

Cadernos de História, Belo Horizonte, v. 25, n. 42, dezembro de 2024

MOVIMENTO DO DESPERTAR ISLÂMICO NA CASA DE SAUD: doutrina wahhabita e política externa para o Irã pós-1979	David Neder Issa Fortuna Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
--	--

Resumo

O fundamentalismo islâmico surgiu às margens de movimentos de renascimento (*nahda*) religioso que ocorreram nos impérios indiano, otomano e persa nos séculos XVIII e XIX, e, desde então, tem sido representado pelo movimento do despertar islâmico, pelos movimentos reformistas e pelos movimentos radicais. Esse artigo destaca os movimentos do despertar islâmico e se dedica àquele oriundo da Península Arábica. Sendo assim, indaga por que apenas o movimento do despertar islâmico árabe perdura até os dias de hoje e parte da hipótese de que tal sucesso se deve não somente aos objetivos traçados às margens do *nahda*, mas também à criação de uma ideologia ortodoxa que foi cooptada pela Casa de Saud. Estipulado isso, intenta estudar a ideologia de Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhab, averiguar como a Casa de Saud se valeu desse mesmo movimento para conformar a sua política de Estado, e mostrar quão relevante a ideologia wahhabita ainda é para parte da comunidade muçulmana (*ummah*) no Oriente Médio. Tendo sido feito esse esforço, o autor assevera que o Reino da Arábia Saudita ainda se vale do pensamento religioso de al-Wahhab para moldar sua política doméstica e externa, e, por isso, ratifica a hipótese outrora levantada.

Palavras-chave: al-Wahhab; Ideologia wahhabita; Wahhabismo; Casa de Saud.

Cadernos de História, Belo Horizonte, v. 25, n. 42, dezembro de 2024

ISLAMIC AWAKENING MOVEMENT IN THE HOUSE OF SAUD: Wahhabi doctrine and foreign policy for post-1979 Iran	David Neder Issa Fortuna Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
--	---

Abstract

The Islamic fundamentalism emerged on the margins of religious revival (*nahda*) movements that occurred in the Indian, Ottoman, and Persian empires in the 18th and 19th centuries, and since then has been represented by the Islamic awakening movement, the reformist movements, and the radical movements. This paper highlights the Islamic awakening movements and focuses on those originating from the Arabian Peninsula. Therefore, it asks why only the Arab Islamic awakening movement persists to this day and starts from the hypothesis that such success is due not only to the objectives outlined on the margins of the *nahda* but also to the creation of an orthodox ideology that was co-opted by the House of Saud. Having stipulated this, it intends to study the ideology of Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhab, to find out how the House of Saud used this same movement to shape its state policy, and to show how relevant the Wahhabi ideology still is for part of the Muslim community (*ummah*) in the Middle East. Having made this effort, the author asserts that the Kingdom of Saudi Arabia still uses al-Wahhab’s religious thought to shape its domestic and foreign policy, and, therefore, ratifies the hypothesis previously raised.

Keywords: al-Wahhab; Wahhabi ideology; Wahhabism; House of Saud.

1 INTRODUÇÃO: RENASCIMENTO E DESPERTAR

Os movimentos do despertar islâmico surgiram nas regiões periféricas dos impérios indiano, otomano e persa entre os séculos XVIII e XIX em resposta a crises identitárias e, conseqüentemente, em busca de um renascimento (*nahda*) religioso e cultural. Com a emergência do sistema colonial europeu, a comunidade muçulmana (*ummah*) que vivia nos territórios em questão vivenciou um declínio¹ não somente cultural, mas também religioso e político, e, portanto, entendeu ser necessário reavivar o apreço pelo fundamentalismo islâmico – que nem sempre se confunde com uma intolerância religiosa perpetrada pelo radicalismo militar. Disso se depreende que o *nahda* é um fenômeno contemporâneo que em sua origem se opôs ao colonialismo e que atualmente almeja aglutinar em torno de si movimentos culturais, religiosos e políticos que demandam um retorno ao islã “puro” e que desejam revitalizar a identidade muçulmana (Pace, 2002) em suas esferas de atuação. Investigar as razões, os métodos utilizados e os objetivos a serem alcançados ao buscar essa pureza religiosa é, então, vital para compreender o fundamentalismo islâmico.

Antes de dar prosseguimento ao debate proposto, faz-se necessário tecer mais um comentário acerca da relação entre o fundamentalismo islâmico e os movimentos do despertar islâmico que almejavam o renascimento religioso. Em primeiro lugar, é preciso ponderar que apesar de os movimentos do despertar islâmico e o conseqüente renascimento religioso terem preparado o advento do fundamentalismo islâmico, nem sempre aqueles compuseram este. Ademais, há que se asseverar que a despeito de alguns atores (estatais e não estatais) que compuseram aqueles movimentos serem adeptos do fundamentalismo, não o são do radicalismo armado (Pace, 2002). Isso significa que é possível falar em movimentos do despertar islâmico que se valem de uma leitura unívoca e estrita da Escritura sagrada e/ou que advogam em prol de uma reforma cultural,

¹ O declínio nas esferas cultural, religiosa e política foi consequência do colonialismo europeu que ocorreu entre os séculos XV e XX. Durante esse período de intervenção e ocupação externa, povos muçulmanos de regiões periféricas dos impérios indiano, otomano e persa foram influenciados pelas potências colonialistas à ponto de terem os seus costumes (concernentes, por exemplo, à crença e à maneira de expressá-la) mudados. Daí a percepção, por parte daqueles povos, da necessidade de reafirmar a identidade (em todos os aspectos e âmbitos) ameaçada pelo modo de viver europeu. Daí, em suma, a menção à crise identitária que motivou os movimentos do despertar islâmico (Pace, 2022).

espiritual e política, mas que não partem de uma perspectiva religiosa e política fundamentalista embasada em uma abordagem militar e, portanto, violenta.

