



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
LICENCIATURA EM HISTÓRIA

VITOR MATHEUS DE ARAÚJO BARBOSA

**UMA ANÁLISE HERMENÊUTICA DA SUBALTERNIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA
FATÍMIDA NA *TĀRĪKH* DO HISTORIADOR ABÁSSIDA AL-ṬABARĪ (SÉC. X)**

RECIFE
2025

VITOR MATHEUS DE ARAÚJO BARBOSA

**UMA ANÁLISE HERMENÊUTICA DA SUBALTERNIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA
FATÍMIDA NA *TĀRĪKH* DO HISTORIADOR ABÁSSIDA AL-ṬABARĪ (SÉC. X)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciado em História.

Orientador: Prof. Dr. Uiran Gebara da Silva.

RECIFE
2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Sistema Integrado de Bibliotecas da UFRPE
Bibliotecário(a): Suely Manzi – CRB-4 809

B238a Barbosa, Vitor Matheus de Araújo.

Uma análise hermenêutica da subalternização da experiência fatímida na *Tārīkh* do historiador abássida al-Ṭabarī (séc. X) / Vitor Matheus de Araújo Barbosa. - Recife, 2025.

63 f.

Orientador(a): Uiran Gebara da Silva.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Licenciatura em História, Recife, BR-PE, 2025.

Inclui referências.

1. Idade Média - Historiografia. 2. Islamismo - História. 3. Califas . 4. Ṭabarī, Muḥammad ibn Ġarīr ibn Yazīd al-, 839-923 - História e crítica 5. Ricoeur, Paul, 1913-2005. A memória, a história, o esquecimento.. I. Silva, Uiran Gebara da, orient. II. Título

CDD 909

VITOR MATHEUS DE ARAÚJO BARBOSA

**UMA ANÁLISE HERMENÊUTICA DA SUBALTERNIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA
FATÍMIDA NA *TĀRĪKH* DO HISTORIADOR ABÁSSIDA AL-ṬABARĪ (SÉC. X)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de História da Universidade Federal Rural de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciado em História.

Orientador: Prof. Dr. Uiran Gebara da Silva.

Aprovado em: 06/08/2025

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Uiran Gebara da Silva (Orientador)
Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)

Prof. Dr. Kleber Clementino da Silva (Examinador Interno)
Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)

Prof. Dr. Bruno Uchoa Borgongino (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, Maria de Lourdes de Araújo, por me dar a vida — não apenas aquela que se inicia quando o relógio da existência começa a contar os dias, mas, sobretudo, a que cotidianamente garante, com esforço e ternura, que o viver seja repleto de felicidade.

Aos meus tios Laércio, José e Paulo, e às minhas tias Fátima e Tereza, que, carregando em seus corações o maior amor do mundo, garantiram que eu sequer percebesse a existência daquilo que me faltava. Agradeço também à minha avó, Maria Lemos de Araújo (*in memoriam*), que, por curtíssimos 102 anos, perguntou todos os dias se eu já havia almoçado — sinto falta de sua insistência e teimosia.

Agradeço a Sarah Bezerra Siqueira por me ensinar, das mais diversas maneiras e todos os dias, a importância de amar e ser amado. Sou um profundo admirador de sua trajetória — em verdade, sou um Estádio dos Aflitos inteiro gritando seu nome. Me tornei outro depois de te (re)conhecer.

Vocês todos foram, e são, para mim, exatamente aquilo o que precisavam ser: família.

Agradeço também ao meu pai, Glaudionor Gomes Barbosa, a quem admiro imensamente enquanto intelectual que muito me inspira.

Agradeço ao meu orientador, Uiran Gebara da Silva, por ter me dito “sim” quando, durante o intervalo da sua disciplina de História da Antiguidade das Sociedades Mediterrânicas, no corredor do CEGOE, perguntei: “dá para estudar História Árabe no Brasil?”. Espero que não tenha se arrependido.

Agradeço ao corpo docente do curso de Licenciatura em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco, e em especial aos professores Kleber Clementino da Silva, que enquanto professor de História Medieval I, foi responsável pelo pontapé inicial nos Estudos Islâmicos; Maria Emília Vasconcelos dos Santos, coordenadora do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID), vivência crucial na minha formação; e Mariana Albuquerque Dantas, pela escuta atenta e carinhosa.

Agradeço à minha casa, o *Laboratório de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade* (LEIA), sobretudo aos meus colegas de Tetrarquia, Maysa, Procópio e Eraldo, com os quais tenho o orgulho de compartilhar uma soberania que só existe em nossas cabeças delirantes. Agradeço ao *Islã: História e Sociedade em Análise* (IHSAN), na figura de Célia Daniele Moreira da Silva, minha primeira grande referência de arabista no Brasil, e de Carolina Piornedo, que, de tanto me pedir material por e-mail, converteu-se em uma das mais preciosas e queridas amigas. Agradeço ao *Laboratório de Estudos de Outros Medievos* (LEOM), na

figura de Bruno Uchoa Borgongino, por servir de bússola quando pesquisar nos *Outros Medievos* parecia esquisito — ainda parece, mas já não me sinto só.

Agradeço à Carlos, Luiz, Pablo e Yan, que poderiam, com muitíssima propriedade, apresentar este trabalho em meu lugar, já que me ouvem falar sobre esse universo há quase meia década. *Saudoso Magano, Magano querido...*

Agradeço aos coletivos e indivíduos que, por meio da ação *hackerativista* e da desobediência digital, tornam acessível o que a segregação informacional e as barreiras editoriais tentam interditar. No Sul Global, a pesquisa científica não raramente depende dessas redes invisíveis de solidariedade, que desafiam a mercantilização do saber em nome do direito universal ao conhecimento

Agradeço à consolidada tradição dos Estudos Islâmicos, que certamente não tem na América Latina, no Brasil — menos ainda no Recife — o seu epicentro, mas que, ainda assim, é impulsionada pelo esforço contínuo de pesquisadores e pesquisadoras que, falando a partir do Sul Global, se apropriam de seu direito de interpretar o mundo — *quando, onde e quem* quer que esse mundo seja.

Por fim, à *ummah* — a comunidade muçulmana em toda a sua diversidade ao redor do mundo: o conhecimento realizado nesta pesquisa não tem, em nenhum momento, a intenção de contrapor fé e razão, religiosidade e conhecimento histórico. Aqui, esses dois aspectos basilares da existência humana não se excluem; ao contrário, se entrelaçam como caminhos legítimos de conferir sentido à vida. Este trabalho é, também, um gesto de reverência à complexidade do mundo e à dignidade de quem nele crê.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ
خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ
أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ
الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ
عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

*"Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso
Lê, em nome do teu Senhor que criou –
Criou o homem de um coágulo.
Lê! Pois o teu Senhor é o mais Generoso,
que ensinou com a pena,
ensinou o ser humano aquilo que ele não sabia."*

(ALCORÃO, Surata 96, "O Coágulo", Versículos 1-5)

RESUMO

A presente monografia apresenta os resultados de uma análise acerca do apagamento da experiência fatímida em um trecho da *Tarikh al-Rusul wa'l-Muluk*, do historiador abássida Al-Tabari (839-923), entre o fim do século IX e o início do século X. A pesquisa investigou os mecanismos historiográficos empregados pelo cronista em seu processo de escrita, assim como o significado político-ideológico da ausência de eventos relevantes relacionados aos fatímidas. A metodologia utilizada foi a Análise Hermenêutica da Narrativa proposta por Paul Ricoeur (1913-2005), especialmente a partir do seu conceito central, “configuração narrativa” (Ricoeur, 2011). Do ponto de vista teórico, a ausência fatímida na narrativa foi compreendida a partir do conceito de “esquecimento” (Ricoeur, 2008). Os resultados identificaram um uso operacionalizado do esquecimento enquanto prática discursiva do autor em sua obra, manifestando-se parcialmente em algumas passagens e plenamente em outras. Ao mobilizar uma análise hermenêutica dessa narrativa histórica, o trabalho propõe contribuir com uma nova perspectiva acerca de uma das mais relevantes fontes históricas islâmicas dos séculos IX e X, adentrando em detalhes ainda pouco explorados deste documento. Trata-se, portanto, de uma investigação que amplia o debate sobre a história árabe-islâmica e as suas dinâmicas internas.

Palavras-chave: Historiografia Islâmica, Califado Fatímida, *Tārīkh al-Rusul wa'l-Mulūk*.

ABSTRACT

This monograph presents the results of an analysis concerning the erasure of the Fāṭimid experience in a passage of the *Tārīkh al-Rusul wa'l-Mulūk*, written by the 'Abbāsīd historian al-Ṭabarī (839–923), between the late ninth and early tenth centuries. The research investigates the historiographical mechanisms employed by the chronicler in his writing process, as well as the political and ideological meaning behind the absence of significant events related to the Fāṭimids. The methodology adopted is Paul Ricoeur's (1913–2005) *Hermeneutic Analysis of Narrative*, particularly his central concept of “narrative configuration” (Ricoeur, 2011). From a theoretical perspective, the Fāṭimid absence in the narrative is interpreted through the concept of “forgetting” (Ricoeur, 2008). The findings identify an operational use of forgetting as a discursive practice within al-Ṭabarī's work, partially manifested in some passages and fully developed in others. By applying a hermeneutic analysis to this historical narrative, the monograph aims to offer a new perspective on one of the most significant Islamic historical sources from the ninth and tenth centuries, delving into aspects of the text that remain little explored. Therefore, this research expands the discussion on Arab-Islamic history and its internal dynamics.

Keywords: Islamic Historiography, Fāṭimid Caliphate, *Tārīkh al-Rusul wa'l-Mulūk*.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
2. FORMAÇÃO DO CONTEXTO POLÍTICO E HISTORIOGRÁFICO (SÉC. IX - X).....	14
2.1. Desagregação Abássida e Regionalização do Poder.....	14
2.2. A da'wa ismaelita e o surgimento do Califado Fatímida.....	18
2.3. A Historiografia Islâmica e a Tārīkh al-Rusul wa'l-Mulūk, de al-Ṭabarī.....	26
3. FUNDAMENTOS HERMENÊUTICOS PARA A ANÁLISE DA TĀRĪKH.....	30
3.1. A Hermenêutica e a Configuração Narrativa em Paul Ricoeur.....	30
3.2. O Esquecimento como Operador da Memória Histórica.....	36
3.3. Abordagem Metodológica na Análise Hermenêutica da Tārīkh.....	38
4. ANÁLISE HERMENÊUTICA DA NARRATIVA DA TĀRĪKH.....	40
4.1. A Representação do Ismaelismo como Subversão: as “Revoltas Cármatas” (899-907)...	40
4.2. A Proclamação do Califado Fatímida (910): O Silêncio Como Operação Narrativa.....	51
5. CONCLUSÃO.....	58
REFERÊNCIAS.....	60

1. INTRODUÇÃO

A emergência do Califado Fatímida (909–1171) constituiu um ponto de inflexão decisivo na história islâmica medieval. O seu surgimento representou, sem sombra de dúvidas, um grande desafio ao poder estabelecido: o Califado Abássida (750-1258), cujo surgimento deu-se a partir de um processo de intensa ruptura política, e estava submetido, desde meados do século IX, mas principalmente a partir do século X, ao início de um amplo processo de desagregação e regionalização, consequência de suas dinâmicas internas.

O desafio proposto pelos fatímidas era evidente: por meio de um complexo processo de mobilização ideológica clandestina, fundamentado na sua própria cosmovisão islâmica — o ismaelismo, uma vertente xiita — uma rede de missionários foi capaz de estabelecer pequenos núcleos de influência ao longo do mundo islâmico. Enquanto isso, o califado sunita abássida, fragilizado por tensões internas, via seu poder central em Bagdá enfraquecer, com dinastias locais ganhando crescente autonomia e corroendo a autoridade do califa.

Nesse mesmo século, viveu um dos mais importantes intelectuais islâmicos do mundo pré-moderno. Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd al-Ṭabarī (839-923) — daqui em diante referido apenas como al-Ṭabarī — nasceu em Amol, na região do Tabaristão, no Irã. Provavelmente oriundo de uma família abastada, teve sua educação custeada pelo pai e herdou propriedades em sua terra natal. Desde jovem, dedicou-se aos estudos religiosos, deixando sua casa aos doze anos para estudar nos principais centros do saber islâmico: passou por Iraque, Síria, Palestina, Índia, Egito e finalmente Bagdá, onde se estabeleceu por volta de 871-872. Ao longo dessa trajetória, consolidou-se como pensador versado nas disciplinas centrais da erudição islâmica — teologia, exegese, jurisprudência e tradição profética (Daniel, 2000).

Al-Ṭabarī morreu em 17 de Fevereiro de 923, em Bagdá, e não existem registros de que tenha se casado ou tido filhos, e Daniel (2000) ressalta que algumas anedotas o descrevem como "meticuloso e até mesmo puritano". Existem, no entanto, evidências de que al-Ṭabarī não era um intelectual isolado em seu escritório. Possuía acesso à alta sociedade de Bagdá, e o fato de que se tornou, ainda em sua juventude, tutor do filho do vizir ‘Ubayd Allāh ibn Yaḥyā ibn Khāqān, seria um bom indicativo dessas relações. Produziu, ao longo de sua vida, uma série de obras, incluindo uma exegese corânica intitulada *Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān* (Coleção de Declarações sobre a Interpretação dos Versículos do Alcorão), e o seu principal trabalho, a *Tārīkh al-Rusul wa’l-Muluk* (História dos Profetas e Reis) (Daniel, 2000) — a partir de agora referida apenas como *Tārīkh*.

A *Tārīkh* é uma obra de história universal que se propõe a narrar desde a criação do mundo, a partir de uma tradição judaico-cristã até o ano de 915 — oito anos antes da morte do autor. A obra tem um enfoque evidente na primeira expansão islâmica, ainda na primeira metade do século VII, e no califado sob as dinastias Omíada e Abássida (Simão, 2017, p. 26). Nessa pesquisa será utilizada a *The History of al-Ṭabarī*, edição moderna em língua inglesa, produzida pela State of New York University Press (SUNY Press), organizada por Ehsan Yar-Shater com a contribuição de dezenas de editores e tradutores, entre 1985 e 2007. O trecho desse extenso documento que será investigado trata-se do volume 38, intitulado *The Return of the Caliphate to Baghdad*, traduzido e comentado por Franz Rosenthal, e que narra os fatos considerados relevantes pelo autor ocorridos entre 893 e 915. Também foi utilizado, de forma pontual e por uma necessidade explicativa, um fragmento do volume 37 da coletânea, *The Abbasid Recovery: The War Against the Zanj Ends*, com tradução e comentários de Phillip Fields.

A *Tārīkh* de al-Ṭabarī consolidou-se como uma das principais narrativas históricas do período, articulando-se com os interesses da corte abássida a ponto de se aproximar do que se poderia chamar de uma história oficial. Apesar de suas pretensões universais, Montel (2022) identifica, na historiografia islâmica dos séculos IX e X — entre eles o próprio al-Tabari, considerado o maior historiador da dinastia Abássida — um processo de subalternização e até mesmo invisibilização de parte significativa do califado, operado pelo próprio discurso histórico: trata-se do Ocidente Islâmico, aqui compreendido como todo território à oeste do Egito, em especial *al-Andalus* (Península Ibérica) e o *Maghrib* (Norte da África).

Na esteira da crítica historiográfica moderna, esta pesquisa propõe investigar a subalternização da experiência fatímida na *Tārīkh* de al-Ṭabarī a partir do discurso histórico produzido na centralidade do poder abássida. Para tanto, busca-se, em primeiro lugar, contextualizar a produção da obra à luz dos padrões da historiografia islâmica medieval, de modo a elucidar os mecanismos narrativos e epistemológicos mobilizados pelo autor. Em seguida, pretende-se examinar a influência das dinâmicas políticas do período sobre a construção do discurso histórico de al-Ṭabarī, particularmente no que se relaciona com a sua narrativa acerca emergência fatímida. Por fim, o trabalho compromete-se a interpretar tais estratégias de silenciamento a partir de uma análise hermenêutica da narrativa da *Tārīkh*, tomando-a como um instrumento ativo de subalternização histórica.

A hipótese defendida nessa pesquisa é que a subalternização da experiência fatímida na *Tārīkh* de al-Ṭabarī decorre da seleção e configuração narrativa dos eventos, que privilegia um discurso histórico oficial alinhado aos interesses políticos da dinastia Abássida. Supõe-se

que o cronista principalmente suprime eventos históricos relevantes com a intenção de removê-los do lugar de memória do período, embora também seja possível que ativamente modifique sua narrativa a fim de reescrever certos acontecimentos.

A abordagem metodológica utilizada será a análise hermenêutica da narrativa, uma busca pelo sentido mais profundo dos textos que leva em consideração, sobretudo, a relação entre a experiência temporal vivida e o processo de configuração da narrativa histórica. Embora a análise do momento interpretativo — isto é, da recepção da obra pelo leitor — seja reconhecida como parte do modelo hermenêutico, ela não será contemplada no escopo desta pesquisa, como se explicitará adiante. O filósofo francês Paul Ricoeur (1913–2005) é o autor de referência desta metodologia, formulando sua hermenêutica narrativa com base no conceito de “tripla *mimesis*”, que descreve, de modo interdependente e dialético, os momentos de pré-figuração, configuração e refiguração da narrativa (Ricoeur, 2011).

Do ponto de vista teórico, serão utilizados dois conceitos do mesmo autor: a *configuração narrativa* parte do princípio da transformação dos acontecimentos em um enredo articulado, cujo arranjo não é neutro, mas condicionado por escolhas que operam sentido (Ricoeur, 2011). O *esquecimento*, por sua vez, é o risco inerente à configuração narrativa, pois toda memória narrada seleciona e omite, jamais podendo abarcar a totalidade dos acontecimentos; nesse contexto, o *esquecimento* representa o abuso da memória quando a seleção narrativa é enviesada em favor de um determinado discurso (Ricoeur, 2007).

A presente monografia está dividida em três capítulos. O primeiro, intitulado *Formação do Contexto Político e Historiográfico (séc. IX–X)*, apresenta o cenário de desagregação do poder abássida, a emergência do Califado Fatímida e o desenvolvimento da historiografia islâmica do período. O segundo capítulo, *Fundamentos Hermenêuticos para a Análise da Tārīkh*, expõe o referencial teórico-metodológico que orienta a pesquisa, com destaque para a Hermenêutica Histórica. Por fim, o terceiro capítulo, *Análise Hermenêutica da Narrativa da Tārīkh*, realiza a leitura de trechos selecionados da obra de al-Ṭabarī, buscando identificar os mecanismos narrativos envolvidos no silenciamento da experiência fatímida.

2. FORMAÇÃO DO CONTEXTO POLÍTICO E HISTORIOGRÁFICO (SÉC. IX - X)

2.1. Desagregação Abássida e Regionalização do Poder

O califado surge, no século VII, como uma forma de preservar a coesão político-religiosa da comunidade muçulmana após a morte do Profeta Muhammad (Hourani, 2001, p. 39-41). Ainda que desde o início marcado por disputas sobre a sucessão legítima e por tensões entre segmentos étnicos e regionais, o califado se consolidou, a partir de 661 governado pela dinastia Omíada (Hourani, 2001, p. 44-50), passando por uma radical transformação política a partir da segunda metade do século VIII, com a ascensão da dinastia Abássida em 750 (Hourani, 2001, p. 50-56), tornando-se símbolo de uma autoridade religiosa e política centralizada. Esse ideal de unidade, no entanto, conviveria com práticas e experiências políticas que progressivamente corroeriam sua centralidade, especialmente a partir do século IX.

