MAOMÉ E OS JUDEUS DA
ARÁBIA NO SÉCULO VII:
A EMERGÊNCIA DO CONFLITO

*Muhammad and the Jews of Arabia in the
7th century: the emergence of the conflict*

SOFIA CARDEIAS BEATO

sbeato@fl.uc.pt

Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras |

Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8502-919X>

DOI

https://doi.org/10.14195/0870-4112_3-9_7

Texto recebido em / Text submitted on: 15/06/2023

Texto aprovado em / Text approved on: 10/11/2023

Biblos. Número 9, 2023 • 3.^a Série

pp. 163-178

RESUMO

A investigação histórica que resultou no presente artigo teve como objetivos: observar que relação geográfica e social tinham judeus e árabes no período do nascimento de Maomé e, simultaneamente, realçar a nova relação durante a pregação deste profeta do islão, tendo em conta que Maomé conhecia bem a religião dos judeus do Hedjaz, a qual não foi indiferente para a divulgação da fé muçulmana. O judaísmo, cristianismo e o monoteísmo pré-islâmico (conhecido na tradição islâmica por hanifismo) da Arábia foram uma fonte para Maomé (restringimo-nos, portanto, a reconhecer as religiões de índole monoteísta), por um lado, e, por outro, fatores para a demarcação político-religiosa e conflitualidade entre os judeus árabes e os muçulmanos árabes, uma questão muito pouco debatida na compreensão das origens do islão.

Palavras-chave: judaísmo; hanifismo; Maomé; *umma*; história.

ABSTRACT

The historical research that resulted in this article had as objectives: to observe what relationship (geographically and socially) Jews and Arabs had at the time of Muhammad's birth and to highlight the new relationship built during Muhammad's preaching, taking into account that Muhammad was well acquainted with the religion of the Jews of the Hedjaz, who were not indifferent to the spread of the Muslim faith. The Judaism, Christianity and pre-islamic monotheism (Hanifism) of Arabia were also a source for Muhammad (we restrict the work to monotheistic religions) and, on the other hand, factors for the political-religious demarcation and conflict between Arab Jews and Arab Muslims, an issue that has been little debated in understanding the origins of Islam.

Keywords: Judaism; Hanifism; Muhammad; *umma*; history.

A vivência entre judeus e árabes foi uma realidade sem conflito significativo desde a migração de judeus para a Península Arábica (transformando-se em judeus árabes); haverá uma alteração substancial deste contexto, sobretudo, entre os judeus de Medina e Maomé¹ (e a comunidade que o seguia): o conflito, com motivações diversas, gerou uma separação entre estas comunidades, historicamente próximas, e, de forma progressiva, acentuaram-se as diferenças religiosas. A observação deste processo, que faremos neste artigo, implica alguns princípios (enunciamos-los a partir da confrontação com a afirmação de Jacques Jomier, em *Um Cristão lê o Alcorão* – o II Concílio do Vaticano exortou cristãos e muçulmanos a que “esquecendo o passado, (...) se exercitem na compreensão mútua” (Jomier, 2001: 1)). No caso dos historiadores da religião², não considerar que houve, no passado, exemplos de compreensão mútua e de convivência (veja-se o caso mais próximo, geograficamente, entre judeus, cristãos e muçulmanos, durante o califado omíada na Península Ibérica, desde o século VIII ao X) é desacertado, bem como não é a esquecer o passado que a compreensão mútua ocorre.

AS TRIBOS JUDAICAS NA PENÍNSULA ARÁBICA, DA FIXAÇÃO À ÉPOCA DE MAOMÉ

O cristianismo não era a única religião monoteísta presente na Arábia do século VII. As comunidades judaicas eram significativas e “possivelmente maiores e certamente melhor organizadas” (Berkey, 2003: 46).

A Arábia adquiriu maior importância para os judeus após a destruição do Segundo Templo de Jerusalém no ano 70 (d.C.) e posteriormente à expatriação destes pelos romanos, a partir do ano 135 (d.C.). A rápida expansão do cristianismo no império romano também terá contribuído para a expansão dos judeus na Arábia.

¹ Muhammad Ibn Abdallah (Maomé) é, segundo José Pedro Machado, a forma que mais fielmente reproduz a arábica (Machado, 1979: 738).

² O termo engloba, sem exclusão, a pluralidade do fenómeno religioso.

O judaísmo estava desde há muito representado no Hedjaz³. Hans Küng refere que a sua presença talvez fosse uma realidade desde o exílio babilónico, mas, com certeza, desde o século I a.C. (Küng, 2010: 68). Há outros autores que consideram a presença do judaísmo na Arábia no século VII a.C.⁴. É o caso de Charles Cutter Torrey, o qual pensa que comerciantes judeus começaram a estabelecer-se no oásis do Hedjaz no século VII a.C., o século do começo da grande dispersão, segundo ele (Torrey, 1933: 10); os judeus terão sido atraídos para a Arábia nos últimos anos do império caldeu (X-VI a.C.) e imediatamente depois.

