestação divina especificamente em uma “clara língua árabe” (*bilisānin 'arabiyyin mubīnin*)²²¹:

E assim Nós o revelamos como uma legislação em árabe (*huk'man 'arabiyyan*), e se segúissemos o desejo deles [os infieis] após teres recebido o conhecimento, contra Deus não teríeis nenhum protetor e nenhum defensor.²²²

Por isso nós fizemos descer essa recitação em árabe (*anzalnāhu qur'ānan 'arabiyyan*) e diversificamos nela os avisos para que tenham ou talvez faça com que se lembrem.²²³

²¹⁸ XLIX:14

²¹⁹ IX:99

²²⁰ Ver: Ibn Ishaq. 894-906.

²²¹ XXVI:195

²²² XIII:37

²²³ XX:113

E assim Nós te revelamos uma recitação em árabe (*qur'ānan 'arabiyyan*) para que advirtas à mãe das cidades [Mecca] e quem esteja em sua volta sobre o Dia da Reunião (*yawma al-jam'i*), sobre o qual não há dúvida. Parte irá para o paraíso e parte para as chamas.²²⁴

O fato de a língua ser especificada é particularmente interessante. Parece ser mobilizado como um argumento irrefutável contra a não aceitação das suas recomendações. Por estar em uma “clara língua árabe”, a compreensão da mensagem — que, lembramos, ao menos nesse momento se entende como sendo a mesma do Antigo e Novo Testamento — seria facilitada; não envolve a compreensão de uma língua litúrgica, e assim, em princípio, não dependeria de qualquer mediação.

Algumas inferências interessantes são possíveis a partir disso, notadamente a respeito da relação das comunidades judaicas árabes com seus textos sagrados, que certamente eram guardados, lidos, estudados e cultuados em uma língua que não era a do dia a dia:

E bem sabemos que eles [os infiéis] dizem: “quem lhe ensina [a Muhammad] é somente um mortal”. O idioma daquele [o mortal que lhe ensina?] a que se referem é estrangeiro (*lisānu alladhī yul'hidūna ilayhi a`jamiyyun*), enquanto esse é em língua árabe clara (*lisānun `arabiyyun mubīnun*). Realmente, os que não creem nos versos de Deus Ele não os guiará, e para eles restará uma punição dolorosa.²²⁵

Os habitantes de Mecca — e do Hijaz, de uma maneira geral — certamente estavam acostumados à ideia de que essas revelações monoteístas judaico-cristãs eram essencialmente em línguas estrangeiras, e possivelmente sua familiaridade com as ideias que elas portavam era afetada por essa barreira linguística. O fato de a revelação islâmica ser em língua árabe seria, nesse sentido, um fato extraordinário, se levarmos em conta que o movimento reivindicava para si uma filiação judaico-cristã, e efetivamente mal se diferenciava dessas comunidades abraâmicas. A mensagem se reconhece, supostamente, como a mesma desde os profetas antigos judaicos, proveniente do mesmo Deus único:

E antes dele [*i. e.* do Corão] havia a escritura de Moisés (*kitābu Mūsā*) como guia e misericórdia. E este [Corão] é um livro confirmando [o livro de Moisés] em língua árabe (*muṣaddiqun lisānan 'arabiyyan*) para advertir os que fazem o mal e anunciar bons presságios para os que fazem o bem.²²⁶

Mas de que língua árabe exatamente estamos falando? Como discutido anteriormente, as populações dessa região aparentemente falavam o que seriam dialetos mutuamente compreensíveis, que reconheciam como línguas árabes, aparentadas entre si. Em termos estilísticos, é difícil dizer com muita precisão como era o uso cotidiano dessas línguas, uma vez que pouquíssimos documentos de natureza cotidiana sobreviveram tantos anos. Em sua

²²⁴ XLII:7

²²⁵ XVI:103

²²⁶ XLVI:12 Ênfase nossa.

gigantesca maioria, as inscrições que chegaram até nós estão em metal ou pedra, o que implicava em bastante durabilidade e resistência aos anos, mas também em um alto custo de produção e menor manuseabilidade. Nesse sentido, tendiam a ser utilizados em ocasiões especiais e com fins especiais: epigráficos, comemorativos, votivos, evocativos e invocativos (no sentido espiritual). Não que inscrições vulgares e documentais não fossem utilizadas — pelo contrário, estima-se que o índice de alfabetização nessa região e época era surpreendentemente alto, e o uso cotidiano de escrita, tanto entre as populações assentadas quanto entre nômades, era relativamente comum²²⁷. Há algumas evidências, por exemplo, de produção de documentos como recibo de transações — um uso que seria de se esperar em sociedades tão habituadas ao comércio — e a poesia pré-islâmica faz referência a vários materiais utilizados nesse sentido: pergaminhos, couro, tecidos de algodão, papiros, ossos de animais e tabuletas de argila.

De todo modo, aquelas inscrições de que mais temos exemplares refletem, em geral, estilos de escrita particulares, condizentes com seus usos e suas intenções, que possivelmente diferiam em certa medida do uso comum da língua. Na maioria dos casos, trata-se de um estilo monumental de texto. Uma análise comparativa entre esses exemplos e alguns excertos do Corão nos ajudam, simultaneamente, a melhor compreender as possibilidades de composição e uso da língua no período pré-islâmico — bem como sua relação com os seus produtores e suas intenções e efeitos — além do esclarecimento da relação, num sentido amplo, que Muhammad e seus ouvintes poderiam ter com o texto corânico.

É interessante ressaltar que o Corão insiste repetidamente no fato de Muhammad não ser um adivinho, um possesso, um poeta:

E lembra-te [Muhammad], pela graça do vosso Senhor, de que não és um adivinho (*bikāhinin*) ou um louco (*majnūnin*). Ou dirão [os incrédulos]: “É um poeta (*shā'irun*). Esperamos para ele desventuras do destino.” Diz: “Esperem, pois estou convosco entre os que esperam”.²²⁸

Nun (). Pelo cálamo e pelo que escrevem. Pela graça de vosso Senhor, não és [Muhammad] um possesso (*bimajnūnin*) e sem dúvida para vós haverá uma recompensa sem fim. E certamente sois de integridade elevada (*khuliqin 'aẓīmin*), e então verás, e eles verão, quem de vós sois o afligido pela demência.²²⁹

Mas não, eu juro pelo que vedes e pelo que não vedes. Realmente, é sem dúvida a palavra de um mensageiro nobre (*innahu laqawlu rasūlin karīm*) e não a palavra de um poeta (*wamā huwa biqawli shā'irin*). Quão pouco credes! E não é a palavra de

²²⁷ MACDONALD, M. C. A. *op. Cit.* 2008 p. 179.

²²⁸ LII:29

²²⁹ LXVIII:1-6

um adivinho (*walā biqawli kāhinin*). Quão pouco confieis!²³⁰

Obviamente essas afirmações recorrentes são reflexo do fato de o Profeta ser tido, por parte dos que o ouviam, como um adivinho, possesso ou poeta; igualmente, ele era assim percebido por esses porque pelo menos parte do que recitava — e mais importantemente, *como* recitava — era semelhante ao que essas figuras recitavam²³¹.

A prática de adivinhação, por exemplo, era bastante comum na Península Arábica como um todo. De uma maneira geral e bastante simplificada, seria uma tentativa de fazer revelar coisas ocultas — que dizem respeito ao passado, presente ou futuro — por meios sobrenaturais, que poderiam ou não envolver uma espécie de “mediação” por divindades. O padrão de voo de um bando de pássaros, por exemplo, ou o movimento dos corpos celestes, poderiam ser interpretados diretamente para se determinar a melhor decisão a ser tomada; por outro lado, um adivinho ou oráculo, *kāhin*²³² (*kāhinun* no plural) — figuras comuns na região — poderiam ser consultados enquanto uma espécie de mediador, que não seria efetivamente mais do que um canal pelo qual determinadas divindades se fariam ouvir. Em troca de alguma oferenda — que poderia ser, virtualmente, qualquer coisa estimada, desde incenso, leite, vinho, comida e consumíveis, até artefatos, medalhas, inscrições, tabuletas, ou mesmo animais — o plano divino se fazia manifestar, caso fosse satisfeito, por meio de visões, mensagens, sonhos, etc. A arte divinatória, contudo, não era um dom aberto a qualquer pessoa. Como ilustrado pelo historiador do século IX E.C., al-Mas'udi, requeria “uma aptidão espiritual refinada nascida da pureza da constituição natural, força de alma, sensibilidade sensorial” e receptividade para com os espíritos “que informariam a pessoa sobre o que está oculto”²³³.

²³⁰ LXIX:38-42

²³¹ O fato de haver esse tipo de similaridades não implica em uma desqualificação da mensagem corânica, nem no questionamento acerca da sua transcendentalidade e autenticidade enquanto uma manifestação divina. A este respeito fazemos nossas as palavras de Kermani: “Se não houvesse algo na aparência de Muhammad que fizesse lembrar aos seus contemporâneos dos poetas — e a poesia era a forma de arte mais reputada naquele tempo — seus oponentes não teriam tentado desqualificá-lo anunciando ser ele um poeta. Caso não houvesse paralelos, o Corão e os teólogos posteriores não seriam tão zelosos em enfatizar que Muhammad não era um poeta. E mesmo em nosso tempo Nasr Abou Zaid, um acadêmico participante desta conferência, analisou, subsequente a Ibn Khaldun, a analogia entre a visão (*ru'yā*) de Muhammad e a visão do poeta. Isso não insinua de maneira alguma que Muhammad era um poeta, mas que tinha algo em comum com eles, e portanto lembrava seus contemporâneos um poeta.” (KERMANI, N. *Revelation in it's Aesthetic Dimension: Some notes about apostles and artists in Islamic and Christian culture*. In: WILD, S. (ed.) *The Qur'an as Text*. Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 219-220. Tradução.)

²³² Ver: FAHD, T. Kahin. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition. vol. 4. Leiden: E. J Brill, 1978, p. 420-422.; FAHD, T. *La Divination Arabe: Études Religieuses, Sociologiques et Folkloriques sur le Milieu Natif de l'Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1966.

²³³ Al Mas'udi. *Muruj adh-dhahab wa ma'adin al-jawhar*, 3.349. Citado em HOYLAND, R. G. *op. Cit.* 2001 p.

Ao dar forma aos dizeres desse plano divino, o mediador certamente o fazia em uma linguagem bastante particular (*saġ*)²³⁴, críptica e misteriosa, normalmente metrificada, ritmada, e ocasionalmente em rimas, que necessitaria ainda ser devidamente interpretada. Comum era o uso de elementos evocativos, que precediam o veredito; ou seja, o juramento por elementos outros — fenômenos naturais, por exemplo — que eram chamados a dar testemunho da validade e veracidade do que seria, em seguida, decretado:

Juro pelas gazelas cor de poeira
nos desertos de miragens brilhantes
vagando entre árvores espinhentas e folheadas
o maior grau de glória e honra
sempre encontrarão em 'A'idh²³⁵

Juro pela luz e a lua
pelo relâmpago e pelo destino
pelos ventos e pela fenda
tens escondido para mim um cadáver de um corvo
em um tufo de cabelo
de posse dos jovens do banu Nasr²³⁶

A semelhança estilística com a prosa rimada encontrada em alguns trechos do Corão é inegável — claro, a escrita corânica fazendo adaptações bastante específicas condizentes com a concepção cósmica que porta:

Pela figueira, e pela oliveira, e pelo monte Sinai, e por essa cidade sagrada (*wal-tīni wal- zaytūni waṭūri sinīna wahādhā al-baladi al-amīni*). Realmente Nós criamos o homem na melhor das formas.²³⁷

Pelo monte, e pelo livro escrito num pergaminho desenrolado. Pela casa frequentada e pelo teto elevado. E pelo mar inundado (*wal-tūri wakitābin maṣṭūrīn fī raqqīn manshūrīn wal- bayti al-ma'mūri wal-saqfi al-marfu'i wal-bahri al-masjuri*) Sem dúvida a punição do seu Senhor irá realmente acontecer. Ninguém poderá impedi-Lo.²³⁸

Outro tipo de material recorrente no Corão que, sem dúvida, era bastante familiar aos ouvintes de Muhammad, aderissem ou não à sua mensagem, eram as narrativas de povos antigos, muitas das quais se referem a populações e profetas do Antigo Testamento. O texto menciona, em algumas ocasiões, a concepção de *asāfir al-awwalīn* — literalmente estórias ou contos dos antigos — normalmente empregadas com escárnio pelos que não creem, como uma forma de desdenhar da validade das promessas e advertências contidas na mensagem:

156-157.

²³⁴ Ver: ABDESSELEM, A. B. Sadj'. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 8. Leiden: E. J. Brill, 1995, p. 732-738.

²³⁵ Ibn Habib. *kitab al-munammaq*, 108. Citado em HOYLAND, R. G. *op. Cit.* (2001) p. 221.

²³⁶ Ibn Habib. *kitab al-munammaq*, 110. Citado em HOYLAND, R. G. *op. Cit.* (2001) p. 220. Neste caso, trata-se de um exemplo de mecanismo utilizado para se testar o potencial divinatório do adivinho. Se escondia algo dele e se lhe desafiava a descobrir o que era.

²³⁷ XCV:1-4

²³⁸ LII:1-8

E há entre eles [*i. e.* os idólatras] quem vos [Muhammad] escute, mas Nós colocamos véus sobre seus corações para que não compreendam, e em seus ouvidos surdez. E mesmo que vissem cada um dos sinais não acreditariam. E virão discutir convosco e dirão os infiéis: “Isso não passa de lendas dos antigos (*in hādhā illā asāfīr al-awalīna*).” Proíbem-na [*i. e.* a mensagem] dos outros e se afastam dela. Mas só destroem a si mesmos sem perceber.²³⁹

E quando se lhes recitam Nossos Versos dizem: “Já ouvimos. Se quiséssemos certamente poderíamos dizer outros iguais. Não passam de lendas dos antigos (*in hādhā illā asāfīr al-awalīna*).”²⁴⁰

Mas aquele que desdenha de seus pais e lhes diz: “Me prometem que eu sairei [da cova], quando tantas gerações já pereceram antes de mim?” E os dois [pais] buscarão ajuda de Deus. “Desgraçado de ti [*i. e.* o filho]! Crede! Realmente a promessa de Deus é verdadeira!” Mas ele dirá: “Isso não passa de lendas dos antigos (*mā hādhā illā asāfīr al-awalīna*).”²⁴¹

Os excertos dão a entender que, cressem nelas ou não, essas lendas eram relativamente conhecidas pela população em geral nessas regiões, e não se restringiam àqueles que fossem de confissão judaica ou cristã. O objetivo dessas narrativas no texto corânico é o mesmo em todas as ocorrências: exemplificar um padrão de desobediência comunal aos mandamentos de Deus, e a consequente punição divina, para incitar à piedade e à devoção. Nesse sentido, as histórias possuem um caráter estritamente pedagógico — e não histórico. Contudo, é bastante significativo que, às narrativas veterotestamentárias e evangélicas, fossem adicionadas outras de correspondência pequena ou nula no Judaísmo e no Cristianismo. Os exemplos mais relevantes são dos chamados profetas árabes Hud e Salih, que não possuem absolutamente nenhuma antecedência nos textos e tradições abraâmicos. De todo modo, possuem um status equivalente aos outros no sentido de serem *Ḥanīfs*, monoteístas virtuosos que teriam recebido do mesmo Deus as missões de pregarem a palavra divina a determinados povos — 'Ad e *Thamūd* respectivamente. Nos dois casos, suas exortações são rejeitadas e essas populações sofrem a punição divina, desaparecendo completamente.

A esta altura convém fazer algumas observações. Os genealogistas árabes desde há muito tinham a concepção de que os povos árabes se dividiam em dois grupos, os extintos (*ba'ida*) e os remanescentes (*baqiya*). Entre os primeiros dessa categoria constavam 'Ad e *Thamūd*. Em certa medida podemos inferir uma espécie de incorporação das histórias lendárias de origem árabe, que não constavam nos textos das tradições abraâmicas, nesse gênero narrativo de *desobediência-punição divina*. Outros exemplos significativos podem ser mencionados, o colapso final da represa de Ma'rib, que abastecia a cidade de mesmo nome no Iêmen sendo talvez o mais significativo:

²³⁹ VI:25-26

²⁴⁰ VIII:31

²⁴¹ XLVI:17

Realmente, havia para [o povo de] Saba' em sua terra natal um sinal: dois jardins, um à direita e outro à esquerda. “Comei das provisões do vosso Senhor e Lhe sede gratos. Tens uma terra boa e um Senhor indulgente.” Mas eles deram as costas (*fa-a 'raḍū*), então Nós lhes enviamos a inundação da represa (*'alayhim sayla al-'arimī*), e substituímo-lhes os dois jardins por dois jardins de frutos amargos, tamariscos e árvores espinhentas. Dessa forma os recompensamos por sua descrença (*kafarū*), e não recompensamos senão os ingratos (*al- kafūra*).²⁴²

Nesse caso, temos claramente a ressignificação de um evento histórico — que, dadas as suas proporções e as menções eventuais na poesia pré-islâmica, certamente fazia parte do conhecimento comum de grande parte da população da Península — em uma estrutura macronarrativa específica, salvacional. Juntava-se, portanto, às histórias veterotestamentárias e a outras lendas — historicamente verdadeiras ou não — que já faziam parte do *corpus* folclórico²⁴³ árabe, formando um amálgama de narrativas de diferentes procedências, mas que cumpriam um mesmo papel proselitista em uma estrutura cultural/política e cósmica coerente.

Para além disso, o fato de serem narrativas com as quais os ouvintes já estavam familiarizados, de uma certa maneira, poderia carregar-lhes de credibilidade — afinal, se poderia haver a dúvida de que seriam todos reerguidos do túmulo para o juízo final, poucos desconfiariam da veracidade do colapso da represa de Ma'rib e da emigração em massa subsequente, ou do fato de que havia existido *'Ad* e *Thamūd*, os quais não existiam mais²⁴⁴.

Considerando essa análise do Corão como fonte documental, podemos agora tirar algumas conclusões breves, relativamente seguras a respeito da relação entre a pregação de Muhammad, enquanto uma manifestação que se reconhecia como parte da linhagem abraâmica, e o caleidoscópio cultural que compunha uma espécie de identidade árabe de procedência beduína.

Temos, em primeiro lugar, não só uma manifestação em língua árabe — reconhecidamente de proveniência beduína — mas claramente ciente de sua dimensão linguística, de sua excepcionalidade nesse aspecto, e, em certa medida, das implicações dessa sua qualidade — seu “público alvo”, por assim dizer, ao menos no sentido imediato. Agregase a isso o arsenal anedótico de que dispõe, composto por um conjunto de histórias distintas e

²⁴² XXXIV:15-17

²⁴³ Com este termo pretendemos nos referir ao conjunto de histórias e narrativas que, independentemente de seu formato, historicidade ou origem, circulavam na península, sob formatos diversos. Em outras palavras, os contos que eram conhecidos e transmitidos pela população, ou cujos trechos e *topoi* literários eram reconhecidos por essa população — e que, de certo modo, contribuíam para a formatação de suas concepções políticas, cosmológicas, sociais, comunitárias, entre outras. Nesse sentido, ressaltamos que não pretendemos insinuar nenhum uso pejorativo ou desqualificante dessas narrativas.

²⁴⁴ De fato, o Corão mobiliza com bastante frequência, o argumento de que existem diversos sinais da potência e mercê divinas, entre os quais a punição a comunidades que viram as costas às exortações e aos chamados à piedade. Alguns exemplos podem ser encontrados em: II:211; VII:59-79; VII:146-147; XI:98-104; XV:1-75.

de distintas origens, circulações e referências, mas que são incorporadas de modo a cumprirem a mesma função pedagógica. Ao mesmo tempo, ela reivindica a filiação judaico-cristã, e seu lugar enquanto garantia, confirmação da mensagem contida em todas essas revelações passadas, vindas do mesmo ser onipotente e eterno, que recorrentemente, ao longo da existência humana, comunica, de certa maneira, as suas recomendações, leis e vontade.

Além disso, de maneira igualmente importante, temos os modos de manifestação dessa mensagem, que são familiares ao contexto de que estamos falando. Ressaltamos que uma parcela grande do texto corânico, que não analisamos aqui, é composta por determinações que dizem respeito à regulamentação social — assuntos de herança, divórcio, procedimentos jurídicos, entre inúmeras outras coisas. Mesmo assim, o estilo de boa parte da revelação é claramente reconhecível pelos ouvintes, quer acatem a mensagem ou não; trata-se de uma linguagem monumental — ritmada, invocatória, cujo propósito e natureza eram imediatamente reconhecidos: uma comunicação que dizia respeito a um plano mais elevado de existência, ao espiritual, ao sobrenatural.

2.6 Os Árabes enquanto um povo: a acomodação dos Árabes na cosmologia veterotestamentária

Seguindo nossa exposição, nos voltamos agora para outro documento; a biografia do Profeta, composta por Ibn Ishaq quase cem anos após a sua morte, obviamente deve ser analisada com bastante cuidado, caso a proposta seja trabalhar as possíveis informações a respeito do momento sobre o qual o autor pretende escrever. Sem dúvida, uma análise muito mais segura diria mais a respeito do seu período de composição, ainda que a ideia de que ela contenha exclusivamente material lendário — no sentido ficcional — sustentada pela corrente revisionista de que discutimos na introdução, seja cientificamente desdenhosa e, ao menos ao nosso ver, pouco plausível. De toda forma, seja inferindo a respeito da carreira de Muhammad, seja sobre o legado político que ele deixou e como esse se manifestava cem anos após sua morte, é possível avaliar alguns aspectos que complementem o nosso conhecimento acerca da relação entre a identidade e cultura política árabe/beduína e o que veio a ser o Islam.

A edição da obra de Ibn Ishaq feita por Ibn Hisham — através da qual nos chegou a maior parte do texto — deixa uma parcela do original de fora; através de al-Tabari, sabemos

que a *sīrat* começava com uma narrativa do *Gênesis* — o que faz perfeito sentido, considerando o nome do primeiro trecho da obra: *Mubtada'*, “começo”. Ibn Hisham omite essas narrativas, iniciando diretamente com uma apresentação da ascendência sanguínea de Muhammad:

Este é o livro da biografia do apóstolo de Deus. Muhammad era o filho de 'Abdullah, filho de 'Abdu'Muttalib (cujo nome era Shayba), filho de Hāshim (cujo nome era 'Amr), filho de 'Abdu Manāf (cujo nome era al-Mughira), filho de Qusayy (cujo nome era Zayd), filho de Kilāb, filho de Murra, filho de Ka'b, filho de Lu'ayy, filho de Ghālib, filho de Fihir, filho de Mālik, filho de Nadr, filho de Kināna, filho de Khuzayma, filho de Mudrika (cujo nome era 'Amir), filho de Ilyās, filho de Mudar, filho de Nizar, filho de Ma'add, filho de 'Adnān, filho de Udd (ou Udad), filho de Muqawwam, filho de Nāhur, filho de Tayrah, filho de Ya'rub, filho de Yashjub, filho de Nabaioth (*Nabit*), filho de Ismael (*Isma'il*), filho de Abraão (*Ibrahim*), o amigo do Misericordioso, filho de Terá (*Tarih*) (que é Azar), filho de Naor (*Nāhur*), filho de Serugue (*Sārug*), filho de Reú (*Rā'u*), filho de Peleg (*Fālikh*), filho de Éber (*'Aybar*), filho de Selá (*Shālikh*), filho de Aparchade (*Arfakhshadh*), filho de Sem (*Sām*), filho de Noé (*Nuh*), filho de Lameque (*Lamk*), filho de Matusalém (*Mattushalakh*), filho de Enoque (*Akhnukh*), que é o profeta Idris, segundo se alega, mas Deus sabe melhor (ele era o primeiro dentre os filhos de Adão a quem a profecia e a escrita foram dados) filho de Jared (*Yard*), filho de Malalel (*Mahlil*), filho de Cainan (*Qaynan*), filho de Enos (*Yānish*), filho de Set (*Shith*), filho de Adão (*Adam*).²⁴⁵

A arte da genealogia (*nasab*; *ansāb*), ainda que não fosse exclusividade dos árabes, era altamente estimada entre esses grupos. A estruturação social tribal, fundamentada em laços de sangue, obviamente reforçava esse tipo de ideal, e durante séculos os árabes aperfeiçoaram a arte de memorizar e cultivar o registro das diferentes linhagens que compunham os grupos políticos. Havia até mesmo indivíduos que eram reputados especialistas e cultivavam essa habilidade — o sucessor imediato de Muhammad, Abu Bakr, sendo talvez o mais significativo exemplo que podemos citar. Posteriormente, a genealogia passou a fazer parte importante da literatura islâmica, incluindo em *hadith*, e muitas obras de *Adab* — um gênero literário que lida com costumes e moral — contêm capítulos inteiros dedicados exclusivamente a *nasab*²⁴⁶.

Não se tratava de preciosismo: a própria configuração e dinâmicas políticas tribais estavam estreitamente ligadas à proximidade de sangue e/ou até mesmo à amizade/inimizade entre linhagens, que poderia ter sido inaugurada há gerações; e o próprio Abu Bakr, lembrado pela tradição como o braço direito do Profeta e vetor determinante na manutenção e administração política do movimento, sem dúvida contribuiu bastante para o seu sucesso político com esse conhecimento de que dispunha — inestimável na construção de uma estrutura de alianças tribais.

²⁴⁵ Ibn Ishaq. 3.

²⁴⁶ Ver: ROSENTHAL, F. Nasab. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition. vol.7. Leiden: E. J. Brill, 1993, p. 967-968..

Dentre os seus aspectos mais importantes, ressaltamos a influência da linhagem tribal no que diz respeito à concepção de excepcionalidade; normalmente entendia-se que determinadas qualidades e características extraordinárias e particulares — a propensão a determinada função política, econômica ou militar por exemplo — eram transmitidas através do agrupamento tribal. Ainda que se estime que essa ideia fosse mais comum às populações de ascendência iemenita — que herdaram as concepções sularábicas de que majestade e heroísmo, por exemplo, seriam retidos em determinadas linhagens — sem dúvida, ao menos no momento de composição da *sīrat rasūl Allāh*, a noção já havia se misturado claramente à filiação judaica que a mensagem reivindicava para si. O excerto apresentado nos parece um exemplo dessa situação: a linhagem de Muhammad, passando pelos bastante conhecidos e tradicionais Hashim e Kinana — de onde veem as linhagens dos Hashimitas e de Quraysh, respectivamente — em última instância remete a Adão, o primeiro profeta no que veio a ser a tradição islâmica, através de Abraão, Noé, Matusalém, entre vários personagens importantes nas tradições judaico-cristãs.

O Corão não menciona qualquer ligação sanguínea entre Muhammad e os profetas da linhagem abraâmica — pelo contrário, parece enfatizar que nenhuma revelação veio anteriormente ao povo de Muhammad, supostamente seus ancestrais mais diretos. Ainda que faça referências constantes à genealogia profética veterotestamentária de uma maneira geral, em nenhum momento é sugerida uma relação de descendência entre o Profeta do Islam e seus predecessores na profecia que não seja uma descendência meramente intelectual, espiritual, enquanto pessoas dignas — por suas virtudes — de receber uma mensagem divina.

Contudo, cerca de cem anos depois, um dos mais eminentes estudiosos muçulmanos inseria essa ligação na biografia do seu mais importante profeta — um indício de que essa ideia já teria alguma circulação e seria relativamente aceita. Nos parece que essa mudança de perspectiva pode ser melhor esclarecida por intermédio do peso cultural das concepções de tribo e ancestralidade.

É razoável que um atributo tão extraordinário quanto o dom da profecia fosse considerado pelas populações árabes do período transmissível através dos agrupamentos tribais e das linhagens. Madelung²⁴⁷ até mesmo argumenta que, quando do processo da sucessão política de Muhammad, por exemplo, a adesão à causa de Ali ibn Abu Talib, primo e genro do Profeta — da qual emergiu o que veio a ser o Xiismo — possivelmente passava por

²⁴⁷ MADELUNG, W. *op. Cit.* 1997.

uma concepção semelhante; o fato de Ali ser parente próximo de Muhammad, ainda que não fosse seu descendente, sem dúvida dotava-lhe de credibilidade numa questão que dizia respeito à liderança política, para a qual havia diversos precedentes na península, incluindo na tribo de Quraysh.²⁴⁸ Contudo, sua propensão a essa posição pode estar também relacionada à noção de que o primo e genro do Profeta compartilharia da extraordinária sabedoria religiosa (*'ilm*) do Profeta, concepção que seria desenvolvida mais a fundo pelo pensamento xiita posterior, mas cuja existência nesse período não parece ser completamente improvável²⁴⁹. Ainda que não se reivindicasse para Ali, em princípio, o dom da profecia, ele fazia parte da família que tinha uma ligação próxima com Deus, e que tinha recebido a mensagem e liderado a comunidade.

Uma vez que a mensagem corânica reconhecia a validade dos outros vários profetas judaico-cristãos, aproximá-los de Muhammad em termos sanguíneos não seria um desenvolvimento absurdo. É importante ressaltar que, mesmo nas revelações hebraicas e cristãs, muitos dos profetas são explicitamente aparentados — descendentes diretos uns dos outros²⁵⁰ — e que o Corão trata claramente alguns deles dessa maneira:

E Nós lhe [*i. e.* a Abraão] concedemos Isaac e Jacó, os quais Nós guiamos, assim como guiamos a Noé antes deles, e entre seus descendentes (*dhurriyyatihi*) Davi, Salomão, Jó, José, Moisés e Aarão. E assim recompensamos os benfeitores (*al-muḥ'sinīna*). Zacarias, João, Jesus e Elias, todos estão entre os virtuosos (*al-ṣāliḥīna*), e Ismael, Eliseu, Jonas e Lot, todos elevamos acima dos mundos, e dentre seus pais (*ābāihim*), seus descendentes (*dhurriyyātihim*) e seus irmãos (*ikh'wānihim*), elegemos e guiamos para o caminho reto. Tal é a direção (*hudā*) de Deus, com a qual ele guia a quem Ele deseja dentre Seus servos. Mas se associassem [algo a Deus] seria-lhes inútil o que quer que fizessem. Eis aqueles homens aos quais demos o livro (*al-kitāba*), a lei (*al-ḥuk'ma*) e [o dom da] a profecia (*al-nubuwwata*).²⁵¹

No entanto, no texto corânico, ressaltamos, não existem quaisquer alusões a um parentesco entre Muhammad e esses profetas. A agregação do Profeta do Islam a essa linhagem sanguínea profética é um passo além, que parece ter sido dado no período subsequente.

Algo mais deve ser dito acerca dessa incorporação do Profeta Muhammad na família

²⁴⁸ TYAN, E. *Intitutions du droit public Musulman*. Vol. I. Paris: Sirey, 1954-1956. p. 97-99. Neste caso, Tyan demonstra que não só os árabes estavam acostumados à concepções hereditárias de transmissão de poder e de autoridade, como este era o caso praticado dentro da tribo de Quraysh.

²⁴⁹ DAFTARY, F. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 (1990). p. 41.

²⁵⁰ A relação de parentesco entre Abraão, Isaac, Jacó no Livro do Gênesis 25:20-26, e entre Levi e Moisés e Aarão, no Livro do Êxodo 6:16-20, são apenas alguns exemplos.

²⁵¹ VI:84-89.

dos profetas veterotestamentários, especificamente no que diz respeito à concepção de profecia e a linhagem através da qual ele é ligado a Abraão. É particularmente interessante que ele seja considerado descendente não de Isaac — como Jacó e, através dele, os Israelitas — mas de Ismael, o filho primogênito do patriarca. No livro do Gênesis, Ismael é mandado embora, por Abraão, com sua mãe Agar; os dois vagam pelo deserto de Beer-Sheba, até serem acudidos por Deus, que lhes provê água. Finalmente, Ismael se estabelece no deserto de Paran, e se casa com uma esposa egípcia²⁵².

Ainda que seja insinuado que o principal herdeiro de Abraão é Isaac, Deus esclarece que tem a intenção de fazer da descendência de Ismael uma nação, como a de seu irmão, por ser ele parte da *semente* de Abraão:

Mas Deus lhe [*i. e.* a Abraão] disse: “Não te lastimes por causa da criança [Ismael] e de tua serva [Agar]: tudo o que Sara te pedir, concede-o, porque é por Isaac que uma descendência perpetuará o teu nome, mas do filho da serva [Ismael] eu farei uma nação, pois ele é de tua raça”²⁵³, ²⁵⁴

Deus ouviu os gritos da criança, e o anjo de Deus, do céu, chamou Agar, dizendo: “Que tens Agar? Não temas, pois Deus ouviu os gritos do menino, do lugar onde ele está. Ergue-te! Levanta a criança, segura-a firmemente, porque eu farei dela uma grande nação.”²⁵⁵

O Corão não menciona especificamente uma ligação entre Ismael e uma nação, em particular, mas o retrata fundando a *Ka'aba* — o santuário de Mecca — juntamente com seu pai Abraão. Aparentemente, mesmo as populações não judaicas/cristãs da Península Arábica estavam habituadas à noção veterotestamentária de que Ismael e Agar haviam partido para longe do seu local original, ideia que certamente circulava pela região já há muito, juntamente com um amálgama de estórias judaicas e cristãs que possuíam uma espécie de status folclórico. Esse episódio do êxodo dos dois, Agar e Ismael, acaba cumprindo um papel de concordância e elo entre a narrativa tradicional judaica e a cidade de Mecca — na versão islâmica, Abraão acompanha seu primogênito e sua serva, em certo ponto os entrega à tutela de Deus, além de construir o que viria a ser o local mais sagrado da fé.

O interessante é que a ausência, no Corão, de uma ligação explícita entre Ismael e os árabes — e através destes a Muhammad — e a presença dessa ligação na obra de Ibn Ishaq parecem reforçar a hipótese de que o estabelecimento dessa conexão genealógica a Abraão

²⁵² Genesis 21: 14-21.

²⁵³ As palavras utilizadas em hebraico são זרעך (*zar-‘ă-kā*), que simultaneamente significam “tua descendência” mas também literalmente “tua semente”.

²⁵⁴ Genesis 21: 12-13. BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002.

²⁵⁵ Genesis 21: 17-18. BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002.

seja tardio. Cem anos após o falecimento do Profeta, a comunidade política islâmica já havia se expandido significativamente — do norte da África até ao Paquistão, da Ásia central ao Sudão — e nessa expansão teria entrado em contato mais próximo com inúmeras comunidades já há muito estabelecidas, de tradições exegéticas bastante sólidas. Entre essas, as comunidades judaico-cristãs dos territórios anteriormente pertencentes ao Império Romano do Oriente contribuíram, por exemplo, na diferenciação e cristalização da identidade confessional muçulmana — outrora de caráter relativamente ecumênico e sem uma definição muito específica do fiel além do seu monoteísmo virtuoso — enquanto algo definitivamente distinto dos judeus e cristãos: o surgimento do “Islam” *per se*, com seu próprio complexo de símbolos e léxico particulares. Estima-se que esse processo tenha fermentado graças a um convívio prolongado, que eventualmente evidenciou as incompatibilidades entre as mensagens, que presumidamente seriam a mesma. Essa constatação — e o não reconhecimento da mensagem corânica por parte das comunidades judaicas e cristãs — fez emergir uma consciência de diferenciação identitária, e com ela o aparato simbólico acompanhante; um exemplo claro é a adoção do termo *muslim* (submetido), como a designação do fiel, e abandono do outrora mais utilizado, mas mais abrangente, *mu'min* (crente)²⁵⁶.

Certamente, o convívio prolongado entre essas comunidades também implicou em uma familiarização com os textos antigos e as suas respectivas alegações. Se, por um lado, a incompatibilidade última entre as mensagens gerou a noção de que o Corão era a revelação por excelência — e que os textos antigos haviam sido maculados, alterados ou parcialmente omitidos pelos seus mantenedores²⁵⁷ — por outro, a incorporação de alguns dos elementos das antigas escrituras desenvolveu ainda mais os elos teológicos que sustentavam a reivindicação islâmica à posição de legítima manifestação de Deus. Um exemplo claro é a incorporação da noção contida nesses versos do Gênesis, que citamos mais acima, especificamente a afirmação explícita de que Deus faria de Ismael uma grande nação. Adiciona-se a isso a concepção corrente entre os intelectuais judaicos, ao menos desde o primeiro século E.C., de que justamente os Árabes eram os descendentes de Ismael:

²⁵⁶ O processo de estabelecimento do Islam como algo precisamente distinto parece se completar durante o governo do califa Omíada Abd al-Malik ibn Marwan (685 E.C. a 705 E.C.), uma das principais evidências dessa mudança sendo as inscrições na fachada do Domo da Rocha, em Jerusalém, datante de 72 A.H./691 E.C. Essas noções são muito convincentemente expostas na obra de DONNER, F. *op. Cit.* 2010.

²⁵⁷ WATT, W. M. The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible. In: *Early Islam: Collected Articles*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 1990, p. 77-85.

[...] Quanto aos Árabes, esses circuncidam [seus filhos] após o décimo terceiro ano, pois Ismael, o fundador de sua nação, que nasceu de Abraão e a concubina [*i. e. Agar*] foi circuncidado nessa idade; sobre ele fornecerei agora um relato de grande exatidão.²⁵⁸

A conjunção dessa concepção de origem nacional contida no pensamento exegetico judaico, a narrativa corânica sobre Ismael e Abraão em Mecca, e a noção tribal da Península Arábica, resultou nessa incorporação de Muhammad à linhagem genealógica veterotestamentária de uma maneira plausível, além de contribuir para a associação entre a mensagem corânica e a identidade árabe. Contudo, esse processo específico é posterior ao movimento de Muhammad em vida, e se desenvolve lado a lado ao estreitamento dessa identidade islâmica, anteriormente fluida, no período que conhecemos como Omíada.

De todo modo, ainda permanece o problema do porquê da adoção justamente de uma roupagem distintamente árabe enquanto marco cultural identitário islâmico. A resposta certamente passa pelo fato de que, ao menos no que diz respeito à identidade, essa comunidade islâmica em processo de gestação não poderia fazer muito uso da sua herança judaico-cristã, já que era principalmente em relação às suas irmãs abraâmicas que ela buscava uma diferenciação. Sem dúvida, nas palavras de Hoyland, os proto-muçulmanos se voltaram à cultura árabe porque os nômades “eram fracos na religião, mas fortes na identidade”²⁵⁹, mas nos parece que há algo a mais que cimentou essa relação entre a confissão religiosa e a cultura árabe, e estimulou o esforço em se operar essa mistura ativamente.

A resposta nos parece se encontrar justamente na língua da revelação corânica e sua relação com o esforço de exegese islâmica posterior. Já discutimos a existência do ancestral do árabe corânico enquanto um idioma quase exclusivamente oral, ao menos até o séc. VI E.C., predominantemente utilizado pelos nômades. É importante ressaltar que a língua em que a revelação foi dada, além de ter uma dimensão estilística monumental, também adquiriu rapidamente uma espécie de status de língua litúrgica; a aglomeração nas cidades ocupadas e recém construídas — como Damasco e Bagdá — juntamente com o convívio com populações de línguas e tradições diferentes, rapidamente influenciou o idioma do dia a dia utilizado pelos árabes descendentes dos conquistadores. Do esforço de exegese do Corão surgiu a necessidade de uma ampla familiaridade com a língua corânica, que já não era mais tão familiar cerca de cem anos depois. É sintomático que muitos dos primeiros grandes

²⁵⁸ FLÁVIO JOSEFO, *Antiguidades dos Judeus*. 1. 214.

²⁵⁹ HOYLAND, R. G. *op. Cit.* 2001. p. 244.

intelectuais muçulmanos tenham sido gramáticos²⁶⁰. Parte crucial desse esforço exegético foi empreendida na “restauração” e estudo desse idioma, cujas raízes estavam não em textos inaugurais e antigos, mas na cultura beduína. As obras dos gramáticos árabes abundam de referências à consulta a *shaykhs* de tribos nômades para esclarecimento de determinadas questões semânticas, pois os nômades — ou posto de outra maneira, aqueles que não haviam se assentado nas cidades quando da expansão islâmica — supostamente teriam conservado o idioma beduíno imaculado, que seria certamente o mais próximo do idioma da revelação. A valorização da cultura nômade em associação a essa estima linguística é completamente razoável, especialmente levando-se em conta a reivindicação corânica de que essa é a palavra de Deus em si, e não apenas um texto inspirado, como o Antigo e o Novo Testamento — o que implica que a língua em que Deus se manifestou diretamente é o idioma árabe beduíno.

Nos séculos subsequentes, muitos estudos exegéticos, dentro da tradição muçulmana, enfatizarão essa especificidade — o idioma árabe enquanto aquele digno da manifestação final divina. Essa conexão de cunho teológico ou exegético, sem dúvida, cumprirá um papel importantíssimo na manutenção dessa relação identitária entre o Islam e os Árabes. Ainda hoje, conversos de culturas e origens diferentes se sentem impelidos, em muitos casos, a adotar nomes árabes e a aprender o idioma, ainda que nenhum dos dois seja uma obrigação esperada do crente. O pertencimento pleno à *umma*, a comunidade muçulmana transnacional, por assim dizer, parece passar, aos seus olhos, ainda que subjetivamente, por essa imersão na cultura árabe.

É importante notar, contudo — e seguindo nossa proposta inicial de reintegração do Islam enquanto fenômeno histórico na dinâmica histórica comum — que essa relação entre essa revelação e os inúmeros aspectos da cultura nômade/árabe, que ela abraça, não se opera de uma maneira única e absolutamente coerente, mas se dá em um processo. Esse processo, em parte, acontece pelo “acidente histórico” de a revelação surgir nesse meio, mas em grande medida se opera como um esforço consciente de autoafirmação identitária, que por sua vez também não acontece ao acaso, mas em resposta a uma disputa pela legitimidade da reivindicação corânica de autêntica manifestação de Deus ante suas irmãs abraâmicas.

²⁶⁰ Por exemplo Abu ‘Amr ibn al-‘Ala’, Sibawayh, e ‘Abd al-Malik al-Asma‘i, todos os três supostamente adeptos da prática de se consultar os beduínos em questões de semântica. Ver: HOYLAND, R. G. *op. Cit.* 2001 p. 245-247. É interessante notar que mesmo atualmente, no mundo arabófono, é corrente a concepção de que os detentores da verdadeira e pura língua árabe são os beduínos. (Agradecimentos devidos ao prof. Tadeu Verza por essa observação intrigante).

Capítulo III: *Al-muh'tadīna*: O(s) Monoteísmo(s) na Arábia pré- islâmica

A raiz triliteral árabe *h-d-y* (هـ د ي) remete ao sentido de direção, guia, explicação, clarificação, objetivo, entre outras possibilidades²⁶¹. No Corão, ela possui quase 300 ocorrências, das quais a mais conhecida provavelmente é *hudā*, substantivo próprio significando “a boa direção”. O título escolhido para esse capítulo é uma expressão árabe/corânica, variante desta mesma raiz — mais especificamente, o plural do participio presente — significando literalmente “os que são corretamente guiados” ou “os que recebem a boa direção”, num sentido divino. O Corão não utiliza esta expressão específica explicitamente se referindo aos judeus e cristãos, mas uma vez que estes supostamente tenham recebido revelações provenientes do mesmo Deus único e supremo, por extensão poderiam ser designados, em princípio e em um sentido literal, pelo mesmo termo²⁶².

A concepção de monoteísmo certamente não era nova na Península Arábica na véspera da pregação de Muhammad. Ao contrário, a região estava imersa já há gerações em um caldeirão cultural dinâmico, do qual o estrito “monoteísmo” no sentido atual da palavra, e o “politeísmo” ou “paganismo” não eram manifestações mutuamente excludentes. À primeira vista, parece contraditório pensarmos na existência sincrônica — sob um ponto de vista cosmológico — desses dois modelos. No entanto, a realidade do fenômeno histórico, social e antropológico a que se convencionou chamar “religião” é muito mais complexa, comportando tranquila e frequentemente aquilo que seria tido, *prima facie*, como uma contradição incontornável — e isso é válido não somente para a Península Arábica²⁶³.

Para além da deliberada filiação a determinado culto monoteísta, não menos importante para a compreensão do sucesso do movimento de Muhammad é a familiaridade das populações — mesmo as politeístas — com os temas que estavam sendo abordados pela produção cultural associada às tradições monoteístas e suas questões centrais. Em outras

²⁶¹ BADAWI, E. S. M.; HALEEM, M. A. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden: Brill, 2008. p. 981.

²⁶² Existe uma certa variação no Corão a este respeito. Se por um lado, em II:120, lê-se “e jamais os judeus e cristãos vos aprovarão até seguirem a religião deles. Diz: 'realmente, a direção de Deus é a direção'.” (*hudā al-lahi huwa al-hudā*), por outro, em III:3, temos: “Ele vos revelou o livro verdadeiro, confirmando o que havia [sido revelado] anteriormente, e Ele revelou antes a Torá (*al-tawrāta*) e o Evangelho (*wal-injila*) como direção (*hudan*) à humanidade.”

²⁶³ Especialmente interessantes para se pensar esse problema são os ensaios contidos em: ATHANASSIADI, P.; FREDE, M. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

palavras, o fato de as narrativas tradicionais judaico-cristãs terem ampla circulação na região, como demonstramos brevemente no capítulo anterior, sugere uma possível assimilação, ainda que parcial, das questões que elas se propõem tratar — questões relativas ao propósito da existência, à virtude e ao vício, ao além-vida, à fé, à adoração, à criação do universo e relação com o universo, etc. Essa operação se dá nos dois sentidos; se por um lado mesmo as populações não-judaicas e não-cristãs assimilam alguns dos temas contidos nas narrativas, também influenciam, por sua vez, o teor dessas narrativas ao circulá-las; um exemplo ilustrativo é a decalagem entre as versões veterotestamentária e corânica — e principalmente do comentário corânico — das mesmas histórias, como comentamos brevemente no nosso primeiro capítulo²⁶⁴.

De todo modo, a maioria dos historiadores concorda que o monoteísmo estava em uma ascendente na península, pelo menos desde o começo do século IV E.C., mesmo em um aspecto devocional — e não meramente cultural. Tanto o Judaísmo quanto o Cristianismo já possuíam uma história antiga e complexa na região, e várias formas “híbridas”²⁶⁵ de monoteísmo já haviam se fermentado e se cristalizado por ali, incorporando muitos aspectos do politeísmo árabe. A emergência de fenômenos relativamente consistentes como o messianismo árabe ou o *rahmanismo* parece ser fruto desse meio, do qual o movimento de Muhammad certamente foi a expressão mais bem sucedida, tanto política quanto culturalmente.

Neste capítulo, propomo-nos a investigar não só a presença judaica e cristã na Península Arábica, no período anterior ao Profeta Muhammad — presença cuja importância política foi enorme, como tentaremos demonstrar — mas também inventariar algumas de suas características, e os consequentes “monoteísmos híbridos” que depreendem dessas ideias e que faziam parte da cultura da Península durante o período de formação da comunidade política proto-islâmica. É nossa intenção sugerir a relação estreita entre a carreira do Profeta e esse meio cultural monoteísta, de certo modo propenso à emergência e propagação de movimentos messiânicos.

²⁶⁴ Ver nota 37.

²⁶⁵ Apesar de ser, em geral, bastante inadequada, esta palavra é aqui empregada meramente para designar mais enfaticamente o caráter “não especificamente cristão” e “não especificamente judaico” destes movimentos, ainda que obviamente tenham uma relação bastante clara com essas tradições. Os movimentos designados sob o *rahmanismo*, por exemplo, aparentemente não se compreendiam especificamente como cristãos ou judaicos. Para maiores esclarecimentos sobre este ponto, ver MITCHELL, S. The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians. In: ATHANASSIADI, P.; FREDE, M. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

Antes de investigarmos esses fenômenos e suas possíveis relações com a pregação do Profeta do Islam, no século VII E.C., é necessário, primeiro, uma discussão fundamental a respeito da relação que os próprios muçulmanos tinham com as narrativas monoteístas anteriores.

