

A REMINISCÊNCIA DO POLITEÍSMO ÁRABE NO ISLÃ

THE REMINISCENCE OF ARAB POLYTHEISM IN ISLAM

Celia Daniele Moreira de Souza¹
Cristiane Vieira Ribeiro de Oliveira²

Resumo: O Islã surgiu como uma fé monoteísta de linhagem abraâmica no seio da Península Arábica no séc. VII e desde sua fundação se manteve indissociável e profundamente imbricado com a identidade árabe. Não só pela língua da revelação corânica, o livro sagrado dos muçulmanos, ser o árabe, mas pela própria ligação que a religião terá com a noção de pertencimento a uma cultura, a um povo, que transcenderá as fronteiras peninsulares e se difundirá como que inerente à própria condição de ser muçulmano. Até hoje há uma confusão entre o que é ser árabe e o que é ser muçulmano, pois ambas as identidades se entremearam na constituição da fé islâmica. Contudo, a identidade árabe anterior ao Islã estava calcada em uma fé politeísta autóctone, religiosidade esta que regia aspectos sociais, culturais, econômicos e políticos de então, mas sobretudo a própria noção de conexão e pertencimento das tribos árabes ao seu meio. Dessa maneira, a proposta deste artigo é argumentar em que medida o Islã romperia totalmente com essa religiosidade e se o mesmo ao abarcar a cultura árabe como sua identificação, não teria trazido para si elementos do politeísmo pré-islâmico.

Palavras-Chave: Politeísmo árabe; Jaḥiliya; Islã.

Abstract: Islam emerged as a monotheistic faith of an Abrahamic lineage within the Arabian Peninsula in the 7th century and since its foundation has remained inseparable and deeply imbricated with the Arab identity. Not only by the language of the Quranic revelation, the sacred book of the Muslims, be Arabic, but by the very connection that religion will have with the notion of belonging to a culture, a people, that will transcend the peninsular borders and spread as inherent to the very condition of being a Muslim. To this day there is a confusion between what it is to be Arab and what it means to be a Muslim, because both identities have intermingled in the constitution of the Islamic faith. However, Arab identity prior to Islam was based on an autochthonous polytheistic faith, a religion that governed social, cultural, economic and political aspects of the time, but above all the very notion of connection and belonging of the Arab tribes to its environment. Thus, the purpose of this article is to argue to what extent Islam would totally break with this religiosity and whether the same by embracing Arab culture as its identification would not have brought to itself elements of pre-Islamic polytheism.

Keywords: Arab polytheism; Jaḥiliya; Islam.

Artigo submetido em 31/03/2019. Aprovado em 15/05/2019.

¹ Doutoranda em História Social pelo PPGHIS-UFRJ, orientada por Murilo Sebe Bon Meihy. Mestre em História Comparada pela UFRJ. Bolsista FAPERJ. E-mail: celia.daniele@yahoo.com.br

² Licenciada em Letras na habilitação Português/ Árabe pela Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: cristianevro@yahoo.com.br



Introdução

O alvorecer do Islã notadamente promoveu o abandono — por escolha própria ou sob a ameaça da espada — das práticas religiosas que estavam em voga quando do estabelecimento do primeiro califado de Abū Bakr. “A Batalha de Apostasia” (632–633)³ determinou a massiva obliteração da religiosidade pré-islâmica em toda a Península Arábica, visto que mesmo durante sua vida, o Profeta Mohamad fora perseguido e travou batalhas contra aqueles que se diziam representantes do velho credo e, por se tratar do caminho de reconciliação dos árabes com o verdadeiro Deus da tradição abraâmica, as práticas que outrora perfaziam sua experiência com o divino e o sobrenatural se tornaram ilícitas e, assim, banidas. Entretanto, cabe aqui questionar que religiosidade era essa e, fundamentalmente, apesar de seu vilipêndio, se o legado islâmico teria efetivamente apagado da memória e expressão da religiosidade árabe pré-islâmica.

Compreender a dimensão desta religiosidade não advém de uma análise direta, uma vez que não há registros escritos remanescentes in loco daquilo que se acreditava e se praticava como religião. Da era pré-islâmica e, a princípio, desvinculado do Islã, apenas sobreviveu um compêndio de poesias conhecido como “Os Poemas Suspensos”, que nos trazem indícios da vivência religiosa por meio da imagética construídas pelos poetas, porém a mesma é indireta (HANANIA, 2007, p. 76). Aqui cabe uma ressalva: ainda que aleguemos que esse compêndio *a princípio* não se vincule ao Islã, fatalmente a seleção e a permanência do mesmo nos indicam que suas poesias não se chocavam com os valores da nova religião, portanto poderiam ser celebradas.

Outra fonte indireta que já representa uma obra islâmica e tardia é o *Livro dos Ídolos* de Hisham ibn al-Kalbi do séc. IX que busca resgatar o panteão dos deuses árabes para então desmerecê-los, uma obra claramente de tom laudatório e que não visava retratar a prática religiosa, senão reafirmar a mensagem islâmica para os árabes (VERNET, 2004, p. 34). Curioso se atentar aqui para a necessidade de se elaborar esta obra e mais ainda de sua sobrevivência, o que também levanta questões sobre o efetivo apagamento do politeísmo pré-islâmico no seio da sociedade árabe medieval.

