

# O paquiderme axumita: esboço de um contexto político para a Sura 105 do Corão<sup>1</sup>

The Aksumite pachyderm:  
outline of a political context for  
Sura 105 of the Koran

ALFREDO BRONZATO DA COSTA CRUZ\*

**Resumo:** O Corão, texto sagrado do Islã, parece desconfortavelmente hermético para os seus leitores ocidentais, de modo que a interpretação de sua narrativa continua dependente, por um lado, das leituras devotas dos muçulmanos ou, por outro, das abordagens demasiado interessadas dos orientalistas. Passando por alto as considerações de ordem teológica a respeito de sua formação e difusão, não se pode deixar de considerar que se trata da mais relevante das fontes documentais para se compreender o surgimento e o período formativo da terceira das religiões abraâmicas. Uma abordagem histórico-crítica adequadamente respeitosa de suas partes, portanto, faz-se necessária àqueles interessados no período e espaço sociocultural do qual ele dá notícias. O que

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste texto foi apresentada no Simpósio Temático *Religião, política e narrativas*, que tive a alegria de coordenar, realizado no âmbito da 2ª Semana de História da Universidade Veiga de Almeida (Campus Tijuca, Rio de Janeiro/RJ). Agradeço imensamente à Tatiana Sobral e Valquíria Velasco, da comissão organizadora deste evento acadêmico, pelo convite para organizar e coordenar esse ST, assim como todos os seus participantes/comunicadores: a mesma Tatiana Sobral, Vanessa Bezerra, Felipe Pinheiro, Roberta Amaral e Camila Lopes. Sou grato também à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Verônica Pires, docente do curso de História da UVA, pelas gentis observações e advertências que fez a respeito do trabalho agora dado a público em versão revista e algo ampliada. As interpretações e eventuais erros constantes neste *paper*, evidentemente, são de minha inteira responsabilidade. Infelizmente não consegui consultar antes de concluir o presente trabalho o livro do Sheik Mohammed Sadeq Maadl Ebrahimi sobre as suras d'O *elefante* e d'Os *coraixitas* (São Paulo, 2015), volume que me foi recomendado por Joycemar Tejo e que decerto me teria sido útil.

\* Doutorando em História Política no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ, 2015- ). Mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UNIRIO, 2011-2013). Bacharel e Licenciado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio, 2005-2009). Bolsista CAPES. Orientador: Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto. E-mail: bccruz.alfredo@gmail.com

se pretende fazer no presente trabalho é justamente uma incursão experimental neste sentido, focada na Sura 105, conhecida como sendo d'O *elefante*. Não se quer interpretar o texto por meio do texto, em perspectiva meramente exegética, em última análise estéril aos historiadores e críticos culturais, mas, partindo de alguns elementos localizáveis, direta ou indiretamente, neste fragmento, fazer referência ao intrincado contexto geopolítico da Península Arábica de fim do século VI/início do século VII d.C., horizonte de referência necessário para se entender o conteúdo específico da pregação de Muhammad e o desenvolvimento inicial do Islã.

**Palavras-chave:** Corão. Sura d'O *elefante*. História política da religião. Geopolítica do século VI d.C. Desenvolvimento inicial do Islã.

**Abstract:** The Koran, the sacred text of Islam, seems uncomfortably tight to his Western readers, so that the interpretation of its narrative remains dependent, on the one hand, on the pious readings of Muslims or, on the other, of the too interested approaches by the Orientalists. Skipping over considerations of theological order regarding its training and dissemination, we can not but consider that this is the most relevant of documentary sources to understand the emergence and formative period of the third of the Abrahamic religions. A properly respectful historical-critical approach of its parts, then, is necessary to those interested in the sociocultural period and space from which it is known. What we intend to do in this paper is just an experimental foray in this direction, focused on Sura 105, known as d'Elephant. This is not to interpret the text by text, in a purely exegetical perspective, actually sterile to historians and cultural critics, but, from some localizable elements, directly or indirectly, in this fragment, refer to the intricate geopolitics of the Arabian Peninsula at the end of the sixth century / beginning of the seventh century AD, which is a reference horizon needed to understand the specific content of the preaching of Muhammad and the early development of Islam

**Keywords:** Koran. Sura d'Elephant. Political history of religion. Geopolitics of the sixth century A.D. Islam initial development.

O Corão, texto sagrado que norteia não apenas as práticas religiosas, em sentido estrito, mas a tessitura do cotidiano de mais de 20% da população mundial, continua sendo para o público brasileiro, via de regra, um ilustre desconhecido. De acordo com projeções demográficas recentes, devido tanto à sua expansão missionária quanto a um formidável índice de crescimento vegetativo, por volta de 2050 o número de muçulmanos no mundo será praticamente idêntico ao de cristãos (ARAGÃO, 2015). Tal circunstância já tem tido relevantes implicações para a geopolítica e as disputas culturais de nível regional e

suprarregional. Também implica em um redimensionamento de sua história, ou melhor dizendo, de nossa história compartilhada, porque de maneira mais robusta se evidenciará o que se insinua ainda agora como um silêncio bastante grave: já não se pode considerar o estudo do Islã e de seu livro sagrado como marginal se queremos, em alguma medida, manter algum resquício do projeto de que a história e a crítica cultural servem não apenas de entretenimento, tão erudito quão ocioso, mas para nos ajudar a compreender e desnaturalizar as realidades sociais em que nos encontramos demasiado inseridos.<sup>2</sup>

Muitos nos dizem que o Corão é um livro difícil e, de fato, seu estilo é distante não só daqueles textos que estamos acostumados a ler, mas daquela forma no qual nós, ocidentais modernos, acostumamo-nos a pensar. Pode-se afirmar sem sombra de dúvidas que o Corão é um livro de alta poesia, “ao mesmo tempo um livro religioso e obra-prima da literatura árabe – nunca igualado antes dele ou depois” (CHALITA, 2014, p. 11). Ele está para este idioma aproximadamente como a *Divina Comédia* para o italiano, *Os Lusíadas* para o português e a *Ilíada* e a *Odisseia* para o grego clássico, mas seus leitores estão a ele vinculados por um laço religioso muito forte, que não se encontra subjacente em nenhuma das outras quatro obras que se acabou de mencionar; de fato, “(...) O Corão é origem, fonte e norma diferenciadora de tudo o que é islâmico, da fé, ação e vida islâmicas. A ele compete a autoridade máxima, absoluta. Os sociólogos, politólogos, filólogos e historiadores ocidentais têm de levar a sério aquilo que o Corão significa muito concretamente na vida dos muçulmanos crentes” (KÜNG, 2010, p. 97).

Conforme registrou Mansour Chalita – que aventurou uma de suas versões em português –, o estilo deste texto sacro “distingue-se pela força e pela originalidade, pela majestade da palavra inspirada, pela musicalidade e pelo colorido da poesia oriental” (2014, p. 11). E o caso é que não apenas nos desacostumamos com a prática da escrita e da fruição da poesia – esta forma refinada de dispêndio do tempo e das energias humanas, tão con-

---

<sup>2</sup> Escrevo tais palavras tendo em mente aquelas consignadas por Edward Said na introdução de seu importante *Cultura e imperialismo*: “(...) Uma das realizações do imperialismo foi aproximar o mundo, e embora nesse processo a separação entre europeus e nativos tenha sido insidiosa e fundamentalmente injusta, a maioria de nós deveria agora considerar a experiência histórica do império como algo partilhado em comum. A tarefa, portanto, é descrevê-la enquanto relacionada com os indianos e os britânicos, os argelinos e os franceses, os ocidentais e os africanos, asiáticos, latino-americanos e australianos, apesar dos horrores, do derramamento de sangue, da amargura vingativa” (2011, p. 24, grifos no original).

trária ao nosso mundo da utilidade imperante (BATAILLE, 2013, p. 23) – mas, com a exceção notável de algumas sensibilidades particulares (entre as quais decerto não se inclui o autor deste *paper*), não mais sabemos pensar bem fora de um esquema narrativo que implique “uma firme estrutura sequencial, caracterizada por um começo, um meio e um fim de maneira aristotélica” (GOODY, 2012, p. 111). Nestas sumárias observações não se pretende camuflar, evidentemente, nenhuma crítica, mas apenas apresentar uma constatação, de ordem bastante pragmática. Incapazes que somos de tornar inteligível o Corão, em função da trajetória particular de nossa história cultural, somos reféns para o seu entendimento de duas leituras oficiais deste volume, ambas pouco úteis para sua análise enquanto *testemunho histórico* (BLOCH, 2001, p. 76-81).