Por ora é bastante ponderar que o fundamentalismo islâmico se refere a um debate acerca da possibilidade do uso da hermenêutica na leitura e interpretação do Corão (processo esse conhecido como *tafsir*) e dos *Hadiths*². Posto isso, teólogos, ideólogos e demais autoridades questionam se métodos racionalistas devem ser utilizados para tentar compreender determinada história, certa diretriz ou dado mandamento corânico se valendo de uma cosmovisão contemporânea. O grande desafio é, então, ser capaz de aplicar os preceitos islâmicos às demandas da modernidade sem, todavia, renunciar a uma perspectiva teológica islâmica embasa nos fundamentos. Nesse sentido, cabe elencar três grupos³ fundamentalistas islâmicos, que são: movimentos do despertar islâmico, movimentos reformistas e movimentos radicais (Pace, 2002). Como já está claro, o presente artigo se debruçará tão somente sobre a primeira classe de grupos e, além disso, fará um recorte geográfico e temporal que permitirá investigar com maior propriedade determinadas particularidades entre seus movimentos; que, cabe ressaltar, nem sempre se valem do radicalismo militar para serem intolerantes.

Os movimentos do despertar islâmico ocorreram na Índia setentrional, na Nigéria, no Chade, na Somália, no Sudão e na Península Arábica. Apesar de terem empreendido *jihad*s⁴ com o intuito de purificar a religião islâmica de intentos sincréticos, defender a casa do Islã (*dar al-Islam*) contra intervenções realizadas por países colonialistas e depor governos tidos por eles mesmos como apóstatas para, a seguir, proclamar califados (*khilafahs*)⁵, tais movimentos não lograram êxito político e religioso duradouro. À bem

² Compilado daquilo que foi dito e/ou feito pelo profeta Muhammad.

³ É preciso deixar claro que se trata de movimentos distintos. Vale dizer, não são equivalentes entre si, não lidam com elas problemáticas e, conseqüentemente, possuem propostas distintas.

⁴ A palavra árabe *jihad* vem da raiz etimológica *j-h-d* e se refere a algum tipo de esforço ou luta não necessariamente espiritual. À despeito de o termo ser “uma construção, em primeiro lugar, *jurídica*” (Cherem, 2009, p. 84), aponta também para questões religiosas, geopolíticas e militares (Cherem, 2009). Por essa razão, há estudiosos, como Tom Quiggin (2009), que falam em *jihad* pelo bem (*al khair*), que compreende, por exemplo, ações financeiras, educacionais e políticas que beneficiam a sociedade em geral, e em *jihad* contra o mal (*asy-syarr*), que almeja resistir às tentações pessoais e lutar contra o pecado. Outros, vide Quintan Wiktorowicz (2006), defendem que existe o *jihad* interno, semelhante àquele contra o mal, e o *jihad* externo, que se subdivide em *jihad* ofensivo, que possui um caráter principalmente proselitista, e *jihad* defensivo, que preza pela defesa da fé islâmica e da comunidade muçulmana em casos de intervenção externa na Casa do Islã (*dar al-Islam*). O caso em questão se trata, portanto, de um *jihad* defensivo.

⁵ O conceito de califado (*khilafah*) remete a um Estado que é governado por um califa (*khalifah*) e que é regido a partir da *shari'a* (veja nota explicativa número 8). O califa, portanto, representa a

da verdade, uma foi a exceção que perdura até os dias de hoje (Pace, 2002). Sendo assim, esse artigo questiona por que apenas o movimento do despertar islâmico que ocorreu na Península Arábica tem persistido. Mais do que isso: o que faz com que tal movimento tenha ganhado tamanha relevância a ponto de conformar a ideologia e a política de Estado saudita, e, ademais, ser utilizado para moldar a política externa saudita para países do Norte da África, do Oriente Médio e da Ásia Central?

Esse artigo arroga para si a hipótese de que o sucesso do movimento do despertar islâmico na Península Arábica se deve não somente aos objetivos traçados às margens do *nahda*, mas também à cooptação de uma ideologia pela Casa de Saud⁶. O objetivo desse movimento, chamado wahhabismo, é o reavivamento islâmico segundo a concepção da escola hanbalita e a oposição a incredulidade e inovações religiosas (*ashya' min al-shirkiyyat wa'l-bida'*)⁷ que redundam em progressismo teológico. Já a sua ideologia está ancorada, por exemplo, na delimitação estrita dos conceitos de soberania divina (*rububiyya*), monoteísmo (*uluhiyya* e *tawhid*), oposição a atribuição de parceiros a *Allah* (*shirk*) e métodos de interpretação da Escritura sagrada (*ijtihad* e *tafsir*). Por essas razões, a ideologia wahhabita foi adotada pela Casa de Saud quando da fundação do Reino da Arábia Saudita (Pace, 2002; Mandaville, 2022). Portanto, essa pesquisa parte do pressuposto de que mais importante do que ter almejado o reavivamento do apreço por

supremacia da *shari'a*, é o comandante dos fiéis (*amir al-mu'minin*), deve prezar pela defesa e expansão da Casa do Islã (*dar al-Islam*) e exerce também a função de líder de orações (*imam*). Tal sistema de governo foi proeminente entre os anos 632 e 1258, ocasião na qual foram criados os califados Rashidun (632-661), Omíada (661-750), Abássida (750-1258), Fatímida (909-1171) e Omíada da Espanha (929-1031). Outro caso que merece menção é o califado Otomano, que foi estabelecido após a conquista do Estado mameluco, em 1517, e que terminou em 1924 (Oxford Bibliographies, 2024).

