

lia, então, em princípio, os descendentes de 'Abbas tinham tanto direito quanto os de 'Ali. Mais tarde, Ma'imun deu seu apoio às idéias de alguns teólogos Mu'tazili e tentou tornar a aceitação deles uma condição para o serviço público. Essa tentativa enfren- tou oposição dos teólogos chefiados por Ahmad ibn Hanbal, que afirmavam que o Corão e o comportamento habitual do Profeta, literalmente interpretados, ofereciam orientação suficiente. Após um período de perseguição, a tentativa de impor uma única interpretação à fé pelo poder do governante acabou, e quase nunca mais foi retomada. A crença numa unidade que inclui diferenças de opinião legal, tendo como base a importância do Corão e da prática (*sunna*) do Profeta, foi aos poucos criando um modo de pensamento que veio a ser conhecido em geral como sunismo, distinto do xiismo.

### 3. A FORMAÇÃO DE UMA SOCIEDADE

#### O FIM DA UNIDADE POLÍTICA

Mesmo quando o poder do califa abácida estava no auge, seu governo efetivo era limitado. Existia sobretudo nas cidades e nas áreas produtoras em torno delas; havia regiões distantes, nas montanhas e estepes, que permaneceram praticamente insubmissas. Com o passar do tempo, essa autoridade viu-se colhida nas contradições dos sistemas de governo centralizados e burocráticos. A fim de administrar as províncias distantes, o califa tinha de dar a seus governadores o poder de coletar impostos e usar parte da renda na manutenção de forças locais. Embora tenha procurado mantê-los sob controle com a ajuda de um sistema de informações, não pôde impedir que alguns governadores fortalecessem suas posições ao ponto de poderem entregar o poder a suas famílias, permanecendo ao mesmo tempo — pelo menos em princípio — leais aos interesses maiores de seu suserano. Desse modo, surgiram dinastias locais, como a dos safaridas no Irã Oriental (867-c. 1495), os samanidas no Curasão (819-1005), os tulunidas no Egito (868-905) e os aglabidas na Tunísia (800-909); da Tunísia, os aglabidas conquistaram a Sicília, que continuou a ser governada por dinastias árabes até ser tomada pelos normandos na segunda metade do século XI. Enquanto isso acontecia, diminuía o envio de tributos a Bagdá, numa época em que houve um declínio no sistema de irrigação e na produção agrícola do próprio Irã que. Para fortalecer sua posição nas províncias centrais, o califa teve de depender cada vez mais de seu exército profissional, cujos chefes, por sua vez, adquiriram maior poder sobre ele. Em 945, uma família de chefes militares, os Buyids, originários das margens do mar Cáspio, depois de obter o controle de algumas províncias, acabou por tomar o poder na própria Bagdá.

Os Buyíds adotaram vários títulos, incluindo o antigo título iraniano de xainxá (“xá dos xás”, ou “rei dos reis”), mas não o de califa. Os abácidas iriam sobreviver por mais três séculos, mas começava uma nova fase em sua história. De agora em diante, o poder de fato nas regiões centrais do Império estava nas mãos de outras dinastias apoiadas por grupos militares, as quais, contudo, continuavam a reconhecer o Califado dos Abácidas, que às vezes podia reafirmar uma autoridade residual. Mas essa autoridade era exercida sobre um área mais limitada que antes e, em algumas partes do antigo Império, os governantes locais não apenas detinham o poder, como nem sequer aceitavam a autoridade formal dos abácidas.

Em algumas regiões, surgiram movimentos oposicionistas e separatistas em nome de dissidências do Islã. Tais movimentos resultaram na criação de unidades políticas separadas, mas ao mesmo tempo ajudaram a disseminar o Islã, dando-lhe uma forma que não perturbava a ordem social.

Alguns desses eram movimentos em nome do kharijismo, ou pelo menos de um de seus rebentos, o ibadismo. A crença de que o cargo de chefe da comunidade ou imã devia ser ocupado pela pessoa mais digna (que seria afastada caso se revelasse indigna), adequava-se bem às necessidades das frouxas reuniões de grupos tribais vivendo em lugares isolados, que poderiam precisar de um chefe ou árbitro de vez em quando, mas não queriam que ele tivesse um poder permanente e organizado. Assim, surgiu um imã nato ibadita em Omã (‘Uman) no sudeste da Arábia, de meados do século VIII até o fim do IX, quando foi suprimido pelos abácidas. Em algumas regiões do Magreb, parte da população berbere resistiu à chegada do governo islâmico e, ao se tornar muçulmana, adotou as idéias kharijitas. Por algum tempo, houve uma poderosa dinastia de imãs ibaditas, os rustamidas, com capital em Tâhart, na Argélia Ocidental (777-909); suas crenças foram também reconhecidas pelos ibaditas de Omã.

Mais difundidos foram os movimentos de apoio às pretensões dos descendentes de ‘Ali ibn Abi Tâlib ao imanato. A maior parte dos xiitas, dentro e em torno do Iraque, aceitou o domí-

nio abácida, ou pelo menos a ele aquiesceu. Os imãs reconhecidos por eles viveram discretamente sob os abácidas, embora às vezes sofressem confinamento na capital. Os Buyíds eram vassalamente xiitas, mas não contestavam a suserania dos califas; o mesmo se aplica à dinastia local dos hamdanidas, no norte da Síria (905-1004).

Outros movimentos xiitas, no entanto, acabaram criando dinastias dissidentes. Os zaiditas afirmavam que o imã devia ser o membro mais digno da família do Profeta que estivesse disposto a opor-se aos governantes ilegítimos. Não admitiram Muhammad al-Baqir (m. 731), reconhecido pela maioria dos xiitas como o quinto imã, e sim o irmão dele, Zayd (de onde o seu nome). Criaram um imanato no Iêmen, no século IX, e houve também um imanato zaidita na região do mar Cáspio.

Um desafio mais direto aos abácidas veio de movimentos ligados a outro ramo do xiismo, os ismaelitas. Suas origens não são claras, mas parecem ter começado como um movimento do creto sediado primeiro no Iraque e no Kuzistão, no sudoeste do Irã, e depois na Síria. Apoiavam a pretensão do imanato de Isma‘il, filho mais velho de Jafar al-Sadiq, reconhecido por grande parte do xiismo como o sexto imã. Isma‘il morreu em 760, cinco anos antes de seu pai, e a maioria dos xiitas acabou reconhecendo seu irmão Musa al-Kazim (m. 799) como imã. Os ismaelitas, porém, acreditavam que Isma‘il tinha sido irrevogavelmente nomeado sucessor do pai, e que seu filho Muhammad se tornara imã depois dele. Afirmavam que Muhammad voltaria mais cedo ou mais tarde como o *mahdi*, enviado para revelar o significado secreto da revelação corânica e governar o mundo com justiça.