3.1 Entre *Asāfīr al-awwalīn* e *Isrā'īliyyāt*

O esforço de se encontrar antecedentes judaico-cristãos no Corão não é exatamente um empreendimento novo. João de Damasco, eminente escritor cristão do século VIII E.C., tido como um dos primeiros polemistas contra o Islam, já apresentava abertamente em sua obra a noção de que o Islam seria, na verdade, uma espécie de culto depreendido do Cristianismo, e que Muhammad teria montado sua própria heresia ao ter contato com o Antigo e o Novo Testamentos por intermédio de um monge ariano²⁶⁶.

No que diz respeito à historiografia e à produção científica, em princípios do século XIX E.C., durante o período em que se desenvolvia o orientalismo científico na Europa, Abraham Geiger publicou uma obra que seria referência no campo durante bastante tempo, cujo título é bem sugestivo: *Was hat Mohammad aus dem Judentum aufgenommen?*²⁶⁷, ou “o que Muhammad reteve do Judaísmo?”. O trabalho de Geiger é só um dos mais antigos exemplares de uma abordagem específica do Corão que se seguiram, ao longo do século XIX e XX, na erudição científica ocidental²⁶⁸, e cuja relação com as antigas polêmicas religiosas é intrigante.

Basicamente, a ideia que atravessa esses trabalhos é de que as narrativas corânicas seriam uma espécie de eco do Judaísmo e Cristianismo antigos, quer deliberadamente

²⁶⁶ JOÃO DE DAMASCO. *De Haeresibus*. C/CI. Citado em HOYLAND, R. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: Darwin Press, 1997. p.486. Existe certa controvérsia a respeito da autoria do trecho em que se aborda o Islam na obra de João de Damasco, devido principalmente a seu destaque em termos estilísticos em comparação com o resto da obra. De todo modo, a autoria certamente remete a um período bastante próximo do presumido, o que não afeta o nosso uso do trecho ou nosso argumento. Ver: HOYLAND, R. *op. cit.* 1997 p. 485.

²⁶⁷ GEIGER, A. *op. cit.* 1902 (1833).

²⁶⁸ Alguns trabalhos dignos de nota representantes dessa perspectiva são: HIRSCHFELD, H. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qur'an*. London: Royal Asiatic Society, 1902.; TISDALL, W. St. C. *The Original Sources of the Qur'an*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1911 (1905).; SCHAPIRO, I. *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans*. Leipzig: Gustav Fock, 1907.; TORREY, C. *The Jewish Foundation of Islam*. New Jersey: Ktav Publisher, 1967 (1933).; JEFFERY, A. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Cairo: Oriental Institute Baroda, 1938.; BELL, R. *The Origin of Islam in its Christian Environment*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 1925.

apropriados por Muhammad e pela comunidade islâmica, quer inadvertidamente adotados por esses. Subjacente a essa abordagem, esteve com frequência a concepção de que as narrativas corânicas seriam versões distorcidas das narrativas bíblicas, e que somente à luz desses textos antecedentes seria possível tornar o Corão plenamente inteligível, postura que reflete claramente o ocidentalismo — ou talvez judaicocentrismo e cristocentrismo — dessa perspectiva.

Essa linha interpretativa é normalmente acusada de afetar dois pontos tradicionalmente problemáticos para muçulmanos: que o Corão seria produto de Muhammad, e que o seu conteúdo, enquanto fruto de influências externas, não seria eterno e incriado.

Por ora, é importante notar que, apesar de uma possível propensão à desqualificação das narrativas corânicas subjacente a essa abordagem — que foi e é combatida com certo fervor, sobretudo pelos representantes da abordagem teológica islâmica do Corão, mas também pelos da abordagem literária do texto²⁶⁹ — a perspectiva da presença de material judaico-cristão no texto sagrado islâmico foi, ao menos em parte, adotada pela própria tradição islâmica nos seus primórdios. A concepção de que a mensagem presente nos Antigo testamento, Novo testamento, e no Corão era essencialmente a mesma, vinda do mesmo Deus único, favoreceria a ideia de que aquilo que pudesse ser melhor desenvolvido e compreendido com o acesso às escrituras judaico-cristãs deveria sê-lo. Teoricamente, esse Deus teria comunicado as mesmas mensagens para comunidades diferentes em períodos diferentes. Ainda que o Corão contenha alguns trechos que sugerem que os Judeus esconderiam parte de suas escrituras²⁷⁰, somente com a constatação das incompatibilidades inconciliáveis entre os diferentes textos sagrados — pelo menos um século e meio depois do período de pregação de Muhammad²⁷¹ — veio a ser estabelecido definitivamente o princípio de que as revelações passadas teriam sido alteradas, corrompidas ou omitidas pelas comunidades que tinham se

²⁶⁹ O que chamamos aqui de *abordagem literária* do Corão é uma postura que explicitamente se esforça por tratar do texto corânico de uma maneira menos transtextual e mais sensível às sutilezas, mecanismos e valores do próprio texto em sua unicidade. As contribuições desse tipo de abordagem não são poucas, ainda que a completa rejeição da análise comparativa nos pareça equivocada. Sobre essa abordagem, ver: WILD, S. Preface. In: WILD, S. (ed.) *The Qur'an as Text*. Leiden: E. J. Brill, 1996.; MCAULIFFE, J. The Qur'anic Context of Muslim Biblical Scholarship. In: *Islam and Christian-Muslim Relations*. vol. 7. 1996, p. 141-158. Para um exemplo aplicado dessa abordagem, ver: ALBAYRAK, I. *Quranic Narrative and Isra'iliyyat in Western Scholarship and in Classical Exegesis*. 2000. 320 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — The University of Leeds Department of Theology and Religious Studies, Leeds. 2000.

²⁷⁰ II:42 ; II:140 ; III:71 ; V:15 ; VI:91 são apenas alguns exemplos.

²⁷¹ WATT coloca esse período ainda mais tarde, enquanto “uma expressão da ampliação dos interesses e da explosão de atividade intelectual que ocorreu por volta do tempo do governo do Califa al-Ma'mun.” (198 A.H./813 E.C. — 218 A.H./833 E.C.) WATT, W. M. The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible. In: *Op. Cit.* 1990. p. 83. Tradução.

encarregado de guardá-las e transmiti-las. A partir dessa constatação, desenvolveu-se a concepção de que o Corão se bastaria em todos os aspectos, não sendo necessária — e muitas vezes nem desejável — a busca por complementaridade entre as diferentes escrituras²⁷².

De fato, alguns dos primeiros esforços exegéticos islâmicos foram dirigidos justamente à investigação dos textos judaico-cristãos em busca de indícios da previsão da vinda de Muhammad enquanto um Profeta de Deus. Para esse propósito, por exemplo, foi estudada a descrição do messias presente no livro de Isaías²⁷³, a promessa de um profeta, em Deuteronômio²⁷⁴, e a referência ao Paráclito, no livro do apóstolo João²⁷⁵. Ibn Qutayba (213 A.H./828 E.C. — 276 A.H./889 E.C.) e Ali al-Tabari²⁷⁶ (falecido *ci.* 250 A.H./864 E.C.) compilaram listas extensas de passagens bíblicas que sugeririam a vinda do Profeta Muhammad — a de Ali al-Tabari chegou a ter 130 entradas²⁷⁷. Alguns importantes nomes dentre os *sahāba*, os companheiros do Profeta, e das primeiras duas gerações após sua pregação, eram especialmente notórios por seu conhecimento e uso de material judaico e cristão para comentário corânico. Abu Hurayrah²⁷⁸ (*ci.* 600 E.C. — *ci.* 58 A.H./678 E.C.), Salmān al-Fārisī²⁷⁹ (? — *ci.* 36 A.H./656 E.C.) e Ibn 'Abbas²⁸⁰ (619 E.C. — *ci.* 68 A.H./686 E.C.) — este frequentemente nomeado *al-Bahr [al-Tafsir]*, o “mar de tafsir” — eram todos reputados pelo seu amplo conhecimento da Torá e de literatura rabínica para-canônica, como a Midrash por exemplo. O próprio Zayd ibn Thabit²⁸¹ (*ci.* 610 E.C. — *ci.* 42 A.H./662 E.C.), tradicionalmente considerado como o escriba oficial de Muhammad, segundo alega-se, teria aprendido a língua judaica (*al-yahudiyyah*), em uma Bet Midrash, em Medina, para que pudesse ler os textos judaicos²⁸².

²⁷² *ibid.* Trata-se do conceito de islâmico de *tahrīf*.

²⁷³ Isaías 42. Um exemplo é um relato de Abd Allah ibn 'Amr ibn al-As citado na *Tafsir* de Al-Tabari (ix.53).

²⁷⁴ Deuteronômio 18:18.

²⁷⁵ João 15:23-27. Um exemplo interessante desse uso está em Ibn Ishaq. 150.

²⁷⁶ Não confundir com seu homônimo mais conhecido, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir Al-Tabari (224 A.H./ 839 E.C. — 310 A.H./ 923 E.C.)

²⁷⁷ *Apud.* WATT, W. M. The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible. In: *Op. Cit.* 1990. p. 83. Sobre os autores, ver LECOMTE, G. Ibn Kutayba. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 1971, p. 844-847.; THOMAS, D. Al-Tabari, Ali b. Rabban. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol.10. Leiden: E. J. Brill, 2000, p. 17-18.

²⁷⁸ Ver: ROBSON, J. Abū Hurayra. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 129.

²⁷⁹ Ver: LEVI DELLA VIDA, G. Salmān al-Fārisī. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 12. Leiden: E. J. Brill, 2004, p. 701-702.

²⁸⁰ Ver: VECCIA VAGLIERI, L. 'Abd Allāh b. al-'Abbās. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 40-41.

²⁸¹ Ver: LECKER, M. Zayd b. Thābit. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 11. Leiden: E. J. Brill, 2002, p. 476.

²⁸² NEWBY, G. D. Observations about an Early Judaeo-Arab. In: *Jewish Quarterly Review*. n. 3. vol. 61, 1971.

De todo modo, nosso propósito não é discutir a fundo a atitude muçulmana com relação à presença de material judaico-cristão no Corão, mas brevemente pavimentar o caminho para a nossa abordagem ao longo deste capítulo — uma abordagem que se apoia firmemente na concepção de que o estudo do ambiente político e religioso da Península Arábica pré-islâmica contribui para a melhor compreensão da emergência da pregação de Muhammad e de seu movimento político, que viria a ter um sucesso extraordinário nos séculos seguintes ao ponto de eventualmente se cristalizar enquanto uma identidade confessional notadamente distinta das suas irmãs abraâmicas.

Centrais para a nossa investigação são os conceitos de *Isrā'īliyyāt*²⁸³ e *asāṭīr al-awwālīn*. Esses dois termos possuem problemas e variações quanto à sua classificação. Não são exatamente correspondentes ou sinônimos, porém são coincidentes em determinada medida. A noção de *asāṭīr al-awwālīn*, os contos dos antigos, como dissemos no capítulo anterior, está presente no Corão em nove ocasiões. No texto, é o termo comumente utilizado pelos que não creem na veracidade da mensagem do Profeta para se referir a determinadas passagens enquanto histórias com as quais já estariam relativamente familiarizados e das quais desacreditariam; notadamente, a maioria das ocorrências faz referência especificamente à ressurreição:

Os incrédulos (*kafarū*) dizem: “e quando nós e nossos antepassados tivermos virado pó seremos trazidos de volta (*lamukh'rajūna*) [da sepultura]? Certamente, já nos prometeram isso antes, assim como aos nossos antepassados. Não passam de contos dos antigos (*in hādhā illā asāṭīr al-awālīna*).”²⁸⁴

O uso do termo tem uma dimensão claramente desqualificante. Para eles, as histórias dos antigos não devem ser levadas a sério, e parte do que Muhammad declama é reconhecível como esses contos. Para nosso propósito, o importante é justamente o reconhecimento desses contos como algo que já circulava anteriormente.

Já o termo *Isrā'īliyyāt* não possui ocorrências no Corão, e sua definição possui uma história um pouco mais complicada. Trata-se de um conceito cunhado durante o desenvolvimento da exegese corânica, em princípio designando narrativas e relatos de procedência judaica — daí o seu nome — mas que eventualmente veio a incluir material cristão, zoroastriano, e outros elementos narrativos orientais, alguns dos quais não teriam efetivamente uma relação com essas tradições. Como veio a se cristalizar, o conceito de

p. 220.

²⁸³ VAJDA, G. *Isra'iliyyat*. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 4. Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 211-212.

²⁸⁴ XVII:67-68.

Isrā'liyyāt passou a designar efetivamente todo elemento exegético estrangeiro ao Corão²⁸⁵.

No que diz respeito à importância e tratamento das *Isrā'liyyāt*, existiu uma variação de opiniões significativa ao longo da história entre exegetas muçulmanos, concentrando-se, sobretudo, na questão da confiabilidade e utilidade dos relatos externos ao Corão com propósitos exegéticos. Traçando um panorama de desenvolvimento geral, a postura islâmica com relação às narrativas antigas principiou por um interesse e uso inicial do material judaico-cristão, passando por uma subsequente desconfiança e rejeição do material a partir da constatação das incompatibilidades entre as escrituras e narrativas, culminando em uma leniência e permissividade com relação ao seu uso, desde que feito de uma maneira descompromissada — basicamente, aquilo que não estivesse de pleno acordo com o Corão não deveria ser considerado²⁸⁶. Obviamente, essa esquematização é bastante rudimentar, e não contempla as muitas discordâncias e opiniões simultâneas e complementares existentes na tradição exegética até os dias de hoje. No entanto, nos ajuda a compreender um pouco o desenvolvimento da identidade confessional islâmica e sua relação com o desenvolvimento exegético.

A efetiva emergência do termo *Isrā'liyyāt*, enquanto um conceito técnico específico, é difícil de determinar com muita precisão. Teoricamente, o primeiro livro exclusivamente dedicado a *Isrā'liyyāt* seria de autoria de Wahb ibn Munabbih²⁸⁷ (34 A.H./654-655 E.C. — 114 A.H./732[?] E.C.), intitulado *kitab al-Isrā'liyyāt*. No entanto, apesar de ser mencionado por bastantes estudiosos muçulmanos posteriores, não há nenhum indício contemporâneo do uso desse termo associado a Wahb ibn Munabbih²⁸⁸. Kister postula que um livro da autoria de Ḥammād ibn Salama (falecido em 167 A.H./783 E.C.), um contemporâneo de Ibn Ishaq, seria na verdade a primeira obra de *Isrā'liyyāt*²⁸⁹. Tottoli coloca o eminente Al-Mas'udi (*ci* 280 A.H./ 893 E.C. — 345 A.H./956 E.C.)²⁹⁰, em um período bastante posterior, como o primeiro a utilizar efetivamente o termo, mesmo que de maneira não sistemática e ainda muito

²⁸⁵ ALBAYRAK, I. *op. Cit.* 2000. p. 114.

²⁸⁶ WATT, W. M. *op. Cit.* in: **Op cit.** 1990.

²⁸⁷ KHOURY, R. G. Wahb b. Munabbih. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 11. Leiden: E. J. Brill, 2002, p. 34-36.

²⁸⁸ *Idem.*

²⁸⁹ KISTER, M. J The Sirah Literature. In: BEESTON, A. F. L.; JOHNSTONE, T. M.; SERJEANT, R. B.; SMITH, G. R. (ed) *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 354.

²⁹⁰ PELLAT, C. al-Mas'udi In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 6. Leiden: E. J. Brill, 1997, p. 784-789.

rudimentarmente definido²⁹¹. Albayrak é outro autor que, ao dedicar parte do seu trabalho ao problema do conceito de *Isrā'īliyyāt*, estima que sua efetivação no léxico exegético islâmico foi tardia²⁹².

Não obstante toda essa controvérsia em torno do termo, façamos algumas observações com base nessas discussões: ainda que seja possível que a cristalização do termo *Isrā'īliyyāt*, enquanto um conceito bastante específico na exegese islâmica, só tenha acontecido em um período relativamente tardio e posterior ao que se estimava anteriormente — possivelmente no século III A.H./X E.C., como sugerem alguns autores — existem indícios claros do reconhecimento por parte dos muçulmanos, durante os primeiros séculos da era islâmica, de uma relação de parentesco entre o conteúdo corânico e o bíblico. Tal reconhecimento é tão flagrante, ao ponto de serem necessários anos até a efetivação de uma linha divisória clara entre aquelas narrativas que seriam exclusivamente corânicas e exclusivamente judaico-cristãs, por parte da tradição exegética islâmica. É verdade que a posição a respeito da utilidade e validade dessas narrativas por parte dos muçulmanos, apesar da esquematização feita por Watt, foi simultaneamente positiva e negativa desde um período bastante recuado, mas, sem dúvida, a familiaridade com as muitas narrativas veterotestamentárias — e principalmente com seus temas — existia a ponto de os crentes terem dificuldade em efetivamente distinguir entre o que era islâmico e o que era anterior. Foram necessários anos de trabalho intelectual, discussões e disputas entre posições conflitantes para destilar as narrativas e compartimentá-las enquanto *Isrā'īliyyāt* — o que passou a designar, nas palavras de Albayrak, tudo aquilo que é externo ao Corão na exegese islâmica²⁹³.

Os conceitos de *asāṭīr al-awwalīn* e *Isrā'īliyyāt* nos fornecem pistas importantes sobre o meio cultural em que se manifestou o movimento proto-islâmico, sobretudo no que diz respeito à relação que os primeiros crentes e proto-muçulmanos, bem como seus adversários politeístas, tinham com as tradições monoteístas anteriores. Para além disso, a tensão existente entre os dois conceitos está de acordo com o processo de formação da identidade confessional islâmica posterior, assim como exposto na obra de Donner²⁹⁴. Em outras palavras, justamente a confusão existente entre aquilo que era corânico e o que não era é mais um indício da fluidez existente, em um primeiro momento, entre as distintas confissões que se pretendiam

²⁹¹ TOTTOLI, R. Origin and Use of the Term *Isrā'īliyyāt* in Muslim Literature. In: *Arabica*, vol. 46. 1999, p. 194.

²⁹² ALBAYRAK, I. *op. Cit.* 2000. p. 289-290.

²⁹³ ALBAYRAK, I. *op. Cit.* 2000. p. 114.

²⁹⁴ DONNER, F. *op. Cit.* 2010.

abraâmicas, ao menos sob o ponto de vista do movimento de Muhammad e da crença emergente com a sua pregação. O caráter ecumênico do movimento, enfatizando o monoteísmo virtuoso, sem distinções muito claras entre as vertentes, só viria a ser definitivamente modificado em um momento posterior, em que a identidade confessional islâmica se mediria justamente em relação às suas irmãs abraâmicas. Consequentemente, a distinção estrita entre aquilo que era corânico — e imaculado — e aquilo que seriam versões alteradas dessas narrativas corânicas — e assim indignas de muita atenção — só se estabeleceria nesse período tardio.

Seguindo nossa argumentação, nos voltaremos agora para a exposição da presença judaica e cristã na Península Arábica.

3.2 O Judaísmo na Península Arábica antes de Muhammad: da Diáspora a Himiyar

No século I E.C., Flávio Josefo (37 E.C. — *ci.* 100 E.C.), historiador romano-judeu que se dispõe a escrever uma obra sobre a guerra entre o estado romano e os judeus, que culminou na destruição do Segundo Templo — mais conhecida sob os nomes *Bellum Judaicum* ou *de Bello Judaico* — afirma, no início de seu texto grego, ser este, na verdade, uma tradução de uma obra anteriormente escrita por ele em sua língua natal²⁹⁵ — provavelmente em Aramaico. Segundo o autor, essa sua obra já havia sido enviada para os Bárbaros²⁹⁶, que ele, pouco depois, identifica como os Pártios (Πάρθους), Babilônios (Βαβυλωνίους), “os mais remotos Árabes” (Ἀράβων τε τοὺς πορρωτάτω), além dos Adiabenos (Ἀδιαβηνούς) e todos “da nossa nação [*i. e.* judaica] além do Eufrates” (ὕπὲρ Εὐφράτην ὁμόφυλον)²⁹⁷. Josefo, portanto, sugere a existência de comunidades judaicas em uma extensão territorial bastante significativa, especialmente em se tratando de um texto escrito *circa* 75 E.C., muito pouco tempo depois do levante judaico e da destruição do Segundo Templo — ou seja, ainda que a guerra Romano-Judaica tenha uma relação com a dispersão dos Judeus pelo mundo antigo, é enganoso interpretar esse evento como o marco inicial da diáspora significativa judaica e da sua presença na Pérsia, Babilônia, e as terras ao

²⁹⁵ FLÁVIO JOSEFO, *A Guerra Judaica*. Livro I, 1.1.

²⁹⁶ O termo utilizado é ἄνω βαρβάρους, para o qual há divergências quanto à tradução. “ἄνω” pode significar “ignorantes”, mas a edição utilizada (tradução de William Whiston) interpreta como “upper Barbarians”

²⁹⁷ FLÁVIO JOSEFO, *A Guerra Judaica*. Livro I, 1.4.

sul e sudeste da Palestina.

Para além do texto ilustrativo de Josefo, a presença judaica em territórios tão longínquos quanto a Península Arábica parece ser bem mais antiga do que se pensava outrora. Especificamente na região de nosso interesse, o primeiro indício a sugerir, ainda que indiretamente, a presença do Judaísmo — ou sua possível introdução — remete ao século VI A.E.C. Trata-se da expedição do rei babilônico Nabonidus ao norte do Hijaz, em algum momento entre 556 e 539 A.E.C., cujo registro em estelas de granito encontradas em Harran menciona especificamente a ocupação militar das cidades de Tayma, Dedan al-'Ula, Fadak, Khaybar e Yathrib. Ressaltamos que essas cidades se tornaram particularmente notórias pelas suas comunidades judaicas à época da pregação de Muhammad, dez séculos depois, o que pode levar a certas especulações sobre a possibilidade de termos diante de nós a origem do estabelecimento do Judaísmo na região — ainda que tal atestação nos pareça arriscada. De todo modo, alega-se que o contingente militar envolvido na campanha de Nabonidus seria formado por povos da porção ocidental da zona de influência babilônica, dentre os quais certamente figurariam judeus, fossem cativos na Babilônia, fossem livres e estabelecidos na sua terra natal²⁹⁸.

Outra possível referência, na ocasião da expedição de Élio Galo, de que tratamos no capítulo anterior (*ci.* 26-25 A.E.C.), Estrabão cita a composição do contingente militar empreendido: formado por romanos e aliados — estes últimos possivelmente povos provenientes da região — dentre os quais constam 500 judeus (Ἰουδαῖζω)²⁹⁹. Aparentemente, seria o primeiro registro explícito, de que dispomos, de contato dos judeus com a Arábia, ainda que não possamos afirmar, com certeza, se são comunidades efetivamente assentadas nessa região.

Além destas inferências relativamente difusas e tangenciais, temos atestações mais claras e seguras pelo menos desde 42 E.C., data de uma inscrição epigráfica em al-Hijr (*Hegra*, nas fontes clássicas), atualmente conhecida como Mada'in-Saleh, no noroeste da península. Neste caso, trata-se de um túmulo de família, em língua e escrita nabatea, cujo autor, de nome Shubayt, se designa explicitamente como um “judeu” (*Yhwdy*)³⁰⁰. Além desse exemplo, temos outras ocorrências, não tão frequentes, porém, ainda assim significativas, de nomes ou expressões tipicamente judaicos em inscrições da área nos primeiros séculos da era

²⁹⁸ GADD, C. J. The Harran Inscription of Nabonidus. In: *Anatolian Studies*, vol 8. 1958, p. 35-92.

²⁹⁹ ESTRABÃO, *Geographia*. XVI, 4. 23.

³⁰⁰ HOYLAND, R. G. *op. Cit.* (2001) p. 146.

comum, exemplos dos quais são nomes tais como Samuel, Simeon e Isaac, e expressões como *Shalom* e *amen*³⁰¹.

No entanto, é sintomático que a sua incidência aumente significativamente no século II E.C. e, principalmente, a partir do século III E.C. Apesar de todos os exemplos que efetivamente apontam para o estabelecimento antigo de comunidades judaicas na Arábia, descartar a influência que a destruição do Segundo Templo teve na quantidade — e sobretudo no caráter — das comunidades judaicas na região é incorrer em erro, uma vez que o florescimento das comunidades judaicas na região está intimamente relacionado a esse evento³⁰².

A insurreição de Bar Kokhba, em 132 E.C., nos ajuda a compreender alguns aspectos importantes a este respeito. Trata-se de um movimento político restaurador, de caráter messiânico, estreitamente associado ao descontentamento judaico com as políticas romanas, desde 70 E.C. Um empreendimento cuidadosamente planejado durante muitos anos, coube ao esforço do Rabino Akkiba ben Joseph³⁰³ uma parte importante do angariamento de apoio à revolta antes do efetivo levante. Este que era talvez o mais fervoroso dentre os seguidores de Simon bar Kokhba, realizou diversas incursões às comunidades judaicas da diáspora, nos anos que precederam ao levante, com o propósito de pregar o ideal messiânico do movimento e recrutar adeptos dispostos a lutar pela causa³⁰⁴. Dentre os lugares visitados consta a Arábia — ainda que provavelmente só se refira à Arábia Petraea, trata-se de ainda outro indício da presença judaica na província. Provavelmente, Akkiba se dirigiu às comunidades farisaicas árabes, presentes nos arredores de Damasco, as mesmas a que teria se dirigido Paulo de Tarso quase cem anos antes. A partir do momento de efetiva mobilização militar, *ci.* 132 E.C., o movimento gozou de relativo sucesso durante cerca de três anos, sob a liderança daquele que era considerado por alguns como o messias, Simon bar Kozibah — apelidado de “*Bar Kokhba*”, o “filho da estrela”³⁰⁵ — antes que fosse suprimido pelo estado romano, *ci.* 135 E.C.³⁰⁶. O movimento, em si, é sintomático das expectativas messiânicas que fermentavam

³⁰¹ ROBIN, C Himyar et Israël. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 148^e année, n. 2, 2004, p. 841-844.

³⁰² NEWBY, G. D. *A History of the Jews of Arabia: From Ancient Times to Their Eclipse under Islam*. Columbia: The University of South Carolina Press, 1988. p. 32.

³⁰³ GINZBERG, L. Akiba Ben Joseph. In: *The Jewish Encyclopedia*. vol 1. New York: Funk & Wagnalls, 1901, p. 304-310..

³⁰⁴ NEWBY, G. D. *op. Cit.* 1988. p. 30.

³⁰⁵ Uma referência à profecia contida no Livro dos Números 24:17.

³⁰⁶ ESHEL, H. The Dates used during the Bar Kokhba Revolt. In: SCHÄFER, P. (ed.) *The Bar Kochba Revolt Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*. Tübingen: Gulde-Drück, 2003,

desde 70 E.C. — e possivelmente desde antes — sendo apenas o último dos levantes políticos judaicos deste período.

Alguns dos documentos mais ricos de que nos dispomos, encontrados em uma caverna nas proximidades do Mar Morto, nos informam a respeito de Babatha, uma judia que teria buscado refúgio nesta região durante o levante de Bar Kokhba. Ela, provavelmente, pereceu durante esse período, mas seu precioso arquivo pessoal, que ela fez questão de levar consigo — compondo documentos de distintas naturezas e períodos — sobreviveu ao tempo, até sua descoberta, em 1960³⁰⁷.

Aparentemente, Babatha era parte da aristocracia agrícola judaica, herdeira de uma lavoura de produção de tâmaras. Seu pai, Joseph, teria se estabelecido ao sul do Mar Morto, sob a jurisdição do rei Nabateu, Rabbel II (governante entre 70 E.C. — 106 E.C.), em fins do século I E.C., e de acordo com o sistema legal nabateu, mediante a aquisição da propriedade, teria direito à irrigação fornecida pelo governo³⁰⁸. A documentação de Babatha fornece um material rico em detalhes a respeito da transição administrativa entre o sistema nabateu e o romano, quando da anexação da região enquanto província romana em 106 E.C. Além disso, indica um número grande de judeus em processo de se estabelecer na região, especialmente no começo do século II E.C., talvez um reflexo dos eventos de 70 E.C.: nos registros dos nomes dos vizinhos da propriedade do pai de Babatha, por exemplo, enquanto em 99 E.C., seus nomes são exclusivamente nabateus, vinte e um anos depois, são todos judeus³⁰⁹.

A essas comunidades estabelecidas na Arábia se dirigiu Akkiba com a intenção de incitá-los à revolta e à adesão ao movimento messiânico. Sem dúvida, seriam públicos predispostos a este tipo de mensagem: comunidades farisaicas cujo culto era relativamente independente do templo, abastadas o suficiente para adquirir terras na província, e helenizadas o suficiente para fazer parte da cultura nabatea³¹⁰. Mais importante ainda, provavelmente nutriam algum tipo de esperança messiânica, o que seria de se esperar neste período³¹¹.

Chegada a fase de efetiva insurreição política do movimento, mesmo os judeus mais abastados não estariam em uma posição muito confortável diante do estado romano — o que

p. 93-105; NEWBY, G. D. *op. Cit.* 1988. p. 30.

³⁰⁷ YADIN, Y. Expedition D — The Cave of the Letters. In: *Israel Exploration Journal*, vol 12. 1962, p. 227-256.

³⁰⁸ BOWERSOCK, G. *op. Cit.* 1983. p. 77

³⁰⁹ *Idem.* p.78.

³¹⁰ NEWBY, G. D. *op. Cit.* 1988. p.31-32.

³¹¹ *Ibid.*

explica a opção de Babatha por deixar sua respeitável propriedade e buscar refúgio no isolamento das cavernas da margem oeste do Mar Morto. O último registro de Babatha data de Agosto de 132 E.C., momento em que o levante de Bar Kokhba fazia a transição entre a fase inicial de incitação e divulgação do ideal messiânico para uma fase de insurreição política aberta³¹².

Com o fim do movimento, cerca de três anos mais tarde, a política romana foi ainda mais implacável para com as populações judaicas³¹³, o que se encaixa no panorama apresentado pelas fontes epigráficas árabes. É possível conjecturar uma ligação direta entre o aumento das populações judaicas nas regiões mais afastadas na Arábia — *Arabia Deserta* e *Arabia Felix* — e o insucesso dos movimentos messiânicos judaicos dos primeiros séculos da era comum.

É interessante que, a partir do fracasso dos vários movimentos políticos judaicos, entre os quais o de Bar Kokhba, em 135 E.C., a posição da doutrina rabínica em geral encaminhe para uma espécie de descrença e pessimismo com relação à possibilidade de uma regeneração sob uma perspectiva temporal comum. Os sábios de Israel adotam uma postura desencorajadora com relação às expectativas messiânicas em terra, estabelecendo uma possível restauração em uma perspectiva escatológica extra-temporal, além das capacidades e vontades humanas — e portanto, não atingível através de insurreições políticas³¹⁴. Essa postura, em certa medida uma espécie de conformidade à política doméstica do estado romano, conseguiu fazer com que as esperanças messiânicas judaicas arrefecessem na Judeia, mas certamente as populações judaicas que se exilaram como reflexo da política romana levaram consigo parte das expectativas desse período.

O Judaísmo do Iêmen, apesar de ser muito menos considerado — dada a óbvia herança judaico-cristã da Síria e Palestina e a referência frequente, na tradição árabe, às comunidades judaicas no centro da Península Arábica — nos parece ainda mais significativo e influente na formação das bases litúrgicas e teológicas do movimento de Muhammad, e posteriormente do Islam. No sul da península, atestações claras dessa presença judaica são

³¹² BOWERSOCK, G. *op. Cit.* 1983. p.88.

³¹³ TSAFRIR, Y. Numismatics and the Foundation of Aelia Capitolina. In: SCHÄFER, P. (ed.) *The Bar Kochba Revolt Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*. Tübingen: Gulde-Drück, 2003, p. 33. O autor comenta que não há indícios de que o imperador Adriano teria cogitado esses atos não fosse pela insurreição de Bar Kokhba.

³¹⁴ LENOWITZ, H. *The Jewish Messiahs: From the Galilee to Crown Heights*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 29-30.

muito mais frequentes e variadas. Pelo menos a partir do começo do séc. IV E.C., inscrições himiyaritas, por exemplo, mencionam com bastante frequência os termos “povo de Israel”, “judeus”, “Senhor [*i. e.* deus] dos judeus”, além de um significativo — sem dúvida antigo, porém não datado — decreto em pedra, na região de Ḥaṣī, no Iêmen, instituindo a criação de um cemitério judaico:

[...]Ilīyafa' Aṣsal ibn Ḥasbah, Ya'guf, *Yq'mwt* dhu-Sufār e Ashraq dhu-Sht, qayl (*qyl*) [?] das duas tribos de Madhām (*Mḏhym*) et Sufār (*S'f̄rm*) concederam ao Senhor do Céu quatro parcelas, ao lado deste rochedo, descendo até o limite da zona arável, para ali enterrar os judeus (*'yhdn*), com o certificado de se evitar de se enterrar com estes um não judeu, (*'rmy*) e assim o fez para quitar seus favores para com os judeus. As três parcelas, e os poços que se encontram no terreno delimitado, conceder-se-ão à congregação [*i. e.* sinagoga] de Sūrī'il (*l- mkrbn Ṣwry'*), e a parcela do terreno delimitado que está sob Sūrī'il também pertence à congregação, para que esse seja legalmente garantido e goze de um título de propriedade. Em contrapartida, esses [administradores da congregação?] escolheram, cederam e doaram à linhagem de dhu-Amir uma parcela de mesma importância e de mesmo valor, e à linhagem de dhu-Amir cederam um poço e um [outro?] terreno que produz colheitas de verão e de outono, [tendo] a importância e o valor desse poço e desse terreno com o certificado, a interdição e a ameaça do Senhor do Céu e da Terra para impedir de enterrar um não judeu sob essas parcelas.[...] ³¹⁵

É particularmente interessante, neste caso, a preocupação com a garantia da propriedade desse grupo. Sem dúvida se trata, no mínimo, de uma comunidade bem estabelecida, ao ponto de poder reivindicar um cemitério para si — salvaguardando seu costume de se enterrarem em um espaço exclusivo — além de já possuir um local próprio de culto, cujos responsáveis claramente gozavam de uma relativa influência política e propriedades relativamente valiosas, que pudessem ser envolvidas na transação.

Os indícios de uma vigorosa identidade cultural judaica bem assentada no Iêmen — e de algumas das suas características — são muitos, podendo ser inclusive encontrados, curiosamente, fora da região. Alguns túmulos encontrados na região da Palestina, refletem simultaneamente um reconhecimento identitário judaico e Iemenita, dos quais alguns exemplos nos serão interessantes.

Primeiramente, em aramaico, o epitáfio de Yoseh, proveniente da região da margem sul do Mar Morto, cerca de 470 E.C.:

³¹⁵ Documento: **Mafray-Ḥaṣī 1**. Transcrição e tradução em ROBIN, C. *op. Cit.* p. 885-886. Tradução portuguesa nossa. A ficha técnica da inscrição pode ser acessada em <http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=27&collId=0&recId=2423>. O documento original está no idioma Sabeu tardio, sob o alfabeto Árabe Antigo Meridional (*musnad*). Em todas as ocasiões em que fizermos uso de textos nesse idioma o modelo de transcrição para o alfabeto romano que aqui utilizaremos é o mesmo apresentado pelo *Digital Archive for the Study of preislamic Arabian Inscriptions*, da Universidade de Pisa, que disponibiliza o documento no site acima.

Possa repousar a alma de Yoseh, filho de Awfã (*Ywsh br 'wfy*), falecido na cidade de Zafar no país dos Himiyaritas, trasladado para o País de Israel (*Ysr'l*) enterrado no dia de véspera do Shabbat, vigésimo nono dia do mês de tammuz, primeiro ano da semana (de anos), igual ao ano [400]³¹⁶ da destruição do Templo. Paz (*šlwm*). Paz sobre vós em vosso jazigo subterrâneo.³¹⁷

Este documento riquíssimo permite muitas inferências interessantes. Sobre o falecido, trata-se, sem dúvida, de um judeu — vistos seu nome (Yoseh), as referências litúrgicas (Shabbat), cronológicas (O mês *tammuz*, além do fato de a data ser estabelecida a partir da destruição do Templo), a fórmula do epitáfio e seu léxico (por exemplo, o uso da palavra *shalom*), e finalmente o fato de ele ter sido trasladado do Iêmen (*Zafar*) para ser sepultado em Israel. Este último aspecto seria particularmente interessante sob o ponto de vista da manutenção da cultura e identidade judaicas no Iêmen, no caso de o falecido ter se estabelecido nesta região — o que, apesar de ser uma possibilidade, permanece desconhecido. Para além desses aspectos, algo mais pode ser inferido a respeito da origem ancestral de Yoseh. Segundo Robin³¹⁸, seu nome é definitivamente um nome judaico, mas o seu pai leva um nome distintamente árabe — diga-se, *não* himiyarita nem judeu. Podemos reconhecer nisso um indício de procedência centro-árabe da sua família — o que o tornaria, em princípio, não um judeu da diáspora, mas um converso.

Ainda outro documento nos é bastante esclarecedor quanto à manutenção da identidade judaica iemenita: Trata-se de outra inscrição epigráfica bilíngue (em Aramaico e, surpreendentemente, Sabeu), também proveniente da Palestina, datando do período entre os séculos IV e VI E.C.:

Texto Aramaico:

Esta é a sepultura de Lea, filha de Judá (*L'h bnt Yhwldh*). Possa sua alma [repousar] pela vida eterna e ela repousará e se terá [pronta] para a ressurreição no fim dos tempos. Amém e amém. Paz. (*'mn w- 'mn šlwm*).

Texto Sabeu:

Sepultura de Lea, filha de Judá (*L'h bt Yw*). Que Rahmānān (*Rḥmnn*) lhe conceda repouso. Amém, Paz. (*'mn s²lwm*)³¹⁹

A falecida é claramente judia, o que se constata por seu nome, sua designação enquanto filha de Judá, a fórmula e o léxico invocatório (*shalom*), além da referência à ressurreição no fim dos tempos, um possível eco do livro de Daniel. O que mais nos interessa é

³¹⁶ Aproximadamente 470-471 E.C.

³¹⁷ Documento: **Naveh-Su'ar 24**. Transcrição e tradução em ROBIN, C. *op. Cit.* 2004. p. 890-891. Tradução portuguesa nossa.

³¹⁸ ROBIN, C. *op. Cit.* 2004. p. 838.

³¹⁹ Documento: **Naveh-Bilíngue**. Transcrição e tradução em ROBIN, C. *op. Cit.* 2004. p. 891. Tradução portuguesa nossa.

o fato de ela ter inserido um texto sabeu na sua sepultura, um distinto traço identitário iemenita, ainda que o local do jazigo não seja no Iêmen. Também extremamente importante é o uso, no texto Sabeu, da palavra *Rahmānān* para a entidade divina invocada — esse uso da palavra sendo atestado no Iêmen como referência ao deus judaico³²⁰.

No texto de Ibn Ishaq — especialmente no primeiro trecho, *Mubtada'*, que presumivelmente concentra parte da memória social e cultural pré-islâmica — existem referências explícitas de uma relação direta entre a presença judaica no sul e no centro da península. O texto narra como o Judaísmo viria a se estabelecer no Iêmen a partir das comunidades judaicas existentes em Yathrib, futura Medina: supostamente, o rei Iemenita Abu Karib As'ad, de passagem pela cidade, deixa ali um de seus filhos, que acaba assassinado. O rei arma uma expedição à cidade como retaliação, mas é dissuadido da ideia por dois judeus da tribo banu Qurayza, residentes do local, bastante versados nas tradições, que dizem-lhe que, caso ele persistisse com essa intenção, algo aconteceria para impedi-lo de prosseguir³²¹. Após o episódio, o rei adota a religião dos dois sábios³²² e os leva consigo para a sua capital, no Iêmen. Uma vez ali, a população local se recusa a abandonar a sua crença antiga antes que a questão seja submetida a uma espécie de “provação pelo fogo”, um costume da região, do qual Ibn Ishaq fornece duas descrições diferentes, antes de depositar em Deus a competência para saber qual delas é verdadeira³²³. De todo modo, segundo nosso cronista, trata-se da origem do Judaísmo no Iêmen de acordo com o que ele pôde coletar.

Se essa é verdadeiramente a origem histórica da presença judaica no sul da península, é difícil de responder; de fato, Filostórgio de Constantinopla menciona a existência de comunidades judaicas sob os Himiyaritas em um período anterior (337-361 E.C.), ao narrar o

³²⁰ *Idem.* p. 840.

³²¹ Ibn Ishaq. 13.

³²² A tradução de Alfred Guillaume opta pelo termo “rabino” como equivalente a *ḥibr* nesta passagem, mas esta escolha, ainda que não necessariamente incorreta no sentido cru do termo, apresenta um claro problema por conta da carga semântica da palavra “rabino” no Judaísmo posterior e na atualidade. Além disso, a raiz *ḥ-b-r* (حبر) que forma a palavra *ḥibr*, não é a mesma que forma a palavra “rabino” no árabe corânico, que seria *r-b-b* (رب). O exemplo mais ilustrativo está em V:44: “Realmente, Nós revelamos a Torá (*al-tawrāta*), na qual há direção e luz. Os profetas que se submetiam [a Deus] por ela julgavam para os judeus, e assim também os rabinos (*wal-rabāniyūna*) e os sábios (*wal-aḥbāru*), pelo que foram encarregados do livro de Deus, e dele [i. e. o livro] eram testemunhas.” Neste caso, as duas raízes triliterais aparecem próximas, e com sentido relativamente parecido, e no entanto, formando palavras distintas. Além disso, é significativo que a palavra *ḥibr*, apesar de haver sido incorporada do hebraico ou aramaico pelo árabe, não é reservada exclusivamente aos judeus, e há atestações de seu uso com referência a cristãos e outros sábios. Considerando todos esses fatores, optamos pelo vocábulo “sábio” a fim de evitar malentendidos.

³²³ Ibn Ishaq. 17. Trata-se de uma fórmula recorrente na obra deste autor. Ele apresenta as versões que conseguiu coletar acerca de um episódio específico — algumas vezes indicando qual delas lhe parece mais plausível — mas delega a Deus o discernimento da verdade.

envio de uma missão diplomática do imperador Constâncio Cloro com o intuito de pregar o Cristianismo na região³²⁴. Independentemente da veracidade desses episódios narrados por Ibn Ishaq, sem dúvida o Judaísmo viria a ter uma significância gigantesca — frequentemente negligenciada pela historiografia — na região do Iêmen.

É possível hipotetizarmos uma explicação “cultural” para que essa estória, entre várias outras referentes a Himiyar — figure na narrativa de Ibn Ishaq. Com certeza a presença e o peso do Judaísmo, no Iêmen, eram tamanhos que deixaram sua marca indelével na memória cultural dos povos da península, mesmo entre os nômades e assentados do norte e do Hijaz. No momento da escrita da biografia do Profeta, em meados do séc. VIII E.C., a proeminência do Judaísmo iemenita já havia minguado há algumas gerações, mas assim como as estórias antigas de Sabá, Himiyar, e tantos outros ícones de reputação lendária a ponto de transcender o tempo, sua existência se misturava à identidade e memória culturais dos Árabes — sobretudo se levarmos em conta a importância que os grupos de origem iemenita tiveram na carreira e consolidação do Islam³²⁵.

Recuando muitas gerações antes do nascimento do Profeta, nos idos do séc. III E.C., relembremos que uma parte considerável do sul da península é formalmente “unificada” sob o reino de Himiyar — principalmente através da conquista dos principados rivais de Sabá e Hadramawt. Ao longo do século seguinte, esse controle se estende por uma parcela significativa da Arábia central. Uma inscrição encontrada em wādī Ma’sal, na proximidade de Riad, fornece indícios acerca da amplitude da jurisdição himiyarita:

Abu Karib As’ad³²⁶ e seu filho Hasan, os dois reis de Sabá (*Yh’mn mlky S’b’*),

³²⁴ FILOSTÓRGIO, *História Ecclesiastica* 3.5.

³²⁵ A amplitude da contribuição iemenita ao Islam é difícil de dimensionar. Sem dúvida, o fato de os *anṣār* — os “ajudantes”, ou os que acolheram Muhammad em Medina — reivindicarem uma ascendência iemenita não é negligenciável, e esse definidor cultural se aguçará ainda mais quando da emergência da rivalidade entre os *anṣār* e os Quraysh de Mecca, nos anos após a morte do Profeta. Alfred Guillaume, editor e tradutor de Ibn Ishaq, menciona em sua introdução que a presença dessas estórias e lendas na obra se deve ao “acidente” (sic) de tanto Ibn Ishaq quanto Ibn Hisham, seu editor e comentador através do qual nos chegou a obra, serem de origem himiyarita (p. xviii). No entanto, ainda que isso certamente reforce as suas motivações, confinar a importância dessas narrativas a esse esforço de afirmação identitária iemenita nos parece negligenciar um fator importante: que escrever a história dos reinos iemenitas nesse momento é de certa forma escrever a história das comunidades que receberam a instrução divina — muitas das quais supostamente previram a vinda do último mensageiro de Deus, que seria Muhammad. Nesse sentido, se encaixa sem maiores problemas na proposta de se escrever a história da revelação, desde o primeiro profeta até o último.

³²⁶ Trata-se, significativamente, do mesmo rei mencionado na narrativa que Ibn Ishaq faz da expedição a Yathrib, à qual remete a origem do Judaísmo no Iêmen. Talvez não seja forçado dizer que, na memória cultural árabe, o nome de Abu Karib As’ad e o Judaísmo fossem indissociáveis. Quanto aos motivos para essa relação entre esses dois elementos, tampouco nos parece exagero supor que tenham fundamento em uma realidade política anterior. Em outras palavras, talvez a estória relatada por Ibn Ishaq nunca tenha realmente acontecido, mas a relação entre a figura de Abu Karib As’ad e o Judaísmo na memória cultural da península

dhu-Raydān (*w-ḏ-Rydn*) [*i. e.* os himiyaritas], Hadramawt (*w-Hḏrmwt*) e Yamnat[?] (*w-Ymnt*), e dos árabes [*i. e.* beduínos] do interior e da costa (*w-'rb Ṭwadm w-Thmt*).³²⁷

Obviamente há que se interpretar o texto com certo cuidado, mas o fato de se reivindicar autoridade sobre esses reinos, anteriormente rivais, não é insignificante; menos ainda é a localização do achado, uma inscrição monumental de proveniência institucional — ou governamental — em uma região bastante afastada do Iêmen.

O mais interessante para o nosso propósito, no entanto, é o fato de que esse corpo político himiyarita se coloca explicitamente sob a égide deste deus único e, ainda que efetivamente não adote o Judaísmo como credo oficial, incorpora grande parte da “ideologia política” e dos ícones culturais judaicos no seu próprio discurso e “justificativa de estado”. A partir dos anos 380 E.C., e pelo menos ao longo dos 150 anos seguintes, todas as inscrições himiyaritas, sem nenhuma exceção conhecida, serão “monoteístas” e/ou judaizantes³²⁸ — mais importante ainda: abertamente antipoliteístas. Templos de divindades do panteão anterior serão gradualmente abandonados. É interessante notar que das mais de cem inscrições himiyaritas datadas deste período, nenhuma contenha invocações às entidades politeístas de antes³²⁹. As fontes externas, por sua vez, não são menos concordantes sobre o fato de o Judaísmo ser a religião predominante em Himiyar nesse momento, e sobre sua relação direta com o governo instituído³³⁰. Os principais ecos dessa relação de proximidade são encontrados frequentemente em associação aos atritos entre Himiyar e os cristãos, sobre os quais falaremos mais adiante.

