

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
Em nome de Deus, Clemente, Misericordioso

Luis Alberto Vittor

O ISLAM XIITA

ORTODOXIA OU HETERODOXIA?

Tradução de Dario F. Garcia



INTRODUÇÃO

Reprisando um preconceito obstinado, H.A.R. Gibb, em um capítulo¹ rigidamente reduzido, onde trata o assunto que ora nos preocupa, não hesita em afirmar, de modo taxativo, que o Islam Xiita é, em relação ao Islam Sunita, a «*outra seita principal do Islamismo — em verdade a única seita cismática—*»² e o *ubi consistam* da definição de «seita», tal como ele a interpreta, seria aquele que supostamente abrange diversos «*sistemas de doutrinas e crenças islâmicas que são rejeitados por heréticos pelos ortodoxos em geral e que se rejeitam entre si*».³ Falar de «heresia»⁴ no Islam exige certamente que se tenha uma noção suficientemente expressiva da sua realidade. Entretanto, quando H.A.R. Gibb se serve da palavra «herético», não a utiliza como um adjetivo que inclui, necessariamente, um juízo de valor. Para ele, e também para outros arabistas, é um estado de *fato*, do qual deve ser analisado a sua gênese e estrutura. E aqui surge uma visão do Xiismo bastante irredutível. Não obstante isso, o que mais nos perturba dessa visão, não é a sua solução simplificadora ao desafio que aponta o surgimento histórico do Xiismo, mas, antes de tudo, o seu caráter muito abrangente. Nada diz porque pretende dizer demais. As provas aduzidas fraquejam por exíguas, enquanto se empenham em oferecer uma definição ampla de «seita» e «heresia» a tudo aquilo que no Islam

1. Ver H. A. R. Gibb, *El Mahometismo* (México 1975), especialmente o cap. VII, «*Ortodoxia y cisma*», pp. 99-115. Livro pouco feliz, a começar pelo título, já que define o Islam como «Mahometismo», quando é de público conhecimento entre os estudiosos do Islam que a sua doutrina não exige uma adesão pessoal ao Profeta, a semelhança do que acontece no Cristianismo em relação a Jesus Cristo, no Budismo a Buda, etc.

2. *Ibid.*, p. 110.

3. *Ibid.*, p. 109.

4. Possivelmente deva ser reconhecido que, tal como acontece com alguns autores muçulmanos modernos, H. A. R. Gibb não retenha do Islam Xiita nada além dos traços gerais de uma agrupação religiosa minoritária, cujo surgimento histórico, em certo sentido, também tem sido interpretado pela maioria islâmica como uma «heresia», ainda que sem esse matiz fastidioso que no Ocidente tem adquirido essa palavra. Como quer que seja, não há indícios de que alguma das múltiplas escolas do Islam esteja disposta a se deixar rotular ou aplicar sobre si mesma essa inscrição com o mesmo sentido em que os ocidentais entendem o termo «heresia», que, como já dissemos, não está isento de certo matiz pejorativo. Se por força das circunstâncias alguém chega a definir a si mesmo como um «herege», em algum aspecto da sua conduta, é por oposição aos «heréticos» de toda espécie, isto é, respeito àqueles que tem feito uma «ordem» da sua própria «desordem», considerando-o como uma norma «ortodoxa». O Xiismo é uma reação, se como tal pode ser chamada, ante quem de qualquer maneira, viram-se «desordenados» eles mesmos, e por tal razão é possível experimentá-la como uma nova «desordem» que, afrontado à anterior «desordem» intenta restabelecer a antiga ordem, original e primitiva, da qual a maioria muçulmana tem se «afastado». O expresso anteriormente permite compreender em que sentido o Imame Ash-Shafi'i se reconhece a si mesmo como um «herege» — *Rafidi*, do árabe *rafidhi*, «o que rechaça» ou «o que impugna» — quando declara «*Se amar à Família de Muhammad é 'heresia'... Que testemunhem os Dois Tesouros que sou um 'herege'!*» — *in kana hubbu 'Áli Muhammad Rafidhu fal ash-hadu zaqalaini anni rafidhi*—. É possível ser um «herege» em relação a outra «heresia», como no caso do Profeta Abraão quem, segundo a tradição islâmica, se declarou «herege», assim como Muhammad, no tocante ao credo dos idólatras.

possui alguns traços de semelhança com outras tradições orientais, mas nada além disso.

Em primeiro lugar: tal e como outros arabistas de seu tempo, H.A.R. Gibb insiste e quer certificar, como quer que seja, que o Xiismo pode manter uma intensa atitude cismática que ele denomina com a palavra «seita» como se tratando de uma realidade positiva ou de uma propriedade real do Islam Xiita. Em segundo lugar: ele apela abusivamente à ductilidade literária do termo «seita» querendo exprimir com essa palavra que o Islam Xiita, enquanto que minoria, constitui uma ruptura doutrinária ou uma cisão da maioria islâmica, embora, por outro lado, queira evidenciar que a verdadeira «ortodoxia» é procurada, quase que exclusivamente, na jazida doutrinária do Islam Sunita. Portanto, aplicar o termo «seita» ao Islam Xiita não resolve o problema de sua realidade histórica, que deve ser esclarecida, não com artifícios de escola, mas com uma análise mais atenta da sua vida religiosa e da sua psicologia espiritual, especialmente como se manifesta no Oriente Islâmico.

A definição do Islam Xiita como «seita cismática», única e principal, faz referência, acreditamos, à ênfase do carácter esotérico que nele ia se manifestando junto àquele puramente exotérico do Islam Sunita. Ainda que no fundo as expressões fundamentais da fé no Islam Xiita e no Islam Sunita não apresentem diferenças substanciais, há no Xiismo, não obstante, algo mais profundo do que no Sunismo, e é nisso onde radica, para os ocidentais, a tendência a explicar essa diferença como sendo derivada de uma simples disputa política vinculada à sucessão do Profeta Muhammad, antes que atribuir essa última questão a uma determinação metafísica que se apoia, por conseguinte, sobre um fundo de transcendência. É compreensível que, em tais circunstâncias, a predicação do Islam Xiita atraísse, inclusive, a indianos e persas, e que os árabes o vissem com relativa reticência. De fato, ainda quando alguns teimam em chamá-lo de «*criação ariano-persa dentro da religiosidade semítica sunita*», o Xiismo foi introduzido na Pérsia no século XVI, por uma dinastia turca, a dos safávidas, os que eram, como se sabe, uma *tariqah* ou irmandade sufi. Até então os persas eram em sua maioria sunitas e o Xiismo não teve uma recepção unânime entre eles, a não ser tardiamente, passados então mais de dez séculos após a morte de 'Áli Ibn Abi Talib e dos acontecimentos que deram origem ao Xiismo.

Por enquanto não entraremos em detalhes, mas é importante que enfatizemos, decididamente, o carácter perfeitamente ortodoxo do Islam Xiita. A realidade do Xiismo como aspecto integrante da revelação é de

uma evidência por demais manifesta como para que possamos omiti-la ou intentar justificá-la sobre a base histórica de um capcioso argumento que se obstina em constrangê-la dentro dos limites imprecisos de conceitos tais como os de «seita» e «heresia». A crítica ao Islam Xiita que em relação a esse ponto se faz no Ocidente é injustificada e se reduz a uma opinião errada do seu ponto de vista. O Islam Xiita, contrariamente às opiniões em voga mais generalizadas entre os «orientalistas», não é «seita» nem «heterodoxia», nem é também coisa alguma que participe de uma ou de outra definição dada por H.A.R. Gibb, entre outros especialistas com um critério semelhante.

Tratar de examinar a realidade do Islam Xiita sob tais parâmetros, com todas as amputações e simplificações que admitem, é um dos erros mais comuns, tanto mais grave quanto mais patente faz o convencimento de que é o resultado de uma separação, ainda quando o próprio conceito ocidental de cisma religioso é completamente alheio ao pensamento islâmico tradicional. Se quisermos sair airosos dessas objeções contra a ortodoxia do Islam Xiita, dentro dos limites que aqui nos são impostos, devemos ressaltar em primeiro lugar que os ocidentais acostumam considerar o Islam, em contraste com as múltiplas ramificações do Cristianismo, como uma conglomeração de doutrinas que se rejeitam entre si. Não queremos dizer que não tenham existido diferenças reais no Islam; de fato, se aconteceram, especialmente no período inicial —entre os séculos VII e X— foi quando começou a se manifestar em todos os campos do conhecimento uma grande variedade de doutrinas e teorias filosóficas, teológicas e teosóficas, que podem ser definidas, com maior propriedade, antes como escolas, em lugar de seitas, da maioria das quais apenas subsiste algo além do nome. Como quer que seja, não devemos desconsiderar os fenômenos de interação, que acontecem quando o Islam entra em contato com culturas estranhas às suas origens, já que eles têm sido um elemento importante de diferenciação no interior de uma tradição que, não obstante, tanto antigamente quanto hoje em dia, chamava a atenção do observador estrangeiro pela sua coesão e unidade. Unidade real, com certeza, mas que não é, nem de longe, uniformidade. Uma vez que as ciências estudadas em qualquer civilização tradicional, isto é, em uma civilização apoiada na revelação divina, dependem dos princípios metafísicos e dos fundamentos religiosos dessa revelação, as doutrinas islâmicas, quaisquer que fossem seus modos de expressão, sempre têm refletido e ecoado a doutrina central da Unidade Divina —*Tawhid*— e devido a essa mesma razão ao Islam foi-lhe possível integrá-las à sua perspectiva e ao seu objetivo final. A presença de tais divisões dentro da

tradição islâmica em questão não contradiz a sua transcendência e unidade interior. Antes sim, como afirma S.H. Nasr, essa tem sido a maneira de assegurar a unidade espiritual em um mundo conformado por um conglomerado de povos, culturas, línguas e raças diversas.⁵ Com relação a isso é cômodo falar de seitas. Mas, é indispensável, para se prevenir qualquer possível contrasenso, especificar em que sentido se compreende o termo.



5. Conferir S.H. Nasr, Prefácio em 'Alamah Tabataba'i, **Shi'ite Islam**, Qom —1409/1989, pp. 3-28.

COMO NÃO DEVE SER ENTENDIDO O CONCEITO DE HETERODOXIA NO ISLAM

Expliquemos, antes de tudo, a definição da palavra *seita* —do latim *sequi* ou *sequor*, seguir, ir detrás, acompanhar—. De acordo com a primeira acepção esse termo exclui a ideia de cisma ou rompimento doutrinário. Compreendendo que se descarte, não tanto o carácter geral e abstrato dessa ideia, isto é, a sua indiferença com relação a casos singulares, mas antes sim, o seu carácter puramente normativo ou subjetivo. Em seu uso atual mais comum, dentro do vocabulário do cristianismo, o termo «seita» não está livre de um matiz pejorativo, sem dúvida mais ponderado do que o epíteto «herege», ainda que enérgico o suficiente para pormenorizar a natureza e os graus de um ato que há de ser considerado um extravio, que todo mundo julga de um certo modo, às vezes sem saber ou compreender o que se entende pela palavra «seita». Hoje em dia no cristianismo o nome «seita» tende a designar, em verdade, senão exclusivamente, uma agrupação religiosa com um número restringido de fiéis que aderem às «revelações» efetuadas pelo fundador da seita. A seita se diferencia da «Igreja» —no sentido não teológico do termo— porque a seita reconhece outra revelação —nova — como a dos Mórmons, distinta em essência da testemunhada pela **Sagrada Escritura Vétero e Neotestamentária** que afirma ser necessária para que ela possa ser compreendida. De resto, como se percebe na seita dos Adventistas ou na das Testemunhas de Jeová, a seita limita a salvação coletiva, não individual, a seus próprios membros.

Contudo, deve ser bem compreendida que a seita à qual a Igreja põe reparos, e frente a qual defende as prerrogativas da ortodoxia não é senão outra religião positiva, com seus próprios ritos e dogmas, os quais transformam-se em radicalmente heréticos em relação à Ortodoxia oficial. Se procurarmos remover da expressão «seita» esse verniz grudento, fazendo dele um simples termo técnico, sem nenhuma insinuação subjetiva, veremos, afirma F. García Bazán, que «a acepção de *seita* se acha mais próxima da palavra espanhola *séquito*, do que ao que vulgarmente se entende por seita e por seu derivado sectário que, curiosa e arbitrariamente se lhe opõem.»⁶

Facilmente se percebe a pobreza desse resíduo aderido pelo uso e o costume à palavra «seita» que em seu sentido corriqueiro se aplica

6. Cfr. F. García Bazán, «Háiresis/secta en los primeros tiempos cristianos» em **Neoplatonismo-Gnosticismo-Cristianismo** (Buenos Aires 1986), pp. 114-118. Sobre o desenvolvimento das heterodoxias no Cristianismo, tenha-se em conta A. Orbe, **Parábolas Evangélicas en San Ireneo I-II**, (Madrid 1972), pp. 460 e 515 respectivamente.

a agrupações religiosas numericamente módicas, de espírito naturalmente exclusivo, que se opõem a uma norma comumente aceita pela Igreja, da qual têm nascido, e se distinguem da maioria como o pequeno rebanho dos únicos escolhidos. Assim se produz, entre Igreja e seita, uma diferença quantitativa. Todavia, seu carácter de grupo separado, ainda mais do que o número relativamente limitado de seus fiéis —condição que pode variar até atingir as dimensões de uma igreja— é o que, para o historiador ocidental, caracteriza à seita. E aqui encontramos um dos motivos que impulsionam a um historiador ocidental das religiões, como H.A.R. Gibb, a realizar interpretações unilaterais de conceitos e doutrinas complexas que, frequentemente, tendem a explicá-las e analisá-las em termos que atrapalham a possibilidade de se compreender o que realmente é o Islam. Nunca se enfatizará o suficiente em lembrarmos que a aplicação generalizada ao Islam de conceitos ocidentais como «ortodoxia» e «heterodoxia» ou, em seu defeito, «Igreja» e «seita», são exagerações graves que acabam simplificando-o e assimilando-o a fenômenos religiosos que não possuem equivalências na linguagem do Islam nem encaixam muito bem com a sua tradição sempre desenvolvida sobre o princípio da Unidade. Sem dúvidas, há diversidade no Islam, mas não há contradição à doutrina central da Unidade nem separação gregária de seus fundamentos de fé nem da sua inteira comunidade —*Ummah*—. Antes são as diversas tendências que, juntas, constituem o Islam, e todas podem, se não se apartarem dos fundamentos da fé, alegar com algum indício de razão que representam a forma mais autêntica. Se compreende ainda, nessas condições, que nenhuma linha de demarcação absolutamente estrita separe, no Islam, ortodoxia e heterodoxia. As diversas facções islâmicas não são, por conseguinte, grupos radicalmente transviados em relação à Ortodoxia oficial e afastados uns dos outros como estão as seitas cristãs hoje em dia.

Se a «ortodoxia» se define, de acordo com os parâmetros institucionais ocidentais modernos, como um conjunto de práticas e crenças que um certo grupo considera verdadeiras e normativas, a «heterodoxia» será então a separação *de* e *com* relação a um conceito de «ortodoxia» determinado. Contudo, diversamente ao Ocidente a ortodoxia no Oriente islâmico é definida pelo testemunho de fé ou **Shahada**: *La ilaha illal-Lah Muhammadar-Rasul Allah* —*Não há outro deus a não ser Deus e Muhammad é Seu Mensageiro*—, que é a formulação mais universal possível da Unidade Divina e não uma formulação teológica estreitamente definida. Há com certeza uma ortodoxia no Islam, sem a qual, de fato, nenhuma doutrina nem

nenhuma tradição seriam possíveis. Entretanto, a revelia do que afirma H.A.R. Gibb, essa ortodoxia não fora definida por *ijma'* —consenso dos eruditos— em nenhum sentido restringido nem parcial como também jamais existira no Islam alguma instituição religiosa particular que decidisse quem é ortodoxo e quem não é.⁷ Envaidecido por todos os preconceitos ocidentais, H.A.R. Gibb, parece ter traduzido o velho axioma *divide et impera* pelo mais moderno: classifica e exclui! Porém, para compreender a história do Islam é inevitável fazer algo a mais do que um trivial trabalho de contagem e sistematização de dados. O olho do pesquisador deve saber distinguir o rastro profundo do seu objeto, o fundo, a substância, a essência, o que pertence a uma tradição e nos dar tudo isso naquelas fórmulas compreensivas e amplas às que chamamos de enfoques e descrições. H.A.R. Gibb esquece com leviandade que enquanto uma prática ou crença do Islam não esteja dissociada da *Shari'ah* e seja harmonizável com o **Alcorão** e a *Sunna* não poderá ser mais do que ortodoxa e de modo algum uma heresia. Isso também vale para as vias espirituais do esoterismo islâmico —*Tasawwuf*— no mundo sunita, cujas práticas devocionais e doutrinas metafísicas não podem ser julgadas com o critério de «ortodoxia» que rege para as normas exotéricas da religião, tanto mais quanto que o esotérico jamais poderia ser confrontado com o exotérico em um mesmo plano, na medida em que ambos operam em duas ordens diferentes, ainda que não divergentes, da mesma realidade, ou em que, dito seja em outras palavras, um constitui o «núcleo» —*al-Lubb*— e o outro a «casca» —*al-Quishr*— da religião.

No **Nahjul Balaghah** —*Sendeiros da Eloquência*—, uma coleção de sermões, cartas e aforismos de 'Áli Ibn Abi Talib —recopilada por Sharif Ar-Razi (970-1015)—, o primeiro Imame dirige magistralmente a questão da diversidade de escolas ou correntes de pensamento no Islam incluindo-as dentro do jogo de sua liberdade espiritual, sometidas a Deus, sem se desviarem de Sua Unidade:

«Vocês tem compreendido completamente o que é o Islam? É, certamente, um modo de vida tradicional —*din*— sustentado na Verdade —*al-Haqq*—. É semelhante a um Manancial que é Guia da Instrução e do qual fluem diversas correntes de Sabedoria e Conhecimento. É como um archote por meio do qual muitas outras tochas são acesas. É como um altíssimo farol de luz iluminando o sendero de Deus. É uma série de princípios e crenças que brindará uma satisfação completa a todo aquele que procure ansiosamente a

7. Ver H. A. R. Gibb, *op. cit.*, pp. 89-90.

De um modo geral, como se espelha nessas palavras, a tradição islâmica tem proporcionado uma ampla cobertura que incorpora uma vastidão de pontos de vista tão diferentes quanto distintos foram os mais sentenciosos mestres do pensamento que os enunciaram, cuja única tensão entre si, quando tal houve, tem sido normalmente entre as dimensões exotérica e esotérica da tradição, porém sempre se alternando em boa cadência, dentro de uma mesma dinâmica rítmica, onde o predomínio contingente de uma sobre a outra são manifestações sucessivas de um mesmo âmago vivente, comparável com a diástole e a sístole das palpitações do coração. Sem a alternância contínua desses dois movimentos essenciais, o exotérico e o esotérico, a tradição islâmica, como qualquer outra, deixaria de palpitar e em breve se converteria numa forma rígida e sem tom vital. Com outras palavras, a ortodoxia das distintas correntes ou escolas de pensamento do Islam não se manifesta unicamente na conservação das formas externas; se expressa igualmente em seu desenvolvimento orgânico e vital a partir dos ensinamentos íntegros do Profeta, tanto exotéricos quanto esotéricos, e, especialmente, em sua capacidade para absorver qualquer forma de expressão espiritual que não seja essencialmente alheia à doutrina da Unidade Divina.

Decerto há no Islam o que na linguagem do Ocidente é definido como «seita» —*firqa*, do árabe *faraqa*, «separar», «dividir»— mas não cometamos o erro de considerar o Islam Sunita e o Islam Xiita como sendo as duas seitas principais do Islam e inclusive diferenciar entre ambas escolas aplicando arbitrariamente certos julgamentos normativos e esquemáticos para decidir unilateralmente, em arranjo aos padrões mentais e morais dos ocidentais, qual das duas deve ser julgada como «ortodoxa» ou como «heterodoxa».

Ainda que por uma parte tenhamos admitido a existência de diversidade no Islam, por outra, temos que reconhecer que há uma disposição para compreender a sua unidade. Essa unidade se apoia, evidentemente, em um só acontecimento, o acontecimento ininterrupto da Revelação alcorânica. Sua síntese, de fato, se manifesta em todo o seu vasto alcance doutrinário na afirmação da «Unidade Divina» —*at-Tawhid*— que, para o Islam, constitui a única razão de ser e o critério essencial de toda «ortodoxia», quaisquer que fossem seus modos

8. **Nahy al-Balaghah**, tradução de S. M. Askari Jafery, (Caráchi 1960); cfr. também **Nahy al-Balaghah**. *Sermons, Letters and Sayings of Imam Ali*, tradução de Ali Naqi-un Naqvi, (Qom 1401/1981). Apresenta um interessante prefácio, uma breve biografia sobre o compilador e abundantes anotações. (A tradução do fragmento é nossa, isto é, do Autor).

contingentes de expressão. Assim sendo, podemos tentar ir mais longe e afirmar que a doutrina da «Unidade Divina», isto é, a formulação de que o Princípio de toda existência é essencialmente Uno —tal como é ratificado pelo apotegma *at-Tawhidu Wahidun*, «a doutrina da Unidade é Única»— é, para o pensamento islâmico, um ponto fundamental comum a todas as formas tradicionais ortodoxas sem exceção, em tanto que se atenham ao seu Monoteísmo puro e original, e ainda poderia ser adicionado, se nos estendermos mais um pouco que, antes de mais nada, é a proclamação de que o universal e o contínuo operam em todas as coisas, através desse Princípio Único que, invariavelmente, é em todos os lugares, e sempre, idêntico a Si Mesmo.

É incontestável que nas grandes correntes metafísicas, do Oriente e do Ocidente, há um critério unânime para reconhecer que a Realidade Última, propriamente tal dos seres e das coisas, isto é, a condição e o estado essencial de todas as criaturas, seu ponto de partida e de retorno, é a Unidade Divina. Assim, as concepções do Islam correm paralelas às de Xenófanos, Parmênides, Platão, Aristóteles, Plotino, com as do Judaísmo, as do Taoísmo e o Budismo, e igualmente com as do Advaita Vedanta formuladas pelo Mestre Shânkara como recapitulação dos **Vedas**⁹, que são, tal como a definem os gnósticos muçulmanos, a Revelação de Deus a Adão. E o hermetismo alexandrino, na medida em que é uma continuação da tradição de Hermes, ou Ídris, como é conhecido no esoterismo islâmico, também é acolhido e integrado pelo Islam.