⁶ Ou ainda, dinastia saudita.

⁷ A incredulidade diz respeito ao abandono de uma vida de devoção ou até mesmo do sistema religioso propriamente dito. Já as inovações religiosas ocorrem quando da renúncia de uma perspectiva e uma postura fundamentalistas – isto é, que prezam por uma leitura estrita e uma interpretação literal de trechos corânicos – e, portanto, redundam em uma releitura de conceitos e doutrinas islâmicas conforme o entendimento ético contemporâneo.

uma pretensa pureza religiosa, foi ter criado uma ideologia conservadora que se tornou a base da *shari'a*⁸ e da *fiqh*⁹ adotados pelos sauditas.

Dito isto, esse artigo almeja investigar as razões políticas e religiosas pelas quais o wahhabismo se destoa dos demais movimentos do despertar islâmico. Para tanto, em um primeiro momento demandar-se-á estudar a ideologia de Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab, de modo que seja possível compreender qual era sua perspectiva acerca do fundamentalismo islâmico. A seguir, será preciso averiguar como a Casa de Saud não somente arrogou para si o wahhabismo, mas se valeu desse mesmo movimento para conformar a sua política de Estado em âmbito doméstico e externo. No estágio derradeiro, será necessário fazer algumas considerações sobre o Reino da Arábia Saudita, esforço esse que mostrará quão relevante a ideologia wahhabita é nos dias de hoje para a própria Casa de Saud.

Quatro são as razões pelas quais é vital pesquisar como a ideologia wahhabita conforma as políticas doméstica e externa da Casa de Saud. Porque não somente molda o sistema religioso, mas também conforma a *shari'a* e a *fiqh* nacionais. Pois é um movimento salafista¹⁰, logo, possui uma perspectiva fundamentalista sobre doutrinas centrais da religião islâmica, vide a do *jihad*. Dado que pode ser tido como um

⁸ A *shari'a* contém uma série de normas que regulamenta a relação do ser humano com a sociedade, com o universo e com *Allah*. Para tanto, elenca e elucida questões concernentes a ritos e cultos, atividades políticas e sistema legal. É possível afirmar, portanto, que a *shari'a* é a “lei sagrada do islã [que] é [tida como] um conjunto abrangente de deveres religiosos” (Weeramantny, 1988, p. 1, tradução nossa). Disso se depreende, em suma, que a *shari'a* é mais do que um mero sistema jurídico, dado que “atinge muito mais profundamente o pensamento, a vida e a conduta” (Weeramantny, 1988, p. 1, tradução nossa) de um muçulmano, do que um compilado qualquer de legislações (Weeramantny, 1988).

⁹ A palavra árabe *fiqh* significa “compreensão, conhecimento, inteligência” (Emon, 2018, p. 45, tradução nossa) e tem sido utilizada principalmente no meio legal. Nesse próprio âmbito, concerne a um termo “técnico-jurídico” (Emon, 2018, p. 45, tradução nossa) e, portanto, se refere a “jurisprudência, especificamente a jurisprudência doutrinária legal da lei islâmica” (Emon, 2018, p. 45, tradução nossa). Por essas razões, o conceito em questão diz respeito a “leis que regulam as observâncias rituais e religiosas (*'ibadat*) [...] o direito e o processo penal e, finalmente, o direito constitucional e as leis que regulam a administração do Estado e a condução da guerra” (Emon, 2018, p. 45, tradução nossa) (Emon, 2018).

¹⁰ Movimento muçulmano sunita que preza por imitar a conduta dos chamados “predecessores piedosos (*al-salaf al-salih*)” (Wagemakers, 2016, p. 2, tradução nossa), isto é, daquelas pessoas que fizeram parte das três primeiras gerações da comunidade criada pelo profeta Muhammad. Se trata, portanto, de um movimento que além de ter o Corão como óbvia autoridade máxima, preza pela observação das tradições (*hadiths*) e pela volta ao fundamentalismo religioso. Como será visto adiante, o wahhabismo pode ser considerado a sua versão saudita (Wagemakers, 2021; Mandaville, 2022).

“movimento de resistência global que utiliza o islã ou a terminologia islâmica como referência” (DeLong-Bas, 2014, p. 1, tradução nossa)¹¹ para a consecução de seus objetivos. Visto que desde os anos 1960, e especialmente após a Revolução Iraniana (1978-1979), tem feito um esforço para influenciar as esferas social, cultural, religiosa e política de países vizinhos da Arábia Saudita. No que concerne às três primeiras temáticas mencionadas, tal diligência tem se dado mediante proselitismo religioso (*da'wa*), já no que tange à política, notam-se até mesmo conflitos diretos e indiretos. Entre esses, merece destaque os esforços para conter a influência iraniana em países vizinhos a partir do início da Revolução Iraniana (DeLong-Bas, 2014; Mandaville, 2022), que tinha como um de seus objetivos difundir a ideologia xiita duodecimana em países muçulmanos.

