

MÁQUINA DE GUERRA RELIGIOSA: O ISLÃ VISTO POR WEBER

Antônio Flávio Pierucci

RESUMO

Max Weber deixou inúmeras considerações sobre o Islã, todas muito breves, e algumas notas de rodapé. Nesses fragmentos dispersos pela obra toda, mas concentrados nos ensaios de sociologia da religião, sociologia do direito e sociologia da dominação, ele se fixa no Islã dos primórdios, e o que aí vê de sociologicamente relevante e historicamente significativo, porque único, é uma religião profética extramundana sendo apropriada pelos interesses intramundanos de uma camada social de guerreiros feudais. Dos vários aspectos abordados por Weber, este artigo limita-se a tratar do tema "Islã, religião de guerreiros", levando em conta as principais implicações dessa característica tipológica.

Palavras-chave: Islã; Max Weber; sociologia da dominação; guerra religiosa.

SUMMARY

Max Weber has left a number of very short reflections about Islam, and some footnotes. In those scattered fragments, mainly presented in his essays on sociology of religion, sociology of law and sociology of domination, he focuses on the first times of Islam. Weber considers the earliest Islam as sociologically relevant and historically meaningful because of its uniqueness as a otherworldly prophetic religion which was appropriated by the innerworldly interests of a social stratum of feudal knightly warriors. Among the many aspects referred by Weber, the only subject of this article is "early Islam as a warrior religion", and it takes into account the main implications of this typological characteristic.

Keywords: Islam; Max Weber; sociology of domination; religious war.

*Ambicionais os bens deste mundo?
Deus vos reserva espólios abundantes!
(Alcorão 4: 94)*

As promessas do Islã

Religiões são anúncios, mensagens que veiculam promessas. No fundo, toda religião é uma grande, às vezes múltipla promessa. Para a sociologia de Max Weber, o conteúdo de uma religião está nas promessas que faz. De tudo neste mundo (e no outro) uma religião pode prometer, embora nem sempre consiga cumprir o prometido.

O que promete o Islã?

Do ponto de vista da sociologia de Weber, a melhor embocadura para responder a essa pergunta só se apresenta quando se mudam o tempo do verbo e a idade do sujeito: que promessas trazia o recém-nascido, o que prometia o Islã em seus primórdios? Foi por aí que Weber, embora assistematicamente, amarrou suas considerações sobre o Islã, as quais entretanto permaneceram, avulsas, fragmentárias, dispersas. Incompletas. Para os dias de hoje, época de vulgarização midiática do terror religioso, chego a dizer que são provocadoras em sua maneira *value-free* de pôr as coisas. Weber não teve tempo de vida bastante para escrever um tratado sistemático inteiramente dedicado à religião muçulmana, como era sua vontade. Um ensaio exclusivo sobre o Islã de fato constava de seu programa de estudos comparativos sobre "A ética econômica das religiões mundiais", mas morreu antes da hora, tendo-os feito, e extensos, para o judaísmo antigo, para as religiões da China (confucionismo e taoísmo) e as da Índia (hinduísmo e budismo). São três longos estudos que compõem seus *Ensaio reunidos de sociologia da religião (GARS)*¹ juntamente com os dois dedicados ao protestantismo, mais as Introduções e um Interlúdio². Não é portanto de caso pensado que suas tiradas em torno do Islã tenham se concentrado em grande parte nos primeiros séculos da civilização islâmica, período que ele e os historiadores coevos chamavam "*der alte Islam*"³, o antigo Islã. O Islã clássico, se diz também.

O Islã que Weber tem em mente, com raras exceções, é aquele das origens, o Islã "em seus primeiros tempos" (*GARS I*: 239), as "primeiras gerações" de muçulmanos (*WuG*: 346; *SR*: 203). O Islã dos séculos VII e VIII. Na grande maioria de seus breves comentários, Weber tem os olhos voltados para o antigo Islã⁴, que na verdade se divide em duas importantes eras: a era do Profeta, que vai de ca. 610 até sua morte, em 632, e a era dos "califas bem guiados" [*Rachidûn*], como são chamados os quatro primeiros sucessores de Maomé, que vai de 632 a 661. A era do Profeta, por sua vez, também se subdivide em dois períodos (e reter essa segunda divisão é básico para entender o ponto central das considerações weberianas): o período *mequense* compreende os primeiros doze anos da pregação de Maomé em Meca e termina em 622, com o êxodo do profeta-pregador com seu séquito para o oásis de Yathrib (Medina); o período *medinense*, que marca seu início pelo ano I da Hégira, dura apenas dez anos, estendendo-se até a morte do profeta-estadista, em 632.

Também eu vou me limitar ao Islã em seu período de formação. Não só porque foi isso que Weber fez, mas também porque é isso que os próprios muçulmanos não param de fazer: olhar para o começo. A comunidade muçulmana primordial, que se constituiu sob o carismático comando do profeta Maomé e dos quatro "califas bem guiados", é o paradigma para o qual se voltam *again and again* os muçulmanos de todas as eras e com o qual refazem, ou reconfirmam, as bases do entendimento de suas respectivas contemporaneidades⁵.

(1) Em três volumes, o primeiro editado em 1920, ano em que morreu Max Weber, e os outros dois em 1921. Nas referências a obras de Weber usam-se siglas seguidas dos números das páginas. Ver ao final do artigo o glossário das siglas, com as respectivas bibliografias.

(2) Refiro-me à "Zwischenbetrachtung" em *GARS I*, que em português é chamada de "Consideração intermediária" ou "Reflexões intermediárias".

(3) O weberólogo Wolfgang Schluchter prefere dizer "*der frühe Islam*", o "Islã dos primórdios", que é como às vezes sou levado a escrever, já que "primitivo" se tornou entre nós palavra proibida (cf. "Einleitung: Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams. In: Schluchter, Wolfgang (org.). *Max Webers Sicht des Islams*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, pp. 11 ss).

(4) Ainda que aos pedaços, Weber procedeu com o Islã do mesmo modo que o judaísmo [*das antike Judentum*, cf. *GARS III*], o budismo [*der alte Buddhismus*; cf. *GARS II*: 217ss] e o protestantismo dos séculos XVI e XVII [*der alte Protestantismus*; cf. *PE/GARS I*: 29]; as origens, os primórdios, o período formador entravam sempre em seu foco privilegiado de consideração. Programava também dedicar um ensaio exclusivo ao cristianismo primitivo [*das alte Christentum*].

(5) Cf. Bellah, Robert N. "Islamic tradition and the problems of modernization". In: *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional society*. Nova York/Londres: Harper & Row, 1970, p. 149; ver também Pierucci, Antônio Flávio. "Fundamentalismo e integristismo: os nomes e a coisa". In: *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 2000, pp. 184ss.

(6) "E teu Senhor é o mais generoso, que ensinou *com o cálam*o, ensinou ao homem o que ele não sabia" (*Alcorão* 96: 3-5, grifo meu).

(7) Chamo a atenção para a referência: nos primeiros versículos da primeira sura Alá já aparece descrito como o grande Juiz do Juízo Final.

(8) A "fé" é entendida pelo Islã à moda feudal ou patrimonialista: antes de tudo, como lealdade ao grande Senhor (cf. *EeS* I: 381; *WuG*. 345).

(9) Para a primeira fase da pregação de Maomé, ver Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Mecca*. Nova York: Oxford University Press, 1965; Rodinson, Maxime. *Muhammad*. Nova York: Pantheon Books, 1980; Cook, Michael. *Muhammad*. Nova York: Oxford University Press, 1987; Hourani, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

(10) Cf. Gaarder, Jostein e outros. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 118.

(11) Cf. Pierucci, Antônio Flávio. *A magia*. São Paulo: Publifolha, 2001, p. 103. Ao abordar o Islã como "o fruto tardio do monoteísmo do Oriente Próximo, fortemente condicionado por motivos vétero-testamentários e judaico-cristãos" (*EeS* I: 412), Weber o apresenta como uma "religião de fé", herdeira genética de uma outra "religião de fé", o judaísmo, baseadas ambas "na confiança em Deus e em sua promessa de viver com medo: medo do pecado da desobediência e medo de suas consequências" (Weber, Max. *Ancient Judaism*. Glencoe: Free Press, 1952, p. 403).

(12) Apud Wensinck, A. J. *The Muslim creed* Cambridge: Cambridge University Press, 1938, p. 46. *Hadiths* são ditos e atos atribuídos a Maomé, compilados nos primeiríssimos séculos do Islã e devidamente canonizados.

(13) Cf. Crone, Patrícia. "Ninth Century Muslim anarchists". *Past & Present*, nº 167, maio de 2000, pp. 9ss.

(14) Para Weber, a rigor, dentro do cristianismo somente o protestantismo é coerentemente monoteísta "na religiosidade cotidiana" (*EeS* I: 292), de modo que na visão de Weber os três "monoteísmos rigorosos" são o judaísmo, o Islã e, em vez do cristianismo de modo geral, o protestantismo.

O que prometia, no século VII, o Islã recém-nascido?

Em 610 ou *circa*, a partir de uma inesperada revelação divina que teria sido intermediada pelo arcanjo Gabriel, o coraixita Maomé, comerciante de Meca, começou a anunciar uma série de mensagens e advertências últimas — finais — que ele assegurava lhe terem sido entregues, *por escrito*⁶, pelo Deus de Abraão, o Deus Único e Criador, o Todo-Poderoso mas também Clemente e Misericordioso. Recém-virado *rassûl Allah*, isto é, "mensageiro de Deus", ele pregava tão-somente a salvação pela fé no Deus Único e Onipotente. Era só esta sua promessa inaugural: o mundo vai acabar, eu sou o último dos profetas e o "Soberano do Dia do Juízo" (*Alcorão* 1: 4⁷) em breve há de vir para julgar a todas as criaturas, retribuindo com as delícias do céu ou as amarguras do inferno, pintadas ambas em cores vivíssimas, a "fé" ou a "falta de fé" em Alá⁸. Era chegada a hora do "Islã"; noutras palavras, da "submissão" de todos e de tudo a Ele⁹. Em *árabe*, "*ishlam*" quer dizer *submissão*¹⁰, um significado fortíssimo, para Weber e penso que para todos os interessados em compreender sociológica e psicologicamente o fato religioso, pois condensa como nenhum outro nome de religião a verdade objetiva do *habitus* religioso como disposição à obediência e, claro, como medo da desobediência e de suas consequências¹¹.

"Todo aquele que crer que Alá é o único Deus e Maomé é seu profeta, e morrer nessa fé, entrará no paraíso" — reza um famoso *hadith*¹². Tendo "como única exigência dogmática a fé no único Deus e em seu Profeta" (*EeS* I: 413; *WuG*: 375), o Islã se põe como "religião de fé", vale dizer, uma religião logocêntrica, centrada na profissão ou confissão de fé [*Bekennntnis*], quer dizer, num enunciado de fé a ser proferido diuturnamente, cujo valor aumenta ainda mais se pronunciado na frente dos outros, se for ao mesmo tempo um "testemunho de fé".