³ Guerra empreendida pelo primeiro califa Abū Bakr para reunificar politicamente a Península Arábica após a morte do Profeta Mohamad, pois algumas tribos apostataram, escolheram outros profetas e ainda havia outras que diziam permanecer no Islã, mas não reconhecer a liderança política califal. (KENNEDY, 2004, p. 54)



A terceira e derradeira fonte indireta sobre os cultos pré-islâmicos é o próprio Alcorão e os *aḥādīṭ*⁴. Aqui colocamos ambos como um corpus documental só devido ao valor complementar que os *aḥādīṭ* perfazem à mensagem corânica. Em várias passagens o Alcorão menciona práticas religiosas que aconteciam no momento da transmissão da mensagem islâmica a Mohammad, isto é, ainda que tal *corpus* não trate diretamente destas práticas, ele é contemporâneo a elas e, portanto, um registro muito válido para a sua análise. Por mais que muitos elementos sejam elencados para seu aviltamento, outros foram abarcados pelo Islã como a crença nos gênios e a importância da ancestralidade, que discutiremos neste artigo.

Havendo materiais escritos que nos dizem sobre a religiosidade pré-islâmica de maneira indireta, o trabalho do pesquisador é por meio da reconstrução promovida pelo método comparativo. Nesse sentido, a contribuição da discussão do historiador Christopher Moreman é importantíssima: o mesmo analisa o que seria a experiência religiosa árabe da *Jaḥiliya*⁵ por meio dos indícios deixados nas obras escritas islâmicas e pela comparação com sociedades contemporâneas e próximas, como as da África Setentrional e do Crescente Fértil, além de registros arqueológicos. Dessa maneira, a análise e a compreensão desta religiosidade ensejam um trabalho interdisciplinar e comparativo.

1. A religiosidade pré-islâmica reconstruída

A espiritualidade árabe pré-islâmica não pode ser vista por uma única dimensão, ela não foi apenas uma prática uníssona que veio a ser confrontada pelo Islã, havendo diferenças substanciais de região para região, assim como também elementos e práticas politeístas que não foram abandonados, tendo sido abarcados pela fé islâmica, seja pela sua reintegração — ao alegarem que os mesmos correspondiam a práticas oriundas da matriz abraâmica e que foram *corrompidos* pelo paganismo — seja pelo seu profundo reconhecimento com a identidade árabe, como as relações tribais, notadamente a *asabiyya*⁶.

⁴ Os *aḥādīṭ* são relatos orais de histórias vivenciadas pelos companheiros do Profeta ao seu lado, os quais posteriormente foram compilados por autor e classificados conforme sua veracidade.

⁵ Segundo cronologia árabe-islâmica, *Jaḥiliya* é o período que antecede o início do calendário islâmico, isto é, todo o período antes da entrada triunfal de Mohamad em Meca em 622.

⁶ Vínculo de solidariedade tribal que estruturava a organização social da Arábia pré-islâmica. A fidelidade tribal determinava a coesão do grupo, assegurando a coesão de uma sociedade reticular, com a tomada de decisões em um sentido igualitário (GÓMEZ GARCÍA, 2009, p. 27).



Primeiramente é importante compreender que a Península Arábica e aquilo que chamamos de Arábia pré-islâmica, pouco antes do advento do Islã, culturalmente se distinguia em três regiões, a saber: Arábia do Norte, Arábia Central e Arábia do Sul. Muitos autores, como Dominique Sourdell e Albert Hourani, costumam dividir apenas as regiões entre Norte e Sul dado às semelhanças existentes entre a Região Central e a Região Norte, e principalmente pela Região Central se tratar basicamente de um planalto desértico, configurando-se em uma espécie de *apêndice* histórico, político e econômico da Região Norte. No entanto, como nossa análise se calca na expressividade religiosa, e esta possui diferenças substanciais entre as duas regiões, consideramos imperiosa a distinção entre as mesmas. Além disso, todas as regiões não estavam isoladas e tinham contatos umas com as outras sobretudo por meio das caravanas, todavia no campo religioso e cultural é perceptível a diferença no tocante às práticas verificadas nessas regiões (HOURANI, 2007, p. 27).