Haïm Z'ew Hirschberg afirma que o consenso geral sobre esta presença está na época do exílio para a Babilónia. Inscrições de Nabonido (último rei da Babilónia, 555-539 a.C.), muitas das quais descobertas em 1956, descrevem campanhas de Taymā⁵ (próximo da fronteira norte do Hedjaz) para Yathrib e mencionam sacerdotes judeus que acompanharam Nabonido, sugerindo que alguns judeus exilados na Babilónia se estabeleceram em Taymā⁵ e no Hedjaz. Em Job 6,19, por exemplo, mencionam-se “as caravanas de Teman⁵” (Taymā⁵). O prestígio dado ao oásis de Taymā⁵ pela residência real contribuiu para que fosse o ponto mais importante da famosa artéria comercial e um centro cosmopolita, verificável na inscrição aramaica do século V a.C. Os historiadores árabes referem que deverão ter vivido uns vinte clãs judaicos (agricultores e artesãos) em vários dos oásis férteis do Hedjaz, ao que parece

³ Refere-se ao Norte da Arábia (chamado no período muçulmano primitivo de Hedjaz), Hirschberg, 2007: 293.

⁴ A opinião de J. Jomier é a de que a história religiosa dos desertos da Arábia na época em que surgiu o islão “está ainda por escrever” (Jomier, 2001: 13); diríamos, hoje, passadas duas décadas, está por aprofundar, dado que existe nas sínteses das histórias gerais e, a título de exemplo, em Robin, 2000: 129.

⁵ Excerto bíblico da *Bíblia Sagrada* (2003). As relações entre árabes e judeus refletem-se na literatura da época do Segundo Templo (535 a.C. – 70 d.C.) e no Talmude (Hirschberg, 2007: 293-296). Textos sagrados como a Bíblia (cristã ou hebraica) e o Alcorão têm o carácter de fonte secundária para uma historiografia dos factos, visto que a Bíblia “constitui uma literatura editada, reeditada e inserida em molduras teológicas, ao longo de vários séculos” (Chwartz, 2014: 187) mas, se se tratar de apresentar a perspectiva que nesses textos se exprime, já são fonte primária de História das mentalidades, como de outras áreas historiográficas.

não tanto em Meca, mas sobretudo em Yathrib⁶ (depois Medina), cidade com um clã judaico de ourives, armeiros e estudiosos da Bíblia Hebraica (*Tanakh*) e do Talmude (um terço da população de Yathrib deverá ter sido constituída por judeus)⁷, e em Khaybar, onde a atividade artesanal era a especialidade dos judeus Banû Qaynuqâ’.

Particularmente, quanto à Arábia meridional, Hans Küng alude à hipótese de os primeiros judeus terem chegado no século I a.C., na qualidade de comerciantes, ou com o exército conquistador romano no ano 25 (d.C.). Não poderemos concordar com esta última, visto que quando Élio Galo se dirigiu à conquista do Iémen nesse ano, os judeus já lá residiam. O judaísmo esteve bastante difundido no sul da Arábia; Teófilo, emissário de Constantino, notou aqui uma larga presença da comunidade judaica. Por mais forte que fosse a expansão do cristianismo no Hadramaute e, sobretudo, na Najrân arabizada, a posição do judaísmo permanecia inatacável. O rei Yusuf Dhu Nuwas, nomeado na segunda metade do século VI representante político do oásis do Hedjaz pelo oficial sassânida no comando das relações com os árabes do deserto⁸, era membro de uma das principais tribos judaicas de Yathrib (Dhu Nuwas). Tentou expandir sistematicamente a religião e perseguiu os cristãos, culminando no massacre de Najrân. A situação alterou-se a partir de 520, altura em que a

⁶ O nome “Yathrib” é, aparentemente, egípcio, idêntico à bem conhecida cidade de Athribis. Confronte esta origem em Torrey, 1933: 13. Sobre a mudança de nome para Medina, Hans Küng refere que, quando um grupo de seis homens se uniu a Maomé, Yathrib era possivelmente já chamada “a cidade” (Medina) do profeta (Küng, 2010: 142). Uma hipótese que lançamos é a palavra “Medina” poder ser de origem hebraica, tendo um significado político, o de administração de uma região. A Palestina, no século VI a.C., passou a fazer parte da V satrapia do império de Dario e, pela sua extensão, estava dividida, como todas as satrapias, em regiões com o nome *medinabs* e estas em distritos, com uma ou várias localidades, com um oficial. Esta divisão baseou-se naquela que fora implementada ao tempo de Josias (final do século VII a.C.), adotada pelos impérios babilónico e persa.