O califado de al-Mu'tašim (833–842) é comumente apontado como o marco inicial da desagregação do Califado Abássida. Embora longe da linha sucessória, começou por volta de 814 a recrutar e treinar escravizados turcos, formando um exército particular. Seu poderio militar o tornou figura central durante o califado de seu irmão al-Ma'mūn (813-833). Com a morte de al-Ma'mūn, suprimiu a sucessão legítima e foi praticamente aclamado como o novo califa, inaugurando uma nova era marcada pela ascensão de elites militares periféricas, em especial a que emerge do seu exército, de origem turca (Kennedy, 2016, p. 136-138).

A ascensão de uma elite militar recrutada na periferia do califado não foi exatamente uma novidade, já que essa era uma prática comum desde os primeiros períodos de expansão do califado, ainda no século VII. A distinção desse processo se deu na preservação da identidade cultural dos diversos grupos minoritários como os armênios, berberes, beduínos e principalmente os turcos, que passaram a se estabelecer como elites militares “separadas do resto da sociedade, pela origem, língua e costumes”¹ (Kennedy, 2016, p. 138). Vários dos principais membros do exército formado por al-Mu'tašim ascenderam politicamente e tornaram-se governadores relevantes de importantes províncias como o Egito, a Síria e o Iêmen.

Essa guinada na formação dos corpos militares do califado não pode ser dissociada de um processo anterior: a progressiva marginalização dos *abnā' al-dawla*², “filhos da dinastia”,

¹Tradução nossa. Todas as traduções de obras em línguas estrangeiras são de nossa autoria.

²Importante destacar que trata-se de um grupo de indivíduos com os quais o núcleo familiar abássida estabelece uma relação de clientelismo, tornando-os um grupo privilegiado até o século IX. Eram, sobretudo, originários da

descendentes dos soldados e oficiais que haviam participado da Revolução Abássida (750) e se estabeleceram em Bagdá (El-Hibri, 2021, p. 46-47). Inicialmente centrais à administração e ao controle político da nova dinastia, os *abnā'* formavam uma elite ligada diretamente ao califado, e por extensão atuavam também como oficiais militares. Al-Ma'mūn, no entanto, passou a nomear administradores civis de sua confiança oriundos das províncias orientais do Irã, enquanto al-Mu'tasim praticamente enterrou a relevância dessas famílias tradicionais, substituindo-os na administração militar pelas elites turcas (El-Hibri, 2021, p. 113-114). Os administradores civis persas e militares turcos, recém-chegados, representaram o surgimento de uma série de tensões com os *abnā'*, administradores antigos que se sentiam mercedores de algum tipo de gratidão.

Um segundo aspecto do governo de al-Mu'tasim que precisa ser caracterizado para a compreensão desse contexto de desagregação é a continuidade da adesão ao mutazilismo, uma escola teológica racionalista do Islã, cujos princípios incluíam a defesa do livre-arbítrio, da justiça divina e da unidade absoluta de Deus. Um dos pontos mais controversos de sua doutrina era a afirmação de que o Alcorão havia sido criado por Deus no tempo, e não era eterno. Ainda que os mutazilistas não defendessem, teologicamente, a infalibilidade califal, sua doutrina foi instrumentalizada pelo Estado Abássida, por representar “uma posição que poderia esperar atrair apoio da maioria dos matizes do espectro teológico e político e aumentar o poder do califa, dando à sua palavra força teocrática” (Kennedy, 2016, p. 140-141).

A *miḥna*³, “tentativa” ou “teste”, foi emblemática nesse processo: criada por al-Ma'mūn, representou a expressão máxima desse projeto de legitimação ideológica da autoridade califal. Tratou-se de uma espécie de inquisição em prol da adoção da doutrina mutazilista, com o califa se aliando a setores dos *'ulamā'*⁴, “os sábios”, corpo de especialistas religiosos que atuavam como intérpretes das ciências islâmicas ligados à teologia mutazilista, para impor coercitivamente sua doutrina sobre outros *'ulamā'*, sobretudo os tradicionalistas,

região histórica de *Khurāsān*. Ver: LEWIS, Bernard. *Abnā'*. In: GIBB, Hamilton. KRAMERS, Johannes. LÉVI-PROVENÇAL, Évariste. SCHACHT, Joseph (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1986. v. 1, p. 102.

³A questão central era a defesa mutazilista de que o Alcorão teria sido criado por Deus no tempo, doutrina útil para a tentativa califal de definir a ortodoxia do Islã no califado. Ver: HINDS, Martin. *Miḥna*. In: BOSWORTH, Clifford. DONZEL, Emeri Van. HEINRICHS, Wolfhart. PELLAT, Charles (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1993. v. 7, p. 2-6.

⁴Essa classe social não era, como se pode notar, homogênea, sendo internamente tensionada por disputas teológicas e políticas. Mas, é importante frisar, para além de suas dissensões internas, os *'ulamā'* eram peças centrais na política do califado, de modo que essas tensões não se limitavam ao debate intelectual. Ver: HUNWICK, John. *'Ulamā'*. In: BERMAN, Peri. BIANQUIS, Thierry. BOSWORTH, Clifford. DONZEL, Emeri Van. HEINRICHS, Wolfhart (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 2000. v. 10, p. 801-810.

uma maioria em Bagdá. Os que aceitaram foram libertados, enquanto os que rejeitaram permaneceram presos até anunciarem sua retratação (El-Hibri, 2021, p. 123). A *miḥna* produziu tensões e a classe dos *'ulamā'* tradicionalistas de Bagdá se viu coagida a, como aponta El-Hibri (2021, p. 123-124), “cumprir uma nova política oficial”, em um momento em que o califa buscava impor “a aprovação estatal, juntamente com o sistema lógico empregado pelos mutazilitas — e não as tradições religiosas clássicas — como fonte da autoridade final”.

Al-Mu'taṣim lidou com a tensão entre os soldados turcos, os administradores persas, e a enfraquecida classe dos *abnā'*, para além dos conflitos entre mutazilitas e tradicionalistas de Bagdá, com a criação de uma nova capital: Samarra foi construída em 836, a cerca de 80 km de distância de Bagdá, e foi por meio século o centro de poder abássida ajudando a assentar e fortalecer o poderio turco. Significou, em suma, a possibilidade de estabelecer essa nova elite militar enquanto terratenente em troca de sua lealdade ao califa, produzir um aumento substancial no recebimento de tributos, além de propiciar uma nova rede comercial e de serviços (Kennedy, 2016, p. 142).

Al-Mu'taṣim morreu em 842 e foi formado um conselho para definir o novo califa. A decisão foi por al-Mutawakkil (847-861), seu irmão, que rapidamente revelou sua intenção de alterar os rumos políticos do califado. O novo califa organizou os detalhes da sua sucessão, deixando seus filhos designados e inclusive determinando regiões que os príncipes deveriam administrar daquele momento em diante, desejando que “os principais membros da elite na próxima geração fossem membros da família abássida, em vez de oficiais turcos” (Kennedy, 2016, p. 145). O dismantelamento político foi profundo ao ponto de atingir o campo das doutrinas: o mutazilismo foi abandonado na intenção de estreitar os laços com os tradicionalistas de Bagdá. Arrefeceu, também, o poder da elite turca, incluindo na administração pública representantes de outros setores do califado, retornando com parte dos *abnā'* que haviam sido marginalizados, mas incluindo indivíduos que não pertenciam às famílias associadas ao processo de ascensão abássida, alheios às famílias tradicionais.

O conjunto de transformações políticas promovidas por al-Mutawakkil provocou crescente insatisfação entre os grupos turcos, cuja posição no interior do califado vinha sendo progressivamente enfraquecida. Nesse contexto, Kennedy (2016, p. 147) interpreta o assassinato do califa não como um ato de força, mas como um sintoma do impasse: “o golpe contra o califa abássida foi mais um produto do desespero do que um sinal de triunfo”. O fim do califado de al-Mutawakkil deu início ao período de cerca de nove anos marcado pela Anarquia de Samarra. Caracterizado por uma sucessão de quatro califas mortos em assassinatos ou vítimas de rebeliões, Kennedy (2016, p. 147) define o período como aquele

em que o califa tornou-se “mero brinquedo nas mãos de facções militares rivais”. O eixo central da crise foi a disputa de poder envolvendo múltiplos atores: de um lado, as elites militares turcas, insatisfeitas com as restrições impostas por sucessivos califas ao seu acesso a recursos e cargos; de outro, a nova *kuttāb*⁵, “secretários” de origem persa, uma classe administrativa civil empenhada na restauração de um governo mais centralizado. A tensão foi intensificada pela presença de outros grupos militares ascendentes, como berberes e khurāsānianos⁶, além dos próprios conflitos internos entre as facções turcas, que estavam longe de constituir um bloco homogêneo.

Samarra só viu o fim de sua “anarquia” após a aclamação de al-Mu'tamid (870-892) enquanto califa. A mudança real nesse processo político não se relacionou de forma alguma com qualquer tipo de diminuição do poder turco, sendo uma consequência, de fato, de um processo de integração entre o poder dos califas abássidas, iniciado com o novo governante, e a elite militar turca, que paulatinamente começaria a assumir uma posição de autoridade nessa relação (Kennedy, 2016, p. 151). Mesmo após a sua morte, al-Mu'tamid (892-902) deu continuidade a uma espécie de restauração do status abássida, retornando para Bagdá, que havia se tornado, novamente, o centro de poder após a bem sucedida supressão abássida da chamada Revolta Zanj⁷ (Kennedy, 2016, p. 156-157). O novo califa continuou a delegar e subsidiar sua autoridade para outros agentes dentro do Estado Abássida: as elites turcas, a *kuttāb* persa, e as dinastias autônomas e semi-autônomas nas províncias, como os tulúnidas, os safáridas, os taíridas, e os samânidas⁸.

O que podemos compreender é que entre o califado de al-Mu'tasim e o fim da chamada Anarquia de Samarra, o processo de regionalização do poder ocorreu a contrapelo da lógica califal: foi resultado direto da erosão da autoridade central, da militarização da política e da crescente autonomia dessas elites provinciais. No entanto, a partir de al-Mu'tamid, e

⁵ O termo *kuttāb* designa, em sentido amplo, os secretários e escribas da administração civil do califado. Sob os abássidas, mais especificamente no contexto do século IX, essa função foi majoritariamente ocupada por uma elite de origem persa — sua introdução encontra-se supracitada — embora o termo não se refira, estritamente, a esse grupo étnico específico. Ver: ISLAM, Riazul. **Kātib**. In: LEWIS, Bernard. DONZEL, Emeri Van. PELLAT, Charles (Eds.) *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1997. v. 4, p.754-760

⁶ Optou-se por manter o termo *Khurāsān*, amplamente consagrado na literatura especializada em inglês e nos Estudos Islâmicos em geral. A tradução mais comum para o português, “Coração” foi considerada imprecisa ou inadequada ao contexto da pesquisa.

⁷ *Zanj* é um termo de origem não-árabe usado para designar negros africanos da África Oriental. A Revolta Zanj (869–883) foi uma grande revolta de escravos africanos contra o Califado Abássida na região de Basra, no Iraque. Ver: POPOVIC, Alexandre. **Al-Zandj**. In: p. 444-446. BEARMAN, Peri. BIANQUIS, Thierry. BOSWORTH, Clifford. DONZEL, Emeri Van. HEINRICHS, Wolfhart (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 2002. v. 11, p. 444-446.

⁸ Todas essas dinastias, cujos detalhes não interessam a essa pesquisa, são simbólicas justamente pelo seu caráter provincial, apesar de processos distintos de estabelecimento. Para aprofundamento, ver: EL-HIBRI, Tayeb. **The Abbasid Caliphate: A History**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 147-154.

especialmente sob al-Mu‘taḍid, observa-se uma transformação dessa fragmentação. Em vez de combatê-lo frontalmente, os califas passaram a subsidiar deliberadamente esferas de poder regional, através da delegação de autoridade e da formalização de pactos políticos, visando preservar uma mínima coesão institucional e simbólica. O califado deixava, assim, de ser um governo centralizado em sentido pleno, e passava a operar como um eixo legitimador numa rede descentralizada de poderes autônomos (Hodgson, 1977, p. 486-488).

O califado, ao restaurar parte de sua autoridade, também deslocou os termos do conflito: se antes enfrentava militares autônomos, passou a lidar com uma burocracia que, de dentro do aparato estatal, passou a mediar — e eventualmente substituir — sua legitimidade. Assim, o chamado Renascimento Abássida do final do século IX não interrompeu o processo de regionalização, mas o reconfigurou: ao invés da imposição militar, foi a consolidação administrativa local que permitiu o surgimento de novas dinastias, cada vez mais afastadas da autoridade central.

Se para esses desafios regionais, os abássidas apresentaram soluções militares ou diplomáticas, o século X, que El-Hibri (2021, p. 171) chega a chamar de “século xiita”, trouxe a reivindicação de mais do que apenas autonomia: exigia-se agora a liderança espiritual da comunidade muçulmana. Diversos grupos compuseram essa cena marcada por um “anseio por um poder alternativo” (El-Hibri, 2021, p. 171-172). A vacuidade após o declínio de Bagdá foi severa. Kennedy (2016, p. 175) define o califado do início do século X como um “centro vazio”, já que não havia nenhuma grande metrópole que pudesse servir de nova referência.

Na medida em que Bagdá se tornava incapaz de intervir até mesmo nas províncias internas, os espaços mais afastados da capital — como o *Maghrib* ou *Khurāsān* — se tornaram laboratórios autônomos de organização política. Não é coincidência que os projetos de ruptura mais radicais, como o dos fatímidas, tenham emergido dessas margens, onde o Islã podia ser pensado e instituído à revelia do já enfraquecido centro de poder sunita (Hodgson, 1977, p. 491-492). Formalizou-se, de fato, o surgimento de Estados independentes unidos por laços de cultura, processo potencializado pelo uso do árabe como língua administrativa por todos os novos Estados. O que permaneceu poderosíssimo foi o poder simbólico do califado: os fatímidas reivindicaram autoridade califal, herdando as “ideias pan-islâmicas de seus rivais abássidas” (Kennedy, 2016, p. 176).

2.2. A *da‘wa* ismaelita e o surgimento do Califado Fatímida

As origens do ismaelismo residem no importante centro comercial chamado ‘Askar

Mukram, na província do Cuzistão, no Irã. ‘Abdallāh, aquele que presume-se ser o fundador do ismaelismo e ancestral dos futuros califas fatímidas, era um importante mercador da região. Perseguido por adeptos do mutazilismo por suas ideias consideradas heréticas, foi forçado a fugir para Basra, no Iraque (Halm, 1996, p. 5-6). ‘Abdallāh, “o Ancião” — como é conhecido na tradição fatímida — conquistou uma comunidade de seguidores, enviando mensageiros e recrutadores para espalhar suas ideias pelo mundo islâmico. Moveu-se para Salamiya, na Síria, em meados do século IX, em um contexto de recolonização da cidade empregado pelos abássidas. Os pormenores do seu enriquecimento não são conhecidos, e até mesmo os detalhes sobre as datas de sua biografia são muito limitados: sabemos apenas que o início da missão ismaelita no Iraque foi por volta de 875 e 876, provavelmente enquanto ‘Abdallāh ainda estava vivo (Halm, 1996, p. 14).

É importante distinguir com clareza: a vertente xiita do Islã possui duas grandes tradições, que possuem acordo acerca dos seis primeiros imãs⁹, isto é, os líderes espirituais da comunidade muçulmana, todos descendentes da família do profeta Muhammad, a partir do seu primo Ali ibn Abi Talib, o primeiro imã. A discordância surge a partir da morte de Ja‘far al-Sadiq, o sexto imã, já que os duodecimanos, seguem a descendência de seu filho mais novo, Mūsā al-Kāzīm, enquanto os ismaelitas seguem Ismā‘īl — donde deriva o nome do movimento — e sua descendência (Halm, 1996, p. 19). Algumas correntes ismaelitas primitivas chegaram a sustentar a crença de que Ismā‘īl não havia morrido, apenas se ocultado, aguardando seu retorno como *mahdī*¹⁰, “o bem guiado”, messias escatológico que restauraria a justiça e a verdadeira religião no mundo (Abun-Nasr, 1987, p. 59-60), mas ao longo do século IX o entendimento de que a liderança da comunidade havia passado para seu filho Muhammad ibn Ismā‘īl, tornou-se ortodoxo dentro do movimento.

Pouco se sabe sobre Muhammad ibn Ismā‘īl, que provavelmente morreu durante o governo do califa abássida Hārūn al-Rashīd (786-809), cinquenta anos antes do início do estabelecimento da doutrina ismaelita. ‘Abdallāh, o Ancião e os ismaelitas reconheceram Muhammad ibn Ismā‘īl como o imã sucessor de seu pai e verdadeiro herdeiro do profeta

⁹*Imã*, no contexto xiita, designa uma figura dotada de autoridade espiritual e política divina, cuja legitimidade é considerada infalível por seus seguidores. Essa concepção difere significativamente do uso sunita genérico do termo como "líder de oração" ou autoridade local. Ver: MADELUNG, Wilferd. **Imāma**. In: LEWIS, Bernard. MÉNAGE, Victor. PELLAT, Charles. SCHACHT, Joseph (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1986. v. 3, p. 1163-1169.

¹⁰ Entre os sunitas, o *mahdī* é concebido como um líder justo que surgirá no fim dos tempos, embora sua figura não ocupe posição central na teologia clássica. Já entre os xiitas, especialmente os fatímidas, o *mahdī* assume um papel escatológico fundamental, sendo frequentemente reivindicado por líderes históricos específicos. Ver: MADELUNG, Wilferd. **Mahdī**. In: BOSWORTH, Clifford. DONZEL, Emeri Van. LEWIS, Bernard. PELLAT, Charles (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1986. v. 5, p. 1230-1238.

Muhammad. Acreditavam que ele havia entrado em estado de *ghayba*¹¹, isto é, “ocultação”, uma espécie de afastamento do indivíduo do mundo visível, mas que retornaria como o *mahdī* (Halm, 1996, p. 20). O retorno dessa figura messiânica representaria, ainda, a abolição da lei islâmica, já que tornaria desnecessários os mandamentos e proibições, adotando a pura adoração de um Deus único. A ideia de que a verdadeira religião significaria a abolição das leis certamente pode ter parecido, para os sunitas e os outros xiitas, “um ataque ao próprio Islã”, já que se esforçaram para representar os ismaelitas como “pessoas sem lei e dissolutas que praticam promiscuidade, incesto e sodomia sob o pretexto de piedade” (Halm, 1996, p. 22).

Na ausência do *mahdī* Muhammad ibn Ismā‘īl, em ocultação, haveria a necessidade de um indivíduo que representasse os interesses do líder espiritual dos ismaelitas: ‘Abdallāh, o Ancião, emergiu como *hujja*¹², “prova” de sua existência, e comandou a teia de missionários que se espalhou por todo o mundo islâmico. Suas ações eram realizadas em segredo, já que um de seus principais objetivos era “derrubar o califado ‘ilegítimo’ dos abássidas em Bagdá” (Halm, 1996, p. 22). A *da‘wa*¹³, “chamado”, ismaelita, ou seja, o trabalho missionário de divulgação ideológica e proselitismo religioso, se iniciou nas regiões mais afastadas e inacessíveis ao perímetro de controle do poder central abássida, e como bem aponta Jiwa (2004, p. 5-6), o seu papel era “estabelecer um reino político para o imã”.

Em pouco mais de vinte e cinco anos, as redes missionárias do ismaelismo haviam estabelecido, a partir de suas técnicas de persuasão, uma teia de células clandestinas, à margem da vigilância abássida, que se estendia do Mar Cáspio até o Iêmen e da Índia até o Norte da África. Mais secreta ainda era a posição daquele que, despercebido, articulava as ações desde Salamiya, na Síria, a *hujja*, que dirigia a propaganda que antecipava o retorno do *mahdī* (Halm, 1996, p. 41).