O movimento organizou atividades missionárias em larga escala. Um grupo de adeptos criou uma espécie de república na Arábia Oriental, a dos garamitas (carnácios), e outro estabeleceu-se no Magreb, recrutou soldados berberes e ocupou Kai-ruan. Em 910, chegou à Tunísia ‘Ubaidullah, que alegava ser descendente de ‘Ali e Fátima. Proclamou-se califa, e no meio século seguinte sua família criou uma dinastia estável, que recebeu

o nome de fatímida (do nome da filha do Profeta, Fátima). Tanto por motivos religiosos como políticos, marchou para leste, em direção às terras dos abácidas, e em 968 ocupou o Egipto, Dali, estendeu seu domínio pela Arábia Ocidental e o interior da Síria, mas logo perdeu a Tunísia.

Os fatímidas usaram os títulos de imã e califa. Como imãs, reivindicavam autoridade universal sobre os muçulmanos, e seu Estado tornou-se um centro de onde se enviavam missionários. Muito depois do desaparecimento do Estado fatímida, as comunidades fundadas por esses missionários continuaram existindo: no Lêmen, Síria, Irã, e depois na Índia Ocidental.

Os fatímidas não eram apenas imãs, mas governantes de um grande Estado, com o centro no vale do Nilo. O Cairo foi fundado por eles, uma cidade imperial construída ao norte de Fustat como símbolo de seu poder e independência. O governo deles seguiu as linhas estabelecidas pelo Califado em Bagdá. O poder concentrava-se nas mãos do califa, e manifestava-se por meio da magnificência e de um cerimonial elaborado. Era prática dos califas fatímidas mostrarem-se ao povo em desfiles solenes. As grandes autoridades do Estado entravam no salão do palácio; o califa saía de detrás de uma cortina, trazendo o cetro nas mãos; montava em seu cavalo e seguia para o portão do palácio, onde todas as trombetas soavam. Precedido e seguido por *entourage* e soldados, cavalgava por ruas enfeitadas pelos mercadores com brocados e fino linho. Os desfiles manifestavam os dois aspectos do governo fatímida. Alguns deles religiosos, e outros mostravam a identificação do governante com a vida da cidade e o rio.

A base do poder fatímida era a receita das férteis terras do delta e do vale do Nilo, dos ofícios das cidades, e do comércio na bacia do Mediterrâneo e também no mar Vermelho. Isso bastava para manter um exército recrutado fora do Egipto: berberes, negros do Sudão e turcos. O califa não fez uma tentativa sistemática de impor as doutrinas ismaelitas aos muçulmanos egípcios, que permaneceram em sua maior parte sunitas, com grande população cristã e judaica vivendo, em geral, em pacífica simbiose com eles.

A pretensão fatímida ao Califado era um desafio direto aos abácidas; outro desafio, tanto aos abácidas quanto aos fatímidas, veio do extremo oeste do mundo muçulmano. As regiões conquistadas pelos árabes, Marrocos e a maior parte da Espanha, eram de difícil controle a partir do Mediterrâneo Oriental, e impossível do Iraque. Os soldados e os oficiais árabes nelas logo adquiriam interesses próprios, e podiam facilmente expressá-los em termos que reviviam memórias do impulso que os levava para tão longe da Arábia. Lá pelo fim do século VIII, Idris, um bisneto de 'Ali, foi para o Marrocos, conquistou apoio local e fundou uma dinastia importante na história do Marrocos, pois os idrisídas construíram Fez e iniciaram uma tradição que dura até hoje, de dinastias independentes governando o país e justificando-se no poder com alegações de que descendiam do Profeta.

Mais importante para a história do mundo muçulmano como um todo foi o caminho separado tomado pela Espanha, ou Andalus, para dar-lhe seu nome árabe. Os árabes desembarcaram pela primeira vez na Espanha em 710, e logo criaram ali uma província do Califado que se estendeu até o norte da península. Aos árabes e berberes do primeiro núcleo, juntou-se uma segunda leva de soldados vindos da Síria, que iriam ter um papel importante, pois após a revolução abácida um membro da família omíada pôde refugiar-se na Espanha e lá encontrar defensores. Criou-se uma nova dinastia omíada, que governou por quase trezentos anos, embora só em meados do século X o governante tomasse o título de califa.

Em seu novo reino, os omíadas envolveram-se no mesmo processo de mudança que ocorria no Oriente. Uma sociedade em que os muçulmanos governavam uma maioria não muçulmana foi se transformando numa sociedade em que a maior parte da população aceitava a religião e a língua dos governantes, e um poder que governava a princípio de um modo descentralizado foi se tornando, por manipulação política, um poder poderosamente centralizado, governando mediante o controle burocrático.

Mais uma vez, criou-se uma nova capital: Córdoba, sobre o rio Guadalquivir. O rio proporcionava o curso d'água para tra-

zer o volume de produtos necessários à alimentação e à indús-  
tria: nas planícies em torno, os grãos e outros produtos agrícolas  
de que a cidade precisava eram cultivados em terras irriga-  
das. Córdoba era também um ponto de encontro de estradas, e  
um mercado para o intercâmbio de produtos agrícolas entre as  
regiões. Mais uma vez, à medida que a dinastia se tornava mais  
autocrática, mais se retirava da vida da cidade. O governante  
mudou-se de Córdoba para uma cidade real, Medinat-al-Zahra,  
a certa distância da capital. Ali, reinava com grande pompa, cer-  
cado por um grupo governante que incluía famílias árabes e ara-  
bizadas — mas que também tinha um elemento oriundo dos es-  
cravos importados da região do mar Negro, da Itália e de outras  
partes. Também o exército tinha um núcleo de mercenários es-  
trangeiros, embora incluisse igualmente árabes e berberes as-  
sentados na terra em troca de serviço militar.

Como na Síria, os omíadas, citadinos desde suas origens no  
Hedjaz, usaram seu poder para promover os interesses das al-  
deias e do interior colonizado. As cidades cresceram — primei-  
ro Córdoba, depois Sevilha — sustentadas por terras irrigadas,  
nas quais se produzia um excedente, com técnicas importadas  
do Oriente Próximo. Nessas áreas, os árabes eram importantes  
como proprietários rurais e cultivadores, embora a maior parte  
da população nativa tenha permanecido. Além das planícies ir-  
rigadas, nos planaltos, imigrantes berberes das montanhas do  
Magreb viviam da agricultura em pequena escala e do pastoreio  
de carneiros.