⁷ Esta estimativa é-nos dada pelo teólogo Hans Küng (2010: 68), que se destacou no estudo da história da religião.

⁸ O império sassânida foi a “casa” da maior parte da comunidade judaica da Antiguidade (cf. Berkey, 2003: 48). A consulta de Berkey, 2003 apresenta-se vantajosa, no sentido em que a formação do islão se associa à sociedade e religião no Próximo Oriente. Henri Lammens (1943) também o nota.

Arábia meridional se tornou um protetorado etíope (cristão). Para os judeus, foi uma época de maior dificuldade, até que os persas conquistam o território em 575 (sendo de domínio persa até à conquista dos árabes).

Meca era o principal ponto de encontro das tribos árabes no final do século VI, pela grande oportunidade do comércio intertribal proporcionado pelo território sagrado e pelos meses sagrados. No entanto, sob o domínio bizantino, especialmente a partir do tempo de Justiniano, o sucesso comercial reduziu-se ao das rotas das caravanas (Torrey, 1933: 13). Meca atraiu novos imigrantes, entre eles os judeus. Continha, por isso, na época de Muhammad Ibn Abdallah, uma presença judaica não tão pequena quanto se divulga e cuja existência o Alcorão deixa um testemunho abundante.

MAOMÉ, O “SELO DOS PROFETAS”, E A RECUSA JUDAICA

Inquestionavelmente, a primeira impressão obtida por um leitor do Alcorão é que Maomé recebeu o material da sua nova fé e prática principalmente dos judeus do Hedjaz. Em quase todas as páginas se encontram episódios da história hebraica, ou lendas judaicas familiares, ou detalhes da lei ou tradição rabínica, ou argumentos que dizem que o islão⁹ é a fé de Abraão e de Moisés. É natural supor que tudo isso foi, em última análise, derivado dos israelitas; e que esses israelitas eram vizinhos de Maomé é a impressão incontida (...): ele está a falar para aqueles que estavam ao alcance da sua voz, não para ouvintes distantes ou imaginários.

(Torrey, 1933: 2, trad. nossa).

⁹ O sufixo *-ismo* apresenta-se particularmente adequado para exprimir doutrinas/ ideologias, religiões e filosofias. É uma estrutura matricial da nossa língua. Apesar disso, mais recentemente, autores como Bassam Tibi defendem que *islamismo*, pela carga ideológica que comporta desde 1928, com o fundamentalismo como movimento internacional que visa um determinado sistema social e ordem política, não deve ser utilizado para a religião. Adotaremos, pois, daqui em diante, a palavra “islão” para a religião (com minúscula de acordo com a norma portuguesa), sabendo, no entanto, que é amplamente mencionada também para designar a civilização islâmica.

“Não há dúvida de que, a existir alguém que, em toda a história da religião, seja chamado «o profeta» por excelência, porque afirmou que o era (...) – então esse alguém foi Maomé” (Torrey, 1933: 162, trad. nossa). Tal como os profetas de Israel, Maomé atuava com base numa relação que sentia com Deus; via-se com responsabilidade sobre o chamamento divino; atuou numa época de crise sociorreligiosa e em oposição à casta abastada e tradição preservada por esta, fazendo advertências aos injustos e promessas aos justos; proclamava incansavelmente o Deus único, criador bondoso e juiz misericordioso que não tolera outros deuses; exigia uma obediência, uma submissão, uma “entrega” (*islam*) incondicionais a este Deus, incluindo gratidão para com ele. Este é o caráter geral de um profeta¹⁰.

Maomé, como profeta, socorreu-se dos profetas anteriores com um objetivo muito preciso, exemplificar o ideal muçulmano – a fé (bem como a entrega, a confiança, a luta) tornar-se-ia “mais viva” (Jomier, 2001: 39) através dos profetas a que recorria. O percurso de Maomé, enquanto chefe político e guia do povo a quem Deus “entregou” um livro, foi comparado ao de Moisés: “Na verdade, enviámos para junto deles um Profeta, com um testemunho contra vós, como [outrora] enviámos um profeta ao Faraó” (sura LXXIII, 15)¹¹; parte dos profetas bíblicos mais importantes (Jeremias, Ezequiel, Daniel) não o são no Alcorão, nem neste consta nenhum dos profetas menores¹².

Os cristãos, tal como os judeus de Medina, rejeitaram o seu desígnio de profeta. Na verdade, a profecia já tinha desaparecido há muito para judeus

¹⁰ Beato (2021) caracteriza de forma mais pormenorizada a personalidade profética, no capítulo “O profeta enquanto *'iš ha-ruah* e *'iš ha-dābār*”.