"O Alá islâmico foi imaginado por seus adeptos mais fervorosos como dotado de uma onipotência absoluta e sem limites sobre suas criaturas" (*EeS* I: 353; *WuG*: 317¹³). A idéia de deus professada pelo Islã releva, pois, de um monoteísmo severo, radical, sem brechas. Dos três monoteísmos existentes, todos curiosamente originários do Oriente Médio, todos abraâmicos — o judaísmo, o cristianismo¹⁴ e o Islã —, o único enfaticamente rigoroso desde o nascedouro foi o islamismo¹⁵, e isso teve sérias implicações, tanto positivas quanto negativas, para a afirmação de si da cultura muçulmana já nos primórdios, já nos primeiros confrontos com as outras religiões da redondeza, fosse com os outros dois monoteísmos, "tolerados" de modo muito peculiar por alguns versículos do Alcorão porquanto "religiões do Livro"¹⁶, fosse com as outras culturas religiosas: politeístas, panteístas, animistas, mágicas, tribais, todas diabolizadas pela revelação corânica em seu exclusivismo abraâmico como "mero paganismo" (*EeS* I: 295; *SR*: 29): "Matai os politeístas onde quer que eles se encontrem, detende-os, cercai-os, tende-os emboscados por toda parte", ordena o Alcorão¹⁷.

Em seus albores, na boca do Profeta ainda nos idos de Meca, o Islã se anuncia como profecia monoteísta, anúncio escatológico de uma salvação vindoura, mas *extramundana*. Não mais que uma dúzia de anos depois do

primeiro anúncio, passa a prometer, também, certos bens de salvação nada celestiais: espólios de guerra, terra, poder e honradas. Riqueza. Bens mundanos, inteiramente "deste mundo" ("*diesseitig*" escreve Weber quinhentas vezes; "*thisworldly*", pode-se dizer em inglês). Promete-se aos *crentes* o domínio do mundo *com* prestígio social, mantendo-se o testemunho de "fé" como condição primeiríssima e *sine qua non*, mas suficiente, das recompensas no outro mundo. Em poucos anos de pregação, bens religiosos ideais estariam fartamente misturados nos acenos do Profeta com bens materiais religiosamente cancelados.

Com a precoce mutação da "religião de Maomé" em "profecia político-militar", ou seja, em religião "politicamente orientada em seu lastro" [*von Grund aus politisch orientierte* (WuG: 271)] e, mais especificamente, "feudalmente orientada" [*feudal orientierte*]¹⁸, suas promessas não podiam permanecer orientadas só para "o outro mundo", passando a anunciar perspectivas concretas de vida boa "neste mundo", sobre a face da terra. E boa até mesmo no sentido sensual da palavra. Porque o antigo Islã passa a "glorificar o heroísmo com promessas de prazer sensível neste mundo e no Além para o combatente da fé [*Glaubenskämpfer*]" (EeS II: 386; WuG: 708). Eis aí a radicalidade da *this-worldliness* típica do Islã, à qual nos remete a respeitada tradução inglesa de *Economia e sociedade* por Guenther Roth e Claus Wittich (E&S II: 632). Ela transfere a idéia de predestinação divina também (e unicamente) para o acontecer intramundano, confinando sua visada em horizontes puramente terrenos: "a predestinação islâmica era predeterminista [e] referia-se ao destino neste mundo, não ao destino no Além"¹⁹.

Riqueza, poder, honra são as promessas do antigo Islã para este mundo: promessas a soldados [Soldatenverheissungen], portanto; e no Além, um paraíso sensual para soldados [sinnliches Soldatenparadies] (EeS I. 413; WuG: 376). ... a promessa do domínio do mundo e do prestígio social dos crentes que, no antigo Islã, o fiel levava consigo na mochila como recompensa pela guerra santa [heiliger Krieg] contra todos os não-crentes... (EeSI. 356; WuG: 320). As promessas que, prescindindo da posição de dominador, estão vinculadas, mesmo no Islã, à propaganda de guerra, e especialmente o paraíso islâmico como recompensa pela morte na guerra religiosa [Tod im Glaubenskrieg], estão evidentemente tão longe de ser promessas de salvação no verdadeiro sentido da palavra quanto [...] a de qualquer outro céu de heróis (EeS I. 325; WuG: 289).

É sintomático que versículos do Alcorão escritos na fase medinense comecem a ser bem claros quanto à direção intramundana das expectativas incutidas. Baste aqui este exemplo: "Ambicionais os bens deste mundo? Deus vos reserva espólios abundantes!" (Alcorão 4: 94). É com expectativas assim que se forja um dos traços mais característicos do Islã: o mártir muçulmano,

(15) Embora Weber diga que "rigorosamente monoteístas são, no fundo, apenas o judaísmo e o Islã" (EeSI: 289; 5H 20), para o judaísmo a fé num Deus único universal foi uma conquista intelectual paulatina, ganhando nitidez com o passar de séculos, deslizando definitivamente da monolatria ao monoteísmo universalista graças à ação sublimadora dos profetas éticos, ao passo que o Islã já nasceu prontamente monoteísta.

(16) O Islã é a única das religiões mundiais que em suas relações com as outras religiões faz a distinção hierarquizante entre "religiões do Livro", a saber, portadoras de uma doutrina fixada por escrito como "revelação" do Deus único, e as outras todas, consideradas "politeísmo"; leia-se "paganismo". Os adeptos das primeiras, positivamente discriminadas porquanto "toleradas", devem contudo ser taxados com tributos "especiais", isto é, mais elevados; já as outras, consideradas em bloco como "politeísmo", devem ser simplesmente exterminadas. Dá para imaginar o que tem significado em termos de "limpeza cultural" a expansão do Islã em uma cultura exuberantemente politeísta como a da Índia, para ficar num único exemplo.

(17) Apud Arbex Jr., José. *Islã: um enigma de nossa época*. São Paulo: Moderna, 1996, p. 28.

(18) Peters, Rudolph. "Islamischer Fundamentalismus: Glaube, Handeln, Führung". In: Schluchter (org.), op. cit., p. 219.

(19) Weber diz isso em importante nota de rodapé inserida numa das passagens d'A *ética protestante e o espírito do capitalismo* em que trata da predestinação na doutrina calvinista (EPbras: 172, nota 37).

(20) Cf. Carré, Olivier. "À propos de Weber et l'Islam". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 61, n° 1, jan.-mar. 1986, p. 141.

o crente a cavalo que desafia a morte na *jihad*, por Deus e pelo território de Deus²⁰. Há um fragmento em que Weber toma nota da "confiança tosca do guerreiro na formidável potência de seu deus", predominante, segundo ele, no Islã primitivo e na religião de Javé (*EeS I*: 380; *WuG*: 344). Se o Islã passa a fazer promessas desse teor, obviamente dirigidas a soldados, é porque "aqueles elementos religiosos do antigo Islã que lhe conferiam o caráter de uma religião ética de salvação recuaram fortemente". Acenando basicamente com riqueza em forma de terra numa zona de desertos, "o Islã ficou sendo, substancialmente, uma religião de guerreiros" e, Weber não se esquece de completar, "uma religião de senhores":

Em conexão com a importância do butim de guerra nos preceitos, nas promessas e sobretudo nas expectativas do Islã em seu período mais antigo, tudo isso lhe imprimiu o cunho de uma religião de senhores [Herrenreligion], confirmado ainda pelo fato de serem puramente feudais os elementos últimos de sua ética econômica. Já na primeira geração de adeptos, os mais piedosos eram precisamente os mais ricos, ou melhor, aqueles que tinham enriquecido mais que os outros companheiros de fé com os despojos de guerra em sentido amplo (EeS I: 412; WuG: 375).

Justamente aí, na "importância de que se reveste no Islã a propriedade originada dos saques de guerra e do enriquecimento político", para ficar ainda com os termos de Weber, sua análise identifica uma direção diametralmente oposta à da ética econômica do protestantismo ascético, para o qual só tem valor o enriquecimento econômico, nunca o político, e mesmo assim apenas como consequência não visada do trabalho profissional metódico, racionalizado, cotidiano e sem descanso (*EPbras*: 60, 77; *GARS I*: 82, 105). Sem jamais chegar a ser uma promessa divina.

Êxodo e metamorfose

A Hégira de 622 — a grande fuga de Maomé com seu séquito de Meca rumo ao oásis de Yathrib (futuramente Medina) para escapar à perseguição dos chefes coraixitas apoiados pelos comerciantes mequenses, irritados com seu profetismo intempestivo e inconveniente²¹ — costuma ser pensada antes de tudo como o êxodo, que de fato foi, da primeira comunidade de crentes muçulmanos para um ambiente menos inóspito que o da cidade natal do Profeta, que passara a hostilizá-lo pesadamente. Na pena de Weber, porém, a ênfase recai sobre a Hégira enquanto precipitação de uma grande reviravolta nos conceitos religiosos do Islã, curiosíssima até mesmo por não chegar sequer a arranhar seu conceito de deus, seu estrito monoteísmo.

(21) Isto é, uma pregação *monoteísta* num centro urbano de peregrinação ao grande templo politeísta que a Caaba sempre fora.

Weber parece estar convencido de que o Islã, que começou como uma religião profética de salvação, propondo um monoteísmo universalista intimamente calcado nos moldes do judaísmo avançado e do cristianismo, sofreu uma forte guinada no segundo momento de seu período de formação, de longe o mais decisivo, conhecido pelos historiadores como período medinense. É que na ida para Medina começava a nascer o que mais tarde islamologistas chamariam de "Islã total"²²: o Islã que engloba em si todas as esferas da vida, individual e coletiva. Se o Islã como um Estado surge com a Hégira, é bom lembrar que se trata de uma fusão de comunidade religiosa com sociedade política, de um híbrido Igreja-e-Estado, muito embora uma "igreja" no formato ocidental (*et pour cause*) jamais tenha se desenvolvido por lá.

Mudava o Islã, não no fulcro de sua crença, que prosseguiu carrancadamente monoteísta. O deslizamento sofrido, de uma profecia ético-escatológica para uma "profecia político-militar" — palavras do próprio Weber: "*politisch-militärische Prophetie*" (WuG: 298; EeS I: 333) —, era compatível em tudo e por tudo com uma concepção monoteísta de alcance universalista e visada expansionista. Foi-lhe pois perfeitamente possível mudar a atitude frente ao mundo sem precisar tocar no conteúdo fundamental de seu anúncio, a concepção rigorosamente monoteísta da divindade, uma vez que "a religiosidade profética é por sua própria natureza compatível com o sentimento estamental de cavaleiros", diz Weber. Quando dirige suas promessas "ao combatente da fé" [*dem Glaubenskämpfer*], o anúncio da "exclusividade de um Deus único universal" já pressupõe "a abjeção moral dos não-crentes como inimigos, cuja existência tranqüila provoca a justa cólera de Deus" (EeS I: 324; WuG: 288).