O movimento de berberes do Magreb para a Espanha con-  
tinuou por mais tempo que a imigração vinda do Oriente, e foi  
provavelmente maior. Com o tempo, também, parte da popula-  
ção nativa converteu-se ao Islã, e no fim do século X é possível  
que a maioria do povo de Andalus fosse muçulmana; mas ao  
lado deles viviam aqueles que não se converteram, cristãos e  
uma considerável população judia de artesãos e comerciantes.  
Os diferentes grupos mantiveram-se juntos graças à tolerância  
dos omíadas para com judeus e cristãos, e também à dissemina-  
ção da língua árabe, que se tornara a da maioria, tanto para ju-

deus e cristãos quanto para os muçulmanos, no século XI. A to-  
lerância, uma língua comum e uma longa tradição de governo  
separado ajudaram a criar uma consciência e sociedade andalu-  
zas distintas. Sua cultura religiosa islâmica desenvolveu-se em  
linhas mais ou menos diferentes das dos países orientais, e sua  
cultura judaica também se tornou independente da do Iraque,  
principal centro da vida religiosa judaica.

Assim, foram não só os interesses da dinastia, mas também a  
identidade separada dos andaluzes que se manifestaram na ado-  
ção do título de califa por 'Abd al-Rahman III (912-61). Seu rei-  
nado assinala o auge do poder independente dos omíadas da Es-  
panha. Pouco depois, no século XI, esse reinado já dividir-se em  
vários menores, governados por dinastias árabes ou berberes (os  
“reis de partido” ou “reis de facção”, *muluk al-tawa'if*), por um  
processo semelhante àquele que ocorria no Império Abácida.

#### UMA SOCIEDADE UNIFICADA: AS BASES ECONÔMICAS

O desaparecimento de uma estrutura unitária de governo,  
no Oriente e no Ocidente, não foi um sinal de fraqueza social  
ou cultural. A essa altura já se criara um mundo muçulmano, ci-  
mentado por muitas ligações, e com muitos centros de poder e  
de alta cultura.

A absorção de uma área tão grande num único Império aca-  
bara criando uma unidade econômica importante não só pelo  
seu tamanho, mas porque ligava duas grandes bacias marítimas  
do mundo civilizado, as do Mediterrâneo e do oceano Índico.  
A movimentação de exércitos, mercados, artesãos, estudio-  
sos e peregrinos entre elas tornou-se mais fácil, e também a de  
idéias, estilos e técnicas. Dentro dessa vasta esfera de interação,  
foi possível surgirem governos fortes, grandes cidades, comér-  
cio internacional e uma zona agrícola florescente, mantendo as  
condições para a existência uns dos outros.

A criação do Império Muçulmano, e depois de estados den-  
tro de seus antigos territórios, levou ao surgimento de grandes

cidades, em que palácios, governos e populações urbanas precisavam de alimentos, matérias-primas para a manufatura e lhos para a ostentação de riqueza e poder, e onde as mudanças e de imitação dos poderosos ou do estrangeiro. A demanda urbana e a relativa facilidade de comunicações deram novas direções e métodos de organização ao comércio a longa distância que sempre existira. Produtos muito volumosos não podiam ser transportados lucrativamente para muito longe, e em relação à maioria de alimentos a cidade tinha de recorrer ao seu interior imediato; mas em alguns produtos o retorno era tal que justificava o seu transporte por longas distâncias. Pimenta e outras especiarias, pedras preciosas, tecidos finos e porcelana vinham da Índia e da China, peles dos países do Norte; em troca, mandavam-se coral, marfim e têxteis. As cidades do Oriente Médio eram não apenas consumidoras, mas produtoras de bens manufaturados para exportação e para consumo próprio. Parte da produção era em grande escala — armamentos de guerra fabricados em arsenais do Estado, têxteis finos para o palácio, refinarias de açúcar e fábricas de papel —, mas a maioria se fazia em pequenas oficinas de têxteis ou metalurgia.

Antes da chegada da estrada de ferro e, depois, do automóvel nos tempos modernos, o transporte por água era mais barato, rápido e seguro que por terra. Para alimentar seus habitantes, era quase essencial que as grandes cidades ficassem perto de um mar ou rio navegável, e também as principais rotas de comércio a longa distância eram rotas marítimas, nesse sentido sobretudo as do oceano Índico. Sob os abácidas, os principais centros de organização do comércio nessas rotas eram Basra, no baixo Iraque, e Siraf, na costa iraniana do golfo, ambas dentro do controle abácida e em posição de satisfazer as demandas da capital. No século X, houve uma certa mudança do comércio do golfo Pérsico para o mar Vermelho, devido à ascensão do Cairo como um centro de comércio e poder e a uma crescente demanda das cidades mercantis da Itália, mas isso foi apenas um princípio.

De Basra e Siraf, o comércio com o Oriente era feito principalmente por mercadores iranianos, árabes ou judeus; a certa altura, eles chegaram até a China, mas depois do século X não foram além dos portos do sudeste da Ásia. Dirigiram-se também para o sul, para o sul e o oeste da Arábia e para o leste da África. De Basra, os produtos podiam ser transportados por rio até Bagdá, e daí em diante pelas rotas do deserto sírio até a Síria e o Egito, ou através da Anatólia até Constantinopla e Trebizonda, ou pela grande rota que ia de Bagdá a Nishapur, no nordeste do Irã, e de lá para a Ásia Central e a China. Em longas distâncias, os bens eram transportados em lombo de camelo, em caravanas grandes, bem organizadas, e em curtas distâncias por mulas e jumentos. Na maior parte do Oriente Próximo, o transporte por rodas desapareceu após a ascensão do Império Muçulmano, só retornando no século XIX, e várias razões foram sugeridas para isso: as estradas romanas deterioraram-se, os novos grupos governantes árabes tinham interesse na criação de camelos, e o transporte em lombo de camelo era mais econômico que por carroça.

O comércio no Mediterrâneo foi a princípio mais precário e limitado. A Europa Ocidental ainda não chegara a um ponto de recuperação em que produzisse muita coisa para exportação ou absorvesse muita, e o Império Bizantino tentou por algum tempo restringir o poder naval e o comércio marítimo árabes. O comércio mais importante era o feito ao longo da costa sul, ligando a Espanha e o Magreb com o Egito e a Síria, tendo a Tunísia como entreposto. Ao longo dessa rota os mercadores, muitos deles judeus, organizaram o comércio de seda espanhola, ouro trazido do oeste africano, metais e azeite de oliva. Mais tarde, no século X, o comércio com Veneza e Amalfi começou a ganhar importância.