¹¹ Versículo que deverá ter sido escrito em Meca. Para pequenas citações usamos o Alcorão traduzido do árabe para português por José Pedro Machado (*Alcorão*, 1979); para uma procura temática e procura da datação das suras, confrontámos a tradução de Régis Blachère (*Le Coran*, 1966) e a sua introdução ao Alcorão (Blachère [s.d.]).

¹² Os profetas menores (*nebi'im*, ‘profetas’ em hebraico), posteriores ou últimos profetas, adjetivação dada pelo judaísmo, são aqueles que a Bíblia cristã denomina Profetas (exceto Baruc, Daniel e o Livro das Lamentações); há, ainda, os profetas maiores, anteriores ou primeiros profetas – Josué, Juizes, Samuel e Reis (os quais intitulam os livros que os cristãos consideram livros históricos).

e cristãos (Küng, 2001: 90-98). Maomé evidenciava que, como ele, também outros profetas foram escarnecidos, injuriados e sofreram ameaças (sura IX, 61, pouco antes da morte de Maomé, datada de 632, ou depois da batalha de Badre, em 624; XXI, 27, no segundo período de pregação em Meca; XXV, 4 e LXXX, 1-11, Meca)¹³. Foi apenas no terceiro período da pregação mequense que Maomé estabeleceu uma ordem¹⁴ pela qual os “Enviados do Senhor” vieram pregar aos Homens, que termina consigo – o “selo dos profetas” (sura XXXIII, 40, princípios de 627 em Medina). Nesta profetologia, as narrativas acerca de Moisés surgem com frequência e, mais notável, “a forma árabe adquirida pela personagem de Abraão” (Blachère [s.d.]: 46).

As gentes de Medina, mais do que as de Meca, estavam familiarizadas com o monoteísmo e as Escrituras, muito graças ao maior número de judeus ali estabelecidos. A ida de Maomé de Meca para Medina teve um resultado importante: não pelo facto de aí ter havido maior adesão às suas palavras, mas por ter sido o local da rutura com os judeus, onde “a realidade e as obsessões do momento assediaram o espírito de Maomé” (Blachère [s.d.]: 73) e “a *umma* dos árabes se transformou na *umma* dos muçulmanos (aqueles passam a dispor de uma base de fé comum) e, por isso mesmo, Maomé «deixa de ser um Eleito do Senhor pregando no deserto»”¹⁵ (Blachère [s.d.]:

¹³ A periodização dos textos alcorânicos deve-se à escola alemã – Nöldeke e outros islamólogos. Não obstante a visão maioritária do islão encarar o Alcorão como Revelação, o que não é um exclusivo da religião islâmica, também os teólogos muçulmanos incorporaram a crítica literária ao Alcorão, iniciada imediatamente nos primeiros séculos da história islâmica. Esta crítica permitiu, tanto a autores de meios académicos islâmicos, como europeus e americanos (como os autores que apresentamos maioritariamente na bibliografia deste artigo), organizar uma cronologia mais fidedigna dos textos alcorânicos.

¹⁴ Visível na sura VI, 83-87. Os autores de “Les personnages bibliques dans le Coran” (Adão, Noé, Abraão, Loth, Jacob, José, Moisés, David, Salomão, Job, Isaías, Jonas, Maria e Jesus; acrescentamos Aarão, Elias e Esdras) afirmam que “a sucessão (...) é difícil de estabelecer” (Borrmans et al., 2005: 13, trad. nossa). Ver também Borrmans et al. (2005: 12-59), sobre os profetas árabes desconhecidos da Bíblia – Houd, Sâlih e Chou’ayb, dos povos dos Âd, Thamûd e Madyan, respetivamente.

¹⁵ O tema do profeta a pregar no deserto é desenvolvido em Meca, no segundo período da pregação (cf. Blachère [s.d.]).

55). É, pois, de uma “importância considerável para a evolução do islão” (Dermenghem, 1956: 38).