Ao fim do século IX, as quatro principais áreas de atuação da *da‘wa* estavam consolidadas: Iêmen, Iraque, Costa do Golfo Pérsico e Norte da África já haviam

¹¹A *ghayba* é um conceito escatológico amplamente reconhecido por diversos grupos xiitas. É, em termos gerais, a aceitação de que aquele imã que se ocultou não será sucedido por outro; retornará, ele mesmo, como *mahdī*. Ver: PELLAT, Charles. **Ghayba**. In: LEWIS, Bernard. PELLAT, Charles. SCHACHT, Joseph (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1991. v. 2, p. 1026.

¹²Um título comumente utilizado para os imãs xiitas, considerados a prova da existência de Deus. Nesse caso em particular, no ismaelismo, é utilizado para se referir ao indivíduo responsável por supervisionar a propaganda ismaelita, funcionando como uma espécie de liderança viva até o retorno do *mahdī*. Ver: DAKAKE, Maria. **Hojjat**. *Encyclopaedia Iranica*, 2004, edição online.

¹³A prática da *da‘wa* não é uma exclusividade dos ismaelitas, representando um papel basilar em uma religião de cunho universalistas. No ismaelismo, no entanto, cumpre o papel central de divulgação das ideias dessa doutrina religiosa islâmica, moldada a partir do seu status de clandestinidade, e movida por suas próprias estruturas de persuasão e retórica. Ver: CANARD, Marius. **Da‘wa**. In: LEWIS, Bernard. PELLAT, Charles. SCHACHT, Joseph (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1991. v. 2, p. 168-170.

desenvolvido profundas células compostas por milhares de seguidores fiéis. A *hujja* permanecia oculta até mesmo dos seus *da'ī*¹⁴, missionários realizando a *da'wa*, mais relevantes. Após anos de atuação, Abū al-‘Abbās, importante *da'ī* do Egito, teria requisitado uma oportunidade de conhecê-lo. Seu pedido foi aceite, desde que o líder permanecesse oculto atrás de uma cortina, de modo que sua identidade plena não fosse revelada. Em dado momento do encontro em questão, a cortina teria sido removida, revelando não apenas o imã vivo, como mais dois indivíduos: aquele que seria o esperado *mahdī* oculto e uma pequena criança (Halm, 1996, p. 59).

O homem oculto por trás da cortina, finalmente revelado a Abū al-‘Abbās, era o tão aguardado *mahdī* dos ismaelitas — embora não fosse exatamente quem eles esperavam, já que o núcleo organizacional ismaelita preparava a legitimação daquele que seria anunciado como *mahdī*. A cena, narrada por Ja‘far al-Hājib em sua *Sīrat Ja‘far al-Hājib*, uma das principais fontes para o entendimento da corte fatímida, não explicita com precisão os nomes dos envolvidos. Contudo, a análise historiográfica permite identificá-los com relativa segurança. O mais velho seria Abū l-Shalaghlagh, líder da missão ismaelita e sucessor de seu avô, ‘Abdallāh, o Ancião, já falecido. Ao seu lado estava seu sobrinho, Sa‘īd ibn al-Ḥusayn — o homem que viria a ser proclamado *mahdī* e se tornaria o primeiro califa fatímida —, acompanhado de seu filho pequeno, ‘Abd al-Raḥmān, que mais tarde receberia o epíteto de *al-Qā'im*, “aquele que se ergue” (Halm, 1996, p. 60).

A revelação do que viria a ser a corte fatímida levanta uma questão central: por que Abū l-Shalaghlagh, liderança da *da'wa* à época, não reivindicou para si o título de *mahdī*? É provável que, em idade avançada e sem filhos homens, ele tenha considerado não dispor de tempo suficiente para consolidar seu projeto político. Adotou, então, seu sobrinho Sa‘īd — órfão desde os oito anos e nascido por volta de 874 — casando-o com sua filha em 893, em Salamiya. É muito provável que Sa‘īd já liderasse o núcleo interno da *da'wa* desde a última década do século IX. A decisão de revelar sua identidade como *mahdī* teria sido motivada pelo êxito inesperado de campanhas militares organizadas por células ismaelitas. Diante da possibilidade concreta de transformar o poder religioso da *da'wa* em soberania política califal, tornou-se necessário apresentar um *mahdī* “vivo e respirando” (Halm, 1996, p. 59). A revelação, portanto, foi menos o cumprimento de uma promessa escatológica e mais uma resposta pragmática à conjuntura favorável que se impunha.

¹⁴O termo *da'ī* designava, de forma geral, o pregador responsável por difundir a *da'wa* ismaelita. Contudo, também podia referir-se a uma posição hierárquica dentro da estrutura missionária, com alguns *da'īs* exercendo funções de coordenação sobre células regionais. Ver: FAHIR, Iz. **Da'ī**. In: LEWIS, Bernard. PELLAT, Charles. SCHACHT, Joseph (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1991. v. 2, p. 97-98.

A informação de uma nova liderança circulou foi comunicada aos líderes da *da'wa* nas células espalhadas pelo mundo islâmico. A decisão tomada pelo núcleo central do ismaelismo desencadeou um cisma, já que um dos principais *da'ī* no Iraque, Ḥamdān Qarmat, entrou em desacordo com a decisão. O evento em questão representou a secessão da comunidade ismaelita iraquiana, um choque do qual a *da'wa* nunca mais se recuperou. Ḥamdān Qarmat ordenou o fim das ações missionárias por parte dos seus comandados, encerrando a célula no Iraque. A partir de então, a comunidade passou a ser conhecida pelo termo cármatas, defendendo que àquele que reivindicava ser o *mahdī* tratava-se de um impostor. Não obstante a sua posição, outras células adotariam a mesma postura ao longo da primeira década do século X, como o caso da desenvolvida pelo missionário al-Jannābī no Golfo Pérsico (Halm, 1996, p. 64). Como muito bem destaca Halm (1996, p. 66) “As comunidades ismaelitas cármata e fatímida permaneceram irreconciliavelmente opostas uma à outra a partir de agora”. Os cármatas seguiram atuantes e defendiam, sobretudo, a ideia de um retorno de Muhammad ibn Ismā'īl, recusando a legitimidade de Sa'īd como *mahdī*, aguardando o retorno do messias prometido (Halm, 1996, p. 62).

Apesar do rompimento entre os cármatas e o Mahdī¹⁵, podemos perceber, a partir de 902, o início de um processo de radicalização em algumas células da *da'wa*, representando uma tentativa radical de consolidar o projeto ismaelita. O principal desse conjunto de movimentos teve sua origem na atuação do *da'ī* Zakarawayh ibn Mihrawayh, sucedido por seus dois filhos, Yaḥyā ibn Zakarawayh, apresentado nas fontes históricas como *ṣāḥib al-naqā'*, “o homem com a camela”, e al-Ḥusayn ibn Zakarawayh, o *ṣāḥib al-shamā'*, “o homem com a marca de nascença” (Halm, 1996, p. 72).

Não há consenso acerca da participação do Mahdī no movimento, embora Halm defenda que as revoltas que ergueram só não teria sido apoiado pelo núcleo central do ismaelismo por ser considerada prematura e arriscada, refletindo ainda sobre uma possível *damnatio memoriae* da atuação desses indivíduos nas fontes fatímidas posteriores, uma consequência de seu fracasso (Halm, 2015). Zakarawayh e seus filhos mobilizaram, com sucesso, uma série de grupos beduínos no deserto Sírio e ameaçaram cidades importantes, como Damasco e Kufa, reivindicando a chegada do *mahdī*. A repressão abássida ao longo dos anos levou ao colapso dessa sublevação, desassociada progressivamente do núcleo central ismaelita.

¹⁵Ao longo deste trabalho, utiliza-se *mahdī* (letras minúsculas e itálico) para designar a figura messiânica escatológica em sua acepção genérica. Já Mahdī (inicial maiúscula e sem itálico) para referir-se especificamente a 'Abdallāh al-Mahdī Billāh, fundador do Califado Fatímida, para quem o título foi reivindicado como nome próprio e epíteto político.

O início desses movimentos criou uma espécie de agitação que claramente preocupou o Mahdī e seus apoiadores em Salamiya. Sa'īd decidiu fugir ainda em 902, partindo para Ramla, na Palestina; em 904, uma vez mais, mudou-se para o Egito, fugindo da perseguição abássida, já completamente consciente da sua existência e sua pretensão política. Seu último destino em fuga foi Sijilmassa, no Marrocos, próximo à costa atlântica do *Maghrib*. Sobre esse trajeto, Jiwa (2004, p. 7) apresenta um importante aspecto: “as duas principais obras ismaelitas que relatam a questão do destino de al-Mahdī [...] fazem menção explícita à intenção do Mahdī de viajar para o Iêmen” (Jiwa, 2004, p. 7). É impossível, para Jiwa, apontar a razão dessa mudança aparentemente repentina, mas o exame dos fatores revelaria que uma das grandes motivações seria o inesperado sucesso de ‘Abd Allāh al-Shī‘ī entre os berberes Kutama do *Maghrib* — fator que deslocaria o eixo da *da‘wa* do Oriente para o Oeste islâmico (Jiwa, 2004, p. 8).

De fato, grande parte do êxito do projeto fatímida repousa na atuação estratégica e bem-sucedida de al-Shī‘ī enquanto missionário. Abun-Nasr (1987, p. 60-61) aponta que o sucesso de sua missão deveu-se, em parte, a defesa de que sua doutrina "buscava justiça e igualdade social", em detrimento a uma realidade bem distinta vivida no Emirado Aglábida¹⁶, e portanto, indiretamente, abássida, de "injustiça e arbitrariedade na vida pública". No entanto, reduzir o impacto da *da‘wa* à eficácia do missionário obscurece o papel decisivo dos berberes Kutama no processo. Longe de serem apenas receptores passivos da doutrina ismaelita, alguns grupos Kutama, uma confederação étnica e política composta por diversos grupos berberes do *Maghrib*, participaram ativamente da mobilização e da organização da resistência contra o domínio aglábida.

O crescimento da influência ismaelita, no entanto, gerou tensões internas: além da oposição dos aglábidas, setores da elite berbere local, inclusive entre os Kutama, passaram a ver al-Shī‘ī como uma ameaça à sua autonomia e à sua autoridade tradicional. Diante desse cenário de instabilidade, o *da‘ī* foi forçado a transferir diversas vezes a base de sua missão dentro do território Kutama, até estabelecer, em 902, a cidade de Tazrut como sede permanente da *da‘wa* no *Maghrib* Central. Sua rede de apoio cresceu significativamente, estruturando um núcleo de poder autônomo que viria a se tornar a plataforma político-militar fundamental para a fundação do Califado Fatímida.

Ademais, a perseguição dos abássidas, sempre atentos às atividades políticas xiitas,

¹⁶Estado governado por uma dinastia árabe que governou a província da Ifriqiya em um Emirado entre 800 e 909, o que significa que eram nominalmente subordinados ao Califado Abássida, mas possuíam uma autoridade política significativa. Para aprofundamento, ver ABUN-NASR, Jamil. **A History of the Maghrib in the Islamic Period**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 53-59.

também pode ter cumprido seu papel nessa mudança de planos. As fontes indicam uma vigilância abássida sobretudo nos últimos anos que antecederam a proclamação do Mahdī como califa. Se esse fator influenciou, como parece ter ocorrido, a fuga do Mahdī de Salamiya em 901, é bastante provável que, cientes da presença de seus apoiadores no Iêmen e da sua intenção de se transferir para lá, um grande número de agentes abássidas tenham sido enviados para lá (Jiwa, 2004, p. 9).

A célula magrebina da *da'wa* ismaelita consolidou-se a tal ponto, no início do século X, que foi capaz de empreender uma série de ofensivas bem-sucedidas contra o domínio aglábida. O ápice desse processo ocorreu entre 907 e 908, com a conquista de Qayrawān — o principal centro urbano e político da Ifriqiya, a província mais importante do *Maghrib* — por al-Shī'ī e suas tropas compostas majoritariamente por milhares de berberes Kutama. A campanha decisiva teve início em 25 de Fevereiro de 909, e em poucas semanas, os ismaelitas tomaram Lares, forçando as tropas aglábidas a recuar. A vitória final, no entanto, não exigiu combate direto em Qayrawān: ao saber da aproximação das forças berberes, o emir aglábida, Ziyādat Allāh III, acompanhado de seu vizir e de toda a corte, abandonou Raqqāda — então capital administrativa do emirado — selando, assim, o colapso sem resistência significativa (Halm, 1996, p. 119-121).

Como bem destaca Halm, o *da'ī* foi recebido pela elite de Qayrawān e felicitado pela vitória. Não houve uma tentativa expressiva de resistir à esse momento final da conquista, provavelmente dado o descrédito que a dinastia Aglábida já possuía depois de tantas derrotas. Abu Abdallah al-Shī'ī ocupou um importante palácio em Raqqāda, enquanto quarteirões de prédios relevantes foram ocupados por outros *da'ī* importantes e pelos chefes dos grupos étnicos berberes; a grande massa de berberes, por sua vez, acampou ao redor do distrito do palácio. O lugar mais importante, no entanto, estava reservado: “O palácio do mar (*qasr al-bahr*) no lado estreito do lago artificial foi reservado para o Mahdī” (Halm, 1996, p. 121).

Entre março de 909 e janeiro de 910, Abu 'Abdallāh al-Shī'ī governou a Ifriqiya em nome do Mahdī, que permanecia oculto em Sijilmāssa, no extremo ocidente do *Maghrib*, longe do alcance dos abássidas. Al-Shī'ī partiu à frente de suas tropas com o objetivo claro de libertar o Mahdī e escoltá-lo até Raqqāda, onde ele finalmente poderia assumir seu almejado posto califal. Ao cercar a cidade, uma carta teria sido enviada ao emir local solicitando a rendição pacífica e a entrega imediata do Mahdī. Após breve hesitação, e diante da ameaça iminente de destruição total, as autoridades libertaram o prisioneiro. O Mahdī e sua comitiva foram retirados da cidade pouco antes de Sijilmāssa ser saqueada e arrasada pelas forças berberes. No dia seguinte, foi realizada uma cerimônia formal em que o Mahdī foi

publicamente aclamado diante das tropas, das lideranças da *da'wa* magrebina e do próprio al-Shī'ī — responsável direto pela construção do aparato político que agora sustentava o califa fatímida (Halm, 1996, p. 139-140).

Em 5 de Janeiro de 910, no dia posterior à entrada do Mahdī em Raqqāda, após a *khuṭba*¹⁷, “sermão” tradicional da sexta-feira, a oração foi feita, pela primeira vez, em nome do novo governante. A fórmula tradicional, já havia sido estabelecida por Abu Abdallah al-Shī'ī, e abençoava Muhammad, Ali, Fāṭimah, Al-Ḥasan, Al-Ḥusayn e os outros imãs — uma tradicional fórmula xiita, exaltando a árvore genealógica que legitima o movimento. O que há, a partir desse fatídico dia, é uma adição no fim da benção, no nome do servo e representante de Deus, o califa, ‘Abdallāh al-Mahdī Billāh (Halm, 1996, p. 147). A ascensão do novo governante ao posto califal representou uma grande reorganização institucional, com a reestruturação dos departamentos administrativos, agora subordinados diretamente à nova autoridade califal.

O processo reforça o gesto fundador do regime fatímida, articulando autoridade religiosa, política e administrativa sob uma nova lógica de centralização simbólica (Halm, 1996, p. 151-155). A novidade fatímida, defende Kennedy, é que ‘Abdallāh al-Mahdī Billāh, diferentemente de outros governantes provinciais, não tinha a intenção de reivindicar apenas sua autonomia e independência: apontou para a conquista da autoridade califal, traçou o caminho em direção à liderança política e espiritual de todo mundo muçulmano (Kennedy, 2016, p. 270). O primeiro objetivo foi a conquista do Egito, considerado eixo crucial de ligação entre o Ocidente e o Oriente. Nos anos seguintes, os esforços se concentraram nessa campanha, com o comando das tropas delegado ao príncipe abássida al-Qā'im bi-amr Allāh (Halm, 1996, p. 200-206).

A ascensão do Califado Fatímida, impulsionada pela atuação missionária ismaelita e pelo apoio decisivo de populações berberes marginalizadas, teve efeitos profundos nas dinâmicas políticas, sociais e religiosas do mundo muçulmano. O novo califado não apenas desafiou frontalmente a legitimidade abássida, propondo uma alternativa xiita ao centro de poder sunita oriental, como também reorganizou formas de autoridade religiosa e de estrutura estatal no *Maghrib* e além. Tal transformação, de alcance regional e ideológico, inevitavelmente repercutiu nas formas pelas quais os eventos foram registrados pelas crônicas e produções historiográficas do período. É justamente no exame dessas fontes que se torna

¹⁷ Vale ressaltar que a menção do nome de um governante na *khuṭba* representava um relevantíssimo indicativo de que aquela região estava submetida à sua soberania. Ver: WENSINCK, Arent. **Khuṭba**. In: BOSWORTH, Clifford. DONZEL, Emeri Van. LEWIS, Bernard. PELLAT, Charles (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1986. v. 5, p. 74-75.

possível observar como o advento fatímida foi interpretado, narrado — ou, por vezes, minimizado — pelos autores vinculados às tradições historiográficas orientais.

2.3. A Historiografia Islâmica e a *Tārīkh al-Rusul wa 'l-Mulūk*, de al-Ṭabarī

Fred Donner argumenta que as narrativas sobre as origens do Islã — e, com elas, a própria escrita de uma história de suas origens — emergem no final do primeiro século islâmico (fim do século VII) como instrumento central de construção de legitimidade (Donner, 1998, p. 125). No entanto, se essa tradição narrativa começa a se formar nesse período, é apenas nos séculos VIII à X que se consolidam as compilações que hoje constituem nossas principais fontes. A maior parte dos escritos anteriores é conhecida apenas de forma indireta, já que seus conteúdos se perderam, restando apenas registros de sua existência.

O trabalho desses compiladores, embora fundamental para a preservação das tradições islâmicas, não deve ser interpretado de forma ingênua. Suas obras não foram produzidas a partir de uma intenção puramente copista; ao contrário, refletem escolhas conscientes na seleção e organização do material. Como observa Donner (1998, p. 126), essas compilações “privilegiaram certo material em suas seleções a partir dos relatos que estavam disponíveis, por vezes editando o material para ajustar melhor ao quadro interpretativo que projetavam” (Donner, 1998, p. 126).

A chave para compreender essa historiografia inicial está, portanto, na atenção crítica às ênfases e omissões — por vezes absolutas — em relação a determinados tópicos. O que está em jogo, como indica o autor, não é apenas a preservação de eventos, mas a seleção de temas que mobilizavam os primeiros historiadores muçulmanos e, com isso, revelam os impulsos e disputas que orientavam o interesse islâmico pela história naquele contexto (Donner, 1998, p. 126).

A ascensão da dinastia Abássida deu início a um esforço sistemático de reconfiguração da memória histórica, orientado por um projeto ideológico que buscava afirmar a legitimidade incontestada de seu poder. Essa narrativa de legitimação operava por meio da construção de uma imagem de unidade da comunidade muçulmana, subordinada à autoridade califal centralizada em Bagdá. No entanto, a partir do século IX, observa-se um processo de fragmentação do poder abássida, com o fortalecimento de autoridades locais e a regionalização das estruturas políticas — um movimento que contrastava fortemente com o modelo de controle mais centralizado vigente sob os omíadas (Montel, 2022, p. 4).

Tal reconfiguração do poder obrigou os abássidas a adaptarem seu programa político-ideológico, promovendo o surgimento de obras historiográficas de caráter universalista. Essas obras buscavam instituir um imaginário de coesão no mundo muçulmano, reafirmando a centralidade do Califado Abássida na condução da história islâmica. Contudo, como observa Montel (2022, p. 4), esse projeto “resultou na invisibilidade do Ocidente islâmico em fontes anteriores ao século X”.

