**História do Islão Medieval**

Nota prévia: Os descritores infra forem elaborados em 2011, necessitando, pontualmente, de actualização. Foram ainda escritos tendo em vista um semestre composto por tempos lectivos de 4 horas semanais, sem distinção entre TP e T.

Todos eles se encontram no Repositório da ULisboa e **estão sujeitos a direitos de autor** não podendo ser divulgados ou utilizados fora das aulas desta cadeira.

*Descritores das Lições*

As lições cuja sinopse se dá *infra* seguem, como deviam, o Programa da disciplina. Porém, este não foi concebido para se acomodar ponto por ponto à sequência de unidades lectivas. Nem está na natureza deste docente seguir rigidamente um esquema pré-delimitado. Como as aulas não estão em nenhum caso escritas – nem sequer sob a forma de tópicos que pudessem servir de guias durante a exposição – o modelo seguido é o do improviso – entendido aqui no sentido do jazz ou da música barroca – regrado sobre tópicos que servem de fio condutor. Isso dá a cada lição um cunho irrepetível que creio estar na essência mesma da profissão universitária. Não se segue assim nenhum rumo artificialmente pedagógico que julgo redundante e deslocado neste grau de ensino porque contrário à sua essência. Isso não impede, porém, porque o único bom improviso é aquele que foi cuidadosamente planeado, que todos os pontos do programa sejam abordados com a meticulosidade possível a um semestre e que a estrutura fundamental seja observada com rigor. Por todas estas razões, a ordem dada de seguida é uma das possíveis e as variações aqui executadas sobre os tópicos não esgotam o conjunto de possibilidades. O público discente não deixaria aqui, no entanto, de reconhecer todos os *leit-motiven* que lhe são familiares.

O Programa está estruturado em cinco partes, das quais as três centrais formam um tríptico correspondente à História do Islão Clássico, a primeira servindo ao mesmo tempo de apresentação dos tópicos nucleares e de discussão das anterioridades e a última constituindo um epílogo anunciador da decisiva mudança do Islão para a esfera de influência turca. Esboça-se assim, ao mesmo tempo que se percorrem os séculos nucleares na definição de uma identidade islâmica, uma abordagem cronológica que visa apresentar os estudantes aos ritmos multi-seculares que caracterizam a evolução da sociedade no Próximo e Médio Oriente, da crise (I) ao crescimento (II e III), daí à estagnação (IV) e, por último, à recessão (IV e V). Guardámo-nos porém de periodizações mecânicas: as sobreposições e contradições no interior de um mesmo período foram assinaladas pelo carácter aberto da cronologia entre cada uma das partes constituintes do Programa.

**I- Como chegou o Islão a ser possível (sécs. VI-VII)**

No pórtico de uma introdução à História do Islão, como aquela que aqui se ensaia, para as primeiras etapas da sua formação identitária, a primeira questão que nos assalta é a da magnitude do sucesso do Mundo Islâmico. Ela é mensurável sobretudo através de duas ordens de problemas. O primeiro prende-se com a rapidez sem paralelo da construção do Império e é, nesse sentido, uma questão de natureza aparentemente política e militar. O segundo revela-se através da sobrevivência de uma identidade islâmica muito para além do fim da unidade da *Umma* (Comunidade) no século X e entra, por isso, no domínio das relações entre o político, o religioso e o identitário. Compreender este processo implica, assim, um olhar na longa duração, que tenha em conta os lentos processos de construção identitária mas também, e sobretudo, o que está antes do Islão. A proposta explicativa, aqui, é que será justamente na íntima conexão entre o Islão e essas anterioridades que se encontra a chave para decifrar o seu sucesso vertiginoso. O que vem colocar necessariamente o acento tónico sobre os processos de continuidade, relegando para segundo plano as rupturas que a afirmação de qualquer entidade religiosa com a pretensão de se constituir em sistema explicativo universal – como todos os monoteísmos – sobretudo quando acompanhada de um programa de dominação política, sempre implica.

**1. Cidades, rotas e impérios e a *Koiné* helenística entre o mundo grego e o persa.**

**Apoios: mapa da expansão islâmica; mapa relação entre mundo islâmico e impérios anteriores; cidades.   
Bibliografia:** OSTROGORSKY, Georges, Histoire de l’État Byzantin. Paris, Payot, 1977. BERKEY, Jonathan P., *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near east, 600-1800*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003. LOMBARD, Maurice, *L’Islam dans sa première grandeur (VIIIe-Xie siècles)*. Paris, Flammarion, 1971.  
*Shorter Encyclopaedia of Islam*. Londres / Leiden, Lusac / E. J. Brill, 1961.

Parte-se aqui da observação de dois mapas. O primeiro reporta-nos ao aparecimento do Islão na cena do Mediterrâneo Oriental e do Médio Oriente enquanto fenómeno político e militar. O segundo permite evidenciar a relação entre o Império que se constrói a partir de 636 e os sistemas imperiais anteriores. Conjugados fornecem dados que permitem responder às questões em epígrafe: porquê o Islão nesse momento e porquê tão depressa. Assinale-se, desde logo, a rapidez do processo expansionista a partir da Península Arábica: dez anos entre a *Hijra* (Hégira), que marca a fundação da *Umma* em Medina (Yathrib, Madina An-Nabi, ou Cidade do Profeta, ou, mais simplesmente, Cidade) e a morte do Profeta, com a Península Arábica quase toda (salvo o milenar Yemen) sob o mesmo domínio, facto sem precedentes na história da Península; quatro anos da morte do Profeta à batalhas de Yarmuk, que abre as portas da velha província romana da Síria e de Qadisiyya, que abre o Eufrates e anuncia o começo do fim do Império Sassânida. Mais quatro anos até ao Egipto (640) e dois a Nehavend (642), que marca a entrada no planalto iraniano. Tripoli (644), anuncia o começo da conquista da África romana e Persepolis (648), consolida a Oriente o fim do domínio persa, na sua zona mais histórica. Ambas as cidades se situam já fora da área semita que tinha recebido o embate inicial. A partir daqui o Islão sai da sua área de conforto linguística, onde as afinidades com as línguas dos conquistadores eram evidentes. Em dezasseis anos, a partir da base arábica, o Império estende-se pelos principais portos que controlam a bacia do Mediterrâneo Oriental, por todo o Crescente Fértil e pelo Planalto Iraniano. Só Alexandre conseguira algo de semelhante. É de resto sobre as suas rotas que se desenrolarão as próximas conquistas, em direcção à Sogdiana e Bactriana e ao Afeganistão onde se chega no início dos anos 50. A partir daí, como com Alexandre, a expansão perde velocidade a Oriente: Samarcanda, que é a chave para a rota da Seda só é alcançada em 710, um ano antes da Hispânia. Os Omíadas, sediados em Damasco, haviam-se voltado para uma geografia mais romana, empreendendo a conquista da África do Norte (fundação de Qairawan, 670), atacando sempre, sem sucesso, Constantinopla e alcançando a importante conquista ocidental do que será depois o al-Andalus. È Belisário e o programa de Justiniano no século VI, mas com mais sucesso. Depois disso, já na fase final da dinastia, a onda de choque do Islão vai morrer no centro do Reino merovíngio, em Poitiers e, no Oriente, nos remotos entrepostos a caminho da Ásia central.

Os ritmos são os da propagação das ondas na água depois de uma pedra a ter atingido: concêntricos e progressivamente mais lentos. Um rápido impacto entre os anos 30 e os 40, uma segunda vaga entre as décadas de 50 e 70, finalmente a última vaga dos primeiros anos do século VIII. Quando é passado o século I da Hégira, toda a capacidade expansiva se encontra, por enquanto, amortecida.

Esta cronologia deverá ser interpretada, porquanto implica uma total subversão do quadro político pré-existente, processada com nunca vista rapidez (no caso de Alexandre, um milénio anterior, tratara-se da apropriação de uma unidade já construída, o Império Persa, pelos Macedónios; aqui estava em causa um mundo dominado por duas potências diferentes e antagónicas).

Uma primeira ordem de razões, próximas, prende-se com o aproveitamento de uma oportunidade, conferida pela grande Guerra entre o Império Persa e o Romano (Bizantino) que ocupa as três primeiras décadas do século VII, correspondentes com quase total precisão ao início da pregação do Profeta, a Hégira e a sua morte. Isso significa que o Islão se está a desenvolver na imediata periferia de um mundo que vive uma guerra total, com as principais províncias da Anatólia, do corredor sírio-palestiniano e da Mesopotâmia, a serem devastadas pelos exércitos em confronto. Não por acaso esse será o palco preferencial da islamização. Essa guerra não é um fenómeno novo, visto o *limes* passar há muito (século II) pelo Médio Eufrates. Desde o século III os Sassânidas triunfam no mundo persa com um programa político assente na militarização e numa aristocracia guerreira. Isso reflecte-se na consolidação de um limes pontuado por cidades fortificadas [slides de Dura-Europos, Sergiopolis, Palmira] No entanto, agora a guerra radicaliza-se, com a nova dinastia Bizantina (Heráclidas, com origem na província da África) a promover uma dupla ruptura com a organização do Baixo Império: as províncias são substituídas pelo *Thema*, onde o governador acumula funções civis e militares, transformando-se assim em unidades fiscais armadas; o latim é definitivamente substituído pelo grego como língua de administração, o que agrava as tensões, sempre latentes, entre a população das cidades helenizadas do Próximo Oriente e o velho fundo populacional linguisticamente semita. A vitória última de Bizâncio, repõe o *limes* na sua posição inicial mas deixa os dois Impérios exangues e um potencial de descontentamento, sobretudo em áreas não gregas e não persas que potencia a invasão islâmica próxima.

Entre o fim da guerra romano persa (828) e a conquista árabe da região distam apenas oito anos. A invasão árabe ganha assim novos contornos oportunistas.  
Uma segunda ordem de razões, longínquas, pode ser observada a partir do segundo mapa e prende-se com as relações, graficamente evidentes, entre o novo Império Islâmico e os antigos impérios que milenarmente o precedem na mesma área. A narrativa exposta pelo mapa começa aqui no Império de Alexandre mas poderia começar nos antecedentes que ele vem substituir, o Império Persa, que é a matriz original dessa configuração, e os Impérios Neo-Babilónico e Assírio, antes dele. O que é evidente aqui é que a geografia que o Islão recobre se encontra associada em configurações diversas mas parcialmente sobreponíveis desde o início do I Milénio (a.C.) e que o sucesso repentino do Islão não pode ser explicado fora dessa precedência. Sobretudo porque nelas assoma já a combinatória de universos culturais em o Islão se forja e que vem recobrir de um ténue verniz unificador, quer dominando-os politica e militarmente quer alimentando-se deles: o velho mundo semita que traz consigo a escrita, o templo e depois o monoteísmo e o produto dos dois que são as sociedades escrituralísticas; o mundo persa que define a uma escala nunca antes alcançada o paradigma da realeza e do Império; o mundo grego em que culmina o princípio da organização política da cidade e o paradigma racionalista e especulativo dele derivado. Por ter junto todos esses mundos, o Império de Alexandre é a prefiguração mais exacta do futuro mundo islâmico, num sentido muito mais profundo que o da coincidência dos limites. E o papel que al-Iskandar tem na cultura popular e nas narrativas do Próximo e Médio Oriente testemunham bem disso. A relação com Roma é menos evidente, pelo menos se pensarmos na configuração final do mundo islâmico. Se a entendermos enquanto possibilidade, perceberemos melhor o centramento no Mediterrâneo da política omíada, a expansão pelo Norte de África e a Hispania e as tentativas falhadas da Gália e de Constantinopla. O Oriente fornecia, aos árabes recém- chegados, um conjunto muito mais coerente e permeável. Esse seria o palco do seu sucesso. A islamização e a arabização, embora mais parcial, viriam dar a esse velho tecido uma nova vida.