A Arábia do Sul fora uma região extremamente rica e poderosa até o sec. VI, quando detinha grande importância econômica como entreposto comercial entre a África e o Extremo Oriente e pelo comércio de incenso, tendo sido denominada por gregos e romanos de *Arábia Feliz* por sua prosperidade (LEWIS, 1990, p. 30). Seu bom desenvolvimento comercial juntamente com a agricultura e a navegação eram práticas-base de sua sociedade, produzindo valiosos insumos como cereais, mirra e especiarias. Sua organização política era por cidades-estados, dentre estas, sendo as mais importantes Sabá, Ma'in, Qataban, Hadramawt e Awsan (SOURDEL, 2014, p. 14-15); nelas, o regime adotado era a monarquia, mediante sucessão hereditária e elas não tinham seus reis associados a papéis divinos (LEWIS, 1990, p. 31). O que propicia a formação dessas cidades-Estados é a forte presença de seu rico comércio marítimo, favorecido por sua localização, desenvolvendo uma atividade mais complexa, com uma dinâmica mais estruturada que requeria também uma organização conseqüentemente mais complexa, com cidades altamente desenvolvidas, possuindo importantes construções como o dique de Ma'rib (SOURDEL, 2014, p. 15). Tal região possuía profunda conexão com a cultura africana, marcada principalmente pelo domínio etíope a que foi submetida no séc. IV. Por conta disso, há indícios de que havia uma escrita proto-árabe, associada ao *geez*, “que se desenvolveu na Abissínia por influência dos colonos vindos do sul da Arábia e que estabeleceram os primeiros centros da civilização etíope” (LEWIS, 1990, p. 30). Devido a uma de suas atividades principais ser a navegação, havia um grande fluxo de religiões e, assim, também havia a presença do cristianismo e do judaísmo. Essas duas últimas religiões viriam



por sinal, a ser instrumentalizadas em guerras entre reinos locais — Homerita e Etíope — e o Império Bizantino (PAPATHANASSIOU, 1994, p. 135). De toda maneira, até a decadência da região já no séc. VII, que dentre os vários possíveis fatores estariam as incertezas políticas, as ocupações estrangeiras, como dos persas, e o rompimento de suas barragens (MIQUEL, 1971, p. 37), a religião politeísta autóctone, que era dotada de deidades que relacionavam o ser humano e a figuras da natureza (LEWIS, 1990, p. 36; MIQUEL, 1971, p. 33-34), permaneceu dominante, marcada fortemente pela presença de divindades astrais, como Athtar, identificada com a estrela d'Alva ou o planeta Vênus, e Shams, o sol, possuindo uma casta sacerdotal composta por homens e mulheres que guardavam seus templos (SOURDEL, 2014, p. 14).

Após esse desequilíbrio estrutural desencadeado por conflitos políticos internos, declínio comercial das tradicionais rotas caravaneiras, invasões de povos estrangeiros, o rompimento dos diques de Ma'rib e alterações climáticas, houve um recuo da vida sedentária e sua organização política foi direcionada a se estabelecer em tribos, algumas das quais migraram para as regiões Norte e Central:

Entre os séculos III e VI da Era Cristã, declinando a força de Roma a Norte e a prosperidade dos estados iemenitas do Sul, a relação entre sedentários e nômades em toda a área de difusão dos Árabes nesse tempo veio fortemente a desequilibrar-se: o nomadismo originário retomou terreno, anexou, não sabemos bem quando e como, as embrionais formações estatais [...] estendeu-se por quase toda a península [...].

(GABRIELI, 1965, p. 19)

Já a Arábia do Norte corresponde à região do Levante, profundamente helenizada, mas de dialeto árabe e adepta do culto a divindades árabes, ainda que estas fossem associadas ao panteão greco-romano; em parte romanizada pela presença do Império Bizantino e em outra parte persianizada pelo Império Sassânida (SOURDEL, 2014, p. 19). A identidade árabe dessa região gera controvérsias em virtude justamente desse seu caráter helenizado, o que levou a alguns historiadores, como Bernard Lewis a alegar, por exemplo, que o Império Nabateu, grande império árabe que se formou e governou na região e que foi posteriormente assimilado pelo Império Romano, teria sido “árabe apenas no nome” (LEWIS, 1990, p. 32). Entretanto, outras características também são notáveis para se verificar o pertencimento árabe da região, por exemplo, devido ao bom clima, as tribos nessa região haviam se



sedentarizado, porém não haviam abandonado seu *ethos*, isto é, as relações tribais ainda ditavam a sua organização social. A presença da *asabiyya* era tão importante que os impérios que vieram a dominar a Região Norte passaram a usá-la para atender a seus interesses: a tribo dos lakhmidas, cristianizada nestoriana assentada em território sassânida passou a gerir a região como vassala, da mesma forma que a tribo dos gassânidas, cristianizada monofisista, passou a desempenhar semelhante papel para os bizantinos em seu território (HOURANI, 2007, p. 29).

A Arábia Central guarda semelhanças com a Arábia do Norte quanto à descentralização do poder no tocante à organização social. Todavia, a Arábia do Norte seria conquistada por grandes impérios, ao passo que a Arábia Central, por seu grande deserto, permaneceria incólume e sem a influência direta das disputas Bizantinas e Sassânidas, extremamente contundentes no Norte. A relação tribal ditaria todas as regras sociais, da estrutura familiar ao comércio, este marcado pela agricultura de oásis e o comércio caravaneiro entre as cidades-oásis e sobretudo o Norte (SOURDEL, 2014, p. 22). A prática religiosa pré-islâmica encontraria o seu caráter mais genuíno justamente nessa região devido ao seu pouco contato com as influências helenizantes do Norte e africanizantes do Sul, ainda que a religião praticada no centro fosse em maior ou menor medida também praticada nas demais regiões.