Apesar da escassez de registros, esse silêncio não é neutro: ele reflete a atuação de uma elite intelectual que, operando a serviço do poder abássida, negligenciou deliberadamente a história de regiões como *Maghrib* e *Al-Andalus*. Inicialmente, houve interesse em narrar a conquista dessas terras — sobretudo por meio do tema historiográfico da *Futūh*, “conquista”, que visava determinar o estatuto jurídico dos territórios recém-incorporados ao domínio islâmico. Mas, como conclui Montel (2022, p. 5), o encerramento desse ciclo de conquista foi seguido por um apagamento progressivo dessas regiões na literatura oriental, especialmente após a ruptura da unidade política entre Oriente e Ocidente.

Nesse contexto, a *Tārīkh* de al-Ṭabarī deve ser compreendida não apenas como um monumento da historiografia abássida, mas como uma peça-chave na construção dessa memória seletiva. Como obra de referência para a compreensão do Islã em seu período formativo, a *Tārīkh* se insere plenamente no projeto universalista mencionado acima, contribuindo para solidificar uma narrativa que marginaliza experiências periféricas, como a dos fatímidas no Ocidente Islâmico. Para isso, é necessário entender o seu mecanismo de funcionamento, o que exige a análise dos pressupostos narrativos que estruturam a sua escrita.

Para Antoine Borrut, a *Tārīkh* conformou-se em uma espécie de vulgata da narrativa histórica islâmica reescrita pelos abássidas, consequência desse projeto de estabelecimento de um passado oficial. Nesse sentido, Borrut (2023, p. 68) resume a obra como “uma história pré-interpretada e ‘pronta para uso’”. Sua definição é bastante útil, de modo que podemos compreender a *Tārīkh* como a produção historiográfica que cumpre o papel de historicizar o passado em um momento que se fazia necessário.

Ao explicar as dificuldades de se compreender um texto islâmico pré-moderno, Marshall Hodgson aponta que o principal objetivo da *Tārīkh* foi responder aos problemas sociais que apareceram após a morte do profeta Muhammad. Os ideais que surgiram a partir do Islã eram apenas potenciais, e al-Ṭabarī representava o esforço de responder os dilemas que eram impostos à comunidade muçulmana. A violência das disputas dinásticas ou a inadequação de certos governantes deveriam ser suprimidas pela construção de uma clareza

intelectual coletiva acerca dos problemas que se apresentavam a essa sociedade (Hodgson, 1968, p. 55).

A metodologia utilizada por al-Ṭabarī, via de regra, não evidencia sua posição: mais compilador do que autor, al-Ṭabarī em raríssimos casos explicitou seu julgamento sobre os fatos que apresentou. Mesmo quando podemos perceber sua marca de autoria, o que é o caso de algumas passagens do trecho da obra que analisaremos, sua posição não fica evidente, devendo ser compreendida nas entrelinhas de narrativa e em alguns pequenos indicativos de sua posição. Na prática, seu método consistia em apresentar uma seleção de *khobar*¹⁸, “informes” de caráter episódico, frequentemente acompanhados da exposição detalhada de suas *isnād*¹⁹, termo que pode ser traduzido literalmente como “apoio”, mas que remete a uma cadeia de referências que apresenta o autor daquele relato. No entanto, os relatos escolhidos para compor sua narrativa jamais foram aleatórios, tampouco refletiam a totalidade das fontes disponíveis ao cronista. Segundo ele mesmo teria explicado a seus alunos, embora sua obra parecesse excessivamente extensa, “havia selecionado apenas um décimo do material que lhe chamara a atenção” (Hodgson, 1968, p. 56).

De fato, a *Tārīkh* em nada se parece uma História produzida na modernidade, nem nas sociedades islâmicas, menos ainda no Ocidente, e sua estrutura é capaz produzir uma brutal estranheza (Hodgson, 1968, p. 61). O problema torna-se ainda maior quando entendemos que a posição de al-Ṭabarī não pode ser compreendida apenas pela leitura atenta do seu discurso histórico: é necessário compreender a estrutura de sua narrativa, já que é na organização de certos relatos e no silenciamento e subalternização de outros que reside sua marca ideológica de autoria.

Não há uma busca obsessiva pela veracidade factual na historiografia islâmica pré-moderna. No caso de al-Ṭabarī, seu interesse não parece residir na reconstrução precisa dos acontecimentos, mas na elaboração de uma “visão de vida” historicamente validada (Hodgson, 1968, p. 63). A narrativa histórica, nesse sentido, atua como instrumento para

¹⁸Significa notícia ou relato, e pode designar qualquer informação transmitida, desde eventos históricos, relatos biográficos, e as mais diversas narrativas possíveis. Não necessariamente, como é o caso de trechos da *Tārīkh*, apresenta cadeia formal de transmissão, e no próprio caso dessa obra, é possível que seja reportada com pouco rigor. É a base da *Tārīkh*, e na maior parte da obra, é o formato que al-Ṭabarī utiliza para apresentar os fatos. Ver: DE BLOIS, François. **Tārīkh**. In: BERMAN, Peri. BIANQUIS, Thierry. BOSWORTH, Clifford. DONZEL, Emeri Van. HEINRICHS, Wolfhart (Eds.) *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 2000. v. 10, p. 257-302.

¹⁹Encadeamento de referências que legitima a transmissão de relatos em geral, formando uma cadeia de elos em uma história oral. Considerada, pelos intelectuais islâmicos, basilar na apresentação das *hadīths*, as tradições islâmicas que remetem aos atos, palavras e aprovações do Profeta Muhammad, eram eventualmente apresentadas no relato das *khobar*. Ver: ROBSON, James. **Hadīth**. In: LEWIS, Bernard. MÉNAGE, Victor. PELLAT, Charles. SCHACHT, Joseph (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1986. v. 3, p. 23-28.

enfrentar os dilemas sociopolíticos da comunidade muçulmana, especialmente após a morte do Profeta.

Esse uso funcional da história se aproxima daquilo que Patrick Geary identifica como uma dinâmica recorrente na construção da memória histórica: a necessidade de reimaginar o passado de forma socialmente útil, por meio de processos de seleção, adaptação e reorganização das tradições narrativas. Segundo o autor, tal operação envolve o que ele denomina “esquecimento criativo” — um processo pelo qual a lembrança do passado é produzida ativamente através da exclusão deliberada de certos elementos históricos (Geary, 2003, p. 111).

Compreender a *Tārīkh* como produto de um programa historiográfico vinculado à centralidade política abássida exige, portanto, o desenvolvimento de uma abordagem teórico-metodológica capaz de revelar os mecanismos narrativos que operam esse silenciamento. Mais do que identificar ausências documentais, trata-se de investigar as formas pelas quais essas ausências foram produzidas — ou seja, como a escrita de al-Ṭabarī, ao mesmo tempo em que se apresentava como compilação objetiva, estruturava seletivamente a memória histórica do Islã.

3. FUNDAMENTOS HERMENÊUTICOS PARA A ANÁLISE DA *TĀRĪKH*

3.1. A Hermenêutica e a Configuração Narrativa em Paul Ricoeur

Verena Alberti propõe três acepções para o conceito de Hermeneutica: 1) uma ciência da interpretação dos textos; 2) filosofia que busca a compreensão enquanto pressuposto da existência humana; 3) método que busca o sentido mais profundo de textos e acontecimentos. Partindo da terceira acepção, o “modo de pensar” hermenêutico estaria, portanto, presente “nos meios de comunicação, nos livros, nos filmes e em toda produção que privilegie um trabalho simbólico do passado tendo em vista o presente” (Alberti, 1996, p. 2-3), delineando-se, portanto, um excelente instrumento epistemológico para compreender um texto histórico que se debruce sobre o papel de narrar um certo passado a partir de um certo presente.

Do ponto de vista etimológico, a hermenêutica se associa com a ideia de interpretação, seja a partir do ponto de vista da enunciação — como quando alguém declama, portanto, interpretando, um poema de Shakespeare — ou mesmo da explicação e tradução de algo para que possa ser compreendido. Enquanto instrumento de interpretação de textos sagrados, sobretudo no que diz respeito a Bíblia, a hermenêutica se relaciona com a busca por um certo sentido mais profundo — e portanto, oculto — presente nas escrituras, com a intenção de revelar significados que estariam em uma camada além do próprio texto (Alberti, 1996, p. 3-4).

A hermenêutica, enquanto tradição filosófica e metodológica, remete à figura de Friedrich Schleiermacher (1786-1834), que se propõe a estabelecer uma teoria geral da interpretação textual. Segundo ele, todos os textos — independentemente de sua natureza — estariam sujeitos a princípios interpretativos universais, e o processo de compreensão representaria uma espécie de reconstrução do processo de pensamento que levou outro indivíduo a produzir determinado texto — um esforço que difere da criação de um pensamento próprio, por acomodar-se sobre um ponto de partida finito e estabelecido (Alberti, 1996, p. 9).

Essa reconstrução exige o que Schleiermacher chama de “círculo hermenêutico”: um movimento contínuo entre o todo e as partes, no qual a compreensão de uma palavra depende do contexto geral, e a compreensão do contexto depende da apreensão das partes que o compõem, em um processo cíclico e dialético — de forma alguma linear. Wilhelm Dilthey (1833-1911), ao teorizar sobre Schleiermacher, desenvolve sua proposta de hermenêutica e

introduz o conceito de “pré-entendimento”: a ideia de que a compreensão exige um conhecimento prévio, baseado em um campo de referências compartilhado entre o pensamento original e a interpretação desenvolvida por quem busca compreendê-lo (Alberti, 1996, p. 9).

A realidade não é apreendida de forma direta, mas mediada pela linguagem, pelas formas simbólicas e pelas estruturas de sentido, uma interdependência entre o plano visível — o texto, a imagem, a fala — e os níveis mais profundos de significado. Sendo o texto uma construção simbólica mediada pela compreensão do autor, a hermenêutica buscaria, justamente, atravessar essa superfície em direção ao sentido, entendendo-o não como uma essência oculta, mas como uma possibilidade interpretativa aberta ao presente (Alberti, 1996, p. 7).

Dilthey também forneceu fundamentos conceituais importantes para a formulação do historicismo, entendido, conforme sintetiza Alberti (1996, p. 10), como a concepção de que “o homem é um animal histórico e disso não escapa, esteja ele na posição de objeto ou de sujeito do conhecimento”. A hermenêutica, por sua vez, apresenta-se como o instrumento ideal de compreensão da História, a partir de uma fórmula composta pela tríade “vivência”, “expressão” e “compreensão” (Alberti, 1996, p. 11).

A vivência é descrita como a “menor unidade” da experiência histórica, pois está diretamente ligada à vida em sua manifestação imediata. Trata-se do acontecimento tal como vivido, que, por sua própria natureza episódica, não pode ser plenamente apreendido sem a mediação de um processo de expressão — movimento que Alberti (1996, p. 11) denomina “pensamento historicizado”. A expressão, por sua vez, representa o registro residual da vivência, materializado por meio de uma linguagem — seja textual, simbólica ou institucional — que torna possível sua fixação no tempo, de modo que a hermenêutica é um instrumento não apenas de interpretação de textos, mas também a “teoria de como a vida se exprime em obras” (Alberti, 1996, p. 12).

A compreensão, formula Dilthey, consiste na aproximação do sujeito que se debruça sobre a expressão de certa vivência, operação condicionada pelo “pré-entendimento” — isto é, pelo conjunto de experiências e categorias que estruturam sua própria historicidade. A relação consiste, portanto, em um movimento circular: o intérprete parte da totalidade do sentido para entender as suas partes, e quando se depara com resistências interpretativas, retorna ao à luz do que apreendeu acerca das partes. Esse processo dialético constitui o círculo hermenêutico, que é repetido, para Alberti (1996, p. 13), “até que o sentido das partes esteja esgotado”.

Tendo situado historicamente o desenvolvimento da Hermenêutica, é possível agora apresentar a filosofia hermenêutica adotada nessa pesquisa, desenvolvida pelo filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005), cuja obra representa uma das mais consistentes tentativas de articular a tradição fenomenológica com a linguagem, o tempo e a narrativa. Nascido em 25 de Fevereiro de 1913, na cidade de Valence, na França, Paul Ricoeur estudou no Liceu de Rennes, e em 1935 graduou-se em filosofia. Sua promissora trajetória acadêmica foi abruptamente interrompida pela Segunda Guerra Mundial: capturado em 1939 por tropas nazistas, permaneceu prisioneiro até 1945. O tempo no cárcere foi, em larga medida, dedicado aos estudos filosóficos, chegando a esboçar uma tradução de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, de Edmund Husserl (1859-1938), uma de suas grandes referências (Antiseri e Reale, 2006, p. 269).

Ao sair da prisão, deu aula de filosofia em um centro de cultura cristão, até que a partir de 1952 deu aula de História da Filosofia em uma série de universidades francesas, como Estrasburgo, Nanterre e até Sorbonne. Sua formação intelectual, marcada por um diálogo com o existencialismo, o personalismo e a fenomenologia, conferiu densidade ao seu projeto hermenêutico, que não se limitou à exegese de textos filosóficos, mas propôs uma teoria da interpretação capaz de pensar a linguagem, a ação e a historicidade em sua articulação narrativa (Antiseri e Reale, 2006, p. 269). É a partir desse solo teórico que a presente análise encontra seus fundamentos.

A hermenêutica de Paul Ricoeur é balizada a partir do que intitula *atividade mimética*. O conceito de *mimesis* é baseado na *Poética* de Aristóteles, e trata-se do processo de transformação da experiência temporal vivida — isto é, o modo como os sujeitos vivem, sofrem e compreendem suas ações no tempo — em narrativa (Ricoeur, 2011, p. 56-58). Essa atividade seria compreendida de três etapas interligadas: a *Mimesis I* é o processo de *pré-figuração*, a própria experiência temporal vivida a partir de certas normas e organizada no tempo cronológico. A *Mimesis II*, por sua vez, representa a *configuração narrativa*, a transformação dessas experiências em representação, seguindo um tempo lógico próprio articulado a partir do que o autor denomina *mise in intrigue*, ou composição da intriga. Por fim, a *Mimesis III* é o momento da *refiguração*, operado por um leitor ou espectador que entra em contato com aquela narrativa e a reinterpreta à luz do seu próprio campo compartilhado de referências (Ricoeur, 2011, p. 82).

A atividade mimética não deve ser compreendida como uma sequência linear ou cronológica de estágios isolados. Em outros termos, não se trata de uma série de processos etapistas ou teleológicos, em que a *Mimesis I* é sucedida pela *Mimesis II* e finalmente pela

Mimesis III. Ricoeur enfatiza a necessidade de reconhecer o caráter circular dessa atividade, em que cada uma dessas operações se relacionam de forma interdependente e dinâmica, o que o autor nomeia — com base na tradição hermenêutica anterior — de *ciclo hermenêutico* (Ricoeur, 2011, p. 124).

A pré-figuração (*mimesis I*) é, para Ricoeur, uma etapa fundamental porque é nela que se delinea a estrutura simbólica da ação. É a partir da familiaridade com “suas estruturas inteligíveis, seus recursos simbólicos e seu caráter temporal” (Ricoeur, 2011, p. 96) que o indivíduo se torna capaz de configurar a narrativa. A ação é compreendida a partir de uma lógica que a organiza em uma estrutura caracterizada pela existência de um *agente* que é levado por um *objetivo* esperado e por um *motivo* que o justifica. Essa ação é submetida às *circunstâncias* do caráter acidental da vida, que podem influenciar favoravelmente ou desfavoravelmente em seu curso. É atravessada pela *interação* com outros sujeitos, dada cooperativamente ou competitivamente, resultando em um *desfecho* que responde essa equação. Apesar da aparente complexidade dessa *rede conceitual* — termo utilizado por Ricoeur para nomear esse conjunto articulado de elementos — suas estruturas respondem a perguntas simples e cruciais na narrativa: “o quê?”, “para quê?”, “por quê?”, “como?”, “com?” e “contra quem?”, respectivamente (Ricoeur, 2011, p. 97-98).

Na própria *Mimesis I* o mundo da ação já é estruturado simbolicamente — ou seja, ele não é uma série de gestos neutros, mas um campo denso de significados compartilhados. Nesse sentido, a vivência é caracterizada por mediações simbólicas que aludem aos significados culturais, integradas a um senso de moralidade, valores ou crenças socialmente constituídos. O símbolo, portanto, é responsável por dar sentido aos gestos, transformando-os em ações, de modo que um sistema simbólico fornece um “contexto de descrição para ações particulares” (Ricoeur, 2011, p. 102). Não são caracterizados por uma definição conceitual própria, e precisam ser interpretados, mas a sua transformação em narrativa é possível por que possuem um significado circunscrito em sua cultura e mutuamente compreendido. Também não são neutros, e são interpretados como positivos ou negativos, estando, portanto, submetidos à juízos de valores e os seus agentes à valorações que os adjetivam (Ricoeur, 2011, p. 104).

Por fim, o próprio tempo é condição *sine qua non* dessa equação, justificador da necessidade da configuração narrativa e onde, inalienavelmente, ocorre a vida a partir de um ponto de vista cronológico. As ações, em termos objetivos, se desenrolam no tempo, possuindo antes, durante e depois. Ademais, são motivadas por passados, projetada para futuros, e situadas em presentes. A ação humana é, portanto, narrável por estar no tempo. A

capacidade de reconhecer essas estruturas, seus símbolos e a sua completa indissociabilidade do tempo, é o que Ricoeur chama de “compreensão prática” (Ricoeur, 2011, p. 98), uma espécie de vocabulário implícito das ações dado de forma paradigmática. Representam, em termos práticos, os modelos possíveis, as estruturas disponíveis, os tipos de ação que fazem sentido em determinada cultura. Ricoeur, por fim, resume bem o sentido dessa primeira atitude mimética que chama de *mimesis I*: “imitar ou representar a ação é, em primeiro lugar, pré-compreender o que é o agir humano: sua semântica (aspectos estruturais), sua simbólica (aspectos simbólicos) e sua temporalidade (aspectos temporais)” (Ricoeur, 2011, p. 112).

Ricoeur (2011, p. 93) aponta que “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo, e a narrativa alcança sua significação plenária quando se torna uma condição da existência temporal”. A partir do caráter tripartido da atividade mimética, Ricoeur entende que o eixo central da análise deve ser a configuração narrativa²⁰ (*mimesis II*), justamente por representar o processo central que serve de eixo de ligação entre a pré-figuração (*mimesis I*) e a refiguração (*mimesis III*), a transformação do antes no depois.

O autor defende ser tarefa da hermenêutica debruçar-se sobre essas operações, dado seu papel de “reconstruir o conjunto das operações pelas quais uma obra se destaca do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada por um autor para um leitor que a recebe e assim muda seu modo de agir” (Ricoeur, 2011, p. 94-95). Peça central nesse processo, como argumenta Ricoeur, é o papel da “composição da intriga”, mediadora da relação entre tempo e narrativa a partir da *tripla mimesis*, saindo de um tempo prefigurado para um tempo refigurado a partir de um tempo configurado (Ricoeur, 2011, p. 95).

A composição da intriga é um conceito de Ricoeur que pode ser definido enquanto o processo de agenciamento dos fatos organizados com base no tempo. Nesse sentido, se desenvolve a transformação de eventos acidentais e dispersos em uma narrativa inteligível, com significado e lógica interna. A intriga organiza os acontecimentos de forma a conferir a eles um propósito e nesse processo, os eventos específicos, em sua singularidade, adquirem uma dimensão universal, revelando aspectos da condição humana. Além disso, a intriga confere aos episódios um caráter de necessidade ou verossimilhança, fazendo com que eventos isolados se tornem inevitáveis ou plausíveis dentro da lógica da narrativa, criando uma estrutura coerente e necessária (Ricoeur, 2011, p. 74-75).