2 O ENCONTRO ENTRE AL-WAHHAB E IBN SAUD

2.1 Ideologia wahhabita

Para compreender a ideologia criada por Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhab (1703-1792), é preciso investigar sua trajetória educacional. al-Wahhab nasceu no vilarejo de al’-Uyayna, situado em Najd, na região central da Península Arábica, em uma família extremamente erudita e de especialistas na escola de jurisprudência (*madhhab*)¹² islâmica hanbalita¹³: seu pai, ‘Abd al-Wahhab, foi um grande pregador de Najd; seu tio, Ibrahim, exerceu os cargos de juiz islâmico (*qadi*) e conselheiro legal (*mufiti*); e seu avô, Sulayman Ibn ‘Ali, também se destacou enquanto jurista. Por essa razão, al-Wahhab foi versado desde cedo na educação religiosa e no hanbalismo, primeiro pelo próprio pai e, em seguida, por mestres da lei que residiam e lecionavam em outras cidades e países (Firro, 2018; Bunzel, 2023). O contexto no qual al-Wahhab cresceu, a oportunidade de ser

¹¹ resistance movement globally that uses Islam or Islamic terminology as its reference.

¹² As escolas de jurisprudência, também conhecidas como escolas jurídicas doutrinárias, são formadas por juristas “que são leais a uma doutrina legal [...] atribuída a um mestre-jurista de quem se sabe que a escola adquiriu características particulares e distintivas” (Hallaq, 2009, p. 39, tradução nossa). Ademais, tais escolas possuem como atribuição o dever de definir “os limites jurídicos conceituais de um conjunto de casos” quaisquer (Hallaq, 2009, p. 38, tradução nossa). Por fim, é válido ponderar que a vertente islâmica sunita possui quatro escolas, quais sejam: hanafita, malikita, shafita e hanbalita.

¹³ Foi fundada pelo juiz-mestre Ahmad Ibn Hanbal (falecido em 855 d.C.) e é popular na Arábia Saudita (Hallaq, 2009).

educado por importantes teólogos hanbalitas e o contato com outros estudantes de religião foram, portanto, fatores decisivos para a posterior delimitação de sua ideologia.

Concluída a educação primária, al-Wahhab prosseguiu com sua formação acadêmica. Na cidade vizinha de Medina, estudou com discípulos do xeique ‘Abdullah Ibn Ibrahim al-Shammari e outros intelectuais que influenciaram sua vida pessoal e sua trajetória estudantil, religiosa e ideológica. Posteriormente, se mudou para o município iraquiano de Basra, onde se deparou com muçulmanos que tinham o hábito de frequentar os “cultos do santuário” (Firro, 2018, p. 56, tradução nossa)¹⁴, ocasiões em que se reuniam¹⁵ para clamar que objetos da natureza e/ou corpos humanos que jaziam nas sepulturas intercedessem por suas vidas no dia do juízo final, ou que os salvassem da condenação eterna. Tais pessoas adotavam uma “posição imanentista dos sufistas panteístas e antinomianos” (Al-Fahad, 2004, p. 488, tradução nossa)¹⁶, isto é, atribuíam características divinas à objetos materiais e/ou à seres vivos, e não a *Allah*; atitude essa que feria a perspectiva hanbalita (Al-Fahad, 2004; Firro, 2018; Bunzel, 2023). Essa foi a primeira divergência entre a comunidade muçulmana árabe, que tinha práticas tidas como corrompidas, e a doutrina hanbalita adotada por al-Wahhab.

Insatisfeito com os costumes religiosos da Península Arábica, al-Wahhab passou a difundir seu pensamento. Conforme o jovem teólogo, os fiéis que frequentavam aqueles encontros religiosos incorriam basicamente em dois pecados, a saber, o “costume de pedir a salvação” (Firro, 2018, p. 57, tradução nossa)¹⁷ (*tawassul*) para aqueles objetos e/ou corpos, que, portanto, eram tidos como mediadores entre *Allah* e os homens; e a negação da unicidade de *Allah* (*tawhid*)¹⁸, dado que, vide a confissão de fé islâmica (*shahada*), “não há deus senão *Allah* [...]”, logo, não é correto fazer uma prece a outrem e muito menos buscar a salvação fora dos caminhos de *Allah*. Essa postura fundamentalista gerou revolta entre os moradores de Basra, que forçaram al-Wahhab a deixar a cidade quatro anos após sua chegada, ocasião na qual ele foi morar com sua família na cidade de

¹⁴ the sanctuary cults.

¹⁵ Tais reuniões aconteciam geralmente em frente às sepulturas, junto às árvores, dentro de cavernas, ao lado de poços d’água e próximo a pedras. Isto é, em meio à natureza, de modo a propiciar a adoração a seus elementos e/ou aos corpos sepultados.

¹⁶ immanentist position of the pantheistic and antinomian Sufis.

¹⁷ the custom of asking for salvation.

¹⁸ “há apenas um Deus além de Alá, que não tem filho nem parceiro em Seu Reino, que Ele é capaz de tudo e é o Senhor do mundo” (Firro, 2018, p. 56, tradução nossa).

Huraymila, na Península Arábica (Firro, 2018; Bunzel, 2023). Todavia, ele não renunciou sua visão e postura ortodoxa; apenas aproveitou o ensejo para repensar a sua abordagem proselitista.