**2. A experiência do divino: novas dimensões de velhas religiões e a emergência dos monoteísmos.**

**Bibliografia:** BERKEY, Jonathan P., *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near east, 600-1800*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003. RODINSON, Maxime, *Maomé*. Lisboa, Caminho, 1992. GRUNEBAUM, Gustave Edmund von *Classical Islam. A History 600-1258*. Londres, George Allen and Unwin, 1970. BLACHÈRE, Régis, *Introduction au Coran*. 2a ed. Paris, Besson & Chantemerle, 1959. **Tópicos:**

- ritmos de islamização  
- os pilares do Islão indícios reveladores da sua matriz histórica  
- os debates em torno da natureza de Deus (unidade, dualismo, atributos)  
- a efervescência conceptual dos séculos IV-V  
- complexidades e simplificação do mapa religioso. Proselitismo radical e heresias. O judaísmo fora da competição  
- o grande debate contemporâneo do primeiro Islão: iconismo/aniconismo  
- a simplicidade democrática do Islão enquanto possibilidade

Se do ponto de vista do estado o Islão deverá ser lido como nova formulação de modelos Imperiais anteriores, enquanto experiência religiosa e como última experiência monoteísta inscreve-se voluntária e conscientemente numa vivência histórica milenar. Isso define-o na raiz como uma religião ontologicamente histórica e inscreve-o, *ipso facto* numa matriz escrituralística. Essa relação é implicitamente reconhecida nas narrativas sobreviventes da vida do Profeta fundador (*hadith*) assim como no próprio texto alcorânico. O argumento aqui será o de que é precisamente nessa ligação que reside a força expansiva do Islão enquanto religião capaz de substituir outros cultos que o antecedem.

O ponto de partida será, mais uma vez, o da relativa rapidez com que o Islão se impõe como religião com um número sempre crescente de seguidores. Embora os conquistadores tenham praticado a tolerância, consagrada canonicamente no Alcorão, para com os restantes monoteísmos (a “gente do livro”, *ahl al-kitab*), surgindo a pertença ao universo escrituralístico como a verdadeira matriz diferenciadora, isso não impediu os progressos de uma islamização voluntária das regiões conquistadas. Durante os primeiros séculos o Islão continuará a ser numericamente inferior, mas no século X, no Egipto, que constituía um dos bastiões de afirmação de uma identidade cristã, expressa entre outros fenómenos, pelo monaquismo, metade da população já se tinha islamizado. Haverá, nesse sentido, que contemplar não apenas aquilo que o Islão incorpora dos sistemas religiosos situados a montante como também o potencial atractivo da nova religião.

O essencial dos preceitos pregados pelo Profeta encontra definição no sistema dos cinco pilares da fé. O núcleo duro é expresso pela *shahada* que retoma o tópico do *credo*, cristão (“credo in unum Deum”, aqui glosado em “La Allah ila Allah”, “não há Deus senão Deus”), proclamador da unidade do divino. Ao longo dos seus primeiros séculos o Islão resistirá a reflectir sobre as implicações filosóficas deste credo, colocando-se assim à margem dos grandes debates teológicos que caracterizam os primeiros séculos do cristianismo enquanto religião de estado. Como veremos, ao problema da ortodoxia substitituirá sempre o da legitimidade. Escapa assim à efervescência conceptual, largamente grega e filosófica, dos debates em torno da natureza de Deus que haviam caracterizado os séculos IV e V no Cristianismo. Porém, o ambiente de confronto que marca esses debates, opondo melquitas a nestorianos e a monofisitas, os primeiros recobrindo essencialmente a área grega e assumindo legitimidade de ortodoxia imperial a partir dos Concílios do século V, os segundos e terceiros acantonados essencialmente no Egipto e na esfera semita, fará muito pelo sucesso futuro do Islão, assim como pela desafectação progressiva das províncias meridionais do Império. No caso do Islão as complexidades imanentes ao conceito de unidade de Deus serão resolvidas através da figura do “atributo”, provavelmente importado do Zoroastrismo, uma importante fonte, normalmente menorizada face ao Judaísmo e ao Cristianismo, que servirá ao mesmo tempo de poderoso instrumento de integração dos deuses cultuados na Península Arábica antes do Islão, isto é, de passagem de um sistema politeísta ao monoteísmo. A via da simplicidade, expressa pela ausência inicial de densidade teológica, encontra-se mais uma vez inscrita no credo, a obrigação ao mesmo tempo mínima e máxima para qualquer neófito muçulmano: “não há Deus senão Deus”, complementado por “Muhammad rasul Allah” (“Muhammad é o enviado de Deus”). O essencial da nova religião fica assim resumido na adesão incondicional ao monoteísmo, somado à crença no papel histórico do Profeta enquanto enviado. Nesse sentido, O Islão é, desde a sua origem, uma realidade intensamente histórica, porque se reporta a uma narrativa de acontecimentos, ao mesmo tempo que dependente depende dessa narrativa enquanto discurso de Revelação. E é através dessa dupla dimensão, histórica e escrituralística, que se inscreve na linha da continuidade, dir-se-ia quase, da genealogia. Os outros “pilares” que fazem parte da definição islâmica apontam todos no sentido da transformação de velhas práticas religiosas na continuidade, assim como da simplicidade. O mais importante, a oração (*salat*), retoma uma parte do que era a prática religiosa de todas as religiões identificáveis do Próximo Oriente, mas deslocando-a para o centro da relação com o sagrado. Pelo caminho ficam, ao menos na religião oficial, os sacrifícios e a liturgia. Esta é talvez a maior ruptura do Islão com as religiões que o antecedem e que de uma forma ou de outra, se caracterizavam por uma específica densidade ritual. O Cristianismo havia justamente mantido essa dimensão, criando alternativas aos colégios sacerdotais, aos templos e à liturgia sacrificial do Mundo Antigo. O judaísmo, a partir do século I, tendencialmente rabínico e diaspórico abrira pela primeira vez o caminho que o Islão haveria de melhor exemplificar e codificar: no caso do Islão, em vez da liturgia, oração (intensificada até às cinco vezes diárias), em vez de sacerdotes, *imams* que guiam a comunidade durante a oração, no lugar dos templos, a possibilidade de orar em qualquer local, a sala de oração comunitária não sendo a morada do Deus mas uma área de comunhão. O caminho para a definição, arquitectónica e ideológica, do espaço da mesquita, será longo e implica a sedimentação e o encontro na Síria com os espaços do cristianismo que os Omíadas virão propiciar (cf*. infra*, lição 11). Outro valor que se mantém: a purificação como parte do necessário para a apresentação no recinto sagrado. As abluções, que o Cristianismo elevara a um patamar iniciático recuperando os rituais dos seguidores do Baptista, convertem-se em preliminar necessário à oração. A elas se soma o jejum (*ramadan*, ou cinzas), outro “pilar”, mês de abstinência purificadora, contraponto da Quaresma. Afinal, uma versão em tom bastante menor dos rigorismos de inspiração dualista, ao mesmo tempo estóica, ocidental, e hindu, oriental, que os cenobitas cristãos vinham praticando no Próximo Oriente desde há três séculos. Os últimos dois pilares remetem para o reforço da Umma enquanto comunhão de identidade. O *Hajj*, será especificamente árabe, porque retoma a prática ancestral e politeísta da peregrinação a Meca das tribos árabes, assim como os rituais ambulatórios, executados em torno da Kaaba,o que parece remeter para contextos pelo menos Neolíticos, articulados com o animismo aí latente. Mas o contexto da peregrinação a um santuário era totalmente familiar na bacia mediterrânica, onde uma boa parte dos cultos antigos assentavam nessa ideia (Delfos, Éfeso, Jerusalém, por exemplo). O Islão transformará, no entanto, a ideia do *Hajj*, num veículo de distinção social e de prestígio para quem o pratica, o que não é incompatível com a dimensão intensamente democratizante que o caracteriza desde a origem. Finalmente a esmola legal, *zaqat*, único contributo canónico a que o muçulmano estava legalmente obrigado. Poderoso mecanismo de solidariedade social, pertence mais à matriz tribal e vincadamente horizontal da sociedade da Península Arábica do que qualquer dos outros cânones do Islão. É por isso dificilmente acomodável aos estados tributários que caracterizavam as regiões conquistadas. Se por um lado robustece a Umma, por outro, cria um problema político de fundo ao desenvolvimento do Estado islâmico e abre uma brecha canónica por onde se infiltrará o descontentamento, no limite, a insurreição, anti- fiscal, sempre liderado ou acomodado pelos líderes religiosos da comunidade a nível local.

A relação do Islão com os cultos pré-existentes dominantes na sua área de expansão – Cristianismo, Zoroastrismo, Judaísmo – é, pois, complexa. Por um lado, não parece haver nada de intrinsecamente islâmico, para além da figura histórica do próprio Muhammad, que não esteja já de alguma forma representado em fórmulas anteriores. Por outro a acção do Profeta e dos seus sucessores imediatos, tende à definição de uma fórmula que, senão nos ingredientes, na combinatória, se apresenta como original. Para além dos exemplos anteriores somaria mais duas manifestações dessa originalidade, as duas essenciais à definição do Islão. Em primeiro lugar o aniconismo ontológico, no que segue de perto o judaísmo, que se tornará mais militante precisamente quando a questão da iconoclastia está prestes a resolver-se em Bizâncio a favor do culto das imagens, depois de um século dominado pela dinastia Síria de iconoclase radical. Esta opção, definitiva, terá consequências imensas no destino da arte produzida sob domínio islâmico e a acabará por determinar as principais características dessa arte. Em segundo lugar, a intensa democraticidade, populismo, no limite, do modelo religioso do jovem Islão. Pela simplificação que representa em relação às anteriores práticas, o Islão é uma religião do povo, que todos podem seguir, sem excessos de complicações rituais ou de especulação doutrinária. No interior do complexo mapa religioso do Próximo Oriente do século VII, entre as disputas pela definição do campo ortodoxo internas ao Cristianismo, a sucessão de projectos religiosos falhados das centúrias anteriores (o mais notório, o Maniqueísmo), a crise do Zoroastrismo, demasiado dependente do seu papel enquanto religião de Estado, e a crescente abstenção do Judaísmo de soluções proselitistas, o Islão surge como uma proposta tentadoramente simples.

**3. Um caso periférico destinado a um grande futuro: a Arábia da *jahiliyya* ao Islão.**

**Apoios: mapa da Arábia**

**Bibliografia:** BRICE, William C., *An Historical Atlas of Islam*. Leiden, 1981. RODINSON, Maxime, *Maomé*. Lisboa, Caminho, 1992. LEWIS, Bernard, *Os Árabes na História*. Lisboa, ed. Estampa, 1982.  
**Tópicos:**

- a Península arábica: um lugar improvável para uma nova Formulação?  
- uma periferia intensamente conectada (rotas caravaneiras, comércio do Índico, Arábia Feliz – Hadramawt)  
-os dois modelos: estados, cidades, agricultura irrigada (Nabateus, Palmirenses, Iemenitas) escrita. A crise da agricultura irrigada?  
- os dois modelos: caravanas e beduínos. Uma matriz oasiana secundária. oralidade  
- antecedentes religiosos: reino da Etiópia, reino judaico iemenita.  
- o Profeta enquanto síntese (oásis, caravanas, oralidade, recitação, monoteísmo, judaísmo, olha para o corredor sirio-palestiniano)

Situada na periferia histórica das grandes civilizações do Crescente Fértil, embora a elas ligada por rotas caravaneiras activas, a Península Arábica dos inícios do século VII não parecia um lugar ideal para o nascimento de um grande movimento de renovação religiosa, muito menos a mãe plausível para um novo e imenso Império. De facto, todas as experiências anteriores tinham ocorrido claramente dentro dos limites do universo urbano do Egipto do corredor Sirio-Palestiniano ou da Mesopotâmia. O triunfo dessa periferia deve pois ser lido, como um indício dos bloqueios que afectavam o centro, tanto como da vitalidade das periferias desérticas do mundo habitado. Nas centúrias seguintes, a vitalidade do mundo Islâmico haveria de ser constantemente alimentada por essas (outras) periferias: turcos, berberes.