²⁰O conceito de Configuração Narrativa cumpre, nesta pesquisa, um papel tanto teórico quanto metodológico. Teoricamente, é ele que estrutura a compreensão do discurso histórico como narrativa, articulando a relação entre tempo vivido e tempo narrado. Metodologicamente, é o operador que permite identificar, na *Tārīkh de al-Ṭabarī*, os mecanismos de construção, silenciamento ou marginalização de determinadas experiências históricas — notadamente a experiência fatímida.

O tempo da experiência humana é vivido como um fluxo descontínuo, marcado por rupturas, hesitações e simultaneidades — não se apresenta de forma ordenada. A narrativa, por meio da composição da intriga, realiza uma tentativa de inteligibilização dessa desordem, articulando os eventos em uma trama que oferece uma coerência possível. Ricoeur chama esse processo de “concordância discordante”: uma forma narrativa que, ao mesmo tempo em que organiza os acontecimentos em uma sequência compreensível, preserva as tensões e conflitos internos da experiência histórica. Essa articulação não busca apagar a dissonância, mas sim torná-la inteligível dentro de um todo configurado. A narrativa histórica, assim, realiza o movimento de “pôr lucidez sobre a perplexidade” (Ricoeur, 2011, p. 78), buscando transformar o caos da experiência em compreensão sem eliminar sua complexidade. Essa reorganização está diretamente ligada à passagem da compreensão prática — baseada em esquemas paradigmáticos da ação — para uma compreensão narrativa, em que esses esquemas são encadeados de forma sintagmática, ou seja, transformados em episódios articulados numa trama coerente (Ricoeur, 2011, p. 99).

Objetivamente, é entre a pré-figuração (*mimesis I*) e a configuração narrativa (*mimesis II*) que ocorre a transposição da experiência temporal vivida para a sua representação. Trata-se, portanto, do deslocamento dessa experiência, marcada por ações intencionais, escolhas morais e situações concretas, impregnadas de significado ético, para a esfera poética a partir da composição da intriga. Os eventos são organizados em uma sequência que busca atribuir sentido à vivências fragmentadas, transformando o acidental em inteligível de uma forma única. A particularidade de cada processo de composição da intriga é tamanha que é garantida a unicidade de cada configuração narrativa mesmo quando a pré-figuração é a mesma (Ricoeur, 2011, p. 84-85).

A análise hermenêutica da narrativa histórica, como propõe Paul Ricoeur, permite compreender como o passado é configurado a partir de operações simbólicas que articulam sentido e referência no interior de uma trama. No entanto, a própria lógica da configuração narrativa — ao selecionar, ordenar e dar inteligibilidade aos eventos — implica também práticas de exclusão, supressão ou silenciamento. É nesse ponto que a hermenêutica se abre à problematização do *esquecimento*, não como simples ausência de memória, mas como operação constitutiva da própria memória histórica. Em outras palavras, é justamente na constituição do sentido que o esquecimento se institui enquanto operador da memória histórica, tensionando a relação entre memória e narrativa.

3.2. O Esquecimento como Operador da Memória Histórica

Paul Ricoeur (2007, p. 71) entende que “o ato de fazer memória vem inscrever-se na lista dos poderes, das capacidades, que dependem da categoria do *Eu Posso*”. Nesse sentido, o filósofo deixa claro, de antemão, a sua posição acerca da memória, compreendida como um dado que, de forma alguma, é caracterizado por neutralidade. Para Ricoeur, há duas formas distintas de se aproximar da memória: a primeira delas é a *abordagem cognitiva*, caracterizada pela busca por representar o passado com fidelidade, pretendendo mostrar as coisas como realmente foram. A segunda, por sua vez, seria a *abordagem pragmática*, que compreende a memória como um instrumento, uma prática que atua seletivamente, moldada pelas condições culturais, sociais e simbólicas de quem recorda. A operação de *recordação* seria responsável por unir as duas abordagens em prol do *reconhecimento*, o resultado bem-sucedido da busca pela memória (Ricoeur, 2007, p. 71-72).

Essa definição inicial da memória como exercício situado e tensionado se estende diretamente à operação historiográfica, uma vez que o historiador, segundo Ricoeur (2007, p. 72), “empreende *fazer história* como cada um de nós empreende *fazer memória*”. Idealizada enquanto plenamente confiável, a memória é desestabilizada pela realidade de seu exercício: ela é manipulada, reconfigurada e sempre mediada pela ação de um sujeito. O uso da memória, como aponta Ricoeur, implica inevitavelmente a possibilidade do abuso. Entre uso e abuso, insinua-se o risco da “*mimesis incorreta*” (Ricoeur, 2007, p. 72) — isto é, o perigo de configurar o passado de maneira distorcida, ideologicamente enviesada ou seletiva. Nesse contexto, o vínculo ético entre narrativa e verdade é ameaçado, e o “*voto de fidelidade*” da memória ao passado (Ricoeur, 2007, p. 72) corre o risco de ser rompido pela narrativa que silencia, omite ou falsifica.

Após discorrer uma longa análise acerca dos diferentes abusos que sofre a memória, Ricoeur defende que, do ponto de vista prático, a memória manipulada é instrumentalizada para fortalecer narrativas hegemônicas, naturalizar estruturas de dominação e reprimir versões alternativas do passado. O processo ideológico é, nos termos de Ricoeur, complexo por se estabelecer em três níveis operatórios: no plano mais profundo, o da *distorção da realidade*, a *mimesis II*, isto é, a configuração narrativa, ideologiza a memória, com a composição da intriga representando a oportunidade perfeita para o desenvolvimento de estratégias de rememoração ou — finalmente, no que nos concerne aqui — esquecimento (Ricoeur, 2007, p. 98). De forma intermediária, a *legitimação do sistema de poder* é utilizada como discurso para validar sistemas políticos e estruturas de dominação, justificando autoridades e

exclusões, com a “narrativa imposta tornando-se instrumento privilegiado dessa dupla operação”. A análise superficial, no entanto, revela apenas o nível aparente, onde reside a integração do mundo comum por meio de *sistema simbólicos imanes à ação*, quando a narrativa e seu discurso de poder se integram na vida cotidiana da sociedade por meio dos símbolos, rituais, memórias coletivas e tradições, criando a sensação de uma identidade comum e naturalizada — aqui reside a história oficial (Ricoeur, 2007, p. 95-98).

Ricoeur considera crucial distinguir os conceitos de *interpretação* e *representação* na escrita histórica. Por interpretação, refere-se aos processos realizados pelo historiador na busca por compreender e dar sentido aos eventos históricos, estabelecendo conexões de causa e consequência entre os fatos. A representação, por outro lado, relaciona-se diretamente com a forma como esses fatos são narrados e apresentados, isto é, como o passado é configurado na narrativa a partir de símbolos. Os dois conceitos, para o autor, estão interligados, mas não são sinônimos: o primeiro trata do esforço empregado para o entendimento, enquanto o segundo se relaciona com suas escolhas de estilo, narrativa e retórica.

Seria fundamental distinguir os conceitos de interpretação e representação na escrita histórica e como ambas podem estar sujeitas ao “caráter seletivo de toda composição da intriga” (Ricoeur, 2007, p. 353). Na interpretação, a memória pode ser manipulada através da transformação dos significados dos eventos, que sofrem com enviesamentos com a intenção de justificar, minimizar, ou até negar certos fatos, alterando o sentido que teriam em leituras que cumprissem o chamado voto de fidelidade. Entretanto, como em determinados contextos é mais conveniente apresentar narrativas históricas que apresentem a pretensão de uma reconstrução fidedigna da memória, a memória pode ser manipulada durante a representação, a partir do esquecimento o que incluir esquecer intencionalmente partes da história, silenciar vozes dissidentes, enfatizar certos episódios em detrimento de outros, e usar símbolos e rituais que consolidem uma identidade coletiva construída sobre essa versão parcial (Ricoeur, 2007, p. 353-354).

Portanto, a memória manipulada opera em dois níveis complementares: reinterpretar para alterar o sentido dos eventos e recontar para controlar o que é lembrado ou esquecido. Essa complexidade está ligada, para Ricoeur (2007, p. 354), ao “trabalho de escrita no qual se exprimem, simultaneamente, o gênio do escritor e o talento do artesão”. A narrativa histórica não é, dessa maneira, um registro fixo e objetivo, mas uma construção criativa que envolve escolhas seletivas, reescrituras constantes e estratégias retóricas, nas quais o historiador, como artesão, molda a trama e, como escritor, imprime seu estilo e visão. O registro da memória, propõe o autor, representa “uma luta contra o esquecimento” (Ricoeur, 2007, p. 424),

indicando que lembrar é, antes de tudo, um combate ativo contra a possibilidade de perder, distorcer ou silenciar o passado. A memória não é, de forma alguma, um dado neutro, e sim uma construção que precisa negociar constantemente seus limites diante da impossibilidade — e, em certa medida, até da indesejabilidade. A memória deixa, portanto, de ser um espelho do passado, revelando-se como uma prática carregada de intenções, interpretações e disputas.

Por fim, sinteticamente, o abuso da memória é o *esquecimento* por conta da "função mediadora da narrativa" (Ricoeur, 2007, p. 455). Um passo antes, há o uso da memória em si, que é a seleção da narrativa presente na *composição da intriga*. O que Ricoeur aponta é importante: essa é uma dimensão natural do processo da *configuração narrativa*, sendo completamente impensável considerar que qualquer narrativa, sobre qualquer memória, pudesse ser capaz de historicizar a completude dos eventos. É nessa tensão inalienável que reside o perigo do *esquecimento*, já que:

Pode-se sempre narrar de outro modo, suprimindo, deslocando as ênfases, refigurando diferentemente os protagonistas da ação assim como os contornos dela. [...] o perigo maior, no fim do percurso, está no manejo da história autorizada, imposta, celebrada, comemorada - da história oficial. O recurso à narrativa torna-se assim uma armadilha, quando potências superiores passam a direcionar a composição da intriga e impõem uma narrativa canônica por meio de intimidação ou de sedução, de medo ou de lisonja. (Ricoeur, 2007, p. 455).

Dessa forma, memória e esquecimento, em Ricoeur, não são fenômenos opostos, mas dimensões constitutivas da própria configuração narrativa do passado. Outrossim, a manipulação da memória, enquanto estratégia de poder, se articula com a própria estrutura da narrativa histórica, operando tanto por meio da reinterpretação quanto da exclusão. É nesse ponto que a hermenêutica histórica se mostra indispensável: como método de leitura crítica das mediações simbólicas que moldam, silenciam ou autorizam as versões do passado que herdamos. É por esse caminho que este trabalho se propõe a investigar, a partir da análise hermenêutica da narrativa, o esquecimento da experiência fatímida na *Tārīkh* de al-Ṭabarī.

3.3. Abordagem Metodológica na Análise Hermenêutica da *Tārīkh*

O referencial teórico-metodológico acima descrito será mobilizados no capítulo a seguir com a intenção de identificar de que forma al-Ṭabarī, produtor ele próprio de uma obra historiográfica, opera a manipulação da memória a partir de sua configuração narrativa, sobretudo a partir do esquecimento enquanto instrumento intelectual e cognitivo. Trata-se de

uma análise voltada a observar de que forma a narrativa construída opera seleções, apagamentos e estruturas de inteligibilidade que conformam uma determinada visão de mundo — marcada pela centralidade abássida e pela marginalização de experiências alternativas, como a dos fatímidas.

Na redação desta monografia, optou-se por separar com clareza o referencial teórico-metodológico, distinguindo teoria e metodologia — ainda que ambas derivem de um mesmo autor — e a análise propriamente dita da *Tārīkh*. A estruturação dessa maneira partiu de um entendimento de que, dessa forma, era possível expor com maior clareza um referencial denso e complexo, caracterizado por uma série de digressões filosóficas, evitando tanto uma sobrecarga interpretativa precoce quanto inserções conceituais dispersas durante a apresentação dos trechos analisados.

De forma prática, a abordagem aqui realizada balizou-se a partir da seleção dos eventos mais relevantes relacionados aos fatímidas, com base em uma leitura criteriosa da historiografia especializada disponível, tanto no que diz respeito aos fatímidas em si, quanto aos processo coetâneos referentes à história abássida — historiografia essa que está devidamente referenciada ao longo do primeiro capítulo. O produto dessa seleção, organizado a partir de uma linha do tempo, foi cotejado com a *Tārīkh*, de modo a verificar como esses mesmos eventos foram narrados — ou não — na obra de al-Ṭabarī. Essa comparação permitiu evidenciar as escolhas narrativas, as omissões, os silenciamentos e as possíveis manipulações da memória presentes na *Tārīkh*, especialmente no que tange à representação dos fatímidas.

Evidentemente, esse panorama não foi pensado de forma anacrônica, compreendendo-se que a linha do tempo utilizada é fruto de uma crítica histórica moderna, enquanto al-Ṭabarī é um autor do século X, cuja obra reflete o contexto e os limites de seu tempo, plenamente refletidos e considerados pela perspectiva hermenêutica adotada. Assim, a análise crítica da narrativa de al-Ṭabarī é feita a partir de um referencial externo que oferece um panorama histórico mais amplo e comparativo, fundamental para a identificação dos mecanismos de esquecimento e subalternização da história fatímida.

4. ANÁLISE HERMENÊUTICA DA NARRATIVA DA *TĀRĪKH*

A análise da *Tārīkh* será realizada a partir da divisão dos eventos referentes, direta ou indiretamente, aos fatímidas, em duas seções. A primeira seção, intitulada *A Representação do Ismaelismo como Subversão: as “Revoltas Cármatas” (899-907)* apresentará os trechos da obra que se dedicam a um conjunto de diferentes movimentos revoltosos surgidos nos primeiros anos do século X, sobretudo entre 902 e 907, paulatinamente derrotados pelas tropas abássidas. A segunda seção, *A Proclamação do Califado Fatímida (909): O Silêncio Como Operação Narrativa*, apresentará al-Ṭabarī narrando o processo de ascensão e proclamação do Califado Fatímida no *Maghrib*, consolidado apenas em 909, mas fruto de uma célula ismaelita que em si já existia desde 893, impactando o poderio aglábida na região pelo menos desde 902.

A diferença no espaço narrativo dedicado a cada uma dessas temáticas é, por si só, reveladora. Al-Ṭabarī mobiliza dezenas de páginas para relatar as chamadas “revoltas cármatas”, dispersas ao longo dos seus característicos relatórios anuais, reservando apenas brevíssimas menções aos eventos ligados à formação do Califado Fatímida e às conquistas militares de sua *da‘wa*. Em que pese uma maior possibilidade de acesso a um determinado conjunto de informações, o desequilíbrio narrativo indica uma escolha ativa do autor sobre o que merece ser lembrado e o que deve ser deixado à margem. Os episódios insurrecionais, derrotados, são enfatizados, enquanto o êxito político e religioso de uma alternativa xiita no Norte da África é virtualmente ignorado — nos restando interpretar, hermeneuticamente, o que o silêncio encobre.

4.1. A Representação do Ismaelismo como Subversão: as “Revoltas Cármatas” (899-907)

O uso das aspas em “Revoltas Cármatas” posiciona a correção de uma imprecisão histórica produzida por al-Ṭabarī. Como apresentado no primeiro capítulo, o que convencionou-se chamar de cármatas representa um conjunto de ideias dissidentes do poder central ismaelita, surgidos a partir da negação da legitimidade da reivindicação de Sa‘īd ibn al-Ḥusayn de que seria o esperado *mahdī*²¹. As revoltas as quais se refere são as surgidas a partir da mobilização dos *da‘ī* Abu Sa‘īd al-Jannābī, entre os anos 899 e 900, e de Zakarawayh ibn Mihrawayh, e seus filhos Yahya ibn Zakarawayh, o *ṣāhib al-naqā‘*, e al-Ḥusayn ibn Zakarawayh, o *ṣāhib al-shamā‘*, entre 902 e 907.

²¹ Ver p. 18-19, onde esse evento é apresentado com maior detalhamento.

Distinguir a posição política e ideológica desses dois agentes é, no entanto, crucial: al-Jannābī, que comandava uma célula no Golfo Pérsico, não só era de fato um cármata, como tratava-se do principal discípulo de Ḥamdān Qarmaṭ — o “primeiro” cármata. Zakarawayh e seus filhos, por sua vez, parecem ter sido interpretados pela historiografia moderna como cármatas a partir da narrativa histórica produzida por al-Ṭabarī em sua *Tārīkh* — principal fonte para compreender a história islâmica em seus primeiros séculos. O cronista utiliza a expressão “cármatas” para se referir à essas revoltas ismaelitas, sem levar em consideração os projetos doutrinários em disputa. Ainda que não se possa afirmar com certeza que ele conhecesse as divisões internas do movimento, o uso recorrente desse rótulo revela uma operação discursiva de enquadramento que simplifica processos complexos.

Na sua configuração narrativa, “cármata” não designa apenas um grupo específico, mas parece funcionar como um marcador textual político-religioso de subversão, reunindo sob o mesmo termo o conjunto de dissidências xiitas não-duodecimanas. Assim, mais do que ignorância factual, que certamente cumpre seu papel, o uso genérico de “cármata” acaba por desempenhar uma operação narrativa de manipulação da memória, já que obscurece a emergência fatímida enquanto projeto alternativo de poder, ao mesmo tempo em que reafirma a ortodoxia abássida por meio da desqualificação do outro como herético.

É necessário retroceder brevemente para as últimas páginas do volume 37 dessa mesma edição da *Tārīkh* para identificar o momento em que al-Ṭabarī reconhece pela primeira vez a existência dos “cármatas”:

Em 278 AH²² (891/892), chegaram relatos (a Bagdá) de um grupo revolucionário na área de Kufa conhecido como Cármatas. Seu movimento começou com a chegada de um homem da província do Cuzistão. Estabelecendo-se em um lugar conhecido como *al-Nahrāyn*, ele levou uma vida ascética e demonstrou sua piedade a todos. [...] Se alguém se juntasse a ele, conversava sobre assuntos religiosos, inculcava-lhe desprezo por este mundo e ensinava-lhe que era dever de todos orar cinquenta vezes por dia e por noite. Ele fez isso até que se espalharam notícias sobre sua atividade naquele lugar. Então, revelou que estava agindo em lealdade a um imã da “Casa do Mensageiro” (al-Ṭabarī, 1987, v. 37, p. 169-170).

Como ressalta o tradutor desse volume, Philip Fields, em nota de rodapé, a expressão “Casa do Mensageiro” (*ahl bayt al-Rusul*), refere-se à família de Ali (al-Ṭabarī, 1987, v. 37, p. 170, nota 175 do tradutor). O trecho, portanto, localiza a chegada de um certo missionário atuando em nome de um imã descendente de Ali, determinando sua atuação, portanto, como

²²As datas na *Tārīkh* são apresentadas segundo o calendário islâmico, por isso o indicador de *Anno Hegirae* (AH). Nessa monografia, utilizo sempre o calendário gregoriano para facilitar o entendimento e tornar a leitura fluída.

um *da'ī* xiita. Faz todo sentido supor, pelo *modus operandi*, pelo período e região de atuação, tratar-se de um representante da *da'wa* ismaelita. Al-Ṭabarī, ao destacar a origem dessas informações, deixa um interessante rastro que confirma essa suposição:

Esta história foi relatada por um de nossos colegas, alguém que estava na presença de Muḥammad ibn Dāwūd ibn al-Jarrāḥ. Este último havia convocado alguns cármatas da prisão e os interrogado sobre Zakarawayh — isso depois de tê-lo assassinado — e sobre Qarmaṭ e sua história. Esses homens apontaram para um dos integrantes do grupo, um homem idoso, e disseram: “Este homem é cunhado de Zakarawayh e conhece melhor a história dele, então pergunte a ele o que quiser”. Ibn al-Jarrāḥ perguntou a ele, e então o homem lhe contou a história (al-Ṭabarī, 1987, v. 37, p. 172).