Convém ressaltar, contudo, que curiosamente as únicas fontes em boa medida silenciosas a respeito do Judaísmo no Iêmen são justamente fontes judaicas externas; o Talmude e a Mishnah judaicos, por exemplo, até onde sabemos, não possuem quaisquer referências claras às comunidades judaicas árabes³³¹.

era tão imediata justamente porque sua relação concreta fora também imediata. Não fazia tanto tempo — algumas centenas de anos, quando da compilação de Ibn Ishaq — os sucessores políticos de Abu Karib As'ad estiveram engajados em uma série de conflitos violentos e prolongados com comunidades cristãs, envolvendo golpes de estado e derrubadas de dinastias, execuções e perseguições, destruição de locais de culto, etc., conflitos que efetivamente só teriam fim quando da conquista persa do Iêmen, no final do século VI E.C. Trataremos dessas questões mais adiante.

³²⁷ Documento: **Ry 509**. Tradução portuguesa nossa. Disponível em: <http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=7&colId=0&recId=2450>

³²⁸ ROBIN, C. *op. Cit.* p. 833.

³²⁹ *Idem.* p. 857

³³⁰ *Idem.* p. 833.

³³¹ Argumenta-se que alguns trechos permitem inferir a ciência da existência dessas comunidades, e por isso alguns autores consideram-nas referências válidas. No entanto, não as encontramos em nossa investigação.

Temos, portanto, não só a existência de uma comunidade judaica longeva e relevante no Iêmen — o que já seria, por si só, um dado significativo — mas efetivamente um aparato governamental que reivindica o patronato do deus de Israel, e que implementa políticas que reforçam algumas das concepções que remetem ao Judaísmo e ao seu inerente — ainda que latente — messianismo.

Essa última afirmação não é um exagero. A análise atenta do período de 150 anos em que o emprego de fórmulas judaicas e judaizantes, nas inscrições himiyaritas, é norma indica muito explicitamente uma intencionalidade política que visa extrapolar a simples filiação cultural a uma linhagem. O emprego do termo “povo de Israel” (*s²'b-Ys³r'l*) nas inscrições himiyaritas e a estrutura das fórmulas invocatórias desse período fornecem indícios bastante esclarecedores nesse sentido. Em primeiro lugar, a ordem das invocações, comumente utilizadas no fim dos textos, sofre uma mudança considerável. Anteriormente, a hierarquização das invocações seguia o padrão: “*Divindades maiores — Soberano — Divindades Menores — Comunidade/povo — Parentes*”³³². No período em questão, passa a ser adotada a estrutura “*Divindade — Comunidade/Povo — Soberano*”³³³.

Especificamente, a fórmula recorrente passa a ser *Deus — Israel — Soberano*:

'bny[m] [Benyamin?] filho de 'bs2mr, sua esposa 'b'ly e seus filhos Yahuda e Mrtd'ln, e os das tribos Hryn, Ḍrh, Khnl, B'ln, Nhs'n e Hywtm construíram, assentaram as fundações e completaram sua casa Yrs³ para a sua própria vida e prosperidade, a de seus filhos, seus servos e sua posse. Com a ajuda e o poder de seu Senhor, mestre do Céu e da Terra, e com a ajuda de seu povo de Israel (*s²'b-hmw Ys³r'l*) e de seu senhor Shurihb'il³³⁴, rei de Sabá, dhu-Raydān e Hadramawt. Que Rahmānān lhes conceda nela [*i. e. na casa*] uma vida imaculada. Mês de Ṭbtn do ano de quinhentos e oitenta. Amém.³³⁵

O emprego do termo Israel merece ainda mais esclarecimentos. Não se trata de uma referência aos judeus em geral — ou aos praticantes do culto judaico — uma vez que, para esses, tendo o documento a respeito do cemitério judaico como referência, o termo empregado normalmente é 'yhd (*yahud*). Também é interessante que o uso do termo vem discriminado

HOYLAND, por exemplo, menciona em seu texto que referências do Talmude complementam as referências epigráficas (2001, p. 146), mas não as explicita. ROBIN, por sua vez, diz que a este respeito as fontes judaicas nada dizem (2004, p. 834).

³³² ROBIN, C. Les “Filles de Dieu” de Saba' a La Mecque: réflexions sur l'agencement des panthéons dans l'Arabie ancienne. In: *Semitica 50. Cahiers Publiés par l'Institut d'Études Semitiques du Collège de France*. Dezembro 2001, p. 113-192.

³³³ ROBIN, C. *op. Cit.* 2004. p. 853.

³³⁴ Trata-se de Shurihb'il Yakkuf (reinado *ci.* 468 E.C. e *ci.* 480 E.C.) Ver: JOHNSON, S. F. *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 269.

³³⁵ Documento: **Ibrahim al-Hudayd 1**. Tradução portuguesa nossa. Disponível em: <<http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=27&collId=0&navId=736376617&recId=2408>>

das outras linhagens apontadas neste e em outros documentos³³⁶.

A conclusão a que chega Robin, a partir desses e outros indícios — notadamente, o fato de todos serem provenientes da capital e mencionarem explicitamente os reis — é de que são fruto de uma profunda reforma da sociedade himiyarita³³⁷. Nesse sentido, haveria uma espécie de implementação deliberada da linguagem e da ideologia política e comunitária envolvida na cosmologia judaica sob o patronato de um deus. O emprego da denominação *Israel* para essa comunidade política sugere o tamanho da pretensão envolvida.

Desde o insucesso da revolta de Bar Kokhba, em 135 E.C., as expectativas messiânicas exaltadas do século primeiro E.C. haviam minguado significativamente, ao menos na região mais próxima da Judeia, e a doutrina rabínica desencorajava a possibilidade de se buscar a redenção comunitária através de meios insurreicionais políticos. No entanto, as comunidades que haviam trazido consigo as expectativas e ideais messiânicos, do séc. II E.C., haviam aparentemente construído, juntamente com os reinos iemenitas, uma comunidade política que fazia uso do vocabulário político e das concepções comunais judaicas com o intuito de estabelecer laços que transcendessem as filiações tribais — ou seja, um esforço de implementação de coesão social através do poder comunal da ideologia judaica³³⁸.

Contudo, ainda que empregassem ativamente esses artifícios, os reis iemenitas aparentemente não reivindicavam para si a função profética e sacerdotal, esta ficando relegada à classe sacerdotal judaica que compunha o entorno do rei. É significativo que uma inscrição encontrada nas proximidades de Sana'a contenha uma lista, em hebraico, das 24 classes sacerdotais do Templo de Jerusalém³³⁹ — um possível indicativo de que esse grupo de sacerdócio iemenita buscava sua legitimidade na linhagem daí proveniente. Mesmo nas fontes narrativas árabes, compostas alguns séculos depois, um tema recorrente são os sábios judeus que aconselham os reis iemenitas³⁴⁰.

Feitas todas essas observações, o que se pode afirmar, com certa confiança, é a existência de uma entidade governamental e comunal, no Iêmen, extremamente tributária do Judaísmo, durante um período de, ao menos, 130 anos ininterruptos. Esse organismo, no

³³⁶ É importante notar que a estela em que vem a inscrição também é composta de três monogramas além do texto traduzido. Um monograma central porta o nome do autor (*'bny m[n]*) e outras duas portam os nomes de tribos as quais ele faz parte, e que são mencionadas no texto principal (*Nhs'n* à esquerda, *Hryn* à direita).

³³⁷ ROBIN, C. *op. Cit.* 2004. p. 854.

³³⁸ *Idem.* p. 856-857.

³³⁹ Disponível em: ROBIN, C. *op. Cit.* 2004. p. 888-889.

³⁴⁰ Um exemplo é a narrativa que Ibn Ishaq apresenta a respeito das origens do Judaísmo no Iêmen. Ver: Ibn Ishaq. 13.

entanto, não possuía exatamente um caráter messiânico, nem parece efetivamente adotar o Judaísmo como religião oficial³⁴¹, ainda que fizesse uso de grande parte da ideologia política judaica como mecanismo de implementação de coesão social. É difícil de dimensionar, exatamente, qual a extensão da influência Himiyarita neste período na Península Arábica, mas é significativo que sua relevância era suficiente para que acirrasse ainda mais o conflito sangrento e prolongado com os seus rivais cristãos de Aksum, do outro lado do Mar Vermelho — e por extensão, eventualmente, acabasse por participar no conflito imperial que envolvia os romanos e os persas, agindo como aliados importantes desses últimos.

Indo mais longe, e considerando que as primeiras interferências militares Aksumitas, na política da península, datam do século III E.C. — momento em que uma expedição vinda da Etiópia efetivamente captura a capital Himiyarita de Zafar — a notável aproximação de Himiyar com o Judaísmo e as suas implicações para a manutenção política podem ser entendidas sob outra perspectiva. A relação entre a identidade confessional e a posição política é muito evidente e orgânica, sobretudo no mundo antigo. Como veremos mais adiante, Constantinopla faria da adoção confessional um símbolo e medida de lealdade política, o que explicaria vários dos conflitos intestinos à cristandade oriental, durante a Antiguidade Tardia. Igualmente, seu mais formidável rival, a Pérsia, faria de cristãos “heterodoxos” nestorianos seus aliados no conflito contra os romanos, sobretudo após a sua condenação formal e excomunhão durante o Concílio da Calcedônia, em 451 E.C., e a dissolução do último centro teológico nestoriano em território romano, a Escola de Edessa³⁴², que seria realocada em Nisibis, em território sassânida.

De maneira similar, a aproximação entre os himiyaritas e o Judaísmo parece obedecer a este padrão político/religioso à medida em que o conflito com os cristãos de Aksum ganha força. Não só essa aproximação seria uma espécie de marco identitário/político em relação ao inimigo, como seria também um mecanismo de dotação de coesão política ao reino, estabelecendo laços trans-tribais através da denominação *Israel* e de algumas das concepções cosmológicas, comunitárias e políticas que estão implícitas no termo.

³⁴¹ ROBIN aponta para a posição relativamente descompromissada — sob um ponto de vista confessional — que as inscrições governamentais himiyaritas adotam durante o período, em contraste com a ubíqua e enfática referência judaica presente nas inscrições aristocráticas. Ao que tudo indica, a postura real, ainda que estivesse bastante relacionada ao Judaísmo e fizesse constantes alusões a ele, era cautelosa quanto a uma efetiva adoção dessa confissão pelo fato de uma população significante do reino não ser judia. Sob um ponto de vista governamental, essa posição ambígua seria mais prudente. Ver. ROBIN, C. *op. Cit.* 2004. p. 859-860.

³⁴² VINE, A. R. *The Nestorian Churches: A Concise History of the Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*. London: Independent Press, 1937. p. 41-43.

O curto reinado de Yusuf Dhu Nuwas, entre cerca de 522 E.C. e 530 E.C., é especialmente esclarecedor quanto à evolução da relação entre o estado de Himiyar e o Judaísmo. Estando em conflito com Aksum, ao menos desde o século III E.C., Himiyar é invadido pelos etíopes uma outra vez, em 495 E.C. — após o que aparenta ser um período de guerra civil³⁴³. Os etíopes instalam uma monarquia cristã no lugar, em 500 E.C., sob a qual, durante um período de 22 anos, só há uma inscrição judaica ou judaizante — em contraste com a frequência enorme, nos 120 anos anteriores.

Em 522 E.C., em meio a um período de instabilidade política interna, eclode uma tentativa de restauração, sob o rei Yusuf Dhu Nuwas. Seu curto reinado nos fornece relativamente pouca documentação direta, mas as inscrições do período demonstram uma reaproximação com o Judaísmo, ainda que de uma maneira relativamente discreta. Possivelmente, seria uma tentativa de restaurar a estabilidade entre as partes beligerantes e dissidentes sob Himiyar, o que explicaria essa medida cautelosa³⁴⁴.

No entanto, chama a atenção, durante o governo de Dhu Nuwas, o fato de as inscrições demonstrarem uma mobilização militar extraordinária, em termos numéricos, voltada especificamente contra a população cristã de Himiyar:

O qayl [*i. e. chefe*] S²rh'1 Yqbl, filho de S²rhb'1 Ykml, da tribo de Yz'n [...] gravou nesta inscrição os seus feitos em algumas expedições militares realizadas quando estavam com seu senhor Yusuf Ash'ar [Dhu Nuwas] contra os Abissínios em Zafar quando queimaram a igreja. E o rei de 's²'rn caiu quando o rei [*i. e.* Yusuf Dhu Nuwas] enviou contra ele um destacamento. Eles lutaram contra Mhwn e mataram todos os seus habitantes, queimaram a igreja e atacaram todas as fortalezas de S²mr e da sua planície, enquanto o rei seguia para 's²'rn. O numero total de que o exército do rei [*i. e.* Yusuf Dhu Nuwas] matou e capturou foi de 130.000 mortos e 9.500 cativos, 280.000 camelos, vacas e cabras [capturados?]. Então o rei os enviou contra [a cidade de Najrān] com os exércitos de 'z'n, com as tribos de Dhu- Hamdan, seus cidadãos e seus nômades (*w-hgr-hmw w-'rb-hmw*), e os nômades de [tribo de] Kinda, Mūrad e Madhhig. O rei forneceu como apoio contra os Abissínios para reforçar o estreito de Mendeb o seu exército, e com eles seus irmãos, os qayls: [...]. No mês de Qyzn de 633. Que Elohim (*'lhm*), a quem pertencem os céus e a Terra, dê ao rei Yusuf a vitória sobre seus inimigos. Pela proteção de Rahmānān (*Rhmnn*) esta inscrição [será guardada] contra aqueles que a destruiriam e degradariam. Espalhe por todo o mundo, ó Rahmānān, a vossa misericórdia. Vós sois o Senhor.³⁴⁵

É possível que os números descritos no documento sejam inflados, mas a figura do rei Yusuf Dhu Nuwas apresentada na literatura siríaca, grega e árabe posteriores é dramática e fanaticamente associada ao Judaísmo. O rei é retratado como um perseguidor implacável dos

³⁴³ ROBIN, C. *op. Cit.* 2004. p. 871.

³⁴⁴ *Idem.* p. 874.

³⁴⁵ Documento: **Ry 508.** Tradução portuguesa nossa. Disponível em: <http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=7&colId=0&navId=950220062&recId=2449&yM=yes>

cristãos, e um defensor ferrenho do Judaísmo, aplicando uma política de conversão forçada ou morte em caso de recusa:

E esse satã incarnado, Masrūq [*i. e.* Yusuf Dhu Nuwas] respondeu e disse aos abençoados: “Seja-vos o bastante que tenham declarado que se rebelariam contra mim, e que tenham falhado. Ao menos agora considerem a sua reputação e ouçam as minhas palavras e neguem Jesus Cristo, o filho de Maria, porque ele era um humano e um mortal como todos os homens, e cusparam sobre a cruz e sejam judeus conosco, e poderão viver. Mas se não obedecerem minhas palavras, por Adonai, Deus, eu farei com que sofram tormentos pelo fogo e que suas vidas sejam consumidas por ele, pois veneram um mortal que, sendo homem, mesmo assim declarou sobre si mesmo ser o filho de Deus, o Misericordioso (Raḥmānā).”³⁴⁶

Dhu Nuwas veio com seu exército contra eles [*i. e.* a população cristã da cidade de Najran] e os convidou a aceitarem o Judaísmo, dando-lhes a escolha entre isso ou a morte. Eles escolheram a morte, e então ele cavou algumas valas para eles, queimou alguns no fogo, executou alguns com a espada, e mutilou-os até que tivesse matado quase vinte mil deles.³⁴⁷

Sem dúvida, a irredutibilidade devocional de Yusuf Dhu Nuwas, assim como as fontes apresentam, é, antes, um reflexo do aumento do abismo entre as posições e identidades devocionais judaica e cristã, no período subsequente à guerra — associada à carga emocional e traumática que as comunidades cristãs herdaram do conflito e dos martírios que sofreram — do que um retrato real do compromisso piedoso do rei para com o Judaísmo. Infelizmente, não dispomos de inscrições himiyaritas de proveniência régia nesse período, o que poderia esclarecer melhor o caráter de Dhu Nuwas. Seja como for, não nos parece improvável que houvesse um autêntico comprometimento pessoal do rei de Himiyar para com a causa e a devoção judaica. O fato de a questão certamente ter uma dimensão política muito flagrante para os atores envolvidos não necessariamente coloca em xeque a sua sinceridade quanto às suas posições; ao contrário, nos parece potencialmente reforçar o seu comprometimento, uma vez que estão efetivamente acreditando nas forças sobrenaturais que mobilizam.

3.3 As comunidades judaicas no Hijaz às vésperas da pregação de Muhammad

No que diz respeito à região central da península, as referências ao Judaísmo são provavelmente as mais conhecidas, mesmo sob um ponto de vista não acadêmico. É amplamente aceita e reconhecida a presença de comunidades judaicas nas cidades do noroeste do Hijaz à véspera da revelação a Muhammad — sobretudo Khaybar, Tayma, e

³⁴⁶ MOBERG, A. (ed.) *The Book of the Himiyarites: Fragments of a hitherto unknown Syriac work edited, with Introduction and Translation, by Axel Moberg*. Lund: C. W. K. Gleerup., 1924. p. 109. Tradução.

³⁴⁷ Ibn Ishaq. 24.

principalmente Yathrib, onde o Profeta tomaria refúgio e formaria efetivamente o primeiro corpo político proto-islâmico. No Corão, existem 21 ocorrências da raiz h-w-d (هـ و د), de onde deriva, entre outros termos, al-yahūd, ou Judaísmo — algumas das quais fazem referências sutis às comunidades com as quais os primeiros “muçulmanos” estavam em contato:

Dentre os judeus (*mina alladhīna hādū*) há aqueles que distorcem os significados das palavras e dizem “nós ouvimos e desobedecemos” e ouvem mas não escutam. E dizem “*rā'inā*”³⁴⁸ (*warā'inā*), dobrando suas línguas e difamando a religião. E se dissessem “nós ouvimos e obedecemos” e “escuta-nos e ora por nós (*unzur'nā*)”, sem dúvida seria melhor para eles e mais adequado. Mas Deus os amaldiçoou por sua descrença, de modo que somente poucos dentre eles realmente creem.³⁴⁹

O trecho também é bastante distinto de algumas outras referências aos judeus frequentes no Corão, mas que dizem respeito não exatamente às comunidades com as quais os crentes estão se relacionando naquele momento, e sim ao “povo judeu” em geral — referimo-nos aqui especialmente aos excertos em que é abordado o Antigo Testamento:

Realmente, Nós revelamos a Torá (*al-tawrāta*), na qual há direção e luz. Os profetas que se submetiam [a Deus] por ela julgavam para os judeus (*hādū*), e assim também os rabinos (*wal-rabāniyūna*) e os sábios (*wal-aḥbāru*), pelo que foram encarregados do livro de Deus, e dele [*i. e.* o livro] eram testemunhas. Por isso não temais os homens, mas a Mim, e não vendais Meus versos por pouco. E aqueles que não julgarem pelo que Deus revelou, esses serão os descrentes (*al-kāfirūna*).³⁵⁰

Esses dois usos do termo não são negligenciáveis, ainda que certamente as duas dimensões se misturassem para os crentes. O nosso ponto é que o Corão faz referências relativamente distintas àquilo que é percebido como a comunidade judaica que recebe as escrituras, e as comunidades judaicas com as quais o Profeta interagiu em Medina e em outros lugares, mesmo se as duas fossem percebidas como a mesma coisa em uma perspectiva

³⁴⁸ Trata-se de uma sutileza linguística. A raiz *r-ʿ-y* (ر ع ي) em árabe remete ao pasto e ao ato de pastorear, e em relação a esse sentido, a conduzir, guiar, guardar, observar, vigiar, cuidar, tanto no sentido literal quanto metafórico. No entanto, o imperativo *rā'inā*, expressão com a qual alguns crentes se referiam ao Profeta, cujo significado é algo como “guarda-nos”, “protege-nos”, “observa-nos” no sentido de acolhimento, possui uma semelhança fonética significativa com um insulto em hebraico, derivado da palavra hebraica para o substantivo “Mal”, *ra'* (רע). Assim, alguns membros das tribos judaicas de Medina, alega-se, utilizavam o termo ao se referir a Muhammad com certo sarcasmo ou desdém. Daí a reprovação no excerto destacado, e a indicação de que outro termo, *unzur'nā*, de significado parecido, seria mais adequado e evitaria esse tipo de insinuação. Ver. BADAWI, E. S. M.; HALEEM, M. A. *op. Cit.* Leiden: Brill, 2008. p. 371.

³⁴⁹ IV:46. Ainda que esse trecho, enquanto texto litúrgico, tenha sido com frequência tomado como uma espécie de verdade abstrata e livremente aplicável, parece aludir a uma situação concreta encontrada pela comunidade de Muhammad na sua trajetória política. De maneira semelhante às referências aos árabes que exploramos no capítulo anterior, o trecho sugere uma certa descrença e condenação das tribos judaicas medinenses por sua falta de comprometimento, o que era percebido pela comunidade proto-islâmica como hipocrisia e, em certa medida, um rompimento dos laços sociais que atavam a comunidade política — uma vez que se esperava solidariedade e apoio mútuo entre as partes — especialmente se aceitarmos a postulação de DONNER (*op. Cit.* 2010.) de que, neste momento, os proto-muçulmanos se entendiam como praticamente iguais aos judeus em relação a Deus, ou seja, detentores da mesma revelação monoteísta incitando à virtude, e portanto passíveis de formarem uma só comunidade ecumênica convergente em sua piedade.

³⁵⁰ V:44.

global.

A relação de Muhammad com os judeus durante sua carreira política possui ampla dimensão e foi exaustivamente explorada pela tradição islâmica — sendo especialmente notáveis nesse sentido as tribos judaicas de Medina, com as quais os crentes entram em contato prolongado no seu período nessa cidade. Alguns episódios marcantes dessa trajetória são facilmente nomeáveis e reconhecíveis, dos quais dois são particularmente destacáveis: a composição da série de determinações conhecidas como a Constituição de Medina³⁵¹ (ou o documento da *Umma*), que institui um complexo de relações políticas entre as diferentes tribos e envolve os *muhajirun*³⁵², os *anṣār*³⁵³ e as várias tribos remanescentes da cidade e seus aliados, incluindo, por extensão, as judaicas; e a execução dos homens e a escravização das mulheres e crianças da tribo judaica banu Qurayza³⁵⁴, como retaliação a uma suposta violação

³⁵¹ Conhecida sob diversos nomes — Constituição de Medina (*Dastūr al-Madīnah*), Carta de Medina (*Ṣaḥīfat al-Madīnah*), *Sunna jami'a*, ou mais recentemente pela historiografia, “documento da *Umma*” — trata-se, na verdade, não de um documento concreto, mas de uma série de cláusulas interrelacionadas, que possivelmente compunham um ou alguns poucos documentos bastante próximos, e cuja transcrição e reconstituição podem ser feitas a partir das fontes narrativas. Em geral, o texto é tido como muito confiável até pelos historiadores mais céticos, devido a sua linguagem arcaica destoante do resto das fontes que o contém, além da coerência interna entre as versões apresentadas pelas diferentes fontes. Estima-se que a série de determinações contidas no documento tenham sido acordadas entre as partes em momentos diferentes, variando entre 622 (ano em que acontece a Hégira) e 627 E.C. Ver: Ibn Ishaq 341-344; SERJEANT, R. B. The Constitution of Medina. In: *Islamic Quarterly*, vol. 8. 1964, p. 3-16.; DONNER, F. Muhammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca. In: *The Muslim World*, n. 4, vol. 69. 1979, p. 229-247.; WATT, W. M. *op. Cit.* 1968.; GIL, M. The Constitution of Medina: A Reconsideration. In: *Israel Oriental Studies*, vol. 4. 1974, p. 44-66.

³⁵² Literalmente, os “emigrantes”, ou “os que emigram”. Trata-se do termo utilizado como referência aos conversos Mequenses que emigraram quando da Hégira em 622 E.C., ou durante o período posterior até o momento da conquista de Mecca em 630 E.C. Ver: WATT, W. M. Muhājirun. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 7. Leiden: E.J. Brill, 1993, p. 356-357.

³⁵³ Literamente, os “ajudantes”, os conversos medinenses que acolheram o movimento de Muhammad e os que emigravam de Mecca quando da Hégira em 622 E.C. Com o tempo, passariam a designar especificamente aqueles medinenses que tivessem se convertido em um momento recuado, distinguindo-os daqueles que, mesmo em Medina, houvessem se convertido em um momento posterior, quando o movimento estivesse mais estável e politicamente consolidado. Ver: WATT, W. M. Al-Anṣār. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 514-515.

³⁵⁴ Esse episódio extremamente controverso figura bastante, tanto na tradição islâmica posterior quanto na sua crítica, frequentemente como comprovante de um suposto antijudaísmo inerente ao Islam e a Muhammad. Não entraremos no mérito “teológico” da questão, embora essa suposição nos pareça contrastar com o caráter do movimento que surge nas fontes (sua ênfase no monoteísmo virtuoso puro e simples, sua afirmação constante da correlação entre as revelações passadas e o Corão, etc.) De todo modo, trata-se de um episódio particularmente chocante quando analisado sob a perspectiva contemporânea de misericórdia e humanidade. Os muitos relatos a respeito divergem consideravelmente em alguns pontos, mas, em linhas gerais, o que parece ter ocorrido pode ser resumido da seguinte forma: pouco após a Batalha da Trincheira (627 E.C.), a tribo judaica de banu Qurayza foi sitiada em seu refúgio em Medina pelos crentes, sob a premissa de que eles teriam compactuado com o inimigo, violando, portanto, a aliança feita anos antes com Muhammad e com as outras tribos. Após um cerco de alguns dias, os de banu Qurayza concordam em se render, caso sua situação seja arbitrada e seu futuro julgado por Sa'd ibn Mua'dh, um dos mais eminentes membros da tribo de Aws, com a qual o próprio banu Qurayza tinha uma relação antiga de aliança e/ou clientelagem (há discordâncias a este respeito). Certamente assim o fazem por esperarem um tratamento mais favorável por esse árbitro. No entanto, a sentença pronunciada é implacável: A escravização das mulheres e crianças e execução dos

grave do pacto estabelecido com a comunidade e com o Profeta.

Há ainda outros episódios que possivelmente aludem a essa relação indiretamente, como por exemplo a mudança da *qibla*, a direção da reza, de Jerusalém para Mecca, estimada como tendo ocorrido no período medinense da carreira do Profeta, e que possivelmente refletiria o desgaste das suas relações com as comunidades de judeus³⁵⁵. Esses vários relatos figuram bastante nas fontes posteriores que se propõem a abordar o movimento de Muhammad, incluindo a obra de Ibn Ishaq, mas é importante analisá-los com bastante cuidado, vista a composição posterior das obras e a tendência desse período a diminuir a “contribuição” judaica ao Islam. De fato, várias tradições posteriores mencionam, por exemplo, alguns fiéis seguidores de Muhammad de origem judaica — ou seja, são tratados como “conversos” pelas fontes. No entanto, há que se considerar a possibilidade de estes terem na verdade simplesmente “continuado” judeus — e ainda assim fizeram parte do movimento por serem monoteístas devotos e virtuosos, o que seria critério suficiente para o pertencimento a esse momento — e finalmente terem sido retrospectivamente considerados “conversos” pelas fontes, compostas em um momento um pouco mais tardio, em que o Judaísmo já era tido como absolutamente incompatível com o pertencimento ao Islam³⁵⁶.

Desde antes da destruição do Segundo Templo, em 70 E.C., e a consequente imigração e aumento da sua presença na Arábia, o Hijaz tem apresentado indícios de presença judaica. No entanto, seguindo o padrão de assentamento das outras regiões, do século II E.C. em diante, verifica-se não só a proliferação de comunidades judaicas, como também o crescimento da sua importância política na região. As fontes de que dispomos são predominantemente urbanas, o que restringe, em certa medida, nossa capacidade de análise da integração dessas comunidades na dinâmica política e social árabe. Contudo, é possível afirmar que os judeus, de maneira similar à sua inserção na Arábia Nabatea, ocupavam

homens da tribo por sua traição, o que é cumprido imediatamente, com o aval de Muhammad. É óbvia a importância do episódio sob vários aspectos, e uma vez que existam bastantes variações e divergências nos relatos, várias teorias foram formuladas para explicar a postura passiva do Profeta em relação a esta crueldade — indo desde a sua completa concordância com esse tipo de massacre nas devidas circunstâncias, até mesmo à negação da veracidade histórica do episódio. Não pretendemos investigar o problema a fundo. A este respeito, ver: WATT, W. M. The Condemnation of the Jews of Banū Qurayza. In: *Early Islam: Collected Articles*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 1990. p. 1-12; WATT, W. M. Qurayza, Banu. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 5. Leiden: E. J. Brill, 1986, p. 438.; AHMAD, B. *Muhammad and the Jews: a Re-examination*. New Delhi: Vikas Publishing House for Indian Institute of Islamic Studies, 1979.; ARAFAT, W. N. New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina. *Journal of the Royal Asiatic Society*, n. 2, vol. 1, 1976, p. 100-107; KISTER, M. J. The Massacre of the Banu Quraiza: a re-examination of a tradition. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 8. 1986, p. 61-96.

³⁵⁵ DONNER, F. *op. Cit.* 2010. p. 45.; WATT, W. M. *op. Cit.* 1961. p. 112-113.

³⁵⁶ DONNER, F. *op. Cit.* 2010. p. 73-74.

estratos e funções diversificados na sociedade árabe: eram mercadores, agricultores, artesãos, guerreiros, escribas, marinheiros na costa do Mar Vermelho — assentados e nômades³⁵⁷. Em outras palavras, o grau de integração de populações judaicas na Arábia era elevado, o que significa que sua presença, tanto política quanto cultural, era absolutamente comum e ubíqua entre as populações árabes pagãs. Os epitáfios de Lea e Yoseh, analisados na sessão anterior, indicam que essas populações utilizavam as línguas francas das regiões em que viviam, apesar de conservarem certa medida de sua consciência identitária judaica, por exemplo mantendo o conhecimento de hebraico como parte importante da liturgia. Também temos algumas informações a respeito de suas observações a datas e festivais litúrgicos, especificamente a confirmação de que respeitavam o Shabbat³⁵⁸, o Yôm Kippûr³⁵⁹ e o Pessach, a Páscoa judaica³⁶⁰.

Pelo menos algumas dentre essas comunidades judaicas certamente nutriam expectativas apocalípticas³⁶¹. A partir das catástrofes dos primeiros séculos — mais especificamente a destruição do Segundo Templo, os fracassos das insurreições judaicas e a virtual aniquilação das comunidades judaicas do Egito, quando da revolta egípcia de 114-117 E.C. — a concepção de que o fim dos tempos se aproximava não era uma característica única do Judaísmo árabe³⁶². A literatura islâmica posterior abunda em narrativas representando os judeus árabes à espera de um profeta³⁶³, e alguns dos movimentos messiânicos que serão investigados, no próximo capítulo, brotaram no seio de ambientes judaicos, fazendo reivindicações judaicas e utilizando-se de imagens judaicas. Sob um ponto de vista judaico, não é surpreendente que Muhammad reivindicasse ser um continuador da mensagem abraâmica; sua descrição se encaixava perfeitamente na imagem do homem santo judaico: ele se enrolava em uma manta³⁶⁴, declamava coisas de forma rimada e ritmada, falava de

³⁵⁷ LICHTENSTADER, I. Jews in Pre-Islamic Arabic Literature. In: *American Academy for Jewish Research*, vol. 10, 1940, p. 185-194.

³⁵⁸ A este respeito temos algumas referências corânicas que fazem eco à literatura haggadica com relação aos que violam o Shabbat. Especificamente em II:65 ; IV:47 ; VII:63, para citar apenas alguns exemplos.

³⁵⁹ NEWBY, G. D. *op. Cit.* 1988. p. 70-72. É interessante ressaltar que, de acordo com as tradições islâmicas, a instituição do jejum do Ramadan é associada ao Yôm Kippûr. Supostamente, a referência cosmológica seria a mesma: Moisés, o Êxodo, e as provações e redenção física a ele associadas. Ver: NEWBY, G. D. *op. Cit.* 1988. p. 71-72.; GOITEN, S. D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill, 1966. p. 97.

³⁶⁰ *Ibid.* p. 70-72.

³⁶¹ NEWBY, G. D. *op. Cit.* 1988. p. 62. A este respeito, ver: RABIN, C. *Qumran Studies*. Oxford: Oxford University Press, 1957.

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ Ibn Ishaq. 130-136. Ainda que certamente sejam mais elaborações exegéticas — hagiografia ao invés de história — é relativamente seguro afirmar que, de uma maneira geral, a espera por um profeta fazia parte da cultura judaica árabe.

³⁶⁴ A mais importante referência a este aspecto se encontra em LXXIV:1 no Corão: “Ó tu [Muhammad] que

narrativas judaico-cristãs, conhecidas dos seus ouvintes, da verdadeira devoção, e do juízo final — todos aspectos familiares às comunidades judaicas árabes, sobretudo aquelas com inclinações mais messiânicas e apocalípticas.

A tendência da literatura tradicional islâmica — entre ela as biografias de Muhammad — de representar as unidades políticas, atores envolvidos no drama das narrativas que pretendem relatar, como grupos homogêneos e coesos bastante distintos uns dos outros, afetou a maneira como as comunidades judaicas na Arábia foram percebidas pela erudição posterior. Seguindo o desenvolvimento da carreira política de Muhammad, em Medina, a cidade é apresentada pela literatura como uma unidade claramente discernível — o que em si é problemático, vista a composição das cidades árabes do período³⁶⁵ — cuja população era estritamente dividida entre uma facção árabe, composta predominantemente pelas tribos de Aws e Khazraj, e outra judaica, composta pelas tribos Qurayza, an-Nadir e Qaynuqa. O subsequente conflito envolvido na consolidação política de Muhammad na cidade — sob a perspectiva dos que escreviam as obras narrativas, um século depois, quando do momento de cristalização da identidade confessional islâmica — contribuiu ainda mais para a discriminação das populações judaicas, enquanto grupos completamente distintos e coesos. Além disso, ressalta-se que as comunidades judaicas dignas de serem retratadas, nas narrativas, são aquelas que são percebidas como politicamente influentes e importantes o suficiente para serem consideradas atores na trama política de consolidação da comunidade proto-islâmica.

Sob essa perspectiva, a interseção entre as comunidades judaicas e pagãs árabes — e posteriormente a proto-islâmica — fica mascarada. A consideração de determinados grupos judaicos como membros da comunidade (*ummah*), demonstrada na Constituição de Medina redigida por Muhammad, sugere que a estrutura de alianças e inimizades estava mais relacionada a uma dimensão política que religiosa, nesse momento — ainda que, é claro, as duas dimensões sejam difíceis de se dissociar com muita precisão. Retrospectivamente, quando da escrita das obras narrativas islâmicas, os judeus foram amalgamados como um

estás coberto com um manto (*al-mudathiru*)”. No entanto, existe certa discussão — tanto na tradição islâmica quanto na academia ocidental — a respeito do que exatamente essa expressão quer dizer. Ver a este respeito: RUBIN, U. *The Shrouded Messenger: On the interpretation of al-muzzammil and al-muddaththir*. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. n. 16. 1993, p. 96-107.

³⁶⁵ Os assentamentos aos quais se davam o nome de cidades na Arábia Deserta eram na verdade compostos por séries de pequenas vilas, fortalezas, agrupamentos de casas e fazendas, relativamente afastados uns dos outros, e cuja configuração habitacional estava estritamente relacionada à dinâmica política, ressaltando-se sua dimensão extra-tribal e os grupos de interesse em comum. A este respeito, ver: LECKER, M. *Muhammad at Medina: A Geographical Approach*. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. vol. 6. 1985, p. 29-62.

grupo único e homogêneo rival política e religiosamente, mas o fenômeno histórico parece apontar em outra direção.

Uma análise de uma poesia — infelizmente fragmentada e incompleta — de autoria de as-Samaw'al³⁶⁶, um poeta judeu do século VI E.C., nos dá alguns indícios a respeito desta integração, especialmente sob um ponto de vista cultural:

1 Ó ... a quem meus senhores culpam(?),
 Ouçam minha voz, não sou alienado de vós.
 Deixe-me contar as grandes qualidades de meu povo a quem
 Seu Deus elegeram com sinais e milagres.
 5 Escolheu-os de um estéril ... (?)
 A quem Meu Senhor distinguiu por sua descendência pura.
 Do fogo e sacrifício e provações aos quais
 se submeteram por perfeito amor a Deus.
 Um é um amigo em torno do qual o fogo produziu odores agradáveis que cobriram
 os galhos flexíveis.
 10 O outro é ... sacrifício que ele redimiou por seu cordeiro, a quem criou, mas que
 não era filho das cabras da montanha.
 E depois houve um príncipe a quem Ele escolheu e distinguiu.
 E o Nomeou Israel o primogênito
 Deus o exaltou ...
 ... neste mundo e no próximo.
 15 A religião lhes foi dada para guiá-los,
 e Ele os cobriu com dotes e presentes.
 ... uma glória que inunda o coração
 e ascende um fogo inextinguível no íntimo.
 E que inspira sussuros e ilumina ...
 20 E joga no âmago algo como uma inquietude.
 Não somos nós o povo do Egito que foi casto; nós
 por quem o Egito foi castigado por dez pragas?
 Não somos nós o povo que dividiu o mar, nós
 por quem o Faraó foi afogado no dia de seu árduo esforço?
 25 O Criador guiou o povo pela estrada
 para que contemplassem suas maravilhas ...
 E para que carregassem o butim de seu povo, ouro sobre ... de suas vestes.
 Não somos nós o povo do santuário ...
 A quem as nuvens desceram para fazer sombra durante sua viagem?
 30 Do sol e da chuva foram guardas
 Protegendo seus hóspedes do forte vento escaldante.
 Não somos nós o povo dos qayls e dos manna (?)
 e para quem da pedra brotou a doçura da água?

 35
 Suas fontes jorraram de acordo com o número de tribos
 [juntando] em uma corrente doce e fresca, cujo sabor não foi alterado.
 Eles se demoraram no deserto por vida renovada (*i. e.* por uma geração?)
 O Criador os sustentou com uma seleção de alimentos.
 40 As vestes nos seus corpos não se desgastaram, nem
 precisaram de reparos os seus calçados.
 Ele formou uma luz, como um pilar, à sua frente
 que iluminou o horizonte sem cessar.
 Não somos nós o povo do monte sagrado ...

³⁶⁶ BAUER, T. Al-Samaw'al b. 'ādiyā. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 8. Leiden: E. J. Brill, 1997, p. 1041-1042.

45 que desabou até virar pó no dia do terremoto?
 Não se humilhou completamente o poderoso?
 Mas o Criador o (*i. e.* o povo?) exaltou sobre qualquer posição.
 E Seu servo, a quem Ele falou, rezou sobre ...³⁶⁷

Esta peça é um exemplo valioso da síntese entre o aparato cultural comunal judaico e a cultura árabe. O texto faz uso de uma linguagem distinta, nos moldes da utilizada para a exaltação da identidade tribal árabe, em poemas e elogios, aplicada à ascendência cosmológica judaica — a tribo de Israel. Vários episódios da trajetória desse povo eleito são mencionados, bem como a alusão direta e indireta a personagens importantes na narrativa bíblica. No entanto, é interessante notar que não só o sentimento exaltado de orgulho tribal, bem como os mecanismos de linguagem empregados são bastante similares aos das poesias pagãs dos *Ayyām al-‘Arab*. A poesia é assim ainda mais um indício da significativa manutenção de identidade confessional entre os judeus da Arábia simultaneamente a um elevado grau de assimilação do aparato cultural dos árabes.

Outro aspecto intrigante da peça é a completa ausência de elementos proselitistas no texto, ainda que seja extremamente carregado de referências religiosas judaicas. Elas parecem somente cumprir um papel de exaltação estética da comunidade, e não de persuasão ou convencimento. Em outras palavras, as-Samaw'al não é um pregador, não tenta angariar adeptos ou conversos ao Judaísmo — o que aproxima ainda mais este texto das produções poéticas pagãs pré-islâmicas.

Sob um ponto de vista político, os indícios sugerem que algumas das comunidades judaicas do Hijaz haviam gozado de uma posição proeminente durante um tempo significativo, mas que seu poder estava em declínio, no princípio do século VII E.C. Uma inscrição em Al-Hijr (Atual Mada'in-Saleh, *Hegra* nas fontes gregas da Antiguidade) datada ainda da metade do século IV E.C., demonstra não só o prestígio de determinadas famílias judaicas, na cidade, bem como sua correlação com posições privilegiadas em outras cidades do Hijaz:

Essa é a estela e o túmulo que foram construídos
 por ‘Adnôn, filho de Hny, filho de Shmw’l, o Príncipe (*resh*)
 de Hegra, para Mônah, sua esposa, filha de
 ‘Amr(w), filho de ‘Adnôn, filho de Shmw’l,
 Príncipe (*resh*) de Tayma, que morreu no mês
 de Ab, no ano 251
 com a idade de 38 [anos].³⁶⁸

³⁶⁷ HIRSCHFELD, H. A Poem Attributed to asSamau'al. In: *Jewish Quarterly Review*, vol 17, 1905. Tradução.

³⁶⁸ ALTHEIM, F.; STIEHL, R. *Die Araber in die Alten Welt*. Vol. 5, parte 1. p. 306. *apud* NEWBY, G. D. *op. Cit.* 1988. p. 40. Tradução.

Do documento, inferimos que as lideranças dessas duas cidades, notórias por sua população judaica, alguns séculos depois, eram judaicas e aparentadas entre si, descendentes do mesmo Shmw'l (Samuel). Aparentemente, um mecanismo empregado entre essas comunidades — talvez para a manutenção de sua posição privilegiada — era o casamento interno à linhagem, uma vez que tanto o autor da inscrição quanto a sua esposa, para quem ela é destinada, são aparentados.

Sob uma perspectiva política mais ampla, existe uma relação estrita entre a posição judaica, no Hijaz, e a disputa política internacional — mais especificamente a rivalidade entre Roma e a Pérsia. Como comentado anteriormente, a Península Arábica não estava de maneira nenhuma islada da dinâmica política global; ao contrário, ao menos desde o século III E.C., serviu como arena na disputa entre esses dois impérios. A busca pelo favor dos habitantes na península esteve estritamente relacionada à identidade confessional a que se reconheciam, uma vez que essa, potencialmente, determinava a inimizade que os adeptos nutririam. Especificamente quanto ao Hijaz, a posição extraordinária de algumas das comunidades judaicas esteve ligada à ascensão política do reino judaico de Himiyar, no Iêmen, e por intermédio deste — ainda que as duas coisas não fossem exatamente sinônimas — frequentemente à Pérsia Sassânida.

De todo modo, a participação da região na política internacional antecede esse processo. Uma inscrição monumental iemenita, datada de 360 E.C., menciona diversas expedições himiyaritas a regiões tão longínquas quanto al-Yamāma, no centro da península³⁶⁹, e contra 'bdqys'n, uma importante tribo do Bahrein, em "S'yn, no poço de S'gh, entre as terras de Nizār e Ghassān"³⁷⁰ — o que a situaria entre as porções oeste da Pérsia e o território dos Ghassânidas, no nordeste da península, a leste de Dumat al-Jandal, *Dumatha* para os romanos. Trata-se de um relato extraordinariamente rico que nos possibilita um olhar a respeito da amplitude do poder de atuação de Himiyar antes mesmo da unificação do Iêmen e da sua política de estreitamento de laços com o Judaísmo.

De todo modo, o acirramento da disputa entre Himiyar judeu e os abissínios (cristãos) da Etiópia afetou a balança política na região. Os relatos concernentes a essa disputa abundam nas fontes narrativas, o que indica que a sua influência, no Hijaz, fazia parte da memória

³⁶⁹ HOYLAND, R. *op. Cit.* 2001. p. 49. Disponível em: http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=dasi_prj_epi&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=821189667&recId=5556

³⁷⁰ *Ibid.*

social sobre a qual se apoiaram os autores das biografias e histórias de séculos depois. Na obra de Ibn Ishaq — que, como comentamos, dedica um grande esforço em discutir o que é percebido como os antecedentes da pregação de Muhammad, sob uma perspectiva temporal escatológica e salvacional — uma das mais eminentes narrativas, a história da expedição do elefante, faz referência a uma incursão militar liderada por Abraha al-Ashram³⁷¹, governante instituído em Himiyar pelos abissínios, quando da deposição de seu rival judeu, Yusuf Dhu Nuwas. Segundo o autor, o governante empreende uma expedição a Mecca com a intenção de destruir o santuário da cidade, a Ka'aba, a partir de ainda outro episódio em que um árabe, da tribo de Kinana, teria profanado a catedral de Sana'a, a qual Abraha havia construído para angariar devotos à fé cristã³⁷². A narrativa conta que, entre o contingente envolvido, constaria um elefante de guerra — uma mobilização que, caso seja verídica, seria impressionante. De todo modo, por intervenção divina, a integridade do santuário é preservada: não tendo poder para engajar os invasores em combate, os mequenses — entre os quais consta Abd al-Muttalib ibn Hashim, avô do Profeta — se refugiam nas montanhas, não sem antes avisarem Abraha ser essa a casa de Abraão e rezarem pela proteção divina³⁷³. Chegado o momento da investida, o elefante se recusa a avançar e se prostra toda vez que é apontado em direção ao santuário, por mais que os Abissínios o flagelassem para que avançasse, além de se colocar em retirada quando direcionado ao Iêmen. Então, uma rajada de pedras carregadas por pássaros dispersa a força invasora, matando uma boa parte do contingente e debandando o restante³⁷⁴.

A sugestão de intervenção divina, nessa narrativa, fez com que os ocidentais a descartassem por inteiro, como simples ficção e elaboração exegetica. A ausência de referências a este episódio na obra de Procópio de Cesareia, que dedica parte do texto à vida de Abraha, também aumenta as suspeitas. De toda forma, ficção ou não, a história, aparentemente, estava ancorada na memória social da península, uma vez que o próprio Corão faz menção a ela, sem grandes especificações:

Não vistes como vosso Senhor lidou com os companheiros do elefante?
 Ele não frustrou seus planos
 e mandou contra eles pássaros em bandos
 acertando-os com pedras de argila?
 E assim os fez como ervas mastigadas.³⁷⁵

³⁷¹ BEESTON, A. F. L. Abraha. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 102-103.

³⁷² Ibn Ishaq. 31.

³⁷³ *Idem*. 35.

³⁷⁴ *Idem*. 35-36.

³⁷⁵ CV:1-5.

Apesar de sua historicidade ser contestada, a interferência política iemenita, em Mecca, certamente seria plausível, uma vez que fica ainda mais próxima do Iêmen que outras importantes cidades do Hijaz, como Medina. Além disso, a intervenção militar fazia parte do repertório Aksumita, no Iêmen, como confirmam inscrições de autoria de Abraha, encontradas em Ma'rib³⁷⁶.

Parece-nos que este episódio, especificamente, pode ter um fundo de verdade, mesmo com relação à composição extraordinária da incursão³⁷⁷. De todo modo, a narrativa exposta por Ibn Ishaq — apenas uma das narrativas que incluem o Hijaz em uma perspectiva política mais abrangente — ajuda a ilustrar as implicações políticas a que estavam sujeitas as cidades da região e suas populações.

Às vésperas da pregação de Muhammad, a posição privilegiada de que tinham gozado algumas comunidades judaicas, no Hijaz, estava em declínio³⁷⁸. O governo judaico, em Himiyar, já havia caído há praticamente um século, e com ele, a potencial identificação confessional que sustentaria uma política de manutenção dos grupos judaicos no poder. Em fins do século VI E.C., os cristãos Abissínios também já não se encontravam mais no poder, no Iêmen, sendo substituídos, em cerca de 570 E.C., por um governo direto sassânida — diferentemente da tutela nominal indireta dos reis judeus dos séculos IV, V e princípios do VI E.C. Ainda assim, a situação das aristocracias políticas judaicas não melhoraria.