A Verdade do Uno Absoluto, que implica a identidade de todas as coisas com um Princípio Único, foi revelada no **Alcorão** para o Islam, como já dissemos, na forma da *Shahada*, a declaração de Fé ou Confirmação de «O Divino» —Alá—, para sublinhar que «*Ele é Uno e não há nenhum outro*» (XLVII: 19), e que «*a Sua Unidade não possui associado*» —*Wahdahu la sharika lahu*—, ou como declara o capítulo do «Reconhecimento da Unidade Divina» —*surat at-Tawhid*—, chamado também o «Capítulo da Sinceridade» monoteísta —*surat al-ijlas*— «*o Uno não tem igual*» —*ua lam iakul lahu kufuan 'Ahad*— (CXII: 1-4).

A verdadeira ortodoxia, então, exige do Islam o reconhecimento da «Unidade Divina» ou *ijlas*, a sinceridade total e absoluta na fé

9. Para uma comparação entre as doutrinas de Plotino e Sankara, conferir F. García Bazán, em R. Baine Harris (ed.), **Neoplatonism and Indian Thought** (Albany 1982), pp. 181-207; **Neoplatonismo y Vedanta. La doctrina de la materia en Plotino y Sankara** (Buenos Aires, 1982) e para uma comparação entre Plotino e o Islam ver M. N. Nabi, «*Union with God in Plotinus and Bayazid*», em R. Baine Harris, op. cit., pp. 227-232. E, muito especialmente conferir o volume preparado por P. Morewedge (ed.), **Neoplatonism and Islamic Thought** (Albany 1992).

monoteísta, e o oposto a isto é *shirk*, a concessão de semelhantes ou associados a Deus e o culto idólatra a qualquer criatura ou representação dela, como no caso, por exemplo, do politeísmo pagão. O *shirk* é o pecado sem perdão, a heresia por excelência. Por isso o **Alcorão** reprovava:

«Deus jamais perdoará a quem Lhe atribuir parceiros; porém, fora disso, perdoa a quem Lhe apraz. Quem atribuir parceiros a Deus cometerá um pecado ignominioso.» (IV: 48).¹⁰

Para o Islam, em consequência, o elemento essencial que garante a verdadeira ortodoxia, não só com relação às suas próprias escolas de pensamento ou de seus sendeiros espirituais, mas também de qualquer outra forma tradicional revelada, anterior ao Islam, é o testemunho de fé no «Monoteísmo», se for possível empregar essa palavra para traduzir *at-Tawhid*, já que a mesma somente pode ser usada na ausência de outra melhor, para uma adaptação à linguagem do Ocidente, ainda que sem a intenção de lhe insuflar uma conotação exclusivamente religiosa. Dito isto, a doutrina da «Unidade Divina» é, em essência, puramente metafísica, no sentido verdadeiro e original dessa palavra; ainda assim, no Islam, como em outras formas tradicionais, implica também, em sua aplicação mais ou menos direta a diversos domínios contingentes, todo um entrançado de relações que faz com que não sejam necessariamente incompatíveis, em virtude de seus respectivos caracteres, como o são no Ocidente, os distintos estamentos sociais que entre si repartem as funções seculares da «religião» e do «estado».

O Islam é uma civilização completa e uma cultura complexa, nas que, em todas as atividades e esferas da vida cotidiana, os indivíduos, as sociedades e os governos devem refletir a Unidade Divina. O Islam não é somente uma «religião» se por religião entendermos unicamente um sistema eclesiástico de doutrina e culto: mais do que isso, o Islam é um modo de vida com uma fé, ou, dito seja com outras palavras, um sistema de vida tradicional —*Din*— que, por meio do **Alcorão**, a *Sunna* e a *Shari'ah*, proclama uma fé e estabelece ritos. Prescreve também um ordenamento estabelecido sobre a base dos «fundamentos da fé» ou

10. Para as citações alcorânicas deste trabalho consultamos a edição de M. H. Shakir, **Holy Qu'ran**, Qom 1927, e a de M. Hamidullah, **Le Coran**, trad. *intégrale et notes*, (Paris 1959), 2° vol. Melhor do que a outra versão francesa de D. Masson, **Le Coran** (Paris 1980). Em espanhol, J. Cortés, **El Corán**, com textos paralelos em árabe e espanhol e várias reimpressões, a última (Qom 1994). Tanto essa versão quanto a de J. Vernet, **El Corán** (Barcelona 1983), delatam uma tendência filocristã que, não poucas vezes modificam substancialmente o sentido de algumas figuras de dicção e fórmulas clássicas do árabe alcorânico. Ainda assim, ambas são de utilidade se de antemão se tem esta prevenção.

«pilares do Islam» —*arkan al-Islam*— aos indivíduos e à sociedade em todos os assuntos que determinam a condição e a razão de ser do muçulmano ortodoxo. E um muçulmano ortodoxo é aquele que é honrado e íntegro em seu comportamento com a fé.

Um santo sufi do século XX, al-Shaikh al-Alawi de Mostaganem, um *Qutb* ou polo espiritual do Islam Sunita, da escola Shadili, disse que para ser um muçulmano ortodoxo basta com observar cinco pontos: acreditar em Deus e reconhecer que Muhammad foi Seu último Profeta; realizar as cinco preces diárias; dar aos pobres as esmolas prescritas; praticar o jejum, e executar a peregrinação à Meca.¹¹ Os *arkan al-Islam*, em conjunto, são a expressão formal do Islam e compreendem tudo aquilo que, na linguagem do Ocidente, se denomina como propriamente «religioso» e, especialmente, toda a função social e legislativa que no mundo islâmico se integra essencialmente na religião. Daí que o conceito ocidental de uma separação entre a «religião» e o «Estado» seja algo estranho ao pensamento islâmico ortodoxo.

Além desses cinco pontos obrigatórios há outros cinco princípios da religião —*usûl ud-Din*— segundo o Islam Xiita que, em conformidade com a *Sunna* do Profeta, incluem: *Tawhid* ou testemunho da Unidade Divina; *Nubuwwah* ou crença na Profecia Universal; *Ma'ad*, crença na Ressurreição; *Imamah* ou Imamato, crença nos Doze Imames como sucessores do Profeta e depositários da sua *Walâyah*, a Autoridade Espiritual e o Poder Temporal; e *'Adl* ou Justiça Divina. Sunitas e Xiitas concordam nos três princípios básicos, isto é, *Tawhid*, *Nubuwwah*, e *Ma'ad*. Somente diferem nos outros dois. Com relação ao Imamato o que distingue à perspectiva sunita da Xiita é o empenho desta última na função e primazia esotérica do Imame, uma diferença que formalmente é superada no plano esotérico do Islam Sunita pela gnose —*ma'rifah* ou *'irfan*— do Sufismo —*Tasawwuf*— onde o *Qutb* ou Polo Espiritual da Época representa o papel esotérico e iniciático que no Islam Xiita desempenha o *Imam* —Imame—. No que diz respeito ao *'Adl*, ou Justiça Divina, é a ênfase posta nesse Atributo como Qualidade Essencial da Realidade Divina o que distingue o Xiismo. Em seu conceito de justiça, o Xiismo considera que esse Atributo é consubstancial à Divindade. Deus não pode atuar de uma maneira injusta porque é uma impossibilidade para o Justo ser injusto, porque no Uno não há divisão nem contradições.

Afinal, sunitas, xiitas e sufis, pelo menos têm em comum que, por cima de suas divergências externas, se preocupam mais da prática e da conduta do que da doutrina: a fiel observância dos fundamentos e dos

11. Ver M. Lings, *A moslem Saint of the Twentieth Century* (London 1960), p. 23.

princípios da fé é o que está no centro do seu pensamento e das suas diferenças. Somente no plano esotérico pode ser adequadamente colocado cada enunciado ou ponto de vista religioso, sob a condição de que não se destrua a Unidade Transcendente que está além de toda limitação, ainda quando se encontre em todas as formas e determinações externas de cada religião ou escola teológica ou teosófica em particular. Portanto, a Unidade Transcendente das Religiões¹² não se fragmentará de modo algum pela transcendência do Islam. Nos referimos àquela Unidade que não é material extensão e lenta propagação do conservador, mas fundamental identidade do Uno no múltiplo, que ainda se modificando até o infinito, responde, em diversa proporção, às mesmas necessidades das diferentes culturas e raças humanas. Por essa razão, o estabelecimento de um «sistema» ortodoxo no Islam, sustentado antes na uniformidade do que na unidade, como existe em outras formas religiosas, especialmente no Ocidente, jamais poderia depender da *ijma'* ou consenso dos eruditos, como parece pensar H. A. R. Gibb,¹³ doutrina que de um modo reducionista quer assimilar «os concílios da Igreja cristã», vale a ressalva, de condições e determinações contingentes, enquanto que a natureza metafísica da doutrina da Unidade pode conciliar em si mesma toda classe de diferenças e manter a unidade dos aspectos da tradição islâmica, o exotérico e o esotérico, por encima delas, além de qualquer tensão ou conflito de índole política ou religiosa. Em tal sentido, como totalidade equilibrante de todos os diversos pontos de vista, o Islam Xiita tem representado, graças ao carácter profundamente esotérico de sua doutrina, o papel de um «Caminho do Meio» entre o rigorismo excessivamente formal dos legisladores e o interiorismo desencarnado dos «esoteristas» intransigentes, como pode ser demonstrado pelo fato de que o *Tasawwuf*, depositário da gnose no mundo sunita, pode definir-se, desde uma perspectiva espiritual, como uma Shi'a de 'Âli Abi Talib, o quarto Califa e o Primeiro Imam do Islam, pois, conforme ao arranjo dos hádices do Profeta, o Sufismo, assim como o Xiismo, consideram 'Âli como a «Porta» à Iniciação ou ao conhecimento esotérico —*batin*— de Muhammad, quem efetivamente disse:

«Eu sou a Cidade da Sabedoria e 'Âli é a Porta. Quem quiser entrar nesta cidade deve antes passar por essa porta.»

12. Sobre a distinção entre «tradição» e «religião», ver R. Guénon, **Introduction générale a l'étude des doctrines hindoues**, (Paris 1952), II 4, e F. García Bazán, «*La Tradición y la Unidad Transcendente de las Religiones*» em **Atma Jñana**, (Buenos Aires 1992), V-5-8. Ver também F. Schuon, **L'Unité Transcendente des Religions** (Paris 1948).

13. Cfr. H. A. R. Gibb, *op. cit.*, p. 90.

O símbolo da «Porta» —em árabe *Bab*— remete à função esotérica do primeiro Imame, já que por ele se acessa à Iniciação —do lat. *initiatio*, de *in-ire*, «entrar»— sentido que está vinculado ao simbolismo da «Porta» em todas as tradições,¹⁴ e que, em seu significado parcial, alude ao papel de Iniciador nos «mistérios» ou «segredos» —*sirr*— muhammadianos e, em seu significado universal, remete a seu Vicariato Espiritual como «Selo» da *Walâyat* absoluta e como Polo esotérico da Profecia pelo qual foi aberto o «Ciclo da Iniciação» —*da 'irat al-Walâyat*— que, por sua vez, foi lacrado pelo duodécimo Imame, al-Mahdi, quem assim conclui a *Walâyat* muhammadiana.

Em resumo, a completude do legado doutrinário do Islam contribui, de fato, pela ausência de uma autoridade humana que não tenha recebido o Poder Espiritual e Temporal, desde as Alturas, e que seja aceita por todos na matéria, e que serve para explicar o carácter bastante indefinido de sua noção da ortodoxia fora do estabelecido pelo **Alcorão**, a *Sunna* e a *Shari'ah*. Em primeiro lugar, porque não existe no Islam, fora a única exceção do Mahdi, um magistério universalmente reconhecido e suscetível de formular novas normas da fé. Os *Aiatolás* —teólogos, do árabe *ayat*, signo, *Allah*, Deus—, que em nosso tempo aparecem cada vez mais como sábios —*mujtahid*— e os depositários da *Walâyat al-faqih*¹⁵, ou seja, da condução espiritual do Islam Xiita, se contentam, eles também, com interpretar, à luz de uma tradição transmitida de geração em geração pelos Doze Imames, mas com matices e até com diferenças consideráveis de uma escola para outra, as prescrições da *Shari'ah* e os Mandamentos do **Alcorão**. Um esclarecimento adicional deve ser feito: quando falamos do Islam Xiita o fazemos centrando nosso foco na corrente «duodecimana», conhecida também como a escola *Ja'farita Imamita*, já que dentro do que abrange o conceito de *Shi'a* coexistem tantas linhas ou galhos —cada uma delas com a sua própria interpretação da doutrina alcorânica— à semelhança das que exotericamente podem ser achadas no Islam Sunita, —assim como em suas quatro escolas mais importantes, a saber: *Shafi'ita*, *Hanafita*, *Hanbalita*, e *Malikita*—, e também, esotericamente, no *Tasawwuf*, dentro do qual é possível distinguir tantas vias ou sendas espirituais —*turuq*— em igual número à infinita variedade de almas e

14. Sobre o simbolismo da «porta», cfr. R. Guénon, **Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada** (Buenos Aires 1969), especialmente os capítulos XXXV e XLI.

15. Ver Ayatollah 'Âli Mishkini, «*Wilayat al-Faqih: its meaning and scope*» em *Al-Tawhid. A Quarterly journal of islamic thought and culture* (Tehran 1406/1985), III, 1, 29-65.

seres.¹⁶ Entretanto, como dissera Ibn Jaldun em seus **Muqaddimah** — **Prolegômenos**— o segredo —*sirr*— mesmo dessas doutrinas é o testemunho da Unidade Divina.¹⁷

Eis aqui, resumidamente expressado, um dos *ubi consistam* mais verdadeiramente fundamentais do pensamento islâmico que define o conceito de «ortodoxia», e do qual o Islam Xiita não deve nem pode se abster, ainda que excluí-lo de tal definição, por omissão ou excesso, constitui um dos erros mais habituais por parte daqueles que no Ocidente imputam-lhe uma atitude sectária comparável à de algumas agrupações religiosas cristãs, especialmente as de carácter reformista, fazendo-o partícipe, inclusive, de uma suposta índole «fundamentalista» que, em um sentido mais genérico, corresponde em puritanismo a um certo protestantismo estado-unidense moderno. Hoje em dia é um estereótipo sobrepôr o termo «fundamentalista» ao Islam Xiita e a uma série de grupos islâmicos caracterizados por uma manifesta objeção a toda manifestação secularizada do mundo ocidental. Em todos os sentidos, o Islam Xiita representa a tradição viva do Islam. Tanto em política quanto em religião, são tradicionais. Perante os surtos de inovação —*bid'a*— mostram, assim como todos os muçulmanos ortodoxos, a hostilidade própria de quem reaciona contra qualquer movimento subversivo que procure alterar a ordem estabelecida. Devido à sua natureza eminentemente esotérica, enquanto que admite diversos níveis de interpretação da **Escritura**, cada um mais proficiente do que o anterior, o Xiismo é, no mundo islâmico, o menos afim a um «fundamentalismo», se por tal se entende, em sua asserção correta, um «literalismo» extremo, fútil e árido.

Talvez não esteja demais dizer que «fundamentalismo» é um termo cristão. Parece ter entrado em uso no começo deste século XX e serve para designar, especialmente, algumas seitas cristãs de certo protestantismo estado-unidense, em particular àquelas de orientação puritana, que pretendem entender, desde uma atitude de espírito fechada e parcial, os textos da **Escritura** ao pé da letra, menosprezando todo sentido profundo, e esterilizando toda investigação exegética e toda leitura compreensiva de seus conteúdos. Também entre os muçulmanos modernizados o termo «fundamentalista» tem se imposto no uso cotidiano da linguagem, porém destituído dessa carga pejorativa do sectário, interpretando-o, por uma raríssima transposição semântica, em

16. Cfr. A. Ahmadi, «*Irfan and Tasawwuf (Sufism)*», em *Al-Tawhid. A Quarterly journal of islamic thought and culture* (Tehran 1404/1984), I 4, 63-76.

17. Cfr. Ibn Khaldun, **Muqaddimah** (Cairo 1957) 321; ver também a versão inglesa de F. Rosenthal, Ibn Khaldun, **The Muqaddimah. An introduction to history** (New York 1958), 3 vol.

sua asserção errada e no sentido desfigurado de um «tornar aos fundamentos» da fé islâmica, os *arkan al-Islam*, como se por acaso em algum momento particular da história islâmica tais fundamentos ou princípios fundacionais da fé tivessem se ausentado, de um modo visível ou invisível, em todas as esferas da existência do muçulmano e em todas as manifestações do mundo islâmico, ainda quando tenham sido diferidos ou desviados temporariamente a um plano secundário, como no caso atípico da Turquia, já que sempre poderão ser mantidos plenamente vigentes na ordem espiritual e esotérica, uma ordem sem cuja existência é impossível qualquer tentativa de restauração do sentido verdadeiro e original da Revelação. Nesse caso, como se compreenderá, a restauração íntegra do sentido verdadeiro e original da Revelação dependerá do *Ta'lim* dos Imames, a pedra-de-toque fundamental do despertar iluminativo da gnose islâmica e a função iniciática com que estão investidos em sua condição de homens inspirados por Deus e intérpretes perfeitos, mais do que das paráfrases literais e filosóficas dos juristas e teólogos racionalistas e puritanos, como as de Ibn Taimiyya ou de Abdul Wahhab.

Um retorno aos fundamentos supõe um afastamento ou uma separação —*firqa*— parcial ou total deles, e se do que se trata é de voltar aos princípios da fé islâmica, há de se reconhecer que qualquer redirecionamento nesse sentido deverá conduzir forçosamente a um reencontro e a uma plena identificação com o Islam Xiita, haja vista que a sua doutrina sempre tem permanecido solidamente apoiada nos ensinamentos dos Imames, devido a que, efetivamente, eles são o *Arkan* por excelência, ou seja, a Pedra Fundamental do Islam, em tanto que todo o essencial em sua revelação tem sido transmitido pelo Profeta, exotérica e esotericamente, em função do Imamato ou Herança Espiritual —*'ilm irti*— isto é, a Guia Esotérica ou *Batin* da Profecia. Segundo o famoso **Hadiz al-Kisa'**—Tradição da Investidura— o Profeta chamou à sua filha Fátima junto com 'Áli, Hassan e Hussein e pôs um manto sobre eles, de forma tal que os cobriu completamente.¹⁸ O manto

18. A palavra Kisa significa «manto». E a prática de vestir e transmitir o manto está associada à cessão da Autoridade Espiritual e o Poder Secular da *Walayât* muhamediana, no esoterismo xiita. No mundo sunita, entre os sufis, a prática de vestir e transmitir o manto está intimamente associada com a transmissão da «Graça Santificante» ou «Influxo Bento» —*Barakah*— da *Wilayât* —Santidade— que, em suas origens, está relacionada com o esoterismo xiita e as doutrinas gnósticas dos Imames. Este hádice aparece sob formatos diferentes em fontes xiitas como **Ghayat al-maram** (Tehran 1272), 287 e ss. O reconhecimento da primazia espiritual de *Ahlul Bait* (A Casa Profética), ou seja, de Fátimah, 'Áli, Hassan e Hussain por Umm Salamah, a esposa do Profeta, quem não se incluiu entre eles, aparecem em numerosas fontes sunitas como, por exemplo, **Sahihi at-Tirmidhi**, vol. 5, 31 (H. 3258), 328, (H. 3275), 361; enquanto que o reconhecimento dessa primazia espiritual por parte de outra esposa do Profeta, 'Aishah, ela mesma também se excluindo de *Ahlul Bait* aparece em **Sahih Muslim** (Cairo, várias reimpressões), ed. Isa al-Halbi, vol. 2, 368, vol. 15, 194; também em **Sahih Bukhari** (Cairo

simboliza a transmissão da *Walâyat* Universal do Profeta sob a epifania —*mazar*— da *Walâyat* parcial —*Walâyat-i Fâtimiyyah*— a Fâtima e, através dela, ao Pleroma dos Doze Imames da sua Descendência Imaculada —*ma'sum*—.

Dentro dos limites desse «literalismo» excessivo, árido e exteriorista, que define o «fundamentalismo» protestante, só cabe incluir, em relação com o Islam, o caso excepcional do *wahabismo*, uma obscura seita —*firqa*— puritana e reformista, derivada da estrita escola sunita *hanbali* de direito islâmico, que encontrou em M. Abdul Wahhab, a quem sem exagero podemos chamar de o «Lutero» árabe, e em sua doutrina inspirada nas teorias de Ibn Taimiyya, um rigorista racionalista que combateu as doutrinas de Ibn 'Arabi, seu suporte ideológico, e no oportunismo político do bisbilhoteiro emir da tribo Dariya, M. Bin Saud, antepassado e fundador da atual dinastia saudita, seu braço secular e executor. Abdul Wahhab, tal como Lutero em relação ao Cristianismo, propugnava um «regresso aos fundamentos» da fé, porém reformulados literalmente e desprovidos dos complementos doutrinários aportados pelos ensinamentos dos Imames e os métodos exegéticos e hermenêuticos, instituídos pelo Profeta como ciências sagradas, aplicadas a discernir os níveis qualificados da **Escritura**. Um «retorno aos fundamentos» do Islam, como propôs Abdul Wahhab, somente pode ser produzido pela ação restauradora do *ta'lim* ou da Guia Esotérica do **Imam Mahdi**¹⁹ —o Imam Oculto, o Imame Esperado— e nunca pela iniciativa ou a arbitrariedade humana. Há de se «fazer retornar» —*ta'wil*— a letra revelada —*tanzil*— ao plano em que se verifica verdadeira. A Revelação —*tanzil*— segundo o Islam Xiita, possui um aspecto exotérico —*zahir*— e outro esotérico —*batin*— e o processo de compreensão consiste em partir do exotérico para finalmente atingir o esotérico. A apreensão metafísica, a pedra-de-toque fundamental da gnose islâmica, tenderá a reavivar na articulação simbólica da **Escritura** o sentido espiritual profundo da letra revelada pelo Arcanjo Gabriel ao Profeta, segundo o seu enunciado original. *Ta'wil* é, portanto, a «volta ascendente», a *anábase* do *zahir* ao *batin*. Instaurar o *zahir* é a missão do Profeta e implica um descenso do Espírito —*tanzil*— a todo ponto da expressão formal da **Escritura**, e reconduzir o *zahir* ao *batin* é o *ta'lim* do

1932), vol. 1, 39 e **At-Tirmidhi**, V, 31.