A posição dessa periferia era no entanto privilegiada por se encontrar situada nas rotas que articulavam o comércio do Mediterrâneo e do Índico, conduzindo da Síria e do Egipto ao Iemen por via do Hidjaz (rota histórica que será também a do *Hajj* e que o Império Otomano moribundo transformará na sua principal via de caminho de ferro). Daí, do Iemen, saía o incenso que se queimava nos templos e que epitomizava todas as especiarias chegadas do Índico. O seu ponto de origem, o Hadramawt, que haveria de receber o nome de Arábia Feliz, era com o Iemen, o epicentro de um dos dois modelos que dominavam a ocupação do território na Península. Aí, havia cidades antigas, escrita, reinos organizados de base urbana, tudo sustentado por uma agricultura capaz de controlar as águas da chuva, canalizá-las, retê-las em barragens, escavar socalcos nas montanhas. Embora em contextos espaciais muito mais setentrionais e menos montanhosos os reinos Nabateu e Palmirense, ambos árabes, apesar de helenistico-persas do ponto de vista da cultura, haviam pertencido a este mesmo modelo. Representam por isso mesmo florações primevas do que será mais tarde a cultura koiné em árabe, sobretudo no mundo abássida. Nada menos próximo da imagem do beduíno do deserto. Porém, era esse o outro modelo dominante na Península Arábica. Um mundo feito de caravanas e beduínos, ligando cidades dominadas pela matriz oasiana, onde elites comerciais detinham as rédeas do comércio a longa distância. Aí imperava o dromedário (depois que substituíra o burro enquanto navio do deserto) e as funções de perpetuação da memória eram asseguradas por uma poderosa tradição oral. Em comum, entre as duas matrizes, a omnipresença da tribo, enquanto fórmula de articulação social preferencial, e das técnicas de irrigação. A asabiyya (coesão tribal ou familiar) e a água, os dois elementos fundamentais.

Apesar de periférico, este espaço não estava arredado da influência das novas fórmulas religiosas. Sem nunca ter conseguido uma implantação segura, o Cristianismo espreitava a partir do vizinho reino Monofisita da Etiópia. O Judaísmo, por todo o lado desde antes da Diáspora, ocupara posição importante no Iemen, conseguindo mesmo a adesão de um dos reinos durante o século VI. A sua importância decisiva para a formação do Islão anunciava-se já desde antes da pregação de Muhammad e, até certo ponto, explica-a. Entre estas duas Arábias, solidamente ligadas aos mundos próximos e prestigiosos do Mediterrâneo e da Mesopotâmia, caberá ao movimento político/religioso iniciado pelo Profeta fazer a síntese. Uma síntese feita de oásis, caravanas, oralidade, recitação, monoteísmo, judaísmo enquanto olha para o corredor Sirio-Palestiniano e para as experiências do Cristianismo aí praticado. A ela chamamos Islão. Pelo menos o da formulação inicial.

**II- Construindo o Islão (sécs. VII-VIII)  
4. A indissociabilidade do político e do religioso e a construção do império.**

**Bibliografia:** ARKOUN, Muhammad, *L'Islam, morale et politique.* [Paris], Desclée de Brouwer, 1986. AL-AZMEH, Aziz, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*. London, I.B. Tauris, 2001. DAKHLIA, Jocelyn, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l’islam*. Paris, Aubier, 1998. AL-JABRI, Mohammed Abed, *La raison politique en islam. Hier et aujourd’hui*. Paris, La Découverte, 2007. LEWIS, Bernard, *A Linguagem Política do Islão*. Lisboa, Ed. Colibri, 2001.

**Apoios: diagrama da família do Profeta  
Tópicos:  
-** um problema político?  
- a grande originalidade do Islão: a natureza religiosa da construção do Império (contraste com o Cristianismo/Império romano)

- não há político nem religioso, apenas uma unidade indissolúvel.  
- a centralidade alcorânica enquanto fonte de legitimidade da umma. A vulgata e a fixação textual: fabricação da língua e génese de um modelo cultural. hadith  
- o problema central na História do Islão: a questão da sucessão do Profeta. A matriz genealógica/democraticidade do governo. Legitimistas, legitimistas radicais, caréjidas ou o Profeta no centro da história.  
-uma nova aristocracia: os chorfa.

Nada é mais anacrónico e obstaculizante para compreender a História do Islão, que a tentação de lhe aplicar, sem filtros, uma distinção que foi forjada na sociedade ocidental, separando de uma forma nítida o político do religioso. Essa distinção, mesmo na Cristandade, é tardia e só foi completamente adquirida com as revoluções liberais, estando no centro do debate durante todo o período medieval. Para além da doutrina do dualismo dos poderes, o que estava em causa, penso, era o peso relativo do modelo carismático de exercício do poder, que, de uma forma ou de outra implica sempre uma relação estreita com a sacralidade. No interior das sociedades que se islamizaram, tal debate nunca chegou a ter lugar, pelo que o modelo triunfante é o das realezas sacralizadas de modelo carismático, que caracterizavam o Mediterrâneo oriental e o Próximo Oriente à data da invasão árabe, como a Bizantina e a Sassânida. Sobre elas vão intervir certas características específicas da organização social árabe, que se prendem com a construção da legitimidade no interior do modelo da chefatura (cf. *infra* lição 10) e que ditarão o modelo político no mundo islamizado até aos começos do século XX.

Esta indistinção, que faz com que não se possa pensar autonomamente os dois campos, ou sequer defini-los numa essência que é indissociável, remonta às condições de formação da *Umma* e à formação do Império enquanto entidade política. A perspectiva comparada como processo de afirmação do Cristianismo é, mais uma vez, fértil. De facto, enquanto aquele se difunde através de uma estrutura imperial pré-existente, colonizando- a e acabando por se apropriar da estrutura do Estado romano, num processo lento que se inicia com Constantino, para só se consumar completamente com Heráclio, nas vésperas da conquista árabe, de modo que se pode dizer que, a partir do século IV, o Cristianismo deixará de ser uma coisa de judeus e gregos, para se confundir totalmente com o Império, a difusão do Islão encontra-se indissociavelmente ligada à formação do Império, não pré- existindo de nenhum modo à conquista militar. E embora apoiando-se em modelos anteriores, é sobre o Islão que se forma o Estado, a comunidade ou a *Umma*, que não existe fora dele. Aqui, a proximidade ao modelo persa, e à interdependência entre Estado e renovação mazdeista do Zoroastrismo proposta pelos sassânidas, é seguramente maior. Desta indistinção decorrem duas características maiores da História do Islão, que são especificamente suas. A primeira prende-se com a centralidade do texto alcorânico como fonte de legitimidade para a acção e de direito. Nunca tendo chegado a adoptar as codificações a que os imperadores romanos do Baixo Império haviam presidido, o Islão dependerá em tudo do texto Alcorânico assim como do *Hadith* para a definição de um quadro legal. Essa abstenção, que não tem lugar em nenhum domínio da cultura material, nem é extensível ao modelo administrativo do Império, deve ser relacionada com o peso dessa matriz fundadora. Daí que a fixação do texto alcorânico acompanhe de perto o processo expansivo, tendo ocorrido durante o governo do terceiro califa, Uthman, quando as mulheres do Profeta, fiéis, transmissoras orais das *suras* até aí nunca escritas, ainda estavam vivas. O facto terá enorme relevância também do ponto de vista cultural, visto a fixação de um texto *Vulgata* ter contribuído para a definição de um quadro linguístico mais ou menos permanente que serviu de matriz ao Árabe clássico, a língua do Islão e doravante do Império. A questão política não é apenas, por isso, indissociável da religiosa, mas ambas se encontram na esfera do cultural.

A segunda consequência dessa indistinção prende-se com o modelo de governo da *Umma*. Numa comunidade fundada pelo Profeta, a questão essencial será não questionar o modelo de liderança, que há-de ser necessariamente teocrático, mas o de definir o modo de sucessão. Este oscilará entre uma legitimidade de modelo estritamente religioso e a aceitação de princípios que assentam na sobrevivência do conceito de clã e tribo e mesmo, no limite, da tradição dinástica que caracterizava os Impérios conquistados. A primeira via estando condenada a um certo abandono – a tentativa democrática dos Caréjidas de impor um princípio de sucessão meritocrática não tendo colhido a adesão da maioria da comunidade – a legitimidade acabará por ficar contida dentro dos limites definidos pelo clã de Muhammad. Isso tem a lógica interna de colocar Muhammad no centro do processo histórico, além de acomodar os hábitos árabes de sucessão e de organização horizontal. Os descendentes dos membros desse clã terão uma função única no Islão, surgindo, sobretudo a partir do período do meio, como uma aristocracia Xarifina, de onde saem, até aos dias de hoje (Marrocos, Jordânia, Arábia Saudita), muitas das soluções dinásticas mais estáveis. Um grupo, de destino mais minoritário, mas nem por isso menor dentro do Islão, tentará restringir esse princípio sucessório do clã à descendência directa do Profeta. A dissidência dos Álidas (cf. Lições 11 e 14) não é, pois, teológica, como acontecia no mundo cristão, mas familiar e de modelo político. E é esta específica imanência da religião ao sistema político que fará dela uma observância alternativa, a do shiismo. Esse não será, no entanto, o único caso de afirmação do princípio de sucessão dinástica. Tão cedo quanto o terceiro califa o modelo dinástico oriental passará a estar entre as opções para a direcção da *Umma*.

**5. A formação da *Umma*, dos primeiros califas aos omíadas.**

**Bibliografia:** CRONE, Patricia, Medieval Islamic Political Thought. Edinburgh, Edinburgh U.P., 2004. CHOUEIRI, Youssef M. (ed.)*A Companion to the History of the Middle East*. Oxford, Blackwell, 2005. ALMAGRO GORBEA, Antonio, *El Palacio Omeya de Amman. La arquitectura*. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983. **Apoios: mapa da Síria; power-point Síria pré-islâmica; power-point arte omíada**

**Tópicos:  
-** a sucessão imediata e os califas rashidun  
- a vitória do clã omíada e a derrota dos Álidas: uma história de Árabes que acabará em questão religiosa.  
-o Império neo-bizantino: a Síria dos omíadas (novidades e ambiguidades: a escolha da capitalidade, a localização dos palácios)  
- a construção ideológica do poder (arte e propaganda: as mesquitas)  
- o Estado: fiscalidade, sistema monetário. Abd al-Malik

A partir do momento em que Muhammad forma a primeira comunidade em Medina, podemos dizer que se inicia o estado islâmico. Porém, a definição do que esse estado será politicamente só começa a fazer-se quando em 632 se coloca a questão da sucessão. O próprio conceito de Califa (sucessor) mostra como esse momento é vital na História do Islão, todos os momentos seguintes sendo análogos e podendo por isso ser lidos como a perpetuação da mesma ruptura em continuidade. Quase todas as definições, contudo, são ensaiadas durante o governo dos quatro sucessores imediatos do profeta, os únicos que foram efectivamente seus companheiros e a quem, dentro da tradição profética, está reservado o papel que se encontra associado, no Cristianismo, aos Apóstolos, estatuto reconhecido através do qualificativo de *rashidun*, Iluminados. De alguma fora, todas elas são dominadas pela discussão em torno do modelo de sucessão feito no interior da Comunidade mas sobretudo da família do Profeta, em que a organização tribal dominante é patri-linear, mas em que o poder das fratrias se encontra largamente contrabalançado pela rivalidade entre as várias mulheres sobreviventes, cada uma defendendo um candidato. Por isso, embora não consanguíneos do Profeta, os dois primeiros califas (Abu Bakr e ‘Umar) estão a ele ligados pelo casamento, enquanto o terceiro e o quarto (Uthman e ‘Ali) são do mesmo clã, o último deles, de resto seu primo direito e parente masculino mais próximo. Esse parentesco será ainda reforçado pelo casamento com a filha do Profeta, Fátima, daí saindo toda a descendência de Muhammad. A observação da árvore genealógica anexa evidencia a centralidade da figura do Profeta no Islão, por uma via que transcende largamente o impacto da pregação e da Revelação. O que está em causa é, mais do que isso, a construção de uma centralidade política, em que a sua família, dum ponto de vista real ou suposto, ocupa papel exclusivo durante quase um milénio. Tanto assim que todas as fórmulas ensaiadas até aos Otomanos, necessitarão a legitimidade carismática que lhes é emprestada por um califa dessa linha, primeiro do ramo Omíada, depois do ramo Abássida. O caso das dinastias xarifinas, a Ocidente ou no Oriente, é precisamente o mesmo. Por essa razão todos os acontecimentos da História do Islão durante os primeiros séculos, poderão também ser narrados do ponto de vista de lutas entre facções da família do Profeta. São, em síntese, histórias de árabes, ainda quando envolvem um quadro explicativo muito mais alargado.