As fontes para se conhecer tais práticas provêm da arqueologia, da literatura comparada e das poesias (*qasida*) que sobreviveram daquela época, estas sendo as mais interessantes, uma vez que denotam a função religiosa da recitação, algo que será abarcado pelo Islã, o que discutiremos no tópico posterior. As lealdades tribais também possuíam um caráter ritualístico, uma vez que tais relações correspondiam a um código de honra (*asabiyyah*), igual tanto para árabes nômades como para sedentários, que se identificavam como pertencentes a uma única cultura, sendo a *vingança de sangue* a prática mais emblemática, descrita nas poesias como ritual de iniciação, tal como um sacrifício humano aos ancestrais tribais, de forma a fortalecer a própria linhagem e enfraquecer o inimigo (MOREMAN, 2016, p. 3).

O culto ao ancestral era importantíssimo para a religiosidade pré-islâmica, e sua presença era rememorada nos assentamentos das tribos por meio de pedras, o que levou erroneamente a se considerar que os árabes pagãos eram litólatras, adoradores de pedras, o que é um equívoco (MOREMAN, 2016, p. 4). No meio do deserto, com as dunas mudando de lugar com os ventos, os túmulos eram feitos com pedras, assim, para o imaginário pré-



islâmico, a pedra passou a representar os mortos, ou ainda, o mundo espiritual (MOREMAN, 2016, p. 6). A morte no mundo pré-islâmico era considerada permanente, ao passo que a vida era considerada transitória, e quando na ocasião da morte, o espírito passava a habitar seus túmulos, a saber as pedras. As tribos deveriam manter-se em contato constante com seus ancestrais e assim o faziam tendo consigo uma pedra, tornando-a o lar de seus espíritos ancestrais (*baetyls*) à qual deveriam voltar seu culto. Os ancestrais eram venerados enquanto coletividade, na sua ligação com a tribo mais do que como indivíduos no passado, havendo algumas tribos que estavam associadas a deuses e deidades, tornando-as como que filhos dessas divindades (MOREMAN, 2016, p. 7-8).

Nas tribos também havia líderes espirituais, os quais detinham funções religiosas, ainda que não necessariamente compusessem um clero. Havia os *kahin* que eram os médiuns, figuras centrais para os nômades, pois recebiam inspiração do mundo espiritual — deuses ou gênios — para aconselhar os líderes tribais (*sayyids*). Havia até mesmo alguns *kahin* que se tornavam líderes tribais, alcançando o título de *kahin-sayyid*, abarcando simultaneamente tanto um papel espiritual quanto temporal. Havia os *sadin*, os cuidadores dos santuários, os *qa'if*, os oráculos, que interpretavam os sinais do mundo espiritual, mas não estavam *possuídos*, não tinham qualquer inspiração divina em suas ações como os *kahin* (MOREMAN, 2016, passim). Indiretamente havia também como uma espécie de líder espiritual o poeta, *sha'ir*, pois acreditava-se que para se fazer poesia se deveria estar inspirado por gênios, e assim o poeta tornava-se como que um intermediário entre o mundo espiritual e o mundo terreno.

Os gênios, por sinal, eram figuras ambíguas na religião pré-islâmica, tanto poderiam ser espíritos de mortos como divindades. Consideravam-se que os mesmos quando bem tratados poderiam ser aliados, e sua ação sobre os homens não se configurava em uma *possessão*, mas em um *adorcismo*, isto é, havia a permissão dos homens para a atuação dos gênios em seus corpos e mentes (MOREMAN, 2016, p. 17).

Do panteão árabe, as deusas mais importantes eram femininas: Manât, Allât e Al-'Ouzzâ, formavam uma tríade poderosa, que executava as mesmas funções e detinha de mesma importância que o deus supremo Allah. As características das deusas reuniam amplos aspectos que compreendiam as várias faces femininas e “representavam facetas de uma mesma deusa” (MCLEAN, 1991, p. 96 apud PAGANELLI, 2014, p. 7), passando pela



maternidade, o poder e o fim da vida, tudo isso perpassando pelos valores míticos e astrais regimentados pelas divindades.

O historiador Magno Paganelli cita o escritor Adam McLean, que em seu livro “A Deusa Tríplice – em busca do feminino arquetípico” remonta como se comporia a tríade de Manât, Allât e Al-‘Ouzzâ no politeísmo árabe pré-islâmico:

Allât (a deusa), marcava o aspecto materno da deusa, e estava associada à Terra e à fertilidade como na regência da fecundidade – influenciando as mulheres no ciclo menstrual. Tinha seu próprio santuário em Ta'if, também próximo a Meca, onde era representada por um grande bloco de granito branco em estado bruto. Al-‘Ouzzâ (a poderosa), a Virgem Guerreira vinculada a estrela da manhã, cujo santuário era situado num bosque das acácias ao sul de Meca, onde era adorada na forma de uma pedra sagrada. Manât era associada à senilidade feminina e criam que ela regia o destino e a morte [...].