19. Sobre a noção escatológica da *Parusia* do duocécimo Imame al-Mahdi, o Imame Oculto, o Imame Esperado, ver H. Corbin «L'Imam et la rénovation de l'homme en théologie shi'ite», em *Erannos-Jahrbuch* (Zurich 1960), XXVIII, 87 ss.; ver M. Mutahhari-M. Baqir as-Sadr, **L'Imam Occulto** (Roma 1987), a cura e trad. di A. H. Palazzi; Al'lamah Tabataba'i, **Shi'ite Islam** (Qom 1409/1989), *ibíd.*, especialmente o capítulo VII, 210-214; ver shaikh al-Mufid, **Kitab al-Irshad. The book of Guidance** (Tehran 1377), com um prefácio de S. H. Nasr e tradução de I. K. A. Howard, IX, 524-551.

duodécimo Imame al-Mahdi, em nosso ciclo presente, por isso chamado *Sahib az-Zaman* —Senhor da Época ou Dono do Ciclo— já que para que se produza um «retorno aos fundamentos» do Islam é necessário também uma restauração universal do esoterismo de todas as tradições e, por essa mesma razão, de ordem metafísico, é preciso um homem que, além de ser um inspirado por Deus e intérprete perfeito que domine o exotérico e o esotérico da **Escritura**, seja um herdeiro espiritual e ao mesmo tempo um herdeiro ou descendente carnal do Profeta, mais especificamente da progênie de Hussain, o Terceiro Imame.

Como poderá ser observado no tocante à metafísica islâmica e a tudo o que dela decorre mais ou menos diretamente do Xiismo, a «heterodoxia» de uma concepção não implica, no fundo, nenhuma outra coisa —como advertiu R. Guénon²⁰ com relação ao Vedanta— do que a falsidade de tudo quanto se formule, de um modo ou de outro, e que esteja em desacordo com os princípios metafísicos ou esotéricos da tradição. Em tais condições, a ortodoxia forma um todo com o conhecimento verdadeiro devido a que ela se situa em um acordo constante com os princípios imutáveis; para a tradição islâmica, devido a que esses princípios estão contidos no **Alcorão**, é precisamente a aquiescência com a letra e a consonância com o espírito do revelado nela, o que se constitui em padrão e medida para todo critério de ortodoxia, cujo fundamento de fé é a Unidade Divina.

Afinal, é ao mesmo tempo cômodo e legítimo falar de seitas islâmicas, sempre que a esse termo, como postula F. García Bazán, lhe seja restituído o sentido que davam os latinos à tradução do vocábulo grego *háiresis*, por *seita*.²¹ García Bazán também nos lembra que a palavra grega que traduzimos como «heresia» significa simplesmente a «escolha», a «opção», a «inclinação» filosófica ou religiosa.²² Não implica nem a ideia de diferença e separação, ou de rompimento, em relação a uma norma considerada como a única correta, nem também, por extensão, sugere o matiz pejorativo que adquire o vocábulo em espanhol —e em português—, se tivermos em conta que, segundo o já expresso pelo citado autor, a voz média de *haireo*, *haireómai*, e da qual deriva *háiresis*, significa «escolha» ou «opção».

No tocante às normas wahabitas, cuja influência é visível na Arábia Saudita, os desvios «sectários» não são de ordem ritual nem doutrinária, mas sim de narrativa. Em matéria de narração, a «heresia» wahabita consiste numa deformação e numa reinterpretação literal do

20. Cfr. R. Guénon, *Introduction générale a l'étude des doctrines hindoues*, *op. cit.*, III, 3.

21. Veja-se F. García Bazán, «Háiresis/secta en los primeros tiempos cristianos», *op. cit.*, 114.

22. *Ibid.*, 115-117.

texto alcorânico, quando não de uma inovação do cânon islâmico. Esses rigoristas da letra, são «hereges», formalmente afastados da comunidade islâmica, não pela prática, mas pelo extravio textual, por se aterem ao aspecto externo da palavra escrita enquanto repudiam todas as explanações e interpretações transmitidas pela tradição oral. A observância Xiita, por mais estrita e legalista que seja, amiúde determinante para assegurar uma ortodoxia e uma ortopraxia a toda prova, vai acompanhada em matéria de fé de uma atitude espiritual que não exclui uma religiosidade profunda, de carácter metafísico e esotérico, que se desdobra em sua interpretação do **Alcorão**, da *Sunna* e da *Shari'ah*. Razões pelas quais, prestada a devida atenção ao seu carácter gnóstico, não se justifica a aplicação do termo «fundamentalista» ao Islam Xiita, em quaisquer dos significados em que essa qualificação seja entendida. O Xiismo, em todos os sentidos, representa a ortodoxia islâmica tanto quanto o Islam Sunita, no entanto, é pela sua condição de minoria religiosa, antes do que por um afastamento de carácter ritual, doutrinário ou exegetico que, levados pelas aparências, essa circunstância conduz os ocidentais a se formarem a seu respeito a imagem bastante verossímil de uma seita.

Ora, desde tempos remotos, até a atualidade, a noção de «seita» não está livre desse preconceito que somente é aplicado a agrupações religiosas numericamente reduzidas e que são julgadas e valorizadas por um critério extrínseco, único, absoluto, o qual contribui a emaranhar elementos heterogêneos, até obter certo tipo de semelhanças externas que se tornam indistinguíveis para quem as observa desde fora. Assim, aqui é oportuno replicarmos o velho provérbio latino:

Si duo faciunt idem, non est idem! — «Se dois fazem a mesma coisa, não são a mesma coisa!»

É evidente que, para os ocidentais, essas ideias com relação à «seita» são sempre reprisadas ali onde existirem ou se acharem fenômenos suscetíveis de ser assimilados ou reduzidos a tal figuração de forma errada, sem discernir neles os elementos e aspectos internos, onde realmente se encobrem as mais relevantes diferenças de posicionamento espiritual, e isso sem descartarmos também, por outra parte, um mal disfarçado propósito de certos especialistas por reduzir todas as expressões religiosas minoritárias às balizas de um único veredito de justificação ou repúdio, sem que se considere minimamente que o fenômeno religioso, em sus linhas externas, constitui a estrutura visível da ortodoxia, mas que ela, essencialmente, pertence ao reino da

intimidade e da consciência.

Afinal, se nos detivemos além da conta sobre essa classe de considerações a respeito do «fundamentalismo» é porque no uso generalizado desse termo se pretende caracterizar uma modalidade ou atitude «sectária», desviada e desnaturalizada, porque nasce de um comportamento fanático e intransigente a favor de um partido ou de uma ideia. Sempre é um subterfúgio cômodo atribuir ao Islam Xiita uma forma sectária sob o epíteto de «fundamentalismo», sem que se faça uma distinção precisa entre o que isso significa e a sua verdadeira razão de ser clara e essencialmente tradicional. Com essas últimas palavras nos referimos ao vício comum e radical, causa prevalecente da insuficiência e fracasso da mentalidade ocidental para compreender o espírito oriental. Obviamente, não se trata de divergências culturais ou de contradições no plano das terminologias, mas antes, porém, em palavras de Suhrawardi, em formas de participação espiritual ou de pontos de vista entre um Oriente de Iluminação —*Ishraq*— e um Ocidente de exílio.

Lembremos, a modo de exemplo, a desfaçatez com que alguns orientalistas identificam ou tendem a identificar o conceito de Islam com um sistema religioso rudimentar e primitivo, no qual se acredita ver encerrado, germinal, em latente e adormecida possibilidade, tudo aquilo que em sucessivas apertações desde outras culturas e tradições mais antigas, produziria depois, ao longo da história, a sua iluminação espiritual. Semelhantes especialistas, predispostos a reduzir tudo ao plano histórico, quase nunca podem explicar o surgimento do Xiismo ou do Sufismo a não ser por influências alheias ao Islam; assim, atribuem a origem do Islam Xiita, ou mesmo do Sufismo, segundo as suas diferentes preocupações, as fontes iranianas, indianas, neoplatônicas ou cristãs. O argumento decisivo em favor da origem muhammadiana tanto do Xiismo quanto do Sufismo se apoia, porém, em que a doutrina alcorânica e a *Sunna* profética se servem da gnose islâmica em todas as suas determinações espirituais, a proclamam, a iluminam desde todos os ângulos e a apresentam às demais tradições existentes, para que assentados nela realizem a sua Unidade e a sua Síntese espiritual. Se a gnose —o esoterismo islâmico— se originasse em uma fonte situada à margem do Islam, os que aspiram a ela não poderiam se apoiar, para realizá-la uma e outra vez, no **Alcorão** e na *Sunna* do Profeta.

Contudo, não queremos negar o fato de que o Islam, efetivamente, tenha aproveitado o legado tradicional que, pela via do conhecimento prático da ciência e da filosofia, lhe foi transmitido por meio dos ramos

orientais do cristianismo como os monofisitas e os nestorianos. Assim como também não intentamos desconhecer que o aspecto mais esotérico dessas ciências, relacionado com o neopitagorismo e o hermetismo, quis colocar o Islam em estreitas relações com os Sabeus de Harran que representaram um importante papel, transmitindo ao Islam conhecimentos de astronomia, astrologia e matemáticas, tomadas de fontes babilônicas e caldeias tardias, mas combinadas com as ideias hermético-pitagóricas de Alexandria. Tudo isso é verdade e é certo também que a medicina e a cosmologia foram acessíveis aos muçulmanos por intermediação dos indianos e dos persas, já que essas ciências, longe de serem vias seculares de conhecimento, estavam intrinsecamente relacionadas com a doutrina central islâmica da «Unidade Divina», como fica demonstrado, por outra parte, que alguns aspectos da cultura clássica dos gregos e dos indianos, assim como as filosofias secularizadas dos epicúreos ou de alguns cínicos, ou mesmo o naturalismo dos atomistas, apenas despertaram o interesse dos muçulmanos.

Era impossível que um pensamento dessas características, baseado na sensualidade e em um relativismo dualista pudesse ser introduzido na doutrina islâmica como um meio de cognição, e ao mesmo tempo pertencesse à natureza da experiência gnóstica. No que diz respeito à refutação de certos aspectos das teorias dualistas e trinitárias, os *mu'tazilis* aportariam ao Islam uma solução teológica congruente com a doutrina da Unidade. Em seu apoio à causa do conhecimento da filosofia greco-alexandrina, os *mu'tazilis* criaram as condições favoráveis para seu estudo e compreensão dentro do círculo dos intelectuais xiitas, mas essa afinidade e simpatia entre os *mu'tazilis* e os xiitas não deve ser interpretada, em modo algum, como uma identidade, já que em outras questões fundamentais, como a do significado e a função do Imame, diferem completamente, estando aqueles mais perto, nesse sentido, das interpretações dadas pelos sunitas. Em definitiva, a verdade é que durante toda a história do Islam o legado pré-islâmico das ciências cosmológicas e das doutrinas metafísicas foi unificado, no *corpus jabiriano* e nas *Rasa'il* —epístolas— dos *Ijwan as-Safa* —Irmãos da Pureza—²³ numa síntese perfeita que não desequilibrou nem relegou para outras coordenadas religiosas a posição monoteísta do Islam.

S. H. Nasr, A. S. M. H. Tabatâbâ'î, M. Motahhari, A. Ahmadi, entre

23. Sobre os *Ijwan as-Safa* cfr. S. H. Nasr, **An introduction to Islamic Cosmological doctrine** (London, 1978), 1, I a IV, 25-104; **Islamic Life and thought** (London, 1981), especialmente os capítulos X e XI.

outros pensadores islâmicos, e H. Corbin, T. Burckhardt, R. Guénon, F. Schuon, entre os pensadores tradicionais do Ocidente, nos ensinam a olhar a realidade do Islam desde um ponto de vista que, se bem é um tanto diverso, não deixa por isso de estar harmoniosamente integrado à perspectiva unitária de sua doutrina, sem que essa particularidade a torne menos sedutora, em tanto que ela é o produto ímpar do espírito muhammadiano, que é essencialmente metafísico e ético. Graças ao trabalho desses pesquisadores e de seus sucessores que o continuam, aconselhados pela sua guia, como W. C. Chittick, C. Jambet, P. Lory, por somente citar alguns, o Islam já não é o vulto que nos esmaga com o seu peso de gigante religioso; também não é a religião primitiva e bucólica dos pastores nem a réplica ou a adaptação árabe da tradição judaico-cristã; antes sim, é uma espécie de filtro inteligente que alquimicamente seleciona, desemaranha, purifica, mantém aquilo que tem valor tradicional e recusa o prejudicial e inútil do conhecimento secularizado e profano. Junto com todos eles, nós nos inclinamos a interpretar a transmissão do legado tradicional pré-islâmico como um desenvolvimento natural da continuidade universal dessa mesma herança espiritual que, devido à sua razão de ser metafísica, tem uma progressão indefinida, firmando-se e criando raízes, segundo o momento histórico, e no terreno mais adequado para o seu florescimento espiritual. Preferimos assim percebê-lo antes do que pelo efeito de um «influxo» ou de uma «imitação», não como uma opção personalizada, mas antes sim como um arranjo condizente com a Tradição Sagrada, Eterna e Unânime.

Sejamos sinceros: se temos de enxergar o Islam como o resultado de um «influxo» histórico ou como sendo a «cópia» de um modelo religioso pré-islâmico, negando assim quanto há de genuíno e único na sua própria Revelação, deveremos reconhecer, entretanto, junto com Miguel Cruz Hernández que, em tais condições, nenhuma religião teria estado melhor posicionada do que o Islam.²⁴

A fervorosa crítica, feita contra essa unilateral forma de interpretação, realizada por ele, um distinto professor da Universidade Autônoma de Madri, foi dirigida contra o posicionamento do Padre Miguel Asín Palacios —a quem os hispano-americanos devemos um respeitoso reconhecimento por suas importantes contribuições para o conhecimento do Islam durante o período do al-Andalus— sinalizando, por outro lado, que tal atitude é fruto não somente das condições sociais de seu tempo e devido à sua condição de sacerdote católico, mas

24. Veja-se M. Cruz Hernández, «Los estudios islamológicos en España en los siglos XIX y XX», en A. Heredia Soriano (ed.), *Exilios Filosóficos de España* (Salamanca 1990), 490.

também que ela é produto das delimitações do conhecimento científico de seu tempo.²⁵ Tal como o fizera M. Cruz Hernández, não queremos insistir demais numa recriminação que possa obscurecer toda a obra do Padre Asín Palacios, devido a um preconceito por longo tempo ensinado, não somente no que diz respeito ao Islam, mas também a outras formas tradicionais reveladas, sempre que elas foram consideradas exclusivamente sob o aspecto exotérico de «religião». Desse modo, procuramos apontar que o método de Asín Palacios ou de H. A. R. Gibb está errado, porque equivocado também está o princípio que o norteia. Seu erro consiste em acreditar que para dar um caráter científico aos estudos religiosos, para se chegar a compreender a religião em geral, e ao Islam em particular, é indispensável restringir o campo da análise de tais estudos, limitando-os a um ou a poucos fatos, para depois selecioná-los em seus elementos acidentais e contingentes, que, confortavelmente, podem ser simplificados e reduzidos a termos mínimos, a fórmulas abstratas e a hipóteses enxutas, para dentro das quais todas as religiões possam ser atraídas ou obrigadas a se adaptarem, limitadas pelo marco imaginário daquelas classificações, que, aprazivelmente, explicam certas semelhanças ou afinidades formais entre a religiosidade judaico-cristã e a tradição islâmica, pela teoria da «assimilação» ou da «reprodução» sucessiva.

Nos estressaria inecessariamente se quiséssemos fazer uma crítica da tradição assim compreendida: porém a crítica já foi feita e a sentença já foi pronunciada por boca de R. Guénon, quem, entre outros, fez notar, com relação ao Vedanta, o quão profundamente difere essa noção ocidental de «religião», quando é comparada com o que no Oriente pode ser caracterizável como tal. Contudo, para que nessa confusão entre a tradição e o conceito de religião também não seja embrulhado conjuntamente o Islam, é oportuno que voltemos a lembrar aqui que tradição, diferentemente de religião, não é uma estrutura, é a unidade da vida; não é uma forma especial e concreta de vida religiosa, é a fonte vital de todas as formas de religião; não contém de antemão determinados dogmas e preceitos, mas dá o sentido universal a todos os dogmas e a todos os preceitos religiosos particulares; não devemos recusá-la nem no começo nem na conclusão do ciclo atual, porque, enquanto que continuidade, a supomos sempre presente e em qualquer lugar onde houver uma religião. A revelação, a fé, a Verdade, o sentido dos atos religiosos, não são nem um sucesso nem uma ideia, mas expressões diversas de um único princípio espiritual. Convencidos de

25. *Ibid.*

que conhecendo uma religião conhecerão todas, ou, pelo contrário, de que conhecendo uma só religião não se pode conhecer nenhuma, ou ainda, que uma religião que não seja a própria não é capaz de nos ensinar ou de nos revelar nada, e de que se assim for nem sequer é digna de ser levada em conta, alguns especialistas ocidentais obstinam-se em perceber o Islam como uma criação árabe assentada na religiosidade judaico-cristã, ou como sendo o fruto e o resultado de fatos religiosos repetidos, copiados e remedados passivamente, ao sabor das mesmas circunstâncias exteriores que os muçulmanos foram assimilando ao longo da história das civilizações orientais.²⁶

Não obstante, todas as expressões formais do Oriente e do Ocidente, apresentam semelhanças e afinidades mais ou menos evidentes que muitos estudiosos, entre os quais os mais sinceros, estão dispostos a renunciar ao nome de «religião» para designá-las com maior propriedade com o de «tradição», conceito que, em último termo, expressa a *religatio* de toda forma revelada com o Nome de Sua Fonte Eterna e Seu Princípio Imutável: Deus.



TERMOS QUE DEFINEM MAL O ISLAM XIITA: UMA CHAMATIVA APLICAÇÃO DE ABUSOS

26. Veja-se D. Rops, *La vida cotidiana en Palestina en tiempo de Jesús*, (Buenos Aires 1961) III, 1, 382-83; ver também H. J. Schoeps, *El judeocristianismo. Formación de grupos y luchas intestinas en la Cristiandad primitiva*. (Valencia 1970), 146-150.

E ERROS RECORRENTES

Eleição, opção, inclinação, preferência são, de acordo com o que dissemos anteriormente,^{26b} algumas das acepções com as quais o pensamento grego antigo tinha procurado desbravar o caminho compreensivo que nos introduz na definição da palavra *háiresis*, e os transmitiu ao pensamento latino, unidos, com as suas necessárias acomodações etimológicas, com a palavra *hoeresis*, que aparece ligada a diversos significados que nos dirigem às ideias de *opinião, dogma, partido, seita*. O significado de *seita* dado pelos dicionários, sob a definição de «conjunto de fanáticos que seguem uma parcialidade religiosa ou ideológica» não é a apropriada para seu uso mais aquilatado que originalmente serviu para designar uma «doutrina particular de algum mestre que a achou e explicou, aceita e defendida por um conjunto de sequazes ou seguidores». Se afastando bastante de sua significação e raiz etimológica original, a palavra «heresia», assim como o vocábulo «seita», serviram para designar com o passo dos séculos, aos que professam ideias falsas ou erradas que acarretam a excomunhão ou a maldição enquanto se incorra na prática e na difusão do que é ilícito ou proibido. Nessa significação limitada, a palavra «heresia» tem seu equivalente no termo hebraico *herem* —*lit.*: excomunhão, anátema— e a palavra árabe *haram* —*lit.*: o ilícito, o proibido, derivado da raiz *harama*, privar de, anatematizar, tirar, excomungar—. E ainda que a palavra *heresia* e o termo *seita* foram usadas antigamente para se designar, no campo filosófico, as opções ou tendências das diversas escolas e métodos, prosperaram até se impor em nossos dias, por cima de quaisquer outras definições, como denominações comuns aplicadas a todas as agrupações religiosas desligadas de um culto ou doutrina original, geralmente em dissidência com os dogmas ou com as práticas rituais consideradas ortodoxas.

Para a Igreja Católica, *stricto sensu*, eram tecnicamente «heréticas» ou «heterodoxas» todas as seitas ou igrejas protestantes derivadas da Reforma, a partir do instante em que se consideravam apóstatas ou trãnsfugas de Roma. Como é sabido, o termo *herege*, com todas as suas conotações, foi suprimido do glossário eclesiástico a partir de 1971. Não há, portanto, mais heresias, senão «simples erros doutrinários» que não induzem à excomunhão. À mentalidade moderna não satisfaz essa herança clássica e acumulou junto dos velhos vocábulos uma bizarra abundância de novas definições e aplicações

26b. Ver L. A. Vittor, «El Islam Shi'ita: ¿ortodoxia o heterodoxia?», 1ª Parte, em *Epimeleia*. Revista de Estudios sobre la Tradición (Buenos Aires 1994), 5, 123-148.

arbitrárias. A opinião formada do Ocidente as usa em sentidos tão dissonantes e obstinados que não possui uma terminologia constante para designar os fenômenos religiosos que se mostram suspeitosos e incômodos ao tratar com uma maioria que nem sempre procura compreender os acontecimentos que a trastornam. Isso é um indicativo do estado de confusão originado pela mania da mentalidade moderna de dissentir sobre tudo, e é também o signo da incapacidade radical dos assim chamados «formadores de opinião», que se empenham em fazer do termo «seita» o seu único ponto de partida e o seu único apoio para exercer o deboche decretado em torno de um conceito extremadamente vago e de uso generalizado, até o ponto em que podemos dizer com propriedade, aquilo que R. Otto assinalou quando se referiu ao termo «irracional», que dessa palavra e de outras semelhantes, como «fundamentalismo», se faz um esporte. E depois acontece que os elos dessa insegura corrente conceitual foram forjados e soldados para subjugar o mesmo inimigo desconhecido que, à semelhança de um Proteu multifacético, muda com frequência de opiniões e de nome. A aglomeração de definições propostas pelos influentes «formadores de opinião» resulta às vezes tão contraditória e alheia em tudo ao que inutilmente tratam de definir, que por sua diversidade, e de algumas até poderíamos dizer, pela sua esquisitice, somos eximidos do simples esforço de tentar classificá-las.

Além disso, o assunto se complica ainda mais quando certos arabistas ou orientalistas, em vez de permanecerem no campo da investigação das ideias, passaram a tratar as lutas ideológicas, por assim dizer, dividindo as suas consciências entre o trabalho científico e os afazeres políticos. Se insistimos nessa questão, de um modo um tanto unilateral, é porque assim o exige o nosso posicionamento crítico; acreditamos não carecer de razões para censurar a atitude daqueles que incorrem deliberada e involuntariamente, por uma simples concessão à linguagem atual, em abusos e erros que acalentam com meticulosidade até a saturação, como se a palavra «seita» ou o termo «fundamentalismo» não fossem mais do que simples referências teológicas, epítetos com uma implicação moral. É possível que toda essa riqueza clássica de termos e de definições aquilatadas agora sirvam unicamente para descrever umas generalidades de tipo ideológico?