Mudar a tomada de posição religiosa frente ao mundo significa mudar de atitude perante a natureza, a sociedade e a política. Segundo a sociologia weberiana da religião, sempre voltada a uma tipologia sociológica do racionalismo²³, são duas as tomadas de posição possíveis em relação ao mundo: afirmativa ou negativa. De acomodação [*Anpassung*] ou de rejeição [*Ablehnung*]. Ao sofrer sua mutação justo nessa dimensão, o Islã mudava também, e necessariamente, quanto à orientação de suas promessas, orientação que por sua vez, na teoria de Weber, pode apontar novamente em duas direções: intramundana ou extramundana [*innerweltlich/ausserweltlich*]. Na sequência de uma dramática mudança de sede da comunidade islâmica inaugural, a qual passa desde então a ter nome próprio, *Ummah*, muda de modo drástico a composição das elites árabes convertidas ao Islã — e isso também tem nome no vocabulário sociológico da teoria weberiana: mudança no "estrato portador" [*Trägerschicht*] —, acarretando não só uma alteração importante na orientação da profecia, mas um alargamento total do escopo da própria comunidade islâmica, a *Ummah*, doravante uma comunidade político-religiosa etnonacional pan-arabista, lingüisticamente unificada pelo uso religioso obrigatório do árabe corânico. Em Meca, Maomé pregara uma religiosidade nova e despojada, desarmada em todos os sentidos da palavra. Em Medina, ele a vestiu, ataviou e encorajou de violência legítima, erigindo-a

(22) Cf. Carré, Olivier. "Intégrisme islamique?". *Social Compass*, vol. 32, n° 4, 1985, pp. 413-420.

(23) Cf. ZB/GARSI: 537; RRM: 240.

em uma comunidade religiosa envolta em poder militar. A transferência geográfica de sede do núcleo fundador do Islã precipitaria a refundação do Islã, agora como Estado.

Em razão de seu novo "portador social", uma classe dominante composta basicamente de senhores da terra e da guerra, um estamento de cavaleiros crescentemente poderoso e organizado, o Islã desde cedo se tornou uma religião "para guerreiros" [*an Krieger*(*Psico*: 329; *FMW*: 285)], um anúncio religioso que em sua carga axiológica se mostrou cada vez mais simplificado e ritualizado, cada vez mais voltado para este mundo: de um lado, deveu acenar em suas promessas com vitórias e conquistas tão terrenas quanto territoriais; de outro, deveu ajustar em número e grau suas exigências normativas (éticas e rituais) ao estilo de vida marcial dessa classe dominante feudal. É realmente digna de nota uma observação de Weber sobre "a maior simplicidade das exigências religiosas e a ainda maior modéstia das exigências éticas, que caracterizam um espírito estamental especificamente feudal" (*EeS I*: 413; *WuG*: 376). A travessia de Meca a Medina sinaliza a transição de uma religião de caráter ético para esta religião quase esvaziada de caráter ético, substancialmente ritual e política, que desde então o Islã vem a ser, o Islã que realmente conta, contando que vai a partir daí os dias da semana (que culminam na sexta-feira, não no sábado nem no domingo, para se distinguir diacriticamente dos judeus e dos cristãos), os meses do ano (tendidos para o nono mês, o ramadã) e os anos todos a seguir mediante um calendário inteiramente novo, pontilhado de conquistas militares. A Hégira marca o início do calendário islâmico e da *Ummah*, e Yathrib passa a se chamar Medina al-Nabi — a Cidade do Profeta. Só que Maomé, agora, é um profeta-estadista.

Nas esparsas observações de Weber sobre o Islã há pelo menos três passagens que remetem à metamorfose que divide em dois o período formador da comunidade muçulmana: Meca e Medina, cujos nomes são emblemas marcadores de dois pontos de partida. Como se o Islã tivesse tido dois começos: uma primeira configuração em Meca seguida de uma reconfiguração geral em Medina, ambas inaugurais. Numa dessas passagens ele chama a atenção para um fato inédito na história das religiões: a "conexão direta", que desde Medina passa a haver, "entre a luta contra a descrença e as promessas religiosas". Precursores disso, e provavelmente também modelos, "foram os compromissos do Deus judaico com seu povo, tais como os compreendeu e interpretou Maomé" (e aqui vem a frase que me interessa agora) "depois de se transformar de dirigente de um conventículo pietista em Meca no *podestà* de Yathrib-Medina" (*EeS I*: 324; *WuG*: 289).

Em passagem anterior do mesmo ensaio, a descrição que ele faz da nova posição de suprema autoridade política municipal assumida por Maomé se complementa na evocação da figura de Calvino. Weber descreve o novo *status* de Maomé como "algo a meio caminho entre a posição de um *podestà* italiano e a de Calvino em Genebra" (*EeS I*: 306; *WuG*: 271). Ele não vê nessa mutação do líder, no caráter "visceralmente político" agora assumido pela "religião de Maomé", nada de contraditório com sua missão religiosa, que "de início era puramente profética". Além de logicamente compati-

vel, trata-se de um desdobramento sociologicamente explicável. A explicação sociológica, por sinal nem um pouco idealista, que ele encontra para tão profunda mutação é que ela foi fruto da nova constelação de interesses constituída no novo endereço. Uma confluência de *interesses materiais* dos principais agentes *religiosos* de uma comunidade *religiosa* totalmente remodelada — o interesse *possessivo* do líder indo ao encontro dos interesses *possessivos* de seus novos e ambiciosos sequazes, os senhores da guerra. Weber é precioso neste momento:

Ele, o comerciante, foi em primeiro lugar diretor de um conventículo pietista burguês em Meca, até que foi se dando conta de que organizar o interesse de pilhagem dos clãs guerreiros [Beuteinteresse der Kriegergeschlechter] lhe forneceria a base externa para sua missão (EeS I: 306; WuG: 271).

Numa terceira passagem acrescentam-se outros traços a essas breves descrições das novas bases sociais do Islã²⁴, recém-conquistadas nessa conjuntura em que se inaugura uma decisiva expansão territorial mediante violência bélica, legitimada por um esforço de reorientação doutrinal ainda ambíguo, porquanto de forte viés estamental, por um lado, e, por outro, etnonacional pan-arabista e, segundo alguns, tendencialmente universalista, mercê de seu ardor missionário-expansionista²⁵.

A religiosidade escatológica de Maomé, que em seu primeiro período, em Meca, ainda se apresentava num conventículo pietista cidadão afastado do mundo, transformou-se já em Medina e depois, no desenvolvimento da comunidade islâmica dos primórdios, numa religião de guerreiros nacional-árabe e antes de tudo orientada em termos estamentais [ständisch orientierte Kriegerreligion] (EeS I: 412; WuG: 375).

É importante a essa altura deixar claro que as fugazes narrativas factuais de Weber acerca da gênese do Islã não devem ser tratadas tão-só como *insights* brilhantes de um cérebro privilegiado, pois estavam baseadas, e até hoje encontram respaldo, nos mais respeitados historiadores do Islã. A estratégica relevância cultural que Weber atribui à mudança de sede da comunidade islâmica primitiva, erigindo-a em *locus* simbólico de uma *mudança de forma* do Islã nascente, continua a fazer sentido em face do avanço investigativo na historiografia e na sociologia histórica mais recentes. Wolfgang Schluchter garante que pelo menos duas das pressuposições contidas na "tese" de Weber parecem ser "historicamente corretas" até hoje. E a primeira delas é a que nos interessa, a saber: "a transição de Meca para Medina representou um ponto decisivo no curso da vida de Maomé, [...] uma precondição decisiva

(24) "Aqueles sequazes cuja conversão representou o êxito decisivo do profeta eram, consistentemente, membros de famílias poderosas" (EeS I: 412; WuG: 375).

(25) Basta lembrar que já no terceiro século do Islã os guerreiros árabes seriam substituídos nos exércitos muçulmanos pelos turcos (cf. Levtzion, Nehemia. "Aspekte der Islamisierung: Eine kritische Würdigung der Beobachtungen Max Webers". In: Schluchter (org.), op. cit., pp. 142ss.

(26) Schluchter, op. cit., p. 52. Em seguida à sua partida para o oásis de Yathrib, Maomé passou de profeta a governante, e governante nos moldes do monoteísmo monárquico dos profetas bíblicos, ou seja, ele é o único governante e fora dele não há lugar para nenhum outro que possa governar legislando e aplicando a lei em nome do Deus único. Um só Deus e um só Profeta, que é o único legislador-promulgador-aplicador de Sua lei legitimamente autorizado (cf. Crone, op. cit., pp. 11-12).

(27) Hourani, op. cit., pp. 34-35, grifo meu.

(28) Cf. Turner, Bryan S. "El Islam, el capitalismo y las tesis de Weber". In: *Capitalismo y doses en el Medio Oriente*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 49.

(29) Literalmente, "força a entrar". Trata-se do batismo forçado dos povos subjugados por conquistadores cristãos, uma política da Igreja cristã que, segundo Weber, jamais foi adotada pelo Islã, que em vez disso, matreiramente, instituiu um regime tributário diferenciado para os "submetidos" porém não convertidos.

(30) Levtzion, op. cit., p. 145.

para sua capacidade de realização política"²⁶. Não por acaso o ano da Hégira ficaria para os muçulmanos como o marco histórico de uma travessia a partir da qual se iria datar, para as gerações posteriores, o início da era muçulmana.

O historiador Albert Hourani conta que Maomé, tendo começado a acumular em Medina um poder que se irradiava pelo oásis de Yathrib e o deserto em volta, "logo se viu atraído para uma luta armada com os coraixitas, talvez pelo controle das rotas comerciais", e foi "*no curso da luta [que] se formou a natureza da comunidade*": eles "adquiriram a convicção de que Deus e os anjos lutavam a seu lado, e aceitavam a calamidade, quando ocorria, como uma provação com a qual Deus testava os crentes". Foi nesse período de poder em expansão e de luta armada dentro e fora "que a doutrina do Profeta tomou sua forma final"²⁷. Forma esta — "religião de guerreiros nacional-árabe" (*EeS I*: 412; *WuG*: 375) — que refundava o Islã e o relançava ao encontro do mundo: para conquistar territórios e submeter suas populações à glória de Alá.

Conquista, não conversão

Adaptado o monoteísmo escatológico do Alcorão aos interesses socioeconômicos expressos no estilo de vida guerreiro-feudal, a ânsia de salvação passou a ser interpretada por meio da idéia de *jihad*²⁸, uma "guerra santa" muito similar à do judaísmo bíblico, lembra Weber, querendo com isso dizer que se tratava de uma guerra religiosa *expansionista, mas não proselitista*. O crescente grupo de convertidos por toda a Arábia passava agora a girar em torno de uma conexão aparentemente sem mediações entre promessas religiosas de diferente natureza, a guerra santa contra a descrença sendo subsumida pela guerra santa para a aquisição de terras. Escreve um Weber materialista:

*Só a guerra religiosa cristã esta sob a divisa de Santo Agostinho coge intrare*²⁹: *os infiéis ou hereges não têm outra escolha entre a conversão e o extermínio. Muito mais que a dos cruzados— aos quais o papa Urbano deu a entender com toda a ênfase a necessidade de expansão a fim de obter feudos para seus descendentes—, a guerra pela fé islâmica, mais explícita nesse aspecto, foi um empreendimento substancialmente orientado por interesses de rendas feudais, para a conquista de terras de senhorio* (*EeS I*: 324; *WuG*: 289).