(MCLEAN, 1991, p. 96-97 apud PAGANELLI, 2014, p. 8)

É importante mencionar que estas deusas são atreladas à descendência de Allah, são consideradas suas filhas (GABRIELI, 1965, p. 26). As mesmas também assumiam papéis sociais importantes, como, por exemplo, na guerra em que se levavam estátuas e pinturas de Allât e ‘Ouzzâ, elas representavam a força feminina no confronto, e traziam a vitória na batalha, mostrando a importante posição ocupada por elas, configurando grande símbolo de prestígio a representação feminina na sociedade pré-islâmica (AL-SAADAWI, 2002, p. 185).

Ainda que elas fossem as deusas principais, um grande número de deuses formava o panteão árabe pré-islâmico. As imagens e representações dos deuses e deidades eram levadas para Kaaba e cada um destes deuses representava uma tribo, que conforme comentamos eram colocados como *pais* da mesma, resguardando o ideal de ancestralidade. Segundo a tradição islâmica, a Kaaba teria chegado a conter 360 ídolos, o que demonstra a variedade de culto na Arábia pré-islâmica (PAGANELLI, 2014, p. 10). Além disso, a Kaaba não só guardava tais imagens representando cada tribo, como também sendo uma grande pedra, haveria indícios que ela representava um grande túmulo, ou seja, a conexão com o mundo espiritual, uma vez que havia relatos que os árabes pré-islâmicos levavam consigo pedras dela quando vinham visitá-la em peregrinação (MOREMAN, 2016, p. 8-9).

Dessa maneira, percebemos a riqueza com que era vivenciada a espiritualidade pré-islâmica. No entanto considera-se que a mesma foi completamente abandonada quando da adoção pelos árabes da fé islâmica, algo reforçado também pelos severos embates entre as



elites politeístas e o profeta Mohamad no alvorecer do Islã, até a vitória deste. Porém teria o Islã apagado completamente o legado cultural religioso pré-islâmico?

2. As semelhanças entre as práticas islâmicas e as práticas politeístas árabes pré-islâmicas

Um dos primeiros aspectos que chamam a atenção no estudo do Islã é a noção da comunidade islâmica (*umma*), que é a de pertencimento de todos os crentes a uma única identidade para além de sua diversidade social e cultural, unidos por laços religiosos e políticos (GÓMEZ GARCÍA, 2009, p. 336). Formalmente, a *umma* vem para romper com a *asabiyyah*, pois ela seria independente do espaço e corresponderia a uma vontade consciente do indivíduo em fazer parte de um todo, isto é, não estaria calcada pelo nascimento, uma vez que a integração do indivíduo na comunidade adviria das práticas dos pilares do Islã (GÓMEZ GARCÍA, 2009, p. 27). Dessa maneira, a *asabiyyah* teria sido considerada tradicionalmente como um elemento árabe não-islâmico, no entanto o pensador árabe Ibn Khaldun teria mobilizado a própria *asabiyyah* para definir o que ele chama de *espírito de corpo* para a manutenção e conquista de poder das nações árabe-islâmicas (BÍSSIO, 2012, p. 51), o que nos leva a crer que tal consciência não fora abandonada nas sociedades muçulmanas.

Ainda que nominalmente a *asabiyyah* tenha sido atacada pelo Islã, na prática percebe-se que elementos que a compunham foram relidos e resgatados pela nova religião dos árabes. Uma dessas práticas é quanto à reverência à ancestralidade, elemento chave de conexão das tribos pela *asabiyyah*. Os árabes se organizavam por tribos que se reconheciam por um ancestral comum, e dessa maneira podiam identificar quem eram as tribos aliadas e quais eram as inimigas. Segundo o historiador Christopher Moreman, a ancestralidade no Islã teria sido remontada a Abraão, ele teria se configurado o *patrono* ancestral de todas as tribos árabes por meio de seu filho Ismael, o que ao mesmo tempo que assimilava a necessidade de pertencimento oriunda da *asabiyyah*, também rompia com ela, pois anulava as diferenças tribais, dando lugar ao novo conceito de comunidade, a *umma*, regida pela fé (MOREMAN, 2016, p. 8).

A importância da ancestralidade na vida dos árabes no advento do Islã, todavia, não fora renegada, e podemos também ver a sua importância por meio dos rituais presentes na peregrinação a Meca, à Kaaba. Na tradição islâmica, a Kaaba foi construída por Abraão e por seu filho Ismael (O ALCORÃO, 2010, p. 41), e a mesma também seria o túmulo de Ismael



segundo um *hadīṭ* de Tabari (MOREMAN, 2016, p. 9), sendo a indicação da sepultura destacada da construção e onde os peregrinos não podem pisar, apenas passar ao redor. Para Moreman, a Kaaba resguardaria dois conceitos da língua árabe: *maqam* e *muqim*. O primeiro estaria relacionado à Abraão e a ideia dela como santuário, pela tradução *estação, lugar onde se assenta*, e que a própria tradição islâmica a nomeia; já o segundo estaria ligado à ideia de túmulo, de imobilidade, pela tradução *sedentário*, que na era pré-islâmica também se referia a alguém que já morreu ou a túmulo, evidenciando a preferência pela vida nômade na Arábia Central. A peregrinação viria então para reforçar a ideia da conexão com o mundo espiritual arraigada da cultura pré-islâmica: a circum-ambulação, isto é, as voltas em torno da Kaaba reforçavam a mensagem da perenidade da vida, representaria o transitório, o efêmero contrapondo com a imobilidade da construção que simbolizaria o eterno (MOREMAN, 2016, p. 9).