O trecho revela que o primeiro esclarecimento do cronista acerca dos “cármatas” originou-se, justamente, no contexto da morte de Zakarawayh e o posterior interrogatório de seu cunhado, em 907. No volume 38 da *Tārīkh*, encontramos a captura que levou a esse interrogatório: “Neste ano, os homens da tribo árabe na Estrada de Meca capturaram dois homens, um deles conhecido como al-Ḥaddād e o outro como al-Muntaqim [...] que supostamente era irmão da esposa de Zakarawayh” (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 182).

A informação obtida por al-Ṭabarī, conseqüentemente, tinha como origem as autoridades abássidas, que conduziram a ação com os prisioneiros “cármatas”, levando o cronista à preencher o seu relatório anual de 891-892 com as informações obtidas posteriormente. Essa reconstrução foi identificada com precisão por Heinz Halm, que ressalta ter sido essa a “primeira fonte de informações confiáveis sobre as origens e as condições da *da'wa* ismaelita” a qual al-Ṭabarī teve acesso (Halm, 1996, p. 190).

Entendemos, desse modo, que al-Ṭabarī define como “cármatas” os partidários de Ḥamdān Qarmaṭ, generalizando, erroneamente — por equívoco ou conveniência — o termo para incluir Zakarawayh e seus filhos. Não podemos afirmar que essa decisão narrativa representa uma manipulação intencional da memória, já que seria factível ter partido de um equívoco na sua interpretação da realidade, diante de um contexto em que poderia ser difícil discernir as diferentes doutrinas xiitas. Porém, mesmo que tenha partido de um erro factual ou de entendimento doutrinário, sua generalização é politicamente funcional: simplifica o movimento xiita, reforçando uma imagem de homogeneidade dos inimigos dos abássidas.

Ancorado, talvez, em percepções fragmentárias de sua época, al-Ṭabarī dilui a complexidade da tradição fatímida em formação, subordinando-a à trajetória dos cármatas — grupo que, pouco tempo depois, seria extinto. A narrativa encerra-se, assim, com um impasse: de onde vieram os fatímidas? Essa lacuna, ainda que não necessariamente deliberada, contribui para obscurecer os vínculos genealógicos e doutrinários entre o ismaelismo

pré-fatímida e a dinastia que dele emergiria. Com esse possível esquecimento, al-Ṭabarī evita traçar qualquer linha de continuidade histórica ou atribuir legitimidade à entidade política que, mais adiante, se tornaria uma rival efetiva dos abássidas.

No relatório anual de 897 e 898, Al-Ṭabarī revela a prisão de Abū Hāshim ibn Ṣadaqah, um *katib*²³, isto é, um “secretário” a serviço do Estado Abássida. O indivíduo teria sido preso depois que prisioneiros “cármatas” capturados em Kufa confessaram que o *katib* “mantinha correspondência com eles e que era um de seus líderes” (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 65-66). Kufa, no Iraque, ficava dentro do raio de ação de Bagdá, o que revela que a *da‘wa* ismaelita estava atuando bem próximo da capital abássida. O *da‘ī* que comandava essa célula era o próprio Ḥamdān Qarmaṭ²⁴, e esse fato revela seu sucesso em “infiltrar-se no aparelho governamental em Bagdá” (Halm, 1996, p. 54).

Em 899, al-Jannābī aparece na *Tārīkh* pela primeira vez, liderando um grupo de beduínos no Golfo Pérsico, “emergindo como um rebelde no início do ano” (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 77). O relato detalha o crescimento do grupo, as mortes de fazendeiros no rastro da movimentação e a intenção de marchar sobre Basra, fato que levou o califa abássida al-Mu‘taḍid a ordenar a construção de um muro para proteger a cidade. No ano seguinte, “o problema cármata se agravou”, quando o grupo pilhou a região de al-Ḥasa e se aproximou novamente de Basra, que solicitou reforços a Bagdá (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 82). Al-Mu‘taḍid precisou, pela primeira vez, mobilizar suas tropas para proteger Basra quando al-Jannābī invadiu a cidade com uma tropa formada majoritariamente por beduínos.

Curiosamente, o relevante sucesso das ações movidas por al-Jannābī e seus apoiadores não é esmiuçado por al-Ṭabarī, que só relata mais dois eventos relacionados ao *da‘ī*: uma derrota sofrida pelos cármatas em 903, que levou à morte de uma importante liderança do grupo e a retomada da cidade de Qatif, no Golfo Pérsico (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 128); e, em 914, quando “Abū Sa‘īd al-Jannābī, o rebelde da região do Golfo Pérsico e de al-Haja, foi morto” (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 202). A *Tārīkh* eclipsa completamente os acontecimentos relativos ao período entre 900 e 914, ignorando o sucesso da *da‘wa* produzida por al-Jannābī, que só conhecemos a partir de outras fontes. Não tensiona, tampouco, o abandono da defesa dos interesses da reivindicação de Sa‘īd de que era o *mahdī* por parte de al-Jannābī. É bastante factível considerar que al-Ṭabarī teve acesso a mais informações além desses eventos

²³Um membro da *Kuttāb*, funcionário abássida, e parte dessa classe social apresentada anteriormente. Ver: ISLAM, Riazul. **Kātib**. In: LEWIS, Bernard. DONZEL, Emeri Van. PELLAT, Charles (Eds.) *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1997. v. 4, p.754-760

²⁴É importante localizar temporalmente: esse acontecimento é anterior à cisão entre os cármatas e o poder central que originaria os fatímidas.

episódicos, que, convenientemente, apresentam uma vitória pontual e o desfecho da trama contra al-Jannābī, provavelmente selecionando os eventos que iriam configurar essa narrativa.

Entre 901 e 907, al-Ṭabarī passaria a se dedicar, em larga medida, a narrar os fatos relacionados às “revoltas cármatas” de Zakarawayh e de seus filhos, Yaḥyā e al-Ḥusayn. Zakarawayh é descrito pelo cronista como um *da‘ī* cármata que teria logrado sucesso em conquistar o apoio de uma série de beduínos de diferentes grupos étnicos do Iraque. Teria enviado seus dois filhos para a região de Palmira, na Síria, onde eles teriam “reivindicado ascendência de Ali ibn Abi Talib e Muhammad ibn Ismā‘īl ibn Ja‘far” (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 114).

O que al-Ṭabarī afirma nesse trecho é que Zakarawayh e seus dois filhos teriam afirmado serem áldidas²⁵, mais especificamente do ramo genealógico de Muhammad ibn Ismā‘īl ibn Ja‘far, o sétimo imã para a tradição ismaelita. Utilizando um *corpus documental* mais amplo, Halm (1996, p. 68-69) observa que essa genealogia não era reivindicada em nome dos próprios rebeldes, mas atribuída ao imã oculto Sa‘īd ibn al-Ḥusayn, o *mahdī* de Salamiya, revelado à elite da *da‘wa* apenas dois anos antes, de quem Zakarawayh era fiel partidário. A divergência entre a narrativa de al-Ṭabarī, que implica sobre Zakarawayh, Yaḥyā e al-Ḥusayn, uma reivindicação genealógica que eles não reclamaram para si, e as reconstruções posteriores, como a de Halm (1996), assentada em um conjunto maior de fontes primárias disponíveis, não autoriza afirmar uma manipulação deliberada por parte do cronista, mas evidencia os limites do enquadramento narrativo operacionalizado.

Al-Ṭabarī escreve com base em um conjunto de registros disponíveis à sua época e realiza, a partir deles, uma história contemporânea, com escolhas de fontes e critérios de relevância próprios. Essa operação não é neutra: ela traduz os filtros institucionais e ideológicos de um centro político que buscava interpretar e controlar o sentido das revoltas em curso, e que se refletia nos materiais com os quais o autor teve contato e optou por trabalhar. Essa concentração de fontes provenientes do aparato oficial não apenas marca uma mudança na natureza formal da narrativa, mas também tensiona os limites entre o registro histórico e a legitimação política. Nesse sentido, torna-se exigência uma problematização mais profunda: que tipo de história se constrói quando o discurso do poder se torna a principal matéria da escrita histórica?

²⁵Termo usado para designar os descendentes de Ali ibn Abi Talib, primo e genro do Profeta Muhammad, e primeiro imã para os xiitas. Para as correntes xiitas, os áldidas possuem legitimidade espiritual e política especial, pois são considerados os legítimos sucessores do Profeta na liderança da comunidade muçulmana, formando a base da autoridade do imamate. Ver: LEWIS, Bernard. *Alids*. In: GIBB, Hamilton. KRAMERS, Johannes. LÉVI-PROVENÇAL, Évariste. SCHACHT, Joseph (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1986. v. 1, p. 401-403.

Quando observamos os últimos trinta anos da *Tārīkh*, percebemos que são caracterizados pelo intenso uso de uma historiografia oficial, baseada basicamente em cartas e boletins publicados pelas autoridades e de informações obtidas de forma direta por representantes do aparato político abássida, principalmente a partir de anúncios oficiais públicos. Kennedy (2024, p. 184), afirma que, durante o reinado de al-Mu‘taḍid, de 892 a 902, “a *Tārīkh* praticamente se transforma em um breve diário oficial”. Quando observamos a obra, de fato, nos deparamos, a partir de 892, com uma série de informações que registram — “sem surpresa” (Kennedy, 2024, p. 184) — o triunfo das tropas abássidas na contenção de uma série de revoltas.

As narrativas são apresentadas de forma linear e objetiva, e passam a impressão de um uso meticuloso dos relatos disponíveis. Não são apresentadas diferentes versões de *khobar* — o que costumeiramente ocorria antes dos fatos lidarem com a própria contemporaneidade do cronista. Tratam normalmente de ações militares, e seus inimigos, mesmo quando são muçulmanos, têm sua devoção ao Islã suprimida, como no caso da Revolta Zanj, em que a narrativa “se preocupa em retratar seus líderes como monstros da perversidade, indignos de serem classificados entre os fiéis” (Kennedy, 2024, p. 184).

O final do livro, que Kennedy (2024, p. 184) considera “tedioso” e “carente do apelo ao interesse humano pelas *fofocas*” — tão características de uma historiografia baseada em relatos — cumpre uma função distinta: o de legitimar certas figuras políticas. São perceptíveis indícios de uma defesa velada a pretensão califal de personagens como al-Mu‘taḍid, e Kennedy chama a atenção para o caráter panegírico de certos segmentos — ainda que sem os exageros retóricos de uma bajulação explícita. A função propagandística desse trecho, segundo o autor, residia justamente na sutileza: destinava-se a um público que não precisava de obviedades para compreender a mensagem (Kennedy, 2024, p. 185).

Kennedy, de forma muito justa, defende a importância da *Tārīkh*, crucial enquanto evidência histórica, e extremamente rica como literatura. Recusa a ideia de que seja, em si, uma obra tendenciosa ou voltada ao mero papel de propagandar a política abássida. Entende, no entanto, que a obra é “pró-abássida no sentido de não ser hostil à dinastia” (Kennedy, 2024, p. 185), abrindo margem para a interpretação dos efeitos silenciosos de uma adesão ao projeto califal. É evidente que a *Tārīkh* é limitada pelo alcance de suas fontes e caracterizada por mais de uma natureza ao longo dessa hercúlea obra, representando um desafio a necessidade de que seja dissecada. É justamente na zona cinzenta posicionada entre sua “não-hostilidade” e a sua íntima relação com as fontes oficiais que se insere essa análise,

examinando como experiências como a fatímida são marginalizadas e esvaziadas narrativamente.

Ainda no mesmo ano, verificamos uma das únicas aparições do termo “fatímida” na *Tārīkh*. Descrevendo a atuação de Yaḥyā entre os beduínos, al-Ṭabarī destaca sua atuação como “adivinho”, o fato de que possuía um braço mais curto, e evidencia que os beduínos “demonstraram sincera devoção para ele, autodenominaram-se *fatímidas*, e adotaram sua religião” (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 115). Nesse contexto, o termo não é utilizado para se referir a família que governaria posteriormente, e sim àqueles que defendiam sua descendência de Fāṭimah, a filha do Profeta.

Após alguns combates entre as tropas abássidas e os seguidores de Yaḥyā, al-Ṭabarī encerra o relato do episódio noticiando, de forma breve e oficial, a morte do líder “cármata”, ocorrida em julho de 903, conforme anunciada nas mesquitas congregacionais de Bagdá (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 122). Interessante, de fato, nesse contexto, é o que al-Ṭabarī relata depois da morte do *ṣāhib al-naqā*: al-Ḥusayn teria utilizado da morte do seu irmão para se promover, assumindo o comando de sua comunidade de beduínos:

Seu nome foi mencionado nos púlpitos durante o culto de sexta-feira. Ele se autodenominou al-Mahdī. Em seguida, avançou sobre a cidade de Homs. Temendo por suas vidas, seus habitantes declararam lealdade e lhe abriram os portões da cidade. Ele entrou em Homs e, de lá, seguiu para outras cidades, matando seus habitantes, incluindo mulheres, crianças e bebês. [...] De lá, moveu-se para Salamiya, mas os habitantes dessa cidade lutaram com ele e o impediram de entrar. Em seguida, fez promessas de salvo-conduto aos habitantes da cidade, que abriram os portões. Entrando na cidade, começou a matar os hachemitas²⁶ — vários viviam lá — e, depois, todos os demais. Matou os animais e, em seguida, as crianças da escola. Depois de sua partida, foi reportado não ter deixado nenhuma alma viva aqui. Então avançou sobre as aldeias vizinhas, matando, levando cativos, queimando e tornando as estradas inseguras (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 122-123).

De antemão, demonstra-se crucial corrigir al-Ṭabarī em mais uma imprecisão, análoga àquela em que relaciona erroneamente a genealogia do Mahdī à de Zakarawayh e seus filhos. Al-Ṭabarī aponta que al-Ḥusayn reivindica para si mesmo a posição escatológica de *mahdī*. Halm (1996, p. 79) entende que o cronista erra por estar “completamente inconsciente da existência do Mahdī, de modo que erroneamente assume que o *ṣāhib al-shamā* está, ele mesmo, se passando por *mahdī*”. Em suma, Halm compreende que o erro cometido pelo

²⁶ Refere-se aos descendentes de Hāshim ibn ‘Abd Manāf, bisavô do Profeta Muhammad. A designação indica pertencimento ao clã dos Hāshim, ramo respeitado da tribo dos coraixitas. Matar um hachemita, como acusa al-Ṭabarī é algo muito sério e desprestigiado. Ver: ARENDONK, Cornelis Van. GRAHAM, William. **Sharīf**. In: BOSWORTH, Clifford. DONZEL, Emeri. HEINRICHS, Wolfhart. LECOMTE, Gérard (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*, 2 ed. Leiden: Brill, 197. v. 9, p. 329-337.

historiador não é meramente factual, mas sintomático de sua dificuldade em compreender a complexidade doutrinal do movimento ismaelita.

É importante notar que há uma relevante mudança na escrita histórica de al-Ṭabarī a partir do momento em que sua crônica atinge a segunda metade do século IX. Boaz Shoshan destaca uma notável brevidade a partir de 884 até o fim da obra, em 915. Nesse recorte em questão, os nomes dos informantes que apresentaram a al-Ṭabarī as informações que ele compila são omitidos. Ademais, o texto, em muitos momentos, aparenta ser totalmente formulado pelo próprio cronista, o que reflete uma grande mudança na natureza de sua *Tārīkh* (Shoshan, 2004, p. xxxii-xxxiii).

Al-Ṭabarī apresenta os relatos de forma bem mais sucinta, e o resultado dessa mudança representa o que Shoshan (2004, p. xxxiii) define como a transformação de al-Ṭabarī em uma “entidade genuinamente discreta, mas presente na *Tārīkh*”. Em certa medida, é possível interpretar, a partir de outras obras da historiografia islâmica incluídas nesse mesmo recorte, uma prática comum de lidar com os eventos contemporâneos à própria vida como meras notícias apresentadas de forma superficial, uma espécie de menor interesse pela história contemporânea, como no caso de al-Baladhuri (m. 892) e e Ibn Miskawayh (m. 1030) (Shoshan, 2004, p. xxxiii).

Percebendo, novamente, a ausência do registro da fonte que informa al-Ṭabarī acerca desses acontecimentos, e compreendendo o contexto de transformação na natureza da metodologia do cronista, é plausível questionar: o trecho acima é puramente um relato, ou o próprio al-Ṭabarī, para além de sua já comprovada configuração narrativa, está ele mesmo participando da narração de uma história? Nesse caso, podemos refletir sobre uma verdadeira prática de manipulação da memória a partir do próprio processo de interpretação, e não apenas na representação realizada durante a escrita da narrativa.

A maneira como al-Ṭabarī relata os massacres promovidos por al-Ḥusayn — com ênfase na crueldade, na quebra de códigos éticos e na transgressão contra símbolos sagrados como as mesquitas, os hachemitas e as crianças — aponta menos para um esforço de descrição factual e mais para uma construção retórica de um inimigo absoluto. Os “cármatas” são, nesse sentido, inseridos em uma atmosfera narrativa de condenação absoluta, que projeta sobre eles a imagem de sujeitos responsáveis pelo caos moral, político e religioso. Esse tipo de narrativa, não raramente funciona como discurso da legitimação do poder oficial, nesse caso, podendo representar um ato de proteção da posição abássida, deslegitimando simbolicamente os movimentos dissidentes.

A continuidade dos conflitos entre abássidas e “cármatas”, sob a liderança de al-Ḥusayn, nos legou um interessante evento: entre os papéis que caíram nas mãos das tropas de Bagdá, estavam duas cartas, uma supostamente enviada por ninguém menos que o próprio Mahdī para um *da‘ī* e a resposta desse missionário ao líder espiritual do movimento. A transcrição da carta enviada pelo Mahdī inicia-se com a seguinte fórmula:

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso
Do servo de Deus, Aḥmad ibn ‘Abdallāh, o **mahdī**, aquele apoiado por Deus, o defensor da religião de Deus, o executor do comando de Deus, o administrador de acordo com o julgamento de Deus, o missionário do livro de Deus, o defensor do território sagrado de Deus, o escolhido dos filhos do mensageiro de Deus, o **comandante dos fiéis** e o imã dos muçulmanos, o humilhador dos hipócritas, o tenente de Deus encarregado dos mundos, o ceifador dos malfeitores, o destruidor dos transgressores, o vencedor dos hereges, o matador dos malfeitores, o destruidor dos ímpios, a lâmpada daqueles que podem ver e a luz daqueles que desejam ver a luz, os dispersores dos oponentes, o administrador da tradição daqueles enviados como mensageiros, os descendentes dos melhores legatários, que Deus o abençoe e às boas pessoas de sua casa e os faça prosperar poderosamente (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 129).

A continuação da carta — e a resposta do *da‘ī* — resumem-se à questões operacionais acerca dos planos e sucessos de suas ações militares. O que há de mais valioso está contido no excerto acima: Halm (1996, p. 79), como já apontado, defende sua tese acerca da inconsciência de al-Ṭabarī quanto à existência do Mahdī. Poucas páginas depois, no entanto, o cronista registra a existência dessas duas cartas, às quais teve acesso direto, copiando-as integralmente em sua *Tārīkh*. O fato de que ambas são assinadas por — e, no caso da resposta, dirigidas a — Aḥmad ibn ‘Abdallāh, o *mahdī*, põe em xeque a perspectiva de que al-Ṭabarī estivesse cego à existência desse indivíduo.

Ainda que consideremos a hipótese de que al-Ṭabarī supusesse que o reivindicante da posição de *mahdī* — e, portanto, remetente e destinatário das cartas — fosse al-Ḥusayn, o que faria sentido diante da confusão previamente mencionada, as cartas registram explicitamente o nome do autor: Aḥmad ibn ‘Abdallāh. Esse nome, como já apontado, não corresponde ao do *da‘ī* cármata — al-Ḥusayn ibn Zakarawayh. Al-Ṭabarī cita, mais de uma vez, corretamente o nome do *da‘ī*, principalmente quando retrata-o como brutalmente violento em um relato anterior — mas ainda no mesmo ano — provando saber de quem se trata.