Conquista territorial é uma coisa, e outra, muito diferente, a *conversão* da população local ao Islã. Mais uma originalidade do Islã desde o segundo berço em Medina: "a conquista militar por si só não dava acesso à conversão ao Islã", resumiu o historiador Nehemia Levtzion³⁰. A conversão não era

instantânea, muito pelo contrário. Para que fosse imediata e em massa, precisaria ter sido compulsória, imposta "pela espada", tal como o imaginário ocidental costuma supor, por pura projeção de uma forma cristã proto-medieval de proselitismo compulsório.

A conversão dos habitantes das terras que caíam sob o domínio muçulmano foi um processo demoradíssimo, e constitui questão bem mais complexa do que a simples submissão política (e fiscal) de toda uma população. Para se ter uma idéia, o número de indivíduos não-islamizados nas terras islamizadas foi sempre muito maior que o de muçulmanos até meados do século X, lembra o sociólogo Toby Huff³¹. Muitas décadas podiam transcorrer entre a conquista de um território e a conversão do povo. Já no tempo de Weber os historiadores sabiam que foi somente no período dos omíadas (661-740) — com a transferência da sede do califado de Medina para Damasco, capital da Síria, imediatamente após a morte de Ali, o quarto "califa bem guiado" — que o ritmo das conversões passou a se acelerar. Sinal de que nesse período aumentava entre os não-islamizados o interesse por se islamizar, e até mesmo entre cristãos orientais de famílias abastadas, por causa do *status* de religião privilegiada reservado ao Islã. Weber anota de passagem que durante a dinastia dos omíadas começou a ser de tal ordem o interesse dos cristãos orientais por se converterem ao Islã, "que o poder político, no interesse econômico da camada dominante, dificultou a conversão", limitando assim um indesejado afluxo em massa (*EeS I*: 336).

Numa das seções mais abstratas de *Economia e sociedade*, dedicada à análise cruzada das relações econômicas com as relações comunitárias³², ao tratar dos "obstáculos" à ampliação e à abertura de uma comunidade, Weber dedica umas boas linhas ao Islã. Trata-o aí como um caso notório de conflito entre orientações particularistas e universalistas. Para ele, desde muito cedo o conflito entre o universalismo (islâmico) e o particularismo (árabe) acompanhou o desenvolvimento civilizacional e a expansão territorial do Islã, sendo que o predomínio da segunda tendência, por força dos interesses econômicos das elites guerreiras árabes, acabou levando a uma solução totalmente original. Em estritos termos weberianos, *típica*: a formação de uma espécie de "cidadania religiosamente estratificada" em molde binário entre os muçulmanos que dominam e os não-muçulmanos, ou não-islamizados. Isso, desde Medina. Com efeito, o que desde então se torna imperativo para a concepção do domínio real de um Deus único e soberano é o exercício de um poder político muçulmano sobre as populações não-muçulmanas. Weber viu isso em termos muito claros: em virtude de privilégios econômicos decisivos, o Islã medinense desistira de ser universalista, "renunciara ao universalismo". Há pelo menos três fragmentos em que ele manifesta vivo interesse por esse fenômeno:

*Ao renunciar ao universalismo, o Islã concebeu a estratificação esta-
mental ideal do mundo como divisão entre os crentes que dominam e
os não-crentes, considerados povos párias que devem prover o sustento*

(31) Cf. Huff, Toby E. "Introduction". In: Schluchter, Wolfgang e Huff, Toby E. (orgs.). *Max Weber and Islam*. New Brunswick/Londres: Transaction, 1999, pp. 6ss.

(32) *EeS I*, 2ª parte, cap. II.

dos primeiros [...], totalmente indiferentes do ponto de vista religioso (EeS I: 397-398; WuG: 360). O fato de o Islã ter deixado que aqui se instalasse uma linha divisória horizontal — a religião como sinal distintivo da divisão estamental — está relacionado com os privilégios econômicos dos prosélitos (EeS II: 516-571; WuG: 700). O proselitismo do Islã, originalmente uma exigência puramente religiosa, encontrou seus limites no interesse da camada de guerreiros conquistadores [erobrenden Kriegerschicht]: convinha que uma parte da população permanecesse não-islâmica e, por isso, com menos direitos, sujeita a tributos e encargos cobrados para o sustento dos crentes com plenos direitos — uma situação que nos oferece o tipo de muitos fenômenos semelhantes (EeS I: 234; WuG: 204).

Como conciliar essa explicação sociológica da forma pela qual o Islã administrou o processo de conversão dos conquistados com a imagem, também presente em Weber, do antigo Islã como uma religião que se propaga pela violência? Ele próprio fala uma vez em "propagação violenta" (EeS I: 395; WuG: 358) e uma outra vez em "propagação guerreira" (EeS I: 325; WuG: 289). O trabalho de distinguir entre uma efetiva "propagação violenta" do *poderio* árabe-muçulmano e uma suposta "imposição violenta" da *fé* árabe-muçulmana pareceria facilitado no caso de Weber, por dois motivos. Primeiro, ele próprio compartilhava do conceito cristão de conversão, difundido principalmente pela expansão do protestantismo nos tempos modernos, o qual definia normativamente a conversão como uma espécie de despeitar religioso interior, não importa se repentino ou paulatino, profundamente sentido pelo indivíduo como uma experiência pessoal decisiva. Segundo, ele também sabia que, em razão do *approach* legalista assumido pelo Islã quanto ao agir humano, a concepção islâmica de conversão (ou filiação) é completamente diferente da cristã, dando maior valor ao cumprimento externo do ritual e à profissão de fé explícita na unidade e unicidade de Alá do que à conformidade sincera e internalizada a uma conduta de vida santificada conforme os estritos mandamentos de Deus.

Ora, por diversas vezes Weber nos remete ao ritualismo como um traço forte do Islã: fala do "tom predominantemente ritualista das obrigações religiosas" (EeS I: 413; WuG: 376), diz que seus "principais mandamentos" são os "relativos a rituais práticos" (EeS I: 317; WuG: 282) e comenta as "exigências que estabelece em matéria de moral, principalmente externas e mais que nada rituais" (EeS I: 383-384; WuG: 347). É por essa razão, repara Levztzion, que a referência weberiana "à propagação violenta da verdadeira profecia" (EeS I: 395; WuG 358) fica parecendo excessiva, embora Weber estivesse historiograficamente correto ao escrever que a guerra santa muçulmana não estava dirigida a propósitos de conversão, mas tinha finalidades políticas motivadas por interesses territoriais. O objetivo *da jihad* era mesmo a expansão universal da dominação islâmica, e não da religião islâmica³³. Noutras palavras, a submissão político-fiscal dos infiéis é que era prioritária,

(33) Levztzion, op. cit., p. 154.

não necessariamente sua conversão. Mais uma razão a explicar a dificuldade de Weber em classificar o Islã como religião universal de salvação. Tanto que em certos momentos suas dúvidas parecem se dissipar de vez e ele decide de forma categórica que, "sendo assim, não se trata evidentemente de uma religião de salvação universalista [*keine universalistische Erlösungsreligion*] (*EeS I*: 395; *WuG*: 358). E no mesmo fragmento explana as implicações de seu ponto de vista:

O conflito entre religião e política sequer existe quando uma religiosidade sente como dever a propagação violenta da verdadeira profecia, como o Islã antigo, que renunciou conscientemente ao universalismo da conversão e tinha por meta a subjugação e sujeição dos infiéis ao domínio de uma ordem dominadora dedicada ao combate pela fé [Glaubenskampf] como dever fundamental, e não à salvação dos submetidos (*EeS I*: 395; *WuG*: 358).

Uma séria ambigüidade parece, pois, perturbar a situação ideal desejada pelo Deus universal (ou seria etnonacional?) do Islã pós-Medina. Weber a situa no domínio coercitivo porém aristocrático dos crentes sobre os "não-crentes tolerados", ou melhor, sobre os incluídos politicamente como contribuintes mas excluídos ritualmente da comunidade dos crentes, e que o historiador Perry Anderson analisa como "um conflito direto entre a tolerância de origem fiscal e a conversão de viés missionário"³⁴. Há que entender nesses precisos termos, não noutros, edulcorados, a celebrada tolerância islâmica para com cristãos e judeus nos países islamizados.

Com que então têm lá suas razões os que acham os "crentes" do Islã bem parecidos com os "santos" de Calvino e os "puros" da Nova Inglaterra: *submeter* o mundo do pecado e o pecado do mundo à glória de Deus³⁵, no fundo, no fundo, é só o que deve interessar. A diferença entre ambos os "aristocratismos da graça", que por sinal faz toda a diferença, é que o do Islã conseguiu conceber uma sujeição universal a Deus sem aniquilar a alteridade dos não-crentes, seja a anulação por extermínio, seja por conversão: uma solução fiscal.

Religião de guerreiros

Vimos que o período medinense é a fase efetivamente formadora do Islã que vingou. Weber fixou-se aí, nos eventos e desenvolvimentos que tiveram lugar na agitadíssima década subsequente à grande fuga de Meca para Medina. É lá que se evidencia a seus olhos essa espécie de matriz genética original de caráter bélico, a um só tempo formadora e formatadora dessa grande religião-civilização, dessa peculiaríssima *Kulturreligion*.

(34) "Durante o domínio otomano, nunca se fez qualquer tentativa de conversão em massa das populações cristãs balcânicas. Com efeito, isso corresponderia a renunciar às vantagens econômicas derivadas da classe *rayah* de infiéis, os quais [...] podiam ser onerados com impostos especiais não extensivos aos súditos muçulmanos" (Anderson, Perry. "A casa do Islã". In: *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 370).

(35) "O aristocratismo da salvação provoca o surgimento do ativo 'combatente da fé' lá onde este recebe de seu Deus, como ocorreu no calvinismo e de maneira diversa no Islã, o mandamento de sujeitar à Sua glória o mundo do pecado" (*ZB/GARS I*: 550; *RRM*: 250). Weber escreveu esse comentário sobre o lado aristocrático (e portanto não-universalista) do Islã num de seus ensaios teóricos mais tardios e maduros, "Consideração intermediária".

Tanto na época em que Weber escreveu, quase cem anos atrás, quanto agora, depois de tantos avanços acumulados pelos estudos de islamologia e particularmente pela história social do Islã, o registro historiográfico dá razão à construção tipológica de Weber. Sobretudo quando o que está em linha de consideração é o Islã dos primórdios. O historiador John Esposito, por exemplo, avança um bom argumento que vem reforçar a escolha weberiana: o período pós-Meca foi fundante também quando olhado do ponto de vista da confirmação "objetiva" da verdade do Islã³⁶. Numa espécie de revanche de Deus contra seus perseguidores de Meca, as promessas de ordem material da profecia corânica começaram, de Medina em diante, a se cumprir a olhos vistos. Eram comprovadas de modo tão concreto e palpável, que perante antigos e novos convertidos se tornava irrefutável não só a onipotência de Alá, mas também Sua consistente lealdade. O êxito extraordinariamente rápido das campanhas bélicas, o crescente poderio político-militar e a irrefreável expansão geográfica, para honra, poder e glória do profeta-regente ainda vivo³⁷, representavam aos olhos gratificados dos árabes crentes e neoconvertos uma validação histórica sem par da profecia corânica.