Outro elemento oriundo da tradição religiosa politeísta árabe e que será abarcado pelo Islã é a crença nos gênios, alegoria não presente na cosmogonia judaico-cristã, matriz principal da fé islâmica. Dentro do Islã, os gênios (*jinn*s) são colocados como seres inteligentes criados do fogo por Deus, que podem ser bons ou maus, que podem ser tornar muçulmanos e virem a habitar o paraíso (*janna*) (GÓMEZ GARCÍA, 2009, p. 369). Porém, talvez por sua origem se calcar nas crenças pagãs e ter sido transposta para a tradição abraâmica, diferentes interpretações sobre seu papel e suas figuras povoaram a teologia islâmica. Ainda que sua existência seja irrefutável, sua figura se choca com a natureza dos anjos, por exemplo, sobretudo com a figura de Iblis, correlato de Satanás ou Lúcifer, o anjo caído da tradição judaico-cristã. As suratas da Vaca (2:34) e de Sad (38:73-77) demonstram a confusão presente na categorização desta figura, enquanto na primeira surata o mesmo é colocado dentre os anjos, na segunda ele é feito de fogo como os gênios. Na primeira, a passagem diz: *“E quanto dissemos aos anjos: ‘Prostrai-vos diante de Adão’, todos se prostraram, exceto Satanás. Rebelou-se e ensorbeceu-se, e tornou-se um dos descrentes.”* (O ALCORÃO, 2010, p. 32). Já na segunda:

Todos os anjos prostraram-se, exceto Satanás, que se encheu de orgulho porque já era um dos descrentes. Deus disse: “Satanás, o que te impede de te prostrares diante de quem criei com Minhas próprias mãos? Vaidade? Ou queres ficar entre os altivos? Respondeu: “Sou melhor do que ele. Criaste-me de fogo e criaste-o de barro.”. “Sai, pois, daqui”, disse Deus. “És banido”.
(O ALCORÃO, 2010, p. 357)



A solução encontrada para esse dilema foi considerar, posteriormente na tradição, que Iblis fora um gênio levado ao paraíso pelos anjos, mas que depois cairia por sua desobediência a Deus (MOREMAN, 2016, p. 17).

Moreman, contudo, aponta um dado importante na similitude entre anjos e gênios que é no papel dos médiuns, os *kahin* na cultura árabe pré-islâmica. Os mensageiros do mundo espiritual no mundo árabe islâmico eram os gênios, eles que se comunicavam com os homens e traziam a mensagem do mundo espiritual para o mundo terreno (MOREMAN, 2016, p. 13). Com Mohamad uma nova fase é inaugurada com a presença de anjos como mensageiros, entretanto, excetuando a origem da revelação da mensagem, a figura de Mohamad não será diferente de um *kahin* nos primeiros anos da revelação de Meca, e de um *kahin-sayyid* nos anos de Medina, quando Mohamad adotaria o papel religioso e político ao governar a cidade. Essa associação da figura de Mohamad enquanto mensageiro com a dos médiuns, *kahin*, é tão coerente que a própria tradição atesta o receio do Profeta em ser confundido com um deles, por agir de modo muito semelhante, havendo diversos *ahādīṭ* que enfatizam reiteradamente que o Profeta não se trataria de um *kahin* (ARMSTRONG, 2002, p. 80-87).

O papel da poesia, tão importante para exaltar os valores da sociedade pré-islâmica, também foi abarcado pelo Islã pela própria forma de transmissão da mensagem divina: o Alcorão é uma recitação, composto em cadências, a dimensão da mensagem corânica não pode ser apreendida apenas por meio da leitura, isto é, na compreensão do sentido, mas tridimensionalmente: leitura, audição e fala, obtida por meio da sua declamação (ISKANDAR, 2007, p. 107-111). A pesquisadora Aida Hanania comenta que havia poemas pré-islâmicos imbuídos de sentimento religioso (*ḥanīf*) de tendência monoteísta e que os mesmos teriam precedido o Islã (HANANIA, 2007, p. 82). Assim a expressão do culto a um único Deus em formato de poesias não seria uma novidade com o advento do Alcorão, e sim a estrutura como o mesmo foi concebido, segundo a tradição islâmica, *inimitável*. Outrossim, o papel do poeta em ser um intermediário entre o mundo espiritual e o mundo terreno encontra validade na forma como a mensagem corânica seria recepcionada pelos árabes, os quais já viam a poesia como um meio válido de expressão do divino.