Governos fortes e grandes cidades não podiam viver sem um campo produtivo, mas o campo, por sua vez, não podia florescer se não houvesse um governo forte e cidades para investir na produção. Nos países conquistados pelos árabes, e sobretudo naqueles onde houve grande imigração árabe, surgiu uma nova



do essa estimativa, no fim do período omíada (ou seja, nos anos médios dos séculos II islâmico e VIII cristão), menos de 10% da população do Irã e do Iraque, Síria e Egito, Tunísia e Espanha era muçulmana, embora a proporção deva ter sido bem maior na península Arábica. Além das tribos árabes que já estavam no Iraque e na Síria antes da conquista muçulmana, a maioria dos convertidos pode ter vindo ou das camadas inferiores da sociedade — por exemplo, soldados capturados em combate — ou de funcionários do governo sassânida que entravam a serviço dos novos governantes; não havia pressão ou incentivo positivo para que outros se convertessem. Os convertidos viviam em sua maior parte dentro ou próximo dos principais centros urbanos de população e de poder árabe, onde havia os primórdios de instituições especificamente islâmicas — a mesquita, o tribunal — e foram essas cidades, as do Iraque e do Irã, Kairuan na África e Córdoba na Espanha, que serviram de centros para a irradiação do Islã.

No fim do quarto século islâmico (século X d.C.), o quadro mudara. Grande parte da população tornara-se muçulmana. Não apenas a população urbana, mas um número considerável de habitantes rurais devia ter se convertido. Um motivo para isso pode ter sido que o Islã se tornara mais claramente definido, e a linha entre muçulmanos e não-muçulmanos mais nitidamente traçada. Os muçulmanos agora viviam dentro de um elaborado sistema de ritual, doutrina e lei claramente diferente do dos não-muçulmanos; tinham mais consciência de si mesmos como muçulmanos. O *status* dos cristãos, judeus e zoroastrianos estava mais precisamente definido, e em alguns aspectos era inferior. Eles eram vistos como o “Povo do Livro”, aqueles que possuíam uma escritura sagrada, ou “Povo da Aliança”, com o qual se tinham feito pactos de proteção (o chamado Pacto de Umar). Em geral, não eram obrigados a converter-se, mas sofriam com as restrições. Pagavam um imposto especial; não deviam usar certas cores; não podiam desposar muçulmanas; seu testemunho não era aceito contra o dos muçulmanos nos tribunais; suas casas ou locais de culto não deviam ser ostensivos; eram excluídos

das posições de mando (embora em vários lugares judeus e cristãos trabalhassem como secretários ou autoridades financeiras para governantes muçulmanos). A seriedade da aplicação dessas regras dependia das condições locais, mas mesmo nas melhores circunstâncias a posição de uma minoria é incômoda, e a indução à conversão existe.

O processo de conversão não era completo, porém. Os judeus haviam sido excluídos da maior parte da península Arábica nos primeiros dias do Islã, mas continuaram presentes nas grandes cidades de outros países muçulmanos como mercadores e artesãos, e também como pequenos comerciantes em alguns distritos rurais: norte do Iraque, Iêmen, Marrocos. O fato de terem sobrevivido e prosperado deveu-se não só à força de sua organização comunal, mas à sua capacidade de ocupar certas posições econômicas nos interstícios de uma sociedade complexa, e também à sua não-identificação com qualquer dos estados com os quais os governantes muçulmanos estavam em guerra de tempos em tempos.

A situação dos cristãos não era a mesma. Alguns tinham lições religiosas com o Império Bizantino, e podem ter incorrido em suspeita em tempos de guerra. Não tinham a mesma organização comunal compacta dos judeus; em partes do campo talvez não fossem tão profundamente cristãos. Em alguns lugares, o cristianismo desapareceu por completo, embora não por muito tempo; em outros, continuou como credo de uma minoria. Na Espanha, grande parte da população continuou pertencendo à Igreja Católica romana; em outras partes, os que sobreviveram tenderam a filiar-se a igrejas dissidentes, que se haviam separado do corpo principal devido às grandes divergências dos primeiros séculos sobre a natureza de Cristo: nestorianos, monofisistas, monoteletas. Os cristãos viviam não só em cidades, mas em partes do campo, sobretudo no alto Egito, nas montanhas libanesas e no norte do Iraque.

A língua árabe difundiu-se junto com o Islã, ou mesmo antes dele em alguns lugares. No interior da Síria e no oeste do Iraque, grande parte da população já falava árabe na época da

conquista muçulmana. As novas cidades, com suas populações de conquistados e governos dominados pelos árabes, atuavam como imigrantes e governos dominados pela língua. Ela espalhou-se por centros de uma mais ampla irradiação da língua. Ela espalhou-se tanto como língua falada, em vários dialetos locais influenciados pelas línguas vernáculas anteriores, quanto escrita, numa forma cuja unidade e continuidade eram preservadas pelo Corão, o livro enviado do Céu em língua árabe.

Quando à língua falada, o árabe enfrentou uma barreira no Irã, onde persistia o uso da língua persa. Como língua escrita, porém, não encontrou fronteira dentro do mundo islâmico. A religião levava-a consigo. Os convertidos de origem não árabe, e sobretudo os iranianos, iam o Corão em árabe, e desempenharam um grande papel na articulação do sistema de pensamento e lei que dele resultou. Os não convertidos continuaram a usar suas línguas para fins religiosos e literários: as litúrgias de algumas das igrejas orientais ainda retinham o siríaco e o copta; hebraico e aramaico eram as línguas de culto e ensino religiosos judeus; as escrituras zoroastrianas receberam sua forma final em pársi, a forma de persa usada antes da conquista, após o advento do Islã. Mesmo nisto, porém, deu-se a mudança: o árabe tornou-se uma língua de culto e de literatura religiosa em algumas das igrejas orientais; os judeus da Espanha passaram a usá-lo para filosofia, ciência e poesia. A primeira barreira séria à difusão do árabe ocorreu no século IX, quando o persa começou a surgir numa forma islamizada como língua literária; mas também no Irã o árabe continuou a ser a principal língua de doutrina legal e religiosa.

Assim, na literatura desse período, palavras como “árabe” ou “arábico” assumem sentidos mais amplos, que eclipsam os antigos. Podem referir-se aos originários da península Arábica, e sobretudo aos que podiam alegar filiação às tribos nômades de tradição militar; ou podem ser usados em relação a todos aqueles, do Marrocos e Espanha à fronteira do Irã, que haviam adotado o árabe como língua vernácula; ou, num sentido, podem incluir mais além, abrangendo aqueles para os quais o árabe se tornara o principal meio de expressão de uma alta cultura literária.

Sob os omíadas, continuou a florescer a tradição de composição poética, e os mais famosos poetas do primeiro período ainda eram de origem beduína árabe: Akhtal, Farazdaq, Jarir. Mas havia uma diferença: a patronato das cortes — a dos próprios omíadas em Damasco, mas também as dos poderosos chefes tribais — estendeu o alcance geográfico da poesia, e também tentou a mudar sua natureza. Ganharham mais destaque os panegíricos de governantes e poderosos, e ao mesmo tempo a poesia de amor, o *ghazal*, adquiriu um tom mais pessoal.