A primeira destas, feita pelos muçulmanos devotos, afirma que este livro é a-histórico, que foi estritamente produzido antes dos séculos e dado a conhecer sem mediação a Muhammad – que certos círculos piedosos não hesitam em enfatizar como tendo sido analfabeto, de modo a destacar ainda mais o surgimento milagroso do Corão, não criado por mão humana, mas diretamente revelado aos homens por Allah (GNILKA, 2006, p. 52-54; KÜNG, 2010, p. 100 *et seq.*). Daí a analogia mística que foi estabelecida por alguns autores entre Muhammad e a Virgem Maria, por quem, segundo os cristãos, a Palavra de Deus – que, aliás, é um dos epítetos corânicos atribuídos a Jesus de Nazaré (cf. Qr 3:39.45 e 4:171) – também veio ao mundo sem intervenção do homem (LEITH, 2015).<sup>3</sup> Daí igualmente a recorrente insistência do conjunto dos sábios islâmicos de que não pode haver traduções realmente fiéis do Corão, mas apenas interpretações em vernáculo de seu significado, restringindo o termo – que significa *recitação* – ao volume em árabe, língua que teria sido escolhida por Deus para sua revelação definitiva ao gênero humano (HAYEK, 1974, p. 31-34; KÜNG, 2010, p. 98, CHALITA, 2014). Nisto se encontra um elemento não apenas de controle da fidelidade da palavra transmitida, mas também uma crítica aos outros *Povos do Livro* – que os muçulmanos consideram como portadores de Revelações anteriores que, entretanto, não teriam conseguido

<sup>3</sup> Para estas e outras referências a textos corânicos presentes neste *paper*, estou usando, por simples motivo de comodidade, a tradução de Chalita (2014), que melhor conheço. Quando se fez necessário, realizei um cotejo adequadamente minucioso desta com a versão de Hayek (1974), que tem sido uma espécie de *Vulgata* do Corão em português por sua acessibilidade (trata-se de texto fácil de ser encontrado na internet, nos sites de mesquitas e centros culturais islâmicos brasileiros; p. ex. em <http://migre.me/twDwH>; consultado em novembro de 2015).

preservar e viver da maneira mais adequada.<sup>4</sup> De acordo com a introdução de uma das interpretações em português do Corão, o caso seria que

Os textos originais da maior parte dos primitivos Livros Divinos foram em sua quase totalidade perdidos, sendo que somente as suas traduções existem hoje. O Corão, por outro lado, existe hoje exatamente como foi revelado ao Profeta; nem uma palavra – mais ainda, nem uma letra sequer – foi trocada. Encontra-se à disposição, em seu texto original, fazendo com que a Palavra de Allah seja preservada agora, bem como por todo o porvir. § Nos primitivos Livros Divinos os homens mesclaram suas palavras com as Palavras de Allah; porém, no Alcorão, encontram-se apenas as palavras de Allah – em suas pristinas purezas (HAYEK, 1974, p. 31-32).

Tal tradutor registrou ainda que tais circunstâncias são admitidas “mesmo pelos oponentes ao Islam” (HAYEK, 1974, p. 32). Um historiador ou crítico cultural não poderia objetivar esta afirmação e discutir-lhe propriamente o mérito teológico sem incorrer em uma imensa desonestidade intelectual; o conteúdo de fé de um texto sagrado, em sentido estrito, está simplesmente para além da capacidade de análise do profissional de ciências humanas, de modo *que não se pode dizer de maneira histórica* se o Corão – ou a Bíblia ou o Darmanpada – é correto *naquilo que lhe é próprio*, ou seja, *a comunicação de uma verdade de fé*.<sup>5</sup> Nisto se evidencia de modo bastante dramático aquilo que o teólogo alemão Joachim Gnilka escreveu na introdução de seu volume a respeito das proximidades e das distinções verificáveis entre os livros sagrados de cristãos e muçulmanos:

<sup>4</sup> Sobre o caráter talvez bastante limitado da moral cristã na Arábia pré-islâmica, ver MARGO-LIOUTH, 2012, p. 46-49. O Islã pratica, em princípio, uma tolerância de fundamentação corânica em relação aos *Ahl al-Kitab*, os Povos do Livro – outros grupos religiosos monoteístas que possuem livros sagrados resultantes de uma revelação profética cronologicamente anterior à de Muhammad. De acordo com essa noção é que judeus, cristãos e sabeus foram considerados pelos conquistadores muçulmanos como *dhimmis*, membros de uma comunidade protegida, a *dhimma*. Mediante o pagamento da *jizya*, um imposto cobrado por pessoa em sinal de reconhecimento da primazia do Islã e uma espécie de resgate militar (já que a participação nas atividades bélicas encontrava-se legalmente restrita aos muçulmanos), os *dhimmis* podiam continuar a professar livremente sua religião e também participar da maior parte dos espaços da nova sociedade ordenada pelo governo islâmico. Em algumas regiões e períodos históricos, o conceito de *dhimma* foi ampliado para incluir zoroastrianos, mandeus, maniqueus, hindus e budistas. No discurso moderno dos historiadores e críticos culturais, tem-se falado em *dhimmitude* como sendo a oscilante condição jurídica, religiosa, econômica e sociopolítica de fato dos *dhimmis* sob os estados islâmicos históricos. Esse neologismo de origem galicana foi popularizado, primeiro em inglês, a partir das obras de Bat Ye'or (1996 e 2002).

<sup>5</sup> Para o tratamento de uma questão (talvez análoga) em âmbito cristão, remeto o leitor ao perspicaz livro de Rochus Zuurmond (1998) sobre o evidente limite – do ponto de vista devoto tanto quanto do intelectual – das pesquisas que buscam discernir nos documentos produzidos em contextos religiosos o chamado *Jesus histórico*.

Para mim está claro que uma compreensão adequada do Corão só é possível a quem vive na comunidade de fé dos muçulmanos. O *círculo hermenêutico* ao qual nós, teólogos cristãos, nos referimos para a compreensão da Bíblia vale na mesma medida para o Corão. Com esse círculo hermenêutico quer-se dizer que é preciso estar *dentro*, no círculo de experiência dos que têm a mesma convicção, para acolher a palavra tal qual ela pretende ser acolhida. Mesmo assim, penso que seja possível extrair do próprio Corão uma justificativa para que um cristão possa dele ocupar-se, já que ele se dirige repetidas vezes aos cristãos, bem como aos judeus. Ele nos interpela como *as pessoas da Escritura, as pessoas do Livro*. A essa interpelação é lícito reagir. Deve-se fazê-lo claramente, com a consciência de que o Corão não é um livro qualquer, e sim o livro da fé de uma grande comunidade religiosa (2006, p. 12-13, grifos no original).

A outra leitura do Corão a que estamos atualmente reduzidos é a que considera – ou melhor, desconsidera – este volume como sendo uma relíquia arqueológica cuja força inamovível, de uma inércia estupenda, continuaria a guiar os destinos de centenas de milhões de pessoas por todo o mundo. Diariamente nós vemos analistas apressados procurando neste livro os motivos da violência dos terroristas de grupos como o ISIS, desconsiderando que não são quaisquer escrituras sagradas que criam os movimentos religiosos, mas, antes, muito ao contrário (DEMANT, 2014, p. 340-344). Como a Bíblia, em sentido estrito, o Corão “não tem qualquer significação religiosa enquanto não o virmos através de olhos religiosos”, ou seja, por intermédio de uma “visão religiosa [que] foi desenvolvida pelas lentes de nosso catecismo e de nosso credo; aprendemos a ver na Escola Dominical, na Escola Hebraica, nas aulas da Bíblia diárias dadas nas férias, na escola paroquial, no grupo de jovens, nas conferências bíblicas, na sinagoga, na igreja” – na mesquita, na madraça (GABEL & WHEELER, 2003, p. 238). Procurar as raízes da violência contemporânea no Oriente Médio em determinados trechos do Corão parece-me tão absurdo quanto querer vincular de modo direto, causal, a violência de evangélicos contra candomblecistas e umbandistas na Baixa Fluminense e nas regiões periféricas da cidade do Rio de Janeiro a certos fragmentos do Antigo Testamento; em ambos os casos, marcadas as devidas diferenças de intensidade, há, sim, a invocação ostensiva de uma motivação religiosa para a agressividade; mas nos dois, igualmente, a referência ao texto sagrado encontra-se mediada por tantos filtros de interpretação que é mais útil pensar a recepção e a deformação desse do que a sua própria letra (SILVA, 2007; FONSECA & GIACOMINI, 2013; DEMANT, 2014, p. 342-344). Como o oriente islâmico em um sentido

mais amplo, nas mãos dos orientalistas profissionais o Corão “adquiriu todas as marcas de uma fraqueza inerente (...) sujeito às extravagâncias de teorias heterogêneas que o usam como ilustração” (SAID, 2007, p. 215). À sua sombra mover-se-iam, como assassinos cegos, coletividades inteiras; alienados por um livro que, como registrou Thomas Carlyle em célebre página que alguns hoje em dia continuariam a subscrever, não seria mais do que “uma mistura confusa e cansativa, grosseira, desconexa; iterações intermináveis, prolixidade, emaranhamento; muito grosseiro, tosco – uma estupidez insuportável, em suma” (1906 [1841], p. 63; *apud.* SAID, 2007, p. 214 e nota correspondente, n. 65 ao cap. 2, p. 480)