Por fim, quanto ao legado das deusas do politeísmo árabe pré-islâmico, um episódio chama bastante atenção: os chamados *versículos satânicos* que teriam sido inspirados por Satanás para que Mohamad reconhecesse a intercessão das deusas Manât, Allât e Al-'Ouzzâ ao lado de Allah, o deus único (VERNET, 2004, p. 63). Estes versículos chamados no mundo



árabe de *Gharanigh* foram substituídos com outros versículos na surata da Estrela, retirando a autoridade dada a estas deusas anteriormente:

Vistes vós Lat e Izza, os ídolos, e Manat, o terceiro entre eles? Serão vossos os machos, e d’Ele as fêmeas? Que partilha iníqua seria! Divindades que são meros nomes que vós e vossos pais inventastes sem que Deus lhes tivesse outorgado autoridade alguma. Os descrentes seguem meras conjeturas e o que seus desejos lhes inspiram, embora tenham recebido a orientação de seu Senhor.

(O ALCORÃO, 2010, p. 412)

Segundo o islamologista David Abbasi, originalmente após os versículos 19 e 20 que falam “Vistes vós Lat e Izza, os ídolos, e Manat, o terceiro entre eles?”, Satanás teria ditado a Mohamad: “Esses ídolos são elevados e sua intercessão é afirmada.” No entanto, o anjo Gabriel teria aparecido posteriormente ao profeta e lhe informado que ele havia anunciado uma palavra que Deus não havia dito. Assim, tais versículos, conhecidos por “gharanigh” seriam sumariamente retirados do Alcorão e substituídos pela mensagem citada acima da surata da Estrela (ABBASI, 1996, p. 41).

Para o historiador Juan Vernet, a existência dos versículos satânicos seria o indício de um momento de vacilação do Profeta, todavia o próprio Alcorão soluciona a questão ao alegar que todos os profetas seriam tentados por demônios:

Jamais enviamos, antes de ti, Mensageiro ou Profeta algum sem que o demônio procurasse misturar-lhe os desejos com algum desejo seu. Mas Deus anula o que o demônio planeja e confirma Suas próprias revelações. Deus é conhecedor e sábio

(O ALCORÃO, 2010, p. 265)

Ainda assim, cabe aqui considerar outra possibilidade da existência destes versículos apócrifos: a tentativa de adaptação da mensagem islâmica para uma melhor recepção dos árabes de então. Ao abarcar ao Islã o culto das deusas mais importantes da religiosidade pré-islâmica, a adesão ao novo rito seria mais facilitada. Fato é que aventar tal suposição é extremamente problemático, visto o caso do literato britânico de origem indiana Salman Rushdie que, quando lançou o livro “Os Versos Satânicos” — de ficção, com narrativa alegórica — em 1988, foi duramente perseguido por seu conteúdo por citar os *Gharanigh*. Em seu polêmico livro, o mesmo coloca na boca de uma das personagens:



“Anjos e demônios”, Mahmoud diz. “Shaitan e Gibreel. Todos nós já aceitamos sua existência, a meio caminho entre Deus e o homem. O que Abu Simbel pede é que aceitemos mais três junto a essa ilustre companhia. Três apenas, e, diz ele, todas as almas de Jahilia serão nossas.”.

(RUSHDIE, 1988, p. 1744)

A cidade em que passa a narrativa de Rushdie é o nome dado pelos muçulmanos ao período pré-islâmico, *Jahilia*, literalmente *era da ignorância*. A passagem compõe-se numa alegoria de Meca já submetida e buscando se adaptar à nova religião, porém ao mesmo tempo a história é dotada de universalidade ao lançar críticas ao jogo econômico e político que muitas vezes se transvestem todas as religiões (LIMA, 2009, p. 140). A crítica ácida da passagem acima coloca a condição da inclusão temporária das três deusas como uma tentativa de abarcar mais seguidores ao Islã. Ainda que não possamos alegar que tivesse havido tal intencionalidade, é plausível considerar que a existência dos versículos satânicos fosse, na verdade, um indicativo da força que o culto a essas deusas possuía no momento da revelação corânica, e que não podia ser tão facilmente ignorado.

Considerações finais

O Islã é uma religião que mais cresce no mundo e que possui milhares de adeptos, variando muitíssimo de região em região no tocante às práticas de seus seguidores. Devemos ser cautelosos e saber distinguir aquilo que é *islâmico (islam)*, oriundo das escrituras e da experiência de Medina quando da vida do Profeta Mohamad, do que é *muçulmano (muslim)*, que são as experiências religiosas pessoais e contextuais, referentes a entidades e grupos posteriores, e que muitas vezes não correspondem ao que apregoava a fé islâmica original. Apesar de na língua portuguesa, os termos “islâmico” e “muçulmano” serem sinônimos, entre os praticantes e teólogos da religião islâmica ambos os termos guardam diferenças cabais, que são a distinção entre o que é a fé original e verdadeira (*islam*), daquilo que é a prática humana (*muslim*); assim o termo “muçulmano” não pode ser mobilizado para se referir à religião (MEADOW, 2016, s/p).