Com base em Medina, Maomé conseguiu converter um número crescente de adeptos das tribos da região, acumulando forças e arregimentando tropas a fim de enfrentar a forte oposição dos poderosos chefes tribais de Meca e adjacências. Como líder guerreiro e profeta carismático, passou a se fortalecer e se armar ainda mais, selando alianças com chefes de outras tribos da Arábia. O objetivo, a partir de Medina, era tomar Meca militarmente. As intermitentes tentativas de ataque culminariam num conflito armado do qual Maomé sairia vitorioso: em 630, oitavo ano da Hégira, as elites de Meca se renderam a um cerco de vários anos e Maomé tomou a cidade. Conta o mito que sem derramamento de sangue. A vitória atraiu mequenses em massa para sua causa e Maomé pôde então consolidar seu poder político-religioso. Como lhe faltasse submeter os beduínos, temidos por sua belicosidade e traquejo com os camelos, muitos meses depois conseguiu forçar a maioria de seus clãs a aceitarem nominalmente o domínio do Islã, comprometendo-se no ato a pagar um tributo especial como expressão de sua objetiva "submissão" ao poder divino com sede em Medina³⁸.

Maomé havia mudado. A mensagem que pregara nos primeiros tempos de sua profecia em Meca recebera novos adendos, novas ênfases, novas revelações, a partir do momento em que foi levado, em Medina, a constituir a *Ummah* como entidade político-religiosa. Foi como chefe religioso e político, ao mesmo tempo o último profeta a quem foi revelada a palavra divina e o vice-regente de Alá sobre a terra, que Maomé retornou à cidade das grandes peregrinações politeístas, da qual fora expulso por causa de seu inoportuno monoteísmo. "Na teocracia de Medina o poder político se apresenta como derivado da missão religiosa", de forma que "a finalidade primeira do Estado, como em seguida dirá o Alcorão, é promover e proteger a religião"³⁹. Antes de morrer, em 632, tendo já islamizado boa parte da Península e um incontável número de adeptos, o profeta-estadista achou de dar vazão ao iconoclasmo inerente ao zeloso monoteísmo de sua pregação.

(36) Cf. Esposito, John L. *Islam: the straight path*. Nova York: Oxford University Press, 1998. Ver ainda Watt, op. cit.; Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. Nova York: Oxford University Press, 1962.

(37) Depois da morte de Maomé o ritmo das vitórias e conquistas iria se acelerar mais ainda. A expansão das fronteiras do Islã sob os quatro "califas bem guiados" pareceu não ter fronteira.

(38) Cf. Lemerçinier, Geneviève. "Aspects sociologiques de la genèse de l'Islam". *Social Compass*, vol. 25, n^o 3-4, 1978, p.364.

(39) Ibidem, p. 366.

Como derradeira providência, destruiu as imagens de deuses e espíritos cultuados na Caaba, expurgando-a de todo vestígio de politeísmo e idolatria e rededicando-a inteiramente à adoração (sem imagens) do Deus único, o Clemente, o Misericordioso — o *Deus*, que em árabe se diz *Al-Lah*⁴⁰.

Morto Maomé, durante os pouco mais de trinta anos de duração dos quatro primeiros califados os muçulmanos conquistaram a vasta região que se estende do Irã ao Egito: "Damasco (635), Pérsia (637-650), Jerusalém (638), Egito (639-642) e toda a Palestina (641)", e de 661 a 750 "os omíadas de Damasco mantiveram a expansão do califado em direção ao Leste — Afeganistão — e ao Oeste — África do Norte e Espanha"⁴¹. À medida que se expandia a área conquistada, para governá-la e colonizá-la demograficamente os crentes-conquistadores iam espalhando pelas bordas do império acampamentos militares que logo se tornavam cidades: as novas cidades islâmicas eram cidades-acampamento, cidades de soldados⁴², tema, como se sabe, deveras intrigante para Weber.

Se se considera como o período de formação do Islã um lapso de tempo maior, como faz Toby Huff⁴³, da Hégira ao final do século VIII, salta aos olhos das páginas dos historiadores que o período matinal da história do Islã continuou a ser pontilhado de guerras de islamização — guerras civis e de expansão —, de resto devidamente comemoradas nas narrativas muçulmanas. É evidente que, na seqüência, foi sempre por conquista militar que o Islã se expandiu para fora da península arábica: na direção oeste, conquistando todo o Norte da África, a começar do Egito indo até o Marrocos e daí subindo pelo estreito de Gibraltar para tomar a ponta ocidental do continente europeu, a Espanha e até mesmo parte do Sul da França⁴⁴, isso sem falar na coleção de conquistas feitas no percurso norte-nordeste-leste a partir da Arábia, conquistando o Irã e o Iraque e através deste chegando à Turquia mais ao norte, e avançando fundo no rumo leste até a Índia, na ponta sul da Ásia⁴⁵.

Mas tem mais. Quando se estuda a emergência e expansão do Islã pelo mundo, não se pode deixar de lado, além das inevitáveis considerações de ordem territorial, uma outra particularidade marcante da história de seu desenvolvimento: a questão da militarização dos escravos. A historiadora Patrícia Crone não nos deixa esquecer dos "escravos guerreiros", num livro cujo título é por si só um ícone verbal dedicado a essa religião de combate: *Slaves on horses*⁴⁶. "Escravos montados" foram sistematicamente recrutados por vários governantes muçulmanos a partir do século IX e postos a serviço do Islã e do califado. Dupla utilidade: campanhas militares e extração compulsória de tributos das populações locais. Durante a dinastia dos omíadas (661-750) esses "escravos a cavalo" eram mantidos nas cidades-acampamento acima referidas. Segundo Daniel Pipes, a utilização sistemática de soldados escravos nas terras centrais do mundo muçulmano parece ter persistido do século IX ao século XIX⁴⁷.

Mitologias, idealizações e preconceitos "orientalistas" à parte, meu interesse aqui é levantar o que Weber privilegiou nas origens do Islã. E o que ele aí viu e nos entregou processado de modo comparativo foi um estrato de

(40) Cf. Armstrong, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 57.

(41) Cf. Farah, Paulo Daniel. *O Islã*. São Paulo: Publifolha, 2001, pp. 39-40.

(42) Cf. Crone, Patrícia. *Slaves on horses: the evolution of the Islamic polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980; Pipes, Daniel. *Slave soldiers and Islam: the genesis of a military system*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981.

(43) Huff, op. cit., pp. 6-13.

(44) O avanço dos muçulmanos na França foi detido em Poitiers, em 732, pelas tropas de Carlos Martel.

(45) Cf. Huff, op. cit., pp. 5-6.

(46) Crone, op. cit.

(47) Pipes, op. cit.

guerreiros disciplinados a soldo de um Senhor feudal divino e todo-poderoso, exigente e exclusivista, mas leal cumpridor de suas promessas de vitória. Por isso, para Weber, falar no antigo Islã é trazer para a consideração dos sociólogos o seguinte rol de designações: camada social de guerreiros [*Kriegerschicht* (WuG: 204)], bando guerreiro [*Kriegerschaft* (WuG: 278; 376)], combatentes da fé [*Glaubenskämpfer* (WuG: 288, 346, 347; *GARS I*: 239)], lutadores de Deus [*Gottesstreiter* (WuG: 281)], ordem religiosa de guerreiros [*Kriegerorden* (WuG: 289)], estamento guerreiro [*Kriegerstand* (WuG: 289)], profecia político-militar [*politisch-militärische Prophetie* (WuG: 298)], confraria de guerra de conquista [*welterobernde Bruderschaft* (WuG: 328)], religião de propaganda de guerra [*Propagandakampfreligion* (WuG: 359)], ordem de cavalaria marcial [*kriegerischer Ritterorden* (WuG: 376)], cavalaria de crentes [*Glaubensrittertum* (WuG: 651)], comunidade carismática de guerreiros dirigida pelo profeta guerreiro [*charismatische, durch den kriegerischen Propheten geleitete, Kriegergemeinschaft* (WuG: 708)], religião de combate [*Kampfreligion* (WuG: 709)], comunismo de guerra [*Kriegerkommunismus* (WuG: 709)], religião de um exército conquistador [*Religion eines erobernden Heeres* (WuG: 746)], classe de cavaleiros de guerra [*kriegerische Ritterklasse* (*GARS I*: 251)], heróis de guerra a cavalo [*ritterliche Kriegshelden* (*GARS I*: 254)], estrato de guerreiros cavaleiros [*ritterliche Kriegerschicht* (*GARS I*: 255)]. Em definitivo, "uma religião de guerreiros" [*Kriegerreligion*; WuG: passim], a designação mais recorrente nos breves comentários de Weber, devendo mais tarde se tornar, entre seus comentadores e críticos, o rótulo de um tipo ideal de religiosidade⁴⁸.

(48) Cf. *EeSI*: 323ss; WuG: 288ss.

Em seu modo metodológico de olhar simplificando as coisas e em parte exagerando-as, as primeiras gerações de convertidos ao Islã se converteram no fim das contas em "combatentes da fé", "lutadores de Deus" [*Glaubenskämpfer, Gottesstreiter*], e a congregação político-religiosa do antigo Islã outra coisa não era que um bando guerreiro, uma *Kriegerschaft*⁴⁹. Em meio a ênfases diversas, repetições e lacunas, o Islã que surge dos fragmentos de Weber é uma religião política que interpela para a guerra de conquista, que orienta e disciplina para a batalha e o heroísmo, que fabrica uma religiosidade ritualista e eticamente simplificada para guerreiros, em suma, que aponta como modelo de personalidade para os indivíduos mais simples: "O guerreiro, não o homem de letras", nem o comerciante ou o empresário bem-sucedido, "é o ideal da religiosidade" (*EeSI*: 414). Gostemos ou não, esse é o retrato do antigo Islã pintado pela sociologia de Weber. E não podia ser diferente.

(49) Palavra intraduzível para outras línguas, a tradução para o inglês de Ephraim Fischhoff fala em "warrior class", "classe guerreira" (SR 64).

Weber e a "camada portadora"

Há na sociologia de Weber uma importante regra de método (por sinal nada idealista, ao contrário do que vulgarmente se pensa), largamente posta em operação em sua sociologia comparada das religiões, que pleiteia a

relevância heurística de isolar para cada uma das religiões — mediante a análise histórico-social do conjunto característico da sociedade que lhe deu origem, de sua estrutura econômica, política, social e cultural (esta última pensada em termos dos modos de vida relevantes), e no interior de determinados limites geográficos, políticos, sociais e nacionais — aquele estrato ou camada social cujo modo de vida teve importância decisiva na gênese histórica daquela religião e em sua primeira difusão. Trata-se dessa figura coletiva que no léxico weberiano se chama "portador" ("*Träger*" em alemão, e em inglês, dependendo do tradutor, "*carrier*" ou "*bearer*"). O "portador ideológico" de uma religião ou religiosidade pode ser um grupo profissional, uma classe, uma casta, um grupo de *status*, uma facção política, uma camada social. Weber dá preferência aos termos trazidos da geologia — camada, estrato — e consagra o sintagma "*Trägerschicht*", "camada portadora".