Ora, antes do mais se poderia pontuar que as palavras de Carlyle a respeito do Corão poderiam ser agora usadas também a respeito de certos trechos não apenas da Bíblia Hebraica ou da *Ilíada*, mas da própria poesia e prosa do tempo de Carlyle, que a ele pareciam tão caras. Mas sigamos por um caminho diverso. Passando por alto não só os ajuizamentos a respeito do mérito literário do Corão, mas também as discussões de ordem teológica subjacentes, em forma secularizada, a estas análises sobre sua formação e difusão – substrato há muito fossilizado, que Said tão bem evidencia<sup>6</sup> –, somos impelidos a compreender este livro também como um documento histórico, aliás, como a mais relevante das fontes documentais para se compreender o horizonte de experiências do mundo árabe do fim da Antiguidade Tardia, no qual se deu o surgimento e o período formativo do Islã. Continua em aberto saber “se haverá ou não uma reforma islâmica que historicize as fontes sagradas” (DEMANT, 2014, p. 357), mais ou menos análoga à que houve no Ocidente judaico-cristão aproximadamente a partir do século XVIII; mas já não é uma fantasia completa esperar que a fé de Muhammad também venha a encontrar o seu grande reformador<sup>7</sup> – apesar de ainda faltar muito tempo, mesmo nos países de maioria

<sup>6</sup> Como este autor registrou no clássico *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, “(...) Apenas a fonte dessas ideias ocidentais um tanto narcisistas sobre o Oriente mudou com o tempo, não o seu caráter. Assim encontraremos a crença comum nos séculos XII e XIII de que a Arábia estava ‘na orla do mundo cristão, um asilo natural para marginais heréticos’, e que Maomé era um apóstata astucioso, enquanto no século XX será um erudito orientalista, um especialista, quem vai apontar que o Islã não passa realmente de uma heresia ariana de segunda categoria” (SAID, 2007, p. 102 e notas correspondentes, n. 43 e 44 ao cap. 1, p. 471).

<sup>7</sup> Ayaan Hirsi Ali, ativista somali de origem islâmica, autora do controvertido best-seller *Infidel* (2007), registrou que quando pensou “em escrever um livro sobre a reforma do Islã, imaginei-o na forma de um romance. Intitulado *O reformador*, contaria a história de um jovem carismático imã em Londres, que se revelaria um Lutero muçulmano contemporâneo. Abandonei a ideia porque tal livro estaria fadado a ser julgado fantasioso. § A reforma muçulmana não é [contudo]

muçulmana mais secularizados, “para observar um movimento explícito por parte de um *Islã sem religião*, sob o estandarte de *Alá está morto*” (GEERTZ, 2004, p. 122, grifos no original). O caso, entretanto, é que, mesmo mantida uma postura eminentemente reverente, para o historiador e o crítico cultural é impensável aplicar o método histórico-crítico, por exemplo, à leitura da Bíblia, mas não à do Corão. De fato, como registra Gnilka, “(...) Com isso não estaríamos favorecendo nem a um nem ao outro lado” (2006, p. 13). Mais ainda: “o respeito a crenças religiosas não requer que [como estudiosos] suspendamos nossa avaliação crítica do Corão, assim como do Antigo e do Novo Testamento” (HIRSI ALI, 2015, p. 101).<sup>8</sup>

Tudo isto considerado, permitam-me ensaiar uma experiência analítica no campo da história política que é, afinal de contas, minha atual área de investigação. Não pretendo, portanto, interpretar um texto por meio dele mesmo, em perspectiva meramente exegética, em última análise estéril tanto ao historiador quanto ao crítico cultural. Fazê-lo, de fato, seria incorrer num procedimento que contradiria tudo o que afirmei nos parágrafos anteriores. O que farei é, partindo de alguns elementos localizáveis, direta ou indiretamente, em um fragmento do Corão – em uma *sura*, ou seja, uma de suas divisões (do árabe *su’r*, *seção*) – fazer referência ao intrincado contexto geopolítico da Península Arábica de fim do século VI e início do século VII. Para este exercício, selecionei uma curta sura, a de número 105, intitulada *al-Fil*, ou seja, d’O *elefante*:

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso: não viste como teu Senhor tratou os proprietários do elefante? Não lhes desbaratou os ardis? Não soltou contra eles bandos de pássaros que os agrediram com tijolos endurecidos? Depois, deixou-os como retalhos após a ceifa [IMAGEM 1].

O significado deste fragmento parece-nos algo enigmático, ainda que reconheçamos de pronto ser ele um chamado a confiar na providência divina. Os estudiosos especialistas, assim como a tradição exegética islâmica, garantem-nos ter sido esta sura revelada e proferida por Muhammad em Meca, no início

---

ficção. Ao longo dos últimos anos, dezenas, se não centenas de acontecimentos me convenceram de que, embora os problemas do Islã sejam deveras profundos e estruturais, os muçulmanos são como todas as outras pessoas em um aspecto importante: a maioria quer uma vida melhor para si e seus filhos. E cada vez mais têm bons motivos para duvidar que os muçulmanos de Medina possam lhes dar isso” (HIRSI ALI, 2015, p. 225-226).

<sup>8</sup> Uma útil introdução aos métodos tradicionais e críticos de exegese corânica encontra-se disponível em Wansbrough (2004).

da pregação do Islã nesta cidade, quando os conteúdos desta ainda não haviam se desdobrado em considerações de ordem ideológica e teológica mais sistemáticas, mas se aglutinavam de modo muito denso no anúncio da unicidade de Deus, de sua onisciência e onipotência, da realidade do juízo final e de um castigo e um prêmio eternos (HAYEK, 1974, p. 526; GNILKA, 2006, p. 60-61; KÜNG, 2010, p. 106-108; CHALITA, 2014, p. 12). Como as outras suras do primeiro período mequense (c.610-c.615), “(...) O discurso é grandioso, elevado e cheio de imagens temerárias, a verve retórica possui um colorido bastante poético” (BLACHÈRE, 1951; *apud.* KÜNG, 2010, p. 108 e nota correspondente, n. 34 ao cap. 1 da sç. B, p. 756).

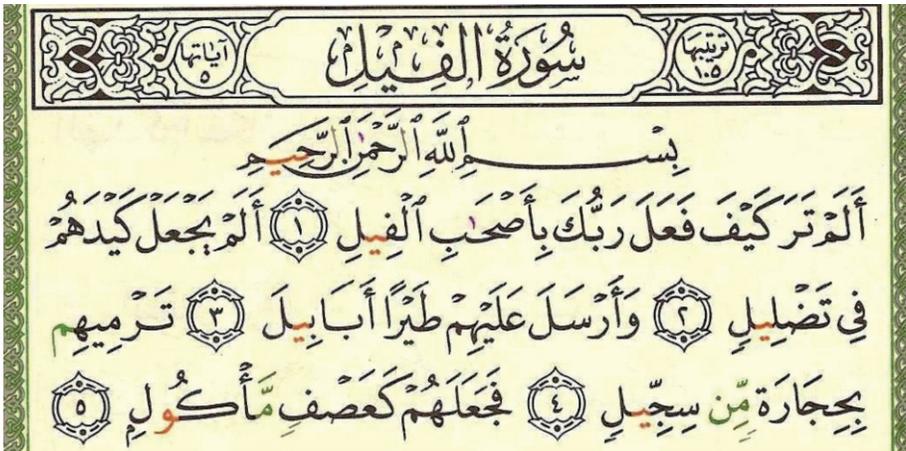


Imagem 1: Texto árabe da Sura d'O elefante (*al-Fil*, n. 105). Disponível em: <[https://i.ytimg.com/vi/SkqsT1y\\_GcU/maxresdefault.jpg](https://i.ytimg.com/vi/SkqsT1y_GcU/maxresdefault.jpg)> Acesso em: 3 dez. 2015.

Na Sura 105, de fato, contra a temerosa lembrança dos elefantes de guerra – uma arma formidável, como nos recordam os relatos do avanço do cartaginês Aníbal sobre as terras e as tropas romanas, narrativas tão bem assentadas nas bases do imaginário ocidental – Muhammad contrapõe a confiança no Deus que desbarata os ardis dos homens em favor dos seus eleitos, um Ente capaz inclusive de fazer com que os pequenos pássaros golpeassem de modo eficaz os grandes paquidermes, deixando-os *como retalhos após a ceifa*.<sup>9</sup> A noção religiosa subjacente não é estranha a qualquer um que esteja minimamente familiarizado com as passagens mais bélicas da Bíblia Hebraica; David Samuel

<sup>9</sup> O trabalho mais completo que conheço sobre o uso de elefantes como animais de guerra é o de John M. Kistler (2007).

Margoliouth (2012, p. 46), ao observar que “eventualmente os deuses defendem os seus templos”, aproximou o evento suposto pela Sura d’O *elefante* ao relato da frustrada tentativa de Senaqueribe tomar Jerusalém em 701 a.C. (cf. 2Rs 19, especialmente v. 9b-19 e 35-36). Mais ainda, como destacou Gerhard von Rad (1991, p. 71), os conceitos conexos de *fé como entrega de si* e de *Deus todo-poderoso*, conforme se desenvolveram entre os povos semitas, parecem ter tido “sua origem real na guerra santa, e que de lá assumiram sua própria dinâmica particular”. Mesmo se considerarmos tal afirmação demasiado generalista, exagerada mesmo, contudo, como observou John Collins (2006, p. 10), “é certamente verdade que o poder putativo de Yaweh na batalha era a principal consideração no primitivo culto israelita” – que, aliás, estava longe de ser excepcional neste sentido, como demonstraram os estudos filológicos e arqueológicos feitos com base no material, por exemplo, assírio e moabita (KANG, 1989). A crença no Senhor que ataca os inimigos de seus fiéis como se fossem seus inimigos pessoais não é, portanto, nada extraordinária neste trecho do Corão. Importa-nos aqui o contexto específico ao qual ele faz referência ao mencionar *o elefante e seus proprietários*.