A vitória do clã omíada sobre os dos Álidas, no decisivo ano de 661, é pois em simultâneo o início do fim da unidade religiosa dentro da *Umma* (cf. *infra* Lição 14) e o sinal de estabilização do princípio de sucessão dinástico num quadro familiar alargado. Marca, por outro lado, a mudança de polaridade no interior do jovem Império: porque o califado passa para Mu’awiya, que governava a Síria a partir de Damasco, o eixo Medina/Kufa, isto é, o eixo arábico-mesopotâmico, vai perder força a favor da área Sirio- Palestiniana. Com essa translação o centro do Império sai pela primeira vez de forma assumida da sua esfera Natal deslocando-se para os territórios conquistados. Mudança decisiva no sentido da consolidação. Dela decorria igualmente a inevitabilidade de um duplo processo de aculturação: a arabização e islamização desses territórios e a helenização do Islão árabe. Neste primeiro Islão, entre os dois Impérios derrotados, é o Romano que os califas tomam como modelo dominante. O mundo dos Omíadas será por isso o de um Império neo-Bizantino.  
Esta nova Roma de cameleiros recentes não se faz no entanto sem ambiguidades. A própria escolha da capitalidade traduz isso mesmo. Ao evitar Antioquia, demasiado próxima do *limes*, e todas as antigas cidades da costa, os Omíadas escolhem Damasco, para Oriente das montanhas do Anti-Líbano e por isso muito perto da estepe desértica que articula a Síria, sem solução de continuidade, à Arábia. A selecção de locais para os Palácios que vão construindo desde o final do século VII até meados do VIII revela-se ainda mais conservadora das suas tradições do deserto. Sítios como Qasr al-Hayr al- Gharbi, mantêm tudo das fortificações romanas do *limes*, ao mesmo tempo que a sua arquitectura acusa a fusão entre influências tardo-helenísticas e persas. Já o tópico do jardim no deserto, que estes palácios retomam, assim como o hábito da caçada real ao leão retomam temas das antigas realezas persas e mesopotâmicas.

O outro pólo, este mais vital, da construção ideológica do poder na Síria omíada, centra- se no ambicioso programa de construção de mesquitas, que não só inventa o género, como o transforma em principal veículo de comunicação simbólica entre o califa e os crentes. O primeiro ensaio destinado a dotar a nova religião de um monumento emblemático que pudesse rivalizar com o prestígio da Arte Imperial, da Igreja ao Palácio, situa-se precisamente na cidade, Jerusalém, a que o Islão chamará A Santa (al-Quds), onde Heráclio celebrara em 630 a sua vitória na guerra contra os persas. Trata-se da Cúpula do Rochedo, mandada erigir na esplanada do Templo, local da Ascensão do Profeta, pelo califa que funda efectivamente o Império, do ponto de vista ideológico e administrativo. Não é ainda uma mesquita, ou seja, um oratório, o qual será de facto construído em Damasco no local do templo antigo e da Basilica de S. João Baptista, comprada aos cristãos. A recuperação do *temenos* do templo, a utilização de um estilo arquitectónico e decorativo bizantino, a manutenção do culto das relíquias do Baptista no interior do oratório, a sumptuosidade de efeitos que se procura, competindo com as magnificências de Constantinopla, não deixam quaisquer dúvidas acerca do modelo inspirador, assim como da natureza grega deste primeiro Islão. O que é tanto mais importante quanto será esta a matriz para todas as mesquitas a construir. Nelas estão aglutinadas todas as funções que cabiam à Igreja e ao Fórum. A mesma inclinação bizantina é visível no que respeita à administração do Império. Nas últimas duas décadas do século VII, este passará a ser administrado segundo modelos imitados do secular governo romano na Síria, dividido em Províncias entregues a governadores que, como nos *Themas* bizantinos acumulam funções civis e militares. É esta orgânica que presidirá às últimas fases de expansão do Império no final do VII e no VIII. O início da cunhagem da moeda, símbolo de exercício de um poder soberano e emblema da realeza romana e persa será também um marco decisivo pelo papel que o sistema monetário muçulmano irá ter no comércio mundial durante os muitos séculos seguintes. A opção pelo bimetalismo (sistema ouro/prata) funde os dois modelos anteriores e permite integrar uma vasta área geográfica, que transcende os limites do novo Império. Os *Denarius* bizantinos teriam agora um competidor no *Dinar* de ouro e no *Dirham* de prata. Aí figurava a efígie do califa, como nas moedas romanas. Por enquanto, o aniconismo fundamental do Islão ainda não chegara a impor a substuição da figuração imperial pela evocação textual/caligráfica.

**III- O “Islão na sua primeira grandeza” (sécs. VIII-X)**

Entre este culminar da dinastia omíada e o período subsequente, dominado pelos Abássidas, desenrola-se aquele que é simultaneamente o momento de quase todas as definições, no que toca à identidade islâmica, e a hora islâmica da História, isto é, o lapso de tempo em que o mundo articulado pelo Islão, cuja expansão não cessa de acontecer, concentra em si tanto uma acumulação de capital e de recursos inigualável, como um potencial de inovação que antecede e de certa forma prefigura e influencia a revolução científica e tecnológica que a Europa conhecerá na Idade Média tardia e no período moderno. É essa primazia que justificará em grande medida a expressão de K.Chaudhuri, “Asia before Europe”.

História do Islão Medieval HIM 6. **O último grande florescimento urbano no Crescente Fértil: novas cidades, velhas centralidades.**

**Bibliografia:** LOMBARD, Maurice, *L’Islam dans sa première grandeur (VIIIe-Xie siècles)*. Paris, Flammarion, 1971. LOMBARD, Maurice, Espaces et réseaux du haut moyen âge. Paris, Mouton, 1972. *Espaces et Réseaux en Mediterranée*. *VI-XVIe*. vol. I, *La configuration des réseaux*, vol. II, *La formation des réseaux*. Dir. De Damien Coulon, Christophe Picard, Dominique Valérian. Paris, Bouchène, 2007-2010.

**Apoios: reconstrução da planta de Baghdad; vistas aéreas de Samarra; o comércio mundial no período abássida  
Tópicos:  
-** o ponto de vista de M. Lombard (contra-Pirenne)

- primícias da recuperação económica: o século VIII. Analogia na cronologia de retoma entre o Ocidente e o Oriente  
- o destino dos centros urbanos antigos: sortes variáveis (Cidades Desertas, Aphameia, Ctesiphon, Babilónia/Antioquia, Damasco). Constantinopla, Alexandria.

- novas cidades: Baghdad, Samarra, Cairo. A ideia de cidade áulica: neo-helenismo ou nova matriz?  
- mudanças de capitalidade, novos centros velhas funções.  
- um urbanismo a uma dimensão nunca vista. Contraste com os indícios urbanos da cristandade latina.

A própria ideia de que o nascimento de um Império com estas dimensões e diversidade é possível, nesta cronologia, implica pensar numa clara mudança de ciclo, da grande recessão dos séculos VI e começos do VII, para uma economia de novo em crescimento, a partir do século VIII, II da Hégira, muito acentuado. Isso quer dizer que o mundo cristão, o oriental e o ocidental, têm, a partir daqui, um bloco relativamente organizado com o qual mantêm relações a espaço bélicas mas comunicantes e que, em cronologias diferentes, entre os séculos VIII e X, o crescimento desse bloco será decisivo para a sua revitalização. Se admitirmos esta hipótese poderemos pensar na plausibilidade da tese de H. Pirenne de que Carlos Magno sem Muhammad não seria possível, mas na condição de lhe invertermos o argumento. Se o Islão ajuda a continentalizar a Europa latina, numa primeira fase, é inequívoco que a ajudará a capitalizar numa segunda. Disto se apercebeu M. Lombard, cuja percepção a uma escala macro, feita de grandes cronias e de vastas redes de negócio, de inspiração braudeliana, nos serve aqui de guia.  
Dentro deste mesmo esquema, a analogia na cronologia da retoma (século VIII) não deve aqui mascarar a duração, consistência e profundidade dessa retoma, muito superior no Oriente, quer islâmico quer grego (não se poderá aqui esquecer que o Império Bizantino, isto é o Rum, sofre pelo mesmo período um espectacular renascimento, que a dinastia macedónica irá consolidar) àquele experimentado na *Latinitas*. A presença, pela primeira vez, de uma estrutura capaz de articular espaços tão diversos é decerto uma razão plausível para explicar o lugar que o mundo islâmico, e sobretudo as suas regiões mais emblemáticas, ocupa no centro daquilo a que, creio, se poderá chamar com propriedade a Primeira Economia Mundo, antecedendo em meio milénio a proposta há décadas feita por I. Wallerstein, para iniciar o processo de mundialização.

Essa recuperação não deixa intacto o mapa do tecido urbano que durara, nas regiões conquistadas pelo Islão, desde o período Helenístico e que, por então, era velho de pelo menos mil anos. De facto, essas cidades conhecem sortes variáveis, algumas resistindo bem à crise, outras anemizando-se, outras desaparecendo. Neste último caso estão a rede secundária de povoados do norte da Síria, as Cidades Desertas, a grande urbe de Aphameia, no vale do Orontes, ou Ctesiphon, a capital sassânida e Babilónia, na Mesopotâmia média. Muitas outras, porém, resistem, como Alexandria, que mantém no mundo islâmico uma importante funcionalidade como sede da frota egípcia, Antioquia ou Damasco, esta última exaltada na sua função de capitalidade da Síria média pela preferência dos Omíadas. O maior sintoma do dinamismo urbano é no entanto representado pela rede de urbanismo novo aparecido a partir dos começos do período abássida, num movimento que se estende até ao século X. A grande área dessa expansão é a Mesopotâmia, onde uma arquitectura de adobe, de construção rápida e efémera, favorece o aparecimento de gigantescos empórios, claramente conotados como o programa ideológico, mas também com a centralidade comercial que a nova dinastia vem consagrar. Tal é o caso da fundação de Bagdad, nos meados do século VIII e de Samarra, cidade que ocupa kms nas margens do Tigre, na quarta década do IX. Estas cidades têm algumas coisas em comum. Em primeiro lugar porque são todas cidades áulicas, correspondendo ao modelo das velhas fundações helenísticas mas agora mais directamente associadas à glorificação de um poder dinástico. O que sobreviveu da sua arquitectura, materialmente ou através dos textos, confirma isso mesmo. A segunda é a de que a sua fundação está usualmente associada a uma mudança de capitalidade, como acontece de Kufa para Bagdad ou desta última para Samarra e de volta a Bagdad. Não se poderá deixar de sublinhar, assim, que há alguma coisa de enganoso nesse frenesi: na verdade, em termos funcionais pode acontecer que várias cidades sejam apenas uma, com ajustamentos de sítio e de posição. A mais tardia dessas fundações, o Cairo, partilha das duas características anteriormente enunciadas, mas não dessa desmultiplicação. O mesmo não se poderá dizer das duas mais importantes fundações ocidentais. Qairawan irá, à distância, duplicar Cartago. Fes, Volubilis. Este urbanismo que ao menos na Mesopotâmia se eleva a uma escala nunca vista, contrasta vivamente com o tímiod renascimento ocidental do período carolíngio. É ele que explica e reflecte a posição central num sistema de rotas que se estende do Atlântico à China, tendo como elementos estruturantes o Mediterrâneo e o Índico que o mundo abássida ocupa.