Essa rejeição deve ser vista como um ponto de inflexão na trajetória espiritual de al-Wahhab. Ainda disposto a difundir sua doutrina religiosa que advinha de “uma interpretação austera do islã sunita” (Al-Fahad, 2004, p. 488, tradução nossa)¹⁹, ele se uniu ao corpo de especialistas em teologia (*‘ulama*) da região de Najd para dar início ao processo de renovação (*tajdid*) da fé islâmica sunita. Em princípio, ele se filiou aos estudiosos da cidade de Huraymila e começou a discipular fiéis e a propagar seus pensamentos religiosos, todavia, não foi bem recebido entre os seus pares, que afirmaram que sua doutrina era ortodoxa. Por essa razão, ele novamente mudou de endereço – desta feita, para os arredores de sua cidade natal – e mais uma vez foi forçado a se retirar pelos mesmos motivos. Eis a razão pela qual essa situação foi um marco em sua trajetória religiosa: a seguir, ele se mudou para Dir’iyya e foi acolhido pelo chefe tribal e governador local Muhammad Ibn Saud, que o alçou a um cargo religioso que lhe deu condições de colocar em prática sua doutrina religiosa (Al-Fahad, 2004; Firro, 2018). Pela primeira vez, al-Wahhab encontrou maneiras de solidificar seu pensamento e criar e formalizar sua ideologia.

Ante esse cenário de ofensa ao fundamentalismo islâmico, al-Wahhab decidiu publicizar sua oposição àqueles que faziam parte dos encontros religiosos supracitados. Esse foi o início do esforço de delimitação de sua ideologia, que parte do raciocínio de que *Allah* é soberano sobre todas as coisas (*rububiyya*) e que se vale do entendimento de que o politeísmo (*shirk*) – isto é, a rejeição ao monoteísmo estrito (*tawhid* e *uluhiyya*) – advém de um estado de incredulidade (*kufr*). al-Wahhab criou a doutrina da lealdade e do repúdio (*al-wala’ wa-l-bara’*), que postula que aquele fiel que não se corrompeu e não cedeu ao progressismo religioso deve se relacionar somente com pessoas que se encontram na mesma situação, de onde deve surgir uma lealdade recíproca. Por oposição, o seguidor de Muhammad deve repudiar o apóstata e tê-lo como inimigo que pode até mesmo ser alvo de uma represália violenta. Isso significa que logo em seus primórdios, a doutrina wahhabita arrogou para si uma perspectiva teológica exclusivista e distinguiu

¹⁹ an austere interpretation of Sunni Islam.

seus adeptos daqueles que não prezavam pela purificação da religião islâmica (Pace, 2002; Al-Fahad, 2004; Firro, 2018; Bunzel, 2023). Como será visto a seguir, essa ideologia ainda norteia as políticas doméstica e externa saudita, dado que o governo nacional prossegue em seu esforço para mitigar a apostasia tanto na esfera local quanto em suas relações exteriores.

2.2 A Casa de Saud e o wahhabismo

Definida o que é a ideologia wahhabita, resta revisitar a história da Arábia Saudita, esforço esse que deve mencionar o processo de criação dos três estados sauditas e a delimitação da política externa saudita na esfera religiosa do Oriente Médio. O primeiro Estado saudita foi fundado em 1744, compreendeu quase toda Península Arábica e possuía uma política expansionista que visava mais do que conquistas geográficas: o objetivo principal de tal ampliação territorial era, em última instância, disseminar a ideologia wahhabita – tida pelo seu fundador como ortodoxa e, portanto, como a verdadeira religião islâmica – e pôr fim a qualquer costume visto por al-Wahhab como *shirk*. Em 1818, esse Estado foi invadido pelas forças armadas do Egito, não resistiu e chegou ao fim (Bunzel, 2023). É preciso se ater ao fato de que somente a estrutura estatal saudita foi derrotada, o que significa que a aliança entre al-Wahhab e Ibn Saud e a própria ideologia wahhabita não foram extintas.

Os representantes do pensamento wahhabita e da Casa de Saud repensaram as estratégias para que o movimento do despertar islâmico da Península Arábica não tivesse o mesmo fim dos demais. Em 1823, os descendentes de al-Wahhab e de Ibn Saud reavivaram a aliança, se estabeleceram em *Riad* e fundaram o segundo Estado saudita; eles ocuparam apenas as regiões central e oriental da região peninsular, pois não foram militarmente fortes para reconquistar o que havia sido ocupado outrora. Esse intento expansionista também teve os *jihads* ofensivo e defensivo como *modus operandi* e, outrossim, foi justificado pela mitigação de práticas pecaminosas tidas como *shirk*. Ou seja, o motivo para essa expansão foi mais uma vez o *da'wa* em prol de uma leitura estrita do Corão a partir da perspectiva wahhabita. Entrementes, devido a uma guerra civil, a estrutura institucional desse Estado ruiu e esse estágio da história saudita findou-se em 1887 (Bunzel, 2023). Apesar do encolhimento territorial do Estado saudita e do segundo

fracasso político da aliança saudita-wahhabita, o movimento do despertar islâmico da Península Arábica não terminou.