Maomé conseguiu, ainda em Meca¹⁶, que os naturais de Yathrib preservassem um juramento de obediência, fazendo com eles um acordo que, pouco depois da chegada, se firmou por escrito – o tratado de aliança de Medina ou “constituição de Medina”. Trata-se de uma aliança de proteção e abrigo, sobre preço de sangue e resgates, onde a comunidade tinha, por isso, deveres para com os indivíduos que a compunham (garantir a segurança e castigar os desordeiros). Os al-Mohájrour (aqueles que emigraram de Meca para Medina), os al-Ançar (partidários de Maomé pertencentes às tribos árabes de al-Aoss e al-Khazraje de Medina) e os judeus (três das cinco tribos eram judaicas) integraram o tratado. Desde o tempo das cidades-templo sumérias, houve uma estrutura micro e macro que marcou a sociedade do Médio Oriente até à época islâmica: na base, a microestrutura (pequenos grupos unidos por laços de parentesco e de vizinhança – constituem as famílias, os clãs e as tribos, onde a *sunna*, ou direito consuetudinário, regulava o *modus vivendi*); a macroestrutura era constituída pela religião e pelos impérios. Entenda-se que a submissão ao culto tribal significava uma lealdade política e, por conseguinte, a apostasia significava traição à prática dos antepassados.

Maomé reunia, na sua pessoa, uma função política, através da garantia de proteção da “constituição de Medina”, e uma função religiosa, como profeta¹⁷. Decorrido um ano, surgem as primeiras desavenças entre

É de realçar a descrição intensiva da pregação de Maomé em Blachère [s.d.]. Frithjof Schuon dá uma atenção maior ao Alcorão (Schuon, 1989), útil para um estudioso da temática ou um público mais vasto, para quem também é claramente perceptível. As “revelações” medinenses do Alcorão foram amplamente utilizadas na elaboração da *Chari’a*.

¹⁶ De acordo com Anver Emon (2002), não haveria integração política nem Estado sem um controlo político moderado das tribos árabes, sobretudo das beduínas.

¹⁷ Os deveres dos crentes para com Maomé foram descritos nas suras: XXIV, 63 (de Medina) – “Que os desobedientes às Suas ordens temam uma desgraça ou um castigo terrível.”; XLVIII, 9-10 (datação difícil; posterior à paz de 627 estabelecida em Hodaïbiyya e anterior ao regresso de Maomé a Medina) – “jurar fidelidade”; XLIX, 7 (Medina, antes de 628) – “Aceitai o que o Profeta vos der e renunciái ao que ele vos recusar.”.

judeus e muçulmanos, e a oposição vai-se progressivamente acentuando, tendo levado Maomé a pensar, desde cedo, em consequências que poderiam ir até à expulsão dos judeus, apoiada por alguns chefes de clãs. Maomé e os muçulmanos estavam a construir o seu ideal de salvação¹⁸; os valores beduínos, causadores de hostilidades, dominavam as relações entre os diferentes clãs medinenses; os Nadír, por exemplo, revoltaram-se contra Maomé e foram repelidos para Khaïbar, a norte de Medina (o saque aos Nadír está descrito na sura LIX, 1-7, do ano 625)¹⁹. A partir desse momento, a agressão dos primeiros muçulmanos contra os judeus foi dirigida contra as três grandes tribos judaicas do tratado de Medina, já por si não unidas: em 624, os Qainuqa (essencialmente ourives e fabricantes de armas) são obrigados a emigrar e a abdicar de todos os seus haveres; seguiu-se, em 625, a tribo dos Nadír; em 627, a tribo dos Quraïza, que pactuou com politeístas mequenses no âmbito da Guerra do Fosso (626), foi arrasada e as mulheres e crianças foram distribuídas entre os muçulmanos (Maomé enviou algumas delas para Nagd com o fim de as trocar por cavalos e armas); um dos poetas e amigos dos Coraixitas e rico judeu de Medina, Ka'b ben al Achraf, chegou a ser aliciado e morto. Em vez do jejum diurno no dia judaico do *Yôm Kippur* ('Dia da Expição'), estabeleceu-se um período de jejum de um mês²⁰ (sura II, 181-183, Medina) e, em vez de se orientar

¹⁸ Consistia em seguir os profetas (sem adoração, conforme a sura III, 74, localizada entre 624 e 627) e os milagres funcionavam como prova da autenticidade da missão de Maomé (fora, muitas vezes, apelidado de poeta e adivinho, visto que o seu movimento não foi único – cf. suras VII, 187-188, terceiro período de Meca, XXI, 3 e 5, segundo período de Meca, LXVIII, 2, dos primeiros tempos de Meca, LXIX, 40 e 42, esta última sem datação consensual, devido a tratar temas antigos, e LXXXI, 22, Meca). Este ideal de salvação é inconciliável com a ideia de que Jesus morreu na cruz (segundo os muçulmanos, Deus não poderia deixar de salvá-lo).

¹⁹ Cf. Djaït (2008b), uma obra recente que denota desafios pertinentes à investigação.