**7. A *shi’a* e os movimentos sectários.**

**Bibliografia:** ARKOUN, Muhammad, *La pensée arabe*. Paris, Presses Universitaires de France, 1975. CRONE, Patricia, Medieval Islamic Political Thought. Edinburgh, Edinburgh U.P., 2004.  
**Apoios: diagrama do shiismo**

**Tópicos:**

- redefinição religiosa  
- as longínquas origens da dissidência shiita. De uma questão de árabes (assabiyya) à etinicização da shi’a.  
- a questão iraniana: a shi’a herdeira do Zoroastrismo? O problema do messianismo.  
-os contornos sociológicos: a seita e as ramificações do shiísmo.  
-os contornos políticos: a shi’a enquanto agit prop  
-versões tardias dentro (e quase fora) do Islão: Fatimidas, Drusos, Assassinos.

Período de intenso crescimento, o século VIII será também o momento de uma série de redefinições no interior do jovem quadro islâmico, que abrangem a esfera do religioso/político tanto como o domínio da ideologia e da cultura.  
A primeira delas tem a ver com a progressiva definição de uma oposição, no campo muçulmano, entre shiitas e aqueles que, depois da revolução abássida, se virão a aglutinar em torno de uma legitimidade identificada com a figura califal, a *sunna*.

O quadro fundador do shiismo parece evidente e marcado por uma série de eventos históricos, os quais entendemos definir *supra* como uma história de árabes: problemática ascensão ao califado do parente masculino mais próximo do Profeta, ‘Ali; afastamento forçado do poder por parte dos seus filhos e morte (“martírio”) do mais carismático deles, Hussayn em Karbala, onde o seu túmulo passará imediatamente a assinalar local de peregrinação; não aceitação da legitimidade califal omíada pelos seus seguidores que a partir daí se constituem em seita no interior do Islão (no sentido de um grupo separado com regras e identidade própria). É justamente esta dimensão heterodoxa e muitas vezes insurrecta, que os estimula a partir para zonas mais periféricas do Império, caso do planalto iraniano, onde lhes estava assegurado um largo futuro, caso da longínqua província da África, de que se conseguirão apossar no final do século IX. No centro mesmo do Império, porém, nas áreas da Baixa Mesopotâmia em que o povoamento árabe fora muito precoce e mesmo anterior à invasão, constituem já nessa época uma parte dominante da população, que os Omíadas, apoiados na Síria, não conseguem completamente controlar.

A partir deste quadro inicial relativamente evidente, aquilo que poderá explicar o crescimento e diversificação da *shi’a*, durante os séculos seguintes, é um paradigma de crescente complexificação em que entram como variáveis a acomodação dentro do movimento de sentimentos de cariz étnico/nacional, de influências vindas do zoroastrismo e dos radicalismos emergentes. Pode, neste sentido, dizer-se que a especificidade do movimento permite receber dentro do Islão tensões que de outro modo lhe teriam ficado externas, o que, inevitavelmente, acentuará ao longo do tempo a sua vocação heterodoxa e essa mesma complexidade.

Quanto à dimensão nacional, ela não será visível com clareza antes que a agitação promovida por Abu Muslim a partir da região oriental do Império, tenha vindo chamar a atenção para a importância, quase esquecida entretanto, da componente persa no Império. Os progressos da islamização haviam aí sido céleres, o que em parte se deverá à crise que precede a queda dos sassânidas, em parte ao facto de o zoroastrismo estar muito conotado com a aristocracia guerreira da sociedade derrotada e, finalmente, em parte ao facto de o Islão, na simplicidade da sua formulação, poder acomodar com facilidade fórmulas religiosas anteriores. Entre elas destaca-se a prevalência de um certo dualismo, que a religião do Profeta Mani levara às últimas consequências, assim como a centralidade dos mitos redencionistas e messiânicos, que levará à reinterpretação da história dos Álidas à luz dessa crença salvífica. Daí a progressiva codificação de uma legitimidade fundada numa sucessão de Imams sucessores de Hussayn e na expectativa de um *mahdi* que, ao longo da História dos países islâmicos serviu amiúde de receptáculo a uma agitação social de cariz milenarista. Tudo isto aprofunda a dimensão de seita e promove numerosas fragmentações internas, possibilitando a construção de uma genealogia da dissidência, que nos pode trazer, em muitos casos, até à actualidade. Por sua vez, a seita, é sociologicamente, o meio ideal para ambientar a radicalização política, radicalização que terá sido amplificada pelo isolamento crescente face ao poder abássida, não obstante o decisivo papel que o movimento teve na ascensão destes. A crescente dimensão de “agitação e propaganda” do movimento encontrará uma via de afirmação privilegiada na África do Norte e no Egipto onde um grupo *shiita* virá a triunfar no século X, sem nunca conseguir que a maioria dos muçulmanos locais os siga. Essa radicalização depressa conduzirá a percursos quase fora do Islão, como no caso de dois movimentos surgidos no século XI, um caracterizado pela afirmação messiânica estrema, os Drusos, outro pela violência cirúrgica que cultivam como método de intervenção, os Assassinos.

**8. A revolução abássida.**

**Bibliografia:** BERKEY, Jonathan P., *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near east, 600-1800*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003. *Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden, E.J. Brill, 1960-. *La fitna. Le désordre politique dans l’Islam médiévale*. Número especial da revista *Médiévales*. Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 2011.

**Apoios: Planta do Palácio de al-Mutawakkil Tópicos:**

- redefinição política  
- a crise dinástica dos omíadas e a dissidência da parte oriental do Império.  
- insurreição persa ou problema de centralidade do Império.  
- o levantamento de Abu Muslim e o triunfo dos Banu-l-Abbas.  
- o triunfo da via do meio: a Sunna e a definição de uma ortodoxia religiosa.  
- o recentramento do Império: geografia e sociologia  
- uma nova realeza de modelo persa: de Khalifa rasul Allah a Khailfa Allah (o Laqab).  
- palácios, ritual e propaganda dinástica. A síncrese entre a tradição persa e a romano- bizantina.

Outra das grandes redefinições do período prende-se com a decisiva transição política empreendida através da tomada do poder de um ramo da família do Profeta, muito mais próximo do tronco deste que os Omíadas e que soubera aguardar a sua oportunidade durante o século que durara aquele regime. Num quadro destes poder-se-ia pensar que se tratava apenas de mais uma ruptura no interior dos Qurayshitas. Acabaria por ser, porém, bastante mais do que isso. Todos os ingredientes tradicionais estavam presentes: centralidade dos interesses do grupo sobre os individuais, tensão entre Kufa e Damasco, rebelião que acaba no assassinato dos derrotados. Dois elementos há, porém, novos – a origem geográfica da rebelião e a radicalidade da eliminação do clã derrotado, que acabou por ser massacrado (quase) até ao último homem.

A origem geográfica é um dado decisivo na medida em que a maior parte das interpretações sobre a Revolução Abássida, sublinhavam, até há pouco, o carácter iraniano, e por isso de insurreição nacional, da rebelião. Essa dimensão não poderá ser escamoteada, na medida em que o movimento começa pelo levantamento do Khurasan, uma das regiões mais orientais do Império e parte da sua área persa. Aí um líder, Abu Muslim, consegue suscitar pela agitação a secessão em relação aos omíadas. No caminho para Ocidente, porém, os descendentes de al-Abbas, sediados em Kufa garantem a liderança efectiva do movimento, arabizando-o. Nenhuma forma de legitimidade parece poder vingar no interior do Islão, quer se trate de um poder instalado ou de um revolucionário, fora da trama de ortodoxia que envolve a família do Profeta. A “insurreição nacional” persa, com muitos laivos de *shiismo*, evidencia deste modo os seus limites. Não se esgotará, no entanto, numa mera apropriação do poder por parte de um clã Árabe aparentado ao Profeta. Algo de definitivo, muda neste momento no Islão.  
Antes de mais a definição de uma ortodoxia. Embora apoiados nos *shiitas*, os Abássidas não perderão tempo a demarcar-se. A via será antes a da definição de uma ortodoxia islâmica, de que o califa é o único legítimo garante. Estamos aqui nas origens do sunismo, o Islão do meio. Será no seu interior que se definem, nos séculos imediatos, as grandes escolas de jurisprudência que constituem o segundo patamar de garantia para a fé islâmica. Enquanto religião, o Islão começa aqui a chegar à sua maturidade.

Em segundo lugar, o Império irá bascular, de forma permanente mais para Oriente, colocando o seu centro já não na Síria mas no Iraque. A área de influência do Império persa vem assim substituir a de Roma, como eixo estruturante do Islão. É esta orientalização, que permite complexificar uma sociedade islâmica que é muito velha mas que enverga ainda roupagens novas, a principal responsável pelo tom que regerá o período e que se mostra mais inequivocamente persa e oriental que romano/bizantino. Este recentramento do Império implicará uma nova ordem territorial e uma nova sociologia. A fundação de Bagdad apresenta-se particularmente emblemática a este respeito, tendo o califa al-Mansur, proposto com a sua nova capital um modelo de urbanismo que acomode as exigências funcionais de uma metrópole comercial ao mesmo tempo que exprime uma ordem imperial de ambição universal. A escolha de uma planta circular, com a área comercial e habitacional a envolver a enorme esplanada do palácio real e da mesquita, de onde partem quatro vias para os quatro cantos do Império, constitui todo um programa político ambicioso, capaz, no século seguinte, de seduzir os imperadores bizantinos. Novas cidades e novos homens: com os abássidas, os persas, que tinham conhecido uma travessia do deserto durante o período omíada, vão dar entrada na administração, com a consequente transformação do sistema. No século IX, através de sucessivas famílias de vizires hão-de dominá-lo completamente.

Por último, e este talvez seja o legado mais sólido da Revolução Abássida, a realeza, leia- se o califado, sacraliza-se. Uma nova realeza de modelo persa emerge em que o “Khalifa rasul Allah”, o “sucessor do enviado de Deus”, dá lugar ao “Khalifa Allah”, o “sucessor de Deus”. A marcar esse estatuto os Abássidas tomam um *Laqab*, um título honorífico de invocação sempre religiosa, pelo qual, uma vez entronizados, passam a ser conhecidos, assim se distinguindo do comum dos mortais. Mais tarde, a apropriação desse costume por príncipes e vizires dirá muito sobre a erosão do poder da dinastia. A sacralização da realeza tem expressão também do ponto de vista da arquitectura, que atinge, com os abássidas um ponto culminante enquanto expressão de ideologia. Embora nenhum palácio abássida sobreviva, ao contrário do que sucede com os omíadas, o rasto arqueológico que deixaram os dois imensos palácios de Samarra, permite reconstruir a directa inspiração sassânida (planta estruturada por um eixo culminando numa Aula Regia, relevância simbólica dos jardins quadri-partidos como forma de remissão para a natureza extra-terrena do poder e, no limite, para o Paraíso, decoração cerâmica), não inteiramente convergente já com as fórmulas bizantinas. É aí que se desenrola o espectáculo quotidiano do poder, funcionando a corte como metáfora da sociedade. É já, num outro horizonte diferente do javanês, o *Estado como Teatro* de que falava Geertz.

**9**. **A circulação do saber entre o *adab* e o *isnad*.**

**Bibliografia:** BLACHÈRE, Régis, *Histoire de la littérature arabe. Des origines à la fin du XVe siècle de J. C*. 3 vols. Paris, Maisonneuve, 1952. CHAMBERLAIN, Michael, Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350. Cambridge, Cambridge U. P ., 2002. URVOY, Dominique, *Histoire de la Pensée Arabe et Islamique*. Paris, Seuil, 2006. *Le Monde des Ulémas andalous du V/XIe au VII/XIIIe siècle. Etude sociologique*. Genève, Librairie Droz, 1978.VERNET, Juan, *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona, El Acantilado, 1999.

**Apoios: texto da geografia de Ibn Hawqal Tópicos:**

-redefinição cultural: triunfo da cultura numa sociedade escrituralística.  
- a formação da grande koinè (greco-árabo-persa)  
- mediadores: o siríaco e os tradutores, ou a formação de um corpus clássico em Árabe.  
- multiplicadores: mecenato califal (“o estado caligráfico”), a Bayt al-Hikma  
- consumidores: hassa, mercadores, consumos e curiosidades urbanas, a cultura como promoção social.  
- o corpus dos saberes (o que se ganha, o que se perde) e as formas de transmissão  
- *translatio*: do mundo clássico ao Oriente, do Oriente ao Ocidente Islâmico, deste à *Latinitas*).