Para entender não apenas esse trecho do Corão, mas a própria vida de Muhammad e o desenvolvimento inicial do Islã, é importante ver a Arábia, sua terra, em relação a seus vizinhos imperiais – algo que nem mesmo a mais ortodoxa exegese corânica contemporânea tem se recusado a fazer (HAYEK, 1974, p. 9-11). Por não ser o centro de uma grande unidade política, gerações de historiadores tenderam a considerar a Península no período anterior ao Islã como uma espécie de esquina esquecida do mundo clássico, visão que não poderia estar mais longe da verdade; de fato, desde uma antiguidade considerável passavam pela Arábia uma série de veios humanos que ligavam o mundo mediterrâneo ao iraniano e índico [IMAGEM 2]. Daí o fato de, em meado do século VI da era cristã, manter uma influência sobre seus habitantes ter se tornado uma questão estratégica crucial para os persas e os bizantinos, esses grandes jogadores do xadrez político da Antiguidade Tardia. Ao lado destes, cuja influência na região se fazia sentir antes pelo comércio, pelo clientelismo e pela religião do que por intervenção militar direta, encontravam-se também os abissínios, que possuíam uma relação muito mais intestina com os peninsulares (ROGERSON, 2004, p. 45-63; KÜNG, 2010, p. 61-65; DEMANT, 2014, p. 23-24).

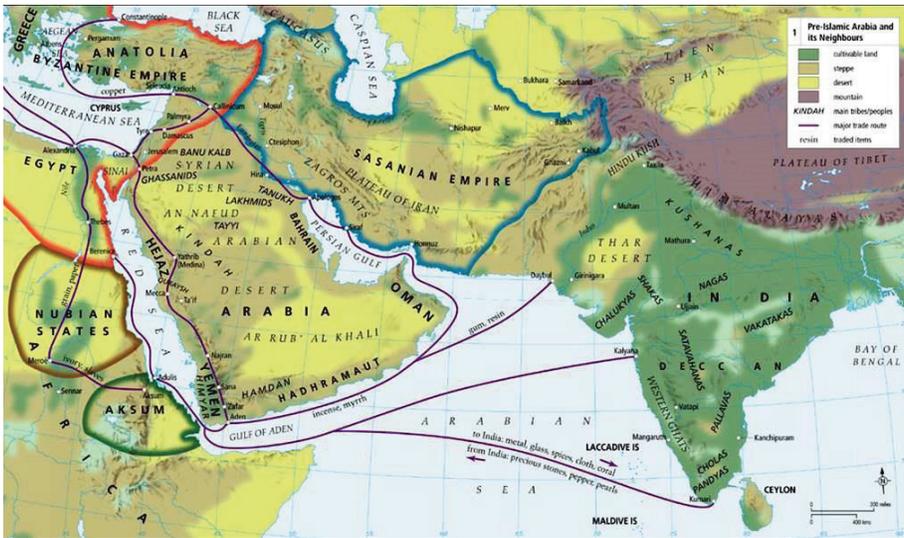


Imagem 2: Rotas comerciais ligando o mundo mediterrânico ao subcontinente indiano através do Mar Vermelho, de Axum e da Arábia do Sul às vésperas do surgimento do Islã. Disponível em: <<https://attwiw.files.wordpress.com/2013/05/preislamicarabia.jpg>>. Acesso em: 3 dez. 2015.

Para entender esta conexão, devemo-nos voltar para a Arábia do Sul, essa província tão diversa do desértico restante da Península. Chamada nas fontes gregas e romanas de *Arábia Feliz* – em contraposição às tristes imensidões pedregosas percorridas pelos beduínos – aí se aninhavam vales férteis, irrigados pelas Monções, plantações e pastos em degraus, assim como as plantas preciosas de onde se extraíam o olíbano e a mirra. Antigos documentos afirmam que essa área é o verdadeiro berço do povo e da língua árabes, e existem algumas evidências externas que permitem sustentar esta afirmação. Mais ainda: há muito os dados arqueológicos confirmam outra tradição que afirma que povos de origem semita, atravessando o Mar Vermelho, instalaram-se na Etiópia setentrional, decerto à procura de regiões ainda mais férteis e mais ricas do que as de sua terra de origem. Os recém-chegados possuíam uma civilização tecnicamente superior à dos povos indígenas, do grupo dito cuxita, e acabaram por assumir o poder sobre eles, fundado localidades importantes como Yeha, Matara e Axum, que veio a ser centro de uma importante unidade política. Outros grupos da mesma origem, como os sabeus e himiaritas, permaneceram em sua terra natal, enquanto os que cruzaram o Mar Vermelho tornaram-se mais e mais poderosos, a ponto de o reino axumita ser considerado pelo profeta Manes, fundador do maniqueísmo, como o terceiro mais poderoso Estado de seu tempo. Esse

parentesco étnico e cultural explica a reivindicação axumita sobre a Arábia meridional, que considerava seu lugar de origem; o rei Ezana, que segundo a tradição foi o primeiro monarca etíope cristão, nomeava-se oficialmente como *rei de Axum, de Himiar e de Sabá*, ou seja, reivindicava um domínio sobre as terras de ambos os lados do Mar Vermelho, em contraponto aos senhores locais, de origem cuxita, que a ele estavam submetidos (ANNEQUIN, 1978, p. 17-19 e 25-26; ROGERSON, 2004, p. 45-47; SILVA, 2006, p. 181-187; KÜNG, 2010, p. 62-63; MEKOURIA, 2010, p. 438-439).<sup>10</sup>

Justamente até Ezana, em princípios do século IV, as populações semitas desses territórios praticamente contíguos praticavam a mesma religião tradicional, centrada no culto da lua e receptiva a um imenso cabedal de influências religiosas estrangeiras. Havia entre eles grupos que haviam adotado o judaísmo salomônico completamente ou em parte, e que faziam remeter sua origem ou à destruição de Jerusalém pelos babilônicos (587 a.C.) ou à descendência oriunda do encontro da Rainha de Sabá com Salomão (possivelmente no início do século X a.C.). Seu número aumentou de modo considerável com o influxo de imigrantes que chegou à região depois da destruição de Jerusalém pelos romanos (70 d.C.). Mais adiante, depois do Concílio de Niceia (325), seu trajeto foi imitado por cristãos arianos e, depois dos Concílios de Éfeso (439) e de Calcedônia (451), também por nestorianos e miafisitas, vindos do Egito, da Síria, da Palestina e da Anatólia, que abandonaram o Império Romano do Oriente por conta de perseguições. Sob o reinado do imperador bizantino Justino (518-527), numerosos clérigos miafisitas sírios foram expulsos do território romano e dirigiram-se a Hira (atualmente al-Nadjaf, no território iraquiano) e dali atingiram a Arábia do Sul, instalando-se em Najran.<sup>11</sup> A basílica cristã desta cidade chegou a rivalizar em amplitude e esplendor com o recinto da Caaba, que acolhia os ídolos tradicionais de todos os povos árabes que comerciavam em Meca – e também representações de Abraão e da Virgem Maria com o Menino Jesus. Dados arqueológicos atestaram a presença muito antiga de elementos abissínios nas comunidades cristãs sul-árabes, o que mos-

<sup>10</sup> Sobre os dados deste parágrafo, do anterior e dos próximos, ver também a tese de George Hatke sobre a presença abissínia na Arábia do Sul no século VI d.C. (2011).

<sup>11</sup> T. Tamrat (*Church and State in Ethiopia: 1270-1527*, 1972, p. 17) argumenta que o advento de levas de missionários vindos do entorno do Mediterrâneo Oriental para o altiplano iemenita e etíope em meados dos séculos V e VI deu-se menos em função de fortuitas condições externas do que devido à consistente iniciativa dos monarcas de Axum, interessados no uso da evangelização como uma força unificadora de seus domínios dos dois lados do Mar Vermelho.

tra a existência de uma inter-relação sólida entre estes grupos, ou mesmo a sua origem africana.<sup>12</sup> Graças à força do Reino de Axum, que eventualmente veio a adotar o miasmo como sua crença oficial, de fato, parece que os cristãos árabes começaram a suplantarem em influência os judeus e os membros da religião semita tradicional na região meridional da Península. Igrejas subsidiárias foram construídas no entorno de Najran e em Zafar e elas logo se converteram não só em centros culturais cristãos, mas também em importantes postos de comércio. Uma rivalidade muito aguda se desenvolveu entre, de um lado, cristãos – excetuando-se os nestorianos –, apoiados por Axum e por Bizâncio, e, do outro, judeus e membros da religião tradicional, alguns dos quais de inclinação monoteísta, apoiados pelos governantes tribais dos oásis árabes e pela Pérsia zoroastriana (PEREIRA, 1899, p. IX-X; GUILLAUME, 1967, p. 14-18; ANNEQUIN, 1978, p. 242-243, 250-252 e 280-287; SILVA, 2006, p. 189-205; MEKOURIA, 2010, p. 439-441) “O conflito religioso deu substância espiritual e agudizou o choque de interesses entre axumitas e himiaritas” (SILVA, 2006, p. 205) [IMAGEM 3]. Então, conforme registrou Karen Armstrong,

(...) os beduínos da Arábia Deserta desconfiavam tanto do judaísmo como do cristianismo, mesmo percebendo que estas religiões eram mais sofisticadas que a sua. Sabiam que as grandes potências, Pérsia e Bizâncio, estavam prontas para usá-las como forma de controle imperial. (...) O império cristão de Bizâncio fez da Abissínia, hoje Etiópia, um Estado-cliente quando ela se converteu a uma forma herética de cristianismo, o monofisismo [*sic*], que reconhecia em Cristo apenas a natureza divina. Bizâncio perseguira os hereges em casa, mas não era contrário a fazer uso deles para satisfazer suas ambições imperialistas. Ao se filiar à Abissínia, Bizâncio encorajou seu governante, o negus, a invadir o Iêmen, para submetê-lo à suserania de Constantinopla (2002, p. 67).