É interessante que as cidades sobre as quais as tradições islâmicas nos informam terem permanecido ainda importantes centros políticos judaicos, na época da pregação de Muhammad — Medina (Yathrib), Tayma, Khaybar — são todas oásis onde se desenvolvia a agricultura, sobretudo de tâmaras, produto fundamental para a dieta da península. É possível

³⁷⁶ Documento: **CIH 541.** Disponível em: http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=dasi_prj_epi&prjId=1&corId=0&collId=0&navId=747523026&recId=2382

³⁷⁷ O uso de elefantes de guerra está estreitamente relacionado a duas coisas: por um lado seu potencial intimidador, atributo inestimável em um campo de batalha, e por outro sua instabilidade emocional, que pode comprometer a sua eficiência militar. Plínio o Velho relata a seu respeito: “Eles caminham por sobre companhias [de homens] inteiras e esmagam os homens em suas armaduras. Contudo, o menor som de um grunhido de um porco os aterroriza. Quando feridos ou afligidos pelo pânico, invariavelmente partem em retirada, e se tornam não menos formidáveis na destruição que causam no seu próprio exército do que no dos oponentes.” (PLÍNIO O VELHO, *História Natural*. VIII. 9.). Uma explicação plausível para o fracasso da incursão de Abraha poderia ser justamente a insubordinação e pânico repentino que poderia ter afligido o elefante de guerra, consequentemente causando baixas significativas no próprio exército Abissínio. Naturalmente, uma ocorrência extraordinária como essa seria obviamente passível de ser reconhecida como intervenção divina. De qualquer forma, trata-se de uma simples hipótese despretensiosa, e a historicidade do episódio permanece fruto de especulação.

³⁷⁸ NEWBY, G. D. *op. Cit.* 1988. p. 49.

conjecturar uma relação entre esses dois aspectos. O cultivo de tâmaras exige o conhecimento de técnicas de irrigação e manutenção da colheita relativamente sofisticadas, as quais certamente as populações judaicas trouxeram da Nabatea³⁷⁹. É plausível que, justamente, a familiaridade com essas técnicas tenham permitido às aristocracias judaicas dessas cidades manterem as suas posições privilegiadas, algo que em outras cidades não agrícolas não lhes seria possível³⁸⁰. Ainda assim, o movimento descendente no prestígio político das comunidades judaicas afetava também a esses assentamentos.

Medina, sobre a qual temos mais informações, e onde buscaria refúgio a recém-fundada comunidade proto-islâmica, em 622 E.C., possuía uma configuração política peculiar. Composta por uma série de pequenos oásis relativamente esparsos, em torno dos quais se concentrava a cultura predominante de tâmaras, a cidade alimentava, já há alguns anos, uma disputa pelas terras mais férteis. A rivalidade ganhara contornos extremos nos anos que antecedem à Hégira, chegando a espirais cada vez mais profundas e desgastantes de retaliações violentas entre as partes, que se afastavam em posições cada vez mais hostis e inconciliáveis. Segundo nos informam as fontes islâmicas, a cidade chegara a um ponto em que a cisão se configurava, efetivamente, em dois lados muito claramente estabelecidos: as tribos árabes pagãs de Khazraj e 'Aws e seus aliados e clientes de um lado, as tribos judaicas de Qaynuqa, Qurayza e Nadir e seus aliados e clientes do outro. É na posição de árbitro (*hakam*) dessa disputa que Muhammad estabelece relações políticas pela primeira vez com a cidade.

A disputa virulenta entre essas partes é sintomática desse processo maior pelo qual passavam as comunidades judaicas do Hijaz, no século VII E.C. Sem dúvida, um dos problemas em torno dos quais eclodiu o conflito em Medina era a questão das terras, mas essa era apenas uma das dimensões políticas envolvidas, e o eclipse dos judeus do Hijaz, quando do desenvolvimento do Proto-islam, já era prenunciado em cidades não agrícolas já há algum tempo. Sob uma perspectiva global, a posição privilegiada de algumas comunidades judaicas, enquanto aliadas e coletoras de impostos em nome dos persas no Hijaz, havia sido transferida para tribos árabes não judias, e os nobres títulos de príncipes de algumas das cidades da região

³⁷⁹ *Idem.* p. 75.

³⁸⁰ Ibn Ishaq relata a respeito da campanha de Muhammad em Khaybar: “Quando o povo de Khaybar [*i. e.* os judeus] se rendeu de acordo com as condições, pediram ao apóstolo que os empregassem na propriedade [deles] com metade da colheita [destinada a eles], dizendo-lhe: 'nós sabemos mais a respeito disso que vocês, e somos melhores fazendeiros.' O apóstolo concordou com essa resolução, sob a condição de que 'se nós quisermos vos expulsar, iremos vos expulsar.'” (Ibn Ishaq. 764.)

não eram mais que uma lembrança de gerações atrás, que permanecia orgulhosamente na memória ancestral de algumas das tribos judaicas. No entanto, é importante ressaltar, a descendente eminência política das comunidades judaicas, na região, não implica no seu desaparecimento ou emigração, mas apenas na perda de prestígio e, infelizmente, de ocorrências na maioria das fontes.

3.4 A presença cristã na Península Arábica: De Paulo de Tarso à comunidade de *Najran*

Uma discussão sobre as comunidades cristãs e dos cristianismos, na Arábia, seria necessariamente bastante diferente da discussão a respeito do Judaísmo, neste mesmo recorte. Uma religião relativamente jovem, em comparação com a sua irmã abraâmica, a presença cristã na Arábia certamente existia — como atestam as diversas referências corânicas, diretas e indiretas, a diversos aspectos cristãos, o trinitarismo e as narrativas a respeito de Jesus de Nazaré sendo talvez os principais — porém aparentemente em menor expressão. De fato, alguns estudos sugerem que o Corão não só demonstra consciência, como reage a algumas discussões teológicas de comunidades cristãs siríacas orientais³⁸¹; contudo, ao longo da carreira de Muhammad, comunidades cristãs cumprem um papel muito menos dramático quando comparado às judaicas, e somente no fim da vida do Profeta, quando enfrentou a resistência de tribos cristãs das fronteiras da Síria, começou a cristalizar alguma hostilidade mais aberta para com o Cristianismo. Consequentemente, o peso do Cristianismo nas tradições acerca do desenvolvimento da comunidade e da pregação de Muhammad é muito menor em comparação ao do Judaísmo.

Os primeiros indícios de contato entre os cristãos e a Arábia podem ser encontrados no Novo Testamento, mais especificamente na Epístola de Paulo de Tarso aos Gálatas:

Quando, porém, aquele que me separou desde o seio materno e me chamou por sua graça, houve por bem revelar em mim seu Filho, para que eu o evangelizasse entre os gentios, não consultei carne nem sangue, nem subi a Jerusalém aos que eram apóstolos antes de mim, mas fui à Arábia, e voltei novamente a Damasco. Em seguida, após três anos, subi a Jerusalém para avistar-me com Cefas e fiquei com ele quinze dias.³⁸²

A interpretação tradicional a respeito da estadia de Paulo, na Arábia, costuma associar

³⁸¹ BLOIS, F. Naṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἑθνικός): Studies on the religious vocabulary of Christianity and of Islam. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n. 1, vol. 65, 2002, p. 1-30.

³⁸² Gálatas, 1:15-18. BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002.

os três anos que ele aparentemente passou na região a um período de reflexão e reajuste teológico necessários após sua experiência epifânica, na estrada para Damasco, e sua subsequente conversão³⁸³. Contudo, é mais plausível que ele tenha passado esse período se engajando na atividade pela qual se destacaria: a pregação aos povos gentios³⁸⁴.

Certamente, aquilo a que Paulo chama de Arábia seria mais ou menos equivalente à província romana da Arábia Nabatea, nas proximidades de Damasco, e as comunidades judaicas às quais ele teria se direcionado seriam possivelmente as mesmas às quais o Rabino Akkiba ben Joseph divulgaria o movimento de Bar Kokhba, cerca de cem anos depois. Trata-se, portanto, rudimentarmente da zona de fronteira do Império romano no Oriente.

As evidências arqueológicas e epigráficas da presença de comunidades cristãs expressivas na região demoraram um pouco para surgir, e a mais antiga inscrição cristã na Arábia data somente de cerca de 318 E.C., em uma igreja marcionita, em Deir Ali, no sudeste de Damasco³⁸⁵. No entanto, as fontes escritas fazem referência a uma visita de Orígenes Adamâncio³⁸⁶, importante teólogo cristão, do século III E.C., à cidade de Bosra, então capital da *Provincia Arabia*, provavelmente pouco após 233 E.C., com o intuito de discutir alguns assuntos teológicos com o bispo da cidade, Bérilo³⁸⁷. É possível interpretar esse evento como um indício da existência de uma comunidade cristã relativamente significativa na região, no princípio do século III E.C., em um período bastante mais recuado do que o indicado pelos indícios arqueológicos. De fato, em um primeiro momento, a população herdeira direta dos nabateus — logo após a destituição de sua independência política e efetiva anexação por Roma, ainda no século II E.C. — já havia sido propensa à adoção do Cristianismo. Com o esfacelamento do seu sistema de crenças, que sucumbiu juntamente com a monarquia nabatea, inicialmente adotariam a religião romana, e pouco depois, a cristã³⁸⁸.

Seja como for, somente a partir do século IV E.C. as comunidades cristãs florescem na região da Arábia Petraea, e sua importância política cresce significativamente, sobretudo entre os bárbaros. Eusébio de Cesareia menciona as perseguições aos cristãos na região, desencadeadas durante o expurgo instituído pelo Imperador Diocleciano, na virada do século

³⁸³ BRIGGS, C. W. The Apostle Paul in Arabia. *The Biblical World*. n. 4, vol. 41, 1913. p. 255.

³⁸⁴ *Idem*. p. 256.

³⁸⁵ TRIMINGHAM, J. S. *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*. London: Longman, 1979. p. 54.

³⁸⁶ Sobre Orígenes, ver: FINN, R. Origen and his ascetic legacy. in: *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge University Press, 2010.

³⁸⁷ EUSÉBIO DE CESAREIA. *Historia Ecclesiastica*. VI. 33 (I.202) apud TRIMINGHAM, J. S. *op. Cit.* 1979. p. 57.; BOWERSOCK, G. *op. Cit.* 1983. p.125.

³⁸⁸ TRIMINGHAM, J. S. *op. Cit.* 1979. p. 72-73.

III para o IV E.C.³⁸⁹. As evidências arqueológicas desse período abundam em indícios de adaptações de templos antigos para uso cristão, e a construção de ainda outros na região da antiga Nabatea³⁹⁰, a tal ponto que, quando do Concílio de Constantinopla, em 381 E.C., a Arábia seria representada por, ao menos, quatro bispos, e no Concílio da Calcedônia, em 451 E.C., por vinte³⁹¹. É igualmente interessante ressaltar que o Imperador Felipe, o Árabe (governante entre 244 e 249 E.C.), apesar de exercer seu governo como um imperador pagão, era um cristão de família cristã e árabe³⁹².

De todo modo, sob uma perspectiva política mais ampla, o século IV E.C. é um momento em que se opera uma mudança na relação entre o Império romano e as populações árabes fronteiriças. A partir de então, as populações bárbaras além da fronteira — outrora tidas como grupos relativamente anônimos com os quais os governantes romanos locais faziam alianças a fim de manter a estabilidade social e política da região, sobretudo no que diz respeito à proteção das áreas rurais de possíveis incursões de pilhagem — passam a ser especificamente designadas e nomeadas nas fontes, assim como seus líderes³⁹³. Trata-se de um reflexo de um movimento de maior integração dessas populações enquanto unidades políticas no modelo político romano³⁹⁴. Em outras palavras, esses grupos passam a ser incorporados efetivamente no sistema imperial romano enquanto instâncias de autoridade oficiais, ocupando cargos oficiais³⁹⁵.

A culminação simbólica desse movimento se daria somente dois séculos mais tarde, com a coroação de Harith ibn Jabala, da tribo de Ghassan, como Rei dos Árabes, por Justiniano I, no começo do século VI E.C., mas o movimento de incorporação dos grupos políticos Árabes à estrutura romana foi um processo longo — concomitantemente ao qual, ressalta-se, esteve o da aproximação do Império romano com o culto cristão. É significativo

³⁸⁹ EUSÉBIO DE CESAREIA. *Historia Ecclesiastica*. VIII. 12.

³⁹⁰ TRIMINGHAM, J. S. *op. Cit.* 1979. p. 74-75.

³⁹¹ *Idem.* p. 82-83.

³⁹² *Idem.* p. 58-60. Nas palavras de Jerônimo de Estridão, historiador romano-cristão do século IV: *qui primus de regibus romanis Christianus fuit*.

³⁹³ SARTRE, M. Trois Études sur l'Arabie romaine et byzantine. In: *Revue d'Études Latines*. vol. 178. Bruxelles: Peeters, 1982. p. 134.

³⁹⁴ E possivelmente também no Império sassânida, embora não tenhamos fontes suficientes persas para confirmar isso. De todo modo, é curioso que, justamente no século IV E.C., os reinos iemenitas também abracem uma postura semelhante de aproximação com as tribos além de suas fronteiras.

³⁹⁵ HOYLAND, R. *op. Cit.* 2009. p. 380-381. É importante ressaltar que, ainda que esse desenvolvimento possa, à primeira vista, aparentar um fortalecimento e expansão do Império romano na região, parece indicar, ao contrário, uma espécie de concessão feita por parte dos romanos às populações estrangeiras — mais ou menos o mesmo fenômeno experienciado com as populações “bárbaras” no ocidente. Em outras palavras, o mecanismo encontrado para a manutenção das fronteiras era justamente a incorporação e aceitação dessas populações — outrora bárbaras — como parte efetiva do Império.

que os *phylarchoi* romanos, a partir do século IV E.C., também tinham se aproximado cada vez mais do Cristianismo, suas tribos sendo convertidas — alguns exemplos importantes seriam banu Tanukh, banu Tayy, banu Ghatafan, e os mais eminentes bastiões da fé cristã entre os *foederati*, os Ghassanidas — aos quais pertencia Harith ibn Jabala — que ainda teriam esta relação com o estado romano quando da expansão islâmica, no século VII E.C..

Sozomeno, historiador cristão do século V E.C., apresenta um relato interessante da ocasião de conversão de Zocomus, líder de uma das tribos com as quais o império estabelecería laços de filarquia:

Alguns dos Saracenos (Σαρακηνοῖς) se converteram ao Cristianismo pouco antes da ascensão de [o Imperador Flávio Júlio] Valente (364 E.C.). Sua conversão parece ser o resultado de seu contato com sacerdotes que viviam entre eles, e com monges que viviam nos desertos vizinhos, e que eram distintos pela sua pureza de vida, e seus dotes milagrosos. Diz-se que toda a tribo, e Zocomus, seu chefe, se converteu e se batizou em torno desse período, sob as seguintes circunstâncias: Zocomus não tinha filhos, e foi a um monge de grande eminência reclamar de sua calamidade, pois entre os Saracenos, e creio entre outras nações bárbaras, é dada grande importância ao ato de se ter filhos. O monge desejou a felicidade de Zocomus, pôs-se a rezar em seu nome, e mandou-lhe embora com a promessa de que, se ele cresse em Cristo, teria um filho. Quando essa promessa foi cumprida por Deus, e um filho lhe foi concedido, Zocomus se batizou, e a todos os seus súditos [*i. e.* membros de sua tribo]. Desde então, essa tribo se tornou particularmente bem-aventurada, e se tornou forte e formidável [como inimiga] aos persas, bem como a outros Saracenos.³⁹⁶

É interessante que o autor utilize a palavra “saracenos” para se referir a esta comunidade. Trata-se do termo empregado pelos romanos, a partir dos séculos II-III E.C., para designar especificamente nômades, ao passo que o termo anteriormente utilizado com essa conotação, “árabe”, passa a designar populações da *Provincia Arábia* em geral.³⁹⁷ Significa que, ao menos para Sozomeno, este grupo possui um modo de vida especificamente nômade, o que potencialmente aumentaria a amplitude do alcance da mensagem cristã através da movimentação inerente ao modelo.

No entanto, para nosso propósito, há ainda outro aspecto especialmente importante no relato: a menção aos “monges que viviam nos desertos” e se destacavam por “sua pureza de vida”. Sob um ponto de vista devocional, a Arábia e as províncias romanas mais distantes dos centros gregos tinham sido um terreno relativamente fértil para a experimentação religiosa e a sincretização das concepções das antigas comunidades nativas e as concepções judaico-cristãs, bem como para o florescimento do ideal ascético e popularização dos homens

³⁹⁶ SOZOMENO. *Historia Ecclesiastica*. VI. 38.

³⁹⁷ HOYLAND, R. *op. Cit.* 2009. p. 392.

santos³⁹⁸. O historiador Epifânio de Salamina nos informa acerca da emergência e propagação de algumas vertentes dissidentes interessantes na região que atestam essa fermentação: a pregação de Paulo de Samósata³⁹⁹, dos Coliridianitas⁴⁰⁰, e mais interessantemente, dos Audianos⁴⁰¹, são apenas alguns exemplos. Esses últimos, os Audianos, foram especialmente conhecidos pela sua postura extremamente ascética, censurando a avareza e os luxos que haviam sido estabelecidos dentro da estrutura eclesiástica. Ainda que o Egito seja normalmente considerado o berço do ascetismo e do ideal monástico, foi nas províncias romanas do extremo leste, sobretudo na Síria, que essas manifestações foram, não só mais numerosas, como obtiveram maior eminência⁴⁰², e onde a função de homem santo teve um papel social e político mais proeminente nesse momento⁴⁰³.

No que diz respeito às controvérsias cristológicas que se desenvolveram a partir da pregação de Ário, no século IV E.C., e durante os concílios subsequentes, a região da Arábia Petraea manteve-se geralmente predisposta a uma postura de tendência anti-calcedoniana e anti-niceiana — miafisita, como se autodenominariam, ou monofisita, como lhes acusaria a ortodoxia⁴⁰⁴. Quando do Concílio da Calcedônia, em 451 E.C., poucos bispos sírios e árabes acatariam as determinações de Constantinopla, e, nos quase cem anos seguintes, o abismo entre a religião que era praticada e pregada — sobretudo nas zonas rurais, pelos monges e pregadores — e as determinações ortodoxas vindas de Constantinopla, se alargaria cada vez mais. Discutiremos alguns pontos importantes a respeito do modelo de ocupação da Península Arábica e sua relação com os tipos de cristianismos que se estabeleceram na região um pouco adiante.

Com relação à região leste da Península Arábica, mais especificamente quanto à região sob influência do Império Sassânida, apesar de termos menos fontes ao nosso dispor, a

³⁹⁸ Trata-se de um termo instrumentalizado por Peter Brown como uma categoria de análise, especificamente aplicada à Antiguidade Tardia. Ver: BROWN, P. The Rise of the Holy Man. In: *The Journal of Roman Studies*, vol. 61. 1971, p. 80-101.

³⁹⁹ EPIFÂNIO DE SALAMINA, *Panarion*. V. 65. De maneira bastante resumida, Paulo de Samósata defendia que Cristo não nasceu Deus, mas teria se tornado Deus ao longo da sua vida — postura às vezes nomeada de “adocionismo”.

⁴⁰⁰ *Idem*. VII. 79. Os coliridianitas aparentemente cultuavam a virgem Maria como uma deusa, fazendo-lhe oferendas de pequenos bolos ritualísticos chamados *kollyrida* — daí seu nome. Ver CAMERON, A. The Cult of the Virgin in Late Antiquity: Religious Development and Myth-making. In: *Studies in Church History*, vol. 39. 2004, p. 1-21.

⁴⁰¹ *Idem*. VI. 70.

⁴⁰² BROWN, P. *op. cit.* 1971. p. 82-83.

⁴⁰³ Para uma análise antropológica riquíssima acerca da relação entre o homem santo e a comunidade, especialmente na Síria, ver o artigo supracitado de BROWN.

⁴⁰⁴ TRIMINGHAM, J. S. *op. Cit.* 1979. P. 82-85

proximidade da política estatal e as populações do deserto parecem seguir o mesmo padrão que o romano em torno do século IV E.C.. De maneira semelhante, os Sassânidas parecem consagrar determinadas tribos como instâncias administrativas relativamente oficiais, aproximando-as mais do estado durante esse período. Contudo, no que diz respeito à religião oficial, os persas eram institucionalmente zoroastrianos, e viam com bastante suspeita quaisquer cultos que tivessem tendências proféticas ou salvacionistas — não só o Cristianismo, como também o maniqueísmo⁴⁰⁵. Aparentemente, já havia cristãos na região desde um período relativamente recuado; quando Diocleciano tomou posse da Mesopotâmia, em 297 E.C., encontrou uma comunidade cristã florescente ali⁴⁰⁶. No entanto, sob o governo sassânida, os cristãos eram tolerados, apesar de já haver certa desconfiança em relação a eles, desde os tempos de Constantino, e somente a partir da época de Teodósio I, em que o culto cristão se oficializa como religião do estado, passa a haver um pouco mais de hostilidade para com ele. Lembramos que a confissão religiosa estava estritamente relacionada à posição política na Antiguidade, e tendo isso em mente, é compreensível que as comunidades cristãs, em território sassânida, fossem vistas como potencialmente subversivas.

De todo modo, ao menos a partir do processo de instituição das delineações ortodoxas da fé cristã, com os muitos Concílios ocorridos entre os de Niceia e da Calcedônia, a associação de lealdade política entre o Cristianismo, de uma maneira geral, e o Império romano enquanto instituição fica muito mais restrita. De fato, tirando proveito político dessa dissensão, os persas eventualmente chegariam ao ponto de incorporar algumas comunidades cristãs à sua estrutura política. Especificamente, os Nestorianos estabeleceriam seu núcleo em território sassânida, no começo do século VI E.C., e teriam seu próprio patriarca reconhecido pela autoridade persa. Ressalta-se, no entanto, que isso não significa que o estado persa tivesse adotado o culto nestoriano oficialmente, mas apenas lhe relega um espaço institucionalmente reconhecido, o que, sob o ponto de vista do historiador político, implica em um aumento significativo do poder político da comunidade cristã, que seja ao menos no seu poder de barganha e proteção legislativa.

Sob um aspecto identitário, também, a igreja nestoriana, uma vez estabelecida na Pérsia, caminharia cada vez mais em direção à sua distanciação ativa da ecumene calcedoniana, sobretudo por meio de mecanismos de distinção identitária: uso do idioma

⁴⁰⁵ *Idem.* p. 160.

⁴⁰⁶ *Idem.* p. 126.

siríaco como língua litúrgica, alterações no calendário, etc.

De toda forma, é interessante que, sob os equivalentes dos *phylarchoi* persas, houvesse um número relativamente grande de cristãos. Os mais famosos entre eles, os Lakhmidas — que seriam a principal tribo na zona de influência sassânida e cuja sede seria a cidade de Hira, no sul do Iraque — aparentemente teriam, em um primeiro momento, cerceado qualquer aproximação da população sob seu controle — que já era composta por muitos cristãos — dos territórios romanos, aos quais peregrinações eram comuns e visitas a santos tinham um apelo formidável. No entanto, sobretudo a partir da mudança da postura do poder central sassânida para com os cristãos persas, os próprios Lakhmidas acabariam por adotar políticas favoráveis à população cristã, como a construção de igrejas, talvez, por notarem o potencial político que essas medidas teriam⁴⁰⁷.

Voltando-nos agora para a região sul da Península Arábica, já mencionamos anteriormente os desenvolvimentos políticos extraordinários que se sucederam, no Iêmen, com a unificação da região, no final do século III E.C., sob Himiyar. Esse processo acontece, em certa medida, em resposta à ameaça de subjugação que pairava do outro lado do estreito de Mendeb, no Mar Vermelho.

Na obra de Ibn Ishaq consta uma narrativa a respeito de uma visão aterrorizante que havia afligido o rei iemenita, Rabi'a ibn Nasr, por conta da qual ele teria convocado cada adivinho, feiticeiro e astrólogo do reino. A proposta que lhes faz é de que esses homens, sensíveis às coisas invisíveis, adivinhem a sua visão e interpretem-na, uma vez que ele somente confiaria no julgamento daqueles que soubessem o conteúdo da visão sem que o rei lhes contasse exatamente o que havia visto. Os dois mais eminentes dentre eles são os eleitos para a tarefa, e seu prognóstico não é nada animador. Após ambos, corretamente, relatarem a visão do rei, de que um “fogo” vinha do mar e devorava tudo o que havia no país, um deles a interpreta da seguinte maneira:

Pelos homens das planícies eu juro
os etíopes na sua terra se arrastarão
arrancarão seus pequenos de suas mãos
governando de Abyan a Najran, por toda parte.

A narrativa segue com as previsões, de que esse reino etíope duraria cerca de setenta anos, e seria derrubado por ainda outro de proveniência nativa iemenita, que também não duraria muito, até que um profeta, ao qual seria dada a revelação, colocaria fim às disputas, e

⁴⁰⁷ *Idem.* p. 189-190.

seu governo duraria até o fim dos tempos⁴⁰⁸.

Obviamente, trata-se de uma narrativa que possui um propósito hagiográfico bastante específico: a vinda de Muhammad é prevista por esses adivinhos — e retratada, é claro, sob uma luz piedosa e favorável. Vários outros elementos da narrativa ajudam a dotar de credibilidade o poder desses sábios: eles sabem da visão do rei sem que ele lhes conte, e corretamente a interpretam, o que significa que aquilo que tivessem a dizer como possível alusão a Muhammad estaria respaldado por outros acertos. De qualquer forma, para os contemporâneos de Ibn Ishaq, bem como para aqueles que possam ter transmitido e ouvido esta narrativa antes que ela se cristalizasse sob a forma escrita, era evidente que essa previsão, acerca do Iêmen, havia se concretizado. O fato de que Aksum havia invadido a Península Arábica algumas vezes nos séculos anteriores, tendo derrubado até mesmo instituições longevas, como os estados iemenitas, e implementado sua própria tutela no Iêmen, era de conhecimento geral⁴⁰⁹.

É claro que a narrativa, da maneira que é apresentada na obra de Ibn Ishaq, soa mais como uma projeção retrospectiva de contornos islâmicos e ficcionalização de acontecimentos já bastante conhecidos, e a sua historicidade é, no mínimo, duvidosa. Contudo, demonstra não só que a invasão etíope da península fazia parte da memória cultural dos árabes, mas que essas narrativas poderiam ser encaixadas na perspectiva histórica escatológica e salvacional da tradição islâmica. Significa dizer que, ao menos no momento de escrita de Ibn Ishaq, cerca de um século depois do falecimento de Muhammad — e ressalta-se, quase dois séculos depois da invasão aksumita ao Iêmen — esses acontecimentos políticos não eram negligenciáveis; ao contrário, fazia-se necessário adaptá-los à perspectiva histórica islamocêntrica, uma vez que sua influência era tão reconhecida.

Do outro lado do Mar Vermelho, o reino etíope de Aksum, tendo sido tutelado, sob um ponto de vista teológico, pela escola de Alexandria, mantinha uma posição cristológica que poderíamos chamar de pré-calcedoniana⁴¹⁰. Ressalta-se, é claro, que no momento dos primeiros empreendimentos militares aksumitas no Iêmen, em torno do século III E.C., os

⁴⁰⁸ Ibn Ishaq, 10-12.

⁴⁰⁹ Sobre a longa e tortuosa história da relação entre o Iêmen e a Etiópia, ver: ROBIN, C. *Arabia and Ethiopia*. In: JOHNSON, S. F. *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 247-332.

⁴¹⁰ GRILLMEIER, A. *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*. vol. 2. London: Mowbray, 1996. *apud*. PHILLIPSON, D. W. *Foundations of an African Civilisation: Aksum and the Northern Horn, 1000 B.C. - A.D. 1300*. Rochester: Boydell & Brewer, 2012. p. 104.

problemas cristológicos estavam longe de provocar a desagregação que marcaria o século IV E.C. e, principalmente, o século V E.C.. Não se sabe exatamente a origem da presença cristã na região — se ela remeter-se-ia às invasões Aksumitas ou não — mas a primeira menção do estabelecimento da presença cristã aparece em obras ocidentais.

Fócio de Constantinopla (810 E.C. — 895 E.C.), ao compor um epítome da obra de Filostórgio (368 E.C. — 439 E.C.), *Historia Ecclesiastica* — que infelizmente se perdeu — menciona uma embaixada enviada pelo Imperador Constâncio Cloro ao Iêmen, em meados do século IV E.C.:

Filostórgio diz que Constâncio enviou uma embaixada para o povo chamado outrora Sabeu, hoje conhecido como Homeritae (Himiyar). Esse povo descende de Abraão por Quetura. Seu país é chamado *Arabia Magna* e *Arabia Felix* pelos gregos, e faz fronteira com o oceano exterior. Sua capital é Saba', de onde partiu a rainha em viagem a Salomão. [...] Constâncio, então, enviou-lhes uma embaixada com o propósito de converter-lhes à verdadeira fé. [...] Ele também pediu que se lhe permitisse construir uma igreja para os romanos que viajassem para lá, e para quaisquer pessoas locais que se convertessem à fé. [...] Sua embaixada foi bem sucedida; o rei desta nação se converteu com toda sinceridade, e construiu não só uma, como três igrejas em seu país.⁴¹¹

Não obstante as surpreendentes informações contidas nesse excerto, não existem quaisquer evidências arqueológicas que as confirmem. A mais antiga inscrição monoteísta encontrada no Iêmen é uma alusão bastante vaga ao “Senhor do céu”, datada de 384 E.C.⁴¹², que menciona Abu Karib As'ad⁴¹³ entre os filhos do rei Malkikarib Yuhamin, e certamente não pode ser considerada cristã.

As fontes narrativas árabes creditam a introdução do Cristianismo, na região, a um personagem específico, Faymiyūn. Pedreiro por ofício, Ibn Ishaq o classifica como um homem virtuoso e ascético, que perambulava de vila em vila praticando seu ofício em troca de comida, e que era capaz de fazer milagres — como a cura da cegueira de um menino, conforme vem narrado. Faymiyūn e seu seguidor, Salih — um homem que havia decidido se tornar seu discípulo por amor a ele — eventualmente são capturados por nômades no deserto e vendidos como escravos, na cidade de Najran, no norte do Iêmen. Um dia, enquanto Faymiyūn realizava suas rezas durante a noite, o seu mestre fica impressionado com a sua religião, visto que a casa se iluminara durante a sua prece, e lhe pergunta sobre o seu culto. A

⁴¹¹ FÓCIO DE CONSTANTINOPLA. *Historia Ecclesiastica*. III. 4. O responsável pelas conversões, supostamente, seria Teófilo Indiano.

⁴¹² Documento: **Gar Bayt al-Ashwal 2.** Disponível em: <http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=dasi_prj_epi&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=371372342&recId=2396>

⁴¹³ Ressalta-se que Abu Karib é o mesmo rei ao qual as fontes árabes atribuem a introdução do Judaísmo no Iêmen, quando da expedição a Yathrib. Ver. Ibn Ishaq. 12-18.

cidade se converte à religião de Isa ibn Mariyam (Jesus, filho de Maria) após Deus, com a reza de Faymiyūn, destruir uma palmeira à qual o povo de Najran anteriormente dedicava seu culto⁴¹⁴.

Não existem quaisquer outros indícios que sustentem a narrativa ou a existência de Faymiyūn, mas é interessante que a origem do Cristianismo, no Iêmen, seja relacionada, aos olhos de Ibn Ishaq, não à implementação de um governo Aksumita em Himiyar, mas à pregação de um eremita — e mais importante ainda, a uma intervenção divina. A historicidade dessa narrativa pode ser questionável, mas ela fornece alguns indícios a respeito da concepção de Ibn Ishaq do Cristianismo pré-islâmico na península, que, ainda que certamente seja tributária do momento em que o autor escreve, em meados do século VIII E.C., possivelmente contém ecos de períodos mais antigos. Especialmente notável é sua associação imediata do Cristianismo à figura do eremita, e à localidade de Najran — que possuiu uma comunidade cristã notória, mesmo no período proto-islâmico.

Outro relato alternativo a respeito da introdução do Cristianismo no Iêmen pode ser encontrado em uma crônica eclesiástica nestoriana, de autoria desconhecida, datando provavelmente do século IX E.C. Segundo a narrativa, um comerciante de Najran, chamado Hannan, se converte ao Cristianismo ao ter contato com a fé, na cidade de Hira, no Iraque, durante uma de suas viagens comerciais. Ao voltar à sua cidade, ele converte seus familiares e conhecidos. O texto também menciona um massacre de cristãos por um rei judeu, Masruk⁴¹⁵.

De todo modo, a implementação do Cristianismo na península se insere em um desenvolvimento narrativo particular, na obra de Ibn Ishaq. É a partir da existência dessa comunidade que o autor explicará a invasão etíope ao Iêmen. Afinal, é a comunidade cristã de Najran que sofrerá o martírio imposto pelo rei iemenita Yusuf Dhu Nuwas, por volta de 523 E.C.⁴¹⁶, evento aludido na literatura siríaca, etíope e árabe, além de haver uma referência corânica que tradicionalmente lhe é associada⁴¹⁷. Segundo Ibn Ishaq, é após esse incidente, que o Negus da Abissínia — rei de Aksum — seria incitado a tomar posse definitiva do Iêmen

⁴¹⁴ Ibn Ishaq. 20-22.

⁴¹⁵ HISTOIRE NÉSTORIENNE INÉDITE (*Chronique de Séert*) Publié par SCHER, Addai. Paris: 1907. LXXIII [218-219].

⁴¹⁶ Ibn Ishaq. 24. Discutimos brevemente esse evento na página 123. Mais a seu respeito pode ser encontrado em: BEAUCAMP, J.; BRIQUEL-CHATONNET, F.; ROBIN, C. *Juifs et Chrétiens en Arabie au Ve et VIe siècles: regards croisés sur les sources* [actes du colloque de novembre 2008]. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance. 2010.

⁴¹⁷ LXXXV:4-8. O nome que lhes é designado é *aṣḥābu al-ukh'dūdī*, literalmente os “companheiros do fosso”. Segundo a narrativa, o rei judeu Dhu Nuwas teria lhes proposta a escolha entre se converterem ao Judaísmo ou a morte. Ao se recusarem a abandonar sua fé, seriam atirados em uma fogueira montada em um fosso

como vingança aos mártires de Najran, o que seria feito por meio de uma incursão militar que atravessaria o Mar Vermelho e derrubaria o governo de Dhu Nuwas, instaurando um governo abertamente cristão na região⁴¹⁸.

A respeito dessa ocasião, Procópio de Cesareia faz o seguinte relato:

Mais ou menos no período dessa guerra, Hellestheaeus, o rei dos etíopes, que era cristão e um dos mais devotos aderentes a esta fé, descobriu que muitos homeritae [*i. e.* himiyaritas] no continente oprimiam os cristãos de lá de maneira hedionda; muitos desses patifes eram judeus, e muitos outros mantinham o velho culto ao qual homens atuais denominam helênico. Ele então angariou uma frota de navios e um exército e lhes deu combate, derrotando-os e assassinando o seu rei e muitos homeritae. Ele então colocou no seu lugar [*i. e.* do rei derrotado] um rei cristão, homeritae de nascimento, de nome Esimiphaeus.⁴¹⁹

Procópio continua o texto narrando uma suposta dissensão no exército Aksumita após a conquista, que resultaria na reviravolta política que alavancaria Abraha al-Ashra à posição de governante no Iêmen. É curioso que uma narrativa parecida conste na obra de Ibn Ishaq⁴²⁰.

Seja como for, a implementação de um governo cristão em Himiyar é atestada não só pelo entrecruzamento de fontes narrativas, mas também pela evidência arqueológica. No riquíssimo sítio de Ma'rib, temos algumas inscrições do mesmo período que se destacam por sua adoção de elementos claramente cristãos — notadamente, a incorporação de fórmulas trinitárias:

Com o poder, a ajuda e a mercê de Raḥmānān (*Rḥmn*), de seu Messias (*Ms¹h*) e do Espírito Santo, escreveu esta inscrição Abraha 'Azālī, o rei etíope romano no Iêmen, Rei de Sabá, dhu-Raydān (*w-d-Rydn*) [*i. e.* Himiyar], Hadramawt (*w-Hḍrmwt*) e Yamnat (*w-Ymnt*), e dos árabes do interior e da costa (*w-'rb Ṭwḍm w-Thmt*). [...] ⁴²¹

Além disso, existem evidências da construção de catedrais em Sana'a⁴²². Infelizmente, mesmo com esses elementos em mãos, permanece um exercício relativamente especulativo estabelecer, com bastante precisão, quais as características do Cristianismo implementado no Iêmen, e consequentemente suas concepções teológicas e cristológicas mais específicas. O que podemos dizer é que as características do culto provavelmente eram tributárias das determinações etíopes — se tivermos como base a dominação política que exerceram na

⁴¹⁸ Ibn Ishaq. 25-27.

⁴¹⁹ PROCÓPIO DE CESAREIA. *De Bello Persico*. I. 20.

⁴²⁰ Ibn Ishaq. 28-29.

⁴²¹ Documento: **CIH 541.** Disponível em: http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=dasi_prj_epi&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=293223301&recId=2382

⁴²² A Grande Mesquita de Sana'a, por exemplo, possui elementos reutilizados provenientes de outras construções — uma prática comum na antiguidade. Entre esses elementos, por exemplo, constam capitéis de aparência etíope, com elementos iconográficos cristãos. É bem possível que tenham sido utilizados a partir da suposta catedral de Sana'a — a qual alega-se existir atualmente o espaço onde ela se erguia. Ver: COSTA, P. M. The Great Mosque of San'a. In: COSTA, P. M. (ed.) *Studies In Arabian Architecture*. London: Ashgate, 1994.

região — que por sua vez era extremamente influenciado pela vertente alexandrina. Significa que os cristãos iemenitas possivelmente nutriam concepções relativamente pré-calcedonianas, ou que seriam estigmatizadas como monofisitas⁴²³. Sem dúvida, Najran e o sul da Península Arábica estava muito além da esfera de influência direta de Constantinopla. Contudo, é interessante que Constantinopla tenha optado por nutrir relações predominantemente amistosas com Aksum e seu protetorado no Iêmen. Apesar das suas diferenças teológicas, aparentemente os abissínios eram vistos, por Constantinopla, como preferíveis aos reinos judaicos himiyaritas e às populações árabes pagãs, que poderiam ser mais propensas a estabelecer laços com os sassânidas — que tinham maior poder coercitivo na região — do que com os romanos.

Expostos os indícios de comunidades cristãs nas diferentes regiões da península, alguns comentários se fazem necessários, especificamente no que diz respeito à relação entre o modelo de ocupação e disseminação do Cristianismo na Arábia e as vertentes cristãs que floresceriam na região. No mundo romano, o modelo de expansão e a estrutura das comunidades cristãs, desde o primeiro século E.C., dependeu muito de contextos urbanos⁴²⁴. Se, em um primeiro momento, as comunidades dependiam de um patrono para a sua existência — geralmente um aristocrata relativamente bem estabelecido, social e economicamente, que pudesse arcar com os custos envolvidos em prover um local para a assembleia e os serviços necessários⁴²⁵ — a partir do século II E.C. o modelo organizacional das comunidades cristãs mimetizou a configuração política romana, predominantemente urbana. Um bispo (ἐπίσκοπος), proveniente da elite ilustrada urbana local, era eleito pela comunidade confessional — ou, em alguns casos, a partir da conversão de Constantino, delegado pela autoridade imperial — para exercer a função de liderança junto à sua sé episcopal⁴²⁶. A sé era localizada na cidade, e sua jurisdição teoricamente se estendia às regiões rurais no seu entorno⁴²⁷. As funções do bispo se misturavam às que anteriormente haviam sido

⁴²³ A estas mesmas conclusões, por outras vias, chegou BOWMAN, J. The Debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity. In: MACLAURIN, E. C. (Ed.). *Essays in Honor of Griffithes Wheeler Thatcher*. Sydney: 1967, p. 191-216.

⁴²⁴ MEEKS, W. Social and ecclesial life of the earliest Christians. In: MITCHELL, M.; YOUNG, F. (eds.) *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*. vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 150.

⁴²⁵ *Idem*. p. 155.

⁴²⁶ VAN DAM, R. Bishops and Society. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. (eds.) *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600*. vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 343-344; CAMERON, A. *The Mediterranean World in Late Antiquity: AD 395-600*. London: Routledge, 1993. p. 61-62.

⁴²⁷ MEEKS, W. *op. Cit.* 2006. p. 153.

exercidas pelos patronos das primeiras comunidades cristãs, bem como às de magistrados civis romanos⁴²⁸.

Por outro lado, naquelas regiões menos helenizadas — em que não houvesse cidades organizadas no modelo romano — a propagação do Cristianismo não poderia seguir um padrão semelhante, e dependeu sobretudo da emergência de comunidades espontâneas, relativamente autóctones e pouco hierarquizadas, cujos sistemas teológicos eram desenvolvidos de maneira mais independente do diálogo com outras comunidades episcopais e concílios. Com frequência, essas comunidades eram organizadas em torno de homens santos e lideranças carismáticas — do modo como aparenta ilustrar a comunidade de Najran.

A proximidade existente entre a política imperial e a expansão do Cristianismo é um ponto crucial para a compreensão dos tipos de Cristianismo existentes na região. Nas zonas em que era possível e desejável o estreitamento de relações entre os poderes imperiais e as populações locais, o império romano não hesitou em fazer da ligação cültica um mecanismo de diplomacia, se engajando ativamente em converter importantes segmentos tribais e incorporando-os ao sistema de filarquia. Na região norte da península, essa política aparenta ter sido relativamente bem-sucedida, e, durante a carreira de Muhammad e no período imediatamente seguinte, as tribos desta área aparentam ser bastante cristianizadas⁴²⁹. Para o Iêmen, apesar dos indícios claros da relação entre o Cristianismo e o governo patrocinado por Aksum, não temos evidências suficientes para saber se houve conversão significativa da população comum — ainda que, de acordo com a *Historia Ecclesiastica* de Teodoro Anagnoste, sob o imperador Anastácio I (governante entre 491 e 518 E.C.), os himiyaritas “se tornaram cristãos, requisitaram um bispo a Constantinopla e foram atendidos”⁴³⁰. Com relação à região central da península — politicamente menos relevante e de mais difícil controle, sob o ponto de vista imperial — contudo, os meios pelos quais o Cristianismo se fez presente seriam outros.

⁴²⁸ VAN DAM, R. *op. Cit.* 2008. p. 345.

⁴²⁹ DONNER, F. *op. Cit.* 2010. p. 30.; DONNER, F. *op. Cit.* 1981. p. 94, 148.

⁴³⁰ Segundo João Diakrinomenos, em Theodoros Anagnostes, *Kirchen-Geschichte*. (Ed. HANSEN, E.) Berlin, 1971. p. 157. *apud*. ROBIN, C. *op. Cit.* 2004. p. 872.

3.5 Alguns ecos do Cristianismo no Hijaz às vésperas da pregação de Muhammad

A questão da existência de comunidades cristãs em Mecca e Medina — bem como nas outras cidades do Hijaz — durante o período da carreira do Profeta, é uma questão ainda não completamente resolvida. Em um período relativamente recente, um dos expoentes daquilo que viria a ser a abordagem *revisionista* dos estudos corânicos apresentou uma hipótese que implicava na presença cristã em Mecca. Ao postular que a origem do material que viria a ser o Corão remeteria à literatura devocional cristã, mais especificamente a hinos litúrgicos cristãos, Günter Lüling propunha que a comunidade proto-islâmica, em seu momento incipiente, seria na verdade uma comunidade cristã siríaca fundamentada nessa literatura, cuja estrutura teológica remeteria a um momento em que não haveria ainda se desenvolvido a doutrina trinitarista⁴³¹. Contudo, levando-se em conta a presença de material abertamente antitrinitarista no Corão, esta comunidade supostamente estaria ciente da controvérsia cristológica que teria se desenvolvido ao longo dos séculos IV, V e VI E.C., acusando seus adversários cristãos de “associar” algo a Deus⁴³². Aqueles “que associam algo a Deus” (*mush'rikun*) seriam erroneamente interpretados pela erudição posterior — tanto islâmica quanto ocidental secular — como os pagãos de Mecca, mas na verdade fariam referência aos cristãos trinitaristas, rivais da comunidade.

De todo modo, as teorias de Lüling não angariaram muitos adeptos quando comparadas às ideias de outros autores considerados *revisionistas*, mas, assim como estes, também não foram definitivamente refutadas e descartadas.

Tradicionalmente, não se considera uma presença substancial cristã nestas cidades, salvo talvez alguns comerciantes cristãos provenientes da Síria, do Sinai e das fronteiras do Iraque, bem como uns poucos eremitas ou monges isolados que certamente passariam pela região, além de alguns poucos conversos que eles poderiam angariar. Contudo, aparentemente esses não se congregavam nesses lugares com fins religiosos, nem formavam uma comunidade coesa e com peso político muito relevante. Ainda assim, existem, nas tradições islâmicas, algumas poucas referências a personagens e elementos cristãos. Ibn Ishaq menciona, por exemplo, Waraqa ibn Nawfal⁴³³, primo de Khadija⁴³⁴ — a primeira esposa do

⁴³¹ LÜLING, G. *op. Cit.* 1974.; LÜLING, G. *op. Cit.* 2003.

⁴³² II:105 ; II:135 ; VI:23 ; XII:106 são apenas alguns exemplos. A ideia é bastante recorrente no Corão.

⁴³³ ROBINSON, C. F. Waraka b. Nawfal. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition* vol. 11. Leiden: E. J. Brill, 2002, p. 142-143.

Profeta — o qual “teria se tornado cristão e lido as escrituras e aprendido por meio daqueles que seguem a Torá e o Evangelho”. Ele seria o primeiro a fazer essa conexão entre as religiões abraâmicas e a mensagem que Muhammad acabara de receber. Segundo conta o relato, assim que Muhammad relatou a Khadija o que acabara de experienciar, pela primeira vez, na ocasião de sua primeira revelação, ela foi imediatamente ver seu primo, que confirmou, a partir do que ela lhe contava, que seu marido fora visitado por Gabriel e que era verdadeiramente um profeta, assim como Moisés o havia sido para o seu povo⁴³⁵. Mesmo se desconsiderarmos a veracidade dessa narrativa — que não nos parece poder ser nem confirmada, nem descartada — sem dúvida a população dessas cidades estava relativamente familiarizada com o Cristianismo e sua associação histórica e teológica ao Judaísmo, mesmo que vagamente.

O principal documento para a investigação do assunto, o Corão — isto é, caso se o considere como um documento relativamente seguro do Hijaz no século VII E.C. — possui diversas alusões ao Cristianismo como um todo, aos cristãos, e a algumas de suas doutrinas e concepções. Ressalta-se que, assim como se esperaria de um texto cujo propósito não é propriamente engajar em um debate teológico já corrente, mas comunicar uma mensagem divina, o texto corânico não indica a que Cristianismo e a que cristãos ele se refere, ao menos não especificamente. No entanto, uma análise dos pressupostos teológicos aos quais o Corão alude, remetendo-os aos cristãos, permite algumas hipotetizações a este respeito, ainda que admitamos que estas são exercícios relativamente especulativos — e por derivação, é possível conjecturar algumas possibilidades acerca da presença cristã na região.

A raiz trilateral *n-ṣ-r* (نصر), que forma a palavra *naṣārā*, “cristão”, ocorre 14 vezes no Corão com esse sentido⁴³⁶. Traçando um panorama geral, o texto faz referências à querela entre os cristãos e os judeus⁴³⁷, à reivindicação cristã e judaica a uma posição de

⁴³⁴ WATT, W. M. Khadidja. In: *Encyclopaedia of Islam*; vol. 4. Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 898-899..

⁴³⁵ Ibn Ishaq. 153-154.

⁴³⁶ Embora essa palavra esteja filologicamente relacionada a outros sentidos, especificamente os de “assistência”, “ajuda” (dessa mesma raiz forma-se *anṣar*, os “ajudantes”, nome que a tradicionalmente se dá aos muçulmanos conversos de Medina, que prestam assistência aos emigrantes de Mecca quando da Hégira) ressalta-se que a origem da palavra remete ao nome siríaco da cidade natal de Jesus, Nazaré. Dessa forma, não parece haver uma relação direta entre a denominação utilizada para os cristãos e a dimensão semântica de “assistência”. Contudo, é possível que para as populações arabófonas do período os dois sentidos pudessem remeter subjetivamente um ao outro, o que potencialmente afetaria a maneira como seriam entendidos os cristãos, sob uma perspectiva semi-cosmológica. Até onde sabemos não há trabalhos dedicados a este assunto. Ver: BADAWI, E. S. M.; HALEEM, M. A. *op. Cit.*, 2008. p. 942-943.