Em 1902, ‘Abd al ‘Aziz ibn ‘Abd al-Rahman Al Saud (1875-1953) fundou o terceiro Estado saudita, que também tinha Riad como capital. Ao longo de 25 anos, o jovem membro da dinastia saudita empreendeu um forte movimento expansionista e retomou quase todo território que havia sido perdido ao término do primeiro Estado saudita e que não fora recuperado durante o segundo. Em 1932, ‘Abd al ‘Aziz deu início a uma série de reformas políticas e religiosas que visavam fortalecer e, principalmente, modernizar o Estado. No âmbito político, o líder saudita instaurou já naquele mesmo ano o regime monárquico e, por conta disso, o Estado se tornou oficialmente o Reino da Arábia Saudita. Já na esfera religiosa, o mandatário se valeu de seu capital político e convenceu as autoridades religiosas locais a abrandarem o texto da *shari’a* embasado na ideologia criada por al-Wahhab (Bunzel, 2023). Essa foi a coroação da parceria firmada ainda no século XVII entre um reformador islâmico e um proeminente líder tribal local: a criação de um Estado que além de existir até os dias de hoje, é o bastião do sunismo salafista wahhabita.

As três décadas posteriores foram marcadas por eventos importantes na história da monarquia saudita. O rei Faysal, que se assentou no trono entre 1964 e 1975, erigiu de fato o chamado “transnacionalismo religioso saudita” (Mandaville, 2022, p. 12, tradução nossa)²⁰ contemporâneo e, conseqüentemente, projetou a “religião conservadora da Arábia Saudita” (Mandaville, 2022, p. 12, tradução nossa)²¹ no cenário internacional. Para além de razões políticas, como o combate ao pan-arabismo do então presidente egípcio Gamal ‘Abd al-Nasser; razões ideológicas, vide a oposição a movimentos secularistas e partidos socialistas – isto é, “forças árabes progressistas” (Aburish, 1996, p. 49, tradução nossa)²²; e razões diplomáticas, motivadas pela tentativa de melhorar a imagem da Arábia Saudita no sistema internacional, a Casa de Saud intentava difundir em seu entorno geográfico a crença islâmica fundada sob a perspectiva wahhabita (Aburish, 1996; Mandaville, 2022). Isto é, a motivação religiosa propriamente dita se sobrepunha às demandas políticas, ideológicas e diplomáticas.

²⁰ Saudi religious transnationalism.

²¹ Saudi Arabia [...] conservative religion

²² progressive Arab forces.

Havia uma razão tanto para essa missão proselitista quanto para a sobreposição religiosa mencionada. O *'ulama*, os juristas responsáveis pela redação e aplicação da *shari'a* e as autoridades políticas sauditas proeminentes concordavam com o monarca que se tratava de uma obrigação advinda do fato de o próprio reino abrigar duas das três cidades mais sagradas do islã, que são Meca e Medina. Em suma, a Arábia Saudita sob Faysal almejava cumprir uma “agenda de islamização internacional” (Mandaville, 2022, p. 12, tradução nossa)²³ (Aburish, 1996; Mandaville, 2022) que tinha como objetivo último realizar o *da'wa* para difundir e solidificar a presença da crença islâmica fundada na ideologia wahhabita. Mais uma vez se nota um movimento que, na verdade, pode ser classificada também como uma contrarreação aos intentos religiosos e ideológicos iranianos.

2.3 Dinâmica regional: influência do wahhabismo nos países muçulmanos

Resta ponderar acerca do apreço pelo fundamentalismo islâmico e sobre a influência da ideologia wahhabita em países do Oriente Médio. Dada a quantidade e as particularidades religiosas dos Estados que compõem essa região, apenas um será tomado como exemplo, a saber, a República Islâmica Irã. O primeiro motivo para as divergências entre a Arábia Saudita e o Irã advém do fato de que aquele reino possui uma população majoritariamente sunita (85%-90%), enquanto esse país é composto em sua maioria por xiitas (90%-95%). Já é de conhecimento do leitor que al-Wahhab defendia que sua perspectiva religiosa fundamentalista e sua ideologia apontavam para a verdadeira religião islâmica, o que significa que o islã xiita, por exemplo, já era desde então classificado pelo wahhabismo como uma comunidade religiosa conformada por incredulidade e inovações religiosas (*ashya' min al-shirkiyyat wa'l-bida'*) corruptas, e, portanto, uma seita herética (Bunzel, 2023; The World Factbook, 2023). Não é errado, então, afirmar que desde essa época ambos os povos – isto é, árabes sauditas e persas – se veem como uma ameaça religiosa dentro da própria *ummah*.

Há outra razão para a divergência entre a Casa de Saud e a república islâmica. Entre 1978 e 1979, este país levou à cabo a Revolução Iraniana que culminou na

²³ agenda of international Islamization

deposição do regime secularista de xá Muhammad Reza Pahlevi (1919-1980) e inaugurou o governo islamista do *ayatollah*²⁴ [Ruhollah al-Musavi al-Khomeini \(1902-1989\)](#). Para além das consequências domésticas oriundas de tal insurreição civil e da consequente mudança na forma de governo iraniano, essa “revolução encontrou eco muito positivo no mundo árabe” (Demant, 2004, p. 517). A partir de então, a disseminação da doutrina islâmica duodecimana xiita iraniana se tornou motivo de preocupação para o Estado saudita, que passou a elucubrar maneiras de mitigar o avanço dos ideais da Revolução Iraniana na região e influenciar as esferas social, religiosa, jurídica e política desses países, conforme o fundamentalismo religioso wahhabita (Pace, 2002; Demant, 2004; Mandaville, 2022). Duas das consequências desse movimento revolucionário foram, então, a alteração da geopolítica de países majoritariamente muçulmanos do entorno geográfico e uma disputa estatal pela reconfiguração do equilíbrio de poder (religioso) regional.