A determinação religiosa da conduta de vida se conta como um dos determinantes da ética econômica e, por sua vez, se acha profundamente influenciada por fatores econômicos e políticos no interior de limites geográficos, políticos, sociais e nacionais dados. [...] Por isso, nesta exposição vamos falar da nossa tentativa de isolar os elementos decisivos do modo de vida daquelas camadas sociais que exerceram uma influência mais forte e determinante sobre a ética prática de cada religião, havendo-lhe imprimido seus traços característicos, quer dizer, aqueles que a diferenciam das outras e ao mesmo tempo são importantes para sua ética econômica. [...] A influência de uma camada singular jamais é exclusiva (ESSR I: 234-235; Psico: 310; grifo no original).

Logo após formular a regra, Weber apresenta uma listagem brevemente comentada das "camadas portadoras" cuja conduta de vida teve importância "pelo menos nos primórdios"⁵⁰ das seis grandes religiões da humanidade, determinando-as distintivamente com traços característicos. Arrola uma por uma as religiões mundiais, nesta ordem: confucionismo, hinduísmo, budismo, islamismo, judaísmo e cristianismo. Do cristianismo, caso que nos fala mais de perto, Weber diz que "começou sua existência como uma doutrina de artesãos diaristas itinerantes". E do Islã, o que diz? Como identificá-lo sociologicamente pela chave estrutural do estrato "portador"? É indispensável isolá-lo teoricamente, pois há que fazer distinção "quando as camadas sociais engajadas na vida prática, determinantes para o desenvolvimento de uma religião, são heróis de cavalaria militar [*ritterliche Kriegshelden*], agentes políticos, classes economicamente aquisitivas" (ESSR I: 249; GARS I: 254).

"Camadas sociais engajadas na vida prática..." Todos sabemos que Maomé era um comerciante de Meca, nascido por volta de 570 na influente tribo dos coraixitas. Na juventude se casou com uma viúva rica, de nome

(50) Idem. Note-se como Weber insiste na relevância estratégica do período formador de uma religião.

Khadija, bem mais velha que ele, também comerciante e proprietária de caravanas, de família ligada ao comércio com os grandes impérios. Seu casamento uniu, portanto, duas opulentas famílias dedicadas ao grande comércio. Foi então como mercador que Maomé começou a ter insólitas visões e a se apresentar como mensageiro da revelação corânica.

Ora, se a sociologia da religião deve sair à cata de estratos sociais portadores, estamos nesse caso, e muito claramente, perante uma camada de abastados mercadores urbanos, uma classe dominante regional ligada ao grande comércio e às rotas de comércio exterior⁵¹. Weber, de sua parte, sabia muito bem que o "conventículo pietista" do Profeta em Meca eclodiu justamente nesse meio citadino do grande comércio tradicional e de um comércio internacional mais recente. Era também desse meio a família de Aischa, outra esposa rica de Maomé, cujo pai, o milionário Abu Bakr, um dos primeiros seguidores mequenses do Profeta, haveria de ser seu sucessor imediato, escolhido em 632 pelos mais íntimos colaboradores do recém-finado Maomé como o primeiro califa. Não obstante a origem social do Profeta e a distinção social de que gozavam na cidade de Meca seus primeiros seguidores, Weber jamais pensou em associar o Islã a estratos burgueses citadinos de nenhuma espécie: nem a burgueses nem a pequeno-burgueses, fossem mercadores, negociantes, artesãos, agiotas ou intelectuais. Segundo alguns críticos, aí haveria sério equívoco historiográfico de sua parte.

Para Bryan Turner, por exemplo, "em pelo menos um nível as assertivas factuais de Weber sobre os portadores sociais do Islã [...] são altamente duvidosas. [...] seus principais portadores sociais no primeiro século eram mercadores mequenses"⁵². A justificativa que o crítico apresenta, entretanto, é menos baseada em dados históricos e mais virtual do que faz supor o tom incisivo de sua crítica. Eis um argumento seu, apoiado no centenário livro de Torrey e que avança quase nada: "O impacto de uma cultura mercante urbana sobre o Islã primigênio é parcialmente corroborado pela abundância de termos comerciais no próprio Alcorão". (E daí? — imagino Weber se perguntando.) E este outro, então, o de que "a primeira comunidade islâmica dispunha de haveres políticos e econômicos tão importantes a ponto de ter em suas mãos [...] o controle virtual das rotas comerciais arábicas"⁵³... O historiador Ira Lapidus, também para discordar da tese de Weber de que o Islã primevo seria uma religião de guerreiros, invoca a efetiva promoção de um "pluralismo religioso" nas sociedades islamizadas já na primeira fase de expansão. A tolerância religiosa parcial historicamente praticada pelo Islã em relação às outras "religiões do Livro" é outro dos argumentos frequentemente esgrimidos para provar que, sendo assim tolerante desde o início, o Islã jamais poderia ser uma "religião de guerreiros"⁵⁴. Já discutimos esse filme.

Weber parece não enxergar, nos dados históricos brandidos por Turner, Lapidus e outros mais, nenhuma significação cultural de monta que os tornasse indispensáveis para sua teorização sociológica em torno do "portador social" da religiosidade típica do Islã. Na Alemanha de seu tempo havia a seu dispor uma islamologia que de modo algum ignorava o fato de que

(51) Cf. Crone, Patrícia. *Mecan trade and the rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

(52) Turner, Bryan S. "Origins and traditions in Islam and Christianity". In: *Max Weber: from history to modernity*. Londres/Nova York: Routledge, 1993, p. 59.

(53) Ibidem. O livro de C. C. Torrey é *The commercial-theological terms in the Koran* (Leiden: E.J. Brill, 1892).

(54) Lapidus, Ira M. "Die Institutionalisierung der frühislamischen Gesellschaft". In: Schlüter (org.), op. cit., p. 128.

Maomé fizesse parte, por família de origem e por aliança matrimonial, da alta classe dos comerciantes de Meca. Tais informações eruditas não o impediram porém de valorizar este outro dado, também factual, que para ele traça com maior nitidez a individualidade histórica do islamismo entre as grandes religiões: *o antigo Islã era uma religião para guerreiros*. "A profecia de Zoroastro era voltada para os nobres e camponeses; a profecia islâmica, dirigida aos guerreiros [*an Krieger*]" (*Psico*: 329; *FMW*: 285). Na leitura de Weber, o Islã medinense deixou-se capturar pelo materialismo castrense da recém-nascida elite nacional-árabe — uma nova classe dominante de vocação aristocrático-estamental, às voltas com a gestação de um Estado militar expansionista e uma identidade nacional etnolingüística. O próprio Alcorão passou a ser pautado pelas exigências materialistas de curto prazo, vazadas na retórica belicista de uma aristocracia feudal *in fieri*⁵⁵, insaciavelmente carente de novas terras, que principiava a ensaiar com falas religiosas o papel de classe dominante da nacionalidade *árabe*, ensaios de invencibilidade sempre retomados e aplaudidos nas sucessivas vitórias e conquistas em nome da "fé" no Deus único e em Seu último profeta. Foi por essa convicção religiosa, segundo Weber, que os novos crentes se tornaram, além de belicosos e agitados, autoconfiantes e *disciplinados*. Assim como o disciplinado exército de "santos" autoconfiantes sob o comando de Oliver Cromwell mil anos depois, muito longe dali⁵⁶. Há, sim, esse momento em que Weber remete nominalmente à figura de Cromwell, o puritano guerreiro de Deus, e equipara as formas de disciplina militar com motivação religiosa produzidas nas respectivas armadas de santos a cavalo: "A disciplina na guerra religiosa [*Disziplin im Glaubenskriege*] foi a fonte da invencibilidade da cavalaria muçulmana, assim como da de Cromwell" (*EeS I*: 383; *WuG*: 347).

Quando se põe a fazer o elenco comparativo completo dos portadores sociais das seis religiões mundiais, eis o que Weber diz sinteticamente do Islã dos primeiros tempos: "uma religião de guerreiros conquistadores do mundo [*eine Religion welterobernder Krieger*], uma ordem de cavalaria de disciplinados combatentes da fé [*eines Ritterordens von disziplinierten Glaubenskämpfern*]" (*Psico*: 311; *FMW* 269; *Einleitung/GARS I*: 239). Noutros momentos, também em chave comparativa porém menos exaustivamente no arrolamento dos casos, encontra-se a mesma indicação feita com a firmeza de quem não alimenta dúvidas quanto à certa identificação. Como nesta rápida listagem, na qual classifica sinteticamente a incapacidade estrutural das religiões asiáticas de levar a uma racionalização da conduta de vida, enumerando nesse o rol o Islã orientado para a conquista militar:

E, assim como a adaptação ao mundo [Weltanpassung] do confucionismo ou a negação do mundo [Wetablehnung] do budismo ou a conquista do mundo [Weltwutung] do Islã, [...] tampouco a religiosidade mágica das massas não-intelectuais de asiáticos abriu caminho para uma metódica de vida racional (EeSI: 416; WuG: 379).

(55) Weber se refere aos acampamentos militares erguidos nos territórios conquistados já nos tempos de Omar, o segundo califa (634-644), como lugares "onde começou a surgir uma aristocracia feudal" (*EeS I*: 414; *E&S II* 627; *WuG*: 376).

(56) Cf. Walzer, Michael. *La Révolution des Saints: éthique protestante et radicalisme politique*. Paris: Belin, 1987; Hill, Christopher. *O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

O que está dito aí com todas as letras — "a conquista do mundo islâmica não abriu caminho para uma metódica de vida racional" — já lhe ocorrera escrever páginas atrás tão categoricamente quanto: "um sistema racional de controle ascético da vida cotidiana foi desde o princípio estranho a essa religião de guerreiros" (*EeS I*: 384; *WuG*: 347). E isso porque lhe faltava algo similar à doutrina calvinista da "prova", ou seja, a exigência de "comprovação" sistemática da condição de predestinado na conduta de vida, nas atividades de trabalho no dia-a-dia, noutras palavras, faltava-lhe a devida "sanção religiosa" (*EPbras*: 172, nota 37; *GARS I*: 102, nota 2). A conseqüência lógica desse encavalamento de falhas na racionalidade prática produzida pelo Islã não podia deixar de ser senão o des-velamento weberiano do Islã como uma *religiosidade não-ética*, descobrimento que finalmente aflora em seu texto numa tirada definitiva: "o conceito de salvação no sentido ético da palavra era totalmente estranho ao Islã" (*EeS I*: 413; *WuG*: 375)⁵⁷.