Última grande redefinição que tem por palco o universo abássida: o gigantesco projecto de síntese e reelaboração cultural que dará origem à criação de uma *koinè* árabe. Depois da formação do mundo Helenístico, mais de um milénio atrás, esta é sem dúvida a mais importante transformação na História da cultura. A analogia é, de resto aqui muito mais que fortuita porque o corte abássida não só sucede ao Helenístico como se alimenta dele, purgando-o dos saberes que o Islão estigmatiza ou desfavorece e regenerando os outros, através de um processo de assimilação assente na glosa, mas em certas áreas também na experimentação. Esta *koiné*, expressando-se em árabe, uma língua pouco apropriada para as novas subtilezas lógicas e que terá por isso de se adaptar e crescer, será assim muito mais grega e persa (mas também Babilónica) que semita e tem, nessa medida, todas as condições para ser o sangue que vivifica as artérias deste Império cosmopolita e já apenas remotamente ligado às suas raízes árabes primevas.

Reconheça-se que a matriz escrituralística da sociedade islâmica favorecia a prática cultural. A transposição porém não deverá ser automática, porque se a prática religiosa necessitava a alfabetização, esta não produz necessariamente uma cultura aberta, como, em épocas mais tardias, o conservadorismo cultural dessas sociedades viria demonstrar. A explicação deverá por isso assentar na convergência entre uma significativa procura por consumos culturais numa sociedade muito aberta, cosmopolita e em crescimento económico acelerado, e o entendimento por parte do califa, no que é seguido pela elite, que parte do seu papel passa por um mecenato activo. Nalgumas sociedades extraordinárias, como a Bagdad do século IX ou a Itália do Quatrocento, esta convicção principesca chegou a produzir resultados também eles extraordinários.

O trabalho preliminar é feito por um conjunto de personagens mediadoras, geralmente cristãos siríacos que trabalham sobre o grego, o aramaico, que é a sua língua mãe e finalmente o árabe. Do seu trabalho, que precede em três séculos o dos tradutores de Toledo (e o permite), sai um corpus de traduções que constitui a primeira acumulação do saber da Antiguidade Clássica agora vertido em árabe. O mais célebre deles: Hunayn Ibn Ishaq. A acção destes mediadores não poderá, no entanto, ser entendida sem a protecção califal. Um destes califas, al Ma’mun, ao fundar a Bayt al-Hikma, glosa a fórmula que havia feito o sucesso da academia que orbitava a Biblioteca de Alexandria. A produção cultural volta a estar próximo do poder, preenchendo o vazio que havia sido no mundo do latim mas também do grego, pelo estado do Baixo Império, que se deixara contagiar pela ligação dos centros de produção cultural aos templos. Insanável, a destruição do Serapeum será parcialmente compensada na Bagdad do século IX. O mecenato principesco age aqui como agente catalisador e multiplicador. Os destinatários desta cultura extravasam contudo largamente o palácio. A *hassa*, a aristocracia que se vai afirmando através da proximidade ao poder, do acesso aos cargos e da riqueza, alimenta- se desta cultura que sustenta a sua promoção e é o instrumento da sua actividade, num Estado que se burocratiza e em que os dotes caligráficos e poéticos, leia-se, através de um filtro latino, oratórios, podem ser decisivos no *cursus honorum*. A aristocracia áulica bizantina, é, na época, o paralelo mais feliz. Mas para além dela há uma sociedade urbana numerosa e letrada, em que abundam os comerciantes e a viagem é frequente. Serão eles os principais consumidores desta cultura cujos interesses, tópicos e padrões traem essa dupla proveniência, áulica e comercial.  
No centro de tudo está o *adab*, um conjunto de saberes que no mundo académico árabe de hoje serve de tradução ao conceito de “Letras”, ou talvez mais precisamente “Humanidades”. Formas especificamente árabes, como a poesia, mas também um conjunto de saberes de proveniência helénica, como a História, são aí tratados. A historiografia árabe começará aqui, para não mais se interromper. Outros géneros, pararelos, surgem, a cavalo numa concepção do saber apoiada nas cadeias de transmissão (*isnad*), transposição metafórica para o domínio do cultural das genealogias familiares: os Diccionários Biográficos de Autores são os mais importantes. Mais além, a Geografia, essencial nesse mundo de viajantes e comerciantes, a da tradição da Geografia Humana grega mas também a dimensão aritmética da escola de Alexandria, agora retomada. A cartografia e o inventário dos climas, abandonado entretanto pelos gregos serão aqui retomados através de uma série de grandes nomes (Ibn Hawqal, Muqaddasi, por exemplo). Pelas mesmas razões, as ciências do número, Aritmética, Geometria, sofrem uma total revisão a partir do paradigma grego, a cavalo na experiência acumulada em Babilónia, e nas influências indianas. Finalmente a Medicina, em que o paradigma Galénico é sistematizado em função de uma prática médica muito activa, o que resultará, já no século XI, no *Canun* de Ibn Sina. O inventário seria inesgotável e o tom dá conta da riqueza do objecto. É ela que explica a importância desta *koinè* enquanto elo entre um legado clássico passado e uma cultura europeia futura.

**IV- Nas remotas origens do Islão moderno: o “período do meio” (sécs. X- XIII)**

A designação de período do meio aqui utilizada serve bem, creio, como descritor de uma época em que os territórios sob domínio político do Islão mais se aproximam daquilo que caracteriza a medievalidade ocidental. Penso sobretudo na fragmentação dos poderes, embora esta nunca chegue a atingir a esfera local, como acontece na *Latinitas*, e na crescente preponderância de uma aristocracia militar. Porém, aqui a estrutura estatal nunca se eclipsa, passando a acomodar os novos elementos, sobretudo exógenos, transformando-se sem se desvirtuar completamente. Período do meio também porque, depois da fase de definição inicial, é nestes séculos que se vão decidir algumas das características que fazem parte da sociedade do Próximo e Médio Oriente e que, séculos mais tarde, o Império Otomano não fará mais que acomodar.

**10**. **A divisão do califado e a regionalização: as experiências andaluza e egípcia.**

**Bibliografia:** ARIÉ, Rachel, *España Musulmana. Siglos VIII-XV*. Barcelona, Labor, 1984. DE FELIPE, Helena, *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*. Madrid, C.S.I.C., 1997. GOITEIN, S. D, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab world as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Vol. I*. Economic Foundations*. Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 1967. GUICHARD, Pierre, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islâmica en Occidente*. Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1995. *L’Espagne et la Sicile musulmanes aux Xie et XIIe siècles*. Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1990. JAYYUSI, Salma Khadra, ed.*The Legacy of Muslim Spain*, 2 vols.. Leiden, E.J. Brill, 1994. *Portugal Islâmico. Os últimos sinais do Mediterrâneo*. Catálogo da Exposição. [s.l.], Museu Nacional de Arqueologia, [s.d.] MAURICI, Ferdinando, *Breve storia degli arabi in Sicilia*. Palermo, Flaccovio, 2006. PICARD, Christophe, *Le Portugal musulman (VIII-XIII siècle). L’Occident d’al-Andalus sous domination islamique*. Paris, Maisonneuve et Larose, 2000. COELHO, António Borges, *Portugal na Espanha Árabe*, vol. I, *Geografia e Cultura*, vol. II, *História*, 2aed.. Lisboa, Caminho, 1989.

**Tópicos:**

- prelúdios: revoltas dos zandj, autonomia do Egipto Tulunida e das províncias ocidentais.  
- o novo modelo de exercício do califado: a tutela Buyida ou a separação entre o carismático e o executivo. O Dualismo um modelo de futuro.

- decadência ou complexificação da Umma?  
- a ruptura da unidade da Umma: ainda e sempre a questão da legitimidade (porquê só agora...).  
- A África, e depois o Egipto, Fatímida. O califado chiita e a recomposição das velhas divisões romano-persas.  
- A tardia afirmação do Cairo e do Egipto como um dos pólos nucleares do mundo muçulmano. A arquitectura enquanto programa político: mesquitas, madrasas. A difusão do saber e a al-Azhar.  
- o al-Andalus ou o triunfo de um Islão de Ocidente.  
- a grande orientalização dos meados do século IX, ou como os omíadas se rendem à cultura abássida.  
- da feudalização ao estado tributário: senhores locais e emires.  
- o programa político de ‘Abd al-Rahman III e a proclamação do califado.  
- o al-Andalus e a Latinitas: um problema em aberto.

O facto maior do século será divisão do califado, ou, mais precisamente, o aparecimento de soluções políticas a Ocidente que disputam ao califa de Bagdad a legitimidade enquanto sucessor do Profeta, ao mesmo tempo que este deixa de conseguir estender a sua autoridade executiva ao conjunto das províncias orientais. Esta fragmentação faz-se anunciar, porém, por uma série de transformações que, desde o século IX (III H.), vão mudando a forma de exercício do poder no interior do califado abássida. Para além dos frequentes conflitos pela sucessão, com aquele que ocorreu após a morte de Harun al- Rashid, esse século é marcado por uma primeira crise do califado, que deverá ser lida quer à luz da complexificação e peso crescente da máquina do estado, quer do gigantismo das cidades e dos conflitos sócias inerentes. Por um lado, a burocratização e consequente profissionalização da administração central cria dinastias de funcionários cuja preeminência chega a ameaçar o poder do califa, sempre mais remetido para funções simbólicas e carismáticas. É o caso do regime do clã Barmécida, funcionários iranianos que chegam a controlar o califado, representando um exemplo precoce de um primitivo dualismo de poderes que depois será a regra. Nos meados do século X, os Buyidas, também de origem iraniana, vão assumi-lo de forma clara, deixando ao califa funções estritamente carismáticas. Por outro lado o Estado está quase completamente dependente, para o exercício de funções militares, do recrutamento de mercenários, turcos sobretudo, o que significa a total desactivação da estrutura de *jund* de recrutamento tribal que tinha estado na origem do sucesso militar do Islão. Esta crescente complexidade tem como contraponto a difusão de um descontentamento social canalizada através da adesão a movimentos radicais e a seitas, as muitas variantes do shiismo ocorrendo neste período, e que, nos campos dá lugar a *jacqueries*, como aquela que levanta os *zandj*, escravos negros que trabalhavam os campos do Baixo Iraque. Neste contexto, que as sucessivas mudanças de capitalidade no século IX não resolvem, acumulam-se os sinais da fragmentação próxima. A primeira significativa, porque próxima, é a secessão do Egipto pela mão de Ibn Tulun, governador de resto designado pelo califa. O sistema provincial laboriosamente clonado do Bizantino dois séculos antes deixara de funcionar. Em Fustat, o novo emir manda construir uma mesquita: um sinal de soberania.

Essas transformações não deverão no entanto ser lidas como um sinal de decadência, metáfora que esconde por vezes o triunfo da complexidade. Simplesmente o mundo islâmico estava já demasiado aculturado com as regiões conquistadas para poder continuar a ser o ténue verniz de unificação. Chegara a hora das soluções políticas regionais. De entre elas, destacaremos aqui apenas duas, por serem as de maior durabilidade, repercussão e por assumir uma ruptura integral com o regime de Bagdad: o Egipto Fatímida e o al-Andalus Omíada. Não por acaso ambos os exemplos são ocidentais: é para aí que o centro cultural e político do Islão se vai deslocando nos séculos seguintes.