Na época em que Justino reinava em Constantinopla, Caleb era imperador de Axum (PEREIRA, 1899, p. XLI-XLVIII); neste tempo, os himiaritas pagãos, apoiados pelos judeus, massacraram os cristãos de Zafar e Najran. O episódio é narrado principalmente em fontes cristãs da época, tais como hagiografias e relatos de martírios, mas também se encontram marcas suas no Corão; de fato, “(...) Contos a respeito de seu martírio – e a firmeza de

<sup>12</sup> Margoliouth (2012, p. 44) fala da pregação cristã na Península Arábica, fosse procedente do norte ou do oeste, como “de uma semente plantada em terreno pedregoso, cujo fruto não tinha resistência quando chegava o calor” e sublinha, de forma demasiado simplista, que “(...) Com o surgimento do Islã, ela pereceu sem deixar rastros”.

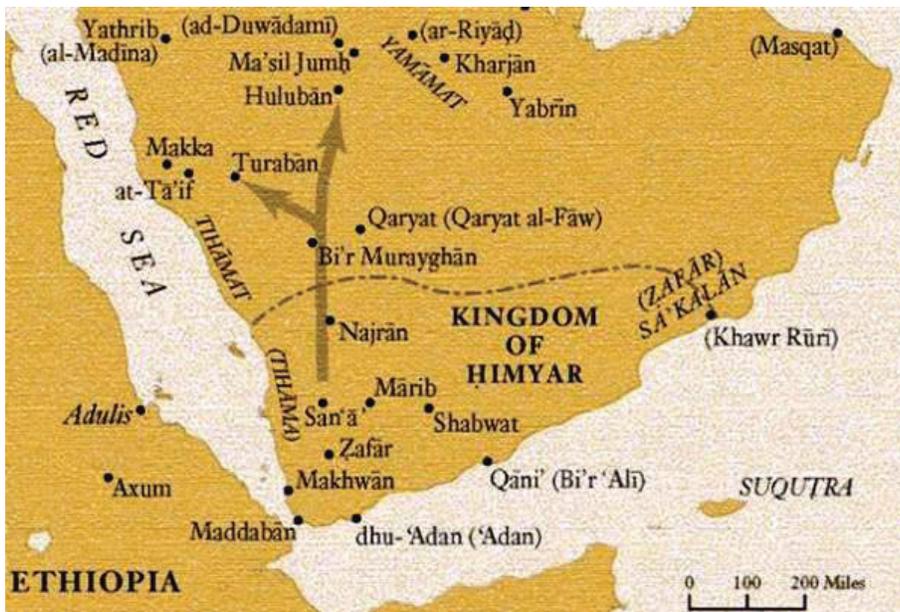


Imagem 3: Localidades da Arábia do Sul nos séculos V e VI. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/21181060725096152/>> Acesso em: 3 dez. 2015.

sua fé – espalharam-se por toda a Arábia” (ROGERSON, 2004, p. 47) [IMAGEM 4].<sup>13</sup> Tomadas em seu conjunto, tais narrativas são marcadas por contradições, mas ainda se pode discernir nelas algumas linhas gerais. O então rei dos himiaritas, Dhu-Nuwas, convertido ao judaísmo, instigado por

<sup>13</sup> Felizmente há uma tradução em português da versão etiópica da *História dos Mártires de Najran*, preparada por Francisco Maria Esteves Pereira e publicada em Lisboa em 1899. Como introdução a esse escrito, o orientalista luso inseriu traduções da ilustre carta sobre o mesmo episódio atribuída a Simeão, bispo de Beth-Arsam, e do texto grego do *Martírio de São Aretas e de seus companheiros na cidade de Najran*; em sua sucessão, à guisa de apêndice, adicionou alguns documentos que recolheu na literatura etíope a respeito do Rei Caleb de Axum. A história dos cristãos de Najran consumidos em uma fornalha acessa em um fosso por se recusarem a renegar a sua fé foi registrada no Corão na Sura d’*As constelações*: “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso: pelo céu e suas constelações; pelo dia prometido; pela testemunha e o testemunhado – morte aos escavadores da trincheira, que acenderam uma fogueira com abundantes combustíveis; e sentaram-se em volta dela, para assistir à tortura dos crentes. E foram torturados só por terem acreditado em Deus, o Poderoso, o Digno de louvores! – a quem pertence o Reino dos céus e da terra, e que é testemunha de tudo” (Qr 85:1-9). A respeito destes documentos, ainda largamente ignorados cá entre nós, e de outros testemunhos que lhe são conexos, Hirschberg (1949), Briquel-Chatonnet (1995-1996), Sizgorich (2010) e Detoraki (2010) fazem considerações relevantes. O estudo de Halévy (1899), apesar de bastante datado, ainda permanece útil.

emissários persas e apoiado pelos devotos dos deuses autóctones, começou a perseguir os cristãos; Tomé, bispo de Zafar, conseguiu escapar da investida real e milagrosamente chegou até Axum, onde solicitou e obteve ajuda para sua comunidade. Guiados por um príncipe-general de nome Haywana, os abissínicos atravessaram o Mar Vermelho e prepararam-se para atacar Dhu-Nuwas; este, incapaz de enfrentar uma força militar tão superior a de que dispunha, assinou um tratado de paz com o Haywana, que, depois de deixar uma guarnição em Najran, retornou a Axum. Constatando a partida da maior parte das tropas, Dhu-Nuwas massacrrou traiçoeiramente os cristãos de Zafar e Najran, incluindo os trezentos soldados axumitas aí deixados por Haywana, e fez queimar as suas igrejas e livros sagrados (PEREIRA, 1899, p. XI; ROGERSON, 2004, p. 47-48; SILVA, 2006, p. 205; MEKOURIA, 2010, p. 441-442; MARGOLIOUTH, 2012, p. 45).



Imagem 4: Iluminura representando o martírio de São Aretas (al-Harith), líder da comunidade cristã de Najran no começo do século VI, constante do *Menológico de Basílio II* (976-1025), manuscrito composto por volta do ano 1000. Disponível em: <[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2c/Arethas\\_%28al-Harith%29\\_and\\_over\\_4%2C000\\_with\\_him\\_%28Menologion\\_of\\_Basil\\_II%29.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2c/Arethas_%28al-Harith%29_and_over_4%2C000_with_him_%28Menologion_of_Basil_II%29.jpg)> Acesso em: 3 dez. 2015.

Após o massacre, Umayyah, um comerciante árabe cristão, subiu até Axum e relatou ao rei Caleb e ao bispo Tomé o que acontecera aos seus correligionários. As notícias do morticínio, e talvez alguns refugiados, conseguiram chegar a Jerusalém e a Constantinopla. Ciente do acontecido, o Imperador Justino enviou, por intermédio do Patriarca Timóteo de Alexandria, uma carta oficial na qual instigava Caleb a vingar o derramamento de sangue por Dhu-Nuwas. As fontes tradicionais asseveram que Caleb realizou um recrutamento geral em seus domínios e que, além de incentivo, obteve do Imperador Bizantino uma tropa auxiliar de cento e vinte mil homens e sessenta navios de guerra.<sup>14</sup> Elas também registram que antes do combate o rei axumita recolheu-se ao Mosteiro de Abba Pantaleão, um dos ditos *Nove Santos*, missionários sírios responsáveis pela evangelização dos cuxitas.<sup>15</sup> Abba Pantaleão ainda vivia e teria dado a Caleb a sua bênção; o velho monge prometeu-lhe a vitória, e o rei seguiu dali para o campo de Gabaza, não longe da importante cidade marítima de Adulis, onde se executavam os preparativos militares. A expedição, que tinha ares de guerra mundial – parece que entre as forças bizantinas contavam-se pelo menos alguns milhares de mercenários germânicos e norte-africanos – partiu rumo ao atual território do Iêmen em maio de 525. Houve dificuldades no desembarque e as tropas de Caleb enfrentaram uma aguerrida resistência local, sustentada também por consultores militares e máquinas de guerra persas, que foi vencida apenas pela posse de informações privilegiadas, obtidas através da tortura de um dos parentes de Dhu-Nuwas. Ainda enquanto prosseguia a luta, Caleb tomou o rei dos himiaritas e sete de seus mais importantes companheiros como prisioneiros e fê-los decapitar imediatamente; outra tradição assegura que o Dhu-Nuwas preferiu lançar-se no mar com seu cavalo branco a ser capturado pelos abissínios. Terminada a batalha, as tropas cristãs tomaram Zafar e Najran e devastaram a região

<sup>14</sup> Os números de soldados envolvidos nestas escaramuças, assim como o de mártires iemenitas, são, como parece evidente em função da natureza profundamente comprometida da documentação agora disponível sobre estes eventos, muito controvertidos. A. Caquot (*L'inscription éthiopienne à Marib*, 1965, p. 223-225) e N. V. Pigulevskaya (*Byzanz auf den Wegen nach Indien*, 1969, p. 243), por exemplo, estimam-no muito mais baixos, e o primeiro trata da intervenção direta de Bizâncio junto à Etiópia nas expedições de retaliação à Arábia do Sul como sendo unicamente um produto da propaganda posterior feita pelo trono de Constantinopla, já no âmbito de uma guerra também de textos com os arautos do Islã nascente e conquistador que penetrava com ímpeto pelas fronteiras orientais romanas.