No fim do período omíada, e no início do período de domínio abácida, deu-se uma transformação mais fundamental. O advento do Islã alterou o modo como as pessoas viam a língua árabe. O Corão foi o primeiro livro escrito em árabe, e os muçulmanos acreditavam que esta era a língua em que fora revelado. Era expresso na linguagem elevada em que se compunha a poesia dos primeiros tempos, mas agora usada para um fim diferente. Para os que aceitavam o Corão como a Palavra de Deus, era essencial entender a sua língua; para eles, a poesia antiga era não só o *diwan* dos árabes, mas também a norma de linguagem correta.

O árabe tornava-se agora o meio de expressão não só para os que chegavam da península Arábica às várias regiões do Império, mas para os de outras origens que aceitavam a religião do Islã, ou que pelo menos precisavam usar a língua para o trabalho ou a vida, e em particular para os funcionários persas e outros que serviam aos novos governantes. O centro de atividade literária passou das aldeias nos oásis e acampamentos tribais para as novas cidades: Basra e Kufa a princípio, e depois a nova capital imperial, Bagdá. O meio literário mudou e expandiu-se, incluindo o califa e suas cortes, os altos funcionários e a nova elite urbana, de origens diversas. Embora a prática de composição e de declamação oral de poesia possa ter continuado, começaram a escrever-se obras literárias, e a partir do início do século IX a circulação de obras escritas foi ajudada pela introdução do papel. Antes usavam-se papiros e pergaminhos, mas na última parte do século IX a técnica de fabricação do papel foi tra-

zida da China. Fabricado primeiro no Curação, espalhou-se para outras partes do Império, e em meados do século X já havia quase substituído o papíro.

Um dos efeitos naturais da difusão da língua árabe foi que muitos de seus usuários acabaram por querer compreendê-la. As ciências da linguagem foram criadas em grande parte por pessoas para as quais o árabe era uma língua adquirida, e que portanto tinham de pensar sobre ela: a lexicografia, coleta e classificação de palavras, foi desenvolvida por estudiosos que freqüentavam as feiras que reuniam os beduínos; a gramática, explicação do modo de funcionamento do árabe, foi exposta sistematicamente pela primeira vez por um homem de origem não árabe, Sibawayh (m. 793), de cujos textos derivaram todas as outras obras. O mesmo impulso levou estudiosos a coletar e estudar a antiga poesia da Arábia. Ao editarem os poemas, devem tê-los modificado, e ao mesmo tempo elaboraram-se princípios formais de composição poética, que iriam influenciar poetas posteriores. O primeiro teórico literário importante, Ibn Qutayba (828-89), produziu uma descrição da *qasida* típica que poetas posteriores iriam levar em conta: sugeriu que a *qasida* devia começar com a evocação de moradas e amores perdidos, continuar com a descrição de uma viagem, e culminar no verdadeiro tema, panegírico, elegia ou sátira.

Os textos dos teóricos foram talvez menos importantes no desenvolvimento da poesia que a prática de novos tipos de poetas. A poesia deles era mais individual que a dos autores das *qasidas* pré-islâmicas. Alguns eram de origem não árabe, viviam em cidades, conheciam a tradição poética que herdavam, mas usavam-na com uma arte literária autoconsciente. Surgiu um novo estilo, o *hadi*, caracterizado pelo uso de uma linguagem elaborada e figuras de retórica: usava-se um vocabulário preciso, punham-se as palavras em antíteses umas com as outras, e tudo era expresso segundo o rígido esquema de métricas e rimas característico da poesia anterior.

Os temas da poesia eram mais variados que antes. Os poetas escreviam sobre o amor erótico, não apenas um lamento for-

mal pela amada perdida ou proibida. Alguns deles participaram das polémicas religiosas e éticas dos primeiros séculos islâmicos: um poeta sírio, Abu 'l-'Ala al Ma'arri (937-1057), escreveu dúvimas e uma elaborada obra em prosa em que se lançavam dúvidas sobre as idéias em geral aceitas sobre a revelação e a vida após a morte.

Era natural que se desse uma ênfase especial ao panegírico, o louvor não só da tribo do poeta, mas do governante ou patrono. No panegírico, a primeira parte do que Ibn Qutayba tinha encarado como a *qasida* típica encolheu e tornou-se apenas uma introdução ao tema principal; o governante ou patrono era louvado em linguagem elaborada e formal, por meio da qual às vezes aparecem a personalidade e os sentimentos do poeta.

Al-Mutanabbi (915-68) foi reconhecido por críticos literários posteriores como o mestre desse tipo de poesia. Nascido em Kufa, de origem árabe, viveu parte de seus primeiros anos no seio da tribo árabe de Banu Qalb. Passou parte da juventude em atividade política, e os últimos anos como poeta da corte de uma sucessão de governantes, em Aleppo, Cairo, Bagdá e Shiraz. Talvez seus anos mais férteis tenham sido aqueles em que foi poeta do governante hamdanida de Aleppo e do norte da Síria, Sayf al-Dawla. O governante é louvado em termos hiperbólicos. Quando este se recuperou de uma doença, seu poeta declarou:

A glória e a honra curaram-se quando vos curastes, e a dor passou de vós para vossos inimigos [...] A luz, que deixara o sol, como se sua perda fosse uma doença do corpo, a ele retornou [...] Os árabes são únicos no mundo por pertencerm a vossa raça, mas os estrangeiros partilham com os árabes de vossas beneficências [...] Não apenas eu me congratulo com vossa recuperação; quando estrais bem, todos os homens estão bem.<sup>2</sup>

Associado a isso, porém, há um veio de louvor a si próprio, como num poema escrito quando, ele pensava, Sayf al-Dawla transferiu seu favor para outro:

Ó mais justo dos homens, exceto no modo como me tratais, minha briga é convosco, e sois ao mesmo tempo meu adversário e meu juiz [...] Eu sou aquele de quem mesmo os céus podem ver o que escreveu, e que fez até os surdos ouvirem suas palavras. Eu durmo com as pálpebras fechadas para as palavras que vagam lá fora, enquanto outros homens não dormem por causa delas, e competem uns com os outros [...] com que linguagem a ralé, que não é nem árabe nem persa, proclama sua poesia perante vós? Isto é uma re-provação a vós, mas feita com amor; é incrustada de pérolas, mas elas são minhas palavras.<sup>3</sup>

Os poetas davam continuidade a uma antiga tradição, mas a escrita da prosa árabe era algo novo. O Corão foi a primeira obra em prosa composta na alta língua árabe (ou pelo menos a primeira que sobreviveu), e a produção de outras foi em certo sentido uma consequência natural dele. Recolheram-se e escreveram-se histórias sobre o Profeta e as vitórias árabes, e pregadores populares criaram uma retórica de temas islâmicos. Um tanto tardiamente, surgiu uma nova espécie de prosa artística, explorando temas tirados de outras culturas; um dos primeiros e mais famosos exemplos disso foi *Kalila wa Dimna*, uma coleção de fábulas moralistas da vida animal, derivada do sânscrito, através do pálati, e posta em prosa árabe por um funcionário abácida de origem iraniana. Ibn al-Muqaffa' (c. 720-56).