²⁰ Lammens (1943) é uma obra organizada por grandes temas, entre estes o do jejum (Lammens, 1943: 118), e o autor espelha um conhecimento de outras religiões. Torrey (1933) explicita de que forma Maomé recebeu um legado principalmente dos judeus do Hedjaz na sua nova fé. Is 45, 21, do Deutero-Isaías, “Não há outro Deus senão eu! Não há um Deus justo e salvador além de mim”, tem uma semelhança fundamental com a *shahadah* (“Não há outro Deus senão Alá e Maomé é o seu mensageiro”). O versículo Is 45, 21 situa-se num tempo (século VI a.C.) em

a oração para Jerusalém, passou a orientar-se para a Kaaba, em Meca (a mudança definitiva apresenta-se na sura II, 138-145, Medina).

A oposição judaica era uma das mais veementes e só em casos excepcionais os judeus se converteram ao islão. Tal como em Meca, também em Medina Maomé foi criticado por não conhecer a Bíblia Hebraica.

O JUDEO-CRISTIANISMO E A SUA HERANÇA NA *HANIFIYYA*

A *História da Igreja* de Sozomeno (439-450) faz referência a judeo-cristãos que viam a sua legitimidade na descendência de Ismael (e a sua mãe como Hagar). Esta confissão judaico-cristã sobreviveu essencialmente entre os árabes e terá sido o suporte das tradições bíblicas que encontramos no Alcorão²¹.

O teólogo Carsten Colpe descobriu, no *Adversus Judeos* de Tertuliano, que a designação “selo dos profetas” (aplicada no islão para o profeta Maomé) aparecia aplicada a Jesus. “Teria o título de «selo dos profetas» sido reivindicado pelo profeta Maomé numa disputa com judeo-cristãos (em Medina?) ou maniqueus?”²². “Profeta dos Árabes? Profeta dos últimos tempos? Último profeta? O maior dos profetas? Aquele que substitui todos os outros e coloca o ponto final? É um ponto delicado para as revoluções religiosas.” (Dermenghem, 1956: 11, trad. nossa).

O Alcorão reflete um profetismo ebionita²³, visto que o primeiro paradigma judaico-cristão se deverá ter perpetuado por toda a Arábia através de ebionitas e batistas sabeus. Maomé poderá tê-lo recebido, sobretudo, de Medina, onde um judeo-cristianismo deste género seria admissível e, simul-

que a adoração quase exclusiva a YHWH evoluiu para um monoteísmo rigoroso, que negava a existência de quaisquer outros deuses.

²¹ Para um aprofundamento do judeo-cristianismo, *vide* Küng, 2010 e Berkey, 2003. Adolf von Harnack foi o responsável pela tese da influência judaico-cristã sobre o Alcorão, mais tarde também valorizada por Hans-Joachim Schoeps.

²² Hipóteses levantadas por Küng, 2010.

²³ Nem todos os que cressem entrariam no Reino de Deus; somente aqueles que fizessem a vontade de Deus.

taneamente, os cristãos adorariam Jesus e Maria, sem cristologia divina ou monofisita²⁴. Waraqa ibn Nauful, primo de Khadija (uma das mulheres de Maomé), foi provavelmente um judeo-cristão, que lia as Sagradas Escrituras em aramaico e foi instruído por seguidores da Torá e do Evangelho.

Houve, entre os árabes, um movimento monoteísta que se referia à “religião de Abraão” e não remonta exclusivamente aos tempos da polémica entre os judeus e muçulmanos de Medina (o começo da sua expansão é incerto). Os seus seguidores eram os *hunafa* (sing. *hanif*, ‘aquele que busca Deus’, ‘o dedicado a Deus’). Os relatos sobre os *hunafa* só surgem numa fase inicial da história escrita do islão; com propensão para pensar e meditar e não se dando por satisfeitos com a tradição religiosa vigente, estavam mais motivados em adotar e tornar suas as ideias monoteístas – constituíram a *hanifiyya*²⁵. Não eram, portanto, nem judeus, nem cristãos. Respeitavam a santidade da Kaaba e as práticas de Abraão, como a circuncisão. Note-se que a tradição muçulmana apresenta Maomé seguindo a missão de restaurar o culto de um monoteísmo primitivo esquecido há muito entre os árabes.

Embora a classificação de Abraão como um henoteísta seja discutível (o conceito não tem um sentido preciso, variando consoante o autor, e não é indispensável²⁶), existe unanimidade em representar Abraão como protótipo

²⁴ No geral, a relação foi mais difícil com os judeus do que com os cristãos. Maomé aceitou, por exemplo, Jesus como messias e a virgindade mariana – ambos essenciais para os cristãos. O dogma da falsificação das Escrituras judaicas e cristãs (cf. sura II, 73, Medina) criou animosidade entre cristãos e muçulmanos (cf. Pregill, 2007: 643-659). A partir do insucesso de Mûta (contra os bizantinos), os adeptos de Cristo estarão na mesma linha que os judeus.