Esse cenário de confronto ideológico entre sauditas e iranianos possui, portanto, em última instância, um teor religioso; é dizer, se trata principalmente – e não apenas – de um conflito intrarreligioso em torno da interpretação mais fiel (ou ainda fundamentalista, isto é, que se atém aos fundamentos) do Corão e dos *Hadiths*. Importante é asseverar mais uma vez que al-Wahhab afirmava ser o portador da verdadeira religião islâmica, de onde se depreende que wahhabitas e xiitas disputam o *status* de hegêmona religioso da *ummah* global. É por essa razão que desde os anos 1960, e especialmente após a Revolução Iraniana, o Ministério das Relações Islâmicas do reino saudita têm investido bilhões de dólares na construção de mesquitas, no subsídio a escolas de teologia, na concessão de bolsas de estudos para pregadores e docentes, e em campanhas de mídia (Demant, 2004; Mandaville, 2022). Em suma, os sauditas declaram *takfir* aos iranianos e, a partir disso, se esforçam para extirpar uma perspectiva islâmica tida como herética e que intenta influenciar países predominantemente muçulmanos e cooptar organizações extremistas islâmicas, sejam elas sunitas ou xiitas.

Enriquece esse debate tecer mais um comentário acerca do confronto ideológico em questão e da disputa pela alteração na balança de poder religiosa da região. O ano de

²⁴ Palavra que em farsi significa “sinal de Deus”. É um título honorífico popularmente concedido a notáveis juristas muçulmanos que fazem parte da comunidade religiosa xiita duodecimana – vista em países como o Iraque, o Líbano e, principalmente, o próprio Irã (Oxford Reference, 2023).

1979 foi um marco na história da Arábia Saudita porque dois acontecimentos influenciaram seu entorno geográfico e sua política externa para a vizinhança. Um deles foi a invasão soviética ao Afeganistão (1979-1989) e o outro foi a própria Revolução Iraniana (1978-1979). Por essas razões, o reino sunita e a república xiita deram início a “uma nova fase de competição ‘geo-religiosa’” (Mandaville, 2022, p. 13, tradução nossa)²⁵, vale dizer, inauguraram um período no qual ambos desejavam se sobrepor um ao outro com o intuito de se tornarem hegemonias religiosas na *ummah* global. Nessa ocasião, o “transnacionalismo religioso saudita” (Mandaville, 2022, p. 12, tradução nossa)²⁶, que visava conter o expansionismo geográfico, religioso e político iraniano redundou em mais uma fase de injeção de capital financeiro para *da'wa* em países muçulmanos que poderiam ser influenciados pelo Irã (Mandaville, 2022). A disputa em tela se dava, portanto, por meios políticos, com auxílio financeiro, mas tinha uma motivação última de caráter religioso.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS: O BASTIÃO DO WAHHABISMO

Esse artigo indaga por que apenas um movimento do despertar islâmico perdura até os dias de hoje e parte da hipótese de que tal sucesso se deve aos objetivos traçados às margens do *nahda* e principalmente à cooptação da ideologia wahhabita pela Casa de Saud. Entendido que já no século XVIII foi notada a necessidade de retorno a um islã supostamente puro e posto que a *ummah* da Península Arábica (e de seu entorno geográfico) tinha costumes religiosos heréticos, al-Wahhab se voltou para os fundamentos da religião islâmica e criou uma ideologia ancorada nos conceitos de soberania divina, monoteísmo, proibição de inovações religiosas corruptas, acusação de apostasia e outros. Dado esse cenário caracterizado por práticas espirituais ofensivas à ortodoxia sunita – isto é, ao hanbalismo –, o governador Ibn Saud criou uma aliança com al-Wahhab e fundou o terceiro Estado saudita, que culminou na fundação do Reino da Arábia Saudita, em 1932 (Bunzel, 2023). Tal monarquia, como tem sido defendido ao longo dessa pesquisa, é, portanto, a prova do sucesso do movimento do despertar islâmico que teve início na Península Arábica e é, ademais, o bastião do wahhabismo.

²⁵ a new phase of “geo-religious” competition

²⁶ Saudi religious transnationalism

Não resta dúvida que o sucesso do movimento do despertar islâmico que surgiu na Península Arábica no final do século XVIII é devedor da aliança firmada entre al-Wahhab e a Casa de Saud. Mais do que isso, é possível asseverar que não foi somente ou exclusivamente a popularidade, a legitimidade ou o desempenho político da dinastia em questão que foi responsável pelo sucesso mencionado, mas principalmente o seu caráter religioso ortodoxo e seu apelo por uma reforma religiosa (Aburish, 1996). Tendo como âncora e norte o conjunto de crenças estabelecido pelo reformador de Najd em um cenário de práticas pecaminosas – entre os quais se destaca o progressismo religioso – cometidas por muçulmanos locais, desde então a monarquia saudita tem delimitado sua política de Estado tanto para a esfera doméstica quanto para o nível internacional.