Percebe-se que às vezes o vocábulo *seita* aparece sem nenhuma justificação de carácter doutrinário, aplicado impropriamente ao Islam Xiita sem que sequer se perceba que tal definição é incompatível com uma atitude de espírito que é perfeitamente ortodoxa e tradicional. É

isso algo além do que uma simples tipificação terminológica? De não ser assim, qual é então o propósito que se persegue com semelhante prática? Aventamos essas interrogações para que o leitor sentencie por si mesmo e, por sua vez, se faça outra pergunta: Há de ser aplicável o termo «seita» no sentido genérico de que todo esforço religioso minoritário deva estar invariavelmente submetido às mesmas condições de arbitrariedade e rigidez interpretativas? Nos referimos, logicamente, àquelas formas de interpretação enviesadas e capciosas que convertem em seita qualquer fenômeno religioso caracterizado por uma debilidade numérica e que não verificam, a fim de que tudo encaixe na visão geral de sua definição, no fato objetivo de que não poucas vezes designam como seitas algumas agrupações religiosas cujo número de fiéis é igual ou aproximadamente o mesmo que o dos grupos majoritários, enquanto que, contrariamente, certas agrupações religiosas minoritárias que a opinião formada do Ocidente também considera como seitas são expressões formais perfeitamente ortodoxas e tradicionais, como é o caso do Islam Xiita no Oriente Médio e do Budismo e o Taoismo no Extremo Oriente, por citar alguns dos exemplos mais conhecidos. No entanto, como já vimos, a tendência a colar o verbete estigmatizado de «seita» sobre o Islam Xiita não é fortuita nem desavisada, porquanto não é um acaso que certos «formadores de opinião» e os arabistas, com mais clareza do que ninguém, coincidam em aplicar essa definição cômoda, com a qual pode substituir-se imediatamente um sentido religioso e filosófico por outro, de significado político mais insidioso e provocativo, que define a seita como «*um grupo de sequazes de ideias extremistas e pugnazes*».

Perante interpretações simplificadoras ou reducionistas que abstraem e tratam em comum qualquer fenômeno religioso minoritário, para se formar um conceito geral que compreenda todas elas, sem restringir o Islam Xiita a um caso determinado, a definição de «seita», aplicada indiscriminadamente, admite uma explicação que para alguns resulta suficiente, apesar de que o sentido vulgarmente aceitado não passa de ser uma convenção ou um preconceito já estabelecido, admitido sem ressalva por todos. Isto geralmente deve ser entendido de modo tal que, para a opinião formada, a mínima menção de «seita» sempre pressupõe uma enraizada atitude reacionária e intransigente, em virtude da qual a *factio* pode ser reconhecida e diferenciada das demais «partes» ou «facções» majoritárias. E se houver alguma evolução ou alguma novidade adicionada a essa conotação, tudo se reduz a aplicações concretas que vêm exigidas pelas mesmas concessões semânticas da linguagem que se adaptam às circunstâncias

que mudam. Fazemos referência especificamente ao neologismo «fundamentalismo»²⁷ que, quando não for transformado em *toda* uma afirmação sem dilema, implica *toda* uma classificação axiológica que, ao tratar sobre o Islam Xiita, por vezes decai até o mais rampante menosprezo.

Embora o termo «fundamentalista» possa imputar-se corretamente ao protestantismo estado-unidense em sentido próprio, já que a sua atitude de espírito e comportamento é concomitante com tal definição, não obstante, a atual tendência a identificá-la plenamente com um sentido político faz que a sua adjudicação seja associada preferentemente com o Islam Xiita. Com certa aproximação pode afirmar-se que o uso do termo «fundamentalista» em um sentido político é um fato recente. Com efeito, o uso do termo «fundamentalista», em contexto político, parece remontar-se à famosa controvérsia que os protestantes estado-unidenses mantiveram com os partidários da teoria darwiniana da evolução. A polêmica centrava o seu interesse na questão de se a educação do Estado poderia desligar-se de toda crença religiosa e fomentar em seu lugar a doutrina ateia da evolução que é incompatível com a ideia de Deus e da Criação Divina. No momento dessa contenda o uso do termo «fundamentalista», estava ainda muito longe de ser algo corriqueiro.

A conotação política que adquiriu atualmente a expressão «fundamentalista», cuja incorporação à linguagem coloquial cada dia se torna mais efetiva, se fez rotineira no uso do inglês e de outras línguas ocidentais para se referir de um modo generalizado a uma série de grupos islâmicos que resistem e contestam toda sorte de interferência ocidental, se bem que, a exceção seja feita, os franceses preferem o termo «integrista» e os espanhóis a palavra «rigorista», quando se trata de definir o mesmo fenômeno.

Ainda sem querer chegar ao fundo das discussões sobre a tendência ocidental de aplicar como quer que seja os chavões de «seita» e «fundamentalismo» ao Islam Xiita, não deixaremos de insistir sobre esse equívoco que consiste em endossar tais epítetos procurando restringir uma expressão formal islâmica perfeitamente ortodoxa: a atitude de empobrecer a sua compreensão atribuindo-lhe de graça uma

27. Há recentes estudos que podem ilustrar amplamente as mudanças sofridas pelo termo «fundamentalismo» através da transição de um significado teológico para outro ideológico. Conferir então E. Patleagean-A. Le Boulluec, **Les retours aux Écritures. Fundamentalismes présents et passés** (Louvain-Paris 1993); cfr. especialmente J. Baubérot, «*Le Fundamentalisme. Quelques hypothèses introductives*», *ibid.*, 13-130; J. Séguy, «*Le Rapport au Écritures dans les sectes de terrain protestant*», *ibid.*, 31-46; e na perseguição das pegadas extraviadoras das aberrações modernas já denunciadas, introduzimos também a opinião contrastante de M. A. Amir-Moezzi, «*Reflexions sur une évolution du shi'isme duodecimain: tradition et idéologisation*», *ibid.*, 63-82.

razão de ser viciada e vazia, e, o que é mais grave ainda, sem nenhum contato conceitual com a verdadeira realidade de seu pensamento e doutrina. Ainda que se considerem «leves» essa classe de definições, já que de fato elas não destroem nem afetam à doutrina do Islam Xiita, é preciso, não obstante, um esforço por evitá-las, porque além da arbitrariedade e da tentação por aplicá-las indistintamente hoje ao Xiismo e depois a quaisquer outras escolas islâmicas ou de outras formas tradicionais, expressam a inclusão e a exclusão das doutrinas islâmicas com relação à mesma e única ortodoxia considerada em distintos aspectos e desde diferentes pontos de vista.

Por outro lado, a própria definição de «seita», com diferentes matizes, prevalece entre os arabistas que escreveram sobre o Sufismo e a gnose islâmica no século XIX. No mesmo sentido, no passado, o rótulo de «seita» também foi usado por certos arabistas para designar o Islam Xiita, os que preferiam atribuir-lhe certo viés cristianizado em vez de reconhecer que procedia do Islam. Esses arabistas admitiam o conceito de «seita» sobre a distinção clássica de «heresia» e «cisma» para denominar, segundo os parâmetros aceitos pela heresiologia cristã, os «hereges» como àqueles muçulmanos que se acham separados da unidade doutrinária da «Igreja» islâmica, sendo os cismáticos os que se acham separados da sua unidade social e hierárquica.

Com relação a isso achamos oportuno que aqui nos lembremos de Santo Agostinho. Ao tratar sobre essas questões, particularmente em suas demonstrações em contra das heresias pelagiana, maniqueísta e donatista, objetou toda classe de reducionismo e advertiu categoricamente que é impossível, ou, pelo menos, muito difícil, dar uma definição da «heresia» que se corresponda exatamente com seus caracteres essenciais e, por essa mesma razão, prevenia contra a tentação de chamar ou considerar «herética» uma doutrina, já que pode resultar prejudicial considerar «herege» a quem não o é.

As características do herege, atendendo para seus elementos psicológicos subjetivos, são a irreduzibilidade, a obstinação, a rebeldia, a intratabilidade. Assim, não são hereges ou sectários, ainda que suas opiniões sejam erradas e falsas, os que de boa fé acreditam que a sua doutrina é a mesma que ensina a Igreja. Daí que alguns arabistas imbuídos pelas mesmas ideias tiveram, com relação ao Islam, o mesmo conceito da heresia que se admitia na doutrina Católica. Os sufis são hereges porque são facções «místicas» que acreditam em doutrinas diferentes às aceitas pela ortodoxia da «Igreja» sunita, cuja unidade social está conformada pela maioria; conseqüentemente, os xiitas são cismáticos porque são um grupo separado da ortodoxia sunita, porém

exteriormente conservam a mesma fé. Aprendido o dogma de que é fácil reconhecer o cisma quando abandona a união com a maioria uma minoria inteira, os arabistas se precipitaram, esquecendo por completo da lúcida advertência de Santo Agostinho, e chamaram ou consideraram «heresia», «cisma», «seita», e um longo etcétera de definições afins, o Islam Xiita, simplesmente porque segundo todas as aparências, se distingue explicitamente como uma minoria, apesar de que isso *in se e per se*, não constitui uma heresia, já que não existe uma diferença doutrinária entre o Islam Sunita e o Islam Xiita.

Infelizmente alguns arabistas contemporâneos, herdeiros talvez daquela velha mentalidade, ainda se empecinam em assinalar os xiitas como pertencentes a uma «seita» islâmica, que não forma parte da unidade da *Ummah*, ainda que apareçam revestidos com o mesmo nome islâmico de muçulmanos e professem as mesmas crenças religiosas. Na verdade são, segundo o laudo desses especialistas, cismáticos enrustidos, heréticos pugnazes ou extremistas.²⁸

Em resumo, a manifesta tendência de certos arabistas, iniciada no século passado e agudizada no último percurso deste século,* de considerar por separado no Islam Xiita seus aspectos visíveis ou exotéricos —social e político— para distinguir mais radicalmente, cada vez mais, segundo o convencimento de A. Bausani, entre uma Shi'a política e uma Shi'a religiosa,²⁹ é ocasião, para tais arabistas e orientalistas, para produzir um novo eclipse no Oriente dos aspectos espirituais, metafísicos e esotéricos, de uma expressão formal tradicional e muito é de se temer que uma iniciativa dessa natureza por parte do Ocidente, seja um último intento por fazer ruir uma das últimas reservas de genuíno espírito tradicional em uma zona indefinida de relativa obscuridade exterior e de certo esquecimento secular. Expresso em outras palavras, o que queremos significar é que, embora a consideração do Islam Xiita como forma religiosa é o ponto de partida para as discussões entre alguns arabistas e «formadores de opinião», o que não conseguem disfarçar esses contendores profissionais é o verdadeiro objetivo que os estimula, isto é, o de impor uma visão falsa e

28. Assim, por exemplo, o arabista espanhol D. Cabanelas, catedrático da Universidade de Granada, opina que o rótulo de seita «unicamente deve ser aplicado àqueles grupos que somente se oponham ao consenso em questões fundamentais, se afastam da sunna ortodoxa e formam uma comunidade dissidente... Por sua vez, os fieis seguidores de 'Âli receberam o nome de xiitas, «partidários», se dividindo progressivamente ambos grupos em várias seitas, algumas de marcado caráter extremista». Cfr. D. Cabanelas, «No hay más Dios que Allah», apud J. Samsó; J. Vernet, D. Cabanelas e J. Vallvé, **Así nació el Islam** (Madrid 1986), fasc. 2, 23.

♣. O presente trabalho foi publicado como separata na revista «*Epimeleia*», de Buenos Aires, em 1994.

29. Cfr. A. Bausani, **El Islam en su Cultura** (México 1988), IV, 112-115.

desfigurada do Islam Xiita, isolando e sublinhando seu aspecto exclusivamente político. Atuando assim esses «especialistas» não incorrem eles mesmos em um «fundamentalismo» ideológico? Não constitui isso um incontestável extremismo?

Contudo, o defeito mais comum de todas essas tentativas e de outras que deixamos de lado, mais capciosas ou menos fundamentadas ainda, é que procuram compreender unilateralmente a realidade global do Islam Xiita, ao mesmo tempo exotérico e esotérico, ou, dito em termos atuais, ao mesmo tempo político e religioso, como metafísico e espiritual. Expressido em outras palavras, somente procuram reter do fato antes registrado a crença de que a norma na tradição islâmica é o não-Xiismo, enquanto que o Xiismo viria a ser algo assim como a exceção, o pequeno rebanho dos escolhidos que se afastou da maioria ortodoxa, e que incorreu em atos cismáticos, em um intento por provocar e fomentar dissensões e semear a divisão por uma questão política relacionada com a sucessão do Profeta para o grau primazial do Islam. Como veremos mais adiante, as muitas e diversas afirmações expressas por alguns autores muçulmanos e os arabistas sobre esse ponto, que dependem exclusivamente da visão sunita em seus enfoques, conduziram à opinião formada do Ocidente ao convencimento de que, tal como nos concílios da Igreja, a eleição do califa ou sucessor do Profeta, pode ser decidida «democraticamente», por meio do consenso —*ijma'*—.



O IJMA' OU *CONSENSUS* DOS LETRADOS: UM MODO PERMITIDO E DISPUTADO

PARA CONTROLAR A HERESIA?

Aqueles arabistas cujas modalidades se mantêm dentro da linha cristianizante em sua interpretação do pensamento islâmico, tem pretendido oferecer uma visão gráfica da doutrina do *ijma'*, como um modo permitido e disputado para controlar a heresia dentro do Islam.³⁰ A doutrina do *ijma'*, observada através do prisma da ortodoxia cristã, poderia ser concebida e representada, segundo H. A. R. Gibb, por meio do exemplo do concílio.

«Existe certa analogia entre a estruturação da doutrina por meio do 'consenso' e os concílios da Igreja cristã, apesar das divergências no tocante ao formato exterior; e em alguns aspectos, os resultados eram muito similares. Por exemplo, somente depois do reconhecimento geral do *ijma'* como fonte de direito e doutrina foi possível e se aplicou uma prova legal definitiva da 'heresia'. Qualquer tentativa de promover a questão do significado de um texto de modo tal que se negasse a validade da solução já resolvida e aceita por consenso era uma *bi'da*, um ato de 'inovação', isto é, uma 'heresia'.»³¹

A ideia central da opinião formada de H. A. R. Gibb é o conceito de «concílio» no Islam, especialmente sob o aspecto de sua entidade jurídica, entendida como Colegialidade episcopal, ou seja, uma concorrência de saberes através e em virtude da qual a ortodoxia inteira, sobre tudo em seus membros justificados, vêm a formar parte de um organismo secular que refaz a doutrina islâmica ao amparo da autoridade soberana, cumprindo assim uma obra de depuração em matéria de fé que bem pode assimilar-se à labor dos canonistas eclesiásticos. Assim, em virtude da doutrina teológica que a Igreja teve que expor contra os hereges de seu tempo, na época do califado islâmico será a doutrina do *ijma'* a pedra-de-toque conciliar e constituirá a base para a refutação ortodoxa das ideias xiitas como «heresia». Entendemos que o distinguido arabista H. A. R. Gibb, ao falar do *ijma'* como concílio, ou como *consensus* eclesiástico, se mantêm dentro da interpretação cristianizante do Islam, já que latina é a palavra «concílio» —lit.: *Concilium*, de *cum*, com, e *calare*, chamar, proclamar, e daí o

30. Em relação ao *ijma'*, cfr. G. Hourani, «*The Basis of authority and consensus in sunnite Islam*» em *Studia Islamica* XXI (1964), 16-30; para o *ijtihad*, cfr. M. I. Jannati, «*The beginnings of shi'i ijtihad*», ap. Al-Tawhid. *A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture* (1988), VI, I, 45-64; em relação à jurisprudência islâmica e para uma compreensão a respeito dos distintos pontos de vista entre suas diversas escolas, veja-se A.R.I. Doi, **Shari'ah: The Islamic Law** (London 1984), 315; S.H. Nasr, **Ideals and Realities of Islam** (London 1966), IV, passim.

31. Cfr. H.A.R. Gibb, *op. cit.*, 90.

sentido de convocação, de assembleia por convocação—, e define, segundo a mesma raiz grega para Igreja —lit.: *ekklesia*, de *ek* e *kalo*—, como a grei ou congregação de fiéis sometida a seus pastores, isto é, o conjunto de indivíduos com alguma característica em comum, em seu duplo sentido: ativo, como *convocatio* dos bispos, e passivo, como *congregatio* dos mesmos em uma união, uma sociedade, um corpo colegiado. Observada a doutrina do *ijma'* sob esse aspecto conciliar, a ideia de «consenso» sempre pressuporá a existência de uma «Igreja» ortodoxa no Islam que, assim como a Igreja cristã, pode ser reconhecida e diferenciada das demais «seitas» ou «heresias» como uma instituição jurídica, hierárquica, soberana, visível, empírica, facilmente perceptível desde o exterior para quantos procurem descobri-la.

Desde então poderíamos contestar que a concepção «eclesiológica» de H. A. R. Gibb resulta errada e, portanto, falsa, enquanto que não chega a perceber que, no Islam, esses dois elementos, a saber: a doutrina do *ijma'* por um lado, como fonte do direito e cânone das **Escrituras**, e por outro a referência tanto interna quanto externa à ortodoxia islâmica, são idênticas, coexistem e coincidem na aplicação da *shari'ah* e da Sunna do Profeta, como expressões soberanas do **Alcorão**, no Islam Sunita e no Islam Xiita.

Agora completemos o quanto temos dito criticamente com umas observações mais rigorosamente específicas. Poderia aduzir-se um hiato em relação à nossa perspectiva de enfatizarmos sobre a concepção cristianizante de H. A. R. Gibb, por ser ela fruto de uma época —*circa* 1950— quando esse tipo de distinções não eram tão relevantes quanto o são hoje, e que a ausência de um ponto de vista vasto e elaborado está largamente justificada porque muitos dos problemas que aqui discutimos, no que concerne aos assuntos que tangem a este trabalho, como o das «seitas» e o «fundamentalismo», então apenas tinha sido proposto.

A isso respondemos que seria de nosso agrado perceber alguma evolução em todos os arabistas e orientistas posteriores, que se mantêm dentro da mesma argumentação cristianizante de H. A. R. Gibb e, acima de tudo, achar maior compreensão, a partir dos trabalhos do arabista de Oxford, das questões suscitadas ultimamente pelo estudo do Islam Xiita. Infelizmente, isso não acontece e, salvo contadas e honrosas exceções, percebemos que a maior parte das pesquisas publicadas no Ocidente, durante a última década de 1950, e ainda muito aquém no tempo, não passam de compilações sem valor próprio, cuja inconsistência teórica contrasta melancolicamente com a solidez

científica de alguns arabistas do passado como R. A. Nicholson, L. Massignon, J. Berque, M. Asín Palacios, e, inclusive, por quê não, o próprio H. A. R. Gibb, os quais, apesar da sua incompreensão do espírito islâmico, praticaram e professaram uma ciência mais consequente com a distinção intelectual que mereceram, e ainda menos suspeita de transação com a controvérsia ideológica que reduz as polêmicas religiosas, em todos os seus graus e matizes, a termos de extrema vulgaridade e de duvidosa probidade científica: antiga doença que parece não acabar de se agravar no Ocidente, sobre tudo nesse último tempo, quando uma ralé de «formadores de opinião», candidatos a especialistas em Islam, têm surgido como uma escura bandada grasnante disposta a repetir os mesmos erros e falsidades *ad nauseam*.

Certamente, o conhecimento e a aplicação analógica desses princípios teológicos, devem ter sido considerados por H. A. R. Gibb como muito proveitosos em sua tarefa de comparação entre o *ijma'* islâmico, como consenso dos sábios, e o *concílio* cristão, como consenso dos saberes eclesiásticos. Isso resulta mais acertado quando H. A. R. Gibb remete ao papel da analogia em sua comparação, e confessa que tal concordância é possível «apesar das divergências no tocante à forma externa» com os concílios cristãos, o que é absolutamente falso em razão de que, sem que contem a ordem e o gênero de tais «divergências» formais e exotéricas é nossa obrigação chamar a atenção com respeito à ausência no Islam de uma Igreja ou Clero organizado, assim como a inexistência, no sentido eclesiológico, do ofício sacerdotal, porque o Islam em geral não admite a mediação entre Deus e o homem e, assim mesmo, também não existe no plano institucional uma esfera primazial ou prelatura semelhante ao Papado, nem há hierarquia eclesiástica similar à graduação dos bispos e cardeais, segundo a ordem de seus merecimentos e o grau de intimidade com o Poder central da Igreja. Sem esquecer, aliás, que resultaria inútil procurar no Islam exemplos de *consensus* que se prestem a comparações com os concílios cristãos como os de Niceia, de Lyon, de Letrão, de Trento, do Vaticano, etc.. Não houve nem há letrados ou canonistas justificados que, chegado o caso, se reunissem em diversos sínodos para examinar a doutrina que considerassem errônea e a seguir relatassem suas intervenções em cartas dirigidas a um superior, nas quais pedissem que esse erro fosse condenado como uma heresia para a totalidade da comunidade islâmica.

Muitas vezes a resposta dada por um califa ou um *mujtahid* foi considerada como a decisão arbitrária e errada de uma autoridade incompetente, reincidida sem conhecimento nem fundamento sobre a

doutrina discutida. Com isto não queremos dizer que no Islam nunca tenha acontecido uma impugnação ou condena contra uma doutrina considerada herética, nem muito menos que não tenha existido uma persecução de certas minorias ou de indivíduos mal compreendidos, porque os próprios fatos provam isso, e aí estão presentes os dolorosos testemunhos de muitos mártires como Al-Hallay, Sohravardi, Uways al-Qarni, Qanbar, Maytham al-Tammar, entre os partidários de 'Âli e de seus familiares, sem descontar, claro está, os próprios Imames, principalmente al-Hussein, chamado por isso *Saiid al-Shuhada* — *Senhor dos Mártires*— os que darão uma categórica refutação a qualquer afirmação contrária. Quem não percebe que todas essas mortes foram consequência de decisões peremptórias e arbitrárias?

Que fique claro: não fizemos nenhuma tentativa para invalidar ou explicar em outro sentido a questão das persecuções ou condenas de quem foram acusados ou suspeitos de heresia, ao invés disso, o que afirmamos é que a ideia do *consensus*, segundo o exemplo do concílio, apresenta equivocadamente a função do *ijma'* no Islam, pelo menos como explicação que expressa um modo permitido e disputado de controle da heresia, ou a autoridade e a jurisdição unívocas dos letrados sobre toda a comunidade islâmica.

Compreendemos perfeitamente que a preocupação de H. A. R. Gibb principalmente deve direcionar-se a inculcar um conceito de *consensus* mais aquilatado na vida e na experiência religiosa do Ocidente, porém, entendemos que são precisamente as simplificações ou assimilações deste tipo as que tornam mais difícil todo intento de se penetrar no pensamento islâmico, especialmente se, como neste caso, for feito através de exemplos tão divergentes como alheios ao Islam. «Alheios» dissemos, e isso poderia levar a supor que há algo no Islam que esteja menos atualizado e falto de acordo com a história das instituições religiosas do Ocidente, especialmente no que se refere a suas expressões formais.