⁴³⁷ II:113

conhecedores da verdade e receptores especiais da mensagem divina⁴³⁸, à possibilidade de sua salvação caso sejam piedosos⁴³⁹, à doutrina de que Jesus era filho de Deus⁴⁴⁰; em uma ocasião se repudia a aliança com cristãos (e judeus)⁴⁴¹, em outra, alega-se, de maneira interessante, que os cristãos são mais próximos dos crentes (em comparação com os judeus e os politeístas) porque “entre eles há sacerdotes (*qissīsīna*) e monges (*ruh'bānan*)⁴⁴², e porque eles não são arrogantes”⁴⁴³.

Há ainda mais referências corânicas indiretas ao Cristianismo — às narrativas de Jesus e Maria, por exemplo, bem como algumas referências mais generalizadas ao povo do livro (*Ahl al-kitab*), mas que apresentam alguns indícios especificamente alusivos aos cristãos. Não vamos nos ater minuciosamente a todas essas referências, mas julgamos oportuno considerar algumas dentre elas a fim de conhecer um pouco mais sobre a presença cristã na região, bem como a opinião das pessoas sobre este grupo religioso.

Em primeiro lugar, o aspecto mais clara e tradicionalmente reconhecido como um ataque a concepções cristãs são as aparentes críticas ao trinitarismo que ocorrem algumas vezes no texto:

Descreem os que dizem: “Realmente Deus é *al-masīhu* [*i. e.* Jesus], o filho de Maria” enquanto o próprio *al-masīhu* disse: “Ó povo de Israel, exaltem Deus, meu Senhor e vosso Senhor. Realmente aquele que associa parceiros (*yush'rik*) a Deus para ele está vetado o paraíso, e o fogo será sua morada, e não terão socorro os infiéis. Certamente descreem os que dizem: “na verdade Deus é o terceiro de três” (*thālithu thalāthatin*), pois não há deus senão Deus, o único. E se não desistirem do que dizem certamente cairá sobre eles uma punição dolorosa.”⁴⁴⁴

Ó povo do livro! Não cometam excessos em sua religião e não digam sobre Deus nada além da verdade. *Al-masīhu* Jesus, filho de Maria, era apenas um mensageiro de Deus, e Sua palavra, que ele insuflou em Maria, e um espírito Dele [*i. e.* de Deus]. Então crede em Deus e nos seus mensageiros, e não digam “três” (*thalāthatun*). Desistam, pois é o melhor para vós. Somente Deus é Deus único. Sua glória é tamanha que está bem acima de ter um filho. A Ele pertence o que está nos céus e o que está na terra. E Deus é protetor suficiente.”⁴⁴⁵

O foco de ataque, nestas passagens, é claramente a potencial equação de um profeta a

⁴³⁸ II:111 ; II:120 ; II:135 ; II:140 ; V:18

⁴³⁹ II:62 ; V:69 ; XXII:17

⁴⁴⁰ IX:30

⁴⁴¹ V:51

⁴⁴² A raiz que compõe essa palavra, *r-h-b* (رهب) remete a “monasticismo” bem como a “temor”, no sentido de temor a Deus. Nos é especialmente interessante essa referência corânica por sugerir um dos pontos cruciais de parte do Cristianismo oriental pré-islâmico que nos parece relevante para o desenvolvimento do movimento de Muhammad: o ascetismo. Sobre a raiz, ver: BADAWI, E. S. M.; HALEEM, M. A. *op. Cit.*, 2008. p. 384.

⁴⁴³ V:82

⁴⁴⁴ V:72

⁴⁴⁵ IV:171

Deus, e a sua veneração de maneira semelhante à adoração a Deus, algo absolutamente averso ao monoteísmo estrito. No entanto, é interessante que essa concepção de trinitarismo, assim como apresentada no Corão, não seja exatamente aceita por todas as vertentes cristãs. Sob determinados pontos de vista teológicos cristãos, essas características poderiam ser condenadas como uma confusão entre as hipóstases — ocasionalmente chamada de *triteísmo*⁴⁴⁶ — uma “heresia” que certamente teria manifestações e adesão litúrgicas em alguns bolsões no mundo cristão, mas que poderia ser prontamente condenada por grande parte das vertentes mais eminentes.

Outro aspecto particularmente interessante nas passagens que tratam do trinitarismo é a sugestão da possível adição da virgem Maria à estrutura da trindade:

E quando Deus disse: “Ó Jesus, filho de Maria, por acaso dissestes ao povo 'tomai a mim e a minha mãe como dois deuses ao lado de Deus'? (*ittakhidhūnī wa-ummiya ilāhayni min dūni al-lahi*)” Ele [*i. e.* Jesus] disse: 'Exaltado seiais Vós, não devo dizer aquilo que não tenho direito de dizer. Se houvesse dito isso, certamente Vós saberíeis, pois conheceis aquilo que está em mim e eu não conheço aquilo que está em Vós. Realmente Vós sois o Sábio (*‘allāmu*), o Invisível (*al-ghuyūbi*).’⁴⁴⁷

Esta peculiariade pode ser impetuosamente interpretada como um mecanismo literário para adicionar ainda mais peso à exortação, ou talvez como desconhecimento a respeito das doutrinas cristãs. Contudo, nos parece mais plausível que seja um eco de correntes como o coliridianismo, que seria uma espécie de síntese entre um culto pagão pré-cristão e as concepções cristãs — seus seguidores outrora venerariam deidades femininas associadas à lua, e teriam transferido essa devoção à virgem, tratando-na enquanto uma deusa e fazendo-lhe oferendas⁴⁴⁸.

É igualmente interessante uma referência corânica pejorativa a vícios que poderiam estar associados à estrutura política da organização eclesiástica:

Ó vós que credes, realmente muitos dos doutores (*al-aḥbārī*) e monges consomem os bens das pessoas em trivialidades (*bil-bāṭili*), e afastam-se do caminho de Deus, e acumulam ouro e prata e não os gastam no caminho de Deus. A eles está reservada uma punição dolorosa.⁴⁴⁹

É curioso que essas sejam acusações bastante próximas das que faziam alguns dos defensores do ideal ascético: eremitas e anacoretas que deliberadamente se distanciaram das estruturas institucionais da igreja por estas terem supostamente se corrompido, e que

⁴⁴⁶ WATT, W. M. The Christianity criticized in the Qur’ān. In: *Early Islam: Collected Articles*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 1990, p. 67.

⁴⁴⁷ V:116

⁴⁴⁸ Sobre isso, ver: CAMERON, A. *op. Cit.* 2004.

⁴⁴⁹ IX:34

justamente eram figuras relativamente comuns na Arábia — sem dúvida muito mais ubíquos na região do que bispos inseridos na estrutura eclesiástica e episcopal, tipicamente encontrada nos grandes centros urbanos helenizados e com tradições teológicas muito assentadas.

A respeito do ideal ascético em si — ou seja, independentemente de sua relação com os cristãos — contudo, o Corão demonstra certa censura a este modo de vida, na única ocasião em que alude a ele direta e explicitamente:

E então enviamos nas suas pegadas os Nossos mensageiros, e enviamos Jesus, filho de Maria, e lhe demos o evangelho, e colocamos nos corações daqueles que o seguiam compaixão e misericórdia. Mas o monasticismo (*rahbāniyyatan*) eles inventaram, não lhes prescrevemos isso. Somente buscavam agradar a Deus (*illā ib'tighāa riḍ'wāni al-lahī*), mas não a observaram [*i. e. a via monástica*] direito. Então demos aos que creem dentre eles sua recompensa, mas a maioria deles é desobediente.⁴⁵⁰

No entanto, ressaltamos que, ainda que afirme explicitamente não prescrever o monasticismo, o texto corânico não o condena; pelo contrário, demonstra certa condescendência, ao menos com relação às intenções implícitas ao monasticismo. É significativo que, em outra passagem — à qual aludimos anteriormente — o texto aparente tratar o monasticismo como um sinal de humildade e de proximidade dos cristãos em relação aos verdadeiros crentes, os proto-muçulmanos, o que os estabelece em outro patamar em comparação com os judeus:

Certamente vereis que entre os mais violentos inimigos dos crentes estão os judeus e os politeístas (*al-yahūda wa-alladhīna ashrakū*), e certamente vereis que os mais próximos dos crentes em afeição (*aqrabahum mawaddatan lilladhīna āmanū*) são aqueles que dizem: “Somos cristãos” (*innā naṣārā*). Isto é porque entre eles há sacerdotes (*qissīsīna*) e monges (*ruh'bānan*), e porque não são arrogantes (*yastakbirūna*).⁴⁵¹

No que diz respeito às tradições islâmicas, elas mencionam frequentemente o fato de que alguns personagens importantes — entre eles o próprio Profeta — recorreriam a algumas práticas ascéticas no período anterior à revelação de Muhammad⁴⁵². Ainda que obviamente possam ser projeções retrospectivas de um ideal ascético e piedoso a estes personagens importantes — que supostamente seriam virtuosos mesmo antes da manifestação divina, que aconteceu em Mecca, a partir de 611 E.C. — não nos parece improvável que essas práticas fossem realmente exercidas esporadicamente pela população da região, mesmo entre aqueles que não fossem monoteístas, e certamente, a partir das revelações descidas a Muhammad,

⁴⁵⁰ LVII:27

⁴⁵¹ V:82

⁴⁵² Para uma compilação e apresentação breve de algumas dessas narrativas, ver: GILLIOT, C. Le Coran avant le Coran: Quelques réflexions sur le syncrétisme religieux en Arabie centrale. In: AZAIEZ, M. *Le Coran: Nouvelles Approches*. Paris: Centre Nationale de Recherche Scientifique Éditions, 2013.

alguns dentre os crentes teriam se inspirado nos ascetas que circulavam na península para tentar encontrar maneiras distintas de exercer essa proximidade de Deus. É significativo que o Corão contenha algumas exortações que parecem justamente dedicadas a esclarecer esses pontos:

Ó vós que credes, não tomais como ilícitas (*lā tuḥarrimū*) as coisas boas que lhes foram permitidas por Deus. E não transgridam, pois Deus não ama os transgressores. E alimentai- vos do que Deus vos fez permissível, e temei a Deus, em quem vós credes.⁴⁵³

Neste caso, temos aparentemente uma referência ao que seria percebido como uma espécie de ascese desnecessária ou incorreta: aquilo que é permissível, por sanção divina, não necessita ser regulado ou intocado, desde que não haja transgressões — isto é, que não se faça uso daquilo que foi estabelecido explicitamente no Corão como ilegal.

Finalmente, os últimos ecos do Cristianismo, no Hijaz, que nos propomos a comentar são as já há muito constatadas palavras corânicas, cujas origens remetem ao vocabulário siríaco⁴⁵⁴. É significativo, por exemplo, que os nomes dos profetas corânicos não derivem do hebraico, mas do siríaco⁴⁵⁵ — indício que, em si, já sugere uma considerável tributação cultural das comunidades árabes para com as siríacas, sobretudo no que diz respeito às *Isrā'īliyyāt*.

Nosso exemplo, no entanto, diz respeito à palavra normalmente traduzida como “messias”, no Corão, e seu uso relacionado a Jesus. Ressalta-se que, no Corão, Jesus tem um papel bastante diferente do que lhe é comumente atribuído no Cristianismo. Ele não é a palavra de Deus, ou o milagre de Deus, mas somente um profeta, entre todos os outros anteriores⁴⁵⁶, portanto, um veículo de sua mensagem⁴⁵⁷. Ele não reconcilia Deus e a humanidade ao morrer na cruz — de fato, segundo o texto corânico, ele nem mesmo sofre e morre na cruz, e sim apenas uma “imagem” sua⁴⁵⁸. Ressalta-se que essa posição parece reverberar a concepção docetista, uma vertente gnóstica cristã, comum no século II E.C., que seria amplamente considerada herética no mundo cristão nos séculos subsequentes⁴⁵⁹.

⁴⁵³ V:87-88

⁴⁵⁴ JEFFERY, A. *op. Cit.* 1938. Contém uma compilação e discussão enorme desses termos. O reconhecimento e estudo dos termos siríacos pela própria tradição islâmica é discutido em: RIPPIN, A. Syriac in the Qur'an: Classical Muslim Theories. In: REYNOLDS, G. S. *The Qur'ān in its Historical Context*. New York: Routledge, 2008, p. 249-261.

⁴⁵⁵ TRIMINGHAM, J. S. *op. Cit.* p. 266.

⁴⁵⁶ V:75-79 ; III:49

⁴⁵⁷ III:44 ; IV:171

⁴⁵⁸ IV:157-158

⁴⁵⁹ Aparentemente, existe certa controvérsia no que diz respeito à amplitude da classificação “docetista” e sua

Considerados estes pontos, é interessante que o termo *al-masīhu* seja utilizado no texto para se referir a ele. Em alguns momentos, parece cumprir uma função de epíteto desse profeta especificamente. A resposta parece remeter à língua siríaca, em que tanto *Īshō* e *Mshīhā* são utilizados como nomes de Jesus⁴⁶⁰. A partir disso, o texto corânico aparentemente adota este termo, ainda que teologicamente Jesus não tenha esse papel. Parte da exegese islâmica viria a associar o retorno de Jesus ao fim dos tempos com base nesse uso. No entanto, trata-se de um desenvolvimento exegético posterior⁴⁶¹.

Tomando esses trechos documentais sob uma perspectiva mais global, são possíveis algumas inferências significativas a respeito do tipo de Cristianismo e de comunidades cristãs que existiam na região do Hijaz, com as quais os proto-muçulmanos tiveram maior contato. Em primeiro lugar, as evidências demonstram uma surpreendente consciência — mesmo que fragmentária e imprecisa em alguns aspectos — dos debates teológicos que permeavam e separavam algumas comunidades cristãs entre si. No entanto, a pluralidade das características apresentadas na fonte apontam para a existência simultânea de diferentes comunidades cristãs e diferentes doutrinas, e a ausência de diferenciação entre elas no texto corânico demonstra a fluidez das comunidades e personagens que se consideravam cristãs e se nomeavam enquanto tais. Ainda que as acusações contra o trinitarismo e contra a idolatria de Jesus de Nazaré sejam tradicionalmente consideradas como trechos anti-cristãos *tout court*, parece-nos que os argumentos mobilizados refletem justamente as cisões intestinas à própria cristandade. O fato de que posições doutrinárias tão díspares e heterodoxas quanto o coliridianismo e o docetismo possam produzir reverberações no texto demonstra a ausência de uma estrutura teológica cristã única e coesa na região, bem como sua distância das configurações teológicas e cristológicas decididas em concílios ecumênicos em regiões distantes.

De todo modo, essa particularidade vai de encontro ao modelo de expansão do Cristianismo, assim como apresentado em regiões pouco helenizadas e pouco urbanizadas. É intrigante, por exemplo, que enquanto o Corão mencione, com certa frequência, personagens cristãos, em nenhum momento existem quaisquer referências ao modelo episcopal de organização comunal. O texto tampouco menciona a existência de bispos enquanto membros das comunidades cristãs, e nos momentos em que são identificadas funções eminentes

definição precisa. A este respeito, ver: SLUSSER, M. Docetism: A Historical Definition. In: *The Second Century: a Journal of Early Christian Studies*. n. 1. vol. 3, 1981, p. 163-172.

⁴⁶⁰ TRIMINGHAM, J. S. *op. Cit.* p. 267.

⁴⁶¹ O trecho normalmente atribuído a essa ideia pode ser traduzido como: “certamente há conhecimento da hora [do juízo final]” (XLIII:61)

associadas ao Cristianismo, a palavra mais vezes empregada é *rahib*, cuja tradução mais comum é “monge”⁴⁶².

A frequente associação daqueles que são percebidos como cristãos com o monasticismo, e uma espécie de ascese a ele relacionada, nos indica ainda outra pista acerca das comunidades cristãs na região. De modo geral, a figura que podemos inferir do documento é de esparsas comunidades cristãs, relativamente pouco assentadas politicamente, cujo vocabulário litúrgico remetia sobretudo à língua siríaca — o que parece plausível, levando-se em conta os nomes dos profetas veterotestamentários em árabe — e cujas liturgias e doutrinas estavam ancoradas no modelo ascético e nas práticas anacóritas.

3.6 Considerações conclusivas breves

A compreensão das idiossincrasias dos modelos de tradições monoteístas presentes na Península Arábica às vésperas da pregação de Muhammad é crucial para a reconstrução de uma figura do seu surgimento mais sociológica e antropologicamente verossímil. Ainda que o exercício empreendido seja uma tentativa fragmentária e hipotética de inferir algumas características que moldavam a compreensão da comunidade proto-islâmica a respeito do Cristianismo e do Judaísmo, nos parece valer a pena o esforço. A comunidade proto-islâmica teve algum conhecimento fragmentário do que consideraria como Cristianismo, mas que parece relativamente distante de um contato substancial com as estruturas hierárquicas eclesiásticas. Contudo, não é completamente indiferente a alguns dos problemas envolvidos neste debate. A questão da Trindade, da associação de algo a Deus — um atentado contra o monoteísmo, na perspectiva islâmica — e da ascese fazem eco a estas problemáticas, mas apenas tangencialmente. Mais importante, nos dá pistas sobre que tipos de contatos os proto-muçulmanos, bem como os árabes pré-islâmicos, tiveram com as ideias centrais dessas tradições monoteístas. A influência das vertentes siríacas do dogma cristão é bastante clara nas fontes, tanto no seu aspecto lexical⁴⁶³, quanto intelectual⁴⁶⁴. De maneira concordante,

⁴⁶² Da mesma raiz *r-h-b* (رهب) forma-se monasticismo (*rahbāniyyatun*). As concepções de “medo” e “temor” (a Deus) também estão contidas nessa raiz. Ver: BADAWI, E. S. M.; HALEEM, M. A. *Arabic-English dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden: Brill, 2008. p. 384-385.

⁴⁶³ A adoção de versões siríacas dos nomes dos profetas é talvez o mais óbvio indício.

⁴⁶⁴ Para uma breve discussão da particularidade intelectual do Cristianismo siríaco e sua relação com o Islam, ver: DONNER, F. *op. Cit.* 1981. p. 92-95.

aqueles que transportavam essas ideias para regiões tão distantes quanto Mecca e Medina eram aparentemente os homens santos, principal meio de propagação do Cristianismo em zonas pouco romanizadas. Levavam consigo não só os ideais anacoréticos, como também seu arsenal de “contos dos antigos”, as narrativas judaico-cristãs — nomeadas no Corão e na exegese islâmica *asāṭīr al-awwalīn* — com as quais a população da península, mesmo politeísta, estava relativamente familiarizada. Adicionado a isso tudo, levavam consigo predominantemente concepções cristológicas pré-calcedonianas, bem como algum conhecimento de práticas “heterodoxas” cristãs que poderiam ser ora apropriadas, ora apontadas como erros, heresias, desvios pelos quais se aventuravam — ou se desaventuravam — algumas comunidades campesinas.

Por outro lado, no que diz respeito ao desenvolvimento da comunidade proto-islâmica, esta encontraria igualmente comunidades judaicas bem assentadas e politicamente inseridas na dinâmica da península. Estas teriam uma manutenção identitária relativamente sólida, ainda que muito distintamente árabe. Engajavam-se nas mesmas atividades de seus conterrâneos pagãos — eram comerciantes, agricultores, artesãos, guerreiros, pastores — mas estudavam e professavam algo diferente, pelo qual carregavam uma reputação de “homens de letras”, que conhecem histórias importantes acerca da existência do mundo, incluindo as já mencionadas *asāṭīr al-awwalīn*. Essas narrativas não se limitavam aos círculos judaicos, sem dúvida, mas esses nutriam com elas uma relação diferente. Sabiam intimamente de que maneira *Yahweh* havia se manifestado ao longo da narrativa salvacional do cosmos, e ao menos alguns dentre eles, esperavam a iminente chegada daquele que cumpriria a promessa divina de redenção.

Sob um aspecto político mais amplo e secular, no entanto, os árabes que participaram do desenvolvimento da carreira de Muhammad sabiam que o mundo estava imerso em um conflito antigo e interminável entre poderes imperiais, alguns dos quais materializavam algumas das disposições e estruturas teológicas dessas tradições. Sabiam que seu relativo isolamento no centro da península era só aparente, e que, em períodos não muito distantes, alguns impérios e reinos tinham influenciado grandemente seus antepassados, causando emigrações e mesmo o extermínio de algumas populações.

No entanto, esse modelo de ascensão e queda de estruturas estatais, conquistas, desintegrações e colapsos, era inerente à dinâmica temporal cósmica desde o princípio da humanidade, e a quebra deste padrão aparentemente só poderia ser alcançada em um

momento culminante, de caráter apocalíptico. É em meio a todos estes aspectos que se desenvolveram os movimentos messiânicos e proféticos, entre os quais o de Muhammad.

Capítulo IV: *Iq'ra*: Messianismo e Profetismo na Península Arábica

O Corão é um texto notório por ser extraordinariamente auto-referente e consciente de sua dimensão. Em uma passagem particularmente intrigante, o texto reivindica o seu status excepcional enquanto uma revelação única e suficiente, colocando-se em oposição àquilo que é percebido como tentativas de se lhe emular:

E quem é mais perverso (*aẓlamu*) do que aquele que inventa mentiras sobre Deus (*mimmani iftarā 'alā al-lahi kadhiban*) ou diz “me foi inspirado” (*ūhiya ilayya*) enquanto não lhes foi inspirada coisa alguma, e que diz “revelarei [um livro] como o que foi revelado por Deus” (*sa-unzilu mith'la mā anzala al-lahu*)? E se pudésseis ver os iníquos (*al-zālimūna*) nas agonias da morte enquanto os anjos estendem suas mãos dizendo-lhes: “Despojai-vos de vossas almas! Hoje serão recompensados com punições humilhantes pois dissesstes contra Deus inverdades (*kuntum taqūlūna 'alā al-lahi ǧhayra al-ḥaqi*) e fostes arrogantes diante de Seus versos (*'an āyātihi tastakbirūna*).”⁴⁶⁵

A referência negativa e repreensiva à reivindicação à inspiração divina ou à pretensão de se revelar comunicações semelhantes ao Corão nos indica algo importante a respeito tanto da recepção das revelações corânicas, em determinados meios, quanto das experiências políticas pelas quais a comunidade dos crentes passava. Uma das muitas inferências possíveis a partir deste excerto é a existência de personagens que reclamam inspiração divina, nos moldes da que goza Muhammad, para comunicar mensagens igualmente válidas e transcendentais vindas de Deus⁴⁶⁶.

Como muito bem observado por Eickelman⁴⁶⁷, é intrigante que um dos aspectos menos analisados das chamadas “Guerras de Apostasia” (*al-ridda*)⁴⁶⁸ seja o fato de que a mais resiliente oposição ao sistema político e religioso proposto pelo movimento proto-islâmico fosse liderada pelos chamados “falsos profetas”. Começando ainda no momento imediatamente anterior ao falecimento do Profeta, a ameaça de fragmentação da estrutura política implementada na península — que havia sido conquistada pelo tremendo esforço diplomático e militar despendido na causa por Muhammad e pelos crentes, durante os últimos dez anos — foi um dos maiores desafios à integridade e à sobrevivência da comunidade

⁴⁶⁵ VI:93

⁴⁶⁶ É interessante que, ainda que essa Sura seja normalmente classificada como do período mequense tardio, especificamente esse versículo costuma ser considerado entre os medinenses, justamente por sua referência aos “falsos profetas”. Ver: NÖLDEKE, T.; SCHWALLY, F.; BERGSTRASSER, G.; PRETZL, O. *op. Cit.* 2013 (1910). p. 131.

⁴⁶⁷ EICKELMAN, D. Musaylima: An approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, n. 1. vol. 10. 1967, p. 17.

⁴⁶⁸ Ver: LECKER, M. Al-Ridda. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 12. Leiden: E. J. Brill, 2002, p. 692-695.

proto-islâmica. Trata-se não só de um período de instabilidade social e política importante devido à efetiva insubordinação de determinados setores da estrutura política, mas de um momento de incertezas agravado pelo falecimento do líder da comunidade, o mensageiro de Deus. Diante da iminente dissolução da configuração política implementada por Muhammad, e na impossibilidade de contar com a sua habilidade diplomática e o seu carisma e convicção — sobrenaturais para os crentes — é de se imaginar que houvesse um considerável grau de insegurança e ansiedade entre os crentes e companheiros do Profeta neste período.

A narrativa tradicional islâmica relata que Umar ibn Al-Khattab — que viria a ser o segundo califa de acordo com a tradição — ao saber a respeito do suposto falecimento de Muhammad, se apressou em se dirigir aos fiéis dizendo-lhes que, assim como Moisés, filho de Imran, o Profeta havia ido ao seu Senhor, e retornaria após quarenta dias, para punir aqueles que haviam afirmado a sua morte. Coube, então, a Abu Bakr intervir na desordem e pronunciar as palavras pelas quais ficaria marcado: “Ó homens, se alguém adora a Muhammad, Muhammad está morto; se alguém adora a Deus, Deus está vivo, e é imortal”⁴⁶⁹.

Sem dúvida, a sucessão política ao Profeta, após o seu falecimento, seria uma questão de grande urgência. É compreensível que, de acordo com as narrativas tradicionais, imediatamente os principais personagens entre os companheiros de Muhammad tenham se mobilizado em encontrar uma solução viável de acordo com o panorama político. No entanto, o problema não era simples. O modelo político implementado pelo sistema de alianças do movimento, bem como seu caráter expansivo, haviam resultado em uma estrutura política excepcionalmente grande, porém relativamente frágil sob o ponto de vista de sua coesão. Um número significativo de tribos e comunidades havia apenas estabelecido uma lealdade nominal e fiscal ao núcleo de Medina, e sob uma lógica política tribal anterior — a que estavam acostumadas há gerações — era natural que se interpretasse sua aliança política como desfeita a partir do falecimento daquele ao qual eles haviam jurado fidelidade⁴⁷⁰. Sob uma ótica devocional, tampouco havia exatamente instruções a respeito do processo de sucessão política e religiosa de Muhammad, ou mesmo referências sobre a necessidade de tal sucessão.

A narrativa tradicional conta como os *anṣār* teriam convocado uma reunião entre os seus mais eminentes representantes para que se decidissem acerca da sucessão, sem se

⁴⁶⁹ Ibn Ishaq. 1012.

⁴⁷⁰ MADELUNG, W. *op. Cit.* 1997. p. 31.

preocupar em incluir, na discussão, os seus correligionários *muhajirun*⁴⁷¹. Foi na qualidade de participantes “não convidados” que Abu Bakr, Umar, e alguns outros eminentes *muhajirun* tomaram parte da assembleia, no salão da tribo banu Sa'ida, a partir da qual decidiu-se que a liderança da comunidade caberia a Abu Bakr. Durante a sessão, supostamente, os *anṣār* teriam até mesmo explicitamente sugerido que os *muhajirun* escolhessem a sua liderança entre os seus, e que cada um dos grupos decidisse acerca do seu líder e se governasse autonomamente⁴⁷².

Essas tradições nos ajudam a visualizar o quão delicado e sem precedentes era o problema; não por menos, Abu Bakr gozaria de tanto prestígio e admiração na tradição islâmica posterior, uma vez que se encarregou de administrar essa situação — empregando de maneira efetiva sua astúcia diplomática e fazendo uso de recursos militares para impedir a dissolução da estrutura política encabeçada por Medina.

A narrativa tradicional a respeito do período da *Ridda* obviamente colocaria um peso extraordinário na dimensão religiosa da insubordinação dessas comunidades, além de amalgamá-las todas em um padrão uniforme que pudesse ser abarcado por este termo. A realidade parece ter sido muito mais acinzentada⁴⁷³. Não só existe certo equívoco em se classificar esses movimentos todos como apóstatas, no sentido religioso do termo, como o próprio movimento em direção à fragmentação já parecia, de certa forma, renunciado durante os últimos anos de vida do Profeta. Mesmo que tenham ocorrido antes de seu falecimento, campanhas como a que se moveu contra a tribo de Hawazin e seus aliados, em Hunayn — à qual existem alusões no Corão⁴⁷⁴ — seriam posteriormente consideradas parte da *Ridda*, e, por associação, relacionadas ao falecimento do Profeta.

Seja como for, é difícil determinar a extensão da dimensão religiosa ou política de cada um desses movimentos e de suas motivações, bem como a sinceridade ou convicção com a qual pretensamente se oporiam ao jugo de Medina. Alguns dos grupos insubordinados meramente deixariam de remeter tributos ao governo medinense quando do falecimento de Muhammad⁴⁷⁵. Outros se recusariam a se submeter politicamente, mesmo que se dispusessem

⁴⁷¹ Ibn Ishaq. 1013.

⁴⁷² *Idem*. 1016.

⁴⁷³ Shoufani proporia um modelo de classificação dividido em três categorias para os muitos movimentos inclusos na *Ridda*. Ver: SHOUFANI, E. S. *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia*. Toronto: University of Toronto Press, 1973. p. 96.

⁴⁷⁴ IX:25

⁴⁷⁵ Alguns exemplos dignos de nota são a tribo banu Fazāra, além de alguns segmentos de banu Asad e banu

a continuar a professar e a praticar o Islam enquanto culto⁴⁷⁶. Outros, apesar de acabarem por ser incluídos sob o termo *Ridda*, pela tradição islâmica posterior, nem mesmo teriam estabelecido relações de submissão ou se tornado crentes em primeiro lugar, para que pudessem então desfazer suas alianças — o que aí, sim, caracterizaria um movimento de abandono do *establishment* de Medina e de efetiva apostasia⁴⁷⁷. Outros ainda, emergiriam enquanto facções envolvidas em disputas “civis”, internas a alguns grupos ou regiões cuja conversão ou lealdade ao governo medinense era apenas parcial⁴⁷⁸.

De todo modo, todos esses muitos exemplos seriam classificados igualmente pela tradição como parte das Guerras de Apostasia, o que obviamente lhes dota de uma dimensão e pretensão religiosas extraordinárias e bastante específicas. Dentro da perspectiva histórica salvacional islâmica, à qual seriam adaptados, é razoável que quaisquer resistências à consolidação política islâmica sejam interpretadas como resistências à mensagem divina, seu abandono, blasfêmia, desobediência ou repúdio. No entanto, a adoção e uso desse termo talvez possa sugerir mais do que uma simples acomodação dessas diversas aventuras políticas numa perspectiva temporal devocional; talvez não seja exagero interpretá-lo como um eco das mais graves ameaças à sobrevivência da comunidade e da mensagem islâmica nesse momento.

De fato, a existência de personagens com pretensões proféticas semelhantes às de Muhammad — ou que assim foram reconhecidos ou aclamados nominalmente por suas comunidades — não só é atestada para períodos que extrapolam em muito a duração da vida e da carreira do Profeta do Islam, como alguns dos movimentos políticos surgidos dessas figuras representaram a mais efetiva e ameaçadora oposição à sua comunidade, durante o período tradicionalmente correspondente à *Ridda*. Os movimentos liderados por Abhala ibn Ka'b (al-Aswad al-'Ansi nas fontes islâmicas), no Iêmen, por Talha ibn Khalid (Tulayha nas fontes islâmicas) e por Sajah bint al-Harith — movimentos distintos, porém ambos na região do Najd — e Maslama ibn Habib (Musaylima al-Kadhdhab nas fontes islâmicas), na cidade de al-Yamāma, são todos atestados nas fontes apresentando clara e efetiva resistência à pretensão religiosa e política do organismo governamental e tributário proto-islâmico. No entanto, podemos destacá-los de outras tentativas insurrecionais do período por advogarem

Tamīm, todos na região do Najd. Ver: DONNER, F. *op. Cit.* 1981. p. 85.

⁴⁷⁶ Rabi'a no Bahrein e banu Azd no Omã por exemplo. Ver: *ibid.*

⁴⁷⁷ Banu Hanifa é o maior exemplo entre esses. Ver: *ibid.*

⁴⁷⁸ Entre o banu Kinda no Iêmen e entre o Khawlān, também no sul da península. Ver: *ibid.*

uma resistência “propositiva” à hegemonia política e devocional proto-islâmica. Não se tratava apenas de uma recusa à mensagem islâmica e à subordinação política medinense, mas de outras mensagens de proporções e pretensões transcendentais, de outras comunidades pretensamente guiadas por Deus, lideradas por mulheres e homens santos, que reivindicavam o status de mensageiros de Deus. De maneira semelhante à posição que a própria comunidade proto-islâmica teria durante a carreira de Muhammad, estas comunidades — ao menos em um primeiro momento — se recusariam a abandonar sua mensagem e sua organização política, dispondo-se a resistir militarmente às investidas de Medina.

No caso sobre o qual temos mais informações, o de al-Yamāma, sabemos que o exército liderado por Maslama (Musaylima) — que alega-se ter sido composto por quarenta mil combatentes — teria conquistado duas importantes vitórias sobre exércitos islâmicos enviados para suprimir o movimento, vindo a ser finalmente derrotado por ninguém menos que Khalid ibn al-Walid⁴⁷⁹ — apelidado de *Sayf Allāh*, a “espada de Deus” — possivelmente o mais brilhante comandante muçulmano do primeiro século A.H. e um dos mais eminentes de todos os tempos⁴⁸⁰.

As campanhas contra a cidade de al-Yamāma ocorreram durante o governo de Abu Bakr, mas foi ainda em vida que Muhammad esteve em contato diplomático com a comunidade política de Musaylima. A tradição nos conta a respeito de uma carta enviada a Medina, que se dirigia “de Musaylima, o mensageiro de Deus (*rasūl Allāh*) para Muhammad o mensageiro de Deus (*rasūl Allāh*)”⁴⁸¹. O léxico empregado por Musaylima é especialmente intrigante. Claramente, ao menos neste primeiro momento, ele reivindica para si um status não necessariamente superior, mas igual ao de Muhammad. De certa maneira, essa postura lembra a própria atitude corânica com relação aos profetas como um todo: uma vez reconhecidos enquanto autênticos mensageiros de Deus, não se deveria fazer distinções entre eles⁴⁸². No entanto, esta referência corânica remete aos profetas judaico-cristãos anteriores, os *verdadeiros* profetas; Musaylima não seria reconhecido por Muhammad, e seu movimento acabaria por ser tratado com hostilidade, uma vez que a falsa pretensão à capacidade de comunicar uma mensagem de Deus é um pecado grave, como atesta o excerto corânico que

⁴⁷⁹ Ver: CRONE, P. Khalid b. Al-Walid. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 4. Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 928-929.

⁴⁸⁰ EICKELMAN, D. *op. Cit.* 1967. p. 17.

⁴⁸¹ Ibn Ishaq. 965.

⁴⁸² II:285

expusemos no começo deste capítulo⁴⁸³.

De todo modo, este personagem conseguiu angariar seguidores suficientes para que apresentasse uma certa ameaça a Medina. Sua pregação e liderança faziam sentido para essas pessoas — assim como a pregação de Muhammad havia feito para aqueles que se converteram com sinceridade. Sem dúvida, há que se considerar, em ambos os casos, certa quantidade de pessoas que se convertiam *comunalmente* e politicamente, uma vez que a relação que havia entre a devoção religiosa e as práticas litúrgicas e os fiéis não necessariamente acontecia em um nível individual⁴⁸⁴. Ainda assim, é interessante que esses personagens compartilhassem de algumas concepções e características, possivelmente a mais flagrante sendo sua clara e — com bastante frequência — consciente filiação às concepções cosmológicas e políticas judaico-cristãs e suas noções proféticas e messânicas.

Desde o princípio, o nosso trabalho se dispôs a analisar e estruturar algumas dessas concepções sob um escopo relativamente alongado, com o propósito de investigar a suspeita que tínhamos de que o movimento de Muhammad — independentemente de sua validade transcendental — estava inserido em um ambiente político e cultural relativamente favorável à emergência e crescimento de movimentos fundamentalmente judaico-cristãos, particularmente ancorados nos ideais ascéticos e no apocalipticismo e messianismo subjacentes ao Judaísmo antigo. Neste capítulo, investigaremos alguns dos outros movimentos e personagens proféticos da península, relativamente pouco abordados pela historiografia, na tentativa de traçar uma espécie de etnografia do profetismo árabe. Do ponto de vista da longa duração, essa tendência não é exatamente um padrão exclusivo da Península Arábica ou do século VII E.C.. De todo modo, é de nosso entendimento que essa tendência

⁴⁸³ VI:93

⁴⁸⁴ A questão extremamente controversa acerca do processo, dimensão e amplitude da conversão e da devoção religiosa — não só nos primórdios do Islam, mas no mundo antigo em geral e em uma perspectiva humana mais abrangente, antropológica — é excepcionalmente densa e complexa, objeto de um esforço de pesquisa gigantesco. Não pretendemos aqui apresentar alguma bibliografia que possa esgotar o assunto, e sim apenas alguns textos que são úteis para se pensar o problema. Sob um prisma cognitivo-antropológico, os seguintes textos são especialmente interessantes: EVANS-PRITCHARD, E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: claredon, 1937.; POUILLON, J. *Remarques sur le verbe "Croire" dans la fonction symbolique*. Paris: Gallimard, 1979.; RUEL, M. Christians as Believers. In: DAVIS, J. (ed) *Religious Organization and Religious Experience*. London: Academic Press, 1982, p. 9-31; Estreitando um pouco mais o escopo, os seguintes textos são úteis: ASAD, T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.; VEYNE, P. *Os gregos acreditavam em seus mitos?* São Paulo: Unesp, 2013 (1983).; WATT, W. M. Conversion in Islam at the Time of the Prophet. In: *Early Islam: Collected Articles*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 1990, p. 34-42; BULLIET, R. W. Conversion-based Patronage and Onomastic Evidence in Early Islam. In: BERNARDS, M; NAWAS, J. (ed). *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. Leiden: E. J. Brill, 2005, p. 246-262.; DONNER, F. *op. Cit.* 2010.

alcançou seu apogeu de sucesso político e cultural com o que viria a ser o Islam — de longe o mais vigoroso e bem-sucedido desses empreendimentos — cuja origem remete a este período e recorte geográfico.

Seguiremos nossa análise investigando, primeiro, alguns destes fenômenos e personagens proféticos que não obtiveram pretensões e dimensões políticas ativas; em outras palavras, que não se tornaram efetivos movimentos políticos.

4.1 Um garoto judeu de Medina: Ibn Şayyad e as tradições acerca do *dajjal*

Ainda que tenhamos relativamente poucas fontes seguras a seu respeito, a associação do personagem de Şaf ibn Şayyad ao *masih al-dajjal*⁴⁸⁵ — literalmente o “messias enganador” — na tradição islâmica posterior permitiu a perpetuação de sua figura enquanto um ícone cultural, o que, de certa maneira, nos possibilita estudá-lo. Este empreendimento, contudo, deve ser feito com bastante cautela, tendo em vista a gravidade da posição que ele ocupa na cosmologia islâmica.

De acordo com a estrutura escatológica islâmica, o *dajjal* seria um personagem destinado a aparecer na véspera do dia da ressurreição (*Yawm al-Qiyama*)⁴⁸⁶, o fim dos tempos, para perverter e desviar a humanidade, até que o mundo seja finalmente salvo e redimido por uma conversão universal ao Islam, a verdadeira religião de Deus. Ele teria atributos sobrenaturais, como um talento extraordinário de convencimento e sedução, bem como a capacidade de operar milagres que contribuam para o seu reconhecimento falacioso enquanto o verdadeiro messias⁴⁸⁷. Além dessas qualidades, ele possuiria algumas características físicas que o tornariam reconhecível: seria um gigante de rosto vermelho e apenas um olho, cavalcando um asno igualmente gigantesco. Traria consigo rios de água e de fogo, além de montanhas de pão, e angariaria inúmeros seguidores, antes de ser finalmente liquidado por Jesus, filho de Maria⁴⁸⁸.

A sua função literária, enquanto uma figura invertida do messias, carrega ecos nítidos

⁴⁸⁵ ABEL, A. Al-Dadjdjal. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 2. Leiden: E. J. Brill, 1965, p. 76-77.

⁴⁸⁶ Ou *Yawm al Din*.

⁴⁸⁷ ABEL, A. Al-Dadjdjal. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 2. Leiden: E. J. Brill, 1965, p. 76-77.; HALPERIN, D. J. The Ibn Şayyād Traditions and the Legend of Al-dajjal. In: *Journal of the American Oriental Society*. n. 2. vol. 96, 1976, p. 213.

⁴⁸⁸ *Ibid.*

do Novo Testamento, especialmente a menção explícita do anticristo, no Evangelho de João⁴⁸⁹, além de uma insinuação a seu respeito — apesar da ausência de uma referência nominal — na Segunda Epístola de Paulo de Tarso aos Tessalonicenses⁴⁹⁰. No entanto, o personagem islâmico do *masih al-dajjal* não existe no Corão, e é possível — ainda que não se possa afirmá-lo com absoluta segurança — que seja uma elaboração exegética posterior.

Atribuição retrospectiva ou não, é particularmente intrigante que Şaf ibn Şayyad seja frequentemente eleito para assumir esse papel na literatura tradicional islâmica. A documentação disponível para se investigar esse personagem é extremamente carregada por esse viés que lhe deu a tradição, e assim, de difícil trato. As tradições a seu respeito não figuram na obra biográfica de Ibn Ishaq, por exemplo, e as mais extensas narrativas acerca do seu envolvimento com Muhammad podem ser encontradas na literatura de *hadith*, à qual muitos historiadores são aversos à sua historicidade. De fato, alguns trechos e elementos das *hadiths*, que retratam essa interação, são particularmente confusos, parecendo indicar justamente a ausência de outros elementos — contextos, personagens, etc. — que ajudariam a esclarecer o sentido e a intenção das falas. Seja como for, uma investigação minuciosa dessas tradições nos parece permitir algumas inferências importantes e relativamente seguras a respeito de Ibn Şayyad.

Em primeiro lugar, Ibn Şayyad aparenta ser uma figura histórica real, um garoto judeu medinense com reivindicações proféticas, com o qual Muhammad esteve em contato durante seu período nesta cidade, entre 622 E.C. e 632 E.C. Em algum momento durante sua vida, Ibn Şayyad presumivelmente teria se convertido ao Islam, e eventualmente faleceria, segundo as tradições, na batalha de al-Harrah, em 63 A.H./683 E.C.⁴⁹¹. O simples fato de que este personagem seja eleito para desempenhar o papel do *dajjal* na tradição islâmica posterior — no lugar de outros possíveis concorrentes — nos diz alguma coisa a seu respeito quando em vida. De fato, é interessante que praticamente todas as narrativas em que aparece, nas *hadiths*, demonstrem um certo desconforto de Muhammad para com essa figura. Diferentemente do retrato comum do Profeta, desenvolvido a partir das elaborações exegéticas posteriores — de inabalável confiança e inequívoca convicção — os trechos envolvendo sua interação com Ibn Şayyad parecem entregar sua autenticidade e antiguidade justamente por demonstrarem o Profeta sob uma luz relativamente desfavorável, menos hagiográfica, mais humana.

⁴⁸⁹ 1 João 2:18; 1 João 2:22; 1 João 4:2-3; 2 João 1:7.

⁴⁹⁰ 2 Tessalonicenses 2:1-4.

⁴⁹¹ HALPERIN, D. J. *op. Cit.* 1976. p. 213-214.

Nos excertos, salta aos olhos uma espécie de indecisão de Muhammad acerca desse personagem, em contraste com a absoluta e imediata refutação das reivindicações de Musaylima ou al-Aswad, que se verificam claramente nas obras biográficas. As tradições possuem bastantes variações, mas em geral o Profeta parece não saber exatamente como lidar com Ibn Şayyad. Naquele que é possivelmente o mais conhecido dos excertos a seu respeito — que em sua forma mais simples, e possivelmente a menos afetada por elaborações, consiste em apenas duas frases — os dois trocam exigências de reconhecimento:

Ele [*i. e.* Muhammad] disse: “Você testemunha que eu sou o mensageiro de Deus?”
 Ele [*i. e.* Ibn Şayyad] respondeu: “Você testemunha que eu sou o mensageiro de Deus?”⁴⁹²

De acordo com as diferentes compilações de *hadith*, existem algumas possíveis continuações para esse diálogo. É interessante, contudo, que nenhuma das respostas apresentadas por Muhammad seja de refutação absoluta, mas apresentam uma postura de não-comprometimento. De uma maneira geral, as diferentes versões da resposta demonstram Muhammad afirmando o reconhecimento de Deus e seus apóstolos, sem especificar sua posição com relação a Ibn Şayyad⁴⁹³.

Em outra narrativa, Muhammad interroga Ibn Şayyad acerca do “Pó do Paraíso”. O menino lhe responde: “Farinha branca, almíscar puro”, à qual Muhammad replica estar certa a resposta⁴⁹⁴. Em uma das variantes, os papéis são invertidos, e é Ibn Şayyad quem faz a pergunta a Muhammad⁴⁹⁵, mas esta versão parece ser fruto de elaboração exegética, justamente para melhor adaptar a narrativa à perspectiva islâmica — afinal, é improvável que se operasse o inverso, e se criasse uma narrativa em que o conhecimento de Ibn Şayyad seria sancionado por Muhammad a partir de uma outra narrativa em que o oposto acontece. Justamente a inconveniência desses relatos apontam para a sua provável autenticidade, e esse exemplo demonstra, mais uma vez, como Muhammad aparenta — ao menos em um primeiro momento — não ter certeza de como lidar com Ibn Şayyad, ou pelo menos não condenar de maneira inequívoca a sua pretensão, ainda que ao mesmo tempo tampouco se comprometa e reconheça Ibn Şayyad como um autêntico mensageiro de Deus.

Não é nosso objetivo chegar a quaisquer conclusões teológicas a respeito da interação

⁴⁹² Ibn Hanbal, III, 82. *apud*. HALPERIN, D. J. *op. Cit.* 1976. p. 216.

⁴⁹³ Na coleção de Ibn Umar: “Eu creio em Deus e Seus apóstolos”; em Tirmidhi (2349): “Eu creio em Deus, em Seus livros, Seus apóstolos, e no Juízo final.”; em Muslim (87): “Eu creio em Deus, Seus anjos e Seus livros.” ver: HALPERIN, D. J. *op. Cit.* 1976. p. 216.

⁴⁹⁴ Ibn Hanbal, III, 4, 25, 43.; Muslim, 41. 6997. *apud* HALPERIN, D. J. *op. Cit.* 1976. p. 216.

⁴⁹⁵ Muslim, 41. 6998

do Profeta Muhammad com esse personagem, mas essa certa “inconveniência”, presente nas narrativas, parece ser indício suficiente de sua autenticidade e confiabilidade e apresentar assim uma oportunidade privilegiada para um estudo de caso do profetismo na Península Arábica.