²⁵ Seguimos a escrita árabe usada por Jonathan Berkey, o qual apresenta um breve glossário, no início de Berkey, 2003.

²⁶ Friedrich von Schelling (1775-1854) imaginou a humanidade, no princípio da sua evolução, unida por um monoteísmo relativo (só se conhece um único deus, mas esta unidade é acidental, não essencial, porque pode surgir um segundo deus ou o monoteísmo relativo pode converter-se em monoteísmo absoluto); o henoteísmo de Friedrich Max Müller (1823-1900) difere: o fiel, sem negar a existência de outros deuses, só tem um deus e assinala nesse deus singular todos os atributos da divindade, defendendo, ainda, que a adoração aos deuses, tomada isoladamente, não é politeísmo, nem monoteísmo, mas henoteísmo; já Karl R. E. von Hartmann (1842-1906) considera o henoteísmo o ponto de partida de todo o desenvolvimento religioso;

da crença incondicional (a crença, *aman* na Bíblia Hebraica, é entendida como confiança inabalável numa profecia impossível de realizar pelo Homem, não como aceitação de uma verdade apresentada). Neste sentido, para os muçulmanos, Abraão era um *hanif* e foi o primeiro a praticar o *islam*, isto é, a submissão incondicional a Deus²⁷, prática que os muçulmanos tomam como modelo. Abraão surge nalgumas traduções do Alcorão como ‘o primeiro muçulmano’ (onde surge “*hanif*” em árabe) e, como tal, os muçulmanos como os mais próximos de Abraão (logo, os verdadeiros adoradores de Deus), conferindo legitimidade ao islão como a mais antiga e verdadeira religião²⁸.

A estadia de Abraão em Meca (“Sua Casa”, sura III, 91, Medina) é motivo de animosidade entre judeus e muçulmanos²⁹. Abraão é a figura bíblica mais mencionada no Alcorão depois de Moisés e, para Maomé, foi o modelo de um grande profeta (Küng, 2010: 86). Surge como o lutador contra a idolatria do seu pai, Azar (Tera, segundo Génesis), e dos seus conterrâneos, condena qualquer forma de adoração ou glorificação religiosa (*latria*) de valores terrenos ou pessoas (ídolos).

Segundo o Alcorão, Ismael apoiou o seu pai Abraão em tornar a Kaaba um lugar de pura adoração divina monoteísta (santuário central do Deus único) e centro de peregrinação (sura II, 119, Medina), mas Abraão também construiu a Kaaba

Valentín Asmus (1894-1975) reconhece a unidade do princípio divino na multiplicidade das pessoas divinas; e Edmund Pfeleiderer (1842-1902) compreende, sob o nome de henoteísmo, o monoteísmo nacional ou relativo.

²⁷ “Abraão não era judeu nem cristão; mas *hanife* entregara-se à vontade de Deus e não pertencia ao número dos idólatras”, sura III, 60, de Medina, entre a batalha de Badre, 624, e 627.

²⁸ O *hanif* surge como um crente perfeito, podendo deduzir-se das suras II, 129 (Medina) – “nós pertencemos à religião de Abraão que era hanife e não um dos idólatras.”, III, 89 (Medina) – a religião da “verdade” é “a religião de Abraão”, X, 105 (último período de Meca) – “dirige a tua frente para a religião de um hanife”, XXX, 29 (Meca) – a mesma mensagem que a sura anterior e XCVIII, 4 (primeiros tempos de Medina) – “Só lhes pedia que adorassem a Deus, que fossem sinceros com Ele, como se fossem hanifes (...)”.

²⁹ O que diz respeito à identidade dos crentes é que, de facto, origina divergências e confrontos. As implicações político-religiosas das histórias de Abraão, seus filhos e netos a que aludem a Bíblia e o Alcorão são “demasiado importantes” para que se trate apenas (Küng, 2010: 82) de uma história familiar privada que se arrasta ao longo de três gerações.

com o seu filho, segundo outro versículo da sura II (II, 121, Medina)³⁰. Abraão, patriarca do povo de Israel (um hebreu em Gn 14, 13), com quem o seu filho Jacob celebrou uma aliança eterna com Deus, é, concomitantemente, o patriarca dos árabes (graças à ligação da Kaaba a Abraão e a Meca). Neste sentido, o islão tem em comum com Israel um “Deus conosco”, sempre preocupado com a sua comunidade de eleição, e uma relação mais ténue com o universalismo cristão.