É válido enfatizar mais uma vez, e já em tom de conclusão, como a doutrina wahhabita conforma a política de Estado saudita em âmbito doméstico e no nível internacional. Na esfera interna, a doutrina wahhabita gerou um senso de unidade e, portanto, forjou a identidade do reino saudita. Isso quer dizer que, do ponto de vista político, o wahhabismo também contribuiu para mitigar as divergências percebidas dentro da Casa de Saud. Nessa conjuntura, o próprio mandatário saudita passou a ocupar um papel crucial do ponto de vista religioso, qual seja, referendar e defender aquilo que ele mesmo entendia ser a verdadeira doutrina islâmica em um cenário permeado por inovações teológicas e, portanto, heresias religiosas. Na esfera externa, nota-se uma clara intenção por parte do Reino da Arábia Saudita de se contrapor à ideologia islâmica xiita duodecimana que foi criada pelo [ayatollah al-Khomeini e que, desde 1979, tem sido exportada pelo próprio regime iraniano para países majoritariamente muçulmanos](#) (Aburish, 1996; Mandaville, 2022). [Ou seja, a Casa de Saud tem observado a dinâmica religiosa regional – isto é, do Oriente Médio – com preocupação e despendido esforços para disseminar a doutrina wahhabita.](#)

Ainda no século XXI, a Arábia Saudita tem se valido do pensamento religioso fundamentalista de al-Wahhab para alcançar seus objetivos no nível doméstico e no plano externo. Entre tais alvos cabe mencionar a intenção de moldar o sistema religioso local, de conformar a *shari'a* a partir de uma interpretação estrita e, por fim, de influenciar as esferas social, cultural, religiosa e política da *ummah* global. Esse é, portanto, o chamado

“transnacionalismo religioso saudita” (Mandaville, 2022, p. 12, tradução nossa)²⁷. Por todas essas razões, o autor desse artigo encontra motivos suficientes e bem fundamentados para asseverar que o fundamentalismo e a ideologia wahhabitas constituem, de fato, um arcabouço religioso robusto, e, sendo assim, a coluna sustentadora do Reino da Arábia Saudita, que é fruto do movimento do despertar islâmico que ocorreu na Península Arábica, no século XVIII.

REFERÊNCIAS

ABURISH, Said K. **The Rise, Corruption and Coming Fall of the House of Saud**. New York: St. Martin Griffin, 1996.

AL-FAHAD, Abdulaziz H. From Exclusivism to Accommodation: Doctrinal and Legal Evolution of Wahhabism. **New York University Law Review**, New York, v. 79, n. 2, p. 485-519, mai. 2004.

AYATOLLAH. *In: Oxford Reference* [Oxford: Oxford University Press, 2023]. Disponível em: <https://www.oxfordreference.com/search?q=ayatollah&searchBtn=Search&isQuickSearch=true>. Acesso em: 06 jul. 2023.

BUNZEL, Cole M. **Wahhabism: The History of a Militant Islamic Movement**. Princeton: Princeton University Press, 2023.

CHEREM, YOUSSEF. Jihad: Duas interpretações contemporâneas de um conceito polissêmico. **Campos**, Curitiba, v. 10, n. 2, p. 83-99, 2009.

CALIPH AND CALIPHATE. *In: Oxford Bibliographies* [Oxford: Oxford University Press, 2024]. Disponível em: <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0013.xml>. Acesso em: 03 jul. 2024.

DELONG-BAS, Natana J. Wahhabism and Salafism in Global Perspective. *In: MANDAVILLE, Peter (org.). Wahhabism and the World: Understanding Saud Arabia's Global Influence on Islam*. New York: Oxford University Press, 2022. p. 35-52.

DELONG-BAS, Natana J. **Wahhabism**. Oxford: Oxford Bibliographies, 2014.

DEMANT, Peter. **O Mundo Muçulmano**. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

²⁷ Saudi religious transnationalism.

EMON, Anver M. On Reading Fiqh. *In*: EMON, Anver M.; AHMED Rumei (org.). **The Oxford Handbook of Islamic Law**. Oxford: Oxford University Press, 2018. p. 45-74.

FIRRO, TARIK, K. **Wahhabism and the Rise of the House of Saud**. Brighton: Sussex Academic Press, 2018.

HALLAQ, Wael B. **An Introduction to Islamic Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MANDAVILLE, Peter. Wahhabism and the World: The Historical Evolution, Structure, and Future of Saudi Religious Transnationalism. *In*: MANDAVILLE, Peter (org.). **Wahhabism and the World: Understanding Saudi Arabia's Global Influence on Islam**. New York: Oxford University Press, 2022. p. 3-34.

PACE, Enzo. O fundamentalismo islâmico. *In*: PACE, Enzo; GOMES, Saturino M.; STEFANI, Piero. **Fundamentalismo Religioso Contemporâneo: Raízes Islâmicas, Protestantes, Hebraicas, Hinduístas, Leitura Fundamentalista da Bíblia**. Apelação: Paulus Editora, 2002. p. 49-83.

QUIGGIN, Tom. Understanding al-Qaeda's Ideology for Counter-Narrative Work. **Perspective on Terrorism**, The Hague, v. 3, n. 2, p. 18-24, 2009.

THE WORLD FACTBOOK. **Iran**. Washington, DC: The World Factbook, 2023. Disponível em: <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/iran/#people-and-society>. Acesso em: 06 jul. 2023.

THE WORLD FACTBOOK. **Saudi Arabia**. Washington, DC: The World Factbook, 2023. Disponível em: <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/saudi-arabia/#people-and-society>. Acesso em: 06 jul. 2023.

WAGEMAKERS, Joas. **Salafism**. Oxford: Oxford Research Encyclopedias, Religion, 2016.

WEERAMANTRY, Christopher G. **Islamic Jurisprudence: An International Perspective**. London: MacMillan Press, 1988.

WIKTOROWICZ, Quintan. A Genealogy of Radical Islam. **Studies in Conflict & Terrorism**, Philadelphia, v. 28, n. 2, p. 75-97, 2005.