Ele era um exemplo dos secretários arabizados e islamizados que traziam ao árabe idéias e gêneros literários derivados de sua própria tradição herdada, mas ao lado desses havia outro grupo de escritores que extraíam inspiração do vasto mundo criado pela difusão do Islã e seu Império: a multiplicidade de povos e países, a nova variedade de personagens humanos, os novos problemas de moralidade e conduta. Eles tentavam ver essas coisas à luz das normas da nova fé islâmica, e expressá-las numa forma literária agradável. Entre os praticantes desse novo tipo de literatura ou *adab*, al-Jahiz (776/7-868/9) destaca-se como um escritor de excepcional alcance e vividez de reação, expressos

numa linguagem exemplar. Tinha raízes numa das famílias africanas, de origem escrava, ligadas às tribos árabes, mas há muito tempo completamente arabizadas. Criou-se em Basra, mas depois teve a proteção do califa al-Ma'mun. Sua curiosidade intelectual ia longe, e suas obras são coleções de um raro e interessante saber relativo ao mundo humano e natural: países, animais, a excentricidade dos seres humanos. Por baixo disso, corre uma veia de comentário moral: sobre amizade e amor, inveja e orgulho, avarizia, falsidade e sinceridade:

O homem que é nobre não finge ser nobre, não mais do que o que é eloquente finge eloquência. Quando um homem exagera suas qualidades, é porque alguma coisa lhe falta; o valentão dá-se ares porque sabe de sua fraqueza. O orgulho é feito em todos os homens [...] é pior que a crueldade, que é o pior dos pecados, e a humildade é melhor que a clemência, que é a melhor das boas obras.<sup>4</sup>

O *adab* que se desenvolveu no início do período abácida des-tinava-se a edificar e divertir. Um cádi de Bagdá, al-Tanukhi (940-94), escreveu três volumes de histórias que são ao mesmo tempo um divertimento literário e uma série de documentos sociais sobre o mundo dos ministros, juizes e dignitários menores que cercavam a corte abácida. No século seguinte, Abu Hayyan al-Tawhidi (m. 1023) escreveu ensaios e tratados sobre uma vasta gama de tópicos que estavam na moda entre os intelectuais e os escritores de sua época; compostos num estilo literário atraente, revelam largo conhecimento e uma mente distinta. Divertimento era o principal objetivo do *maqamat*: uma sequência de narrativas escritas em prosa rimada (*siq'*), em que um narrador conta histórias de um malandro ou vagabundo em várias situações. Levado a um alto pico de desenvolvimento por al-Hamadhani (985-1110) e al-Hariri (1054-1122), esse gênero continuaria popular nos círculos literários árabes até o século XX.

O registro do que aconteceu no passado é importante em todas as sociedades humanas, mas tem um significado especial

nas comunidades fundadas na crença de que acontecimentos únicos ocorreram em certas épocas e lugares. Antes da ascensão do Islã, as tribos árabes tinham seus próprios registros orais dos atos de seus ancestrais, e de certa forma esses registros estão incorporados nos poemas que nos chegaram daquele período. Nos primeiros séculos do Islã, a história adquiriu um novo tipo de importância e começou a ser registrada por escrito. Desenvolveram-se dois tipos diferentes de textos literários, intimamente ligados um ao outro. Por um lado, os filólogos e os genealogistas recolheram e escreveram a história oral das tribos árabes, eram importantes não apenas para o estudo da língua árabe, mas também podiam proporcionar importantes documentos para questões práticas sobre a distribuição do butim das conquistas ou de terras nas novas colônias. Por outro lado, era mais importante ainda registrar os acontecimentos da vida do Profeta, os primeiros califas, as primeiras conquistas, e os assuntos públicos da comunidade muçulmana. Transmitidas por estudiosos responsáveis, às vezes modificadas ou mesmo inventadas durante controvérsias políticas e teológicas, enfeitadas por contadores de histórias, formou-se aos poucos um volume de narrativas, e disso surgiram vários tipos de literatura: coletâneas de *hadiths*, biografias do Profeta; coletâneas de vidas de transmissores de *hadiths*; e, por fim, obras de história narrativa, registrando a *gesta Davi*, a providência de Deus para Sua comunidade — contendo um elemento de narrativa exemplar, mas também um sólido núcleo de datação cronológica a partir da hégira, proporcionou um quadro dentro do qual se podiam registrar os acontecimentos.

A tradição de escrever história atingiu a maturidade no século IX, com o aparecimento de histórias de mais amplo escopo e maior poder de compreensão: as de al-Baladhuri (m. 892), al-Tabarī (839-923) e al-Mas'udi (m. 928). Esses escritores tomaram como tema toda a história islâmica, e às vezes tudo que consistia em toda a história humana. Assim, Mas'udi trata dos povos antigos que ele encara como tendo tido uma verdadeira história: persas, caldeus, gregos, egípcios, turcos, in-

dianos e chineses. O volume de informações precisava ser ordenado: no caso da história islâmica, por anos; nas outras, por critérios como os períodos dos reis. Também tinha de ser julgada por critérios críticos. O critério mais óbvio era o fornecido pelo *isnad*: qual era a cadeia de testemunhas para um certo fato, e até onde se podia confiar no depoimento delas? Havia outros critérios, porém: um registro transmitido podia ser encarado como plausível ou não à luz de uma compreensão geral de como os governantes agiam e como as sociedades humanas mudavam.