Quando percebemos que o termo técnico *ijma'*, de acordo com a etimologia geralmente admitida pelos arabistas, se deriva a partir da raiz *jama'*, uma de cujas primeiras acepções é «consenso», entre outros significados afins que remetem à ideia de «consentimento», «aprovação», etc., não duvidamos que expressa um verdadeiro conceito da mesma; todavia, possivelmente a primeira relação do *ijma'* com a voz latina *consensus* seja melhor representado pela ideia de alguém ver-se livre de toda coação, de que alguém possa se afastar de algo que lhe é opressivo e cerceia a sua liberdade de escolha, toda vez que os *mujtahid* —lit.: «aqueles que se esforçam» no estudo pessoal da Lei—

explicam o *ijma'* conforme a «aquilo que resulta ser desde um certo ponto de vista» e, em tal sentido, se aproxima mais ao conceito védico do *darsana* do que ao cristão de *concílio*. Em verdade, o *ijma'* como fonte de direito e doutrina, não apresenta conceitos contraditórios, mas sim diferentes pontos de vista e aspectos distintos de um só e único conceito polifacético.

Sem dúvida, essa doutrina se encontra no Islam Sunita e também no Islam Xiita, embora cada uma dessas tendências ortodoxas a interpreta e aplica sob um ângulo diferente. Daí que o consenso universal ou aprovação unânime que tem mais força e autoridade de Lei é, em conformidade com o **Alcorão** e a Sunna do Profeta, em primeiro lugar o testemunho dos Companheiros —*Ashab*— do Profeta, os que conviveram escolhidos por ele e de seus lábios autorizados ouviram diretamente suas sentenças e logias; a seguir vêm os testemunhos dos seguidores —*tabi'un*— ou epígonos dos Companheiros, ou seja, aqueles que foram discípulos dos Companheiros e através deles lhes foi transmitido oralmente o que escutaram e, finalmente, os seguidores dos seguidores, ou discípulos dos epígonos, que receberam de seus mestres o que por sua vez os seus próprios mestres lhes transmitiram.

Desaparecida essa última geração, o consenso válido, segundo a maioria das escolas jurídicas é o dos *mujtahid*, cujas sentenças ou ditames —*fátuas*— variam de acordo com as suas posturas ou opções filosóficas. Ainda que o Islam Sunita declarou «selada» a porta do *ijtihad* —lit.: «dedução pessoal da Lei»— no século X —se sabe que agora alguns *ulemás* sunitas a tornaram a abrir— o Islam Xiita, longe disso, nunca reconheceu essa fechadura e seus juristas e teólogos se chamaram sempre a si mesmos *mujtahid*, para preservar e defender esse direito. Pois bem, o homem ilustrado e o sábio poderão apreciar em todo seu alcance e profundidade o conteúdo íntimo da Lei Sagrada. Entretanto, para o Islam Xiita, dado que nenhum letrado é perfeitamente sábio, em razão disso o seu conhecimento da Lei terá de ser imperfeito e saberá se deixar guiar pelo consenso da Sunna do Profeta e pela interpretação autorizada e soberana dos Santos Imames. Em conclusão, parece prudente ter em consideração que enquanto a Verdade dos princípios imutáveis e fundamentais, sobre os que assentam os muçulmanos a sua fé é incontestável, a fé completa exige algo mais do que a aprovação unânime em questões que não são nem podem ser obra ou convênio entre os homens. Somente Deus é o Soberano Supremo, o Último, a Única Fonte Legítima de Autoridade; a Essência de Sua Lei é um corpo de verdades imutáveis, mais imutáveis do que o

processo do pensamento e o consenso humanos, já que, contrariamente às ideias dos homens, são Eternas e nunca se modificam.



A AUTORIDADE DIVINA INFALÍVEL

COMO FONTE DE DIREITO E DOUTRINA NO CONSENSO ISLÂMICO

Até aqui consideramos uma série de conceitos que, em relação com a doutrina do *ijma'*, parecem referir-se aos aspectos específicos do consenso islâmico, que, por um lado, se interpreta como aprovação intelectual das verdades divinas e, por outro, como confiança nas promessas de Deus e na Graça do Profeta. Vimos também que, em sentido mais restringido, o consenso islâmico exige a aceitação de alguns pontos de vista, apoiando-se na autoridade humana que pode adquirir o conhecimento da Lei por sua iniciativa e seu esforço próprios. Daí que todo muçulmano prático esteja obrigado, em grande medida, a confiar no saber alheio. A estrutura inteira da sociedade islâmica está assentada nessa confiança atribuída aos ditames dos letrados, já que, em último termo, a aceitação de tais critérios autorizados compreende uma aprovação sem restrição da Lei Revelada.

Objetivamente, o *ijma'*, como fonte de direito e de doutrina, significa o assentimento ao corpo de verdades reveladas por Deus aos homens, as quais eles devem aceitar em sua totalidade, como justificação e fundamento da autoridade soberana de Deus. Em sentido subjetivo essa anuência unânime à Autoridade Divina significa o Influxo Santificante —*Barakah*— ou virtude, das mesmas verdades infundidas por Deus na alma humana, através da ação dessa virtude realizada pelo Profeta. Tal assentimento nunca é incondicional e cego quando os motivos que se expõem não são o suficientemente convincentes nem concordam com o sentido interior das verdades reveladas. Contudo, como já dissemos, se alguns mandamentos ou preceitos islâmicos devem ser aceitos livremente sem o ônus da suspeita, é porque eles procedem da Palavra Revelada, a qual está isenta de erro, e porque se apoiam na autoridade do Profeta e dos Imames. No Islam, o assentimento a uma norma ou ditame começa quando está apoiada firmemente sobre a Revelação de Deus e a Sunna do Profeta, cuja realidade transcendente e inefável se torna evidente no instante em que a razão se eleva sobre a esfera das verdades sensíveis até a Verdade Inteligível. Em virtude disso, é obrigação de todo muçulmano não comprometer seu assentimento sem antes ter chegado à certeza de que está aceitando o que é legítimo e condizente com a Verdade Revelada. Essa é a doutrina do Xiismo, sublinhada e defendida com frequência tanto na época do Profeta quanto nos anos de sua maior madurez conceitual, de acordo com o suplemento profético aportado pela

autoridade docente dos Imames.

Nem os esforços naturais ou volitivos do homem, nem as boas obras que realiza são, em sentido próprio, meritórios da confiança absoluta ou do assentimento unânime de outros homens. Não há proporção entre os esforços humanos, nem mesmo os maiores, e o Dom Divino da Profecia e da Graça da sua *Walayah*. Por tal razão, os atos meramente volitivos do homem, sem a justificação e a autoridade da Graça Divina não podem ser merecidos. A primazia do Profeta deve vir da escuta da Verdade Revelada. O Profeta confiou a Primazia que Deus lhe conferiu junto com o Mandato do seu Apostolado de propagar as verdades de sua Revelação a seu primo e genro 'Âli ibn Abi Talib, e corresponde a seus sucessores e descendentes a autoridade docente obrigatória e definitiva de ampliá-la e atualizá-la. De pouco ou de nada serviriam os esforços humanos dos Imames, se as suas palavras e suas ações exteriores não fossem acompanhadas pelos raios da luz que esparge interiormente neles a Verdade Muhammadiana —*Haqiqat al-Muhammadijjah*—, isto é, a Gnose ou Realidade Esotérica, e pela atração que Deus exerce sobre seus corações, verdadeiros depósitos da Sabedoria Eterna, e é por isso que recebem o nome de «Legatários» ou «Custódios» da Revelação. Portanto, o *ijma'* é um assentimento intelectual às Verdades Reveladas por Deus, assentimento que não exclui a confiança.

Se o testemunho probatório da verdade de alguma coisa é de origem humana, a autoridade procedente de tal testemunho será meramente humana. Se o testemunho for Divino, provirá da Autoridade Divina. A autoridade humana é falível, mas a Autoridade Divina é infalível. A fé dos partidários de 'Âli e dos Imames está fundada nessa autoridade Divina e infalível. Daí que a adesão a autoridade espiritual de 'Âli supõe obediência ao mandato de Deus; enquanto que, contrariamente, a fidelidade à autoridade humana, assentada simplesmente em um consenso, implica por sua vez desobediência e perdição. Por conseguinte, toda resistência e oposição aos desobedientes e extraviados alberga essencialmente a intenção de obedecer a Deus e impor essa obediência aos relutantes e indóceis.

O califado, contrariamente ao que pensa H. A. R. Gibb, nem sempre «se apoiou completamente sobre o *ijma'*». Como veremos mais adiante, o califado recaiu em Abu Bakr como resultado da oposição e o conciliábulo dos poderosos em contra da autoridade do Imame 'Âli, cuja origem é divina e não humana. O califado deve ser recebido da Autoridade Divina infalível delegada no Profeta como vigário de Deus na terra, e ser aceita por sua designação autorizada, caso ela, como se

deduz a partir das principais fontes sunitas, chegasse a ser conhecida pelo seu testemunho. Um califa sem o suporte dessa Autoridade Divina infalível, somente recebida e transmitida por e através do Profeta, certamente poderá realizar obras que, pelo critério humano, sejam consideradas ilustres e bem-intencionadas, porém não pode existir verdadeira virtude ou influxo santificante —*barakah*— na autoridade desse califa e nas obras que realiza, já que sendo carentes da infalibilidade Divina, não valem para a Vida Eterna. A Graça de Deus é necessária para a justificação do califado e nenhuma outra coisa humana poderá substituí-la. A fonte da justificação do califado não é o *ijma'* ou consenso dos letrados, mas sim a Autoridade Divina infalível.

Sempre que está ausente a Autoridade Divina infalível, a vida do homem perde a sua reta organização e deixa de estar orientada no rumo de Deus como o seu fim último. O chamado de Deus à obediência e à retificação é dirigido a todos os homens, ainda que não alcance todos. E não respondem a ele todos aqueles a quem alcança, porque nem todos os que são chamados obedecem ou se submetem à sua Autoridade. Primeiro o Profeta, e depois os Imames, foram os mais obedientes e submissos à Autoridade de Deus. Devido a isso são os escolhidos para refleti-la com maior pureza e manifestá-la em plenitude sobre a terra. Eles são as epifanias —*mazar*—, as teofanias —*tajalli*— e os signos —*ajat*— da Autoridade Divina infalível. Ninguém pode atribuir a si mesmo essa autoridade, mas antes deve considerá-la um dom ou uma Graça de Deus. Exatamente quando 'Âli, o depositário e herdeiro dessa Autoridade Divina infalível que nele delegou o Vigário de Deus, se dispunha a entrar em cena na vida islâmica, a oposição e o conluio dos sequazes de Abu Bakr, não conseguiram impedir essa aparição anunciada pelo Profeta antes de sua morte e esperada pela sua família e companheiros mais íntimos. 'Âli os combateu com incansável energia e chegou a ser o seu mais temido inimigo. Reivindicou sempre o seu direito à sucessão e demonstrou que os argumentos em contra de sua legítima aspiração eram evidentemente falsos. Porém, estamos nos antecipando.

Não obstante, quando podemos acompanhar com o olhar, à luz das fontes confiáveis e seguras, o desenvolvimento histórico do califado que segue os alinhamentos que partem desde a oposição e a intriga dos sequazes de Abu Bakr, até a resistência e reação de 'Âli e seus partidários, e, entrelaçado a tudo isso, a questão da sucessão do Profeta, que envolve tanto um quanto outro acontecimento, derramando as luzes de um sobre o outro, a situação se torna mais clara e nos permite advertir que o surgimento histórico do Xiismo obedeceu a outros

fatores distintos e decisivos, apoiados em princípios metafísicos e cosmológicos, ainda quando esta concatenação de conflitos seculares tenha enfatizado exteriormente ainda mais o seu viés político. Com o qual desembocamos naquele aspecto que parece constituir o fundamento principal do problema e que, em todo caso, nos interessa mais do que qualquer outro: a concepção do Islam Xiita como tendência ou opção destinada por Deus a se converter em eixo invisível e articulação visível de toda a *Walayah* profética. Para compreender isso, é preciso examinar a sua realidade exotérica *por dentro*, a partir da sua profundidade esotérica e gnóstica.



MUKHTAR AL-THAQAFI, ENTUSIASTA MESSIÂNICO E ILUMINADO: A INSURREIÇÃO XIITA COMO REAÇÃO POLÍTICA E REPARAÇÃO JUSTICEIRA

Para explicar a nós mesmos essa transformação que sofreu o Islam a partir do surgimento do Xiismo, os historiadores não muçulmanos e também os muçulmanos, têm achado duas consequências derivadas a partir de uma mesma causa: a luta política pelo califado. Uma, a influência política exercida pelos setores oligárquicos e depois convertida em poder timocrático de uma minoria apoiada na maioria vencedora. Outra, a vontade política da minoria marginalizada como forma e meio de resistir àquela. Segundo a simpatia dos pesquisadores, as suas teses se decantarão por uma ou outra consequência. Para nós, trata-se de dois aspectos de uma única causa. Não é fácil para o pesquisador ocidental se habituar a pensar que entre a religião e a política islâmica há relações muito mais estreitas do que as que existem no Ocidente entre a Igreja e o Estado. Porém, muito mais difícil ainda resulta aceitar o conceito de que no Xiismo a religião e a política não são duas etapas e aspectos do desenvolvimento ortodoxo de uma mesma doutrina, mas que constituem duas tendências *paralelas* ou *separadas* que se desenvolvem no mesmo âmbito e sem nenhuma conexão efetiva entre si. A. Bausani faz o seguinte comentário:

«Os estudos recentes vão distinguindo mais entre uma shi'a política, de partidários puramente políticos de 'Áli e seus parentes [...] e uma shi'a religiosa, de entusiastas, de ideias muito carregadas de elementos gnósticos, cujo centro foi especialmente Kufa, na Mesopotâmia, e cujo primeiro representante [...] foi o rebelde e agitador político-religioso Al-Muthar, que em 685-686 tomou o controle de Kufa predicando doutrinas messiânicas e instaurando costumes interessantíssimos como o culto ao trono vazio, etc.»³²

Assim surge a necessidade de alguns arabistas por estabelecer uma distinção taxativa entre uma Shi'a «política» extremista, uma Shi'a religiosa «moderada» e, participando ao mesmo tempo de ambos os perfis, uma Shi'a «intermédia», ao mesmo tempo política e religiosa, algumas vezes «extremista» e outras «moderada», segundo a definição do próprio Bausani para o Xiismo duodecimano. Ninguém deve se surpreender que vários séculos depois do nascimento do Xiismo, algum arabista em busca de argumentos para sustentar os últimos defensores

32. Cfr. A. Bausani, *op. cit.*, 112-113.

da orientação eletiva ou «democrática» de Abu Bakr, tenha pensado em utilizar essa inexata divisão para distinguir supostamente entre uma Shi'a política e uma Shi'a religiosa.

A história das origens do Islam Xiita é em boa parte uma história de divisões, desentendimentos e querelas internas também relacionadas com o problema da sucessão; e atrapado no centro dessa grande virulência suscitada pela reação hostil de alguma autoridade política ou religiosa se concentrava um número certamente considerável de conventículos, alguns dos quais passaram da dissidência parcial ou relativa —*inshiab*— à separação ou ruptura definitiva —*fitna*—, vale dizer, ao estado de seita —*firqa*— no sentido cristão do vocábulo, ainda que, segundo podemos entrever, nem sequer essa barreira das diferenças produziu uma cisão definitiva, já que, pelo contrário, ao resguardo desse parapeito floresceram diversos ramos —alguns mais vivazes do que os outros— que se desenvolveram à margem do Xiismo, sem amputar o vínculo, por tênue que fosse, com o tronco islâmico do qual nasceram.

Em verdade, a aparição de seitas, isto é, de agrupações identificadas e divergentes umas das outras sobre pontos importantes relacionados com a crença ou a prática, é o resultado dos contatos mais estreitos estabelecidos entre o Xiismo e as tradições esotéricas circundantes. O distanciamento e o conflito entre elas vão unidos às reações diversas das distintas agrupações perante a estocagem de influências doutrinárias procedentes do exterior. O *Ismailismo*, por exemplo, possui uma doutrina que é sob muitos aspectos receptora da tradição dos Sabeus de Harran —que não devem ser confundidos com os *sabeanos* ou *mandeanos* do sul do Iraque e da Pérsia—, que, como se sabe, foram depositários das doutrinas Hermética e Neopitagórica, e que combinavam elementos da taumaturgia e da gnose indianas.

Há um erro muito frequente que consiste em caracterizar o Xiismo logo de compará-lo com as múltiplas cisões e rupturas do Cristianismo, como sendo uma coextensão cismática de grupos dissidentes ou separados e organizados em pequenas células ou confrarias, animadas por um espírito intransigente, de ermida fechada. O conceito de *inshiab* —divisão— dentro da religião islâmica não deve confundir-se com o de *fitna*, cisão ou ruptura definitiva ou irreparável. De fato, o Xiismo não sofreu nenhuma «divisão» —*inshiab*— ou «ruptura» —*fitna*— durante o Imamato dos três primeiros Imames: 'Âli, Hassan, e Hussein.

Contudo, depois da morte de Hussein, a maioria dos xiitas depositaram a sua confiança em 'Âli ibn Al-Hussain Al-Sayyad, o Imame Zainul 'Abidin, enquanto que uma minoria, conhecida sob o nome de Al-

Kaisaniija, entendia que o direito sucessório do Imamato devia passar para Muhammad ibn Hanafijjah. Este era um terceiro filho de 'Âli, mas não de Fátima —já que foi fruto do matrimônio do Imame com uma mulher *hanafita*, depois que enviuvasse da filha do Profeta—, pelo que não podia ser considerado como um descendente do Profeta. Muhammad ibn Hanafijjah, entretanto, foi proclamado pelos seus partidários como o quarto Imame, que reconheceram nele também o Mahdi Prometido, de quem, como veremos, Mukhtar Al-Thaqafi foi seu «Vigário» no momento em que o terceiro filho de 'Âli tinha se ocultado nas montanhas de Rawda —cujo conjunto forma uma cordilheira em Medina— e, segundo o que se acreditava, dali desceria e surgiria algum dia como o Messias Esperado e Bem Guiado. Homem movido por Deus, o Mahdi é também um guia militar e um chefe guerreiro, de acordo com a ordenação de todo o pensamento xiita. Se bem que os sequazes de Mukhtar Al-Thaqafi deram à ideia escatológica do Imame Oculto um carácter extremista, a figura islâmica do Messias Restaurador da Verdadeira Religião —que é síntese espiritual de todas as formas reveladas e não um simples sincretismo homogêneo—, não é invenção de Mukhtar nem uma influência cristã, em tanto que tal ideia aparece expressa em todo o seu alcance e profundidade significativas em muitos hadices do Profeta e também em muitas tradições dos próprios Imames.

Numa breve síntese, podemos dizer que, após a morte do Imame Zainul 'Abidin, a maioria dos xiitas aceitaram como quinto Imame o seu filho, Muhammad al-Baqir, enquanto que uma minoria seguiu seu irmão, Zayd Al-Shahid, sendo distinguidos a partir de então como o grupo dos *zaydis*. O Imame Muhammad al-Baqir foi sucedido pelo seu filho o Imame Ja'far As-Sadiq, como sexto Imame, e depois da sua morte foi reconhecido o seu filho, Musa Al-Kazim, como sétimo Imame. Não obstante, um grupopositor advogava que o sucessor do sexto Imame era o seu filho mais velho, Ismail, quem tinha morto ainda em vida do seu pai, e quando esse grupo se separou da maioria xiita, passou a ser conhecido como o dos *Ismailitas*. Outros, porém, preferiram Abdullah Al-Aftah e, inclusive, alguns escolheram Muhammad, ambos também filhos do sexto Imame. Contudo, até houve aqueles que consideraram Ja'far As-Sadiq como sendo o último Imame, convencidos de que ninguém surgiria depois dele. Igualmente, após o martírio do Imame Musa Al-Kazim, a maioria seguiu o seu filho 'Âli Al-Rida, como o oitavo Imame. Mas houve os que se negaram a reconhecer mais Imames depois de Al-Kazim, passando a constituir o conventículo dos *Waqifijah*. Do Oitavo ao Duodécimo Imame, a quem a maioria dos xiitas aguarda como o *Mahdi* prometido, não se produziu nenhuma divisão —*inshiab*—

de importância dentro do Xiismo.

Como quer que seja, o importante a ser sublinhado aqui é que, desde as suas próprias origens, o Islam Xiita prefigura mais do que uma rebelião espiritual e política em contra de alguma autoridade ilegítima, um movimento de «avivamento», tal como o é o Sufismo no mundo sunita. Não se tratou de um movimento reformista no sentido cristão, como o dos séculos XV e XVI, mas antes sim como uma restauração integral da Teosofia e da Metafísica Muhammadianas, por meio da aplicação e prática de todos os ensinamentos dos Santos Imames, cujos elementos esotéricos tornam a formular a essência da Profecia, induzindo o ajuste de todo o sentido exterior do cânone documental revelado com o sentido interior e oculto da Palavra Divina.

A causa do surgimento histórico do Xiismo está extraordinariamente distante das circunstâncias mundanais. O Islam Xiita é, em verdade, muito mais do que uma simples heresia, do que uma simples divergência sobre uma ou várias questões de ordem político ou formal. Procede de uma Realidade Metafísica, de um processo epifânico que instaura uma nova manifestação logofânica da Profecia: como o Islam de 'Áli ou o Islam de *Ahlul Bait*, o Xiismo é também o suporte temporal e terrenal da Realidade Eterna e Celestial da *Walayah*. A *Walayah*, isto é, a Primazia e a Guia espirituais dos Imames, é uma manifestação da Profecia, uma realidade interior ou oculta que existe em potência e de fato, dentro da mesma Profecia, mas revelada de uma nova maneira que não é revocação nem clausura da anterior revelação alcorânica, mas antes, pelo contrário, é um «desocultamento» de suas verdades esotéricas ou metafísicas. O Profeta lacrou o tempo das revelações formais e, pela concessão Divina da *Walayah* e do Imamato à sua descendência, abriu o novo tempo das revelações profundas. Assim como o Pleroma dos Doze Imames representa a plenitude da Realidade Muhammadiana, seus ensinamentos e doutrinas são resplandecências da única Luz Muhammadiana, as efusões e manifestações logofânicas da revelação alcorânica: a sua síntese perfeita e a sua formulação exata.