Podemos, ao nos aproximarmos de uma nova camada interpretativa, considerar que al-Ṭabarī estaria admitindo a possibilidade de que al-Ḥusayn reivindicasse um *laqab*²⁷, um

²⁷Frequentemente reivindicado por líderes ou figuras religiosas, com destaque para os califas, é um termo que expressa uma qualidade, virtude ou um certo *status* dentro da cosmovisão islâmica. Ver: BOSWORTH, Clifford.

“título honorífico” de autoridade religiosa — prática amplamente comum no mundo islâmico medieval. Vale ressaltar, inclusive, que esse nome segue a estrutura onomástica árabe tradicional, composta por nome próprio (Aḥmad) e patronímico (ibn ‘Abdallāh), e não parecer corresponder a um *laqab* (título honorífico ou descritivo) — como seria *al-Mahdī*, por exemplo. Mesmo que assumamos um significado titular para esse nome, não implicaria em uma “completa inconsciência”, uma vez que o desconhecimento — ou mesmo a informação incorreta — não representa, do ponto de vista hermenêutico, o único aspecto relevante.

Defendo que não importa, exatamente, quem era esse indivíduo que reivindicava o papel messiânico esperado pelos xiitas, mas sim o fato de que alguém buscava ocupar essa posição. Al-Ṭabarī, portanto, podia de fato não saber com precisão quem era o Mahdī, mas reconhece, certamente, que aquele movimento se articulava em torno da ascensão de um *mahdī*. As conjecturas, aqui, não são plenamente verificáveis, mas fazem parte do universo ambíguo e complexo que caracteriza os anos finais da *Tārīkh*.

A outra expressão grifada no trecho da carta interceptada é “comandante dos fiéis”, *amir al-mu’minin* — título político e religioso reservado tradicionalmente aos califas enquanto líderes supremos. É importante observarmos que, quando reivindica esse termo, o Mahdī posiciona um desafio à autoridade abássida, defendendo ser o único indivíduo legítimo à comandar a comunidade muçulmana. Halm (1996, p. 147) percebe o uso do termo no sermão realizado na sexta-feira, 5 de Janeiro de 910, nas mesquitas de Qayrawān e Raqqāda, em nome do proclamado califa fatímida²⁸. A carta registrada por al-Ṭabarī parece ter antecipado essa reivindicação — naquele contexto, em 903, apenas como instrumento retórico.

Autor de uma obra magistral e profundo conhecedor do processo formativo do Islã e o estabelecimento do califado enquanto sua identidade política, al-Ṭabarī certamente era plenamente capaz de reconhecer o significado desse epíteto. O registro dessa carta revela que al-Tabari escolhe representar o evento da reivindicação do projeto político dos fatímidas, mas não apresenta nenhum tipo de contextualização ou desenvolvimento, e diante do seu equívoco acerca da identidade do Mahdī, essa reivindicação soa distorcida.

Al-Ṭabarī noticia que, em 903, al-Ḥusayn e seus aliados foram capturados pelas tropas abássidas, e transportados vivos para Bagdá, e o próprio califa al-Muktafi (902-908) acompanhou pessoalmente o processo de transporte dos “cármatas”:

Laqab. In: BOSWORTH, Clifford. DONZEL, Emeri Van. LEWIS, Bernard. PELLAT, Charles (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1986. v. 5, p. 618-631.

²⁸ Ver p. 21-22, onde esse evento é apresentado com maior detalhamento.

Na manhã de segunda-feira, 2 de Rabi' I de 291 (23 de Janeiro de 904), al-Muktafi entrou na Cidade da Paz, Bagdá. Ele foi precedido pelos dois cativos em camelos: eles estavam presos por grilhões, e vestiam mantos e capuzes de seda. Al-Mutawwaq, um rapaz cuja barba ainda não havia crescido, estava no meio. Ele possuía um pedaço redondo de madeira em sua boca, que estava amarrado atrás de sua cabeça, como se fosse um freio. Isso foi feito por quê, quando foi trazido para Raqqah, ele difamou as pessoas que o amaldiçoaram e cuspiu nelas. Ele foi tratado dessa forma para não difamar ninguém (nesta ocasião) (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 141-142).

Os prisioneiros foram mantidos em Bagdá por volta de vinte dias, até que:

Em 23 de Rabi' I de 291 (13 de Fevereiro de 904), al-Muktafi ordenou que seus oficiais e pajens estivessem presentes na plataforma elevada que ele havia mandado construir. [...] Trinta e quatro dos cativos foram então trazidos para a frente. Suas mãos e pés foram cortados, e eles foram decapitados um após o outro [...] Sua mão direita foi cortada e jogada da plataforma [...] então seu pé esquerdo foi cortado, depois sua mão esquerda, depois seu pé direito, e tudo o que foi cortado foi jogado para baixo. Então ele foi sentado, sua cabeça foi esticada e cortada, e tanto a cabeça quanto o cadáver foram jogados para baixo. Um pequeno número de cativos fez um clamor implorando e jurando que não eram cármatas. Então o cármata (al-Ḥusayn ibn Zakarawayh) foi trazido à frente. Recebeu duzentas chibatadas [...], suas mãos e pés foram decepados e ele foi cauterizado e perdeu a consciência. Lenha foi então pega, acesa e colocada sobre seus flancos e barriga. [...] Quando se temeu que pudesse morrer, foi decapitado. Sua cabeça foi erguida sobre um pedaço de madeira, e aqueles na plataforma e todo o povo exclamaram: "Deus é grande!". (al-Ṭabarī, 1985, p. v. 38, p. 143-144).

A precisão de detalhes registrados por al-Ṭabarī nesses dois trechos é impressionante. O cronista relata detalhadamente a indumentária dos prisioneiros, os instrumentos de punição corporal, sendo capaz até mesmo de ordenar os eventos relacionados à cruel execução dos “cármatas”. Revela, ainda, o entendimento de uma suposta reivindicação por parte dos prisioneiros de que não pertenciam àquele grupo, uma busca por se isentar da acusação de um crime cuja pena seria a tortura e a morte. Al-Ṭabarī é capaz, inclusive, de captar a reação do público quando no transporte dos prisioneiros e em sua execução.

É bastante difícil não imaginar que esse relato é do *al-Ṭabarī autor*, e não do *al-Ṭabarī compilador*, que “pode muito bem ter estado parado na beira da rua” (Halm, 1996, p. 87) durante esses eventos, já que sabemos que vivia em Bagdá nesse período. Independentemente de que tenha sido testemunha ocular ou se baseado em fontes administrativas ou relatos orais, o fato é que al-Ṭabarī narra o evento a partir de sua própria voz. Constrói, habilmente, uma cena em que o castigo e a humilhação pública dos dissidentes “cármatas” funciona como instrumento da tentativa de restaurar o simbolismo da ordem califal, restaurando a posição abássida de controle sobre Bagdá.

O relatório dos anos 905 e 906, basicamente, debruça-se sobre o retorno de Zakarawayh às atividades missionárias após a morte de seus dois filhos. Inicialmente, parte dos beduínos que o haviam seguido anteriormente, após a morte de al-Ḥusayn, teriam voltado a se submeter aos abássidas. Entretanto, “depois de terem permanecido por um tempo nos arredores de Samawah, o malvado Zakarawayh correspondeu-se com eles” (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 145).

A razão do contato do *da‘ī*, segundo o cronista, seria para comunicar que “lhe havia sido revelados que *al-Shaykh* (Yaḥyā) e seu irmão seriam mortos, e que o Imã, que lhe seria revelado, iria aparecer após essas mortes e seria vitorioso” (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 145). É evidente que esse “imã” a quem Zakarawayh se refere é o Mahdī, que em 904 já estava escondido no Egito após sua fuga de Salamiya. Nos três anos subsequentes aos eventos descritos, a *Tārīkh* de al-Ṭabarī não apresenta posições muito diferentes acerca dos “cármatas”. O texto permanece essencialmente o mesmo: relatam-se novas derrotas, tentativas de saques e, por fim, a captura e morte de Zakarawayh, após tentativas de saquear caravanas, descrita com o mesmo grau de crueldade e teatralidade anteriormente empregado na execução de seu irmão e de seus aliados.

Retoma-se, assim, o ponto de partida desta análise: o fato de que as informações mais densas sobre os cármatas foram incorporadas por al-Ṭabarī *a posteriori*, quando o movimento já havia sido reprimido, seus líderes executados e a ameaça contida. Essa dinâmica reforça a hipótese de que o cronista, além de relatar eventos recentes ou vividos, também reconstrói episódios já encerrados, configurando a sua narrativa em prol do que entende que deve ser lembrado — e pelo que não deve ser lembrado. Essa operação historiográfica volta a se repetir — e talvez com mais contundência — no modo como al-Ṭabarī lida com a emergência do movimento fatímida.

4.2. A Proclamação do Califado Fatímida (910): O Silêncio Como Operação Narrativa

A proclamação do Califado Fatímida, como já contextualizada, se deu nos primeiros dias de 910, após o resgate de ‘Abdallāh al-Mahdī Billāh de seu esconderijo em Sijilmassa, no moderno Marrocos, e a sua entrada triunfal em Raqqāda, na Tunísia. O evento, no entanto, não é relevante apenas em si mesmo: nos anos anteriores, sobretudo a partir de 902, a célula magrebina da *da‘wa* ismaelita se fortaleceu, tornando o Norte da África o espaço propício para a fundação de uma entidade política institucionalizada e atuante fora da clandestinidade.

O Mahdī fugiu de Salamiya em 902, provavelmente por consequência da agitação promovida por Zakarawayh e seus filhos, já que apesar de estarem alinhados a causa fatímida, ergueram uma revolta que não teria recebido apoio do núcleo central do ismaelismo, inclusive do próprio Mahdī, que apesar de internamente revelado, via a eclosão do movimento como prematura e arriscada. Para Halm (1996, p. 73), “o Mahdī deve ter percebido que as autoridades em Bagdá tinham visto a conexão entre sua missão e a revolta beduína em Palmira”. Se levarmos essa tese em consideração, é possível aceitarmos que al-Ṭabarī, cuja sua *Tārīkh* é caracterizada por uma série de informantes membros da *kuttāb* abássida e comandantes de tropas, não foi informado da existência desse indivíduo em fuga?

Em nenhum momento de sua *Tārīkh*, al-Ṭabarī menciona a existência do Califado Fatímida, assim como não apresenta nenhum indicativo explícito da reivindicação de autoridade califal por parte de uma entidade política xiita estabelecida na Ifriqiya. A *Tārīkh* não registra sequer a existência de sujeitos como Abd Abdallah al-Shī‘ī, relevante *da‘ī* responsável pelo amplo processo de conversão de berberes ao ismaelismo, pela mobilização de empreendimentos militares que enfraqueceram e até extinguiram a dinastia reinante na Ifriqiya, os aglábidas, e pela própria libertação do Mahdī em Sijilmassa — em suma, pelo estabelecimento das bases onde os fatímidas se assentaram.

‘Abdallāh al-Mahdī Billāh (909-934), o único califa fatímida que al-Ṭabarī alcançou em vida, também não é citado em nenhum momento. Al-Ṭabarī sabia da existência de um indivíduo que reivindicava ser o *mahdī*, mesmo que não soubesse efetivamente de quem se tratava, como apontamos na seção anterior²⁹. Enquanto o autor se dedicava a narrar as derrotas das Revoltas Cármatas, al-Shī‘ī varria cidades e ampliava o alcance de suas tropas berberes enquanto convertia novos grupos étnicos, fortalecendo a presença do ismaelismo na região.

Ainda que usemos da ponderação para considerar a possibilidade de que não tenha tido acesso à essas informações durante a primeira metade da década de 900, sua obra apresenta fatos ocorridos até 915, quando não apenas a *da‘wa* ismaelita já havia logrado amplo sucesso, mas o próprio Estado Fatímida já estava estabelecido político e ideologicamente, reivindicando sua posição diante da comunidade muçulmana, e efetivamente buscando ampliar os territórios sob seu domínio. O quão factível é a possibilidade que al-Ṭabarī concluiu sua obra sem essas informações?

²⁹ Ver p. 45-46, onde esse evento é apresentado com maior detalhamento.

O estabelecimento do Califado Fatímida, em 910, foi visto de forma passiva pelos abássidas, já que o califa al-Muqtadir (908-932), com treze anos de idade, era uma mera marionete na mão de sua corte (Halm, 1996, p. 182). No entanto, “podemos duvidar que tenha sido apenas miopia política que prevaleceu aqui” (Halm, 1996, p. 182), já que a presença de círculos xiitas altamente influentes registram a excitação com a chegada do *mahdī*.

É impossível cogitar que a ascensão do Califado Fatímida tenha passado despercebida nos círculos de poder de Bagdá. Halm (1996, p. 182) utiliza-se da obra *Tathbīt Dalā'il*, de ‘Abd al-Jabbār, para identificar uma grande excitação com a disseminação da notícia no oriente, seja de modo geral, mas sobretudo entre os xiitas — declarados ou não. Um caso de xiita não-declarado é o de Ali ibn al-Furāt, vizir da criança al-Muqtadir durante a ascensão dos fatímidas, que teria sugerido a possibilidade de apoiar a reivindicação de ‘Abdallāh al-Mahdī Billāh ao trono de Bagdá (Halm, 1996, p. 182).

Nos eventos relacionados ao ano de 911 e 912, al-Ṭabarī registra a prisão de um importante oficial abássida:

Em 4 de Dhu-al-Hijjah de 299 (22 de Julho de 912), Ali ibn Muhammad ibn al-Furāt **caiu em desgraça**. Ele foi detido, e suas casas e as casas de seu povo foram sequestradas. Todos os seus bens e os deles que foram encontrados foram apreendidos, e suas casas e as dos filhos de seus irmãos e suas famílias foram saqueadas. Muhammad ibn Ubaydallah ibn Yahyā ibn Khaqan foi nomeado vizir (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 197).

O cronista noticia a prisão de al-Furat, sem fazer qualquer menção às suas inclinações xiitas. A causa da sua condenação também não é explicitada, mas chama a atenção o uso da expressão grifada, “caiu em desgraça”. Em nenhum outro momento da obra essa fórmula é apresentada. Levando em consideração o fato de que os últimos anos da *Tārīkh* são caracterizado pelo uso de fontes que remetem a uma espécie de diário oficial, o cronista registra outras demissões e admissões de funcionários públicos, mas em nenhuma dessas passagens al-Ṭabarī imprime uma marca tão pessoal ou avaliativa. A punição apresentada é bastante severa e envolve outros membros de sua família, adentrando inclusive na descendência de seus irmãos, o que pode indicar que a sua intenção de atuar enquanto partidário dos fatímidas em Bagdá tenha sido identificada e ele prontamente eliminado de sua posição no alto círculo do poder abássida.

É importante ressaltar que a *Tārīkh* atua no registro de nomes de indivíduos que comandaram eventos importantes, registra movimentações dos califas, admissão e demissão em cargos públicos associados à administração abássida. Essas informações que, à primeira

vista, podem parecer protocolares, documentam a continuidade institucional do Estado Abássida, criando uma memória oficializada do poder (Kennedy, 2024, p. 177).

A fonte dessas informações em nenhum momento é indicada, mas com certeza, não eram fruto de tradição oral. Investigando as possibilidades, entende-se que o mais provável é que essas informações tenham sido obtidas de registros oficiais abássidas — que, com exceção de pequenos excertos registrados justamente por compiladores como o próprio al-Ṭabarī, perderam-se inteiramente, de modo que nem sequer sabemos que tipo de informação era registrada. Independente dos detalhes contidos nesses registros, “é inconcebível que uma burocracia que se desenvolveu como a do califado em seus anos iniciais não tenha mantido um registro de suas próprias nomeações e funcionários” (Kennedy, 2024, p. 179). Levando em consideração essa plausível possibilidade, podemos entender que al-Ṭabarī teve acesso a uma documentação produzida e mantida pelo Estado Abássida durante a produção de sua *Tārīkh*, contribuindo ativamente com a oficialização dessa memória institucional.

O acesso a essas informações, junto a presença desses registros em sua obra, pode indicar que o cronista contribuiu com esses registros. Se não é possível afirmar que trabalhou para o Estado Abássida, teve pleno acesso a essas informações, que priorizou ao lidar com certos registros. O início de um processo de controle da burocracia abássida por elites administradoras, sobretudo persas e turcos, parece justificar bem a diminuição da presença de grande parte desses registros ao longo do século IX (Kennedy, 2024, p. 180).

As ações movidas por Abdallah al-Shī‘ī, no *Maghrib*, o puseram em rota de colisão com a dinastia Aglábida. Em 903, tornou-se emir Ziyādat Allāh III, que enviou repetidas expedições nos anos que se seguiram à sua nomeação. Ao longo dos anos, os aglábidas colecionam derrotas e se enfraqueceram. Vale lembrar o fato de que o poder aglábida era subsidiado simbolicamente aos abássidas, já que o Emirado não reivindicava que seu governante era um califa, e sim um Emir, um líder submetido ao *amir al-mu‘minin*. Podemos, portanto, supor que os abássidas ficaram cientes desses enfrentamentos e reconheceram a existência desses indivíduos.

A existência fatímida parece ser indiretamente reconhecida por al-Ṭabarī por meio de uma embaixada relatada: “Em 17 de Ramadã de 295 (20 de Junho de 908), o emissário de Abū Muḍar Ziyādat Allāh ibn al-Aghlab entrou em Bagdá, acompanhado por Faṭḥ al-A‘jamī, Ele carregava presentes para dar a al-Muktafī” (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 184-185). Nas notas de rodapé, o tradutor Franz Rosenthal elucida a razão dessa viagem diplomática, e indica que “a embaixada enviada a al-Muktafī foi uma tentativa inútil de obter apoio do governo de

Bagdá” (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, nota 900 do tradutor).

Ou seja, Ziyādat Allāh III, não conseguindo lidar com as revoltas berberes comandadas pelos fatímidas, buscou apoio em Bagdá, enviando um de seus oficiais para, oferecendo como contrapartida um conjunto de presentes, conquistar o apoio político e militar dos abássidas. É importante ressaltar que o vínculo político estabelecido entre Bagdá e as províncias ocidentais do califado é um exemplo paradigmático de uma relação centro-periferia. A capital dos abássidas representa uma centralidade que autoriza o *Maghrib* e o Egito em troca de legitimidade simbólica.

O califa, por sua vez, espera que os emires aglábidas, no *Maghrib*, e tulúnidas, no Egito, invoquem seu nome na *khuṭba* e enviem uma parte substancial do recolhimento tributário de suas províncias. Por sua vez, essas províncias periféricas até são caracterizadas por algum grau de independência, já que seus governantes conduzem a política de maneira autônoma. Por outro lado, as questões teológicas e ideológicas estão sob a vigilância atenta dos abássidas.

Vale ressaltar que a partir do século IX, é inequívoca a necessidade do poder central de criar uma espécie de véu califal que cobre a sua incapacidade logística e fiscal de administrar todas as províncias. O eminente processo de desagregação abássida é contido a partir de uma descentralização controlada, em que as províncias periféricas passam a ser governadas por poderes subsidiados aos abássidas — até que o rompimento produzido pela emergência fatímida encerre essa relação de centro e periferia. O que provavelmente ocorre durante a ascensão dos fatímidas é sintomático da incapacidade dos abássidas de lidar com suas próprias dinâmicas internas. É por isso que o emir aglábida é “tratado em Bagdá como um peticionário irritante” (Halm, 1996, p. 180).