Outro escritor, al-Biruni (973-c. 1050), é único no alcance de seus interesses e compreensão. Sua famosa *Tahqiq ma lil-Hind (História da Índia)* é talvez a tentativa mais séria de um escritor muçulmano de ir além do mundo islâmico e apropriar-se do que havia de valioso em outra tradição cultural. Sua obra não é polêmica, como ele próprio deixa claro no prefácio:

Este não é um livro de polêmica e debate, apresentando os argumentos de um adversário e distinguindo neles o que é falso do que é verdadeiro. É uma narrativa direta, dando as declarações dos hindus e acrescentando o que os gregos disseram sobre questões semelhantes, de modo a fazer uma comparação entre eles.<sup>5</sup>

O pensamento religioso e filosófico hindu é descrito no que tem de melhor:

Já que estamos descrevendo o que há na Índia, mencionamos suas superstições, mas devemos observar que isso se refere apenas à gente comum. Os que seguem o caminho da salvação ou a trilha da razão e da argumentação, e que queiram a verdade, evitariam adorar qualquer outro que não Deus apenas, ou qualquer imagem gravada dele.<sup>6</sup>

Em última análise, observa, as crenças dos hindus são semelhantes às dos gregos; também entre eles a gente comum adorava ídolos, nos dias de ignorância religiosa antes do advento do

cristianismo, mas os educados tinham opiniões semelhantes às dos hindus. De certa forma, porém, mesmo a elite hindu difere dos muçulmanos:

Os indianos de nossa época fazem inúmeras distinções entre seres humanos. Nós diferimos deles nisso, pois encaramos todos os homens como iguais, a não ser na religião. Esta é grande barreira entre eles e o Islã.<sup>7</sup>

## O MUNDO ISLÂMICO

Nos séculos III e IV do calendário islâmico (séculos IX ou X d.C.), surgiu algo que era reconhecivelmente um “mundo islâmico”. Um viajante ao redor do mundo poderia dizer, pelo que via e ouvia, se uma terra era governada e povoada por muçulmana. Essas formas externas tinham sido levadas por movimentos nos. Essas formas externas tinham sido levadas por movimentos de povos: por dinastias e seus exércitos, mercadores cruzando os mundos do oceano Índico e do mar Mediterrâneo, e artesãos atraídos de uma cidade para outra pelo patrocínio de governantes ou dos ricos. Também eram levados por objetos importados ou exportados que expressavam um certo estilo: livros, metalurgia, cerâmica e sobretudo têxteis, principal artigo do comércio a longas distâncias.

Os grandes prédios, acima de tudo, eram os símbolos externos desse “mundo do Islã”. Num período posterior, iriam aparecer estilos de construção de mesquitas, mas nos primeiros séculos encontravam-se algumas características comuns de Córdoba até o Iraque e além. Fora as grandes mesquitas, havia outras menores para os bazares, bairros ou aldeias, onde se oferecia a prece mas não se pregava o sermão da sexta-feira; estas provavelmente eram construídas com materiais locais e refletiam gostos e tradições locais.

A mesquita agora podia ficar no centro de todo um sistema de construções religiosas, a casa onde o cádi administrava justiça, hospedarias para viajantes ou peregrinos, e hospitais para os

doentes; fundá-las e mantê-las eram obras de caridade ordenadas pelo Corão. Outro tipo de prédio desempenhava um papel especial na união da comunidade muçulmana além dos limites de uma cidade ou região. Era o santuário. Alguns deles assinavam lugares de peregrinação e prece tomados de tradições religiosas anteriores, e que recebiam um significado islâmico: a Caba em Meca, o Domo da Rocha em Jerusalém, o túmulo de Abraão em Hebron. Ao lado desses, surgiram novos pontos de atração: os túmulos de pessoas ligadas à história inicial do Islã. Embora os muçulmanos encarassem Maomé como um homem igual aos outros, tornou-se aceita a idéia de que ele intercederia por seu povo no Dia do Juízo Final, e os muçulmanos visitavam seu túmulo em Medina durante a peregrinação a Meca. Os imãs xiitas, sobretudo os que haviam sofrido, atraíram peregrinos que de o princípio; o túmulo de ‘Ali em Najaf tem elementos que eram datam do século IX. Aos poucos, os túmulos daqueles que eram encarados como “amigos de Deus”, e com poderes de intercessão junto a Ele, multiplicaram-se pelo mundo muçulmano; sem dúvida, alguns deles surgiram em lugares considerados sagrados por outras religiões, ou pela imemorial tradição do campo.

Um segundo tipo de prédio era o que expressava o poder do governante. Entre eles, estavam grandes obras de utilidade pública, caravangarás nas rotas comerciais, e aquedutos ou outras obras de canalização de água; nos países secos do Oriente Médio e do Magreb, levar água aos habitantes das cidades era um ato de sábia política, e a irrigação da terra foi uma prática que se disseminou com a expansão dos árabes no Mediterrâneo. Foram os palácios, no entanto, que mais bem expressaram a grandza imperial: pavilhões de prazer instalados em meio a jardins e água corrente, símbolos de um paraíso isolado, e palácios oficiais, centros de governo e de justiça, e também de vida principessa. Conhece-se alguma coisa dos palácios abácidas por descrições de escritores e pelas ruínas que ainda existem em Samarra. Para chegar-se a eles, atravessavam-se espaços abertos destinados a desfiles ou jogos equestres; dentro de altos muros, trilhas que passavam por jardins levavam a uma su-

cessão de portões internos, até o centro, onde ficavam a residência e os escritórios do califa, e o salão abobadado onde ele mantinha a corte. Esses prédios, significando poder, foram imitados por todo o mundo muçulmano, e criaram um estilo internacional que durou séculos.

Em certo sentido, nada havia de particularmente "islâmico" nos palácios. Mais uma vez, a inclusão de tantas coisas do mundo num único Império reuniu elementos de origens diferentes numa nova unidade. Os governantes estavam em contato uns com os outros, além do mundo do Islã; trocavam-se presentes, embaixadas traziam de volta histórias de maravilhas, e as elites governantes são particularmente abertas ao desejo de novidade. A decoração dos palácios expressava temas da vida dos príncipes em toda parte, a batalha e a caça, o vinho e a dança.

Esses temas eram usados para murais, onde se destacavam figuras animais e humanas. Nos prédios de finalidade religiosa, porém, evitavam-se figuras de criaturas vivas; embora a pintura de rém, não fosse explicitamente proibida pelo Corão, a formas vivas não fosse considerado tal prática maior dos juristas, baseando-se no Hadith, considerava tal prática uma infração do poder divino único de criar vida. Na mesquita omíada em Damasco, os mosaicos, feitos num período anterior, retratam o mundo natural e casas de uma maneira bastante realista, que lembra os murais romanos, mas mostra-as sem criaturas vivas. As paredes das mesquitas e outros prédios públicos não eram abso- lutamente simples, porém. As superfícies eram cobertas de decora- ções: formas de plantas e flores, tendendo a uma alta estilização, e desenhos em linhas e círculos complexamente ligados e intermina- velmente repetidos, e acima de tudo caligrafia. A arte da escri- ta pode ter sido citada em grande parte por funcionários nas chan- celarias dos governantes, mas tinha um significado especial para os muçulmanos, que acreditavam que Deus Se comunicou com mi- tos através de Sua Palavra, na língua árabe; a escrita dessa língua foi desenvolvida por calígrafos em formas adequadas à decoração ar- quitetônica. Palavras de formas interminavelmente variadas, repe- tidas ou em frases, misturavam-se com formas vegetais ou geomé- tricas. Assim, a caligrafia tornou-se uma das artes islâmicas mais

importantes, e a escrita árabe enfeitava não apenas prédios, mas moedas, objetos de bronze ou cerâmica, e têxteis, sobretudo os que eram tecidos nas tecelagens reais e dados como presentes. Usava-se a escrita para proclamar a glória e a eternidade de Deus, como nas inscrições em torno do Domo da Rocha, ou a generosidade e o esplendor de um benfeitor, ou a habilidade de um arquiteto.