<sup>15</sup> Sobre os Nove Santos, ver por primeiro SILVA, 2006, p. 201-202.

(GUILLAUME, 1967, p. 18-20; SILVA, 2006, p. 206; MEKOURIA, 2010, p. 442-443; MARGOLIOUTH, 2012, p. 45). No seu *A history of Ethiopia*, o importante orientalista Ernest Wallis Budge registrou que “(...) Em meio à carnificina, os cristãos [árabes] que não sabiam falar a língua dos soldados desenhavam na mão o sinal da cruz para mostrar que também eram cristãos e que suas vidas deviam ser poupadas” (1966, p. 261-264; apud. MEKOURIA, 2010, p. 443).

Em Najran, Caleb mandou reconstruir às pressas a catedral da cidade e ali assistiu a uma cerimônia em memória dos cristãos martirizados pelo falecido monarca judeu. Antes de regressar a Axum, mandou erguer em Marib, antigo centro do reino dos sabeus, monumentos comemorativos de sua vitória, e dispôs que uma guarnição de dez mil de seus homens guardassem a região, que colocou sob o governo de Esimifeu, também dito Sulayfa Ashwa, um himiarita cristão que lhe deveria pagar um importante tributo anual. Esimifeu estava sob a guarda direta de Abreha, o mais renomado dos generais cristãos axumitas, que permaneceu na Arábia do Sul após a partida de Caleb.<sup>16</sup> Este soberano, após receber uma acolhida triunfal em Axum, retirou-se em algum momento para o Mosteiro de Abba Pantaleão e ali se dedicou à vida religiosa até o fim de seus dias; como importante gesto simbólico, enviou sua coroa a Jerusalém, pedindo que o Patriarca Yohannes a pendurasse diante da porta da Igreja do Santo Sepulcro, de modo a cumprir por inteiro o voto que fizera antes da expedição (GUILLAUME, 1967, p. 20-21; ROGERSON, 2004, p. 48-49; SILVA, 2006, p. 206; MEKOURIA, 2010, p. 443-444).

Depois de alguns anos de governo, Esimifeu foi deposto por uma revolta largamente incitada pelos persas, muito desejosos de ampliar sua zona de influência na costa da Arábia. Em uma campanha metódica, Abreha, seu supervisor abissíneo, subjugou as localidades independentes do sul árabe. Ele tomou o poder local para si mesmo e entendeu-se com Bizâncio – potência para quem não era conveniente “que Axum se fortalecesse mais do que devido, nem que detivesse por muito tempo o completo controle da entrada do Mar Vermelho” (SILVA, 2006, p. 207) –, abjurou o miasisimo e adotou a profissão

<sup>16</sup> De fato, não se pode precisar muita coisa sobre Abreha – também chamado na bibliografia de Abrá – e de suas relações com Sulayfa Ashwa; Alberto Costa e Silva (2006, p. 207) considera que ele antes era um usurpador do trono do Hymiar do que o líder de forças etíopes de sustentação a este, e sublinha “que não se sabe bem quem era – se antigo escravo de um mercador de Adulis, se simples soldado, se comandante de tropas, se o mais prestigioso dos chefes militares abexins, ou se parente do negus ou seu representante no Iêmen”.

de fé de Calcedônia. Também frustrou os dois esforços militares empreendidos pelo trono etíope para estabelecer no governo iemenita um sucessor direto de Esimifeu, mas continuou a se declarar, ainda que apenas de modo algo fictício, como vassalo de Gebra Mascal, o sucessor de Caleb. Em 547, forças expedicionárias sob o comando de Abreha dirigiram-se para o norte, para as montanhas do Hedjaz, que circundam Meca, mas foram obrigadas a retornar para a Arábia Feliz sem estabelecer uma base de operações permanente que as permitisse controlar aquela já importante área de entroncamento comercial. As igrejas demais destruídas sob o mandato de Dhu-Nuwas foram reconstruídas sob o comando deste rei-soldado, e outras foram erguidas, como a imponente catedral de Sana'a; da parte do Patriarca Greco-Melquita de Alexandria se enviaram um bispo e vários padres e diáconos para organizar a fé cristã no Iêmen. Com a morte de Abreha, Yaksum e Masru, seus filhos, dividiram os domínios do general e estabeleceram uma independência mais significativa em relação a trono axumita. Eles tiveram de disputar o governo da Arábia do Sul com Saife, um neto de Esimifeu, que recorreu aos persas e terminou assassinado por colonos etíopes que apoiavam os filhos de Abreha. Parece, contudo, que os jovens e ambiciosos Yaksum e Masru começaram a negociar eles mesmos, secretamente, com emissários do Xá da Pérsia; ficou cada vez mais “claro que os abissínios, que vieram para o sul da Arábia como libertadores, planejavam ficar indefinidamente como governantes” (ROGERSON, 2004, p. 49).

Em 570, um dos potentados africanos que dividiam entre si a Arábia Feliz realizou uma incursão contra Meca, escoltado por um exército que incluía um ou mais elefantes de guerra. Nunca ficou muito claro o plano desse príncipe, mas havia o temor generalizado de que ele pretendesse instalar uma guarnição militar na cidade, que estava a meio caminho das caravanas que iam da margem sul da Península, vindas da África e da Índia, para a Síria. E onde há soldados estrangeiros, decerto há problemas, ainda mais em uma localidade como Meca, que não produzia de modo estrito o que sua população precisava, mas vivia do comércio e de impostos aduaneiros. O povo da cidade ficou tão perplexo com essa investida, e em especial com seu uso audacioso do tanque de guerra da época, que a partir de então 570 foi rotulado de *o ano do elefante* em sua cronologia mnemônica. Elementos adversos, entretanto, intervieram de forma oportuna. A população mequense abandonou suas casas e refugiou-se nas montanhas áridas da região, ao passo que o exército abissínio foi atingido por algum tipo de peste – talvez um surto de cólera – e obrigado a se retirar

em questão de semanas, completamente desbaratado. Os coraixitas, tribo dominante da cidade, conseguiram manter mais uma vez sua independência em relação a seus poderosos vizinhos, e as pessoas retornaram a suas casas e seus negócios. Todos agradeceram aos deuses, em especial a Allah, um já conhecido deus do céu, por ter enviado a peste<sup>17</sup>; difundiram-se estórias de que a doença teria sido espalhada por pedras envenenadas jogadas contra os abissínios por uma revoada de aves no momento em que eles pretendiam realizar o sacrilégio de avançar contra a Caaba (GUILLAUME, 1967, p. 21-30; ROGERSON, 2004, p. 49-50; MIR, 2005, SILVA, 2006, p. 208; MARGOLIOUTH, 2012, p. 22, 26-28, 41 e 45-46) [IMAGEM 5].