No entanto, ao buscar tal fé islâmica original, nos deparamos com elementos muito interessantes, que são as circunstâncias de seu surgimento e a cultura na qual ela foi embasada; por mais que a raiz da fé islâmica tenha o seu desejo em se reunir à tradição abraâmica, ela não consegue e nem pretende romper totalmente com a sua identidade árabe



genuína. Conforme observa o historiador André Miquel, o sistema de valores ao qual vivia a Arábia foi sublimado pelo Islã, pois era inspirado em seu meio e ele vai permanecer entre os árabes (MIQUEL, 1992, p. 121 apud HANANIA, 2007, p. 92). Nesse sentido, da mesma forma que os fundamentos judaicos e cristãos foram islamizados, alguns elementos politeístas também o foram porque os mesmos eram parte indissociável da expressão religiosa autóctone árabe e eram fundamentais para que o Islã tivesse o reconhecimento local como uma experiência religiosa válida.

Referências

- ABBASI, D. H. *Les Secrets de l'Islam*. Marcinelle: Créations-Europe-Perspectives, 1996.
- AL-SAADAWI, N. *A Face Oculta de Eva*. Tradução de Sarah Giersztel, Therezinha Ebert Gomes e Elisabeth Mara Pow. São Paulo: Global, 2002.
- ARMSTRONG, K. *Maomé: uma biografia do Profeta*. Tradução de Andréia Guerini, Fabiano Seixas Fernandes e Walter Carlos Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BÍSSIO, B. *O mundo falava árabe: A civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- GABRIELI, F. *Os Árabes*. Lisboa: Editora Arcádia, 1965.
- GÓMEZ GARCÍA, L. *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Espasa, 2009.
- HANANIA, A. O patrimônio literário pré-islâmico e sua repercussão na cultura árabe. In: PEREIRA, R. (org.). *O Islã clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 69-96.
- HOURANI, A. *Uma História dos povos árabes*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.
- ISKANDAR, J. Al-Qur'ân: O Corão, o livro divino dos muçulmanos. In: PEREIRA, R. (org.). *O Islã clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 97-128.
- KENNEDY, H. *The Prophet and the age of the Caliphates*. The Islamic Near East from the sixth to the eleventh century. Harlow: Pearson Longman, 2004.
- LIMA, G. Os Versos Satânicos de Salman Rushdie: alegoria de um éden às avessas. *Sitientibus*, Feira de Santana, n. 40, p. 131-151. Disponível em: <http://www2.uefs.br:8081/sitientibus/pdf/40/8_os_versos_satanicos_de_salman_rushdie.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2019.



LEWIS, Bernard. *Os Árabes na História*. Lisboa: Editora Estampa, 1990.

MEADOW, P. *The difference between "islam" and "muslim"*. Disponível em: <<https://wall-street.com/the-difference-between-islam-and-muslim/>>. Acesso em: 27 abril 2019.

MIQUEL, A. *O islame e a sua Civilização*. Tradução de Francisco Nunes Guerreiro. Lisboa/ Rio de Janeiro: Edições Cosmos, 1971.

MOREMAN, C. Hehabilitating The Spirituality of Pre-Islamic Arabic: One the of the Kahin, the Jinn, and the Tribal Ancestral Cult. *Journal of Religious History*, n. 41, p. 1-21. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1467-9809.12383>>. Acesso em: 10 fev. 2019.

O ALCORÃO. Português. *O Alcorão*: Livro Sagrado do Islã. Tradução de Mansour Challita. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010. 489 p.

PAGANELLI, Magno. A Mitologia Lunar Modelando o Monoteísmo Islâmico e Formando a Cidade Árabe. *Revista Nunes*, São Paulo, v. 10, n. 28, p. 1-12, Set/Dez. 2014. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/nures/article/view/27430>>. Acesso em: 01 Mar 2019.

PAPATHANASSIOU, A. *Christian missions pre-islamic South Arabia*. Disponível em: <http://www.ecclesia.gr/greek/press/theologia/material/1994_1_8_Papathanasiou.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2019.

RUSHDIE, S. *Versos Satânicos*. Tradução de Misael H. Dursan. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. (E-book Kindle)

SAGET, J. *Salman Rushdie não quer mais viver escondido, 30 anos após sentença islâmica que o condenou à morte*. Disponível em: <<http://br.rfi.fr/mundo/20190214-salman-rushdie-nao-quer-mais-viver-escondido-30-anos-apos-sentenca-islamica-que-o-con>>. Acesso em: 27 abril 2019.

SOURDEL, D. *História do Povo Árabe*. Tradução de Cândida Leite Georgopoulos. Rio de Janeiro: José Olimpo, 2014.

VENCHI, Mariane. Seduções e Traições de Gênero no Islã: A Rainha de Sabá e o Corpo Feminino Circuncidado. *Cadernos Pagu*, São Paulo, n. 30, p. 161-197, Jan/Jun. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332008000100012&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em 20 fev. 2019.

VERNET, J. *As Origens do Islã*. Tradução Maria Cristina Cupertino. São Paulo: Globo, 2004.