A presença da dinastia Fatímida no Egipto é, no século X, um facto relativamente tardio, uma vez que o novo bloco nascera na África (Tunísia), num momento em que a crise do regime abássida era evidente e em que, no al-Andalus, os emires omíadas se mostravam incapazes de segurar qualquer liderança a ocidente. A presença dos Álidas estende neste momento a sua zona de influência à Sicília muçulmana, transformando-os, durante algum tempo, na face visível do Islão a partir da Latinidade. A transferência para o Egipto fazia parte de um plano de conquista e alargamento da legitimidade a toda a comunidade. Porém, não só tal não viria a acontecer como o regime adquirirá, rapidamente uma coloração especificamente egípcia. A sua durabilidade aí (até ser derrubado por Saladino) atesta-o. Nenhum destes califados, embora com pretensão universal, conseguirá escapar á dimensão regional que lhe era imanente. No caso dos Fatímidas a extensão máxima da sua autoridade incluirá a Síria: podemos pensar na resiliência de velhas divisões do tempo do Egipto faraónico ou do *limes* romano-persa. Mesmo no interior da comunidade islâmica elas continuam a estar presentes. Internamente, o programa dos fatímidas acusa a sua dimensão ideológica: construção de uma nova capital, paralela a Fustat, o Cairo, da qual farão um dos pólos mais importantes do mundo islâmico; ambicioso programa arquitectónico que se traduz na criação de novas formas artísticas, marcadamente orientalizantes; criação de um pólo de ensino para as ciências do Islão, a *madrasa* al- Azhar, criada para a difusão do shiismo mas que acabará por ser o modelo para a implantação em todo o mundo islâmico da escola superior anexa à mesquita, responsável pela formação de uma elite letrada, *ulema* e *fuqaha*, que formam, nos séculos seguintes a estrutura dirigente da comunidade.

O al-Andalus dos Omíadas apresenta-se como um caso diferente [do qual darei aqui apenas breves tópicos, o assunto sendo objecto de uma cadeira de opção leccionada pelo signatário no 2o semestre de cada ano, que lhe é especificamente consagrada; cf. Programa no CV que acompanha o presente Relatório]. Em primeiro lugar porque ninguém contestara a legitimidade dos emires omíadas que o governavam desde 756: o al-Andalus estava demasiado longe de Bagdad para tentar os Abássidas, o emirado era relativamente pouco importante se comparado com as possessões mais próximas. Isso permite uma extraordinária sequência dinástica, que se estende de 756 a 1031. Mesmo após essa data, e até ao fim do al-Andalus, o regime omíada manterá sempre essa aura da verdadeira legitimidade. O seu relativo isolamento na periferia extrema do mundo islâmico deu-lhe além do mais tempo para um crescimento lento. Nesse sentido se pode interpretar a orientalização cultural feita pelos emires do século IX à sombra do prestígio da longínqua Bagdad, assim como a resistência demonstrada perante os movimentos de fragmentação e feudalização que caracterizam os finais do século IX e os começos do X. O grande renascimento protagonizado por ‘Abd al-Rahman III deverá assim ser visto tanto como fruto de uma consistência dinástica, como das condições favoráveis que caracterizam o período. No centro do programa está a assunção do título califal, que nenhum dos seus antecessores tinha tentado e que ele justifica numa famosa carta aos governadores das províncias. Em torno dela acumulam-se as iniciativas: redução das periferias políticas pela submissão dos dissidentes e montagem de um sistema de governos provinciais de nomeação califal; criação de uma oficina de cunhagem de moeda para onde afluem os recursos do ouro do Níger; organização de um exército dependente de mercenários eslavos em vez das tribos; criação de uma sociedade de corte; ambicioso programa construtivo em que se destaca a cidade áulica da Madina Al-Zahra, inspirada mais nos palácios bizantinos que nos abássidas. Baseada em modelos políticos e económicos orientais, a sociedade tributária e palaciana que se desenvolve no al-Andalus desse tempo, será vital para uma Europa em recessão, acerca da qual M. Bloch já falava na fome do ouro. Creio que sem essa presença próxima seria mais difícil entender o arranque económico europeu do século XI.

**11**. **Em torno de Ibn Khaldun: a atomização do corpo político e os primeiros domínios turcos.**

**Bibliografia:** IBN KHALDUN, *Discours sur l’Historoire Universelle (al-Muqaddima)*. Beirouth, Comission Libanaise pour la traduction des chefs-d’oeuvre, 1968. BERKEY, Jonathan P., *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near east, 600-1800*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003. CHOUEIRI, Youssef M. (ed.), *A Companion to the History of the Middle East*. Oxford, Blackwell, 2005.

**Tópicos:**- a pujança do mundo islâmico oriental e ocidental reveste a forma de uma mudança de escala nas unidades de governo. O problema da atomização é, ainda, uma questão de escala de observação.  
- o renascimento persa.  
- estado, fiscalidade e mercenários: a lenta chegada dos turcos.  
- os seljúcidas e a fundação do estado militar fiscal.  
- a militarização da sociedade e o triunfo da Iqta.  
- um contraponto bizantino: do Império macedónico à feudalização do século XI. O começo do fim de “Roma”.  
- o fim da fase (predominantemente) árabe do Islão: turcos, curdos, ou a periferia nómada à conquista do centro civilizado (urbano).

A fragmentação do corpo político da *Umma*, até ao século X intocado, não implica uma atomização das unidades de governo comparável àquela que domina a Europa coeva ou algumas áreas do mundo islâmico no século XI (observe-se, a este respeito, o caso das taifas andaluzas). Essa atomização virá mais tarde, nos séculos XI e XII, tanto no al- Andalus, como no Oriente, aproveitando as oportunidades oferecidas pela desintegração dos estados que se vão instalar nos interstícios deixados pela crise do califado durante o século X. Por enquanto será a hora desses outros principados, Omíada no Ocidente, Fatímida no centro, persa e turco, depois curdo, a oriente. São essas unidades políticas novas que aqui interrogamos, em busca de uma chave para a História do Islão neste período que o grande historiador do século XIV, Ibn Khaldun, entendeu situar num conflito estrutural entre a periferia nómada e o centro urbano.

A primeira delas, o estado que os Samânidas aglutinam no século X em torno de Bukhara, na Transoxiânia, inscreve-se num registo diferente. Persas, governando persas, os emires samânidas vão liderar um renascimento nacional expresso numa recuperação da língua farsi, que até aí resistira mal, do ponto de vista cultural, à pressão do árabe, e acentuam assim o peso crescente que o mundo persa vinha tendo dentro da Umma desde o século anterior. Pela mesma via geográfica de penetração, outros actores, contudo, estão a chegar ao mundo islâmico, começando a aderir lentamente ao proselitismo dos guerreiros que faziam a *jihad* na fronteira. Chamam-lhes *Guzz* e vinham da área altaica, mas serão sobretudo conhecidos como turcos. Entram como mercenários e, desde então, nenhum exército do Oriente islâmico passará sem eles, como a ocidente se dispensam cada vez menos os berberes, mais numerosos e disponíveis que os eslavos. Num caso como no outro, depressa formarão uma elite guerreira de que os estados dependem, da mesma forma que os principados feudais do ocidente cristão dependem dos bandos de *milites* unidos por laços de vassalidade prestes a transformarem-se numa nobreza. A diferença essencial no mundo islâmico consiste na dominância do elemento exógeno e na tendência desse elemento para se apropriar das estruturas do estado em vez de as erodir, como acontece na latinidade cristã.

Esta apropriação conhece o seu momento mais alto com a fundação do sultanato seljúcida, formado por turcos à custa dos domínios persas na região e auto representado como o restaurador da legitimidade sunita do califa de Bagdad. Este sistema de alianças entre novos poderes exógenos e a velha tradição califal fará escola nos séculos seguintes. A rápida islamização e arabização do estado seljúcida garante que ele possa recobrir com sucesso aquilo que a partir do século X fora a área de influência abássida, o que remete para uma permeabilidade que favorece as osmoses culturais e que é análoga àquela que os árabes tinham demonstrado durante os primeiros séculos da Hégira. O seu grande trunfo, porém, será a centralidade do exército no estado. Em torno dele e para o alimentar, mais do que à tradicional burocracia, está uma máquina fiscal dominada pela *‘Iqta*, instituição que se tem traduzido como feudo e que em certo sentido o é, atribuindo a um guerreiro uma renda ou uma terra que o responsabiliza pelo fornecimento de um contingente militar. O exército deixa assim de ser constituído por mercenários mas por senhores da guerra que estão vinculados ao estado pela precariedade da concessão (uma diferença importante relativamente à prática ocidental cristã). Interessantemente, a prática já era corrente em Bizâncio e conduzira à afirmação de uma aristocracia terratenente e feudatária que minara a sociedade camponesa livre da Anatólia e anarquizara o centro político, apesar dos repetidos éditos *a contrario* de Basílio II. Vulnerável, durante o período macedónico tardio, Bizâncio quase soçobra na segunda metade do século XI. A vitória obtida pelos seljúcidas sobre o *Basileus* em Manzikert, vai agravar essa crise, abrindo, o que nenhum exército muçulmano conseguira até então, a Anatólia à colonização turca e redefinindo o mapa político da região. Os recém-chegados da periferia acabavam de consolidar o centro que haviam docemente conquistado. Pouco tempo depois, outros recém-chegados, estes berberes do Atlas, fariam o mesmo no al- Andalus fortemente arabizado. Também a ocidente mas no mundo cristão, os normandos, bárbaros do norte cristianizados há pouco, encomendavam o Domesday Book.

**12**. **A nova religiosidade: de uma teologia islâmica ao sufismo.**

**Bibliografia:** ARBERRY, Arthur John, *Sufism. An account of the mystics of Islam*. New York, Harper Torchbooks, 1970. GEERTZ, Clifford, *Islam observed. Religious development in Morocco and Indonesia*. Yale University, 1968. URVOY, Dominique, *Histoire de la Pensée Arabe et Islamique*. Paris, Seuil, 2006.

**Tópicos:**- a recepção do legado clássico e a tentação de uma filosofia islâmica: o mu’tazilismo e os filósofos.  
- o contraponto: os místicos e o eclodir das seitas sufi.  
- a prática: fazer ribat.  
- a sociedade urbana: ulema e fuqaha, ou o triunfo da sociedade escrituralística.  
- a inquietação religiosa: os monoteísmos renovam-se entre o fim do século XI e o início do XIII. Os místicos vedeta.  
- mais do que analogias, convergências: a via do logos, a via da mística.

Uma parte significativa da base social de apoio destes novos regimes está na cidade, onde as elites letradas educadas nas madrasas que agora proliferam, em ciências alcorânicas (*Ilm*), *Ulema* e em jurisprudência (*fiqh)*, *Fuqaha* formam uma consciência colectiva aberta aos contra-poderes e consciente dos seus deveres de guardiãs da comunidade. Alguns deles pertenciam ao grupo mais selecto dos sábios cultores do Adab e, uma minoria, estava familiarizado com as tentativas de produzir um conhecimento do Divino de base racional que, desde o século IX alguns pensadores do Islão vinham propondo. O primeiro fora talvez Al-Kindi, que não chegara porém à radicalidade da proposta dos *muta’zilitas*, muitas vezes acusados de heresia por procurarem a via para uma teologia, isto é, para um conhecimento de Deus em moldes racionais. Uns e outros mantêm-se na esfera de um pensamento marginal e a designação de “filósofo” contém muitas vezes uma carga pejorativa. O Islão maioritário é hostil à racionalização do sagrado. É porém desse pensamento minoritário que nascem alguns dos contributos mais importantes desta sociedade para a história das ideias. As formulações de Avicena, na Pérsia, primeiro, em plena eclosão do domínio seljúcida (um dos seus correligionários será vizir do sultão Malik Shah), depois as de Averróis no al-Andalus, *cadi* de Córdova e protegido dos califas almóadas, eles próprios não árabes mas berberes, irão permitir, através da técnica do comentário, rever o essencial do pensamento aristotélico, depois transmitido à Latinidade via al-Andalus. O mecenato cultural destes novos senhores tem aqui um lugar determinante.