Anualmente, pelos três últimos anos da *Tārīkh*, entre 913 e 915, al-Ṭabarī apresenta pequenos registros sobre as expedições fatímidas de conquista do Egito, comandadas pelo filho do califa fatímida e seu sucessor designado, al-Qā’im bi-amr Allāh. Em 913, o cronista registra “a chegada a Bagdá de um mensageiro do oficial encarregado de Barqa com um relatório sobre um rebelde que se rebelara contra ele” (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 198). O termo utilizado, “rebelde”, faz menção aos fatímidas comandados por al-Qā’im (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 198, nota 943 do tradutor).

Entre 913 e 914, por sua vez, al-Ṭabarī relata que “os magrebinos de Ibn al-Baṣrī entraram em Barqa, e o oficial nomeado pelas autoridades centrais foi expulso” (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 202). Os próximos relatos — que em suma, resumem avanços e recuos das tropas fatímidas em Barqa e Alexandria, no Egito — são caracterizados pelo uso da mesma

fórmula: “um oficial de Ibn al-Baṣrī chegou em Alexandria com berberes e magrebinos”, “os homens de Ibn al-Baṣrī” e “Habasa, homem de Ibn al-Baṣrī”, (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 202-205).

Rosenthal é inequívoco sobre o nome de Ibn al-Baṣrī: “Isto é, o fatímida Abdallah” (al-Ṭabarī, v. 38, p. 202, nota 960 do tradutor). Aprofundando um pouco essa explicação, Brett (2001, p. 85) aponta que, para al-Ṭabarī, o novo monarca fatímida, ‘Abdallāh al-Mahdī Billāh, aparece de forma ambígua, identificado ora como *al-Kharījī*³⁰ — isto é, “o carijita” ou rebelde —, ora como Ibn al-Baṣrī, “filho do homem de Baṣra”. Brett destaca que essa representação reflete a limitação do interesse de al-Ṭabarī, que restringe sua atenção ao âmbito do Califado Abássida, demonstrando um desconhecimento ou desinteresse quanto às origens e à ideologia da nova dinastia Fatímida no *Maghrib*. Assim, embora al-Ṭabarī registre os ataques fatímidas ao Egito e a tentativa anterior de tomada de Barqa, suas referências à revolução no Ocidente são breves e indicam que ele não acessava informações detalhadas sobre o contexto político e religioso que embasava o surgimento dos fatímidas (Brett, 2011, p. 85). Na prática, ao se referir aos fatímidas como meros “filhos de al-Basri”, al-Ṭabarī nega a reivindicação genealógica de ‘Abdallāh al-Mahdī Billāh, excluindo qualquer conexão de sua família à descendência do profeta Muhammad, o que implica na afirmação de que suas pretensões álicas são invenções posteriores motivadas politicamente.

Uma série de outros eventos relacionados à ascensão dos fatímidas não podem ser sequer cotejados, já que al-Ṭabarī, de forma alguma, faz menção às suas ocorrências. No ano de 909, a cidade de Qayrawān é conquistada por al-Shī‘ī (Halm, 1996, p. 121), ‘Abdallāh al-Mahdī Billāh é preso em Sijilmasa e depois é finalmente libertado pondo fim a sua fuga de nove anos (Halm, 1996, p. 128-140), proclama-se o Califado Fatímida no início de 910 (Halm, 1996, p. 147-155) e al-Shī‘ī é assassinado a mando do próprio califa no ano seguinte (Halm, 1996, p. 163-168). Nenhum desses eventos relevantes é apresentado por al-Ṭabarī em sua *Tārīkh*.

A presença de registros tão específicos como os que envolvem a tentativa de tomada da Barqa por parte das forças fatímidas, ou ainda os apelos diplomáticos de Ziyādat Allāh III à Bagdá, revelam que al-Ṭabarī dispunha de informações consideráveis sobre a movimentação política no *Maghrib* e seus desdobramentos em direção ao Egito. Esses elementos fragmentares demonstram que o cronista teve acesso a dados relevantes e atuais sobre a

³⁰Primeira seita dissidente do Islã, surgida após a batalha de Şifīn (657), os carijitas defendiam uma concepção igualitária de liderança, opondo-se ao califado dinástico. Aparece, aqui, como uma generalização com a acepção de “rebeldes”. Ver: DELLA VIDA, Giorgio Levi. **Khāridjites**. In: LEWIS, Bernard. DONZEL, Emeri Van. PELLAT, Charles (Eds.) *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1997. v. 4, p.754-760

ofensiva fatímida, o que reforça a hipótese de que o silenciamento de eventos centrais, como a proclamação do Califado em 910 ou a libertação do Mahdī em Sijilmassa, não pode ser atribuído apenas a desconhecimento. Antes, parece indicar uma operação seletiva de escrita, em que o apagamento de determinados fatos se articula com o horizonte de expectativas do poder abássida e com as tensões ideológicas que cercavam os registros históricos no final do século IX e início do século X.

Robert Irwin é incisivo sobre o fim da *Tārīkh*: "o medo de ofender o palácio pode ter prejudicado seu estilo como historiador" (Irwin, 1993, p. 630). De fato, a medida que a *Tārīkh* avança no tempo, sua natureza torna-se cada vez mais noticiosa, e os informes, menos relevantes. É simbólico que entre os últimos fatos noticiados na *Tārīkh*, al-Ṭabarī noticie, em uma linha e meia, a morte de uma certa Bid'ah, uma ex-escravizada liberta de Arib, protegida do califa al-Ma'mūn (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 207). Rosenthal comenta com excelência, sintetizando a ironia presente no fato de que "um item trivial [...] conclui uma obra majestosa que trata de eventos que estão entre os maiores da história mundial" (al-Ṭabarī, 1985, v. 38, p. 207, nota 978 do tradutor).

É simbólico que essa obra pretendida universal se encerre como uma série de relatos fragmentados de Bagdá. Justamente enquanto o Califado Abássida se desagregava, sobretudo com a ascensão dos fatímidas no Norte da África, al-Ṭabarī produzia em sua *Tārīkh* um conjunto de "fatos diversos" (Irwin, 1993, p. 630) da sociedade iraquiana. O desfecho da brilhante *Tārīkh* parece um sintoma do esquecimento produzido em sua narrativa histórica: ao privilegiar a trivialidade da vida cortesã de Bagdá, em detrimento à ascensão de uma nova ordem islâmica no Ocidente, al-Ṭabarī preserva a posição simbólica de um califado que já não consegue narrar a si mesmo como universal.

5. CONCLUSÃO

O objetivo deste trabalho foi investigar a subalternização da experiência fatímida na *Tārīkh* de al-Ṭabarī, considerando sua posição enquanto historiador no Califado Abássida. Buscou-se, inicialmente, realizar uma esclarecedora contextualização dessa obra no panorama da historiografia islâmica medieval, ao passo que foram examinadas as influências das dinâmicas políticas do período, com o objetivo de compreender como esses aspectos poderiam influenciar na subalternização fatímida. A análise foi feita a partir de referenciais hermenêuticos, buscando compreender como al-Ṭabarī poderia ter recorrido à mecanismos de esquecimento durante a sua configuração narrativa histórica.

A análise realizada revelou o que podemos considerar dois blocos, delineados desde a divisão de seções do capítulo três. No que diz respeito aos eventos relacionados às revoltas dos “cármatas” — nos termos de al-Ṭabarī — o historiador não necessariamente manipula a memória através do esquecimento dos eventos em si. Nesse conjunto de episódios, especialmente os que envolvem a família de Zakarawayh, Yaḥya e al-Ḥusayn, observamos que a maioria dos acontecimentos relevantes está presente na narrativa. Os problemas aqui são de outra ordem: o primeiro deles reside no fato de que al-Ṭabarī efetivamente simplifica processos complexos, ao não distinguir com clareza as dissensões internas do ismaelismo. Além disso, não diferencia as distintas correntes xiitas, agrupando posições teológicas e políticas diversas sob a categoria genérica de “cármatas”, e incute sobre alguns ismaelitas reivindicações genealógicas falseadas.

Ainda que, nesse caso, não se possa afirmar com certeza se a homogeneização resulta da própria agência da composição da intriga nessa configuração narrativa, o resultado narrativo permanece: uma reconfiguração da memória que marginaliza a pluralidade em favor de uma representação uniforme. Inclusive, toda uma tradição historiográfica moderna estabeleceu-se a partir do referencial de que Zakarawayh e seus filhos eram dissidentes cármatas do ismaelismo, o que só foi reconsiderado a partir dos brilhantes esforços de Heinz Halm (1996).

Ademais, constatamos que a narrativa produzida por al-Ṭabarī no recorte aqui analisado está profundamente ancorada em fontes do aparato oficial abássida. Sua operação historiográfica, por tanto, está moldada por filtros institucionais e ideológicos, que condicionam sua narrativa histórica — mesmo que ele não esteja conscientemente manipulando o discurso.

Existem trechos, no entanto, que al-Ṭabarī transita entre a posição de compilador e autor. Ao retratar os opositores como agentes do caos moral, político e religioso, sua escrita deixa de ser apenas um relato e se aproxima de um discurso de legitimação do poder, quando descreve, de forma minuciosa, os castigos públicos impostos aos dissidentes, caracterizados por sofrimento físico, humilhação e apoio popular para as torturas. Entende-se aqui que essas passagens não representam apenas relatos factuais: narram vitórias abássidas e estabelecem a posição exemplificadora ao inimigo herético.

O segundo bloco a que me referi é aquele relacionado de fato com a ascensão do Califado Fatímida. Al-Ṭabarī não cita, em nenhum momento, o surgimento de uma rivalidade à autoridade califal abássida, e o fim da obra é de fato protocolar. Nesse caso, podemos sim, com clareza, perceber o processo de esquecimento do autor acerca dos eventos históricos que se desenrolam ao longo da primeira década do século X relacionados à ascensão dos fatímidas.

Os resultados desta pesquisa confirmam a hipótese de que a subalternização da experiência fatímida na *Tārīkh* de al-Ṭabarī decorre da seleção e configuração narrativa dos eventos, que privilegia um discurso histórico oficial alinhado aos interesses políticos da dinastia Abássida, destacando-se, é claro, o seu contato com um determinado conjunto de fontes de caráter oficial. A análise revelou que o cronista não apenas suprime certos acontecimentos relevantes, removendo-os do lugar de memória do período, mas também modifica ativamente sua narrativa para reescrever fatos de maneira que deslegitime os movimentos dissidentes.

A pesquisa trabalhou no limite do que pode ser dito sobre o discurso histórico de um intelectual de um passado distante. Restrita ao que al-Ṭabarī narra, é difícil cotejar sua *Tārīkh* com outras obras coetâneas, dado o número limitado de textos do mesmo período com pretensão tão hercúlea. Considera-se possível expandir o debate a partir de movimentos historiográficos, incorporando referenciais teóricos como centro-periferia para refletir as relações entre Ocidente e Oriente no século X islâmico; e aprofundando a subalternização, aqui refletida em termos gerais, a partir da vasta tradição de estudos sobre grupos subalternos. Ampliando o recorte cronológico e o *corpus documental*, também se pode, via instrumentos comparativos, elucidar tentativas de legitimação por discurso histórico no período, uma ambição que certamente representa uma possibilidade para além do horizonte da graduação.

REFERÊNCIAS

Fontes:

AL-ṬABARĪ, Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr. **The History of al-Ṭabarī (v. 37): The Abbasid Recovery: The War Against the Zanj Ends.** Tradução de Phillip Fields. Albany: State University of New York Press, 1987.

AL-ṬABARĪ, Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr. **The History of al-Ṭabarī (v. 38): The Return of the Caliphate to Baghdad: The Caliphate of al-Muʿtaḍid, al-Muktafi, and al-Muqtadir, A.D. 892–915/A.H. 279–302.** Tradução de Franz Rosenthal. Albany: State University of New York Press, 1985.

Referências Bibliográficas:

ABUN-NASR, Jamil. **A History of the Maghrib in the Islamic Period.** Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

ALBERTI, Verena. A existência na história: revelações e riscos da hermenêutica. **Estudos históricos - Historiografia**, Rio de Janeiro, v.9, n° 17, 1996, p. 31-57.

ALCORÃO. O significado dos versículos do Alcorão Sagrado. Tradução de Samir El Hayek. São Paulo: Marsam Editora Jornalística, 1994.

ANTISERI, Dario. REALE, Giovanni. **História da Filosofia (v. 6): De Nietzsche à Escola de Frankfurt.** Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006.

ARENDONK, Cornelis Van. GRAHAM, William. **Sharif.** In: BOSWORTH, Clifford. DONZEL, Emeri. HEINRICHS, Wolfhart. LECOMTE, Gérard (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*, 2 ed. Leiden: Brill, 197. v. 9, p. 329-337.

BORRUT, Antoine. **Between Memory and Power: The Syrian Realm under the Last Umayyads and the First Abbasids (c. 72-193/692-809).** Tradução de Anna Bailey Galietti. Leiden: Brill, 2023.

BOSWORTH, Clifford. **Lakab.** In: BOSWORTH, Clifford. DONZEL, Emeri Van. LEWIS, Bernard. PELLAT, Charles (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1986. v. 5, p. 618-631.

BRETT, Michael. **The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hjira, Tenth Century CE.** Leiden: Brill, 2001.

CANARD, Marius. **Daʿwa.** In: LEWIS, Bernard. PELLAT, Charles. SCHACHT, Joseph (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1991. v. 2, p. 168-170.

DAKAKE, Maria. **Hojjat.** *Encyclopaedia Iranica*, 2004, edição online. Disponível em: <https://www.iranicaonline.org/articles/hojjat/>. Acesso em: 26 jul. 2025.

DANIEL, Elton. **Ṭabari, Abu Ja‘far Moḥammad B. Jarir**. Encyclopaedia Iranica, 2000. Disponível em: <https://www.iranicaonline.org/articles/tabari-abu-jafar/>. Acesso em: 26 jul. 2025.

DE BLOIS, François. **Tārīkh**. In: BERMAN, Peri. BIANQUIS, Thierry. BOSWORTH, Clifford. DONZEL, Emeri Van. HEINRICHS, Wolfhart (Eds.) *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 2000. v. 10, p. 257-302.

DELLA VIDA, Giorgio Levi. **Khāridjites**. In: LEWIS, Bernard. DONZEL, Emeri Van. PELLAT, Charles (Eds.) *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1997. v. 4, p. 754-760.

DONNER, Fred. **Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing**. Princeton: The Darwin Press, 1998.

EL-HIBRI, Tayeb. **The Abbasid Caliphate: A History**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

FAHIR, Iz. **Da‘ī**. In: LEWIS, Bernard. PELLAT, Charles. SCHACHT, Joseph (Eds.) *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1991. v. 2, p. 97-98.

GEARY, Patrick. Oblivion Between Orality and Textuality in the Tenth. In: ALTHOFF, Gerd. FRIED, Johannes. GEARY, Patrick. **Medieval Concepts of the Past: Ritual, Memory, Historiography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 111-123.

HALM, Heinz. **The Empire of the Mahdī: The Rise of the Fatimids**. Tradução de Michael Bonner. Leiden: Brill, 1996.

HALM, Heinz. **Zekrawayh b. Mehrawayh**. Encyclopaedia Iranica, 2015. Disponível em: <http://www.iranicaonline.org/articles/zekrawayh-mehrawayh>. Acesso em: 26 jul. 2025.

HINDS, Martin. **Mihna**. In: BOSWORTH, Clifford. DONZEL, Emeri Van. HEINRICHS, Wolfhart. PELLAT, Charles (Eds.) *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1993. v. 7, p. 2-6.

HODGSON, Marshall. **The Venture of Islam (v. 1): The Classical Age of Islam**. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

HODGSON, Marshall. Two Pre-Modern Muslim Historians: Pitfalls and Opportunities in Presenting them to Moderns. In: NEF, John (org.). **World Academy of Art and Science (v. 5): Towards World Community**. Springer Science+Business Media Dordrecht, 1968. p. 53-69.

HOURANI, Albert. **Uma História dos Povos Árabes**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HUNWICK, John. **‘Ulamā’**. In: BERMAN, Peri. BIANQUIS, Thierry. BOSWORTH, Clifford. DONZEL, Emeri Van. HEINRICHS, Wolfhart (Eds.) *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 2000. v. 10, p. 801-810.

IRWIN, Robert. *Review of The History of al-Ṭabarī, Vols. XXXIV–XXXVIII*. **Journal of the American Oriental Society**, v. 113, n. 4, p. 630–633, 1993.

ISLAM, Riazul. **Kātib**. In: LEWIS, Bernard. DONZEL, Emeri Van. PELLAT, Charles (Eds.) *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1997. v. 4, p.754-760.

JIWA, Shainool. The Initial Destination of the Fatimid Caliphate: The Yemen or The Maghrib?. **Institute of Ismaili Studies**, 2004. Disponível em: <https://www.iis.ac.uk/scholarly-contributions/the-initial-destination-of-the-fatimid-caliphate-t-he-yemen-or-the-maghrib/>. Acesso em: 26 jul. 2025

KENNEDY, Hugh. **The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century**. Londres: Routledge, 2016.

KENNEDY, Hugh. The Sources of al-Ṭabarī's History of the Abbāsid Caliphate. *In*: KENNEDY, Hugh (org.). **Al-Tabari: A Medieval Muslim Historian and His Work**. Berlin: Gerlach Press, 2024. p.175-187.

LEWIS. Bernard. **Abnā'**. In: GIBB, Hamilton. KRAMERS, Johannes. LÉVI-PROVENÇAL, Évariste. SCHACHT, Joseph (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1986. v. 1, p. 102.

LEWIS. Bernard. **Alids**. In: GIBB, Hamilton. KRAMERS, Johannes. LÉVI-PROVENÇAL, Évariste. SCHACHT, Joseph (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1986. v. 1, p. 401-403.

MADLUNG, Wilferd. **Imāma**. In: LEWIS, Bernard. MÉNAGE, Victor. PELLAT, Charles. SCHACHT, Joseph (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1986. v. 3, p. 1163-1169.

MADLUNG, Wilferd. **Mahdī**. In: BOSWORTH, Clifford. DONZEL, Emeri Van. LEWIS, Bernard. PELLAT, Charles (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1986. v. 5, p. 1230-1238.

MONTEL, Aurélien. El Occidente islámico a la luz de las fuentes de la primera época abasí (ss. VIII-X): un mundo invisible. **Al-Qantara**, v. 43, n. 2, 2022. Disponível em: <https://al-qantara.revistas.csic.es/index.php/al-qantara/article/view/679>. Acesso em: 26 jul. 2025.

PELLAT, Charles. **Ghayba**. In: LEWIS, Bernard. PELLAT, Charles. SCHACHT, Joseph (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1991. v. 2, p. 1026.

POPOVIC, Alexandre. **Al-Zandj**. In: BEARMAN, Peri. BIANQUIS, Thierry. BOSWORTH, Clifford. DONZEL, Emeri Van. HEINRICH, Wolfhart (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 2002. v. 11, p. 444-446.

RICOEUR, Paul. **A Memória, a História e o Esquecimento**. Tradução de Alain François. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa (v. 1): A Intriga e a Narrativa Histórica**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ROBSON, James. **Ḥadīth**. In: LEWIS, Bernard. MÉNAGE, Victor. PELLAT, Charles. SCHACHT, Joseph (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1986. v. 3, p. 23-28.

SHOSHAN, Boaz. **Poetics of Islamic Historiography**: Deconstructing Tabari's History. Leiden: Brill, 2004.

SIMÃO, João Paulo Santos. **O pensamento histórico de aṭ-Ṭabarī**: relatos do califado de al-Ma'mūn (198-218 a.H.) na História dos Mensageiros e dos Reis. 2017. 164 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

WENSINCK, Arent. **Khuṭba**. In: BOSWORTH, Clifford. DONZEL, Emeri Van. LEWIS, Bernard. PELLAT, Charles (Eds.). *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed. Leiden: Brill, 1986. v. 5, p. 74-75.