CONCLUSÃO

Os judeus estavam completamente integrados na sociedade arábica onde viviam/ arabizados inclusivamente durante a expansão do islão (cf. Berkey, 2003 e Newby, 1988): falavam árabe, ocupavam diversas funções, como mercadores, estudiosos, artesãos, bem como poetas de odes no tradicional estilo beduíno (obras poéticas de judeus árabes da geração anterior a Maomé e os da sua época têm lugar no conjunto da clássica poesia árabe). A presença de alguns tipos de organização rabínica era uma realidade no oeste arábico, possivelmente com ligação ao judaísmo antigo que teve lugar na Palestina e no Iraque. Não terá havido grandes conflitos entre árabes e judeus desde a sua presença na Península Arábica (se considerarmos com naturalidade a conflitualidade entre tribos), admitindo que a antiguidade dos judeus nesta península remonta ao exílio para a Babilónia.

A problemática conflitual também não esteve na “constituição de Medina”, quando Maomé pretendeu afirmar-se como chefe político, visto que alguns judeus se fizeram incluir. A autoridade profética de Maomé foi posta em causa em Medina, onde a sua mensagem, inclusive religiosa, se diversifica (uma conclusão a que já chegaram muitíssimos autores e que, na nossa ótica, se deve ao contexto social de Medina). É nesse contexto que se compreende a desagregação judaica da “constituição de Medina” e, conseqüentemente, mudanças a nível sociorreligioso na *umma*, a comunidade muçulmana.

³⁰ Se, durante o período de pregação em Meca, Maomé apresentou Abraão essencialmente como paladino da fé monoteísta sem que o seu filho Ismael tivesse desempenhado um papel muito importante, em Medina, tanto o papel de Abraão, como o de Ismael, saiu reforçado (Djaït, 2008a).

BIBLIOGRAFIA

FONTES

Alcorão (1979). Trad. do árabe e anotações de José Pedro Machado. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar.

Bíblia Sagrada (2003). Coord. José Augusto Ramos e Herculano Alves. Lisboa, Fátima: Difusora Bíblica.

Le Coran (1966). Trad. do árabe por Régis Blachère. Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose Éditeurs.

ESTUDOS

Beato, Sofia Cardetas (2021). *O sacrifício na religião de Israel do século VIII a.C.: o olhar profético*. Tese de Mestrado em História e Cultura das Religiões, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal.

Berkey, Jonathan (2003). The religions of late antiquity. Arabia before Islam. In *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blachère, Régis [s.d.]. *O Corão*. Porto: RÉS-Editora.

Borrmans, Maurice; Cuypers, Michel; Délais, Jean-Louis; Flaquer, Jaume; Prémare, Alfred-Louis de; Tottoli, Roberto (2005). Les personnages bibliques dans le Coran. *Religions & Histoire*, 1, 12-59.

Chwartz, Suzana (2014). *Via Maris: textos e contexto da Bíblia Hebraica*. São Paulo: Humanitas.

Dermenghem, Émile (1956). *Mahomet et la tradition islamique*. [s.l.]: Éditions du Seuil.

Djaït, Hichem (2008a). *La vie de Muhammad: la prédication prophétique à la Mecque*. Paris: Fayard.

— (2008b). *La vie de Muhammad: le parcours du Prophète à Médine et le triomphe de l'islam*. Paris: Fayard.

Emon, Anver (2002). Reflections on the “Constitution of Medina”: an essay on methodology and ideology in Islamic legal history. *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 1, 2.

Hirschberg, Haïm Z'ew (2007). Arabia. In Fred Skolnik (Ed. in chief), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 2. (293-296). Farmington Hills, Jerusalém: Thomson Gale e Keter Publishing House.

Jomier, Jacques (2001). *Um Cristão lê o Alcorão*. Lisboa: Difusora Bíblica.

Küng, Hans (2010). Problemas do início. O profeta como figura de proa. Do profeta ao seu representante. As estratégias de defesa de ambas as partes. Religião, poder e «guerras santas». In *Islão: passado, presente e futuro*. Lisboa: Edições 70.

- (2001). *El judaísmo: pasado, presente y futuro*. Madrid: Editorial Trotta.
- Lammens, Henri (1943). *L' Islam: croyances et institutions*. Beirute: Imprensa Católica.
- Newby, Gordon Darnell (1988). *A history of the Jews of Arabia. From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Pregill, Michael E. (2007). The Hebrew Bible and the Quran: The Problem of the Jewish “Influence” on Islam. *Religion Compass*, 1, 6, 643-659.
- Robin, Christian (2000). Les religions de l'Arabie avant l'islam. *Le monde de la Bible*, 129.
- Schuon, Frithjof (1989). O Corão. In *Compreender o Islão*. Lisboa: Dom Quixote.
- Torrey, Charles Cutter (1933). *The Jewish Foundation of Islam*. New York: Jewish Institute of Religion Press.