O contraponto aos cultores da razão está na via dos místicos representados sobretudo por um sufismo emergente, já a partir do século X. Essa via não se faz ela própria sem desafios à ortodoxia que levarão alguns místicos ao martírio. Mas compõe-se sobretudo de práticas socialmente aceitáveis, como o *ribat*, que designa em simultâneo a acção e o local da sua concretização, uma fortificação ou mosteiro fortaleza, onde comunidades efémeras vêm combater na fronteira, terrestre mas sobretudo marítima, os inimigos do Islão. A *jihad*, enquanto processo de aperfeiçoamento interior, é parte dessa ascese. Enquanto ideal a Cruzada faz o seu tímido aparecimento, enquanto se aguarda que conjunturas de evolução da espiritualidade análogas, provoquem o mesmo efeito no mundo cristão. Desde o século XI, a voga dos místicos não para de crescer e alguns deles, como al-Ghazali, transformam-se em verdadeiras vedetas do mundo islâmico, conhecidos e ouvidos muito para além do seu espaço vital. Em curso está uma renovação decisiva da espiritualidade, que envolve ambos os lados do Mediterrâneo e dará lugar à radicalização das relações entre cultores das duas vias de acesso a Deus, a racional e a emotiva. A cristandade filtrará essa nova espiritualidade através da renovação da experiência monástica (os Cistercienses, S. Galgano, Joaquim de Fiore, os Franciscanos) e, de outra forma, da Cruzada; o Islão tem as suas ordens sufis e terá a *jihad*. De ambos os lados os combates entre vias opostas serão violentos. Mas sem propor nenhuma relação de causa e efeito, não parece haver dúvidas que estamos cada vez mais em ambientes que partilham os mesmos problemas.

**13**. **O Islão face ao Ocidente: as Cruzadas, um tempo de contacto.**

**Bibliografia:** CAHEN, Claude, Orient et Occident au Temps des Croisades. Paris, Flammarion, 2010. GABRIELI, Francesco, *Arab Historians of the Crusades*. Trad. por E. J. Costello. Los Angeles, University of California Press, 1969. RUNCIMAN, Steven, História das Cruzadas. Lisboa, Horizonte, 1992-1995, 3 vols. DANIEL, Norman, *The Arabs and Medieval Europe*. Londres / Beirute, Longman / Librairie du Liban, 1975. *Islam and the West. The Making of an Image*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 1966 (reimp.).

**Tópicos:**- o primeiro abalo: o mundo pós Manzikert ou o fim de um equilíbrio multi-secular.

- a enésima vaga de Povos do Mar: a constituição dos estados francos na Sirio-Palestina.  
- do torpor à reacção: de Edessa a Jerusalém passando por Hattin.  
- uma oportunidade filha das Cruzadas: a recomposição Ayyubida do estado militar, ou do papel político da jihad.  
- as Cruzadas do ponto de vista do Islão: um fenómeno comparativamente periférico.  
- sentidos da aculturação: a primeira orientalização do Ocidente latino, ou como o mundo do Islão chega à Europa.  
- o outro Ultramar: o al-Andalus.

Se a batalha de Manzikert representa o começo do fim do domínio Bizantino na Anatólia ela poderá também ser vista como um episódio do crescente protagonismo, na cena Mediterrânica, de novos senhores: é o caso no Oriente dos turcos seljúcidas e também dos curdos, que no século XII conseguirão construir aí alguns principados importantes e, no Ocidente, dos normandos que se apossam da Sicília muçulmana, depois de terem feito o mesmo em Inglaterra. Essa conquista será o verdadeiro pontapé de saída para um movimento de expansão europeia em direcção ao Mediterrâneo que terá como objectivo inicial o Al-Andalus, a Sícilia, a Síria e a Palestina, mas que, a partir dos inícios de Duzentos, passará a abarcar também o mundo Bizantino do Egeu e a própria cidade de Constantinopla. De uma forma ou de outra todo este movimento expansionista acabará por encontrar expressão ideológica no conceito de Cruzada, inscrevendo-se na atmosfera de renovação do sentimento religioso que percorre o período. Cem anos depois do seu início, toda o multi-secular equilíbrio da bacia mediterrânica, estabelecido depois da conquista árabe, se encontra subvertido.

Interessa-nos aqui sobretudo o ponto de vista da recepção no mundo oriental dessas mudanças. E, vista da Síria, a chegada dos Cruzados não foi senão mais uma das invasões ocidentais que a zona havia conhecido desde os Povos do Mar. O seu resultado, a constituição dos estados francos do Ultramar, o reino de Jerusalém, o principado de Antioquia, os condados de Tripoli e de Edessa, um evento mais decisivo para os interesses dos grandes feudatários ocidentais e para o futuro da latinidade, pelo imenso processo de aculturação que representa, que para os balcanizados interesses locais das pequenas dinastias que se tinham vindo a instalar sobre o tecido de um Império seljúcida em desagregação.

Isso explica o relativo torpor com que o mundo muçulmano recebe a invasão de que só desperta para a conquista de Edessa, em1144, quase meio século passado sobre a perda de Jerusalém. O principal catalisador dessa reacção será o estado Ayyubida, fundado no Egipto por um chefe militar curdo, Salah al-Din, sobre as ruínas do estado fatímida. O seu poder é essencialmente militar, como se verá em Hattin e depois em Jerusalém e representa a verdadeira vitória do modelo de estado militar fiscal, tal como os seljúcidas o tinham estabelecido. O seu sucesso enquanto garante da unidade do Islão repousa pois na capacidade para liderar a *jihad* da mesma forma que a celebridade que grangeia entre os cristãos lhe advém do reconhecimento das virtudes militares e da identificação com os padrões de conduta do código da cavalaria. Apesar de separadas pela religião e pela diferença civilizacional, ambas as partes em presença encontram um património comum, que resulta tanto do processo de militarização sofrido pela sociedade islâmica desde o século anterior, como da progressiva orientalização da cristandade, tanto em termos de cultura material e vida quotidiana, como de património intelectual. Processos análogos estão a correr, há mais tempo de resto, quer na Sicília normanda quer no al-Andalus. Aí se vai forjando uma sociedade que partilha muitos dos seus valores: a acção militar enquanto mecanismo de conferir estatuto, algo de novo no Islão; o gosto do luxo e da vida urbana sofisticada; a paixão pelos livros, as ciências e a história. Apesar de fundadas no conflito, depois das Cruzadas o mundo do Mediterrâneo é mais igual.

**V- As invasões (sécs. XIII-XV)  
14**. **Os homens das estepes e o fim do mundo islâmico antigo.**

**Bibliografia:** CHOUEIRI, Youssef M. (ed.), *A Companion to the History of the Middle East*. Oxford, Blackwell, 2005.PHILIPS, E. D., *Os Mongóis*. Lisboa, Verbo, 1971. **Apoios: mapa expansão mongol**

**Tópicos:**

- ainda Ibn Khaldun: os Mongóis, pares dos Banu Hilal.  
- a Ásia central, origem de um fluxo quase ininterrupto de invasores dirigidos ao Médio Oriente, ao Mediterrâneo e à China.  
- a devastação dos velhos centros islâmicos e a pilhagem simbólica de Baghdad.  
- os mongóis, ao contrário dos turcos, não se islamizam. As possibilidades abertas para a Cristandade.  
- a construção do Império mongol ou a unificação da Eurásia.  
- o Islão, uma nova periferia? A resistência, apesar de tudo: os Mamelucos salvam o Islão e, de caminho, também a Europa.  
- o fim do fim do mundo antigo: Tamerlão e a destruição do complexo urbano médio- oriental.

O mundo das Cruzadas corresponde ao culminar de um período de transformação no Islão. A grande ruptura será porém, mais tardia, correspondendo à chegada de uma nova vaga de invasores, esta muito mais destrutiva do que as anteriores, todas elas graduais e caracterizadas por processos de integração na sociedade do Próximo Oriente bastante rápidos. A vaga, que irá afectar os principados russos emergentes e o Islão tem origem na Ásia central numa confederação das tribos mongóis e alastra em direcção a quase todos as antigas placas civilizacionais, Mediterrânica, Persa e Chinesa, num movimento cuja direcção é condicionada, como a de um rio, pelo grande obstáculo natural dos Himalaias. As consequências na área islâmica são devastadoras e podem ser epitomizadas pelo saque de Bagdad (1258) e pelo estrangulamento do califa. Tal acto, contrário ao que haviam feito os seljúcidas, revela o carácter a-religioso e por isso inassimilável dos mongóis, nesta fase e pode ser utilizado como indício para o nível de destruição perpetrado sobre as estruturas urbanas das regiões conquistadas. A hesitação revelada pelos líderes mongóis acerca da religião a seguir mantém-lhes não obstante um capital de crédito que o papa não tardará em aproveitar, tentando tirar partido da dimensão euro-asiática do Império para promover a universalização do catolicismo. As missões de frades à China, anteriores à destruição de Bagdad, são sintomas disso. O projecto era ainda de envolvimento do Islão por países cristãos e revela a capacidade de pensar a uma escala global do projecto teocrático do papado de então.

O problema que se colocava para o Islão era, por isso, de sobrevivência. Dela se encarregará um novo regime nascido no Egipto, em substituição do Ayyubida. Protagonizado por uma aristocracia militar e burocrática de origem não livre (os Mamelucos), vem acentuar a centralidade do exército ao mesmo tempo que substitui o princípio de sucessão hereditária por um regime electivo controlado pelas casernas. Serão, pois, mais uma vez, elementos exógenos que vêm salvar o Islão, quando o sultão Baibars derrota finalmente os invasores. O refúgio dos últimos abássidas no Cairo, onde levarão até à conquista otomana uma discreta existência califal, como elementos legitimadores do novo regime, e o controle da Síria, garantem ao regime mameluco uma sólida posição de liderança no mundo islâmico da Idade Média tardia (ou do fim do período do meio). A parte oriental do Império fica englobada nos canatos mongóis até que um novo e final golpe seja desferido pelos turco-mongóis de Tamerlão. Aí acabará, finalmente, o mundo pós-helenístico que o Islão tão bem preservara. A partir daí deixará de poder rivalizar com o ocidente em franca expansão.

**15**. **A decisiva recomposição otomana**.

**Bibliografia:** PATLAGEAN, Évelyne, *Un Moyen Âge grec. Byzance IX-XV siècle*. Paris, Albin Michel, 2007. SAUNDERS, J. J., *A History of Medieval Islam*. London, Rouledge and Kegan Paul, 1980.

**Tópicos:**- na Anatólia, uma tribo turca ocupa o vazio deixado pelo colapso do último Império Bizantino.  
- um novo islão que não se arabiza.  
- a emergência do Estado Otomano.  
- a conquista de Constantinopla: um novo Império Romano, agora muçulmano.  
- de Sultão a Califa: a queda do Egipto mameluco ou o último passo para a conquista da legitimidade dentro do Islão.  
- A nova ordem mundial: Oriente/Ocidente igual a Império Otomano/Europa.

A recomposição, que de feito pertence já mais à História do Islão durante o período moderno, do que à narrativa que aqui produzimos, vem de um lugar altamente improvável: uma tribo turca, otomana ou osmanli, instalada na antiga Bítinia, à sombra da agora decrépita Constantinopla, conseguirá a partir de começos muito modestos, reerguer uma unidade que corresponde mais ao Império Bizantino do que aos principados islâmicos antecedentes (uma vez que nunca controlará a Pérsia e os territórios orientais da Umma), mas que acabará por ser a face visível do Islão até ao século XX.

As vicissitudes de crescimento dessa tribo prendem-se em grande medida (em negativo) com a crise conhecida pelo Império Neo-Bizantino (pós-Niceia) durante a primeira metade de Trezentos, que lhe permitirá ter espaço de crescimento não só em território asiático, como iniciar uma expansão europeia que vai reduzindo cada vez mais o Império aos muros da sua cidade mais importante. Essa matriz do Império turco ficará para sempre: muçulmano, ele será também europeu e balcânico, além de anatólico. Este era o mundo grego e eslavo, não a tradicional esfera semito-persa do Islão. Por isso, seguramente, os turcos nunca se arabizaram e acabam por marcar aqui uma nova fase do

Islão: o Islão não árabe. Neste império impõem uma burocracia própria, embora funcionalmente clonada da hierarquizada sociedade bizantina e um pluralismo que tornará o império uma construção essencialmente cosmopolita.  
Dois marcos decisivos acabarão por lhe cunhar a fisionomia futura: a conquista de Constantinopla, consumada sete séculos depois do falhanço árabe e que garante a sobreposição perfeita à anterior estrutura bizantina; a conquista do Cairo, que repõe o Império nos limites do tempo de Justiniano, e assegura para o sultão a liderança indisputada da *Umma*. A partir de agora será também califa e senhor de um Mediterrâneo oriental que parece capaz de se mediar com a Europa, na altura da sua maior expansão.