Quanto às outras características de Ibn Ṣayyad, a maior das narrativas mais antigas nos permite fazer algumas inferências interessantes:

O Apóstolo de Deus [*i. e.* Muhammad] e Ubayy ibn Ka'b seguiram para o arvoredo de palmas (*nakhl*) em que estava Ibn Ṣayyad, até que adentraram o arvoredo. O Apóstolo de Deus se escondeu entre os troncos das palmeiras, sem que Ibn Ṣayyad soubesse (*Yakhtilu*), para que ouvisse algo de Ibn Ṣayyad antes que ele o visse. Ibn Ṣayyad estava deitado em sua paleta (*firashihi*) [envolto?] em uma manta (*qatifah*) sua, da qual vinha um murmúrio baixo e inarticulado (*zamzamah*). [...] ⁴⁹⁶

Neste trecho, pode-se perceber, em Ibn Ṣayyad, algumas características marcantes frequentemente associadas aos *kāhinun*⁴⁹⁷ pré-islâmicos, os adivinhos aos quais o próprio Muhammad aparentemente foi associado pelos seus adversários, como nos atesta o Corão⁴⁹⁸. Ele se envelopa em uma manta, e emite sons e murmúrios ininteligíveis, talvez em um processo de evocação e como um mecanismo de imersão em um estado de transe. O fato de o episódio acontecer em um arvoredo de palmas (*Nakhl*) também não parece ser uma simples casualidade. Em primeiro lugar, ao que deixa perceber a narrativa, Muhammad e Ubayy ibn Ka'b esperam encontrá-lo neste local, ainda que seja possível que faltem alguns detalhes que explicitassem melhor as circunstâncias deste episódio e a ligação entre o arvoredo e Ibn Ṣayyad. Seja como for, Halperin conjectura que possa remeter a uma prática divinatória da tradição gnóstica judaica da Merkabah, a qual as fontes talmúdicas se referem como a “conversa de palmeiras” (*śîḥat d'qālim*)⁴⁹⁹.

Estes não são os únicos elementos das narrativas acerca de Ibn Ṣayyad que parecem remeter ao gnosticismo judaico. Em ainda outro trecho de diálogo entre os dois, uma palavra especialmente indicativa aparece:

O Apóstolo de Deus disse a Ibn Ṣayyad: “o que você vê?” Ele [*i. e.* Ibn Ṣayyad] disse: “Vejo um trono sobre o mar (*bahr*) e em seu entorno *al-ḥayyāt*.” O Apóstolo de Deus então respondeu: “ele vê o trono do Demônio (*'arsh iblis*).”⁵⁰⁰

Em outras versões, o termo *al-ḥayyāt* não consta na narrativa, mas aparentemente o processo pelo qual as versões se diferenciaram foi antes de perda desse termo do que de

⁴⁹⁶ Ibn Hanbal, II, 149. *apud.* HALPERIN, D. J. *op. Cit.* 1976. p. 219.

⁴⁹⁷ É curioso que a palavra *kahin* seja aparentada a *cohen*, a palavra hebraica para “sacerdote”.

⁴⁹⁸ LII:29

⁴⁹⁹ HALPERIN, D. J. *op. Cit.* 1976. p. 220.

⁵⁰⁰ Ibn Hanbal, III, 66. *apud.* HALPERIN, D. J. *op. Cit.* 1976. p. 217

adição dele à estrutura original dessa passagem. Trata-se de uma referência ao Livro de Ezequiel⁵⁰¹ e ao Livro de Daniel⁵⁰², cujos textos apresentam as visões do Trono de Deus, incluindo as criaturas — em hebraico *hayyôt* (חַיִּיּוֹת) — que o circundam e o carregam. Na cosmologia islâmica, essas figuras são chamadas *ḥamalat al ‘arsh*, literalmente, os “carregadores do trono”,⁵⁰³ mas é somente nesta passagem desta *hadith* que aparece essa corruptela do termo que os designa em hebraico. Trata-se certamente de uma referência à Merkabah judaica, cujo fundamento está na dimensão mística do Trono de Deus — a palavra hebraica *Merkabah* significando literalmente “carruagem”, mas referindo-se ao trono⁵⁰⁴.

Outro aspecto particularmente curioso desse excerto é o fato de a visão apresentar o Trono de Deus sobre o mar. É possível que essa imagem remeta ao retrato, no Livro do Apocalipse, em que, à frente do Trono, há “como que um mar vítreo, semelhante ao cristal”⁵⁰⁵. Caso haja uma relação com esse texto, seria um exemplo interessante de incorporação e transição das imagens cosmológicas entre as tradições judaico-cristãs, uma vez que o Livro do Apocalipse jamais fez parte da Torah, mas é um exemplo de literatura apocalíptica judaico-cristã dos primeiros séculos da Era Comum. Ressalta-se também que a imagem do Trono de Deus sobre a água (*al-māi*) também figura no Corão⁵⁰⁶, o que apresenta algumas possibilidades acerca da circulação dessas imagens e sua incorporação pelas comunidades piedosas judaico-cristãs, incluindo a comunidade proto-islâmica neste momento. Existe também a possibilidade de que a imagem tenha sido reversamente incorporada por Ibn Ṣayyad — ou seja, apropriada por ele a partir do seu contato com Muhammad⁵⁰⁷. No entanto, nos parece provável que nenhuma das partes incorporou esta imagem diretamente uma da outra, embora estivessem relativamente familiarizados a ela através do material que circulava na região, as *asāṭir al-awwalīn*.

O último excerto acerca do profetismo peninsular de Ibn Ṣayyad, reforça a interação entre ele e Muhammad:

O Apóstolo de Deus [*i. e.* Muhammad] disse a Ibn Ṣayyad: “Eu escondi algo para

⁵⁰¹ Ezequiel 1:5

⁵⁰² Daniel 7:6

⁵⁰³ Por exemplo em XL:7

⁵⁰⁴ Ver: SCHOLEM, G. G. *Jewish Gnosticism, merkabah mysticism, and Talmudic tradition*. New York: Jewish Theological Seminary, 1965.

⁵⁰⁵ Apocalipse 4:6

⁵⁰⁶ XI:7

⁵⁰⁷ De fato, o versículo — e esta sura como um todo — costumam ser estimados como remetentes ao período mequense tardio, o que colocaria a revelação antes do contato de Muhammad com Ibn Ṣayyad. Ver: NÖLDEKE, T.; SCHWALLY, F.; BERGSTRASSER, G.; PRETZL, O. *op. Cit.* 2013 (1910). p. 123.

você. O que é?” Ele [i. e. Ibn Şayyad] disse: “fumaça” (*al-dukhkh*). Ele [i. e. Muhammad] disse: “Vai- te!” (*ikhsa*)^{508, 509}.

Trata-se de um trecho particularmente confuso e obscuro, provavelmente devido à falta de outros elementos que complementem a narrativa. Justamente por conta dessa indeterminação, diversas explicações foram propostas para esclarecer não só a intrigante resposta de Ibn Şayyad, como também a tréplica do Profeta⁵¹⁰. Para a nossa exposição, o que nos interessa é o tipo de interação que se estabelece entre os dois, mais especificamente, a pergunta feita por Muhammad e a consequente função exercida por Ibn Şayyad. Um dos muitos mecanismos utilizados para se testar a capacidade divinatória dos adivinhos, durante o período pré-islâmico, era trazer consigo algo escondido e desafiá-lo a descobrir o que era, através de seus poderes mânticos⁵¹¹. É interessante que seja justamente esse exercício que é demonstrado pela narrativa — e igualmente intrigante é o fato de que as narrativas árabes sugerem que Ibn Şayyad consiga acertar, ainda que isso não signifique que ele seja um legítimo apóstolo de Deus. De fato, capacidades divinatórias não estão atribuídas ao dom da profecia no Corão. De todo modo, este episódio nos parece inestimável para o trabalho etnográfico dos profetismos árabes a que nos propomos.

Com o passar dos anos, como já dissemos, Ibn Şayyad se tornaria o alvo privilegiado das acusações e associações ao *dajjal*. Na literatura islâmica posterior, ele é frequentemente retratado como portador dos atributos extraordinários que caracterizariam o *dajjal*, segundo a escatologia e cosmologia islâmicas, talvez o mais significativo dos exemplos deste processo seja a gradual atribuição a Ibn Şayyad de apenas um olho. Em uma versão, ele apresenta indícios de estar perdendo a visão de um dos olhos em um encontro com Ibn 'Umar⁵¹², e em outra — provavelmente mais tardia — ele já teria nascido com apenas um olho e com um dente protuberante⁵¹³.

Outras narrativas apresentam o próprio Ibn Şayyad — muitos anos depois de ter se convertido ao Islam — refutando as insinuações de que ele seria o *dajjal*:

⁵⁰⁸ Essa expressão imperativa — de complicada tradução — exprime uma espécie de repúdio. Ver por exemplo: BADAWI, E. S. M.; HALEEM, M. A. *op. Cit.* Leiden: Brill, 2008. p. 266.

⁵⁰⁹ Bukhari, vol 8. 73, 193.

⁵¹⁰ Provavelmente o aspecto mais misterioso seja a resposta de Ibn Şayyad, visto que o Profeta não poderia fisicamente esconder fumaça. Em algumas versões — por exemplo em a explicação fornecida é que Muhammad teria escondido em sua mente a quadragésima quarta sura, chamada “da fumaça” (*al-dukhan*). Em outra elaboração, a resposta confusa de Ibn Şayyad se deveria a um problema de fala, e sua intenção seria dizer *al-dukhan*.

⁵¹¹ HOYLAND, R. G. *op. Cit.* (2001) p. 220.

⁵¹² Muslim, 41. 7004

⁵¹³ Ibn Hanbal, III, 368. *apud.* HALPERIN, D. J. *op. Cit.* 1976. p. 215

[...] O mensageiro de Deus [*i. e.* Muhammad] não disse que ele [*i. e.* o *dajjal*] seria um infiel (*kafir*) conquanto eu sou um crente? O mensageiro de Deus não disse que ele seria estéril e nenhum filho seria seu, conquanto eu deixei meus filhos em Medina? O mensageiro de Deus não disse que ele não entraria em Medina e Mecca, conquanto eu venho de Medina e pretendo ir a Mecca? [...] ⁵¹⁴

É possível que Ibn Ṣayyad sofresse com essas acusações ainda em vida, mas isso não explica por que especificamente ele teria sido eleito, pela tradição posterior, quase que exclusivamente, para cumprir esse papel, em meio a outras figuras importantes e mais ameaçadoras à sobrevivência da comunidade proto-islâmica, neste primeiro momento. A resposta, contudo, nos parece estar justamente no fato de ele ter sido incorporado pela comunidade e sua resistência inicial à mensagem de Muhammad não ser aberta ou belicosa. A ideia de que o *dajjal* agiria causando dúvida e dissensão a partir de dentro da comunidade, implodindo-a, é um *topos* literário bastante vigoroso na tradição islâmica posterior, mesmo que ela tenha tendido a amalgamar a suposta banalidade do *dajjal* com os atributos extraordinários que ele possuiria na escatologia canônica. O fato de Ibn Ṣayyad ter se convertido e vivido enquanto um crente até o seu falecimento — em combate em favor da causa islâmica — curiosamente parece ter contribuído para essa sua incorporação na tradição islâmica de maneira infame.

4.2 A Mesquita da Hostilidade e a figura do “monge” Abu Amir

Dentre os diversos opositores que Muhammad encontrou durante a sua carreira e consolidação política, na cidade de Yathrib, uma figura relativamente pouco estudada nos parece fornecer detalhes importantes acerca da presença judaico-cristã na cidade e suas características. A Abu Amir Al-Rahib é atribuído o episódio bastante controverso da Mesquita da Hostilidade (*Masjid al-Dirar*), ao qual existe até mesmo uma alusão corânica:

E há aqueles que tomam uma mesquita [para causar] hostilidade e descrença (*ittakhadhū masjidan ḍirāran wakufʿran*), e para criar dissensão (*tafrīqan*) entre os crentes, e como um abrigo (*irʿšādan*) para os que guerream contra Deus e Seu mensageiro. E certamente eles jurarão: “Não desejamos nada além do bem”. Mas Deus testemunha de que na verdade são mentirosos (*lakādhībūna*). ⁵¹⁵

Supostamente, em algum momento entre 629 E.C. e 630 E.C., alguns dentre os *anṣār* teriam construído uma mesquita nas proximidades da mesquita que Muhammad fizera em

⁵¹⁴ Muslim, 41. 6996

⁵¹⁵ IX:107

Medina — atual *Masjid Quba'* — como uma espécie de esforço de resistência ao processo de incorporação e assimilação das tribos medinenses à comunidade política que o Profeta estava gradativamente construindo na cidade. O próprio Muhammad teria sido convidado pelos conspiradores a conduzir preces no local — o que poderia ser interpretado como uma possível trama para atentar contra a sua vida — e segundo nos informa Ibn Kathir, em sua Tafsir, seria dissuadido por uma manifestação divina:

Quando o Mensageiro de Deus [*i. e.* Muhammad] voltava de [a Batalha de] Tabuk e estava cerca de um ou dois dias [de viagem] de Medina, [o anjo] Gabriel desceu até ele com notícias sobre a Mesquita da Hostilidade (*Masjid al-Dirar*) e a descrença e divisão entre os crentes que estavam na Mesquita de Quba — que foi desde o princípio construída com devoção — que ela [*i. e.* a Mesquita da Hostilidade] pretendia causar.⁵¹⁶

Encabeçando esse movimento de resistência, estava Abu Amir Al-Rahib. Relativamente pouco é sabido acerca de Abu Amir com muita segurança, mas ele aparenta ter apresentado um nível significativo de descontentamento, ao ponto de demonstrar um esforço ativo de oposição ao crescente prestígio do Profeta, chegando até mesmo a lutar na Batalha de Uhud (625 E.C.), ao lado dos mequenses de Quraysh, contra Muhammad e os crentes⁵¹⁷. A tradição o associa muito claramente ao Cristianismo, alegando que ele teria angariado conspiradores ao seu movimento ao prometer ir ele próprio ao Imperador Heráclio (governante de 610 E.C. a 641 E.C.), solicitar-lhe auxílio militar romano para expulsar e liquidar o movimento de Muhammad, enquanto seus cúmplices se preparavam para o golpe político na Mesquita da Hostilidade⁵¹⁸.

Esta narrativa parece denunciar sua origem, remetendo a um período bastante posterior, em que a hostilidade entre muçulmanos e cristãos estava muito mais estabelecida enquanto um *topos* cultural — o momento em que Ibn Kathir escreve seu comentário, em meados do século XIV E.C./VIII A.H. A sugestão de que Abu Amir teria a capacidade de solicitar auxílio militar em Constantinopla, para uma campanha no meio da Península Arábica, certamente soa como absurdo, apesar dos envolvimento políticos aksumitas, no Iêmen, durante o século VI E.C. Contudo, apesar da escassez imensa de fontes a seu respeito, é possível arriscar algumas inferências a respeito deste personagem hostil a Muhammad e à consolidação da comunidade política proto-islâmica em Medina.

A começar por seu epíteto — *al-Rahib* — que significa “o monge”, em árabe.

⁵¹⁶ Tafsir Ibn Kathir sobre IX:107. Ibn Ishaq. 906. possui um relato que segue mais ou menos as mesmas linhas.

⁵¹⁷ WATT, W. M. *op. Cit.* 1974 (1961). p. 97.

⁵¹⁸ Tafsir Ibn Kathir sobre IX:107.

Supostamente, essa denominação se deveria ao fato de ele aparentemente ter exercido algumas práticas ascéticas no período anterior a 622 E.C.⁵¹⁹, e, sem dúvida, o reconhecimento desse epíteto estaria associado ao reconhecimento social desta sua tendência para o ascetismo. O fato de que uma das maneiras encontradas por Abu Amir para ativamente se opor a Muhammad tenha sido a construção de um local de congregação de pessoas, com intuítos e dimensão religiosos — bem como políticos, certamente — não é negligenciável. Abu Amir não só se recusou a aderir ao movimento e à pregação de Muhammad — que, caso concordemos com Donner, era um movimento ecumênico potencialmente aberto a cristãos e judeus⁵²⁰ — como claramente reconheceu a ameaça que ele apresentava para a estrutura política e religiosa que já estava instalada na cidade.

É igualmente interessante, no entanto, que ele aparentemente não faça reivindicações proféticas ou receba revelações nos moldes de Muhammad ou outros profetas, ainda que claramente possuísse seguidores que o reverenciavam enquanto um homem especialmente iluminado e devoto. Em contexto monástico oriental, um modo de organização recorrente era a formação de comunidades em torno de pessoas excepcionalmente reputadas por sua devoção, ainda que estas não assumissem efetivamente o papel de profetas. Estas pessoas, enquanto núcleo da comunidade, seriam destacadas dos devotos comuns por uma adesão mais estrita às determinações ascéticas. A distinção de Abu Amir enquanto um *rahib*, em meio ao que parecem ser seus seguidores, parece ecoar justamente esse modelo.

Outras informações relevantes podem ser extraídas do excerto de Ibn Kathir:

Eles [*i. e.* os construtores da Mesquita da Hostilidade] foram ao Mensageiro de Deus convidá-lo para rezar na Mesquita para que fosse prova de que o Mensageiro de Deus aprovava a sua Mesquita. Eles disseram-no que tinham construído a Mesquita para as pessoas fracas e doentes [se abrigarem] nas noites chuvosas. No entanto, Deus impediu Seu Mensageiro de rezar lá.⁵²¹

Obviamente, há que se considerar a dimensão política da ameaça que esse movimento poderia significar para Muhammad, bem como a possibilidade de ele estar realmente sujeito à um atentado contra a sua vida — o que aconteceu algumas vezes, ao longo de sua carreira. Além disso, a distância de, aproximadamente, sete séculos, entre o momento em que escreve Ibn Kathir e o acontecimento narrado, poderiam levantar suspeitas acerca da confiabilidade literal do conteúdo que ele apresenta. Seja como for, caso confiemos no relato, é interessante que o propósito da Mesquita, segundo o que declaram os seguidores de Abu Amir, aparente

⁵¹⁹ WATT, W. M. *op. Cit.* 1974 (1961). p. 97.

⁵²⁰ DONNER, F. *op. Cit.* 2010.

⁵²¹ Tafsir Ibn Kathir sobre IX:107.

ser de acolhimento e auxílio a pessoas especialmente privadas de condições — em outras palavras, caridade. Independentemente da sinceridade desses agentes ou não, trata-se de um uso condizente com o que comunidades ascéticas cristãs e maniqueístas faziam de seus locais de congregação e adoração religiosa — um uso que também faria o Islam em suas mesquitas. A prestação de atos de caridade era supostamente um dos fundamentos do modelo ascético de vida⁵²².

De todo modo, a presença de outro local de congregação concorrente à Mesquita de Quba, sobretudo neste momento de instabilidade e incerteza política para a comunidade proto-islâmica recém emigrada de Mecca, não poderia significar algo além de uma ameaça à sua coesão e estabilidade. Adiciona-se a isso o fato de, supostamente, os construtores da *Masjid al-Dirar* terem uma relação próxima com uma figura como Abu Amir, que não só seria talvez um concorrente direto de Muhammad em questões devocionais e espirituais, em Medina, como teria ativamente apoiado os seus mais ferrenhos opositores — os Quraysh de Mecca — que há até pouco tempo estavam oprimindo os *muhajirun* em sua cidade natal.

Segundo conta a tradição, Muhammad, ao receber a revelação de Gabriel acerca da perfídia de Abu Amir Al-Rahib e seus seguidores — antes de retornar a Medina vindo de Tabuk — teria enviado ordens a alguns dos combatentes que já estavam na cidade para que queimassem e destruíssem o local, dispersando aqueles que estivessem lá⁵²³. Esse seria aparentemente o fim das atividades políticas de Abu Amir em Medina e de sua relevância para a comunidade proto-islâmica.

4.3 Três apóstatas da *Ridda*: Abhala ibn Ka'b (Al-Aswad Al-Ansi), Talha ibn Khalid (Tulayha Al-Asadi) e Sajah bint al-Harith

À medida em que nos aproximamos do final da terceira década do século VII E.C. e durante o começo da quarta década, é possível observarmos a proliferação de movimentos políticos de caráter profético resistentes aos crescentes prestígio e influência políticos de Muhammad, na península. Sobretudo após o seu triunfo sobre os outrora poderosíssimos Quraysh de Mecca, o Profeta e sua comunidade mandavam uma mensagem bastante clara

⁵²² GIL, M. The Creed of Abū 'Āmir. In: KRAEMER, J. (ed.) *Israel Oriental Studies*, vol. 12, Leiden: E. J. Brill, 1992, p. 42.

⁵²³ *Ibid.*

acerca de seu poder e capacidade, bem como do que se poderia esperar com respeito aos anos vindouros. A expedição à cidade de Tabuk⁵²⁴, no noroeste da península, em 630 E.C. e seu resultado bem-sucedido contra a guarnição romana responsável pela cidade era uma demonstração clara de força e amplitude da influência de Medina — além de prenunciar, ainda durante a vida do Profeta, o movimento de conquista que seria perseguido a partir de seu falecimento, em 632 E.C..

Na tradição islâmica, o ano 9 A.H. é comumente denominado o *ano das deputações* (*sanat al-wufud*), devido ao fato de que, após a conquista de Mecca sobre os Quraysh e, especialmente, após a campanha de Tabuk, Muhammad recebeu inúmeras delegações de grupos políticos de toda a península dispostos a abraçar o Islam, se submeter nominalmente ao governo de Medina e remeter impostos ao tesouro central nesta cidade⁵²⁵. A partir destas inapeláveis demonstrações de força, a maioria dos grupos políticos que, até então, haviam rejeitado o chamado político de Medina, ou tivessem demonstrado relutância e resistência em aceitar e acatar plenamente a sua ordem política, perceberam que o poder militar de Muhammad e seus companheiros não deveria ser subestimado. Contudo, alguma resistência permaneceu ainda durante a vida do Profeta, e, na verdade, parece ter ganho certa força a partir das notícias de sua doença, no primeiro quarto de 632 E.C.. É significativo que os mais vigorosos opositores da influência de Medina, neste período, organizassem suas comunidades sob modelos políticos fundamentados em concepções devocionais, e fizessem reivindicações proféticas para si, muitas das quais formadas nos mesmos moldes de que fazia Muhammad. Sob um ponto de vista político, é compreensível que a notícia da doença do Profeta apresentasse uma oportunidade inestimável para que estas comunidades — algumas das quais haviam sido incorporadas relutantemente à estrutura política de Medina — revigorassem seus esforços de resistência e se insubordinassem.

Amalgamar esses movimentos todos, no entanto, pode ser enganoso. O mais vigoroso dentre eles — e aquele sobre o qual temos mais informações — o de Musaylima ibn Habib, na realidade, tinha uma existência cuja origem parece antedatar à Hégira, em 622 E.C.; de fato, alguns dos membros de Quraysh até mesmo acusaram o Profeta de tirar a base de sua profecia de um homem da cidade de al-Yamāma, chamado *al-Rahmān*, quando Muhammad

⁵²⁴ AL-BAKHIT, M. A. Tabuk. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 10. Leiden: E. J. Brill, 2000, p. 50-51.

⁵²⁵ Ver por exemplo a longa e minuciosa exposição de algumas das muitas delegações em Ibn Ishaq. 933-963.

ainda fazia suas primeiras pregações em Mecca⁵²⁶. O caso de Musaylima merece atenção especial, e será tratado à parte no segmento seguinte de nosso capítulo.

Outros três movimentos liderados por outros três personagens intrigantes serão analisados aqui, de maneira cruzada, por apresentarem uma relevância similar e uma relação política próxima entre si. Todos os três grupos foram comunidades proféticas emergentes nos últimos anos de vida do Profeta, aparentemente como esforços de resistência que acabaram por se apoiar e se estimular mutuamente.

O primeiro dos pretendentes à profecia que investigaremos, Abaha ibn Ka'b al-Ansi (conhecido pelo cognome de *Al-Aswad*, o negro, ou *Dhu 'l-Khimar*, o que porta um véu), foi um membro da tribo de al-Ansi, originária da região de Hadramawt, no Iêmen. Sabemos pouco a respeito de sua vida antes do levante que o colocaria como líder de uma comunidade política insubordinada a Medina, em 632 E.C.. No final da terceira década do século VII E.C., talvez mesmo antes do triunfo de Muhammad sobre Mecca, a maior parte do Iêmen já havia entrado em relações diplomáticas amigáveis com o governo de Medina. Supõe-se que, a partir do falecimento, em 628 E.C., de Chosroes II, Shah da Pérsia, diversas comunidades iemenitas tenham pressentido que o apoio persa que até então recebiam, seria afetado por esse evento, bem como pelo crescente poder político de Medina, e assim teriam estabelecido alianças com Muhammad⁵²⁷. As tradições islâmicas associam naturalmente essa submissão política à conversão, mas é bastante provável que se tratasse apenas de uma aliança política independente da ativa adoção do Islam por essas comunidades.

De todo modo, mesmo essa relação política havia sido estabelecida apenas parcialmente no Iêmen, e o movimento de Al-Aswad parece originar de uma espécie de guerra civil entre grupos iemenitas aliados a Medina e outros que se insubordinariam. No começo de 632 E.C., Al-Aswad lideraria uma coalisão de grupos tribais distintos que ocuparia a cidade de Sana'a, expulsando ou assassinando os líderes com os quais Muhammad havia estabelecido as suas alianças. A amplitude da jurisdição do governo implementado em Sana'a chegaria até Najran, no norte do Iêmen, cidade notória por sua população e herança cristãs.

Al-Aswad aparenta ter características similares às dos *kāhinun*, os adivinhos judaico-cristãos e do período da *jahilliyya*. As tradições contam que ele possuía uma capacidade

⁵²⁶ KISTER, M. J The Struggle Against Musaylima and the Conquest of Yamāma. In: *Jerusalem Studies on Arabic and Islam*. n. 27, 2002, p. 4.

⁵²⁷ WATT, W. M. Al-Aswad. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition. vol 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 728.

extraordinária de impressionar os seus seguidores — aparentemente por meio de truques de prestidigitação — além de habilidades divinatórias⁵²⁸. De todo modo, foi durante a eclosão de seu movimento que ele proclamou sua vocação profética. Apesar das relações prévias de grupos iemenitas com Medina, não existem quaisquer indícios de que Al-Aswad jamais tenha se convertido ao Islam, e provavelmente os elementos culturais monoteístas que lhe eram familiares se deviam à herança cristã de Najran e judaica do Iêmen, remetentes aos reinos de Himiyar e Aksum. É interessante, por exemplo, que Al-Aswad pareça ter adotado o nome *al-Rahmān* para se referir ao Deus do qual recebia revelações⁵²⁹ — um termo que, como demonstramos, é frequente nas inscrições judaicas himiyaritas dos séculos precedentes⁵³⁰.

O sucesso político do movimento de Al-Aswad foi meteórico, sendo o de menor duração entre os levantes proféticos árabes de que temos notícia. Tendo início no final do mês de Março de 632 E.C. — momento que coincide com o retorno de Muhammad a Medina após a denominada *Peregrinação do Adeus (Hajjat al-wadāʾ)*⁵³¹, bem como com o princípio de sua doença — o movimento seria suprimido já em Junho deste mesmo ano, antes mesmo do falecimento do Profeta. Os relatos tradicionais contam que, por instigação de Muhammad, Al-Aswad seria assassinado por uma conspiração composta por pessoas relativamente próximas, mais especificamente, Fayruz al-Daylami, companheiro de Muhammad⁵³². A associação do Profeta com essa conspiração é provavelmente uma elaboração posterior, uma vez que um dos principais envolvidos na trama, Qays ibn al-Makshuh, um líder tribal próximo a Al-Aswad, continuou relativamente hostil a Medina durante o período subsequente de estabilização e submissão a Muhammad⁵³³, chegando até mesmo a organizar um segundo levante, que seria suprimido após a morte do Profeta.

Infelizmente, quase nada é sabido a respeito da pregação de Al-Aswad, se ele pretendeu escrever ou anotar as revelações que supostamente lhe eram comunicadas e qual a amplitude da sua validade, ou a respeito do efeito que estas teriam sobre seus seguidores e a devoção e adoção que estes teriam. A curta duração do levante parece contribuir para essa escassez de informações, mas considerando-se a ausência de referências frequentes a este

⁵²⁸ Ver a seu respeito: Baladhuri, XXI.

⁵²⁹ *Ibid.*

⁵³⁰ Ver secção 3.2 deste trabalho.

⁵³¹ Ver: BUHL, F.; WELCH, A. T. Muhammad. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition. vol. 7. Leiden: E. J. Brill, 1993, p. 360-387.; WENSINCK, A. J. Hadjdj. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition. vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 1971, p. 31-38.

⁵³² Tabari. *Tarikh*. Vol. 39. [2367]

⁵³³ WATT, W. M. *op. Cit.* 1974 (1961). p. 217.

respeito nas fontes islâmicas em geral, é possível que a capacidade mobilizadora, congregadora e motivadora por trás do levante fosse mais política do que espiritual ou devocional — ainda que, ressaltamos, estas duas esferas não fossem exatamente exclusivas. Seja como for, é interessante que o movimento de Al-Aswad, sendo o primeiro dos movimentos proféticos que tiveram início no fim da vida de Muhammad, tenha aparentemente influenciado e estimulado a emergência de outros parecidos, na península.

O segundo personagem que abordaremos, Tulayha ibn Khuaylid ibn Nawfal, da tribo de Fak'as, um ramo da tribo de Asad, era um importante chefe tribal de um grupo predominantemente nômade habitante da região do Najd, no centro-norte da península. Sabemos que algumas ramificações de Asad mantinham relações econômicas e políticas com Mecca, durante o período imediatamente anterior à pregação de Muhammad, mas ao que parece não era o caso de Fak'as, o que significa que Tulayha provavelmente não tinha nenhuma ligação prévia, política ou religiosa, com Muhammad ou seus parentes.

De maneira geral, sabemos relativamente pouco a seu respeito. A maioria das narrativas em que figura são provavelmente elaborações baseadas em episódios envolvendo outros aspirantes à profecia — sobretudo Musaylima, com quem tanto Muhammad quanto a comunidade de fiéis tiveram muito mais contato. O fato de as histórias que mencionam Tulayha serem derivadas das de Musaylima atestam para a sua relativa desimportância para a comunidade islâmica, quando comparado às outras figuras proféticas do período. Ao mesmo tempo, por outro lado, o fato de que estas histórias foram desenvolvidas a seu respeito demonstram ter ele sido uma figura conhecida, ainda que os contatos diplomáticos estabelecidos entre seu grupo e Medina fossem modestos.

Supostamente ele teria também participado do conflito entre Mecca e Medina, atuando ao lado dos mequenses, na Batalha da Trincheira, em 627 E.C., o que seria tomado pelas fontes islâmicas como um indício de sua aversão e resistência à mensagem de Muhammad desde o princípio. No entanto, caso esses relatos sejam verdadeiros, é mais provável que a sua participação tenha se devido à estrutura de alianças tribais que o teria arrastado para o conflito por incumbências políticas⁵³⁴.

Tulayha apresenta, mesmo antes de sua reivindicação ao dom da profecia, traços comuns aos *kāhinun* pré-islâmicos. Em meio à retratação, altamente apologética, de Tulayha,

⁵³⁴ LANDAU-TASSERON, E. Asad from Jāhiliyya to Islām. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. vol. 6. 1985., p. 8-11.

enquanto um falsário e um oportunista, a tradição islâmica deixa transparecer algumas características suas que podem ser tomadas por certas: fala-se que era um especialista na arte da genealogia — o que, sob um ponto de vista político, era um atributo extremamente valioso — e que, além de orador qualificado, era poeta⁵³⁵. Estas características, bem como a capacidade de conduzir um movimento político de resistência a Medina, são condizentes com sua suposta posição enquanto um importante líder tribal e ao mesmo tempo *kāhin*.

Ambos Tulayha Al-Asadi e Al-Aswad Al-Ansi estabeleceram contatos diplomáticos com Medina ainda durante o período de vida de Muhammad. Segundo a maior parte das narrativas tradicionais, Tulayha teria se encontrado com o Profeta durante o *ano das deputações*, e na ocasião se submetido ao jugo de Medina e abraçado o Islam⁵³⁶. Assim, pouco tempo depois, quando tivesse ativamente proclamado seu próprio status enquanto um mensageiro de Deus e rejeitado a subordinação a Muhammad, estaria efetivamente apostatisando, abandonando tanto a comunidade quanto a fé verdadeira. Esta reivindicação deve ser observada com certa suspeita, sendo possivelmente apenas uma elaboração posterior — nos moldes das narrativas a respeito de Musaylima — que pretendia, de certa maneira, justificar o empreendimento de Abu Bakr contra os seguidores de Tulayha no momento subsequente ao falecimento do Profeta.

De todo modo, tudo indica que Tulayha tenha efetivamente feito reivindicações proféticas, no período um pouco anterior à doença que poria termo à vida de Muhammad e, se não necessariamente abandonado a fé, ao menos resistido ativa e militarmente aos seus avanços. Infelizmente, não sabemos nada a respeito do conteúdo das supostas revelações que ele teria recebido, nem da sinceridade e devoção daqueles que o teriam seguido. É possível que a sua adesão ao movimento representasse mais um esforço de manutenção da independência das tribos que estavam envolvidas em alianças com Tulayha do que uma efetiva devoção espiritual a esta figura, ainda que especulações a este respeito não passem de especulações, e que a linha que divide o político e o espiritual, nesta época, seja muito mais borrada do que atualmente. O fato de que a maior parte do contingente envolvido no movimento de Tulayha fosse composto por tribos predominantemente nômades — o próprio movimento não tinha uma “sede”, como tiveram o de Musaylima, em al-Yamāma, e o de Al-Aswad, em Sana'a, por exemplo — parece convergir para o *ethos* beduíno de que tratamos no

⁵³⁵ LANDAU-TASSERON, E. Tulayha In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 10. Leiden: E. J. Brill, 2000, p. 603-604.

⁵³⁶ *Ibid.*

capítulo II, e sua ênfase na insubordinação política⁵³⁷. Contudo, devido predominantemente à escassez de fontes, por sua vez ligada à relativa desimportância do movimento, sobretudo em comparação ao de Musaylima, é complicado fazer afirmações e inferências muito seguras a respeito da carreira profética de Tulayha.

Após o falecimento do Profeta, uma das prioridades de Abu Bakr, como seu sucessor, foi justamente suprimir a fragmentação que se iniciava na estrutura política com sede em Medina. O movimento de Tulayha foi um dos primeiros a serem alvo dessa política, sendo suprimido ainda em 632 E.C., na Batalha de Buzakha⁵³⁸, por um contingente muçulmano comandado por Khalid ibn al-Walid⁵³⁹. Após ser banido politicamente, Tulayha converteu-se sob o sucessor de Abu Bakr, Umar ibn al-Khattab, e supõe-se que faleceu em combate, durante as campanhas muçulmanas, no Iraque, em 642 E.C.⁵⁴⁰.

A terceira e última personagem de que trataremos possui a particularidade de ser a única mulher a organizar um movimento político com uma propoção tão expressiva, bem como a única de que temos notícia a reivindicar para si o status de profetisa. Umm Şādir bint Aws ibn Hiqq ibn Usāma, conhecida como Sajah bint al-Harith, proclamou sua missão profética no momento imediatamente posterior ao falecimento de Muhammad, ainda em 632 E.C., ou possivelmente começo de 633 E.C. — segundo as tradições, ao saber das proclamações e dos movimentos de Tulayha e Musaylima⁵⁴¹.

Sabemos que ela era membro da tribo de banu Tamim, mas possuía ascendência de banu Taghlib, uma tribo notoriamente cristã, originária da Arábia oriental e Mesopotâmia. Não se sabe ao certo se Sajah era adepta do Cristianismo, mas é seguro supor que ela ao menos possuísse bastante conhecimento a este respeito, por meio de seus familiares, o que muito provavelmente moldou grande parte de suas pretensões de mensageira de Deus. Relativamente pouco é sabido a respeito do teor de sua mensagem e das características de sua pregação, mas aparentemente Sajah já possuía, desde antes de sua proclamação profética, qualidades similares às dos *kahinun*, especialmente a reputação de ter acesso ao invisível. Além disso — pelo menos a partir de sua adoção da missão profética — se dirigia aos seus

⁵³⁷ p. 56-68.

⁵³⁸ BOSWORTH, C. E. Buzakha. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 1358.

⁵³⁹ LANDAU-TASSERON, E. Tulayha In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 10. Leiden: E. J. Brill, 2000, p. 603-604.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

⁵⁴¹ VACCA, V. Sadjah. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol 8. Leiden: E. J. Brill, 1995, p. 738-739.

seguidores por meio de rimas, sobre um púlpito (*minbar*), referindo-se a Deus pelo nome de *rabb al-saḥāb*, o Senhor das nuvens⁵⁴².

Em um dos poucos relatos que contêm seus discursos, Sajah dirige-se aos fiéis, dizendo:

Ó, vós que sois fiéis e tementes a Deus. Metade da terra nos pertence. A outra metade pertence a Quraysh, mas os Quraysh são transgressores.⁵⁴³

Essa reivindicação é relativamente semelhante à que encontramos na correspondência de Musaylima a Muhammad. É difícil dizer, contudo, em que medida essa descrição poderia ser uma espécie de adaptação, por parte dos autores islâmicos, da pregação de Sajah à de Musaylima, uma vez que, supostamente, foi em termos semelhantes que Musaylima propôs à profetisa uma aliança.

No que diz respeito à sua carreira político-militar, o movimento de Sajah principiou por realizar sucessivas pilhagens e, dessa maneira, forçar determinadas comunidades alinhadas à Medina — sobretudo ramos da tribo de Tamim — a estabelecer relações pactuais com a profetisa. Estas, aparentemente, estariam dispostas a segui-la, caso sua relativa autonomia interna fosse salvaguardada. Em outra passagem igualmente interessante, Sajah aparenta reiterar seu status de profetisa, supostamente sem ambições “regenciais”:

Eu sou somente uma mulher do banu Yarbu' [um segmento de banu Tamim], e se houver autoridade [posses?] será vossa autoridade (*fa innī innama anā 'mra'atun min banī yarbū' wa-in kāna mulk fa al-mulku mulkukum*).⁵⁴⁴

Apesar do seu sucesso inicial, após duas derrotas contra a confederação do Ribab e a tribo de banu Amr, Sajah decidiu seguir contra a cidade de al-Yamāma, onde outro movimento profético já estava em andamento desde antes da Hégira: o de Musaylima. É preciso ressaltar que, em um primeiro momento, pelo menos, as suas reivindicações não eram exatamente anti-islâmicas, mas possivelmente rivalizantes a quaisquer pretensões proféticas concorrentes, dentre as quais as de Muhammad e Musaylima. A respeito deste último, por exemplo, Sajah teria proclamado:

Deus jamais concedeu autoridade [*i. e.* profética?] a [tribo de] Rabi'a [*i. e.* Hanifa, ao qual pertencia Musaylima] mas somente a [tribo de] Mudar [à qual Sajah pertencia]. (*inna ilāha lam yaj'al hādhā al-amra fī rabi'ata innamā ja'alahu fī mudar*).⁵⁴⁵

Desse modo, Sajah estaria tecnicamente desafiando as reivindicações de Musaylima e

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ Al-Isfahani. *Kitab al-aghani*, vol 18. p 166 *apud.* KISTER, M. J. *op. Cit.* 2002. p. 23.

⁵⁴⁴ *Ibid.* *apud.* KISTER, M. J. *op. Cit.* 2002. p. 24

⁵⁴⁵ *Ibid.* *apud.* KISTER, M. J. *op. Cit.* 2002. p. 24

reiterando as suas. Apesar disso, ao se aproximar de al-Yamāma, Sajah seria surpreendida por uma proposta de aliança vinda do profeta da cidade. Possivelmente devido às atenções divididas pelo seu próprio contingente, a proposta de aliança acabou por ser uma estratégia política de fortalecimento dos dois movimentos. Tradicionalmente, o acordo envolveu a cessão de parte da colheita da cidade de al-Yamāma — um importante oásis — durante um ano, além de ser feito, como mencionado anteriormente, sob a premissa de divisão da terra entre os dois profetas e seus povos, nos moldes que Musaylima havia proposto a Muhammad⁵⁴⁶.

Os muitos relatos divergentes a respeito do encontro entre o profeta de al-Yamāma e a profetisa não podem ser tratados com muita segurança, mas o mais provável é que Sajah tenha permanecido nesta cidade até à sua queda, em Dezembro de 632 E.C.. A maior parte dos relatos sugere que os dois teriam até mesmo se casado, mas não se pode afirmá-lo com certeza⁵⁴⁷.

Sajah eventualmente abraçou o Islam no período subsequente às Guerras de Apostasia, mas não se encontra quase nada a seu respeito e a respeito de seu movimento após seus acordos com al-Yamāma.

4.4 O mentiroso Musaylima e sua comunidade de devotos em al-Yamāma

O epíteto de *al-Kadhdhab* (o mentiroso), atribuído pela literatura islâmica a Maslama ibn Habib — mais conhecido pelo diminutivo Musaylima — sugere a posição que ele ocupa na tradição. Ainda que o mesmo termo seja utilizado também em referência a Al-Aswad⁵⁴⁸, de longe é Musaylima quem mais teve importância política, suficiente para que pudesse servir como uma imagem estereotipada do impostor, bem como um rival formidável à consolidação do Islam. Seu movimento não somente seria de longe o mais longo dentro os reivindicantes à profecia — é claro, excluindo-se a pregação de Muhammad e sua óbvia repercussão, sucesso político e herança cultural — como também seria o mais resiliente durante o período de supressão das insubordinações políticas após a morte de Muhammad.

⁵⁴⁶ KISTER, M. J. *op. Cit.* 2002. p. 24.

⁵⁴⁷ VACCA, V. Sadjah. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition. vol 8. Leiden: E. J. Brill, 1995, p. 738-739.

⁵⁴⁸ Por exemplo em Ibn Ishaq. 964.

Para o historiador, como consequência positiva desse destaque, trata-se do movimento mais recorrente na literatura, bem como aquele sobre o qual mais temos informações. Ainda que a literatura tradicional compreensivamente tenha uma posição bastante parcial — mais especificamente, hostil — a seu respeito, é surpreendente a quantidade de informações sobre Musaylima e seus seguidores que parecem ser relativamente seguras nas fontes, e portanto, utilizáveis na tentativa de se construir um retrato mais elucidativo do profetismo árabe do século VII E.C..

Maslama ibn Habib era um membro da tribo de (*banu*) Hanifa, nascido e criado na cidade — ou no conjunto de pequenos assentamentos agrícolas — a qual se dava o nome de al-Yamāma, no centro da Península Arábica. Existe alguma discordância a respeito da data do princípio de sua atividade profética. A gigantesca maioria das narrativas tradicionais islâmicas, ao se silenciarem completamente a seu respeito, até o final da terceira década do século VII E.C., sugerem que ele tenha iniciado sua carreira política e religiosa somente a partir do falecimento de Hawdha ibn ‘Ali, importante líder tribal da Arábia central com quem os sassânidas mantinham uma aliança diplomática crucial⁵⁴⁹. Com o declínio do prestígio e influência política dos persas, no começo do século VII E.C., Hawdha estabeleceu relações amistosas com Muhammad — ainda que se recusasse a se converter — até o seu falecimento, em torno de 630 E.C.. No entanto, existem indícios de que a carreira de Musaylima tenha começado muito antes desse período. Ainda durante o período mequense de suas pregações, Muhammad teria sido acusado pelos seus adversários políticos dentre os Quraysh de receber instruções de um homem apelidado de *Al-Raḥmān al-Yamāma*⁵⁵⁰. A reivindicação do título de *Raḥmān* para uma pessoa parece improvável, visto que esse termo era comumente associado a divindades — mais frequentemente ao Deus dos monoteísmos iemenitas — mas é possível que se trate de um equívoco na transmissão da tradição. As fontes nos informam que Musaylima se dirigia aos seus concidadãos em nome de Deus, o misericordioso (*al-Raḥmān*)⁵⁵¹, do qual ele reivindicaria receber mensagens através do anjo Gabriel (*Jibrīl*)⁵⁵². Levando essas informações em consideração, parece plausível que ele se denominasse *Abd al-Raḥmān*, o servo do Misericordioso, e que a referência feita pelos mequenses ao *Raḥmān* de al-Yamāma fosse um mal-entendido. Caso essas suposições procedam, é provável que o

⁵⁴⁹ Uma exceção que conhecemos, que postula o início da atividade de Musaylima antes da Hégira, é Al-Tha'alibi, *Thimaru l-qulub*. 207. *apud*. KISTER, M. J. *op. Cit.* 2002. p. 7.

⁵⁵⁰ *Idem*. p. 4.

⁵⁵¹ Outra referência à fonte de suas mensagens, Musaylima diz “aquele que vem a mim do céu” (*al-ladhi ya'ti min is-samā*). Ele também se denomina como mensageiro de Deus (*rasūl Allāh*).

⁵⁵² *Ibid.* ; Tabari. *Tarikh*. Vol. 10. [1937]

personagem ao qual os mequenses se referiam fosse Musaylima, uma vez que não existem quaisquer indícios da existência de outro personagem com essas características, em al-Yamāma, do qual Muhammad poderia ser acusado, pelos Quraysh, de adquirir instrução.

Nos parece mais provável, portanto, que ele tenha iniciado sua carreira profética — ao menos enquanto um orador e um *kahin*, com um pequeno grupo de seguidores — em um período bastante recuado, anterior a 622 E.C.. De todo modo, foi somente durante o período em que Muhammad lidava com os sucessores de Hawdha ibn ‘Ali, na região central da península, que Musaylima e seus seguidores estabeleceram efetivamente seu domínio político baseado em al-Yamāma. Em uma espécie de conflito “civil” regional, Musaylima conseguiu consolidar a sua facção no poder, em detrimento de Thumāma ibn Uthal, a quem a parte nômade do banu Hanifa havia reconhecido como sucessor a Hawdha — e com o qual Muhammad aparentemente havia estabelecido relações igualmente amistosas.

A sobressaliência de Musaylima sobre Thumāma nos fornece as primeiras pistas acerca de seu movimento. Alguns dos versículos de sua pregação que chegaram até nós, por meio da literatura islâmica, demonstram uma ênfase na localidade de al-Yamāma, bem como na cultura assentada, sedentária, especificamente agrícola:

Juro pelos semeadores e pelos ceifadores da colheita, e pelos peneiradores e moleiros de trigo, e assadores de pão. Vós sois melhores do que os nômades (*ahl al-wabar*) e não sois piores que os habitantes de cidades (*ahl al-madar*). Defendei vossos campos, abrigai os pobres, e repudiái os invasores.⁵⁵³

Al-Yamāma era uma cidade renomada pela sua fertilidade e produtividade agrícola, além de possuir, nas proximidades, minas de ouro e de prata⁵⁵⁴. Musaylima parece ter enfatizado essas características da região na sua pregação, utilizando-as como sinais do favorecimento divino à cidade e aos seus habitantes:

Lembraí-vos da graça de Deus e agradecei a Ele, pois foi Ele quem fez do sol uma lâmpada brilhante e fez a chuva que cai grossa. E vos trouxe o carneiro e a ovelha, e vos concedeu prata e vidro, ouro e seda. E é por Sua [*i. e.* de Deus] graça que brotam da terra romã, uvas, manjerição (*rayhān*) e plantas amargas (*zu'wān*).⁵⁵⁵

O que tornaria Quraysh mais digno de [receber o dom da] profecia do que vós [*i. e.* banu Hanifa]? Eles não são maiores em número do que vós, vossa terra é maior do que a deles. Gabriel desce dos céus para mim, assim como desce para Muhammad.⁵⁵⁶

A consolidação de seu movimento, a formação de seu contingente militar, bem como a

⁵⁵³ *Idem*. [1934] *apud*. EICKELMAN, D. F. *op. Cit.* 1967. p. 30.

⁵⁵⁴ KISTER, M. J. *op. Cit.* 2002. p. 41.

⁵⁵⁵ Al-Tha'alibi. *Thimaru l-qulub*. 147. *apud*. KISTER, M. J. *op. Cit.* 2002. p. 41.

⁵⁵⁶ Al-Tha'alibi. *Thimaru l-qulub*. 146. *apud*. KISTER, M. J. *op. Cit.* 2002. p. 7.

pretensão geográfica da sua pregação, estão intimamente relacionadas a essas características que estes excertos nos demonstram. A base do apelo de sua pregação estaria nas virtudes da cidade, e consequentemente na cultura campesina e agrícola, o que obviamente restringiria a sua capacidade de atuação militar em regiões muito afastadas. De todo modo, essa possibilidade não parece ter sido vislumbrada pelo profeta de al-Yamāma. Diferentemente do movimento de Muhammad em Medina, Musaylima parece aspirar a um domínio bastante circunscrito na região, talvez o estabelecimento de um principado na cidade, sem aparentar pretensões expansivas.