No *ano do elefante*, afirma a tradição islâmica, nasceu Muhammad, sujeito que mudaria de modo radical e definitivo o panorama político e religioso da região. De acordo com Barnaby Rogerson (2004, p. 50), “a história do relacionamento político entre a Arábia e a Abissínia se tornaria uma segunda natureza” para este personagem, com grandes consequências sobre sua pregação religiosa; por mais que ele mesmo mantivesse durante toda a vida uma duradoura simpatia para com os abissínios – que, de fato, continuaria a marcar algo da atitude inicial do Islã para com o Império Cristão Etíope (CERULLI, 2010, p. 671-673) – esse evento exacerbaria a suspeição dos habitantes do deserto árabe para com o judaísmo e o cristianismo. Décadas depois, os árabes

<sup>17</sup> Já se sugeriu de uma forma bastante razoável que houvesse alguma conexão entre Hubal, o deus de origem nabateia cuja escultura originalmente estava no interior da Caaba, e Allah, mas a identificação dos dois não é mais do que uma hipótese relativamente inconsistente. Parece possível que Allah, nome sempre associado ao de uma divindade celeste, fosse inicialmente a designação do deus tribal dos coraixitas. Margoliouth (2012, p. 31) registra que, antes da pregação inicial de Muhammad, os coraixitas designavam-se como sendo membros da “família de Allah”, e que assim eram conhecidos por toda a Arábia. O termo *Allah* – e muito possivelmente também o sistema de ideias que ele designava – corresponde ao aramaico *Elah* ou *Elaha*, ao hebraico *Elohim* (plural com sentido singular de *Eloah*) e ao siríaco *‘Alâhâ*, vocábulo que a Igreja Nestoriana usou para designar o Pai de Jesus Cristo. Os cristãos árabes da atualidade não possuem outra palavra para se referir a Deus se não Allah, e parece que isso já era o caso ao menos alguns séculos antes do surgimento do Islã; usa-se o termo *Allah al-ab* para Deus Pai, *Allah al-ibn* para Deus Filho e *Allah al-rûh al-quds* para Deus Espírito Santo. Um líder cristão chamado Abdallah (*servo de Allah*) ibn Abu Bakr ibn Muhammad foi martirizado pelos himiaritas em Najran em 523; as descrições de seu assassinato dão conta de que ele usava um anal no qual se encontrava gravada a inscrição “Allah é meu Senhor”. Os gassânidas, tribo de árabes cristãos que constituíram um estado vassalo dos bizantinos, teriam usado como grito de guerra a expressão *Ya la ibad Allah, Ó servos de Allah* [avante?]; essa expressão também aparece em fragmentos de textos litúrgicos e poéticos de autores pré-islâmicos da Síria e norte da Península Arábica. Para estes e outros exemplos do uso do nome Allah para designar a divindade da tradição judaico-cristã antes do surgimento do Islã, ver o esla-recedor *paper* de Rick Brown (2012) a respeito.

da Arábia Central ainda se encontravam cercados por uma intrincada rede de disputas e ressentimentos entre judeus, zoroastrianos e facções conflitantes do cristianismo; enquanto isso,

(...) no Sul, estava a majestosa igreja cristã de Najran, que os beduínos tanto admiravam, embora mantivessem sua desconfiança em relação a esses sistemas religiosos e estivessem decididos a continuar independentes das grandes potências. Ao mesmo tempo, havia um sentimento de insatisfação. Os árabes se sentiam inferiores tanto religiosa quanto politicamente. Até que conseguissem se unir para criar um Estado beduíno e tomar as rédeas de seu destino, ainda estariam vulneráveis à exploração, correndo mesmo o risco de perder a independência, como acontecera aos árabes do sul (ARMSTRONG, 2002, p. 68).

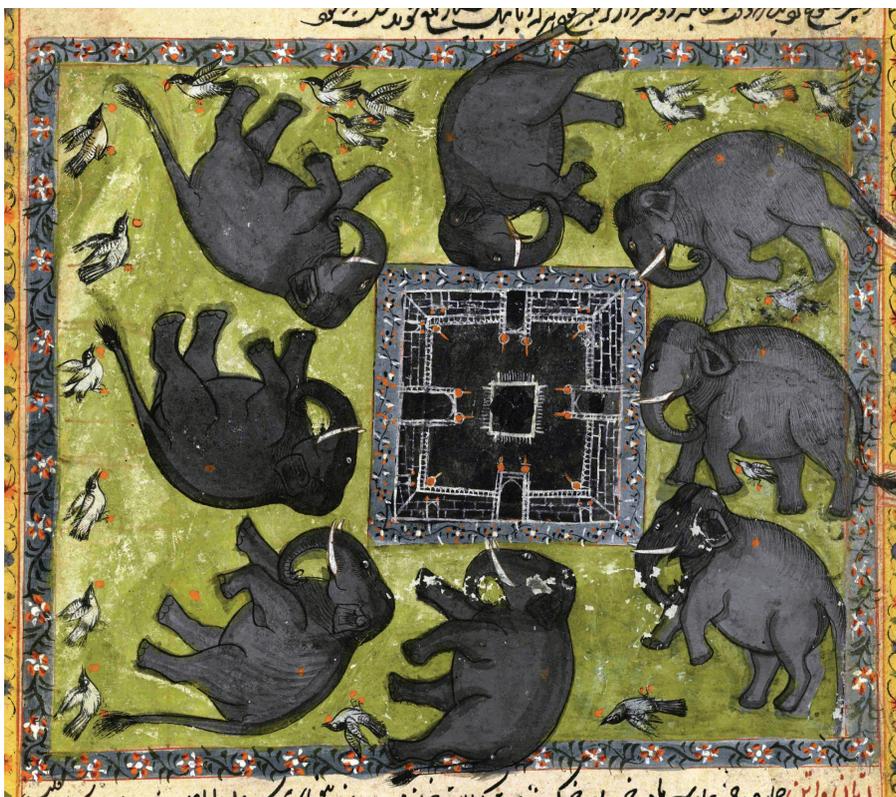


Imagem 5: Iluminura representando o episódio referido na Sura 105 do Corão, constante de um manuscrito persa do *Haiyar al-Haiyawan* (*Vidas dos Animais*), volume de autoria do polígrafo egípcio Muhammad ibn Musa Kamal Ad-din al-Damiri (1341-1405). Disponível em: <<https://standrewsrarebooks.files.wordpress.com/2013/07/circle-of-elephants-1.jpg>>. Acesso em: 3 dez. 2015.

No episódio da investida dos abissínios contra Meca em 570 pode se encontrar, portanto, o conteúdo histórico, na forma de contexto político, para a Sura 105 do Corão. Talvez também se localize nesse o substrato factual da crença, bem expressa no livro sagrado do Islã, de que Allah não apenas protegia a Caaba, um ponto privilegiado de adoração<sup>18</sup>, mas também guiaria os árabes por intermédio de sua Providência a vencer aqueles que se lhes opusessem na tarefa de instaurar uma fé monoteísta que extirpasse do mundo a idolatria<sup>19</sup> e completasse, corrigisse e suplantasse as revelações divinas acalentadas por judeus, cristãos e sabeus, seus inquietos vizinhos.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Cf. Qr 5:97-98: “Deus fez da Caaba a Casa Sagrada, um lugar onde os homens se congregam. E estabeleceu o mês sagrado e as oferendas e as grinaldas para que saibais que Deus conhece tudo quanto há nos céus e na terra, e que possui todos os conhecimentos. Sabeis que Deus é severo no castigo como é clemente e misericordioso.”

<sup>19</sup> Cf. Qr 8:12-19: “E quando teu Senhor disse aos anjos: ‘Sim, estou convosco. Fortificai os crentes. Infundirei o terror no coração dos descrentes. Separai-lhes a cabeça do pescoço; batei em todos os seus dedos’. Assim os castigamos porque eles romperam com Deus e Seu Mensageiro. E quem rompe com Deus e Seu Mensageiro, Deus pune com rigor. E dissemos-lhes: ‘Provai Nosso flagelo. Aos descrentes reservamos o suplício do Fogo’. Ó vós que credes, quando encontrardes os descrentes prontos para a guerra, não lhes volteis as costas. Quem lhes voltar as costas – a menos que seja por estratagemas ou para juntar-se a outro grupo – incorrerá na ira de Deus, e sua morada será a Geena. Na realidade, não fostes vós que os mataste: foi Deus quem os matou; e não foste tu que atiraste as flechas quando atiraste: foi Deus quem atirou. Fê-lo para conferir aos crentes um justo benefício. Ele ouve tudo e sabe tudo. Sim! E Deus enfraquece a astúcia dos descrentes. Quanto a vós, descrentes, se era uma vitória que procuráveis, sois bem servidos! Se desistirdes de combater, será melhor para vós. Mas se voltardes, voltaremos! Vosso exército, por mais numeroso que seja, de nada vos valerá. Deus está com os crentes.” Também Qr 2:190-194: “E combatei, pela causa de Deus, os que vos combatem. Mas não sejais os primeiros a agredir. Deus não ama os agressores. E matai-os onde quer que os encontréis. E expulsai-os de onde vos expulsaram. O erro é pior do que a matança. Contudo, não os combatais perto da Mesquita Sagrada, a menos que eles mesmos vos combatam lá. Neste caso, defendei-os e matai-os. Tal é o castigo dos descrentes. Se desistirem, lembrai-vos de que Deus é clemente e misericordioso. Combatei-os até que não haja mais idolatria e que prevaleça a religião de Deus. Se detiverem sua hostilidade, detende-vos, exceto contra os iníquos. Se vos atacarem no mês sagrado, atacaí-os no mês sagrado. E que as profanações sejam castigadas pela pena de talião. Aqueles que vos agredirem, agredi-os da mesma forma. Porém, temei a Deus. E lembrai-vos de que Ele está com os piedosos.”