Enfim, para que surgisse uma rama vivaz do tronco islâmico foi necessário um terreno doutrinal favorável, uma identidade espiritual com umas características próprias e diferenciadas qualitativamente das outras opções de seu tempo. Assim compreendida, a aparição histórica do Xiismo parece ser completamente inevitável e sem a sua presença, obviamente, a história do Islam e do mundo teriam mudado completamente. Em razão disso, entendemos, todo intento por reduzir o surgimento do Xiismo ao mero problema político da sucessão ou,

inclusive, à ação extremada de alguns elementos insurgentes, vinculados sempre a certas figuras excepcionais, ora tão fictícias ou imaginárias, como o ex hebreu iemenita, Abdullah ben Saba, ora tão reais e históricas quanto Mukhtar Al-Thaqafi. Apresentados ambos por A. Bausani como «extremistas» —*gulat*— e precursores de uma Shi'a política, tanto Abdullah ben Saba quanto Mukhtar Al-Thaqafi se disputaram por longo tempo, segundo o raciocínio dos especialistas muçulmanos e também não muçulmanos, o desacertado título de «fundadores» do Islam Xiita. Com relação ao primeiro, o arabista italiano refere brevemente que se tratava de uma personalidade exaltada a desse «*ex hebreu iemenita que em vida de 'Âli o teria divinizado*». Um indício tão parco, relativo a alguém considerado nada menos do que o «fundador» do Islam Xiita, poderia ter induzido A. Bausani, e também a muitos outros arabistas contemporâneos, a inferir que se tratava de um personagem simbólico, ou ainda, de uma personalidade muito insignificante que nem sequer estava registrada fidedignamente pelas crônicas de seu tempo.

É surpreendente comprovar, não obstante, que a teimosia em não reconhecer a evidência de que o Xiismo é uma realidade ao mesmo tempo histórica e meta-histórica, profundamente enraizada no começo do próprio Islam, tem levado certos arabistas a descartar os dados mais verossímeis e a admitir os menos prováveis. Abdullah ben Saba é, em verdade, um personagem literário, uma ficção criada por Saif ibn Omar az-Zindiq —o ateu ou o dualista—, um famoso falsificador de hadices ou tradições do Profeta. A ausência de elementos convincentes sobre a realidade histórica de Abdullah ben Saba e, além disso, o caráter sempre contraditório e nebuloso da sua vida, teria convencido alguns eruditos xiitas, desde cedo, de que se tinha pela frente a figura de um falsário ou de um impostor. Não obstante, todo esse cúmulo de razoáveis e justificadas suspeitas tardou em ser verificado e foi preciso esperar —nada menos do que mil anos!— até que um pesquisador perspicaz, um erudito xiita, A. S. M. Al-Askari, por fim jogasse luz sobre tal assunto tão tenebroso. Durante longos séculos, a fábula de Abdullah ben Saba serviu aos detratores do Islam Xiita como uma desculpa para desvirtuarem a sua origem puramente islâmica e para corromper a sua genuína filiação muhammadiana, apresentado-o como a criação de um ex hebreu, ou seja, como a obra política e intrigante de um muçulmano intrometido ou converso. E a figura do «converso» é, ainda hoje, dentro de todo o mundo islâmico, e fora dele, o centro para onde convergem todas as suspeitas, razoáveis ou infundadas.

Assim como Abdullah bem Saba, Mukhtar A-Thaqafi é citado

frequentemente como um dos responsáveis mais diretos pelas origens do Xiismo, aparecendo como inspirador de uma resistência armada que, no ano 40 da Hégira, durante o governo de Mu'awiyah, teria tomado as características de um movimento revolucionário dirigido contra o califa e os grandes governadores do clã omíada, considerados todos eles, sem nenhuma exceção, como propagadores da perdição moral e o extravio religioso.

Durante o período dos três primeiros *Hulafa ar-Rashidum* — califas bem-guiados—, Abu Bakr, 'Umar ibn Al-Khattab e Otman, entre 632 e 656, 'Âli ibn Abi Talib e seus seguidores estiveram submetidos a um grau relativo de coação política que se distendeu quando o próprio 'Âli aceitou o califado, e que se tornou mais intensa após a sua morte, e ainda muito mais crítica e intolerável sob o regime omíada.

Com a proclamação de Mu'awiyah como califa em Jerusalém, no ano 660, o califado se trasladou para Damasco, adquirindo um caráter diferente, que ressaltava pelo seu nepotismo e tirania. O califa se converteu em um «rei» —*malik*— que governava como um soberano absolutista ao estilo dos imperadores da Pérsia ou de Bizâncio. Morto Mu'awiyah, foi sucedido pelo seu filho, Yazid —680-683—, homem pervertido e crápula. Contra ele explodiram sucessivas sublevações em toda a Arábia, promovidas pelos xiitas que odiavam a decadência moral e espiritual dos omíadas. As revoltas xiitas se multiplicaram ao longo de todo o califado omíada, e a reação política e a reparação justiceira atribuída à morte de Hussain, o filho menor de 'Âli e Fátima, ocorrida em Karbala durante o reinado de Yazid, foi a revolução dirigida em nome de Muhammad ibn Al-Hanafijah, a respeito de quem já dissemos algo, por parte de Mukhtar Al-Thaqafi de Kufa, em 685. Karbala é uma das cidades mais santas do Islam e foi precisamente nela onde floresceram as diversas ramas esotéricas e políticas do Xiismo. Apegado à velha fórmula cristianizante dos arabistas, Hitti afirma que «*o sangue de Hussain, inclusive mais do que a de seu pai, foi a semente da 'Igreja' xiita.*»³³

Todos esses esforços desiguais dos distintos grupos xiitas contra o regime omíada, diferentes em caráter, em sentido, em finalidade e em alcance, definitivamente não conduziram os insurgentes mais que ao desastre, à repressão impiedosa e ao martírio brutal; porém, apesar desses matizes, não são movimentos menos dignos de atenção e possuem um lugar em nada desprezível, no curso da evolução histórica do Xiismo que procuramos seguir.

33. Ver Ph.K. Hitti, *History of the Arabs, from the Earliest Times to the Present*, 10ª. ed. (London 1970), 191.

Em resumo, a época de Mukhtar Al-Thaqafi é um momento de difícil transição na história do Xiismo, já que, como temos dito, em grande medida é um tempo de dissensões e disputas de grande virulência, implicando amiúde a utilização do suborno e do crime político como instrumentos do regime omíada para reprimir e eliminar seus opositores. Assim, a divisão e a ramificação do Islam Xiita em distintos partidos ou facções que obedeciam, segundo a sua orientação, tanto a 'Âli quanto a alguns dos seus descendentes, se converteu necessariamente em um instrumento de luta política e na única via de libertação e consolo para os oprimidos e desamparados. Foi então quando chegou a vez de Mukhtar Al-Thaqafi, para se converter em um dos combatentes mais ativos, e um dos engenhos revolucionários mais prominentes de seu tempo.

Nem é preciso dizer que Mukhtar Al-Thaqafi era xiita, provavelmente forçado. É também no marco religioso e social de seu tempo um revolucionário messiânico, um iluminado de ideias gnósticas, que tinha se proposto de acordo com a sua inspiração e o seu programa político, acabar nada menos do que com Ubayd Allah bin Ziyad e, com isso, vingar a morte do terceiro Imame, Hussain as-Sibt Al-Asghar —o neto mais novo— do Profeta. A personalidade e o caráter de Mukhtar Al-Thaqafi tem suscitado grande controvérsia nos começos da história do Islam xiita. Algumas fontes o apresentam como um ambicioso aventureiro e um rigoroso observante da autoridade política de *Ahlul Bait*. Para outras é um iluminado a quem seus contemporâneos consideram quase um profeta, apesar de que ele jamais tenha reclamado para si essa dignidade, ainda quando deixou entrever oblíqua e indiretamente, como veremos a seguir, que as suas ações estavam inspiradas pelo Anjo da Revelação. Após ter superado certas etapas críticas, o êxito pessoal de Mukhtar foi grande e duradouro, terminando seus dias, aclamado e reconhecido como um dos heróis mais arrojados e um dos chefes militares mais eficazes do Xiismo, vingador implacável de Hussain e baluarte dos *Tawwabun* —Penitentes—, consolidando as aspirações desse movimento revolucionário xiita cuja aparição em cena esteve motivada pela tragédia de Karbala. Os *Tawwabun* constituíram o primeiro movimento vindicatório de Karbala; entretanto, apenas surgiu Mukhtar Al-Thaqafi seus partidários o assimilaram, não sem certa aparência de razão, com o messianismo revolucionário.

Não obstante, qualquer que seja a razão para a popularidade de Mukhtar, e deixando de lado, portanto, a questão de se esse endurecimento religioso coincide com a instalação de uma hierarquia iniciática distinta na esfera da gnose xiita, agora bem delimitada,

devemos apontar sem delongas que, no começo não despertou grandes simpatias entre os xiitas. A causa para dita aversão deve ser atribuída a um deslize acidental relacionado com o Imame Hassan, quem, durante seu conflito com Mu'awiyah, procurou asilo em Madain, na casa do governador Sa'd ibn Ma'sud, tio de Mukhtar. Intempestivamente, de um modo inexplicável, Mukhtar propôs a seu tio que entregara o Imame Hassan ao califa omíada, quem procurava dessa forma subjugar o califa deposto até o ponto de declarar: «*O acordo feito com Hassan é nulo e inválido. Tenho ele sob os meus pés.*» O governador, com certeza rejeitou energicamente a proposta feita pelo sobrinho, e de tal fato só há de se lamentar esse tropeço político de Mukhtar, sem esquecer que o incidente não passou inadvertido para os xiitas, os que reprimiram unânime e severamente a falta de consideração e solidariedade para com o primogênito de 'Âli e neto mais velho do Profeta. Tempo depois, um incidente isolado, igualmente acidental, lhe devolveu a confiança e o apreço dos xiitas. Foi quando se negou a comparecer como testemunho perante o governador de Kufa, Ziyad ibn Abih, para declarar em contra de Huyr ibn 'Adi, chefe de uma das revoltas xiitas para derrocar o tirano. Há indícios de que foi a partir desse momento, quando Mukhtar foi definindo a sua posição cada vez mais favorável à causa xiita, e ao mesmo tempo a sua prédica ia adquirindo um inequívoco caráter messiânico, que por ocasiões se revestia de uma aparência revelada. Dono de certas qualidades psicológicas inerentes ao vigoroso e raro sentido esotérico de sua mentalidade religiosa, se converteu subitamente em um orador espontâneo, que sabia utilizar uma eloquência tão singular e escorregadia, tão desbordante em expressões obscuras e em giros retóricos —aos que conseguia incutir uma cadência poética que superficialmente podia ser assimilada à Palavra Revelada— que seus discursos produziam a impressão de provirem de uma fonte inspirada, razão pela que, precisamente, Mukhtar acostumava afirmar que seu espírito estava iluminado por Gabriel, o Anjo da Revelação, quem, de um modo infável e misterioso, lhe anunciava o que era imprevisível.

Entretanto, pela sua enorme influência entre seus partidários, esses ingeniosos deslizes retóricos de Mukhtar foram para eles a evidência de que a aparição do Mahdi Prometido, que era identificado com Muhammad ibn Hanafijjah, estava próxima para instaurar a ordem e a justiça. Assim, graças a essa entranhada convicção xiita, foi considerado por seus seguidores como o «Vigário do Mahdi», isto é, um delegado do terceiro filho de 'Âli, e como tal se fez conhecer e aceitou ser chamado. Estabeleceu em Kufa, entre os anos 685 e 686, o primeiro

governo de orientação xiita, depois daquele outro instaurado pelo Imame 'Âli quando finalmente chegou o seu turno, longamente retrasado, para ocupar o lugar do califado e assumir plenamente o status primazial que tinha herdado do Profeta.

Todavia, há de se ter em consideração que semelhantes excessos causaram, senão graves inquietudes religiosas, pelo menos desgostos muito irritantes para as autoridades políticas em funções. E embora a sua influência foi grande na gênese de uma única seita, a *Mukhtarijja*, seus projetos não conseguiram comover os sólidos fundamentos da gnose Imamita, e apesar de que não evitaram o erro dogmático, também não alteraram radicalmente o conceito esotérico do Imame Oculto, sobre o qual se apoia, verdadeira pedra de toque em todo o pensamento xiita anterior e posterior. Sua repercussão foi suficiente para alentar o desenvolvimento parcial de uma direção pessoal equivocada, a qual, em seu verdadeiro sentido, não é senão a obstinação em sustentar uma percepção contrária à da maioria xiita.

Contudo, para sermos justos, a vida accidental e interessante desse homem singular, lhe deu a oportunidade de se reabilitar definitivamente conquistando a estima dos xiitas. Como dito antes, a vingança de Hussain, o Mártir de Karbala, foi a missão que se impôs Mukhtar Al-Thaqafi, tal como antes o fizera Suleiman ibn Surad, chefe dos *Tawwabun*, e o alvo dessa vindita era Ubayd Allah ibn Ziyad, considerado unanimemente pelos xiitas como o instigador direto e principal executor da morte do Imame Hussain e da sua família. E aqui surge um desses fatos providenciais que marcam o destino dos escolhidos: um dos Companheiros íntimos do Imame 'Âli e um dos santos do Islam, muito venerado pelos sufis, o Mártir Maytham At-Tammar, foi aprisionado por Ubayd Allah ibn Ziyad na condição de réu político e conspirador alida —partidário de 'Âli— contra o regime omíada. Na mesma prisão estava detido Mukhtar e foi ali onde Maytham lhe vaticinou que, uma vez posto em liberdade, conseguiria cumprir a sua missão de vingar Hussain, e foi exatamente isso o que aconteceu.

Concentramos a nossa atenção na figura de Mukhtar tendo em mente esclarecer uma das confusões mas recorrentes relacionadas com a questão da criação do partido alida. E a propósito de Mukhtar, queremos aproveitar a ocasião para retificar outro erro: A. Bausani refere que Mukhtar «*se apoderou de Kufa predicando doutrinas messiânicas e instaurando costumes interessantíssimos como o culto ao trono vazio*». ³⁴

Vejamos então a verdade, ainda que não completa. Por

34. Conferir *acima*, n. 32.

«interessantíssimos» que resultem esses costumes para A. Bausani — quem sabe, pela sua aparência simbólica— devemos especificar que Mukhtar jamais se propôs instaurar o mencionado «culto ao trono vazio», já que, segundo alega R. Dozy, tal ideia do trono foi simplesmente uma engenhosa artimanha que esse homem, tão astuto quanto brilhante estrategista, urdiu com a intenção de incitar o seu exército a lutar. Teve então a troça de comprar uma velha poltrona que mandou revestir com uma seda fina e cara, transformando-a no trono vazio de 'Âli. Essa insólita artimanha rendeu o fruto esperado. O comandante das tropas de Mukhtar, Ibrahim, combateu com a sua bravura e heroísmo pouco habituais, e com a sua própria espada deu morte a Ubayd Allah ibn Zijad. No ânimo dos soldados xiitas o suposto trono de 'Âli adquiriu realmente um valor altamente simbólico, já que, momentos prévios à batalha Mukhtar tinha lhes dito que aquele trono deveria significar para eles o que a Arca da Aliança representou para os filhos de Israel.³⁵

Todavia, por graves que sejam os acontecimentos políticos que acompanharam a Shi'a em seus começos, não podem ser considerados como razão suficiente para justificar a sua aparição. É verdade que a investidura de Abu Bakr como califa da comunidade islâmica, no lugar de 'Âli Ibn Abi Talib, a demissão de Hassan por coerção e o martírio de Hussain, a divisão do mundo islâmico em vários campos, como consequência das incursões sangrentas de Mu'awiyah e Yazid, fundadores da dinastia omíada, em fim, que todos esses acontecimentos obrigaram os muçulmanos, sem excetuar os gnósticos, a tomarem partido perante os problemas surgidos. Mas a razão pela qual em verdade se lutava ultrapassa em muito o que hoje em dia acostumamos classificar como «político».

Com isso queremos significar que nem todas as rebeliões políticas executadas em nome do Xiismo representam cabalmente essa complexa realidade que é a de um signo espiritual do Imamato e do que este metafisicamente significa. Assim mesmo, não se deve assimilar o nascimento da doutrina e do pensamento esotérico da Shi'a no Islam com a aparição da palavra «xiita» ou «xiismo», por se tratar de um termo que simplesmente designa um «partido» ou um «grupo» determinado de muçulmanos, já que, como observa M. Baqir as-Sadr, uma coisa é o significado do termo e outra muito distinta a doutrina que ele designa. Quando se diz que o Xiismo é um «partido» de muçulmanos, legitimista

35. Cfr. R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne. Jusqu'á la conquête de l'Andalousie par les Almoravides* (711-1110), (Leiden 1861), 161. Nouvelle édition revue et mise à jour par E. Levi-Provençal (Leiden 1932), 3 vols.

e minoritário, apenas o consideramos sob um único aspecto.

Por outro lado, já na época do Profeta, como pode ser comprovado em muitos de seus hadices, há referências à «*Shi'a de 'Âli*» e à «*Shi'a de Ahul Bait*». Em árabe «*shi'a*» significa «partidários», «adeptos» ou «seguidores» de alguém. Portanto, se diz xiitas aos partidários da linha sucessória do Imame 'Âli e consideram que a Sunna do Profeta compreende obrigatoriamente a observância integral de todas as suas medidas e providências, incluída a designação —*nass*— feita pelo Profeta do Imame 'Âli como sucessor —*halifa*—.



O CALIFADO NA ENCRUZILHADA: ABU BAKR E A CONSPIRAÇÃO DOS PODEROSOS

O meio-dia de 28 de Safar do ano XI da Hégira, que no calendário solar corresponde a 25 de maio do ano 632 d.C., está marcado com indelével precisão, por um dos acontecimentos mais decisivos na história islâmica, e que, com o transcurso dos séculos, vai configurar uma mudança radicalmente profunda na situação política, na vida social e na orientação religiosa da maioria dos muçulmanos: é o dia infausto em que acontece o falecimento do Profeta Muhammad, a data em que se conclui definitivamente o «Ciclo da Profecia» —*Da'irat al-Nubuwwah*— e, simultânea e sucessivamente, se abre o «Ciclo da Iniciação» ou da «Primazia Esotérica dos Imames» —*Da'irat al-Walayah*—. Essa morte constitui também o momento trágico em que se enfrentam duas concepções distintas de Autoridade e de Poder, uma conforme aos «Interesses Eternos» que avança na direção reta do último Mandato de Deus a Seu Enviado e rumo à sua cabal realização; a outra, intrincada numa confusa maranha de «interesses criados», em prol de suas próprias vantagens sociais e privilégios políticos, na qual o Islam, certamente, ocupa um lugar subordinado. Esta última representa o modo de pensar de certo setor dos muçulmanos que jamais pôde substituir a irmandade do sangue pela da fé. Após a morte do Profeta, surgem diversas intrigas e convênios venais, encobertas oposições e conluios, propiciados pelos poderosos representantes das classes acomodáticas, cujas dissensões com 'Âli parecem, a princípio, somente animadas por ambições políticas que os historiadores explicam, em relação ao problema da sucessão do Profeta, de maneira por excessivamente simplista, enfatizando a rivalidade entre duas facções, a dos «Emigrados» —*Muhajirin*— e a dos «Partisanos» —*Ansar*—; os primeiros subjugados durante longo tempo pela forte autoridade tribal do convênio eletivo e aliança de sangue, queriam manter vigentes algumas prebendas políticas e considerações sociais antigas, derogadas pelo Islam, e assim, aproveitaram a morte do Profeta para recuperar seu espaço de poder proclamando um califa que lhes fosse adepto: Abu Bakr.³⁶

36. É impossível resumir em poucos títulos todo o vasto repertório de fontes e obras que se referem à jornada da *saqifa*. Temos considerado de utilidade, entretanto, resenhar algumas das principais fontes e, seguidamente, assinalar algumas obras em inglês facilmente acessíveis ao leitor. Conferir Ibn Abi al-Hadid, *Sarh Al-Nahy al-Balagha 2*, ed. M. Abu'l Fadl Ibrahim (Beirute 1965), II, 20-25 ss; 44-60; III,275; Jalal Ud-Din Suyuti, *Ta'rij al-Hulafa*, ed. A. al-Hamid (El Cairo 1964); 61-72; Al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, ed. de M.Hamidullah (Cairo 1955), I, 579-591; Ibn Qutaiba, *Ta'rij al-Hulafa* (Cairo 1964), I,18; 61-72; Ibn Kazir, *Al-Bidaiah wal Nihayah* (Cairo 1932), V,212; A.Ibn Hanbal, *Al-Musnad* (Cairo 1895) IV, 136, 164, 172, 281; cfr. também S.H.M. Jafri, **The origins and early development of**

Entretanto, a proclamação de ‘Âli como sucessor proveio de um Mandato Divino e a sua investidura tinha a sua raiz histórica na rememorada jornada de Eid al-Ghadir: em 18 de Du‘l Hijja no ano XI da Hégira, o Profeta realizou uma peregrinação solene à Meca, conhecida como Hajj al-Wada —Peregrinação da Despedida— e durante o regresso da mesma se deteve perante uma multidão de cento e vinte mil muçulmanos junto à Cisterna de Gadir —*Gadir Jum*—. A esse acontecimento de Gadir recorrem os exegetas xiitas como prova manifesta não só do cumprimento da missão do Profeta, mas também do propósito permanente de Deus respeito do Islam pela concessão de uma *Walayah* a Seu Último Enviado. O Islam se aperfeiçoa com a designação do sucessor do Profeta e, tal como se lê no **Alcorão** —V: 55, 56— a Mensagem e a Guia vão de mãos dadas e, conseqüentemente, a Profecia e a *Walayah* caminham juntas.