Se a pergunta que não quer calar na sociologia de Weber, particularmente na sociologia comparada das religiões, é sempre: por que tal religião, tendo tais e tais características, não conseguiu fazer surgir de seu seio a mentalidade do moderno racionalismo econômico?, para o caso do Islã não poderia ser diferente. A pergunta de fundo que ronda suas notas esparsas é do mesmo gênero: por que o Islã, sendo uma religião profética e monoteísta — e para Weber "a concepção monoteísta e universalista da divindade é dotada de um forte potencial de racionalização do comportamento humano"⁵⁸ —, não "levou a uma metódica de vida racional" (*EeS I*: 416) que pudesse dar aquele passo, que só o desenvolvimento da civilização ocidental conseguiu dar, para o moderno "espírito" do capitalismo?

Note-se que Weber, mesmo quando está tratando de um determinado assunto apenas de passagem, não deixa de exercitar sua originalidade maior como sociólogo: em seus intermitentes exercícios interpretativos da religiosidade islâmica, ele vai em busca menos das idéias religiosas do que das estruturas objetivas (econômicas mas sobretudo *políticas*) do mundo muçulmano, as quais ele identificará — em certos momentos de sua sociologia da dominação que não pude comentar — como patrimonialistas e prebendelistas. Brilhantemente, ele as consegue ver influenciando de maneira decisiva na trajetória social do *guerreiro* que em eras feudais se sente chamado pelo anúncio profético de um Senhor todo-poderoso a correr atrás de um ideal de nobreza heróica e da pura materialidade do butim; noutras palavras, a perseguir interesses ideais *afins* a seus interesses mais materiais.

A conclusão-sugestão de Weber é que foram os interesses estamentais dos guerreiros, não os próprios guerreiros, que acolheram ardorosamente a mensagem religiosa do Profeta e que, também ardorosamente, fizeram que a verdadeira profecia a eles "se acomodasse" [*Weltanpassung*]. Agindo dessa forma, barraram a emergência no mundo islâmico de um racionalismo prático voltado para a sistematização do cotidiano, que pudesse mostrar afinidades internas com o "estado de espírito"⁵⁹ do moderno capitalismo. "Também é comum, para uma camada de guerreiros cavaleiros, buscar interesses exclusivamente mundanos e ficar distante de todo 'misticismo'",

(57) Há motivos de sobra na obra de Weber para as demonstradas dificuldades de encaixar o Islã na categoria "religião de salvação". Em mais de um fragmento ele deixa vir da pena enunciados taxativos dizendo que o antigo Islã "não foi" uma religião de salvação (*EeS I*: 423; *SR*: 263). A essa altura de minha exposição o leitor já se acha municiado para entender que o "não foi" quer dizer "não era mais", "deixara de ser" (*EeS I*: 325; *SR*: 88).

(58) Eisenstadt, Shmuel N. "Webers Analyse des Islams und die Gestalt der islamischen Zivilisation". In: Schluchter (org.), op. cit., p. 342.

(59) Carré, "À propôs de Weber et l'Islam", loc. cit., p. 141.

mas essas camadas "careceram — e isso é característico do heroísmo em geral — do desejo e da capacidade de um domínio racional da realidade". "A irracionalidade do 'destino' e, sob certas condições, a idéia de um 'destino' vago e concebido deterministicamente" (*Psico*: 326-327; *GARSI*: 255) preparavam-nas muito mais para enfrentar os emocionantes acontecimentos e lances extracotidianos do que para encarar "as gélidas mãos esqueléticas das ordens de vida racionais e a banalidade da rotina cotidiana" (*RRM*: 258; *ESSR I*: 550)⁶⁰.

No ensaio de sociologia sistemática da religião publicado em *Economia e sociedade*, Weber condensou seus achados sociológicos sobre as camadas sociais portadoras das grandes religiões numa fórmula que ficaria famosa, entre outras coisas, pelo uso do singular individualizado, e não do plural nem do coletivo, na nomeação dos estratos:

*Se se quisesse apresentar sucintamente, por assim dizer numa fórmula, as camadas portadoras e propagadoras das chamadas religiões universais, seriam estas: para o confucionismo, o burocrata organizador do mundo; para o hinduísmo, o mago ordenador do mundo; para o budismo, o monge mendicante que perambula pelo mundo; para o Islã, o guerreiro subjugador do mundo [der weltunterwerfende Krieger]; para o judaísmo, o comerciante ambulante; para o cristianismo, o artesão diarista itinerante*⁶¹. *E todos eles, não como porta-vozes de suas profissões ou de "interesses de classe" materiais, mas sim como portadores ideológicos [ideologische Träger] de uma ética ou doutrina de salvação que melhor se harmonizava com sua posição social (EyS I: 408; WuG: 311 grifo meu).*

(60) "Predominou a representação segundo a qual estava determinado pela predestinação não o destino no Além, mas o destino neste mundo em seu aspecto extracotidiano; por exemplo (e particularmente), a questão de saber se o combatente da fé iria tombar em batalha ou não" (*EeS I*: 384; *EyS I*: 451; *WuG*: 347).

(61) Infelizmente a tradução brasileira da Editora Universidade de Brasília cometeu o deslize de botar tudo no plural: os burocratas, os comerciantes, os guerreiros etc. (cf. *EeS I*: 347).

A figura humana que personifica o Islã nessa lista — e o tipifica idealmente — é a do guerreiro que submete o mundo: "*der weltunterwerfende Krieger*". Intencionalmente ou não, a palavra usada aí para caracterizar a atitude islâmica perante o mundo é "*Unterwerfung*", que coincidentemente quer dizer "submissão". Ainda que não se trate de um jogo de palavras deliberado, o termo alemão não deixa de abrir um inesperado jogo de leituras com a palavra "submissão" em árabe: "*ishlam*".

Conclusão: a dinâmica dos interesses

O Islã como religião de combate, uma religião para guerreiros — esse é o verdadeiro fio condutor dos comentários avulsos de Weber sobre o antigo Islã e o mundo muçulmano clássico. Por isso, em meio à popularização televisiva da figura do ativista muçulmano disposto a morrer pela causa de Deus, a análise weberiana do fato islâmico original, mesmo incompleta,

(62) Cf. Sadri, Ahmad. "Weber and Islam". In: *Max Weber's sociology of intellectuals*. Nova York: Oxford University Press, 1992, pp. 133-134; Rodinson, Op. dt.; Lapidus, op. cit.; Turner, Bryan S. *Weber and Islam: a critical study*. London: Routledge & Kegan Paul, 1974; "Orientalism, Islam and capitalism". *Social Compass*, vol. 25, n^{os} 3-4, 1978, pp. 371-394; "El Islam, el capitalismo y las tesis de Weber", loc. cit.

(63) Said, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 305.

(64) "O Islã não é terror, mas uma religião. O Islã é professado por milhões de pessoas em todo o mundo, e, fala, por meio do Alcorão, de respeito aos outros, de tolerância, de convivência. [...] Nem o cristianismo nem o Islã justificam jamais a violência e a aniquilação. Longe de terem uma teologia do terror, produzem e fomentam frutos de paz e de concórdia" (Vega, Herminio de la Red. "11 de septiembre de 2001: Nueva York en llamas". *Religión y Cultura* (Madrid), jul.-set. 2001, p. 473).

(65) Farah, op. cit., p. 100.

(66) Armstrong, op. cit; ver também Armstrong, Karen. *O Islã*. São Paulo: Objetiva, 2002.

(67) Tratar as religiões mundiais "in ganz wertfreier Art" é o que ele se propôs a fazer nos ensaios sobre "A ética econômica das religiões mundiais" (in: *GARS I*: 237).

mesmo aos pedaços, volta à tona com inesperada pertinência sociológica. Se o mote weberiano de um Islã guerreiro não deixou de levar críticas e reparos⁶² (nem todos procedentes), desde os atentados suicidas ao World Trade Center passou a dar mostras de recuperar uma plausibilidade empírica que há muito parecia haver-se dissipado. Naquela manhã de setembro de 2001 as evidências diretas extraídas das realidades islâmicas contemporâneas pareceram dar razão a algumas das abstrações sobre o Islã quase sempre suspeitas de "orientalismo", mormente as eruditas, que geralmente nos entregam, protesta Edward Said⁶³, um Islã invariante, invariavelmente mediado pela obstinada representação de uma civilização muçulmana "clássica". E Weber, convenhamos, é mais um a se fixar no Islã mais "clássico".

Neste tempo de imagens chocantes tornadas triviais nos fluxos eletrônicos globalizados, é incrível como certas operações de combate, certas formas de luta armada alegadamente revolucionária e manifestamente antiimperialista (guerrilha, pirataria, seqüestro, terrorismo, terrorismo suicida) são facilmente "islamizáveis". Favorece a isso uma leitura não mais que virtual do tema da *jihad* nas escrituras sagradas do Islã, raramente folheadas de fato. E também não têm faltado os "politicamente corretos" querendo nos convencer, com base numa leitura piegas de um verdadeiro "Islã-religião", por contraposição a um falso "Islã-terror"⁶⁴, de que "*jihad*" em árabe nada tem a ver com "guerra santa", mas sim com o "esforço empreendido na causa de Deus"⁶⁵, com a "disposição pessoal para modificar a realidade de acordo com a vontade pacífica de Deus"⁶⁶, e até mesmo de que o termo "*ishlam*" ("submissão", como vimos) na verdade transmitiria a idéia de paz ("*shalam*"), nunca a de guerra. A emenda parece que fica pior que o soneto. E tão "orientalista" quanto.

Ler Max Weber nestas horas pode ser esclarecedor. "A abnegação sem reservas das primeiras gerações de combatentes da fé muçulmanos..." (*EeSI*: 383; *WuG*: 346-347). Bastam certas palavras empregadas nessas rápidas, concisas análises do Islã para nos fazer entender por que hoje se restaura, diante da TV, a verossimilhança dos *flashes* weberianos de quase um século atrás. Abnegação sem reservas, glorificação do heroísmo, destemor guerreiro, covardia sem perdão... Weber não só alude de modo enfático ao "destemor" [*Furchtlosigkeit*] do combatente muçulmano (*EPbras*: 172, nota 37; *GARS I*: 102, nota 2), como ainda mete o Islã no rol dos movimentos religiosos que consideram o "pecado da covardia" [*Feigheitsünde*] uma falta tão grave e sem perdão quanto a apostasia, que "a religião islâmica de heróis guerreiros punia de morte" (*EeSI*: 364; *WuG*: 328). Punir com a morte o medo da morte é realmente um grande achado motivacional para uma religião política, uma profecia dirigida a guerreiros. Weber atinou com essa particularidade da religiosidade islâmica. A inesperada atualidade de seus breves comentários jorra de palavras como essas.

Com o rigor lógico e a isenção valorativa⁶⁷ que aplica na construção de conceitos abstratos com vistas a uma desencantada leitura compreensivo-explicativa do encadeamento dos fatos históricos, ele nos entrega um pouco mais de nitidez conceitual para podermos escapar dessas duas falácias orien-

talistas, e com sua mania de comparar culturas *sine ira et studio* nos receita ainda a dose certa de desabuso em nosso modo de olhar sociologicamente a violência religiosa dos outros — para conseguirmos entendê-la *como a violência que de fato é*, sem os rebuços da bela alma, sem os disfarces do politicamente correto, sem o auto-engano complacente de toda retórica defensivamente religiosa. Do mesmo modo que nos faz entender por que, em meio a tantas formas de patriarcalismo encontradiças em todas as grandes religiões da humanidade, o machismo do Islã é tão especialmente saliente.