<sup>20</sup> Cf. Qr 5:54-57.65-66.68-69: “Ó vós que credes, aqueles dentre vós que renegarem sua religião, Deus os substituirá por outros que O amem e a quem Ele ame, humildes para com os crentes, soberbos para com os descrentes. Combaterão pela causa de Deus sem temer censura alguma. Tal é a graça de Deus. Ele a concede a quem lhe apraz. Deus é imenso e sabedor. Vossos únicos aliados são Deus, Seu Mensageiro e aqueles, entre os crentes, que recitam as orações e pagam o tributo dos pobres, ajoelhando-se diante de Deus. Os aliados de Deus, de Seu Mensageiro e dos crentes formam o partido de Deus, o partido dos vitoriosos. Ó vós que credes, não adoteis por amigos os que, tendo recebido o Livro antes de vós, tratam vossa religião de divertimento e objeto de escárnio, e não adoteis por amigos os descrentes. E temei a Deus se sois crentes. (...) Se os adeptos do Livro tivessem crido e temido a Deus, ter-lhe-íamos perdoado os pecados e tê-lo-íamos introduzido no Jardim das Delícias. E se tivessem seguido a Torá e o Evangelho e o

## Referências

- ANNEQUIN, Guy. *As civilizações do Mar Vermelho*. S. trad. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978. Coleção Grandes civilizações desaparecidas.
- ARAGÃO, Jarbas. Islamismo é grupo religioso com maior crescimento do mundo. *GospelPrime Notícias*. Publicado em 4 de agosto de 2015. Disponível online em <https://noticias.gospelprime.com.br/islamismo-grupo-maior-crescimento/> (consultado em dezembro de 2015).
- ARMSTRONG, Karen. *Maomé: uma biografia do Profeta*. Tradução de Andréia Guerini, Fabiano Seixas Fernandes e Walter Carlos Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BATAILLE, Georges. *A parte maldita – precedida de “A noção de dispêndio”*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães; prefácio de Jean Piel. 2. ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. Coleção *FILÓ/Bataille*.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Coordenação editorial de José Bortolini; tradução de Euclides Martins Balanci et alli. São Paulo: Paulus, 2002.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História – ou: O ofício do historiador*. Anotações de Étienne Bloch. prefácio de Jacques Le Goff; tradução de André Telles; prefácio à edição brasileira de Lilia Moritz Schwarcz. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BRIQUEL-CHATONNET, Françoise. The syriac sources relating to the persecution of the christians of Najran in South Arabia. *The Harp*, n. 8-9, 1995-1996, p. 41-51.
- BROWN, Rick. Who was *Allah* before Islam? Evidence that the term *Allah* originated with jewish and christian arabs. In: REISACHER, Evelyne A.; CUMMING, Joseph L.; GILLILAND, Dean S. & VAN ENGEN, Charles E. (orgs.). *Toward respectful understanding & witness among muslims: essays in honor of J. Dudley Woodberry*. Pasadena: William Carey Library, 2012, p. 147-178.
- CERULLI, Enrico. As relações da Etiópia com o mundo muçulmano. In: EL FASI, Mohammed (org.). *História geral da África*. V. 3: *África do século VII ao XI*. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 671-683.
- CHALITA, Mansour. O que você deve saber para aproveitar plenamente a leitura do Alcorão. In: CORÃO. Português. *O Alcorão: livro sagrado do Islã*. Tradução de Mansour Chalita. 7ª ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014, p. 9-26.
- COLLINS, John J. *A Bíblia justifica a violência?* Tradução de Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2006. Coleção Bíblia na mão do povo.

---

que Deus lhes revelou, teriam sido alimentados pelo céu, acima deles e da terra, sob seus pés. Há entre eles homens justos. Mas muitos deles são malfetores. (...) Dize: ‘Ó adeptos do Livro, em nada vos apoiáis enquanto não observardes a Torá e o Evangelho e o que vos foi revelado por vosso Senhor’. E certamente o que te foi revelado por teu Senhor aumentará a insolência e a descrença de muitos deles. Não te aflijas pelos descrentes. Os que creem e os que abraçaram o judaísmo e os sabeus e os nazarenos e quem quer que creia em Deus e no último dia e pratique o bem nada tem a temer e não se entristecerá.’

- CORÃO. Português. *O Alcorão: livro sagrado do Islã*. Tradução, introdução e notas de Mansour Chalita. 7. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.
- CORÃO. Português. *Os significados dos versículos do Alcorão Sagrado*. Tradução, introdução e notas de Samir El Hayek. Foz do Iguaçu: Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu, 1974.
- DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2014.
- DETORAKI, Marina. Un hagiographe à l'oeuvre: le Martyre d'Aréthas et ses sources. In: BEAUCAMP, Joëlle; BRIQUEL-CHATONNET, Françoise & ROBIN, Christian Julien (orgs.). *Juifs et chrétiens en Arabie aux Ve et VIe siècles: regards croisés sur les sources*. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010. Coleção *Monographies des Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance*, n. 32; Série *Le massacre de Najrân*, v. 2. p. 177-190.
- FONSECA, Denise P. R. & GIACOMINI, Sonia Maria. *Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.
- GABEL, John B. & WHEELER, Charles B. *A Bíblia como literatura: uma introdução*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Mana Stela Gonçalves; apresentação e anexos à edição brasileira de Johan Konings. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. Coleção *Antropologia Social*; direção de Gilberto Velho.
- GNILKA, Joachim. *Bíblia e Alcorão: o que os une, o que os separa*. Tradução de Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola, 2006.
- GOODY, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2012. Coleção *Antropologia*.
- GUILLAUME, Alfred (tradução, introdução e notas). *The life of Muhammad: a translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*. 2. ed. Karachi: Oxford UP, 1967.
- HALÉVY, Joseph. Examen critique des sources relatives à la persécution des chrétiens de Nedjran par le roi juif des Himyarites. *Revue des études juives*. Paris, v. 18, n. 35 e 36, 1889, p. 16-42 e 161-178.
- HATKE, George. *Africans in Arabia Felix: aksumite relations with Himyar in the sixth century CE*. Tese de Doutorado em História, Universidade de Princeton, 2011.
- HAYEK, Samir El. Introdução. In: CORÃO. Português. *Os significados dos versículos do Alcorão Sagrado*. Tradução, introdução e notas de Samir El Hayek. Foz do Iguaçu: Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu, 1974, p. 22-35.
- HIRSCHBERG, J.W. Nestorian sources of north-arabian traditions on the establishment and persecution of christianity in Yemen. *Rocznik Orientalistyczny*. Lviv/ Varsóvia, Universidade de Lviv/Universidade de Varsóvia, v. 15, 1939-1949, p. 321-338.
- HIRSI ALI, Ayaan. *Herege: por que o Islã precisa de uma reforma imediata*. Tradução de Laura Teixeira Motta e Jussara Simões; São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

- KANG, Sa-Moon. *Divine war in the Old Testament and in the ancient Near East*. Berlin/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1989.
- KISTLER, John M. *War Elephants*. Lincoln: Nebraska UP, 2007.
- KÜNG, Hans. *Islão: passado, presente e futuro*. Tradução de Lino Marques. Lisboa: Ed. 70, 2010.
- LEITH, Mary Joan Winn. The Virgin Mary and the Prophet Muhammad: mediating the Word of God in Christian and Islamic traditions. *Bible History Daily*. Washington DC, Biblical Archaeology Society, publicado em 12 de janeiro de 2015. Disponível em: <<http://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-topics/bible-interpretation/the-virgin-mary-and-the-prophet-muhammad/>> Acesso em dez. 2015.
- MARGOLIOUTH, David Samuel. *Maomé e a ascensão do Islã*. Tradução de Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- MEKOURIA, Tekle Tsadik. Axum cristão. In: MOKHTAR, Gamal. *História geral da África. V. 2: África antiga*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 425-450.
- MIR, Mustansir. Elephants, birds of prey, and heaps of pebbles: Farāhī's Interpretation of Sūrat al-Fil. *Journal of Qur'anic Studies*. Edimburgo, Edimburgo UP/CIS/SOAS, v. 7, n. 1, 2005, p. 33-47.
- PEREIRA, Francisco Maria Esteves (tradução, introdução e notas). *Historia dos Martyres de Nagran: versão ethiopica*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1899. Coleção *Contribuições da Sociedade de Geographia de Lisboa ao Quarto Centenário do Descobrimento da Índia*.
- ROGERSON, Barnaby. *O profeta Maomé*. Tradução de Lis Alves. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo Companhia das Letras, 2007.
- SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SILVA, Alberto Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*. PPGAS-MN/UFRJ, v. 13, n. 1, 2007, p. 207-236.
- SIZGORICH, Thomas. 'Become infidels or we will throw you into the fire': the martyrs of Najran in early muslim historiography, hagiography and qur'anic exegesis. In: PAPAConstantinou, Arietta; DEBIÉ, Muriel & KENNEDY, Hugh N. *Writing 'True Stories': historians and hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*. Turnhout: Brepols, 2010. Coleção *Cultural encounters in Late Antiquity and the Middle Ages*, n. 9, p. 125-147.
- VON RAD, Gerhard. *Holy War in Ancient Israel*. Tradução de M. J. Dawn. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

- WANSBROUGH, John. *Quranic studies: sources and methods of scriptural interpretation*. Prefácio, tradução e notas de André Rippin. Amherst: Prometheus, 2004.
- YE'OR, Bat. *Islam and dhimmityde: where civilizations colide*. Madison: Fairleigh Dickinson UP, 2002.
- YE'OR, Bat. *The decline of Eastern Christianity under Islam: from jihad to dhimmitude (VII-XXth)*. Madison: Fairleigh Dickinson UP, 1996.
- ZUURMOND, Rochus. *Procurais o Jesus histórico?* Tradução de Fredericus A. Stein; apresentação de Johan Konings. São Paulo: Loyola, 1998.