Musaylima estabeleceu contato com Muhammad logo em seguida à sua consolidação diante de Thumāma ibn Uthal e as comunidades predominantemente nômades da região de al-Yamāma, ainda em 632 E.C.. Ibn Ishaq apresenta um relato da correspondência entre os dois líderes, em que os termos de sua proposta de aliança são expostos da seguinte maneira:

De Musaylima, o mensageiro de Deus (*rasūl Allāh*), para Muhammad, o mensageiro de Deus (*rasūl Allāh*). Que a paz esteja convosco. Eu fui feito [por Deus] seu companheiro em autoridade. A nós [*i. e. banu Hanifa?*] pertence metade da terra e a Quraysh [a outra] metade, mas Quraysh é um povo transgressor [de fronteiras?].⁵⁵⁷

Uma breve análise desse excerto permite algumas inferências a respeito da reivindicação de Musaylima, a mais óbvia o reconhecimento de Muhammad como legítimo mensageiro de Deus, assim como ele. Outra informação importante é a sua sugestão de divisão da terra entre os dois profetas — sugestão que seria reapresentada à profetisa Sajah algum tempo depois. Neste caso, “a terra” certamente não teria conotações totalizantes; trata-se das terras referentes aos domínios das tribos envolvidas no acordo. Essa proposta política — juntamente com o reconhecimento da missão profética de Muhammad — se encaixa perfeitamente no panorama que as pregações de Musaylima sugerem, especialmente no que diz respeito à sua ênfase na autonomia política e circunscrição das mensagens e das missões proféticas a povos específicos — no caso, a tribos específicas.

Muhammad refutaria os termos de Musaylima, respondendo-lhe “de Muhammad, o mensageiro de Deus (*rasūl Allāh*) para Musaylima, o mentiroso (*Musaylima al-Khadhdhab*)”, complementando sua correspondência pelo versículo corânico VII:128⁵⁵⁸. O cognome *al-Kadhdhab* — que seria amplamente adotado e utilizado pela tradição islâmica posterior — possibilita algumas inferências com relação às reivindicações deste personagem. Obviamente,

⁵⁵⁷ Ibn Ishaq. 965.

⁵⁵⁸ “[...] na verdade a terra pertence a Deus, que a dá em herança aos servidores que escolhe. E o futuro será para os virtuosos.”

tratam-se de reivindicações às quais a tradição refuta e das quais discorda, uma vez que as considera mentiras. No entanto, essa relação não se restringe à pretensão de Musaylima à capacidade de comunicar autênticas mensagens divinas — ainda que essa acusação seja obviamente um dos pontos cruciais do termo. A obra de Al-Tabari possui uma narrativa curiosa a respeito do suposto encontro e consumação da aliança entre Musaylima e Sajah, em *al-Yamāma*⁵⁵⁹. O trecho apresenta o episódio sob um viés bastante pejorativo, sobretudo na sua dimensão sexual. Musaylima produz para Sajah versos rimados, cujo vocabulário extremamente carregado de lascívia e explicitude sexual — correspondido, em certa maneira, positivamente pela profetisa — certamente seria contrastante com a imagem tradicional de piedade e devoção religiosa que se esperaria de um homem santo.

De todo modo, essa narrativa de Al-Tabari — entre outros autores clássicos — é contrastante com o conteúdo das mensagens do próprio Musaylima presentes nessas mesmas obras islâmicas. Ao que tudo indica, Musaylima e seus seguidores eram extremamente devotos e pregavam uma espécie de devoção ascética muito mais estrita que a advogada por Muhammad e a comunidade proto-islâmica. O epíteto de *al-Khadhdhab* — cuja autoria provavelmente remeteria a Muhammad, como verificamos na correspondência entre os dois profetas — portanto fornece uma pista a respeito da reputação de Musaylima na península durante sua carreira política e mesmo após. Diferentemente do que nos contam as narrativas a respeito de Al-Aswad, por exemplo — o qual as tradições sugerem não ter gozado de muita confiança e devoção espiritual por parte de seus seguidores — as histórias a respeito do comprometimento e da devoção dos seguidores de Musaylima, bem como de suas exortações à piedade e à castidade, provavelmente eram muito conhecidas e divulgadas para que não se as levasse em conta. Os autores muçulmanos, portanto, teriam que tratar este personagem sob outro viés, que reconhecesse o seu discurso e sua ênfase na piedade, mas o desconsiderasse como ilegítimo.

Não é possível saber mais a respeito do encontro entre Sajah e Musaylima, nem confirmar ou desconfirmar o retrato lascivo que lhe é atribuído, mas a narrativa possui contornos bastante representativos do que se esperaria de um encontro entre um homem e uma mulher nestas circunstâncias e contexto cultural — sobretudo caso tenham tido privacidade para realizar este encontro diplomático. A possibilidade de que Sajah e Musaylima tenham se casado algum tempo após este episódio, como afirmam algumas fontes,

⁵⁵⁹ Tabari. *Tarikh*. Vol. 10. [1918]

aumenta ainda mais o potencial para que lhes sejam feitas acusações fundamentadas na violação dos princípios da castidade e pureza, que seriam considerados o comportamento correto e decente, sobretudo para mulheres⁵⁶⁰.

Voltando-nos ao movimento de Musaylima, é inegável portanto — apesar de possuir óbvias conotações políticas e ter uma relação bastante clara com a estrutura socio-política da região — que se tratasse de um autêntico⁵⁶¹ movimento profético cujo apelo aos seus aderentes estava muito além da dimensão política. A literatura islâmica é obviamente unânime em sua posição de refutação das reivindicações do profeta de al-Yamāma, e em todo momento enfatiza a ilegitimidade de sua pregação, frequentemente ridicularizando as mensagens divinas proclamadas por Musaylima em comparação com as corânicas — inigualáveis sob todos os aspectos, uma vez que teriam proveniência divina⁵⁶². Apesar disso, as tradições abundam em excertos que demonstram as características devocionais dos seguidores de Musaylima e de sua pregação, especialmente no que diz respeito à sua ênfase no ascetismo e na castidade. O fato de absolutamente todos estes documentos serem claramente aversos às pretensões proféticas deste personagem sugere uma relativa autenticidade daqueles relatos que demonstrariam o falso-profeta de al-Yamāma sob uma luz relativamente favorável do ponto de vista devocional.

Musaylima é geralmente retratado a pregar um ideal de extremo ascetismo. Em uma narrativa do seu sermão proferido durante o suposto encontro com os seguidores de Sajah, ele se dirige da seguinte maneira:

Deus ouve a quem Ele ouve, e faz ansear a quem Ele deseja, e Sua causa é disposta do modo que agrada a Ele. Que seu Senhor vos guarde e vos abençoe e vos livre de vossa tristeza. Que Ele vos salve e vos faça reerguer no dia da ressurreição. A nós [cabem] as preces da companhia dos virtuosos, não desgraçados e nem malfeitores, [e sim daqueles] que fazem vigília à noite e jejuam durante o dia pelo amor a Deus, o Deus das nuvens e da chuva.⁵⁶³

⁵⁶⁰ A presença a sós entre pessoas de sexo oposto que não tivessem relações sanguíneas ou matrimoniais era uma questão extremamente delicada, que tendia a gerar suspeitas. O episódio em que a esposa do Profeta, A'isha bint Abu Bakr, se perdeu do grupo durante uma viagem, sendo resgatada pouco tempo depois por Safwan ibn al-Mu'attal exemplifica esse problema. Apesar de Safwan ser um dos seguidores de Muhammad, rumores sobre a possibilidade de adultério foram imediatamente espalhados, sobretudo entre os inimigos políticos do Profeta em Medina, que fizeram uso desse episódio para desprestigiar-lo e minar sua reputação. Grande parte da sura XXIV supostamente faria referências a este episódio, ressaltando a inocência de A'isha. A narrativa a este respeito presente na obra de Ibn Ishaq demonstra claramente os problemas e dramas envolvidos neste tipo de acusação, bem como a gravidade da alegação. Ver: Ibn Ishaq. 731-740.

⁵⁶¹ Desconsiderando-se aqui a dimensão teológica dessa autenticidade, a respeito da qual não temos quaisquer pretensões ou inferências a fazer.

⁵⁶² KISTER, M. J. *op. Cit.* 2002. p. 38-42.

⁵⁶³ Tabari. *Tarikh*. [1916]

Sob um aspecto formal, ressaltamos que a passagem se encontra no estilo de rimas (*saj*)⁵⁶⁴ praticado pelos *kāhinun* pré-islâmicos e judaico-cristãos. De todo modo, outros aspectos fundamentais do culto de Musaylima podem ser observados nesse excerto: a onipotência e onisciência divina, a crença no dia da ressurreição, a exaltação das vigílias noturnas — em que o fiel passa a noite praticando a contemplação e exaltação de Deus — e o jejum. A similaridade destas concepções com determinadas observações litúrgicas e cosmológicas islâmicas é bastante clara.

Al-Tabari ressalta o ascetismo extremo advogado por Musaylima, relatando que uma das determinações prescritas para os seus seguidores era que aquele que houvesse gerado um filho homem não deveria ter mais relações sexuais com mulheres, a menos que este filho falecesse, quando então poderia retomar as atividades sexuais com o objetivo de produzir outro filho homem. Quando conseguisse, retornaria à abstenção sexual⁵⁶⁵. Eickelmann adota uma postura cética com relação à historicidade deste relato, argumentando que a medida seria muito prejudicial sob o ponto de vista da manutenção do organismo social e da consolidação da autoridade de Musaylima, além de ir na contra-mão do ideal masculino da península, há gerações.⁵⁶⁶ Para os nossos propósitos, mesmo que possa se tratar de uma invenção, esse relato nos indica a imagem que Musaylima evocava na tradição islâmica, e que provavelmente tinha origens no período de sua pregação. A radicalidade dessas determinações ascéticas certamente faziam sentido para os autores islâmicos quando em associação a Musaylima, e essa proposta exageradamente renegadora do mundo teria fundamentos corânicos para a sua recriminação.⁵⁶⁷ É em referência à tradição cristã de *rahbāniyya*, o monasticismo ascético, que este trecho corânico se pronuncia, considerando-o um exagero por parte dos devotos.

De toda forma, o aparente monasticismo e negação da materialidade do mundo não é o único eco do Cristianismo no movimento de Musaylima. A observação do léxico empregado pelo profeta de al-Yamāma apresenta ocasionais indícios de concepções abertamente cristãs nas suas pregações:

Quando vi seus rostos eles eram agradáveis, e suas complexões claras, e suas mãos macias. Então vos disse: “Não deveis ir às mulheres [*i. e. sexualmente*], nem beber

⁵⁶⁴ Ver: ABDESSELEM, A. B. Sadj'. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 8. Leiden: E. J. Brill, 1995, p. 732-738.

⁵⁶⁵ Tabari. *Tarikh*. [1917]

⁵⁶⁶ EICKELMANN, D. *op. Cit.* 1967. p. 40-41.

⁵⁶⁷ LVII:27

vinho, pois sois a companhia dos virtuosos, jejuando durante o dia e custodiando [?] o dia. Então glória seja dada a Deus! Realmente a vida veio aonde vós viveis. Ascendeis ao Reino do Céu (*mulk al-samā*).⁵⁶⁸

O emprego do termo Reino do Céu, neste trecho, sugere uma origem cristã, mesmo que o movimento possivelmente não se enxergasse explicitamente como uma vertente do Cristianismo. Sabemos que banu Tamim, cujo ramo nômade era amplamente cristianizado, possuía relações bastante próximas com banu Hanifa, ao qual pertencia Musaylima, e existe a suspeita de que Hawdha ibn ‘Ali fosse cristão⁵⁶⁹. Não sabemos o mesmo a respeito de Musaylima, mas, sem dúvida, seu movimento possuía claras conotações cristãs, e viria a estabelecer um pacto importantíssimo com a profetisa cristã Sajah. A localização de al-Yamāma no centro da península, a meio caminho entre o Hijaz e a Mesopotâmia, além da relação política que alguns de seus grupos nutriam com a Pérsia, muito provavelmente contribuiu para a sua inserção em uma atmosfera propensa ao desenvolvimento e estabelecimento de comunidades cristãs. Lembremos que os Lakhmidas, os principais filarcas dos sassânidas, haviam sido cristianizados já há algum tempo, e eram encarregados de fazer valer a dinâmica política e econômica pró- Pérsia na região leste e central da Arábia. A presença de comunidades cristãs significativas em al-Yamāma — ou até mesmo de mosteiros⁵⁷⁰ — é compreensível levando-se em conta a situação político-geográfica da cidade.

Em 630 E.C., Muhammad conquistava a sua cidade natal de Mecca, efetivamente subjugando a principal fonte de resistência à sua estrutura política. O triunfo sobre seus mais antigos inimigos, contudo, não implicou exatamente no seu extermínio, e sim na sua incorporação ao *establishment* de Medina. Para todos os efeitos, de uma só vez, um dos mais importantes santuários em toda a Arábia — ao qual uma quantidade substancial de peregrinos prestava visita anualmente — faria agora parte da estrutura política encabeçada por Muhammad. Trata-se de um desenvolvimento político significativo, do qual algumas das mais claras consequências foram a onda de deputações enviadas a Medina, de todas as partes da península, com o objetivo de estabelecer relações amistosas com a comunidade política proto-islâmica. Deste período podemos datar uma medida extraordinária de Musaylima em al-Yamāma: a criação, na cidade, de um *haram* próprio. Sabemos, por meio das fontes, que não havia um *haram* em al-Yamāma antes de 630 E.C., o que parece indicar uma relação direta entre a incorporação de Mecca por Muhammad e a tentativa de se rivalizar culticamente com

⁵⁶⁸ Tabari. *Tarikh*. [1916-1917]

⁵⁶⁹ EICKELMANN, D. *op. Cit.* 1967. p. 40.

⁵⁷⁰ *Idem*. p. 31.

a comunidade proto-islâmica. A criação do *haram* proporcionaria às comunidades relacionadas a Musaylima gozarem de uma zona de congregação e inviolabilidade para si, além de aumentar o apelo devocional e migratório da região.

O estabelecimento do *haram*, no entanto, trazia consigo alguns problemas políticos com os quais Musaylima teve que lidar enquanto homem santo e líder da comunidade política. A manutenção da dinâmica litúrgica de um *haram* árabe dependia da cooperação e delegação de tarefas a muitos grupos distintos, encarregados de zelar pelo cumprimento e respeito das práticas do *haram*, apoio aos peregrinos e visitantes, além da proteção física do santuário. Algumas tradições islâmicas nos informam a respeito do problema das pilhagens, intestino à estrutura de alianças tecida por Musaylima. Alguns agricultores seriam vítimas de saques realizados por seções do banu Tamim, que se refugiaram na zona inviolável do *haram* após a pilhagem. Musaylima prometeu-lhes buscar uma resposta “vinda do céu”. Seu veredito, contudo, foi favorável aos nômades:

Para longe! Banu Tamim é um povo puro e independente (*laqāh*). Nenhuma aflição deve lhes ser direcionada, nem devem ser colocados sob o fisco. Nós viveremos em sua vizinhança, nos comportando com bondade, e os defenderemos contra qualquer pessoa. Após nossa morte, seu [*i. e.* de banu Tamim] destino será determinado pelo Misericordioso (*al-Raḥmān*).⁵⁷¹

Infelizmente, não temos muitas informações acerca das circunstâncias dessa comunicação, nem sabemos exatamente por que Musaylima teria uma postura absolutamente favorável aos nômades de Tamim nesse momento. Parece provável que essa atitude seja fruto da delicada estrutura política intertribal e as concessões e sacrifícios que deveriam ser feitos para a manutenção do equilíbrio político. De todo modo, quaisquer inferências a este respeito são especulações.

O falecimento do profeta Muhammad, em 632 E.C., não só fez eclodir uma onda de movimentos de insubordinação à estrutura política de Medina, como renovou o entusiasmo das movimentos proféticos que rivalizavam com o de Muhammad e resistiam à assimilação. Entre Musaylima e seus seguidores, o evento foi visto como uma oportunidade inestimável de consolidação política, digno de exaltação e celebração:

Ó vós, tomai o tamborim e tocai, e proclamai os méritos deste profeta [*i. e.* Musaylima]. Faleceu o profeta da tribo de Hashim (*tawallā nabiyyu bani Hashimin*), e se ergueu o profeta da tribo de Ya'rub (*wa-qāma nabiyyu bani ya'rubi*).⁵⁷²

Pouco após o primeiro momento de instabilidade, em que a questão da sucessão

⁵⁷¹ Tabari. *Tārīkh*. [1933].

⁵⁷² Ibn Kathir. *Al-Bidayā wa-l-nihāya*. Vol 6. *apud*. KISTER, M. J. *op. Cit.* 2002. p. 23.

política não havia sido bem estabelecida, Abu Bakr fez uma de suas prioridades a contenção dos movimentos de apostasia e de fragmentação que ameaçava o corpo político cuidadosamente construído por Muhammad. Dentre os muitos bolsões de insubordinação ao longo da península, al-Yamāma era um dos mais cruciais, não só pelo caráter da resistência que apresentava e sua pretensão profética, como pela importância geográfica desta região — a meio caminho do sul do Iraque e do Bahrein, onde importantes comunidades muçulmanas já haviam sido estabelecidas neste momento.

Sem dúvida, Musaylima suspeitava corretamente que o sucessor do Profeta de Medina preparava uma expedição poderosa contra sua cidade, uma vez que, por toda a Península Arábica, o esforço de supressão da apostasia estava sendo dispendido. Durante esse período, o profeta de al-Yamāma teve que se preocupar com ainda outra potencial ameaça às suas pretensões políticas: o avanço do movimento de Sajah bint al-Harith, que após algumas derrotas cruciais, decidiu marchar em direção a al-Yamāma. É possível que a decisão de propor uma aliança com os seguidores da profetisa fosse a única solução encontrada por Musaylima para evitar a possibilidade de ter que lidar com duas frentes de combate simultaneamente — uma vez que seu contingente já estava engajado em combates frequentes com seu rival político Thumāma ibn Uthal, que recebia apoio militar de Medina. A proposta de aliança foi bem recebida por Sajah e seus seguidores — que receberiam parte da rica colheita de al-Yamāma no acordo — mas significava pouco em termos de ganho no potencial militar de Musaylima, uma vez que o contingente de Sajah já estava consideravelmente debilitado pelas sucessivas derrotas que haviam sofrido⁵⁷³. Ainda assim, ao evitar outra batalha, Musaylima sabia que poupava suas tropas para o inevitável confronto com Medina.

Por toda a península, as campanhas de supressão da apostasia estavam progredindo em favor dos muçulmanos, e seria apenas uma questão de tempo até que o movimento de Musaylima fosse visado. Do outro lado, Abu Bakr sabia que o envio de pequenos destacamentos não era suficiente para liquidar o bem organizado exército de al-Yamāma e suprimir a sua resistência, e que seria necessária uma expedição significativa, organizada, numerosa, e comandada por um *amir* competente. Ninguém menos que Khalid ibn al-Walid, que havia passado uma longa temporada envolvido na supressão de diversos movimentos apóstatas, seria encarregado de liderar o exército medinense.

Apesar do numeroso contingente e do experiente e competentíssimo comandante

⁵⁷³ KISTER, M. J. *op. Cit.* 2002. p. 24-25.

responsável pelo exército, foram necessárias quatro investidas para que os muçulmanos obtivessem sucesso. Os combatentes de al-Yamāma, após serem debandados no campo de batalha, buscaram refúgio em uma fortaleza na cidade, onde foram finalmente liquidados. Musaylima foi morto neste último bastião de resistência, e a vitória de Medina sobre al-Yamāma marcou o fim de qualquer ameaça externa significativa à comunidade política proto-islâmica.

A tradição muçulmana conta que após a batalha, os remanescentes entre os sobreviventes de al-Yamāma, sobretudo mulheres e crianças, teriam se equipado com armaduras e armas e, desta forma, ludibriado o comandante muçulmano, que imaginava se tratar de verdadeiros combatentes. Ao constatar o cansaço de suas tropas, Khalid ibn al-Walid decidira por conceder um armistício, contrariando as ordens de Abu Bakr, que havia especificamente instruído-lhe a não demonstrar piedade para com a população. O comandante dos fiéis temia que os seguidores de Musaylima permanecessem leais ao suposto profeta até o dia da ressurreição⁵⁷⁴, mas finalmente, apesar de discordar do tratamento concedido por Khalid ibn al-Walid, acabou por aceitá-lo, e a população assentada de al-Yamāma entrou para a estrutura política medinense. Tratava-se do fim dos movimentos significativos de resistência e insubordinação ao proto-estado fundado por Muhammad.

4.5 Considerações conclusivas breves

Antes de morrer, Muhammad teria contado à sua filha Fátima um sonho que tivera há algum tempo. Neste sonho, o Profeta portava dois braceletes dourados em seus braços, que o incomodavam com sua pressão. Ele teria, então, interpretado que os dois braceletes representavam os dois falsos profetas, que se engajariam na tarefa de frear os seus esforços enquanto mensageiro de Deus, um do Iêmen (*al-yaman*) e outro de al-Yamāma.⁵⁷⁵ Independentemente da veracidade dessa tradição, a referência à inconveniência dos movimentos proféticos rivais de Medina pode ser dimensionada por essa imagem. Após se consolidar enquanto o principal líder político de toda a península, ao derrotar e incorporar seus mais antigos rivais, os Quraysh de Mecca, Muhammad presenciou um movimento de abertura à sua mensagem e estrutura política, do qual o ano das deputações foi o marco

⁵⁷⁴ *Idem.* p. 48.

⁵⁷⁵ Muslim. *Sahih*. [4218]

principal. Certamente seria um momento de alívio e sensação recompensadora, após quase vinte anos de constante perseguição, insegurança, combates e de superação de diferentes desafios e obstáculos à comunidade proto-islâmica.

Contudo, neste momento, o Profeta já ultrapassava os sessenta anos de idade, o que para a época era uma idade extremamente avançada. Além disso, os muitos anos de estresse aos quais ele teria se submetido, durante sua carreira, sem dúvida tinham um peso considerável. A notícia dos movimentos de insubordinação e apostasia seria ainda mais um desafio e um fardo com o qual o mensageiro de Deus deveria lidar. De todo modo, pouco tempo depois, o Profeta começou a sofrer com a doença que pôs termo à sua vida. Coube ao seu sucessor imediato, Abu Bakr, lidar com a delicada estrutura política organizada por Muhammad e evitar que ela desmoronasse.

No entanto, Abu Bakr teve que fazê-lo de outra posição, e com outras capacidades. O primeiro *amīr al-mu'minīn*⁵⁷⁶ após o Profeta não poderia reivindicar exatamente a mesma autoridade, e nem buscar as respostas às suas aflições e dúvidas diretamente do plano divino, mas somente a partir de mecanismos indiretos, especialmente com referência às revelações divinas que já haviam sido comunicadas a Muhammad, e à conduta do Profeta — relação que em última instância acabaria por desenvolver as ciências jurídicas e exegéticas islâmicas.

Seus mais formidáveis adversários durante o período da *Ridda*, contudo, não possuíam essas limitações. A sua posição de autoridade era firmemente ancorada na sua pretensa ligação especial com Deus, enquanto mensageiros e representantes da autoridade divina na terra. Nesse sentido, supostamente sua capacidade de mobilização e a incumbência de suas exortações seriam muito mais impactantes e inescapáveis para as comunidades às quais comunicavam as suas mensagens. Dentro de uma espécie de cadeia hierárquica de autoridade, seria de se esperar que a autoridade profética estivesse acima da que Abu Bakr reivindicaria enquanto *amīr al-mu'minīn* — ou enquanto *Khalīfat rasūl Allāh*, representante (ou vice-regente) do mensageiro de Deus, como lhe atribui a tradição islâmica sunita.

Convém ressaltar, contudo, que essa concepção estática do valor da autoridade e da respeitabilidade das diferentes posições de onde se reivindica a autoridade obedece apenas à nossa vontade de padronização dos fenômenos sociais e históricos em categorias fixas e de

⁵⁷⁶ *Comandante dos crentes*. Abu Bakr viria a ser tido na tradição como o primeiro califa, porém é improvável que ele tenha se atribuído esse título, que parece datar no mínimo do governo de Uthman. Ver. DONNER, F. *op. Cit.* 2010. p. 98-99.

fácil manuseabilidade. O que tornava a autoridade política de Muhammad relativamente constante e significativa para boa parte de sua comunidade era a sua capacidade de revalidação em diferentes momentos de sua carreira. Mesmo assim, havia uma certa variação entre a recepção da sua mensagem e a aceitação de sua autoridade de acordo com diferentes comunidades, algumas das quais relutantemente aderiam à estrutura política e mantinham um grau significativo de autonomia ou insubordinação de acordo com a ocasião.

Na tentativa de traçar um panorama geral do profetismo árabe, como acontece com a categorização de qualquer fenômeno ou série de fenômenos sociais e históricos sob um conceito que os unifique, necessariamente estaremos aparando algumas das arestas que configuram a particularidade de cada uma das manifestações abordadas. Nunca é demais reafirmar a existência de um grau de idiossincrasia e incomensurabilidade inerente a cada um destes movimentos, personagens, e suas pretensões políticas e espirituais. No entanto, nos parece razoável — e produtivo — investigar individualmente alguns dos fenômenos e analisar alguns dos elementos que compartilham entre si.

Em primeiro lugar, nos parece digno de destaque o fato de que todos os fenômenos dentre os que investigamos — que são bastante circunscritos em termos cronológicos, mas que representam um momento cultural e político específico cujas fronteiras são difíceis de dimensionar — aparentarem ser monoteístas. Trata-se de uma constatação que não pode ser incontestavelmente afirmada, uma vez que o principal fundamento para estas inferências é a ausência de referências a outras divindades na documentação em que figuram, o que não significa necessariamente que as estruturas cognitivas cosmológicas destas comunidades e destes personagens não comportassem outras divindades. Destaca-se, por exemplo, que existem referências antigas ao termo *Allāh* — que significa literalmente “o Deus” e que viria a designar, em árabe, o Deus único do Islam, bem como do Cristianismo árabe — enquanto uma das diversas divindades do panteão politeísta pré-islâmico em algumas regiões, o que significa que a mera utilização deste termo não é necessariamente um indício de adoção de uma perspectiva monoteísta por uma comunidade específica.

No entanto, temos outras evidências do caráter monoteísta desses movimentos proféticos. Em primeiro lugar, a referência que quase todos fazem à mesma divindade enquanto aquela que emite as mensagens divinas aos receptores. Ainda que em alguns casos possa haver alguma variação no termo utilizado para se denominar a divindade, é bastante claro que se trata da mesma; no caso de Musaylima, por exemplo, ele aparentemente faz uma

distinção bastante estrita entre *al-Raḥmān*, o Deus de onde provêm as comunicações que recebe, e Gabriel (*Jibrīl*), o mensageiro que lhe transmite as mensagens, mas que não está de maneira alguma em um mesmo patamar que a divindade.

No Corão existe uma passagem que parece ecoar justamente esse possível mal-entendido com relação aos termos utilizados para se referir à divindade única:

Diz: Invocai a Deus ou invocai ao Misericordioso (*al-Raḥmān*). De qualquer maneira que O invocardes a Ele pertencem os mais belos nomes. E não pronunciais vossas orações em voz elevada, nem em silêncio, mas buscais um meio termo.⁵⁷⁷

O trecho parece enfatizar que se trata do único Deus, independentemente de como se lhe refere Muhammad ou os fiéis. O desenvolvimento da tradição dos noventa e nove nomes de Deus também parece ter uma relação com a existência de epítetos para diferentes divindades, que viriam a ser incorporadas pela perspectiva monoteísta islâmica.

De toda forma, retornando aos movimentos proféticos árabes, é igualmente relevante que as tradições a seu respeito não os chame pelo termo comumente atribuído aos politeístas: *mushrikun*, ou aqueles que associam (algo a Deus). Parece razoável que os crentes não os reconhecessem como politeístas, ainda que fossem inimigos políticos e religiosos.

Aparentemente os movimentos proféticos, dos quais temos conhecimento, ainda que estivessem inseridos em um meio em que coexistiam tradições politeístas e monoteístas, bem como um espectro de possíveis concepções cosmológicas entre esses dois termos, reivindicavam o estatuto de manifestações de um Deus único. Ainda que se possa falar em concepções concorrentes de validade destas mensagens — por exemplo, na acusação de falsidade e de mentira das reivindicações de profetas concorrentes — aparentemente os personagens proféticos, cosmologicamente falando, reconheciam a existência de um Deus supremo e absoluto, e reivindicavam para si a capacidade de operar a comunicação divina para as suas criaturas.

A maneira como essa comunicação era feita possui alguns contornos bastante específicos. Justamente neste ponto podemos enxergar a importância da figura do *kāhin* e da compreensão de sua função social para a compreensão geral do profetismo árabe. A adaptação da figura profética ao ambiente árabe envolveu uma espécie de apropriação desse personagem à perspectiva monoteísta judaico-cristã, especificamente no que diz respeito à maneira como Deus se envolve e age com relação às suas criaturas, à humanidade e aos povos. Em princípio,

⁵⁷⁷ XVII:110.

os *kāhinun* dos tempos da *jahiliyya* seriam pessoas especialmente dotadas da capacidade de acessar o invisível, de ler a natureza, fazer inferências acerca do futuro ou do passado, por mecanismos divinatórios diversos. O seu acesso a essa realidade subjacente do cosmos era feita através do contato com espíritos ou entidades que lhes transmitiriam uma espécie de conhecimento oculto acerca dos fundamentos da dinâmica cósmica em que os seres humanos estão inseridos como seres especialmente limitados, enquanto mais um componente deste universo no qual os seres divinos teriam uma maior capacidade de interferência na realidade, mas do qual mesmo estes seriam parte.

A transição gradual para uma perspectiva mais claramente monoteísta resulta em uma mudança significativa de percepção do caráter do cosmos. A existência de um ser supremo e único, onipotente, que regulamenta esse cosmos, implica em uma mudança na concepção de autoridade abstrata que envolve o mundo. O Deus monoteísta não está submetido a esse “reino meta-divino” — para utilizarmos o famoso conceito de Kaufmann⁵⁷⁸ — ao qual as muitas entidades estão limitadas de acordo com uma perspectiva politeísta comum. Na medida em que absolutamente tudo advém deste Deus supremo e único e é criado e manejado por ele, a autoridade e a legitimidade das estruturas sociais e políticas no universo, de uma maneira generalizada, deve ser medida de acordo com essa autoridade última. De maneira similar, a função daqueles que têm acesso ao invisível muda levemente de caráter. Uma vez que pretensamente passam a transmitir comunicações diretas desta autoridade, suas exortações deixam de ser “conselhos” circunstanciais, e adquirem o caráter de determinações relativamente mandatórias. Nesse sentido, algumas funções anteriormente associadas aos *kāhinun*, enquanto personagens relativamente descolados da estrutura política, passam a concentrar implicações políticas bastante flagrantes, e estes personagens, que anteriormente não possuíam pretensões políticas pessoais claras, passam a assumir um protagonismo político extraordinário.

De todo modo, há que se considerar que essa transição de perspectivas cosmológicas não é realizada de maneira abrupta. Não nos parece haver, na verdade, uma espécie de modelo evolutivo natural de uma para a outra, mas apenas a adoção de determinadas características e concepções — bem como suas implicações naturais — depreendidas da perspectiva monoteísta. É igualmente notável que a forma através da qual se manifesta esta transição seja muito claramente árabe, os profetas — incluindo Muhammad, no começo de sua carreira —

⁵⁷⁸ KAUFMANN, Y. *The Religion of Israel*. New York: Schocken, 1972.

fazendo uso de fórmulas evocatórias, imagens e mecanismos de exortação característicos dos adivinhos. No entanto, sua pretensão e sua dimensão ultrapassam em muito aquilo que os *kāhinun* comuns dominavam. No caso específico — mas não exclusivo — de Muhammad, o Profeta, ainda que faça uso de alguns mecanismos dos adivinhos, acumula funções bastante distintas destes, se comportando, por exemplo, como um *hakam* quando da sua transição para Medina, e como um *shaykh*, após a sua consolidação nessa cidade. Acima de tudo, ao traçarmos essas características, convém ressaltar que a posição e pretensão destes personagens, ainda que não surgidas e estruturadas *ex nihilo*, são relativamente inovadoras, as provas disso são a capacidade de mobilização política que alguns destes movimentos proféticos conseguem e seu ineditismo. Obviamente, a pregação de Muhammad, que acabaria por formar o Islam, seria de longe o mais bem sucedido dentre os movimentos, tanto política quanto culturalmente, mas alguns dos outros personagens proféticos de que temos notícia — e não se pode descartar a possibilidade de que haja outros a respeito dos quais as nossas fontes não dizem absolutamente nada — claramente levaram as suas pretensões proféticas a um nível político aberto, efetivamente criando suas comunidades políticas e piedosas, dispostas a se comportar enquanto unidades políticas relativamente coesas e a lutar por sua existência enquanto unidades. O legado cultural dessas iniciativas pode ser visto dentro da própria tradição islâmica, que ainda que tenha triunfado política e culturalmente, incorporou alguns desses personagens, mesmo que como ícones culturais negativos.

No entanto, é surpreendente, por exemplo, que quando de suas viagens pela região do Najd, em 1862 E.C., o orientalista William Gifford Palgrave tenha encontrado comunidades que consideravam Musaylima um profeta, e que tinham a capacidade de citar trechos — vulgares tentativas de emulação do Corão, segundo o nosso autor — das revelações de Musaylima⁵⁷⁹. Infelizmente, Palgrave não reproduz esses trechos, mas a existência dessas comunidades, na península, em um período tão recente quanto o século XIX E.C. é intrigante.

⁵⁷⁹ PALGRAVE, W. G. *Narrative of a Year's Journey Through Central and Eastern Arabia. (1862-63)*. London: Macmillan and Co., 1865. i. 382.

Conclusão

Quando Francis E. Peters escreveu, em um período relativamente recente, a sua famosa frase de que o Corão era “um texto sem contexto”⁵⁸⁰, ele certamente estava, naquele momento, ecoando as postulações hipercéticas que haviam surgido no debate acerca da pesquisa em torno do surgimento do Islam nas duas décadas anteriores, ao qual aludimos no primeiro capítulo de nossa dissertação. Mais especificamente, Peters reverberava a inconveniente constatação de que, quer gostem ou não, os historiadores que se dedicam à investigação do movimento de Muhammad têm em mãos somente documentos árabes narrativos muito posteriores, cuja confiabilidade é motivo de controvérsia. A não ser por esses documentos, o texto sagrado do Islam, caso seja considerado um autêntico documento da Península Arábica no século VII E.C., possui relativamente pouca informação a respeito das circunstâncias em que foram revelados os seus distintos trechos, e estes excertos, tomados de maneira singular, não dizem quase nada que não seja somente informações doutrinárias. Significa que, no que diz respeito ao desenvolvimento histórico da missão e carreira política de Muhammad, o texto corânico pouco contribui — caso seja tomado de maneira avulsa — para a compreensão dos historiadores. Nas palavras de Peters: “Para Muhammad, diferentemente de para Jesus, não existe um Flávio Josefo que nos forneça um contexto político contemporâneo, textos apócrifos para um contexto espiritual, e nenhum equivalente aos Pergaminhos de Qumran para iluminar um 'meio sectário' palestino”⁵⁸¹.

No entanto, indo um pouco mais a fundo, a posição de Peters parece perpetuar — talvez inadvertidamente — a velha concepção de que a Arábia central, berço do Islam, era uma região isolada do resto do mundo. O próprio autor provavelmente refutaria tal afirmação, mas a sua colocação, utilizada com frequência para ilustrar a principal dificuldade documental diante dos historiadores, dá a entender que o texto corânico emerge misteriosamente de um ambiente político e cultural a respeito do qual nada sabemos⁵⁸².

O presente trabalho teve como fundamento uma perspectiva bastante diferente. Partimos do pressuposto de que, ao se ampliar o escopo de análise, cronológica, geográfica, e

⁵⁸⁰ PETERS, E. F The Quest of the Historical Muhammad. *International Journal of Middle East Studies*. n. 3. vol. 23, 1991, p. 259.

⁵⁸¹ *Ibid.* Tradução

⁵⁸² “The Quran therefore stands isolated like an immense composite rock jutting forth from a desolate sea, a stony eminence with few marks upon it to suggest how or why it appeared in this watery desert.” *ibid.*

sobretudo, documentalmente, determinados padrões se mostrariam visíveis, e ajudariam a tornar mais inteligível o surgimento do movimento de Muhammad. Nesse sentido, esforçamo-nos por estabelecer um esquema de pesquisa que privilegiasse determinadas problemáticas que, ao nosso ver, se mostravam mais promissora e relevantes para a compreensão da pregação de Muhammad, seu movimento político/religioso, e sua relação com a tradição abraâmica à qual reivindicava filiação. De maneira condizente, a pesquisa chegou a conclusões muito específicas, que diferem bastante da concepção de que o movimento de Muhammad, e sua principal produção documental, o Corão, estariam fadados a permanecer enigmas para a historiografia.

Após uma breve exposição do debate documental atualmente em curso na academia, empreendida no primeiro capítulo do trabalho, voltamo-nos para uma análise do recorte geográfico ao qual se convém nomear Arábia desde há muito, com a finalidade de dissipar o mito de sua *stasis* política e social. Investigando a pluralidade e sofisticação das estruturas sociais e políticas, sua relação com os diferentes ambientes geográficos, bem como as relações que estabeleciam entre si, delineamos uma imagem da Arábia muito mais dinâmica do que normalmente retratado. O que emerge é, na realidade, uma região intrinsecamente envolvida com a política imperial de seu tempo, cuja população soube muito bem não só se adaptar às diferentes circunstâncias políticas que lhes afetavam, como participar da sua dinâmica de maneira ativa. A crescente familiarização dos romanos com as tribos além do *Limes Arabicus*, a partir do século IV E.C., atesta para a preocupação do império com a estabilidade da região, e a extensão de seus esforços políticos a fim de melhor adaptá-los à estrutura romana, ainda que isso passe longe de significar uma imposição da estrutura imperial a estas populações. De maneira similar, os sassânidas estabeleciam relações de filarquia com grupos políticos além de suas fronteiras árabes, na tentativa de ampliar sua esfera de influência política na região, e, aparentemente, os reinos iemenitas exerceriam uma política semelhante no sul.

Apesar disso, a Arábia de modo geral, e principalmente a região central da península, permaneceu relativamente independente desses corpos imperiais, sendo apenas fragilmente unificada no período da expansão islâmica, no século VII E.C.. Devido a essas circunstâncias, o mundo além do *Limes Arabicus* romano permaneceu relativamente alheio à *romanitas* — o “modo de vida” romano, que, de certo modo, unificava culturalmente as elites de diferentes regiões do império. As populações da Arábia, mesmo aquelas que estivessem mais suscetíveis

à influência cultural dos impérios, como os Nabateus, nutririam a manutenção da sua identidade de modo formidável, conservando modos de vida bastante distintos, em diversos aspectos, daquele que era tido em alta estima pelos romanos.

Mais além dos limites imperiais, em uma amplitude geográfica extraordinária, estavam as populações nômades, cuja denominação havia originado o nome da região, desde a Antiguidade. Ainda que a divisão estrita entre nomadismo e sedentarismo seja enganosa, como demonstramos no trabalho, a emergência de uma espécie de *ethos* árabe/beduíno, associado ao prestígio militar e político que esse modo de vida proporcionava, se mostrou fundamental para a compreensão do ambiente político em que Muhammad exerceu sua missão. Este ideal identitário beduíno seria amplamente explorado e inflado em um período posterior, como parte de um esforço de delimitação identitária do Islam *vis-à-vis* o Judaísmo e o Cristianismo, mas de todo modo foi em meio a uma configuração política tribal, permeada por uma cultura de constante sobreposição política e de proteção dos agrupamentos consanguíneos, que o Profeta pregou sua mensagem extraordinária de caráter trans-tribal. Para que obtivesse sucesso, a estrutura política encabeçada por Muhammad necessitou jogar com as alianças, amizades e inimizades dos muitos agrupamentos tribais. Foi na qualidade de árbitro, *hakam*, uma figura extremamente importante na dinâmica política tribal, que Muhammad se instalou em Medina em 622 E.C., e foi em uma “clara língua árabe” que o Corão se fez manifesto. Em outras palavras, uma familiarização com a sociologia política e a mecânica política da Arábia central é crucial para a compreensão da evolução da pregação de Muhammad, de um chamado à virtude devocional em um primeiro momento em Mecca, à uma efetiva estrutura de regulamentação social legislativa em Medina, culminando em um corpo doutrinal complexo, sobre o qual diversas tradições exegéticas seriam desenvolvidas.

Sob uma perspectiva devocional, contudo, a compreensão da emergência e o sucesso da missão de Muhammad está intimamente relacionada à compreensão das manifestações monoteístas e abraâmicas que se faziam presentes na região, e que, apesar de seu óbvio parentesco com as tradições cristãs e judaicas mediterrânicas, possuíam um contorno bastante peculiar e único. Nesse sentido, ao exame dessas vertentes e suas tendências e concepções principais é dedicado o terceiro capítulo da dissertação. Ressaltando, de princípio, a relação consciente que a própria exegese islâmica nutriu com o Judaísmo e o Cristianismo — entendidos pelos proto-muçulmanos, incluindo Muhammad, como fruto de autênticas revelações anteriores — o capítulo se esforça por empreender uma espécie de levantamento

etnográfico das comunidades judaicas e cristãs presentes na Arábia no período anterior à pregação.

Concentrando-nos nas suas disposições políticas e doutrinárias principais, foi possível constatar uma presença antiga e ubíqua de comunidades judaicas em situação de diáspora na região, com um elevado grau de manutenção de sua identidade confessional, mesmo que plenamente integradas na configuração socio-política da península. Ainda que os indícios dessa presença sejam bastante antigos, contudo, é somente a partir do século II E.C. que se verifica seu aumento substancial na península, de modo coincidente com a emigração da Palestina proporcionada pela destruição do Segundo Templo em Jerusalém em 70 E.C. — e as subsequentes insurreições judaicas retratadas por Flávio Josefo, muitas das quais fizeram uso de uma linguagem apocalíptica e messiânica para se promover. Dentre os resultados destes conflitos, e o sucesso de sua supressão pelos romanos, podemos mencionar um certo arrefecimento das expectativas messiânicas entre a população da Judeia nos séculos seguintes, mas que aparentemente foram levadas pelos emigrantes para as regiões da Arábia.

É possível se ter uma ideia do tamanho da importância política e cultural do Judaísmo na península ao verificarmos sua relação com o reino iemenita de Himiyar. Durante ao menos 150 anos, o Judaísmo viria a fazer parte importante da sua razão política, sendo ativamente promovido pelo estado como um mecanismo de implementação de coesão política durante um período significativo. O conflito com seu principal rival do outro lado do Mar Vermelho, o reino cristão de Aksum, em um período não muito anterior ao nascimento do Islam, parece ter contribuído bastante para salientar ainda mais as clivagens entre as duas tradições abraâmicas e acirrar a sua inimizade política. As crônicas cristãs nestorianas e siríacas fornecem testemunhos importantes do horror causado pela imagem do rei judeu Dhu Nuwas, e seus episódios de expurgos de cristãos da região⁵⁸³.

De todo modo, é particularmente relevante a amplitude da influência que o Iêmen parece ter exercido na Arábia central, havendo até mesmo indícios de que Mecca, berço da pregação de Muhammad, tenha operado como uma espécie de posto avançado para Himiyar — ao qual seria enviada a expedição aksumita do elefante, segundo as fontes islâmicas, no ano de nascimento do Profeta. A presença judaica no Hijaz é muito bem atestada nas fontes

⁵⁸³ MOBERG, A. (ed.) *The Book of the Himiyarites: Fragments of a hitherto unknown Syriac work edited, with Introduction and Translation, by Axel Moberg*. Lund: C. W. K. Gleerup., 1924. p. 109. Tradução.; HISTOIRE NÉSTORIENNE INÉDITE (*Chronique de Séert*) Publié par SCHER, Addai. Paris: 1907. LXXIII [218-219]. Tradução.

islâmicas, incluindo o Corão, que faz inúmeras referências às comunidades judaicas, especialmente de Medina. Essas aparentam ser muito bem estabelecidas em diversas cidades da região, onde exerciam atividades diversas. Politicamente, chegavam a ocupar posições altas, em alguns lugares concentrando as melhores terras agráveis, e até mesmo se sagrando príncipes⁵⁸⁴. Em termos culturais, possuíam uma identidade judaica distintamente árabe, respeitando as muitas determinações devocionais do Judaísmo, ao mesmo tempo em que nutriam valores árabes, se organizavam em estruturas tribais árabes, e falavam as línguas dos seus concidadãos.

Quanto à presença cristã na península, ela diferia fundamentalmente da judaica, tanto no que diz respeito à sua implementação, quanto à sua integração política e sobrevivência social. O proselitismo cristão havia sido praticado na Arábia desde tempos de Paulo de Tarso, mas seria apenas de maneira bastante gradual que comunidades cristãs se fariam presentes na península. Politicamente, a conversão foi utilizada como mecanismo de diplomacia pelo império romano no norte da Arábia, e diversas tribos, que se sagrariam filarcas de Constantinopla, se tornariam cristãs no momento de seu acordo com os romanos. A tentativa dos abissínios de instituir governantes cristãos no Iêmen após seu triunfo final sobre os reis judaizantes de Himiyar, em meados do século VI E.C., não parece ter dado muitos frutos no que diz respeito à conversão, e apesar dos ecos deste conflito terem reverberado além da península, politicamente, os cristãos não chegaram a gozar de uma posição tão prestigiosa como alguns de seus irmãos judeus, nem se integrariam na dinâmica política e social da Arábia na mesma medida.

Nas regiões mais profundas e centrais da península, na ausência de aglomerações urbanas organizadas nos moldes romanos — e da *romanitas*, tão importante para a formação de comunidades episcopais — a emergência de comunidades cristãs dependeu da atividade de homens santos e comunidades espontâneas, que tomariam formas muito distintas do modelo episcopal verificado na bacia do mediterrâneo. Najran, no norte do Iêmen, foi talvez a principal aglomeração contínua de cristãos na península durante um período significativo, mas a maior parte da presença cristã na região central era relativamente pequena, de comunidades fluidas, muitas vezes efêmeras, formadas em torno de líderes ascetas. Quanto ao Hijaz, a falta de muitos indícios seguros da presença cristã — de maneira diferente do que temos com comunidades judaicas — parece demonstrar a sua escassez nesta região.

⁵⁸⁴ Ver, por exemplo, a inscrição a que fazemos referência na nota 368, página 126.

A amplitude das determinações devocionais nutridas por essas comunidades, bem como de suas bases e elaborações teológicas, segundo os poucos indícios que nos transmitem as fontes, é bastante grande e desconexa para que se possa traçar um padrão muito sólido. Contudo, a estreita associação do Cristianismo com o ascetismo no Corão sugere que as duas coisas eram quase indissociáveis para a população do Hijaz. Ressalta-se que, em outras fontes, islâmicas ou não, a associação entre as duas coisas também é recorrente — uma imagem comum, por exemplo, são as narrativas acerca de origens de comunidades cristãs remetendo a ascetas, como a de Faimiyun em Najran — o que condiz com o modo como o Cristianismo tendeu a se propagar por regiões pouco romanizadas.

Foi em meio a esse ambiente, extremamente dinâmico e fértil para a devoção e elaboração religiosa, que emergiram os curiosos fenômenos dos profetismos e messianismos árabes do século VII E.C., dentre os quais o liderado pelo Profeta Muhammad. O quarto capítulo se dedica a uma exposição e análise de alguns exemplos interessantes deste fenômeno. Ainda que existam diferenças entre cada um destes movimentos — bem como claros limites ao seu esclarecimento, impostos sobretudo pela escassez de referências documentais — é possível traçar determinados parâmetros que compartilham, e que nos permitem classificá-los como parte de uma tendência comum.