Com Weber podemos reaprender a ver no Islã a validade em si de uma religiosidade capaz de valorizar, ou quando menos não censurar, a violência e a propaganda de guerra. Com Weber não se critica o Islã por admitir ou mesmo desatar a belicosidade mais violenta. Do mesmo modo que não se vai censurá-lo por seu desabrido machismo, nem procurar em vão tapar com a peneira os efeitos opressivos de seu *habitus* masculinista, desvirilizando-o por apologia. Os *flashes* weberianos simplesmente nos fazem ver, na clareza produzida pelos contrastes comparativos, como é a matriz do Islã em sua diferença. Porque afinal é isso que acontece empiricamente, e também porque a consistência interna do tipo ideal o exige, toda religião de guerreiros é dirigida exclusivamente ao sexo masculino: *an die Männer allein*. Só para homens.

Não há por que estranhar: além de guerreira, a religiosidade islâmica apresenta todas as "características de um espírito definidamente feudal" e, nesse sentido, o travejamento tradicionalista de sua estrutura de dominação político-religiosa e familiar se mostra por inteiro quando Weber abre o Alcorão e aponta aí para a "aceitação obviamente inquestionável", não só "da escravidão e da servidão" como também "da poligamia e outras formas de sujeição e domesticação das mulheres" (*EeS I: 413; WuG: 376*). "Toda profecia político-militar, como o Islã [*politisch-militärische Prophetie wie der Islam*], só se dirige aos homens" (*EeS I: 333-334; WuG: 298*)⁶⁸, e isso vale também para um profeta como Maomé, que, "pessoalmente e na forma de suas promessas para o Além feitas aos combatentes da fé, tanto espaço deu à volúpia sexual" e, numa sura especial, "dispensou a si mesmo do limite do número de mulheres imposto aos outros"⁶⁹ (*EeS I: 400; WuG: 363*).

Se mesmo diante de tão consumado tradicionalismo pode parecer excessivo dizer que Weber postulava para o Islã uma identidade cultural totalmente incompatível com a modernidade, resta sempre um modo mais sutil, minimalista, de formular as grandes teses weberianas, afirmando, por exemplo, que para ele o que existiu na verdade foram "afinidades eletivas" [*Wahlverwandschaften*] entre as disposições de uma camada de guerreiros e os valores másculo-militaristas que se desenvolveram a partir do Islã em seus intrépidos começos⁷⁰. Essa, entretanto, não me parece a interpretação que mais condiz com sua teoria das camadas portadoras das "religiões-cultura". Não faz jus a seu reivindicado materialismo: "Sou mais materialista do que Delbruck pensa!"⁷¹.

No final desta minha revisita à obra de Weber, pendo sinceramente a recepcionar suas curtíssimas considerações sobre o Islã dos começos como

(68) Essa passagem prossegue nos seguintes termos: "Por toda parte onde domina ou dominou a educação militar ascética, com seu 'renascimento' do herói, a mulher é considerada carente de uma alma superior, de uma alma heróica e, por isso, religiosamente desclassificada".

(69) Era de quatro esposas o limite permitido ao comum dos mortais (cf. Alcorão 4:3), mas a necessidade sentida em Medina de ampliar o número de seu séquito mediante alianças com diversas tribos, e alianças para valer costumavam ser alianças matrimoniais. Maomé acabou superpovoando seu próprio harém. E para legitimar religiosamente tal exceção foi necessário que recebesse uma revelação especial permitindo a ele ter mais do que as quatro esposas usuais.

(70) Cf. Turner, "El Islam, el capitalismo y las tesis de Weber", loc. cit., p. 50.

(71) Cf. Honigsheim, Paul. *On Max Weber*. Nova York: Free Press, 1968, p. 43.

mais um caso, mais um tópico de sua vasta obra em que a dinâmica dos interesses prevalece sobre a dinâmica das idéias, os fatores externos incidindo pesadamente sobre os fatores internos de seu desenvolvimento doutrinal, sobre a lógica interna [*Eigengesetzlichkeit*] de sua imagem de mundo.

Nenhum ascetismo intramundano se desenvolveu sistematicamente de sua profecia inaugural para poder sequer desafiar, que dizer ultrapassar, "a muralha da tradição" (*PE/GARS I*: 47; *EPbras*: 40). Weber atribui esse bloqueio à precoce orientação feudal de que foi acometido o Islã. A classe dominante da civilização islâmica inaugurada efetivamente em Medina, e não em Meca, era uma camada de guerreiros portadores de uma missão divinamente comandada de expansão territorial que, montados como tais em seus cavalos e camelos, desafiavam sem temor a morte e os fados *neste mundo*, cavaleiros amantes da aventura e do risco, afeitos à *Weltfreude*, à *joie de vivre*, à *gioconda compagnia*, ao "gosto de viver", ao consumo sem freios e à sensualidade, avessos como bons soldados às lides do dia-a-dia com sua prosaica racionalidade econômica. Disciplinados combatentes da fé, "faltava-lhes no entanto o ascetismo sexual de suas cópias cristãs da era das Cruzadas" (*Psico*: 311; *FMW*: 269; *GARS I*: 239).

Se é fato que "um certo traço de 'simplicidade' era próprio das grandes massas de guerreiros do Islã antigo", Weber não perde a oportunidade de apontar para os limites inerentes a esse ascetismo: "Era ascese de caserna [*Askese des Kriegers*], de uma ordem marcial de cavalaria, e não de uma ordem de monges, e menos ainda de uma sistematização ascética da conduta de vida burguesa" (*EeS I*: 414; *WuG*: 376). Se remanescia algo de ascese, não ia além de um ascetismo sob medida para soldados: voltado muito mais para o "renascimento" do herói extracotidiano, verdadeiro motivo de toda educação ascética em meio militar (*EeS I*: 334; *WuG*: 298), do que para a sistematização racional da vida profissional cotidiana. Em vez da disposição para o trabalho (*PE/GARS I*: 48), a ascese islâmica forjava a disposição para a luta, a aventura e o "enriquecimento político". Tudo se passa como se de fato o estrato guerreiro houvesse convertido a busca religiosa numa aventura territorial e o ascetismo islâmico original não tivesse conseguido superar o estado de um *mix*, mui peculiar por sinal, de austeridade e disciplina militar com alegria de viver e foder.

Capturado, pois, o Islã pelo *ethos guerreiro*⁷² de suas elites e da crescente massa de simples prosélitos, foi como se os elementos éticos da profecia de salvação extramundana do período de estréia em Meca tivessem saído de cartaz. Em mãos de guerreiros feudais empenhados numa guerra santa contra o infiel e à cata do butim, endurecidos pela violência constante das guerras constantes mas também sinceramente comovidos e reforçados pelas vitórias de seu Deus, também elas constantes, o Islã tornou-se um misto de "religião de conquista-e-submissão do mundo" [*Welteroberung-Weltunterwerfung*] com "religião de acomodação ao mundo" [*Weltanpassung*]⁷³. Weber não deixou de assinalar, mais de uma vez e com olhos materialistas, que grande parte de seu impulso social básico se concentrava na busca pela terra, a principal força propulsora de sua militância guerreira. Eis a grande

(72) Elias, Norbert. "The genesis of sport as a sociological problem". In: Elias, Norbert e Dunning, Eric. *Quest for excitement: sport and leisure in the civilizing process*. Oxford: Blackwell, 1993, p. 138. Ver também, nessa mesma obra, Dunning, Eric. "Sport as a male preserve: notes on the social sources of masculine identity and its transformations" (p. 272).

(73) Cf. Peters, op. cit., p. 219.

promessa do Islã desde os idos de Medina: conquista do mundo antes de mais nada territorial, ainda que a cabeça deva estar voltada fisicamente para Meca cinco vezes ao dia.

Assim caminha a humanidade: movida por interesses, o passo levado pela dinâmica dos interesses. Max Weber sempre esteve entre os que sabem que o que comanda os passos dos humanos são os *interesses* (ideais, mas antes de tudo materiais), embora as idéias possam determinar, mas nem sempre, a direção dos passos que o motor dos interesses se encarrega de ir tocando. Não por acaso, uma das fórmulas weberianas mais (solici)tadas pelos comentadores e críticos é a que ele inseriu na versão final da "Introdução" a "A ética econômica das religiões mundiais"⁷⁴. A fórmula, famosíssima, perfeita para encerrar este artigo, é a seguinte:

Não as idéias, mas os interesses (materiais e ideais) é que dominam diretamente a ação dos humanos. O mais das vezes, as "imagens do mundo" criadas pelas "idéias" determinaram, feito manobreiros de linha de trem⁷⁵, os trilhos nos quais a ação se vê empurrada pela dinâmica dos interesses (Psico: 323; ESSR I: 247; FMW: 280)⁷⁶.

Siglas e referências das obras de Max Weber citadas

E&S: Economy and society: an outline of interpretive sociology. Nova York: Bedminster Press, 1968, 3 vols.

EeS: Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora UnB, 1991, 2 vols.

EyS: Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 1964, 2 vols.

EPbras: A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Pioneira, 1967.

ESSR: Ensayos sobre sociología de la religión. Madri: Taurus, 1984, 3 vols.

FMW: From Max Weber: essays in sociology (ed. por Hans. H. Gerth e C. Wright Mills). Nova York: Oxford University Press, 1957.

GARS I, II, III: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, II, III. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1920, 1921, 1923.

Psico: "A psicologia social das religiões mundiais". In: Gerth, Hans. H. e Mills, C. Wright (orgs.) *Ensaio de sociologia.* Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1982, pp. 309-346.

RRM: "Rejeições religiosas do mundo e suas direções". In: Weber, Max. *Textos selecionados.* São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 237-268 (col. "Os pensadores").

SR. The sociology of religion. Boston: Beacon Press, 1963.

WuG: Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie. 5ª ed. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1985 [1922].

(74) "Introdução" publicada na segunda edição revista e ampliada, de 1920 (*GARS I*: 237-275).

(75) "*Weichensteller*": famosa metáfora weberiana que as traduções para o inglês trazem como "*switchmen*" e que em espanhol se diz "*guardaagujas*" ou "*agujeros*". Também em português os carris de ferro móveis usados para facilitar a passagem dos trens de uma via para outra são chamados de "agulhas".

(76) Dada a importância dessa formulação, presto aqui um serviço ao leitor curioso, transcrevendo o texto original: "*Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die Weltbilder, welche durch Ideen geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte*" (*GARS I*: 252).

Recebido para publicação em 28 de fevereiro de 2002.

Antônio Flávio Pierucci é professor do Departamento de Sociologia da USP e secretário geral da SBPC. Publicou nesta revista "A propósito do autoengano em sociologia da religião" (nº 49).

Novos Estudos
CEBRAP

N.º 62, março 2002
pp. 73-96