As casas construídas nesse período pela população muçul- mana das cidades desapareceram, mas restou o suficiente dos ar- tetos usados nelas para mostrar que algumas continham obras de arte semelhantes às dos palácios. Transcreviam-se e ilustra- vam-se livros para mercadores e estudiosos; fabricavam-se vi- dro, objetos de metal e cerâmica para eles; os têxteis tinham im- portância especial — os pisos eram cobertos com tapetes, sofás baixos tinham forros têxteis, penduravam-se tapetes ou panos nas paredes. Todos eles mostram, em geral, o mesmo tipo de de- coração dos prédios religiosos, plantas e flores formalizadas, de- senhos geométricos e palavras árabes. Não há temas específica- mente reais, mas a figura humana não está ausente, ou pelo menos não por muito tempo; a cerâmica feita no Egito mostra figuras humanas, e os manuscritos usam animais e seres huma- nos para ilustrar fábulas ou descrever cenas do cotidiano.

No século X, portanto, homens e mulheres do Oriente Pró- ximo e do Magreb viviam num universo definido em termos do Islã. O mundo dividia-se na Morada do Islã e na Morada da Guerra, e lugares santos para os muçulmanos ou ligados aos pri- mórdios de sua história davam à Morada do Islã sua feição dis- tinta. O tempo era marcado pelas cinco preces diárias, o sermão semanal na mesquita, o jejum anual no mês do Ramadan e a pe- regrinação a Meca, e o calendário muçulmano.

O Islã também dava aos homens uma identidade pela qual definir-se em relação aos outros. Como todos os homens, os muçulmanos viviam em diferentes níveis. Não passavam o tem- po todo pensando no Juízo Final e no Céu. Além de sua existên- cia individual, definiam-se para a maioria das finalidades diárias em termos de família ou grupo de parentesco mais amplo, a uni- dade pastoril ou tribo, a aldeia ou distrito rural, o bairro ou ci-

dade. Além desses, porém, sabiam que pertenciam a uma coisa mais ampla: a comunidade dos *féis* (a *umma*). Os atos rituais que realizavam neste mundo e no próximo, ligavam-nos uns do destino humano neste mundo e no próximo, ligavam-nos uns aos outros e separavam-nos dos de outras fés, quer vivêssemos em, dentro desse "mundo do Islã", num nível intermediário entre eles na Morada do Islã, ou além de suas fronteiras.

Dentro desse "mundo do Islã", num nível intermediário entre ele e as pequenas unidades coesivas da vida diária, havia identidades de um tipo que não criava, em geral, lealdades tão fortes e duradouras. O serviço ou obediência a uma dinastia, sobretudo se de longa duração, podia criar tal lealdade. Uma ligação comum também deve ter criado uma sensação de facilidade na comunicação, e um certo tipo de orgulho. No século XI, a identificação dos árabes com o Islã ainda era suficientemente forte para al-Biruni, ele próprio de origem iraniana, dizer:

Nossa religião e nosso Império são árabes e gêmeos, uma protegida pelo poder de Deus, outro pelo Senhor do Céu. Quantas vezes as tribos de súditos congregaram-se para dar um caráter não árabe ao Estado! Mas não tiveram êxito em seu objetivo.<sup>8</sup>

O conceito de nacionalismo étnico moderno, de que aqueles que partilham uma língua comum devem viver juntos numa sociedade política exclusiva, evidentemente não existia, como não existia o de nação territorial, um pedaço de terra isolado de outros por fronteiras. Havia, no entanto, certa consciência das características especiais de uma cidade e sua região circundante, que podia expressar-se em termos islâmicos. Um estudo do Egito mostrou como a consciência de sua natureza especial persistiu: sua fertilidade e suas dádivas naturais, seu lugar na história islâmica, seus heróis, mártires e santos. Por trás disso ainda vivia alguma lembrança de um passado que remontava a antes do Islã: as maravilhas deixadas pelo mundo antigo, as pirâmides e a Esfinge, os santuários, rituais e crenças antigas do campo, aos quais homens e mulheres ainda podiam recorrer em busca de proteção.<sup>9</sup>

#### 4. A ARTICULAÇÃO DO ISLÃ

##### A QUESTÃO DA AUTORIDADE

A disseminação da língua árabe para outros povos mudou a natureza do que nela estava escrito, e isso se mostrou não apenas na escrita secular, mas, de forma ainda mais impressionante, num novo tipo de literatura em que se articularam o significado e as implicações da revelação entregue a Maomé. Os que aceitavam o Islã viram-se diante de questões inevitáveis sobre ele: questões que surgiam não apenas da curiosidade intelectual, mas da crítica feita por cristãos, judeus e zoroastrianos, e ainda mais, talvez, da necessidade de extrair as implicações da fé para a vida em sociedade. Eles tentaram, naturalmente, responder a tais questões à luz do conhecimento de que dispunham e de seus próprios métodos de pensamento: aqueles que haviam trazido consigo para todos de pensamento: aqueles que encontraram entre os que não se sua nova comunidade, ou que encontraram entre os que não se haviam convertido, pois nos primeiros séculos o judaísmo, o cristianismo e o Islã permaneceram mais abertos uns aos outros do que o seriam depois. Naturalmente, também, o processo foi mais fecundo nos lugares onde as tradições de pensamento e conjuntos de conhecimento eram mais fortes. A mudança de escala e a transferência do centro de gravidade que se deu no corpo político do Islã teve seu paralelo no domínio do pensamento. Medina e Meca não deixaram de ser importantes, mas a Síria se tornou mais, e o Iraque mais que todos, com seu rico solo cultural de judaísmo, cristianismo nestoriano e as religiões do Irã.

A articulação do Islã num corpo de ciências e práticas religiosas ocorreu em grande parte no Iraque do período abácida, e num certo sentido foi uma continuação de movimentos de pensamento que tinham começado muito antes do advento do Islã, embora isso não queira dizer que o Islã não lhe deu uma nova direção.