Após uma análise inicial, voltada para dois casos-limite — de dois personagens que não reivindicavam exatamente a posição de profetas, mas que nos possibilitam vislumbrar a dimensão e potencial políticos que as figuras religiosas poderiam ter, mesmo que não pretendessem isso — o nosso olhar se volta para os falsos-profetas, a respeito dos quais nos informam as fontes islâmicas mais antigas. O fundamento de sua posição de autoridade era a reivindicação a uma espécie de sanção divina para a sua missão política, validada em nome de um Deus monoteísta, todo-poderoso, que lhes transmitia comunicações específicas. No entanto, muitos deles, mesmo antes de reivindicarem o dom da profecia, já possuíam uma espécie de prestígio social por sua associação ao plano do invisível: eram, de certa maneira, *kahinun*, faziam truques de prestidigitação e adivinhação. De toda forma, é importante ressaltar que a pretensão à liderança e mobilização política é um passo adiante, e a efetiva formação de uma comunidade política a partir de uma posição religiosamente sancionada não fazia parte das funções dos *kahinun* pré-islâmicos.

Dessa maneira, os movimentos proféticos árabes do século VII E.C. parecem resultado de uma convergência específica das expectativas messiânicas judaicas, remetentes ao século I

E.C., que haviam sobrevivido entre as comunidades da diáspora na península, as concepções e práticas ascéticas cristãs difundidas pelos homens santos na região, e a relação com o plano espiritual dos habitantes politeístas da Arábia, que têm na figura do *kahin*, o adivinho, um mecanismo fundamental de regulamentação social e religiosa. Os mais importantes exemplos que nos informam a este respeito, são os de Musaylima e do próprio Profeta Muhammad. Em ambos os casos, a respeito dos quais temos muito mais informações, a ênfase na devoção religiosa, na piedade, e na virtude parecem ser pontos fundamentais para a missão dos profetas, bem como para o sucesso de suas mensagens. A exortação ao arrependimento e à piedade fazia sentido para boa parte dos ouvintes das pregações de Musaylima e de Muhammad, e, ainda que no caso específico do Corão, exista uma refutação declarada a *rahbāniyya*, o monasticismo, o chamado à virtude e a lembrança do Apocalipse eram centrais para a pregação. Quanto ao profeta de al-Yamāma, o fato de sua exortação à contenção sexual, ao jejum e à prece transparecerem até mesmo nas fontes islâmicas — que lhe são absolutamente hostis, e portanto não teriam nenhum interesse em retratá-lo sob um viés que poderia ser positivo — é um indício importante de sua reputação na península.

Em que pese a escassez de fontes, o caso de Musaylima, bem como as poucas informações que temos acerca dos outros profetas contemporâneos a Muhammad, são inestimáveis para a compreensão do movimento religioso-político que se tornaria o Islam. A missão do Profeta não emerge em um terreno estéril, em uma região indiferente às antigas tradições monoteístas judaico-cristãs; tampouco se desenvolve, inesperadamente, de uma zona insignificante sob um escopo político continental. Ao contrário, a Península Arábica era uma região de importante trânsito de ideias e pessoas, cujas populações há séculos se haviam habituado à noção da existência de diferentes comunidades — tanto políticas quanto religiosas — em distintas partes do mundo. Nas montanhas férteis do Iêmen, civilizações extremamente longevas, cujas histórias permeavam a memória social dos povos da península, haviam se erguido, caído, se reerguido; ao Norte e a Leste da península, assim como do outro lado do Mar Vermelho, jaziam antigas civilizações, engajadas em um conflito imperial interminável. Em meio a tudo isso, havia as antigas tradições monoteístas — das quais nem todos na Arábia compartilhavam, mas às quais muitos estavam familiarizados, e cujas histórias de profetas e intervenções divinas compunham um corpus narrativo-folclórico árabe, mesmo entre os politeístas.

Nesse turbilhão político-cultural, certos homens e mulheres do século VII E.C. viriam

a receber chamados divinos à função profética, que não poderiam ser ignorados. Em determinados casos — como os de Tulayha e de Al-aswad, por exemplo — essa mobilização parece haver sido empreendida como uma forma de resistência política à subordinação a Medina, nos últimos anos da vida de Muhammad. Seja como for, a sua missão colocava a todos em uma posição extremamente arriscada, sob o ponto de vista político, e muitos destes movimentos viriam a ser esmagados militarmente. O caminho para a consolidação política de uma comunidade emergente nas condições da Arábia era tortuoso e cheio de obstáculos formidáveis. A pretensão a uma mudança substancial na configuração política da península — uma região tão dinâmica politicamente, como havemos demonstrado — era, no mínimo, arriscada, e fadada a implicar em conflitos. A tradição islâmica acerca da vida de Muhammad é permeada por episódios de angústia e dúvida. Ainda que o Profeta certamente acreditasse, com toda sinceridade, em sua missão e favorecimento divinos, as muitas vicissitudes e adversidades com as quais teve que lidar — derrotas militares, perda de entes queridos em momentos cruciais, insucesso de tentativas de alianças — eram um peso difícil de suportar, para o qual foi necessária uma extraordinária resiliência e força de vontade.

Justamente o fato de a comunidade proto-islâmica ter emergido vitoriosa ao termo dessa odisséia de consolidação na península, no final da vida de Muhammad, contribuiu para o fortalecimento da concepção de que contavam com um excepcional favorecimento divino, e faziam parte da companhia dos virtuosos. Outros personagens e comunidades, mesmo que reivindicassem termos semelhantes — como Musaylima em al-Yamama — não teriam o mesmo destino, e tudo o que sabemos a seu respeito nos seria legado, por meio das fontes islâmicas, com contornos de ignomínia e infâmia. Seu lugar na história estaria fadado a ser de insignificantes tentativas de emulação da missão profética que culminaria no Islam, que obviamente fracassaram por não ser legítimos representantes dos desígnios do Deus único, todo-poderoso, o mesmo que havia chamado tanto Abraão quanto Muhammad. Infelizmente para nós, historiadores, o seu insucesso final resultou na limitada quantidade de material documental ou narrativo a seu respeito, mas os fragmentos de que dispomos permite a abertura de uma janela inestimável para a Península Arábica do século VII E.C. e sua cultura devocional e política.

Os exercícios de reconstrução empreendidos a partir destes fragmentos não podem ser mais do que limitados esforços de dotação de inteligibilidade ao ambiente em que surgiu o Proto-islam, inseridos em uma perspectiva que insiste em ver a emergência da pregação de

Muhammad como um fenômeno circunscrito histórica e antropologicamente. Apesar da tradicional e longa relutância em se analisar o movimento proto-islâmico como parte de uma tendência maior — tanto pela erudição islâmica quanto pela secular, cada qual com seus distintos motivos — esperamos ter obtido sucesso em advogar em favor da análise entrecruzada das muitas fontes disponíveis, não só as escritas gregas e romanas, como também as arqueológicas e os documentos iemenitas, que têm vindo à luz em uma velocidade extraordinária nos últimos vinte anos. Esta postura, bem como o lento caminhar em direção a um maior esclarecimento da carreira do profeta Muhammad sob uma perspectiva acadêmica, não nos parece erodir a autoridade e o apelo transcendental da mensagem contida em sua pregação, que tem tanto a dizer para mais de um bilhão de pessoas na atualidade. Ao contrário, é através de um esforço em direção à maior familiaridade com as comunidades e concepções, em torno das quais se deu esta extraordinária manifestação político-religiosa, que nos parece possível um autêntico empreendimento de compreensão, e consequentemente, de respeito.

Referências

- Fontes Primárias:

Livros:

ALCORÃO. Tradução directa do árabe e anotações de José Pedro Machado. 2. ed. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1980.

BALADHURI. *Futuh al-Buldan*. Trad. P. Hitti. New York: Faculty of Political Sciences of Columbia University, 1916.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BUKHARI. *Sahih*. Trad. Muhsin Khan. Disponível em: <https://sunnah.com/bukhari>. Acesso em: Outubro 2016.

DIODORO DA SICÍLIA, *Bibliotheca Historica/Library of History*, Trad. C. H. Oldfather. Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1933.

GUILLAUME, A. *The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's sīrat rasūl Allāh*. Karachi: Oxford University Press, 2004 (1955).

EPIFÂNIO DE SALAMINA. *Panarion*. Trad. Frank Williams. Leiden: E. J. Brill, 2013.

ESTRABÃO. *Geographia/Geography*. Trad. H. L. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1917.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *Historia Ecclesiastica*. Trad. J. E. L. Oulton. Cambridge: Harvard University Press, 1932.

FLÁVIO JOSEFO. *Antiquitates Judaicae/Jewish Antiquities*. Trad. W. Whiston. Auburn: J. E. Beardsley, 1895.

_____. *de Bello Judaico/The Jewish War*. Trad. W. Whiston. Auburn: J. E. Beardsley, 1895?.

FLÜGEL, G. L. *Corani Textus Arabicus*. Leipzig: Pöschel & Trepte, 1881 (1834).

FLUSSER, D. *Judaism of the Second Temple Period, vol 1: Qumran and Apocalypticism*. Jerusalem: Magnes Press, 2007.

FÓCIO DE CONSTANTINOPLA. *Epitome of the Ecclesiastical History of Philostorgius as compiled by Photius, Patriarch of Constantinople*. Trad. Edward Walton M. A. London: Henry G. Bohn, 1855.

HERÓDOTO. *Historia/The Histories*. Trad. G. Rawlinson. London: Everyman's Library, 1997 (1910).

HISTOIRE NÉSTORIENNE INÉDITE (Chronique de Séert). Publié par SCHER, Addai. Paris: 1907.

IBN HANBAL. *Musnad*. Trad. Nasiruddin Al-Khattab. Ryiad: Darussalam, 2012. vols. 1-4.

IBN KATHIR. *Tafsir*. Trad. E Ed. por um grupo de eruditos sob supervisão de Shaykh Safiur-Rahman al-Mubarakpuri. Ryiad: Darussalam, 2015. vols. 1-10.

LE CORAN (AL-QOR'ÂN). Traduit de l'arabe par Régis Blachère. Paris: G.P. Maisonneuve & Larose (éd.), 1966.

MOBERG, A. (Ed.) *The Book of the Himiyarites: Fragments of a hitherto unknown Syriac work edited, with Introduction and Translation, by Axel Moberg*. Lund: C. W. K. Gleerup., 1924.

MUSLIM. *Sahih*. Trad. Abdul Hamid Siddiqi. University of Southern California — Center for Muslim-Jewish Engagement. Disponível em: <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/>. Acesso em: Outubro, 2016.

PALGRAVE, W. G. *Narrative of a Year's Journey Through Central and Eastern Arabia. (1862-63)*. London: Macmillan and Co., 1865.

PLÍNIO O VELHO. *Historia Naturalis/The Natural History of Pliny*. Trad. de H. T. Riley. London: H. G. Bohn, 1857.

PROCÓPIO DE CESAREIA. *Hyper ton polemon logoi/History of the Wars*. Trad. H. B. Dewing. Cambridge: Harvard University Press, 1914.

PTOLOMEU. *Geographia (Tetrabiblos)*. Trad. de F. E. Robbins. London: Harvard University Press, 1940.

THE QUR'AN: With Surah Introductions and Appendices. Saheeh International Translation. Birmingham: The Qur'an Project, 2010.

SALE, G. *The Koran: or, Alcoran of Mohammed.* London: William Tegg & co., 1877 (1724).

SOZOMENO. *The Ecclesiastical History of Sozomen.* Trad. Edward Walton M. A. London: Henry G. Bohn, 1855.

TABARI. *Ta'rikh al-rusul wa'l-mulūk.* Vários Tradutores. Albany: State of New York University Press, 1985-2007. vols. 1-39.

TIRMIDHI. *Jami'at-Tirmidhi.* in. Sunnah.com. Disponível em: <https://sunnah.com/tirmidhi>. Acesso em: Setembro, 2016.

Documentos Epigráficos consultados diretamente:

CIH 541. Disponível em: <http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=dasi_prj_epi&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=293223301&recId=2382>. Acesso em: Abril, 2016.

Gar Bayt al-Ashwal 2. Disponível em: <http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=dasi_prj_epi&prjId=1&corId=0&colId=0&navId=371372342&recId=2396>. Acesso em: Abril, 2016.

Ibrahim al-Hudayd 1. Disponível em: <<http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=27&colId=0&navId=736376617&recId=2408>>. Acesso em: Maio, 2016.

Mafray-Ḥaṣī 1. Disponível em: <<http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=27&colId=0&recId=2423>>. Acesso em: Maio, 2016.

Ry 508. Disponível em: <<http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=7&colId=0&navId=950220062&recId=2449&vM=yes>>. Acesso em: Maio, 2016.

Ry 509. Disponível em: <<http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=7&colId=0&recId=2450>>. Acesso em: Maio, 2016.

- Obras de Referência:

BADAWI, E. S. M.; HALEEM, M. A. *Arabic-English dictionary of Qur'anic Usage.* Leiden: Brill, 2008.

ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM. New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1960-2004. vols. 1-12.

MCAULIFFE, J. D. *Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden: E. J. Brill, 2001-2006. vols. 1-6.

JOHNSON, S. F. *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- Referências Bibliográficas:

ABBOT, N. *The rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development, with a full description of the Kur'an Manuscripts in the Oriental Institute*. Chicago: University of Chicago Press, 1939.

ABDESSELEM, A. B. Sadj'. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 8. Leiden: E. J. Brill, 1995, p. 732-738.

ABEL, A. Al-Dadjdal. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 2. Leiden: E. J. Brill, 1965, p. 76-77.

AHMAD, B. *Muhammad and the Jews: a Re-examination*. New Delhi: Vikas Publishing House for Indian Institute of Islamic Studies, 1979.

AL-A'ZAMI, M. *The History of the Qur'ānic Text from Revelation to Compilation*. Leicester: UK Islamic Academy, 2003.

AL-AZMEH, A. *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography*. Budapest: Central European University Press, 2007.

AL-BAKHIT, M. A. Tabuk. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 10. Leiden: E. J. Brill, 2000, p. 50-51.

ALBAYRAK, I. *Quranic Narrative and Isra'iliyyat in Western Scholarship and in Classical Exegesis*. 2000. 320 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — The University of Leeds Department of Theology and Religious Studies, Leeds. 2000.

ALBIN, M. W. Printing of the Qur'ān. In: *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 4. Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 264-276.

ANDRAE, T. *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1926.

ARAFAT, W. N. New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina. *Journal of the Royal Asiatic Society*, n. 2, vol. 1, 1976, p. 100-107.

ASAD, T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

ATHANASSIADI, P.; FREDE, M. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

AZAIÉZ, M. *Le Coran: Nouvelles Approches*. Paris: Centre Nationale de Recherche Scientifique Éditions, 2013.

BACON, E. E. Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwest Asia. *Southwestern Journal of Anthropology*, n. 1, vol. 10, 1954, p. 44-68.

BAUER, T. Al-Samaw'al b. 'ādiyā. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 8. Leiden: E. J. Brill, 1997, p. 1041-1042.

BEAUCAMP, J.; BRIQUEL-CHATONNET, F.; ROBIN, C. Juifs et Chrétiens en Arabie au Ve et VIe siècles: regards croisés sur les sources [actes du colloque de novembre 2008]. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance. 2010.

BECKER, C. H. Die Ausbreitung der Araber. In: *Islamstudien*. n. 1. Leipzig: s./e., 1924, p. 66-145.

_____. Matters of Fundamental Importance for Research into the Life of Muhammad, 1912 In: IBN WARRAQ (Ed.). *The Quest for the Historical Muhammad*. New York: Amherst, 2000.

BECKER, C. H.; ROSENTHAL, F. Al-Balādhurī. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 971-972.

BEESTON, A. F. L. Abraha. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 102-103.

_____. Studies in the History of Arabia. vol. II, Pre-Islamic Arabia. Proceedings of the 2nd International Symposium on Studies of Arabia, 13th-19th April 1979. Riad, 1984.

BELL, R. Muhammad and Previous Messengers. *The Muslim World*, n. 4, vol. 24, 1934, p. 330-340.

_____. *The Origin of Islam in its Christian Environment*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 1925.

BERG, H. *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Leiden: Brill, 2003.

_____. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Richmond: Curzon Press, 2000.

BERNARDS, M.; NAWAS, J. (Ed). *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. Leiden: E. J. Brill, 2005.

BLOIS, F. Naṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἑθνικός): Studies on the religious vocabulary of Christianity and of Islam. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n. 1, vol. 65, 2002, p. 1-30.

BOOTH, N. S. The Historical and the Non-Historical in Islam. *The Muslim World*, vol. 60, 1970, p. 109-122.

BOSWORTH, C. E. Al-Tabarī. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 10. Leiden: E. J. Brill, 2000, p. 11-15.

_____. Buzakha. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 1358.

BÖWERING, G. Recent Research on the Construction of the Qur'ān. In: REYNOLDS, G. S. (Org.). *The Qur'ān in its Historical Context*. New York: Routledge, 2008, p. 70-87.

BOWERSOCK; BROWN, P; GRABAR, O. (Ed.). *Late Antiquity: A Guide to the Post-Classical World*. Cambridge: Belknap Press, 1999.

BOWERSOCK, G. W. *Roman Arabia*. London: Harvard University Press, 1983.

BOWMAN, J. The Debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity. In: MACLAURIN, E. C. (Ed.). *Essays in Honor of Griffithes Wheeler Thatcher*. Sydney: 1967, p. 191-216.

BRIGGS, C. W. The Apostle Paul in Arabia. *The Biblical World*. n. 4, vol. 41, 1913. P. 255-259.

BROWN, D. W. Sunna. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 9. Leiden: E. J. Brill,

1997, p. 878-881.

BROWN, J. Did the Prophet Say It or Not?: The Literal, Historical and Effective Truth of Hadiths in Sunni Islam. *Journal of the American Oriental Society*, vol. 129, N. 2, 2009, p. 259-285.

_____. Even if it's not True it's True: Using Unreliable Hadiths in Sunni Islam. *Islamic Law and Society*, vol. 18, n. 1, 2011. p. 1-52.

BROWN, P. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.

_____. The Rise of the Holy Man. In: *The Journal of Roman Studies*. vol. 61. 1971, p. 80-101.

BUHL, F.; WELCH, A. T. Muhammad. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 7. Leiden: E. J. Brill, 1993, p. 360-387.

BULLIET, R. W. Conversion-based Patronage and Onomastic Evidence in Early Islam. In: BERNARDS, M; NAWAS, J. (ed). *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. Leiden: E. J. Brill, 2005, p. 246-262.

BURMAN, T. E. Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur'ān Exegesis and the Latin Qur'āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo. In: *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, Chicago, vol. 73, n. 3. p. 703-732, Julho 1998.

CAETANI, L. *Annali dell'Islam*. Milano: 1905-7.

_____. *Studi di Storia Orientale*. 3 vols. Milano: U. Hoepli, 1911-1914.

CAMERON, A. The Cult of the Virgin in Late Antiquity: Religious Development and Myth-making. In: *Studies in Church History*. vol. 39. 2004, p. 1-21.

_____. *The Mediterranean World in Late Antiquity: AD 395-600*. London: Routledge, 1993.

CASIDAY, A.; NORRIS, F. (eds.) *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600*. vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

CHELHOD, J. *Le Droit dans la société bédouine*. Paris: Marcel Riviere, 1971.

CHOMSKY, N. *American Power and the New Mandarins*. New York: The New Press, 2002 (1969).

COLE, D. P. *Nomads of the Nomads: The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter*. Chicago: Aldine Press, 1975.

COLLINS, J. (ed) *The Encyclopaedia of Apocalypticism, vol. 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: Continuum Publishing Company, 1998.

CONRAD, L. *Portents of the Hour: Hadith and History in the First Century AH*. Cambridge, 1986.

COOK, M. *Early Muslim Dogma: a Source-Critical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. *The Koran: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

COSTA, P. M. The Great Mosque of San'ā. In: COSTA, P. M. (ed.) *Studies In Arabian Architecture*. London: Ashgate, 1994.

COTTON, H.; HOYLAND, R.; PRICE, J.; WASSERSTEIN, D. (eds.) *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

CRONE, P. Khalid b. Al-Walid. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 4. Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 928-929.

_____. *Meccan Trade and The Rise of Islam*. New Jersey: Gorgias Press, 2004 (1987).

_____. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

CRONE, P. ; COOK, M. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

DAFTARY, F. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 (1990).

D'ALVERNY, M. T. Deux traductions latines du Coran au Moyen-Âge. In: *Archives d'Histoire Doctrinale Et Littéraire du Moyen Âge*. [S. L.], n. 22-23, 1947-1948, p. 69-131.

DÉROCHE, F. *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam: Le codex Parisino-petropolitanus*. Leiden: E. J. Brill, 2009.

DONNER, F. *Muhammad and the Believers: at the Origins of Islam*. Cambridge: Belknap Press, 2010.

_____. Muhammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca. In: *The Muslim World*. n. 4, vol. 69. 1979, p. 229-247.

_____. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: Darwin Press, 1998.

_____. The Background to Islam. In: MAAS, M. *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. The Bakr b. Wā'il Tribes and Politics in Northeastern Arabia on the Eve of Islam. In: *Studia Islamica*. n. 51. vol 29, 1980, p. 5-38.

_____. *The Early Islamic Conquests*. New Jersey: Princeton University Press, 1981.

EICKELMAN, D. Musaylima: An approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia. In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. n. 1. vol. 10. 1967, p. 17-52.

EPH'AL, I. *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9th-5th Centuries B.C.* Jerusalem: Magnes Press, 1982.

ESHEL, H. The Dates used during the Bar Kokhba Revolt. In: SCHÄFER, P. (ed.) *The Bar Kokhba Revolt Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*. Tübingen: Gulde-Drück, 2003, p. 93-105.

EVANS-PRITCHARD, E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon, 1937.

EVERETT, D. Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã: Another Look at the Design Features of Human Language. In: *Current Anthropology*. n. 4. vol. 46, 2005, p. 1-69.

_____. *Don't Sleep, There are Snakes: Life and Language in the Amazonian Jungle*. New York: Vintage, 2008.

FAHD, T. Kahin. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 4. Leiden: E. J Brill, 1978, p. 420-422.

_____. *La Divination Arabe: Études Religieuses, Sociologiques et Folkloriques sur le Milieu Natif de l'Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1966.

FALATURI, A. Experience of Time and History in Islam. In: FALATURI, A. SCHIMMEL, A. (ed.) *We Believe in One God: the Experience of God in Christianity and Islam*. New York: Seabury Press, 1979.

FINN, R. *Asceticism in the Graeco-Roman World*. New York: Cambridge University Press, 2010.

FRANCISCO, A. S. *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*. Leiden: E. J. Brill, 2007.

FÜCK, J. W. Al-azraki. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 826-827.

_____. *Muḥammad ibn Ishāq: Literaturhistorische Untersuchungen*, Ph.D. thesis, Frankfurt/Main, 1925.

GABBAN, A. I. The Inscription of Zuhayr, the oldest Islamic Inscription (24 AH /AD 644–645), the rise of the Arabic script and the nature of the early Islamic state, Trad. HOYLAND, R. *Arabian Archaeology and Epigraphy*, vol. 19, 2008, p. 209-236.

GADD, C. J. The Harran Inscription of Nabonidus. In: *Anatolian Studies*, vol 8. 1958, p. 35-92.

GARDET, L. Fitna. In: *Encyclopaedia of Islam: New edition*. Vol. 2. Leiden: E. J. Brill, 1965, p. 930-931.

GEIGER, A. *Judaism and Islam: A Prize Essay*. (trad. YOUNG, F. M.) Delhi: M. D. C. S. P.

C. K. Press, 1898.

_____. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Leipzig: Bloch Publishing Company, 1902 (1833).

GIBB, H.A.R. *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World*. Londres: V. Gollancz, 1932.

GIBBON, E. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Vol. 2. Chicago: William Benton Publisher, 1952 (1776).

GIL, M. The Constitution of Medina: A Reconsideration. In: *Israel Oriental Studies*. vol. 4. 1974, p. 44-66.

_____. The Creed of Abū 'Āmir. In: KRAEMER, J. (ed.) *Israel Oriental Studies*, vol. 12, Leiden: E. J. Brill, 1992, p. 9-35.

GILLIOT, C. Creation of a Fixed Text. In: MCAULIFFE, J. D. *The Cambridge Companion to the Qur'ān*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 41-58.

_____. Le Coran avant le Coran: Quelques réflexions sur le syncrétisme religieux en Arabie centrale. In: AZAIEZ, M. *Le Coran: Nouvelles Approches*. Paris: Centre Nationale de Recherche Scientifique Éditions, 2013.

GINZBERG, L. Akiba Ben Joseph. In: *The Jewish Encyclopaedia*. vol 1. New York: Funk & Wagnalls, 1901, p. 304-310.

GOITEN, S. D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill, 1966.

GOLDZIER, I. *Muhammedanische Studien*. [S. L.]: Halle, 1889.

GRAY, P. T. The Legacy of Chalcedon: Christological Problems and their Significance. In: MAAS, M. (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 215-238.

GRILLMEIER, A. *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*. vol. 2. London: Mowbray, 1996.

GROUCHEVOY, A. G. Trois "niveaux" de phylarques. Étude Terminologique sur les

Relations de Rome et de Byzance avec les Arabes avant l'Islam. In: *Syria: Revue d'Art et d'Archéologie publiée par l'Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient*. vol 72. 1-2, 1995, p. 105-131.

von GRUNEBAUM, G. *Classical Islam: A History 600 A.D — 1258 A.D.* New Jersey: Aldine Transaction Publishers, 2009 (1970).

GRUYEN, E. S. Judaism in the Diaspora. In: COLLINS, J. J.; HARLOW, D. C. (ed) *Early Judaism: A Comprehensive Overview*. Grand Rapids: WB Eerdmans Publishing Co., 2012, p. 95-120.

HALLAQ, W. B. The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-Problem. In: *Studia Islamica*. n. 89, 1999, p. 75-90.

HALPERIN, D. J. The Ibn Ṣayyād Traditions and the Legend of Al-dajjal. In: *Journal of the American Oriental Society*. n. 2. vol. 96, 1976, p. 213-225.

HIRSCHFELD, H. A Poem Attributed to alSamau'al. In: *Jewish Quarterly Review*. vol 17. 1905.

_____. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qur'an*. London: Royal Asiatic Society, 1902.

HOYLAND, R. G. *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the coming of Islam*. New York: Routledge, 2001.

_____. Arab kings, Arab tribes and the beginnings of Arab historical memory in late Roman epigraphy. In: COTTON, H.; HOYLAND, R.; PRICE, J.; WASSERSTEIN, D. (eds.) *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 374-400.

_____. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: Darwin Press, 1997.

HUEHNERGARD, J. Appendix 1: Afro-Asiatic. In: WOODARD, R. D. (ed.) *The Ancient Languages of Syria-Palestine and Arabia*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 225-246.

JEFFERY, A. *Āṣim*. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 706-707.

_____. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Cairo: Oriental Institute Baroda, 1938.

JOHNS, A. H. The Quranic Presentation of the Joseph Story: Naturalistic or Formulaic Language? In: HAWTING, G. R. ; SHAREEF, A. A. (ed) *Approaches to the Qur'an*. London: 1993. P. 37-70.

JOHNSON, S. F. *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 2012.

JONES, J. M. B. Ibn Ishāk. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 1971, p. 810-811.

_____. The chronology of the Maghāzī: A textual survey. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n. 2, vol. 19. 1957, p. 245-280.

KAUFMANN, Y. *The Religion of Israel*. New York: Schocken, 1972.

KENNEDY, H. Islam. In: BOWERSOCK; BROWN, P; GRABAR, O. (ed.) *Late Antiquity: A Guide to the Post-Classical World*, Cambridge: Belknap Press, 1999, p. 219-237.

KERMANI, N. Revelation in it's Aesthetic Dimension: Some notes about apostles and artists in Islamic and Christian culture. In: WILD, S. (ed.) *The Qur'an as Text*. Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 213-224.

KERR, M. *Islamic Studies: A Tradition and its Problems*. Malibu: Undena, 1980.

KHAWAM, R. *La poésie arabe: des origines à nos jours*. Paris: Marabout, 1967.

KHOURY, R. G. Wahb b. Munabbih. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 11. Leiden: E. J. Brill, 2002, p. 34-36.

KIMBER, R. Blood-Money. In: *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 2001, p. 239-240.

KISTER, M. J. The Massacre of the Banu Quraiza: a re-examination of a tradition. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. vol. 8. 1986, p. 61-96.

_____. The Sirah Literature. In: BEESTON, A. F. L.; JOHNSTONE, T. M.;

SERJEANT, R. B.; SMITH, G. R. (ed) *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 352-366.

_____. The Struggle Against Musaylima and the Conquest of Yamāma. In: *Jerusalem Studies on Arabic and Islam*. n. 27, 2002, p. 1-56.

LAMMENS, H. Qoran et tradition: Comment fut composé la vie de Mahomet. In: *Recherches des Sciences Religieuses*, vol. 1. 1910.

_____. *Le Berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*. Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1914.

LANDAU-TASSERON, E. Alliances in Islam. In: BERNARDS, M; NAWAS, J. (ed). *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. Leiden: E. J. Brill, 2005, p. 1-49.

_____. Asad from Jāhiliyya to Islām. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. vol. 6. 1985, p. 1-28.

_____. Tulayha In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 10. Leiden: E. J. Brill, 2000, p. 603-604.

LAPIDUS, I. Islam and the Historical Experience of Muslim Peoples. In: KERR, M. *Islamic Studies: A Tradition and its Problems*. Malibu: Undena, 1980, p. 89-101.

LECKER, M. Al-Ridda. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 12. Leiden: E. J. Brill, 2002, p. 692-695

_____. Al-Zuhrī. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 11. Leiden: E. J. Brill, 2002, p. 565-566.

_____. Muhammad at Medina: A Geographical Approach. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. vol. 6. 1985, p. 29-62.

_____. Siffin. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol 9. Leiden: E. J. Brill, 1997, p. 552-556.

_____. Zayd b. Thābit. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 11. Leiden: E. J. Brill, 2002, p. 476.

LECOMTE, G. Ibn Kutayba. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 1971, p. 844-847.

LEDER, S. Al-Wākidī. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 11. Leiden: E. J. Brill: 2002, p. 101-103.

LENOWITZ, H. *The Jewish Messiahs: From the Galilee to Crown Heights*. New York: Oxford University Press, 1998.

LEVI DELLA VITA, G. Khāridjites. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 4. Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 1074-1077.

_____. Salmān al-Fārisī. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 12. Leiden: E. J. Brill, 2004, p. 701-702.

LEWIS, B. *A Crise do Islã: Guerra Santa e Terrorismo Profano*. Rio de Janeiro: JZE, 2003.

_____. Djahiliyya. In: *Encyclopaedia of Islam: New edition*. vol. 2. Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 383-384

_____. *The Arabs in History*. London: Hutchinson & Co., 1958.

_____. *The Roots of Muslim Rage: why so many muslims deeply resent the west and why their bitterness will not easily be mollified*. The Atlantic Magazine, Setembro 1990.

LEWIS, B.; MÉNAGE, V. L.; PELLAT, C.; SCHACHT, J. Ḥafṣ b. Sulaymān. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 1976, p. 63.

LICHTENSTADER, I. Jews in Pre-Islamic Arabic Literature. In: *American Academy for Jewish Research*. vol. 10, 1940, p. 185-194.

LÜLING, G. *Über den Ur-Qur'an: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an*. Erlangen: Lüling, 1974.

_____. *A Challenge to Islam for Reformation: The Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal Hidden in the Koran under Earliest Islamic Reinterpretations*. New Delhi: Motilal Barnasidass Publishers, 2003.

LUXENBERG, C. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding*

of the Language of the Koran. Berlin: Hans Schiler, 2007.

LYALL, C. *The Diwans of Abid ibn al-Abras, of Asad, and Amir ibn At-Tufail, of Amir ibn Sa'sa'ah, Edited for the First Time, from the Manuscripts in the British Museum, and Supplied with a Translation and Notes*. Leiden: E. J. Brill, 1913.

MAAS, M. (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

MCAULIFFE, J. D. *The Cambridge Companion to the Qur'ān*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. The Qur'anic Context of Muslim Biblical Scholarship. In: *Islam and Christian-Muslim Relations*. vol. 7. 1996, p. 141-158.

MACDONALD, M. C. A. Ancient North Arabian. In: WOODARD, R. D. (ed.) *The Ancient Languages of Syria-Palestine and Arabia*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 179-224.

MACFIE, A. *Orientalism*. London: Pearson Education, 2002.

_____. (ed.) *Orientalism: A Reader*. New York: NY University Press, 2000.

MADELUNG, W. Shī'a. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol 9. Leiden: E. J. Brill, 1997, p. 420-424.

_____. *The Succession to Muhammad*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MEEKS, W. Social and ecclesial life of the earliest Christians. In: MITCHELL, M.; YOUNG, F. (eds.) *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*. vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 145-173.

MINGANA, A. Syriac Influence on the Style of the Kuran. In: *Bulletin of the John Rylands Library*. vol. 11. Manchester: Manchester University Press, 1927, p. 240-250.

MIR, M. Unity of the Text. In: *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 5. Leiden: E. J. Brill, 2006, p. 405-406.

MITCHELL, M.; YOUNG, F. (eds.) *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MITCHELL, S. *A History of the Later Roman Empire (AD 284-641)*. Chichester: Blackwell Publishing, 2007.

_____. The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians. In: ATHANASSIADI, P.; FREDE, M. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 81-148.

MITCHELL, S.; van NUFELLEN, P. (ed.) *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

MITTER, U. The origin and development of the Islamic Patronate. In: BERNARDS, M; NAWAS, J. (ed). *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. Leiden: E. J. Brill, 2005, p. 70-133.

MOTZKI, H. The Murder of of Ibn Abi l-Huqayq: On the Origin and Reliability of Some maghazi-Reports In: *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*. Leiden: Brill, 2000, p. 170-239.

MUIR, W. *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall*. Londres: Religious Tract Society, 1892.

MUNN, N. The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay. In: *Annual Review of Anthropology*. vol. 21. 1992, p. 93-123.

NASSER, S. H. Ibn Mujahid and the Canonization of the Seven Readings. In: *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'ān: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādh*. Leiden: E. J. Brill, 2013

_____. *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'ān: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādh*. Leiden: E. J. Brill, 2013.

NEUWIRTH, A. Form and Structure. In: *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 2. Leiden: E. J. Brill, 2002, p. 245-266.

NEWBY, G. D. *A History of the Jews of Arabia: From Ancient Times to Their Eclipse under Islam*. Columbia: The University of South Carolina Press, 1988.

_____. Observations about an Early Judaeo-Arabic. In: *Jewish Quarterly Review*.

n. 3. vol. 61, 1971. p. 214-221.

van NIEUWENHUIJZE, C. A. O. *Sociology of the Middle-East: A Stocktaking and Interpretation*. Leiden: E. J. Brill, 1971.

NÖLDEKE, T. Die Tradition über das Leben Muhammeds. In: *Der Islam*. n. 1. vol 5. 1914, p. 160-170.

NÖLDEKE, T.; SCHWALLY, F.; BERGSTRASSER, G.; PRETZL, O. *The History of the Qur'an*. Leiden: E. J. Brill, 2013 (1910).

NOTH, A. *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*. Princeton: Darwin Press, 1994 (1973).

ORTLOFF, C. F. The Water Supply and Distribution System of the Nabataean City of Petra (Jordan), 300 BC– AD 300. *Cambridge Archaeological Journal*, n. 1, vol. 15, 2005, p. 93-109.

OWEN, R. Studying Islamic history. In: *Journal of Interdisciplinary History*. n. 4, 1973, p. 187-198.

PARET, R. Kirā'a. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 5. Leiden: E. J. Brill, 1986, p. 127-129.

PARKER, S. T. Preliminary Report on the 1980 Season of the Central Limes Arabicus Project. In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. n. 247, 1982, p.1-26.

PAZDERNIK, C. Justinianic Ideology and the Power of the Past. In: MAAS, M. (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge: Cambridge Iniversity Press, 2005, p. 185-214.

PELLAT, C. al-Mas'udi In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 6. Leiden: E. J. Brill, 1997, p. 784-789.

_____. Fukahā al-Madīna al-Sab'a. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 12. Leiden: E. J. Brill, 2004, p. 310-312.

PEREIRA, R. H. S. (org.) *O Islã Clássico: Itinerários de uma cultura*, São Paulo: Perspectiva, 2007.

PETERS, E. F. *Muhammad and the Origins of Islam*. New York: State University of New York Press, 1994.

_____. The Quest of the Historical Muhammad. *International Journal of Middle East Studies*. n. 3. vol. 23, 1991, p. 291-315.

PHILLIPSON, D. W. *Foundations of an African Civilisation: Aksum and the Northern Horn, 1000 B.C. - A.D. 1300*. Rochester: Boydell & Brewer, 2012.

POUILLON, J. *Remarques sur le verbe "Croire" dans la fonction symbolique*. Paris: Gallimard, 1979.

PUIN, G. Observations on Early Qur'an Manuscripts in Ṣana'ā. In: WILD, S. (ed.) *The Qur'an as Text*. Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 107-112.

QUTB, S. *Milestones*. Mother Mosque Foundation, 1981.

RABIN, C. *Qumran Studies*. Oxford: Oxford University Press, 1957.

REYNOLDS, G. S. *The Qur'ān in its Historical Context*. New York: Routledge, 2008.

RIPPIN, A. Syriac in the Qur'an: Classical Muslim Theories. In: REYNOLDS, G. S. *The Qur'ān in its Historical Context*. New York: Routledge, 2008, p. 249-261.

_____. Occasions of Revelation. In: *Encyclopaedia of the Qur'an*. vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 2003, p. 569-573.

ROBIN, C. Arabia and Ethiopia. In: JOHNSON, S. F. *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 247-332.

_____. Himyar et Israël. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 148^e année, n. 2, 2004, p. 831-908.

_____. Les "Filles de Dieu" de Saba' a La Mecque: réflexions sur l'agencement des panthéons dans l'Arabie ancienne. In: *Semitica 50. Cahiers Publiés par l'Institut d'Études Sémitiques du Collège de France*. Décembre 2001, p. 113-192.

ROBINSON, C. Reconstructing Early Islam: Truth and Consequences. In: BERG, H. *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leiden: Brill, 2003, p. 101-136.

_____. Waraka b. Nawfal. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition* vol. 11. Leiden: E. J. Brill, 2002, p. 142-143.

ROBSON, J. Abū Hurayra. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 129.

_____. Al-Bukhārī. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 1296-1297.

_____. Ḥadīth. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 1971, p. 23-28.

_____. Ibn Mudjahid. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 1976, p. 880.

RODINSON, M. *Mahomet*. Paris: Éditions du Seuil. 1994 (1968).

ROSENTHAL, F. Nasab. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol.7. Leiden: E. J. Brill, 1993, p. 967-968.

RUBENSON, S. Asceticism and monasticism: Eastern. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. (ed.) *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600*. vol 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 637-668.

RUBIN, U. Prophets and Caliphs: The Biblical Foundations of the Umayyad Authority. In: BERG, H. *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leiden: Brill, 2003, p. 73-100.

_____. The Shrouded Messenger: On the interpretation of al-muzzammil and al-muddaththir. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. n. 16. 1993, p. 96-107.

RUEL, M. Christians as Believers. In: DAVIS, J. (ed) *Religious Organization and Religious Experience*. London: Academic Press, 1982, p. 9-31.

SADEGHI, B.; GOUDARZI, M. Şana'a 1 and the Origins of the Qur'ān. In: *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East*. vol 87, Fevereiro 2012. p. 1-129.

SAID, E. *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003.

_____. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. London: Vintage, 1997.

SARTRE, M. Trois Études sur l'Arabie romaine et byzantine. In: *Revue d'Études Latines*. vol. 178. Bruxelles: Peeters, 1982.

SCHAPIRO, I. *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans*. Leipzig: Gustav Fock, 1907.

SCHOELER, G. *The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity*. New York: Routledge, 2011.

_____. 'Urwa b. Al-Zubayr. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 10. Leiden: E. J. Brill, 2000, p. 910-913.

SCHOLEM, G. G. *Jewish Gnosticism, merkabah mysticism, and Talmudic tradition*. New York: Jewish Theological Seminary, 1965.

SERJEANT, R.B. Haram and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia. In: *Mélanges Taha Husain, Publiés par Abdurrahman Badawi*. Cairo: 1962, p. 41-58.

_____. The Constitution of Medina. In: *Islamic Quarterly*. vol. 8. 1964, p. 3-16.

_____. Review: "Meccan Trade and the Rise of Islam": Misconceptions and Flawed Polemics. *Journal of the American Oriental Society*, vol. 110, n. 3. Jul-Set. 1990, p. 472-486.

SHABAN, M. A. *Islamic History, A. D. 600-750 (A. H. 132)*. A New Interpretation. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

SHEPHARD, W. Age of Ignorance. In: *Encyclopaedia of the Quran*. vol. 1 Leiden: E. J. Brill, 2001, p. 37-40.

SHOUFANI, E. S. *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia*. Toronto: University of Toronto Press, 1973.

SLUSSER, M. Docetism: A Historical Definition. In: *The Second Century: a Journal of Early Christian Studies*. n. 1. vol. 3, 1981, p. 163-172.

SPECTORSKY, S. Tābi'ūn. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition. vol. 10. Leiden: E. J. Brill, 2000, p. 28-30.

THOMAS, D. Al-Tabari, Ali b. Rabban. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition. vol.10. Leiden: E. J. Brill, 2000, p. 17-18.

TISDALL, W. St. C. *The Original Sources of the Qur'an*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1911 (1905).

TORREY, C. *The Jewish Foundation of Islam*. New Jersey: Ktav Publisher, 1967 (1933).

TOTTOLI, R. Origin and Use of the Term Isrā'īliyyāt in Muslim Literature. In: *Arabica*. vol. 46. 1999, p. 193-210.

TRIMINGHAM, J. S. *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*. London: Longman, 1979.

TSAFRIR, Y. Numismatics and the Foundation of Aelia Capitolina. In: SCHÄFER, P. (ed.) *The Bar Kochba Revolt Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*. Tübingen: Gulde-Drück, 2003, p. 31-36.

TYAN, E. Hakam. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition. vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 1971, p. 72.

_____. *Intitutions du droit public Musulman*. vol. I. Paris: Sirey, 1954-1956.

VACCA, V. Sadjah. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition. vol 8. Leiden: E. J. Brill, 1995, p. 738-739.

VAJDA, G. Isra'iliyyat. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition, vol. 4. Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 211-212.

VAN DAM, R. Bishops and Society. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. (eds.) *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600*. vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 343-366.

VECCIA VAGLIERI, L. 'Abd Allāh b. al-'Abbās. In: *Encyclopaedia of Islam*: New Edition, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 40-41.

VEYNE, P. *Os gregos acreditavam em seus mitos?* São Paulo: Unesp, 2013 (1983).

VINE, A. R. *The Nestorian Churches: A Concise History of the Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*. London: Independent Press, 1937.

WANSBROUGH, *Qur'anic Studies*. Londres: Oxford University Press, 1978.

_____. *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

WASSERSTROM, S. *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

WATT, W. M. 'Abd Allāh ibn Djaḥsh. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 44.

_____. Al-Anṣār. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 514-515.

_____. Al-Aswad. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol 1. Leiden: E. J. Brill, 1960, p. 728.

_____. Conversion in Islam at the Time of the Prophet. In: *Early Islam: Collected Articles*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 1990, p. 34-42

_____. *Islamic Political Thought*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 1968.

_____. Khadidja. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 4. Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 898-899.

_____. Kurayza, Banu. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 5. Leiden: E. J. Brill, 1986, p. 438.

_____. Muhādjirun. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 7. Leiden: E.J. Brill, 1993, p. 356-357.

_____. *Muhammad: Prophet and Statesman*. Londres: Oxford University Press, 1974.

_____. The Condemnation of the Jews of Banū Qurayza. In: *Early Islam: Collected Articles*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 1990, p. 1-12.

_____. The Christianity criticized in the Qur'ān. In: *Early Islam: Collected Articles*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 1990, p. 66-70.

_____. The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible. In: *Early Islam: Collected Articles*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 1990, p. 77-85.

WELCH, A. T. Kur'an. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 5. Leiden: E. J. Brill, 1986, p. 400-432.

WENSINCK, A. J. Hadjdj. In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*. vol. 3. Leiden: E. J. Brill, 1971, p. 31-38.

WILD, S. (ed.) *The Qur'an as Text*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

WIMBUSH, V.; VALENTASIS, R. (ed.) *Asceticism*. New York: Oxford University Press, 2002 (1995).

WOOD, P. *We have no king but Christ: Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c. 400-585)*. New York: Oxford University Press, 2010.

WOODARD, R. D. (ed.) *The Ancient Languages of Syria-Palestine and Arabia*. New York: Cambridge University Press, 2008.

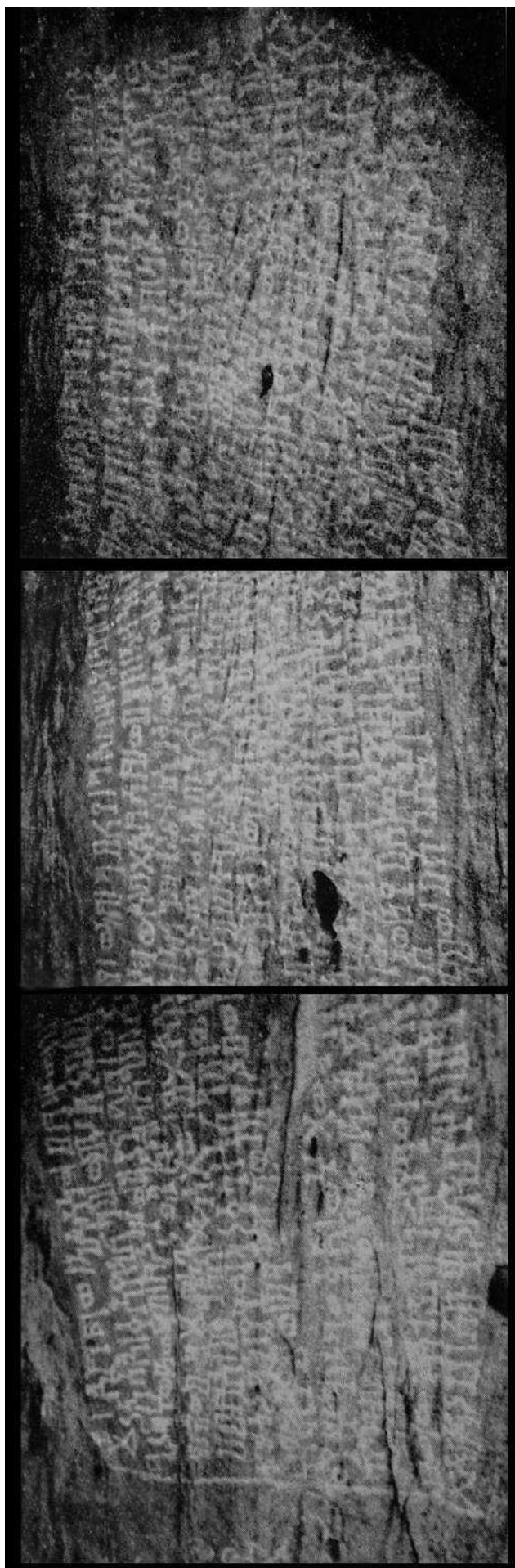
YADIN, Y. Expedition D — The Cave of the Letters. In: *Israel Exploration Journal*. vol 12. 1962, p. 227-256.

YOUNG, F. *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2010 (1983).

el-ZEIN, A. H. Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam. In: *Annual Review of Anthropology*. vol. 6. Philadelphia, 1977, p. 227-254.

Anexo 1 — Documento 1: Gar Bayt al-Ashwal 2



Anexo 2 — Documento 2: Ry 508

Anexo 3 — Documento 3: Ry 509