Segundo relata Said ibn Arqan «*os primeiros em parabenizar e visitar ‘Âli foram Abu Bakr, ‘Umar, Usman, Talha e Zubair: as congratulações e a ba‘iat —Juramento de Fidelidade— continuaram até o enoitecer*». O que chama a atenção, a julgar por esse testemunho e outras tradições sunitas confiáveis e seguras, é que quando o Profeta proclamou publicamente ‘Âli como seu Sucessor e Representante, sobre cuja descendência instituiu a sua *Walayah*, tanto Abu Bakr quanto ‘Umar ibn Al-Jattar, os que posteriormente precederiam ‘Âli na sucessão do califado histórico, não dirigiram ao primeiro Imame uma só palavra irrespeitosa assim como não ousaram se adjudicar nenhuma regalia, nem muito menos deu a entender Abu Bakr que ele possuísse a primazia em vez de ‘Âli, ou que os muçulmanos lhe devessem mais obediência. Pontualmente, o fato que desencadeia toda uma série interminável de divisões internas, que os historiadores árabes denominam *fitna*, parece bastante intempestivo: Abu Bakr, filho de Abu Quhhafah, se faz reconhecer ilegítimamente como herdeiro político do Profeta com ajuda da oposição e do complô dos poderosos, quem lhe conferem a distinção primazial da comunidade islâmica por meio do sistema pré-islâmico da consulta eletiva —*Shura*—. O sistema seletivo da *Shura*, no qual se alternam eleições e sorteios, deu lugar no período pré-islâmico a uma sucessão de conselhos consultivos cada vez mais restringidos que conduzem até a cabeça da tribo, o chefe vitalício do executivo, quem estava limitado, entretanto, por um entorno coercitivo que praticamente lhe impedia todo exercício absolutista do poder pessoal. Com relação a este procedimento, normalmente se acostuma

dizer que Abu Bakr se fez reconhecer califa através de um modo de eleição «democrático», assentado na decisão e no consenso de uma maioria, produzindo assim a impressão de que essa forma antiga de escrutínio pode ser comparado com as modernas instituições ocidentais. Há de se considerar, porém, que nesse ato eletivo não teve nenhuma participação o povo —no sentido político em que hoje o entendemos—, mas, pelo contrário, esteve totalmente excluído do mesmo, assim como ‘Âli, a Família e os Companheiros mais íntimos do Profeta, porque a *Shura* convocada na *Saqifa*, limitava o acesso ao conselho de chefes tribais —organismo fundamental do sistema constitucional pré-islâmico — exclusivamente aos membros das classes acomodadas, as que eram inimigas confederadas de ‘Âli.³⁷

Consequentemente, o califado histórico, primeiro governo islâmico *de fato* ou *de facto*, depois, de longe, a maior e mais importante instituição religiosa e política no mundo sunita, começa quando Abu Bakr decide assumir a primazia pessoal ou a faculdade de dirigir e governar o resto dos muçulmanos, de acordo com uma autoridade e uma jurisdição, soberanas, que até o momento da morte do Profeta expressava claramente nele a posição culminante do seu Apostolado. Enquanto o Profeta estava vivo o Califado era, na pessoa de Muhammad, uma entidade indivisível e santa, no entanto, após a sua morte, algumas vontades se exasperaram separando aquilo que era por desígnio Divino inseparável, já que, como dissemos, a Profecia e a *Walayah*, ou se assim se prefere, o Califado e o Imamato, caminham de mãos dadas; sem a primeira jamais teria se conseguido a segunda, e vice-versa. Por isso o Profeta disse, de acordo com o seu hádice de Edi al-Ghadir:

«*de quem eu seja seu Senhor ou Mestre —Mawla— ‘Âli também é seu Senhor ou Mestre —Mawla—*».

37. Os testemunhos que fazem referência à oposição e à colusão dos sequazes de Abu Bakr podem ser conferidos em Ibn Hanbal, *op. cit.*, IV, 281; Ibn Abi al-Hadid, *op. cit.*, VI,42; Ibn Qutaiba, *op. cit.*, I,18; Al-Bujari, *op. cit.*, IV,127; Ibn 'Asakir, *At-Ta'rij al- Kabir* (Damasco s. d.), II,50; ‘Âli Al-Muttaqi, *Kanz ul-Ummal* (Hyderabad 1364/1944-1945), VI, 397; é interessante, a esse respeito, a resposta de Mu'awiyah à carta de Muhammad Ibn Abu Bakr (quem era um dos seguidores fiéis e incondicionais de ‘Âli), onde, o primeiro califa omíada, reconhece explicitamente que tanto o seu mandato quanto a primazia de Abu Bakr eram frutos da conjura e da conspiração dos setores oligárquicos contra o direito sucessório do primeiro Imame, ver ‘Âli Ibn Al-Husain Al-Mas'udi, **Muruy adh-Dhahab wama'adin al-yawhar** (Beirut 1966), II; a versão de ‘Âli Ibn Abi Talib sobre esses episódios vêm da famosa *Jutba ash-Shiqshiqiyya*, cfr. **Nahy al-Balagha**, *ibid.*, *jutba* III,59-61; Ibn al-Hadid, *op. cit.*, I,34; sobre a conversa entre 'Umar ibn al-Jattab e os membros da shura na reunião da *Saqifa*, veja-se Abu Ya'far At-Tabari, *Ta'rij ar-Rusul wa'l Muluk*, ed. M.J. de Goeje et alter (Leiden 1879-1901), I, 1837-1845 ss; 1683; 1827; 2779; Al-Baladhuri, *op. cit.*, I, 588; V,19-21ss; 33; 49.

O papel e a função iniciáticas são próprias e características da Autoridade Espiritual e do Poder Temporal do Imame, os que são intransferíveis e não «democratizáveis», se cabe tal expressão. Quando dizemos «intransferíveis» queremos significar expressamente que tais poderes e funções não estão ao alcance ou à disposição de indivíduos não qualificados, que não são convenientes para alguém que queira e tenha a intenção de fazê-los próprios, seja pela força ou pelo consenso de uma maioria, já que esses poderes e funções são exclusivos e superiores pela sua própria natureza, de origem Divina, e não por artifício: se trata de uma perfeição excepcional que não pode ser compartilhada com todos os indivíduos.

A atitude de Abu Bakr, colocando cada vez mais a seu favor a justificação da sua hierarquia primazial, omitiu sempre o fundamento esotérico da sucessão do Profeta e, contrariamente, se apoiou sempre na ideia de um consenso como meio indispensável para continuar com a missão exotérica do Profeta, e essa constitui a razão pela que, de acordo com algumas interpretações sunitas tardias, habitualmente se afirma que Abu Bakr fez com que o reconhecessem califa porque Muhammad não teria designado claramente o seu sucessor; mas a verdade é bem diferente. Embora alguns eruditos sunitas reconheçam que as fontes tradicionais mais importantes aportam numerosos testemunhos que manifestam, com bastante clareza, a legitimidade dos direitos sucessórios de 'Âli, insistem, porém, em que talvez o Profeta mudasse de opinião no último momento e decidisse finalmente pôr Abu Bakr no lugar de 'Âli. É preciso lembrar que, com arranjo aos testemunhos mais claros e unânimes, não há evidência de que o Profeta tenha mudado a sua opinião com relação a 'Âli, de modo que pudesse emendar a sua anterior decisão, anulando ou retirando o status primazial dos membros da Casa Profética. Se ele tivesse mudado de opinião a teria feito de conhecimento público perante todos os muçulmanos, com a mesma precisão e clareza com que anteriormente usara para proclamar 'Âli como cabeça da sua comunidade durante a jornada de Eid al-Ghadir, porque é célebre entre todos os muçulmanos de sua época que o Profeta jamais fizera algo improvisado, sem antes ter meditado longamente sobre o assunto. O que certos exegetas sunitas parecem esquecer, ou não levam muito em consideração, é que a designação de 'Âli não é uma resolução pessoal do Profeta, mas antes sim trata-se do último mandato de Deus a Seu Enviado, no momento em que lhe foi revelado esse último versículo: «[...] Hoje, eu inteirei vossa religião, para vós, e completei Minha graça para convosco e agradei-

Me do Islam como religião para vós.[...]» (V: 3).^{♣♣}

Ainda que há alguns exegetas sunitas que defendam a hierarquia primazial de Abu Bakr para o cargo que ele ocupou pela consideração de certos Companheiros do Profeta, há por outro lado testemunhos tão numerosos e claros sobre o status primazial de ‘Âli que a opinião formada a simples vista se inclina, sem duvidar, e admite que somente a existência de uma intriga ou conspiração política pôde ter-lhe privado do legítimo exercício da sua função política e de seu magistério espiritual, como Califa e Imame. Não é significativo que Abu Bakr mudasse o nome da sua função, se fazendo chamar «califa» —no sentido de «substituto» e não de «sucessor»— em vez de «Imame»?

Consequentemente, não podemos tirar nenhuma conclusão favorável ao status primazial de Abu Bakr, mas antes, se nos ativermos objetivamente às notícias das fontes tradicionais, devemos prestar atenção à razão metafísica e esotérica que respalda aquela original designação de ‘Âli em Gadhir Jum, para a sucessão do Profeta, por meio da qual lhe transmitiu a sua *Walayah* como uma personificação exotérica do Poder Temporal e uma representação da unidade e da universalidade esotérica da Autoridade Espiritual. Certos arabistas que unicamente atendem às aparências dos fatos e à interpretação superficial dos textos, ainda admitindo quanto temos referido à primazia de ‘Âli, consideram que é um assunto distinto e alheio ao mesmo, uma mera disputa política entre duas ações pela sucessão do Profeta, o estabelecimento da primazia pessoal de Abu Bakr. Semelhantemente a tais especialistas, muitos exegetas sunitas negam ou, pelo menos, não enxergam como pode sustentar-se, com base nos hadices do Profeta, o status primazial de ‘Âli e de seu Imamato como continuidade da primazia pessoal do Profeta.

O mesmo não ocorre segundo a interpretação dos eruditos do Sufismo. Um fundamento não exclui o outro. Portanto, em último termo, seja qual for o aspecto como o problema se apresente —exotérico ou esotérico— Abu Bakr ou ‘Âli Ibn Abi Talib podem ser considerados como o *Arkan* ou fundamento do Islam. ‘Âli, como fundador da *Wilayah* —Santidade— e seu Legatário e conservador, presente em todo momento, continua sendo para o Sufismo o Fundamento espiritual da Gnose islâmica, pela sua inata dignidade e seu poder de *Qutb al-Aqtab* —o Polo de todos os Polos Espirituais—. Abu Bakr é o fundamento visível da religião pela designação e os poderes que lhe foram conferidos pelo consenso dos Companheiros. Para o Sufismo, ambos desempenham

♣♣. **Nobre Alcorão. Tradução do sentido para a língua portuguesa**, realizada pelo Dr. Helmi Nasr, professor de Estudos Árabes e Islâmicos da Universidade de São Paulo.

essa função simultaneamente: Abu Bakr é o Fundamento da Religião externa ou formal, e 'Âli Ibn Abi Talib também o é, porém —e aqui está o significativo— inclusive para o próprio Abu Bakr, já que o primeiro Imame dos Xiitas é o Fundamento de todos os Fundamentos, tendo ele vindo após a morte do Profeta para se colocar em seu lugar com todas as suas funções e prerrogativas espirituais.

Embora a interpretação do Sufismo contenha formulações que, falando com especificidade, são mais de ordem esotérica do que exotérica, não por isso se deve passar em branco o fato de que, necessariamente, o estabelecimento do próprio Sufismo no mundo sunita tem a sua causa na ação desequilibrante de Abu Bakr, quando separou o exotérico do esotérico e se atribuiu a primazia pessoal na condução dos muçulmanos. Ainda assim, entre os sunitas, tanto o Sufismo quanto o Xiismo são vistos com extremo receio, pela sua constante referência a 'Âli como sendo *Al-Bab* ou a «Porta» da Gnose e da Iniciação muhammadianas. Por outro lado, considerando que para a exegese exotérica de alguns letrados sunitas o Profeta é também Legislador e, como vimos, a Lei Sagrada impregna todos os domínios da vida religiosa e social do Islam, o Califa ou o Imame será o sucessor do Profeta, mas somente enquanto executor prático de sua Lei já dada, mas em modo algum como o seu Profeta sucessor.

A necessidade da instituição do Califado histórico é justificada pelos teólogos sunitas partindo do ponto de vista de que uma das finalidades do Profeta foi a de conformar uma Comunidade-Estado organizada e forte. Para os sunitas, o Imame ou Califa deve possuir as seguintes qualidades particulares: ser da tribo dos *Quraish* —à qual pertenceu Muhammad—, possuir competência e capacidade, ciência e virtude, ser digno de governar os homens e conduzi-los à retitude moral e religiosa, pela observância rigorosa e o cumprimento formal das normas divinas. A sua nomeação pode efetuar-se por designação direta do Profeta ou do Imame precedente, ou por «eleição», isto é, pela designação dos maiores da Comunidade.



A PROFECIA E O IMAMATO: DUAS REALIDADES METAFÍSICAS INSEPARÁVEIS

A legitimidade do Imame ou do Califa, para os sunitas, é uma questão secundária ou de relativa importância, já que, ainda no caso em que exista uma fundada suspeita sobre a ilegitimidade presente no Imame ou no Califa, ela ainda assim é preferível se redundar em proveito para a Comunidade-Estado; portanto, nesse caso, é preferível um Imame ou um califa ilegítimo, mas com força e habilidades políticas suficientes para resolver os problemas comuns e econômicos da sociedade. É compreensível que uma mentalidade obstinada em se apoiar no orgulho tribal, encontre no califado aquele pináculo onde se consumam o arabismo e o sentimento de superioridade. Apesar das tribulações e padecimentos surgidos pela fidelidade ao Islam e ao Profeta, elas não conseguiram fazer que esquecessem a sua condição oligárquica de líderes tribais. Por isso não nos surpreende que para a eleição de Abu Bakr como califa tenham acudido àquelas normas tribais pré-islâmicas que lhes permitiam tornar a perfilar alguns traços de um velho centralismo político e econômico, e conservar, apesar da sua transformação cada vez mais radical, a nostalgia da antiga ordem derogada pelo Islam.

Daí que Abu Bakr, para detentar o califado, procurará a sua força, antes de tudo, não na legitimidade da sua aspiração, mas, com a cumplicidade de seus pares quraishitas, na unanimidade dos maiores da sua tribo, ainda que se tratasse de uma iniciativa e um empoderamento obtidos por um convênio no qual prevaleceram a disparidade das mentes e a divisão dos corações.

Nesse ponto, onde a história não consegue dar conta e possa oferecer uma razão para tal fenômeno, como não seja por meio do registro das antíteses e das querelas entre os árabes quraishitas e os árabes não-quraishitas, entre os *muhajirim* —emigrados— e os *ansar* —partisanos—, ficarão reduzidas as verdadeiras razões para o surgimento do Xiismo, ao preço de um esquematismo muito mentiroso. Não era isso a insurreição —a expressão seja válida— do setor partidário da renovação contra o estabelecido pelo velho *status quo*? Em verdade sim, considerando que esse centralismo político e econômico dos maiores de Quraish, *remanescente* da decadência da velha ordem da Idade da Ignorância —*jahilia*— assim subsistia, ou ainda se mobilizava em contra da nova ordem islâmica —enquanto que uma invencível involução dominava desde dentro a tendência quraishita—

com a mesma tenacidade e igual impulso que tinha demonstrado possuir já em vida do Profeta, quando a oligarquia mequense tinha se resistido em aceitar, com todas as suas forças, o caráter divino e revelado da Mensagem de Muhammad, quem, por sua vez, tinha rechaçado desde o começo, tanto as ideias de privilégio social, de casta, como as do arabismo, considerando-se ele mesmo um simples «Admoestador» — *Nadhir*— e um «Guardião» do seu povo, antes do que seu «rei» — *malik*—. Diria, por conseguinte, com espírito singelo: «*certamente, não sou um rei —malik—. Somente sou o filho de uma mulher que comia carne cozida*». E, de um modo escandaloso e inaudito para a oligarquia mequense, suprimiria toda distinção de classe e as hierarquias sociais, com esta contundente declaração: «*Todos os homens são iguais, como os dentes do pente do tecelão; não há superioridade do branco sobre o negro, nem do árabe sobre o não árabe; a única distinção que há entre os homens é o seu grau de temor a Deus*».

De fato, o Profeta jamais manifestara em nenhuma de suas *logias* ou hadices que pertencer à tribo de Quraish ou a certa classe social sejam condições necessárias para ser eleito Imame ou Califa, se bem que Abu Bakr, mais consequente com o seu passado, sempre susteve que o direito ao califado deveria corresponder aos membros da tribo de Quraish, pelo simples fato de ser os descendentes «dos árabes mais honoráveis».

Quem quer que examine esses testemunhos e outras fontes islâmicas daquela época, advertirá com grande surpresa que o setor muslim que na *saqifa* proclamou Abu Bakr como o seu primeiro califa, prontamente perdeu —se é que alguma vez chegou a possuí-lo— o sentido interior e a significação espiritual do Imamato ou Califado. Para eles, como já dissemos, a Autoridade Espiritual e o Poder Temporal formavam uma só função em Muhammad, pelo fato de ser Muhammad porta-voz de Deus e intercessor entre o Senhor e o servo. Todavia, em relação a ‘Âli, quando muito, o Imame era somente um meio-Muhammad, dotado de um caráter inspirado e com a sabedoria espiritual de um profeta, mas sem a sua posição de administrador jurídico e chefe político. Esta separação da Autoridade Espiritual e do Poder Temporal era, para os partidários de ‘Âli, entre os que se contavam os mais ilustres e íntimos Companheiros do Profeta, uma condição desagradável. Entretanto, não foi precisamente do Imamato que ‘Âli herdou de Muhammad com o que o Xiismo fez gala política, mas antes sim, do sentido esotérico da Profecia que naquele pulsava e se transmitia: o Imamato era uma ampliação da Profecia. Um complemento da mesma, mais interiorizado.

De acordo com o pensamento xiita, existe uma Profecia Absoluta —*nubuwwat mutlaqa*—, comum ou universal, e uma Profecia parcial —*muqajjada*—, ou seja, temporalmente determinada e circunscrita. A primeira é consubstancial com a «Realidade Muhammadiana» —*al-Haqiqat al-Muhammadijja*—, de um modo absoluto, íntegro e primordial, pré-eterno e post-eterno. A segunda está constituída pelas realidades parciais da primeira: suas emissões ou epifanias —*mazar*— luminosas, vale dizer, os Imames da Casa Profética que iniciaram e ainda hoje continuam o «Ciclo da Iniciação» —*da'irat al-Walayah*— como extensão do «Ciclo da Profecia» —*da'irat al-Nubuwwah*— que selou o Profeta e que, como as suas luminárias, se identificam com o pleroma da «Luz das Luzes» —*Nur al-Anwar*— ou da «Luz Muhammadiana» —*al-Nur al-Muhammadijja*—. Desde esse ponto de vista metafísico, os Doze Imames recebem, em sua condição de epifanias luminosas da «Luz Muhammadiana», a mesma categoria espiritual e temporal do Profeta, ainda sem ser eles verdadeira e propriamente profetas. Essa noção se repete em diversos hadices uma e outra vez, com relação a 'Áli, como aquele que diz:

«Tu ocupas com respeito a mim a mesma posição que ocupou Harun —Aarão— com respeito a Musa —Moisés—, exceto pela diferença de que já não haverá profeta depois de mim».

Entre Muhammad e 'Áli há um estreito vínculo espiritual —*nisbat ma'nawijja*— antes do que uma atadura carnal, uma espécie de filiação divina por meio da qual fica superada essa relação de impossibilidade do «*não haverá profeta depois de mim*», já que esse laço essencial está assegurado por uma comum preexistência na Eternidade, como duas realidades espirituais gêmeas que compartilhem, de acordo com um hádice, uma mesma identidade luminosa: «*'Áli e eu somos única e idêntica luz*»; «*As pessoas são de várias árvores, mas 'Áli e eu somos da mesma árvore*». Com relação à eminência e primazia espiritual do primeiro Imame, existe também esta declaração de significativa importância: «*'Áli foi enviado secretamente com cada Profeta; mas comigo foi enviado abertamente*». Ou esta outra: «*Cada Profeta tem seu testamentário —Uási— e seu sucessor —Halifa—, e certamente meu Testamenteiro e Sucessor é 'Áli Ibn Abi Talib*». Também esta: «*sem dúvida, 'Áli é parte de mim e eu sou parte de 'Áli. Ele é o Uali —Guia Esotérico— de todo crente depois de mim e ninguém me representa exceto 'Áli*». Um trecho do conhecido *Hadice de Ghadir* torna a confirmar, pouco antes da morte do Profeta, a condição de 'Áli como

sucessor:

«Oh, humanos! Alá me outorgou a Walayah colocando-me por cima dos outros fiéis. Para quem eu seja o seu Maula —Mestre, Protetor, Senhor, Guardião— que 'Áli também seja o seu Maula —fa man kuntu maulahu fa 'Áli maulahu—».

No que diz respeito a esta doutrina xiita da «Luz Muhammadiana» existe um hádice do Profeta que afirma que tanto 'Áli quanto ele são duas luzes idênticas e preexistentes que Deus manifestou separada e simultaneamente no «reino» de Adão, os mundos sutis, e que depois de ter passado em trânsito incessante de um «reino» para outro, foram finalmente unificadas nas pessoas de Hassan e Hussain, quem são, ao mesmo tempo, duas epifanias luminosas que emanaram daquela «Luz Primordial» com a qual o «Senhor dos mundos» —*Rabbil-Alamin*— iluminou toda a criação através da «luz do logos» —*Nur al-Kalam*— ou *Fiat Lux* inicial. Essa «Luz primoridal» protege ao Profeta e aos Imames do pecado, tornando-os imaculados —*ma'sumin*— e ao mesmo tempo lhes confere a Primazia como Polos —*Aqtab*— do Universo e Representantes —*Halifa*— de Deus, assim como Legatários Espirituais —*Uási*— do *batin* da **Escritura**: «*Nós somos os Primeiros e os Últimos; somos o Logos —Kalam— de Deus; somos os Testamentários da Revelação*».

É possível perceber, então, o paralelismo entre a posição que Moisés ocupava e a que Muhammad deveria desempenhar depois, em época posterior, o que resulta evidente à luz dessas palavras.

Também nesta ocasião se estabeleceu com a Profecia um Imamato, mas o verdadeiro Imame e Profeta era Muhammad, e Muhammad teve seu sucessor, seu Aarão, propriamente na pessoa de 'Áli Ibn Abi Talib. É por tal razão que, perante os requisitos que a ortodoxia sunita considera necessários para a eleição do califa, a ortodoxia xiita opõe a descendência de 'Áli Ibn Abi Talib e nega de forma concludente o modo de eleição pelo procedimento da *Shura* que segue a orientação timocrática que Abu Bakr e alguns representantes da antiga oligarquia quraishita estabeleceram na *Saqifa* segundo o costume pré-islâmico. A Autoridade Espiritual e o Poder Temporal vêm desde as Alturas, de Deus, e é impossível que um homem receba a investidura sagrada do Imame ou *Halifa* como resultado de um convênio classista ou uma conjura política entre as partes. *Halifa* aparece duas vezes no **Alcorão**, uma referindo-se a Adão —Surata 2: 30 e ss.— e outra a Davi —Surata 38: 26—, a segunda em um contexto que sublinha o

significado de Legislador: «Ó Davi! Por certo, Nós te fizemos califa na terra; —diz Deus a Davi— então, julga, entre os homens, com a justiça, e não sigas a paixão: senão, desencaminhar-te-ia do caminho de Allah.» Davi é para os muçulmanos Profeta e Imame, combinando a autoridade espiritual e política. A palavra aparece no **Alcorão** várias vezes em duas formas de plural, *hulafa'* e *hala'if*.

Elas aparecem em contextos que, com relação à descendência de Muhammad, podem ser traduzidas como «sucessores», às vezes como «herdeiros», como «proprietários», e, inclusive, como «testamentários» ou «substitutos». A palavra árabe *halifa*, donde deriva a palavra portuguesa *califa*, provém de uma raiz que se encontra em várias línguas semíticas, algumas vezes com o significado de «entregar» ou «transmitir», o que a torna um equivalente da palavra latina *traditio* e da voz grega *parádoxis*, se bem que em árabe é aceita com o significado de «seguir» ou «vir em lugar de». A interpretação mais usual, de longe, entre a maioria dos *ulemás* sunitas, com a única exceção dos mestres sufis, é a de que o califa é o testamentário ou sucessor do Profeta, isto é, o depositário da herança moral e legal do Profeta, em sua dupla vertente de fundador da fé e de legislador do governo e da comunidade islâmica, mas não de seu cargo espiritual como profeta e Testamentário do seu *batin* e intérprete esotérico da Palavra de Deus. Não obstante, a palavra *Walayah* parece indicar que a função do Profeta não estava limitada a desaparecer após a sua morte, senão, pelo contrário, a se desenvolver pela Autoridade Espiritual e o Poder Temporal dos Imames, até o Fim dos Tempos.



A WALAYAH: A AUTORIDADE ESPIRITUAL E O PODER TEMPORAL DOS IMAMES

Se nos ativermos, como fizera Motahhari em uma síntese extraordinária sobre esse tema, de obrigada referência, ao termo técnico *Walayah* —Primazia, Guia, Autoridade— e a vocábulos afins com relação à Autoridade Espiritual e ao Poder Temporal,³⁸ advertimos que esse repertório terminológico tem uma significação muito precisa no pensamento xiita que está em relação com a ideia de um Governo Unificado. *Wila'*, *Walayah*, *Wilayah*, *Wali*, *Mawla*, são formas nominais do substantivo verbal da raiz trilítera *W-L-Y* —*waw*, *lam*, *ya*— que têm o significado primário de «estar perto», de onde procede «pôr-se à frente de», e dela também derivam, respectivamente, os significados de «Governo» e «Governador», na acepção temporal e política dos termos, e de «Guia», «Condutor», «Prior», no sentido espiritual. A mesma raiz dá lugar a toda uma série de vocábulos que denotam poder e autoridade, isto é, proximidade ao centro —*wasat*— da soberania. E a palavra árabe *wasat* —centro— tem dado lugar a uma extensa gama de termos que indicam «mediação» ou «intercessão» —*tawassul*—.

Outros termos que nos são familiares e que se originam na raiz trilítera *W-L-Y* são *Wáli* ou *Uáli* e *Mawla* ou *Maula*. *Wali* significa «Amigo», «Íntimo», «Próximo», e, em relação aos Imames, significa «Santidade» e, por extensão, «cercania» espiritual ao Centro Divino. Enquanto o participio passivo *mawla* ou *maula* significa, entre outras coisas, «aquele a quem se deve freguesia», e daí, com maior frequência, «Patrão», «Senhor», «Protetor», «Tutor», «Amo», «Dono», «Mestre», etc. No xiismo, *Mawlana* ou *Maulana*, —Nosso Senhor— é utilizado para dirigir-se ao Profeta e aos Imames e, no sufismo, se aplica em referência aos grandes mestres espirituais como Rumi ou Ibn 'Arabi.

Tomamos nota dessa variedade de formas e nomes verbais porque com seu auxílio se pode compreender melhor tudo o que está implicado na ideia do Imamato ou Califado, tal como é interpretada pelo pensamento xiita em relação à Autoridade Espiritual e ao Poder Temporal. Em tempos do Profeta, esse título carregava uma conotação de Autoridade Espiritual e de Poder Temporal, universais. O fundamento de todo Califato ou Governo Verdadeiro é a transcendência de seu princípio, isto é, do princípio da soberania, da autoridade e da

38. Sobre os distintos significados implícitos no termo técnico *Walayah* e em outros termos afins derivados da raiz trilítera árabe *W-L-Y*, consultar M. Mutahhari, *Wala'ha wa Wilayah ha* (Qom 1355). Há uma versão inglesa de Y. Cooper, *Wilayah. The Station of the Master* (Tehran 1402/1982), 21-48. Sobre os graus da *Wilayah*, conferir D. Martin, *The return to 'The One' in the philosophy of Najm al-Din Al-Kubra* em P. Morewedge (ed.), *op. cit.*, 216-222.

legitimidade. Porém, com o declínio do poder efetivo da sucessão do Califado, a partir de Abu Bakr, o título *halifa* também sofreu um processo de depreciação. Depois dos quatro *hulafa rashiden* —Califas Bem-Guiados—, o Califado deixou de ter conotações de soberania ou, de fato, de admitir o sentido de autoridade efetiva. Isto já se percebe claramente com Mu'awiyah, o fundador da dinastia Omíada, quem considerava a si mesmo «o primeiro rei» —*Malik*— do Islam. Com ele começa a perda da autoridade efetiva por parte do Califado e muitos títulos que tinham sido, nos primeiros tempos, prerrogativas califais exclusivas, incluindo o próprio termo *halifa*, passaram à linguagem comum e se chegou a uma situação na qual quase todos os governantes do Islam podiam ser Califas de seus próprios domínios.

Entre alguns exegetas sunitas e também alguns arabistas pouco informados há quem acredite que, ao se converter 'Âli no quarto Califa, de acordo com a precedência temporal e política antes do que com a espiritual, aceitava por esse meio a autoridade e o método de eleição dos Califas anteriores levando-se em conta que os mesmos cumpriram parecidas funções políticas e sociais como governantes e maiores da comunidade islâmica. Certamente, desde o ponto de vista xiita 'Âli nunca aceitou a função de Califa no mesmo sentido que os três Califas que lhe precederam, mas, pelo contrário, como *Imam* no sentido xiita de possuir o Ministério Espiritual e Político e o *ta'lim*, ou seja, a faculdade e a função esotérica de interpretar perfeitamente os arcanos intertextuais do **Alcorão** e a *Shari'ah*, o que se pode apreciar pela sua insistência e a de seus sucessores em que era ele, desde o começo, o legítimo herdeiro espiritual e sucessor político do Profeta. Para evitar o cisma, como refere explicitamente em suas cartas e sermões, 'Âli aceitou a função de Califa —no sentido sunita de governante e administrador jurídico—, mas reservando a função da *Walayah* para si mesmo. Como afirma S. H. Nasr,³⁹ isso é devido a que 'Âli possa ser visto ao mesmo tempo como Califa e como Imame, respectivamente, tanto pelos sunitas quanto pelos xiitas, segundo sejam as perspectivas desde onde se aborde o problema.

A *Walayah* implica certas faculdades jurídicas e políticas, toda vez que o Imame, como temos dito, é quem exerce, além do Magistério Espiritual e a Guia Esotérica da *Walayah* —Iniciação—, a função jurídica de administrador da *Shari'ah*, interpretando cabalmente seu formalismo legal e aplicando legitimamente a justiça em sua qualidade de Monarca Perfeito, haja vista que reúne em si mesmo a Autoridade

39. Pesquisar S.H. Nasr, *Prefácio a A.S.M.H. Tabataba'i, op. cit.*, 10-12.

Espiritual e o Poder Temporal. O Monarca —do grego *monos*, um só, e *arché*, mando, princípio— é o «Soberano Supremo», único e universal, e não meramente um «rei» —*malik*—, já que o rei somente administra as funções seculares do governo, enquanto que o Monarca é quem governa segundo uma Monarquia de Direito Divino, instaurada desde as Alturas, ou seja, por Mandato de Deus e não por eleição dos homens.

A vontade de poder de origem humana, certamente pode exasperar-se. Pode fazer o homem sonhar com um poder que não reconheceria limites, e suscitar a rebelião contra a sua condição de ser limitada. A Justiça e a Paz só seriam aceitáveis apenas em uma mínima medida, por meio da qual pudessem concorrer para aumentar o controle do poder e renová-lo, e ainda assim, contrariamente, sob a excitação do egocentrismo ingênito e a ambição de domínio mundanal que tal atitude supõe —a Justiça e a Paz— acabariam por ser afastadas a um segundo plano. Todos os reinos de origem humana são as posses terrenais daqueles a quem o Evangelho chama de «Chefes das Nações», tiranos que «as dominam como Senhores absolutos» enquanto que «os grandes as oprimem com seu poder» —Mateus, 20: 25; Marcos, 10: 42—. Na Monarquia Absoluta de Direito Divino, assentada no equilíbrio e a harmonia da Justiça e da Paz, ocorre totalmente o oposto.

Com arranjo no que acabamos de afirmar, poderá compreender-se por que no xiismo a Autoridade Soberana do Imame Al-Mahdi tem uma função essencialmente ordenadora e reguladora, eminentemente restauradora, que é própria e intransferível de quem devido à posição «central» que ocupa efetivamente, para além da distinção dos poderes espiritual e temporal, se converte no «intercessor», no verdadeiro sentido da palavra, pertence realmente, e por excelência, ao Selo do Ciclo da Iniciação e é, portanto, referível ao «Centro» —*wasat*—.

O «Centro» do qual se trata é o ponto fixo que todas as tradições estão concordes em designar simbolicamente como o «Polo» —*Qutb*—, haja vista que é ao seu redor por onde se efetua a rotação do mundo, geralmente representada pelo símbolo da «roda», cujo significado mais visível é o domínio absoluto sobre a ordem secular, e é por isso que o Imame Al-Mahdi recebe os títulos majestáticos de *Sahib az-Zaman* —Senhor da Época ou Dono do Ciclo—, *Arkan* —Pilar, Sustentador ou Pedra Fundamental do Livro—, *Al-Qa'im* —Restaurador—, *Al-Muntazar* —O Esperado—, *Al-Huyyat* —A Prova—, e também *Al-Qutb* ou Polo Espiritual da Época. O título de *Sahib az-Zaman*, tomado em sua significação mais elevada, mais completa e rigorosa, ao mesmo tempo se aplica com propriedade ao Mahdi em virtude de seu papel de Legislador primordial e universal, quem formula a Lei apropriada para as

condições de nosso ciclo de existência e dirige seu movimento sem participar ele mesmo de um modo visível, mantendo-se ao mesmo tempo Presente e Oculto no mundo, tal como na noção do «motor imóvel», de Aristóteles.

Igualmente, em relação com estas considerações pode ser entendido por que o Imame Al-Mahdi, tal como o *Çakravarti* —do sânscrito, «Aquele que faz girar a roda»— ou Monarca Universal da tradição vedanta e budista, o *Wang* ou «Rei Pontífice» do Taoísmo, ou o *Melki-Tsedek* ou «Rei Sacerdote» ou «Rei de Justiça e Paz» da tradição abraâmica, tem por atributos fundamentais a «Justiça» e a «Paz», que não são outra coisa senão as formas revestidas de suas funções espirituais que, por um esforço de unidade cósmica, se identificam com o equilíbrio e a harmonia terrestres. À luz desses conceitos, podemos afirmar que a concepção xiita da *Walayah*, a Autoridade Espiritual e o Poder Temporal do Imame, é um equivalente islâmico de todas essas noções tradicionais do Oriente e também da ideia ocidental helenística e helenístico-cristã do *Pan-basileus*, o «Rei Absoluto», que era o Senhor de um Império único e universal.

Considerado especialmente em sua qualidade de Legatário da Sabedoria Profética ou Intelecto Primeiro, Al-Mahdi é, simultaneamente, o arquétipo do homem, o Visível e o Invisível, o Primeiro e o Último, o Alfa e o Ômega. Como vislumbrou H. Corbin, seguindo o desenvolvimento da profetologia xiita, essa glória humana em sua glória pré-eterna é denominada o Adão Real e Verdadeiro —*Adam Haqiqi*—, Grande Homem —*Insan Kabir*—, Cálamo Supremo, Espírito Supremo, Califa Absoluto, Polo dos Polos —*Qutb al-Aqtab*—. É também a Realidade Eterna Muhammadiana —*Haqiqat muhammadijja*—, a Luz da Sua Glória, Sua Virtude Santificante, Seu Logos Primordial ou Verbo Divino, Sua Epifania Perfeita.

Considerando o anteriormente exposto, podemos dizer que nos começos do Islam, o xiismo era, tal como o sufismo, uma realidade latente e inominada profundamente enraizada na dimensão esotérica da Revelação alcorânica. A função da *Shi'a* —isto é, do Xiismo— no mundo islâmico, assim como a do sufismo, é semelhante à do coração do homem, no sentido em que o coração é o centro vital do corpo humano e também, em sua realidade sutil, a «sede» intelectual de uma realidade que transcende qualquer determinação formal. Esse «papel» central do Xiismo no seio do mundo islâmico sempre tem estado, e continua estando, oculto aos espectadores do exterior, os que ora continuam insistindo na hipótese de uma origem não islâmica do Xiismo, simplesmente pelo fato de que a sua doutrina não aparece nos primeiros

séculos, especialmente durante a vida do Profeta, com todo o desenvolvimento metafísico que manifestará mais tarde. E ainda que, sob o ponto de vista histórico, o Xiismo emergiu à luz diretamente depois da morte do Profeta e, sob esse aspecto, pode ser definido como o Islam de 'Âli ou o «*Islam de Ahlul Bait*», isso não foi uma simples e compulsória consequência da situação política ligada à questão da sucessão, e mesmo tendo contribuído para precipitar os fatos, não obstante, tem a ver especialmente com o papel «central» que o Xiismo tinha que representar no mundo islâmico, uma vez desaparecido o fundador do Islam. Como uma continuação e um complemento doutrinário da *Nubuwwah* era absolutamente necessário que a *Walayah* se manifestasse no mundo recém a partir do momento em que o Profeta tivesse concluído a sua missão secular e terrenal. Pois, para que a *Walayah* implique semelhante possibilidade, isto é, a de prolongar o Magistério Espiritual e a Guia Esotérica do Profeta, não poderia ser acrescentada à *Nubuwwah* enquanto o Profeta estivesse vivo.

Dito em outros termos, com isto queremos significar que o Xiismo, entendido como uma forma tradicional que haverá de servir de suporte à *Walayah*, ou seja, à realidade espiritual ou completamente interior da *Nubuwwah*, tinha que aparecer, necessariamente, somente após a morte do Profeta, já que tal circunstância, cosmológica e metafisicamente, sinala o começo da *Walayah* ou o início da sua manifestação temporal e exotérica, deixando de ser, a partir desse instante, uma realidade latente e inominada para se converter numa realidade patente e nominada. Dito seja sem circunlóquios, a aparição histórica da *Shi'a* —o Xiismo— tinha que coincidir justamente, pela sua determinação ao mesmo tempo cosmológica e metafísica, com o início do ciclo da *Walayah*, isto é, com o começo da missão terrenal de 'Âli Ibn Abi Talib, cuja função esotérica, oculta até o momento da morte do Profeta, devia se manifestar como a Abertura da *Walayah* parcial muhammadiana e como o Selo ou Lacre da *Walayah* universal. Daí a importância capital da designação —*Nass*— de 'Âli como Sucessor —*Halifa*— e Legatário —*Uasi*— do Profeta: 'Âli, o primeiro elo da Corrente Espiritual do Imamato e o *Arkan* ou Pedra Fundamental da Gnose Islâmica, representa a dimensão suplementária da Profecia, porque seu Caminho, o Xiismo, significa a dimensão da profundidade e da interioridade da Mensagem alcorânica.



O IMAMATO: A HERANÇA ESOTÉRICA OU O BATIN DO PROFETA

Recapitulando tudo o anteriormente expresso, e prescindindo dos aspectos políticos da história islâmica, o que fica bem claro é que a dignidade do califado se transmite por *nass*, ato por meio do qual o Profeta ou o Imame designa quem deve sucedê-lo no Imamato. O Imame é o único conhecedor do sentido íntimo da Escritura e da Sunna, comunicado diretamente pelo Profeta a 'Âli, e por este a seus descendentes, e possui a autoridade docente obrigatória e definitiva na interpretação esotérica da *Shari'ah*. Ao Imame corresponde também a *'isma*, infalibilidade e impecabilidade. O assunto controverso da sua sucessão do Profeta, pelo qual têm disputado durante séculos os sunitas e xiitas, jamais será compreendido se se perde o caráter essencialmente esotérico da função do Imamato que, desde essa condição exclusiva, deve ser entendido como uma prolongação ou um complemento da Profecia. O Imamato, como expressão legítima da Autoridade Espiritual e o Poder Secular muhammadianos, é, mais do que uma questão abstrata, uma realidade existencial concreta que, necessariamente, tinha que se manifestar no mundo para continuar e desenvolver o *batin* da Profecia.

Para os xiitas, o fim do «Ciclo da Profecia» —*da'irat al-Nubuwwah*— tem significado o começo do «Ciclo da Iniciação» —*da'irat al-Walayah*—. O ciclo da *Walayah* tinha que ser aberto, por exigências metafísicas e cosmológicas, através da sua própria «Porta» —*bab*—, 'Âli Ibn Abi Talib, em razão da sua «Procuradoria Espiritual» —*Hilafa ruhanijjah*— e em sua condição de «Legatário» —*Uasi*— do *batin* do Profeta, ou Iniciador nos Mistérios muhammadianos. Por tal razão, o Imamato não é consequência do simples parentesco terrenal com o Profeta, quaisquer que fossem os graus de intimidade familiar com ele, incluindo outras esposas, filhas, outros netos, genros e sogros, mas antes sim, o vínculo familiar terreno é resultante da unidade pleromática da *Nubuwwah* com a *Walayah*.

O conceito dos Imames não pode ser compreendido, tal como intui H. Corbin⁴⁰, se não forem considerados como luminárias divinas, como

40. Em linhas gerais, H. Corbin retoma esse assunto em suas diversas obras dedicadas ao estudo de algumas correntes internas ou esotéricas do xiismo, ainda que com leves variações. Assim, por exemplo, conferir **La Filosofía Islámica desde sus Orígenes Hasta la Muerte de Averroes**, em colaboração com S.H. Nasr e O. Iahia, em B. Parain, **Del Mundo Romano al Islam Medieval, Historia de la Filosofía** (México 1972), III, 253-259; 265-266; **Terre Céleste et corps de resurrection. De l'Iran mazdéen a l'Iran shi'ite** (Correa 1960); 106-107 ss; 112-115 ss; **Temple et**

entidades pré-côsmicas. Eles mesmos assim o têm proclamado no percurso da sua epifania terrestre. Al-Kuljani reuniu um bom número de testemunhos em sua volumosa compilação **Al-Kafi**.⁴¹ O Profeta e o Imame são uma mesma Essência, uma mesma Luz, e o que se diz do Imame em geral é aplicável a cada um dos Doze. Assim, a gnoseologia xiita nos permite entender a gravidade da situação e a importância do que está em jogo com o califado. Ao se produzir a substituição política de ‘Âli por Abu Bakr, foi quebrado temporalmente o laço orgânico, a complementariedade do *zahir* e o *batin*, o que posteriormente no Islam sunita contribuirá em consolidar a religião legalista, a interpretação puramente jurídica do Islam, obrigando ao Sufismo e ao Islam Xiita a conservarem em suas práticas e doutrinas esotéricas o equilíbrio esotérico perdido.



Contemplation. Essais sur l’Islam Iranien (Paris 1980), 75-76; 192-193; 220 ss; 244-249. Cfr. Saij al-Mufid, *op. cit.*, passim.

41. Ver Al-Kulayni, **Al-Usul al-Kafi** (Karachi 1965); há uma edição mais recente.

CONCLUSÃO

Para não repetirmos o já dito, simplesmente nos limitaremos a lembrar que, para o Xiismo, a questão do califado se sustenta sobre um âmago de transcendência e, em modo algum o direito sucessório de ‘Âli pode ser submetido ao escrutínio da avaliação humana. A autoridade de ‘Âli, para os xiitas, possui uma distinção primacial que não é igual à que possuem outros chefes islâmicos, senão uma categoria espiritual única e superior pela Graça que Deus conferiu à *Walayah* do Profeta por meio da qual ele aperfeiçoou o Islam e completou a sua missão apostólica na terra. A doutrina fundamental da *Walayah* se apoia no conceito do *ta’lim* dos Imames: o que continua no Islam sob o nome de *Walayah* é, *de iure et de facto*, uma Profecia esotérica —*Nubuwwah Batinijja*— da qual a humanidade não poderia se afastar nem prescindir, sem perecer. A *Walayah* é a continuidade garantida e existente da própria Autoridade Espiritual do Profeta que, pela sucessão temporal dos Doze Imames, se desenrola ao longo da história humana desde o princípio até o fim. Bem entendida, então, jamais será possível dissociar essa consequência histórica do surgimento do Islam Xiita, ou Islam de ‘Âli, dos antecedentes hiero-históricos ou meta-históricos da sua *Walayah*, ou seja, as verdades metafísicas que são o seu Princípio ou Causa Fundamental e seu *telos* ou Causa Final.

Em fim, não podemos pretender tratar aqui em toda a sua amplitude o imenso e difícil problema do Imamato e a função da sua *Walayah*, pelo que nos damos por satisfeitos em poder, simplesmente, deixá-lo apresentado e à espera de algum artigo futuro. Forçosamente, este estudo sobre as origens do Xiismo, por ora deve ficar incompleto, já que teríamos que ter agrupado, outrossim, alguns dos hadices que testemunham a importância extraordinária para a vida mais secreta da espiritualidade e o *ethos* xiita, do chamado Imame Oculto ou Imame Esperado, considerado o Selo da *Walayah* parcial muhamediana, quem assegura a presença sempre existente e contínua do Imame, pela razão de que, segundo o Profeta, sem ela nem os homens nem o próprio mundo poderiam existir.



ÍNDICE

Introdução.....	2
Como não deve ser entendido o conceito de heterodoxia no Islam.....	6
Termos que definem mal o Islam Xiita: uma chamativa explicação de abusos e erros recorrentes.....	25
O ijma' ou consensus dos letrados: um modo permitido e disputado para controlar a heresia?	32
A Autoridade Divina infalível como fonte de direito e doutrina no consenso islâmico	38
Mukhtar al-Thaqafi, entusiasta messiânico e iluminado: a insurreição xiita como reação política e reparação justiceira.....	42
O califado na encruzilhada: Abu Bakr e a conspiração dos poderosos	52
A profecia e o imamato: duas realidades inseparáveis	59
A Walayah: a autoridade espiritual e o poder temporal dos imames.....	64
O imamato: a herança esotérica ou o batin do Profeta.....	69
Conclusão.....	71

