

IGHFIR LI: UMA ANÁLISE DO PANORAMA DEVOCIONAL PRÉ E PROTO-ISLÂMICO A PARTIR DE FONTES EPIGRÁFICAS ÁRABES (SÉC. I – VIII E.C.)

IGHFIR LI: AN ANALYSIS OF THE PRE AND PROTO-ISLAMIC DEVOTIONAL LANDSCAPE BASED ON ARABIAN EPIGRAPHIC SOURCES (1ST TO 7TH CENTURIES CE)

Paulo Renato Silva de Andrade⁶⁹

RESUMO

O chamado “hábito epigráfico” foi um elemento presente nas comunidades tardo-antigas da Ásia ocidental. Seus vestígios representam fontes extremamente ricas para o estudo dessas populações – suas ideias, medos, anseios e sensações – para muito além dos limites dos documentos institucionais e daquilo que crônicas têm a oferecer. Apesar da relativa brevidade, fontes epigráficas, em especial os *graffiti*, têm sido cada vez mais exploradas na tentativa de perfurar o silêncio documental característico dos períodos anterior e imediatamente posterior à emergência do Islã (séc. IV ao VIII), sobretudo devido ao salto quantitativo na coleta e processamento destes nos últimos 15 anos. Com base neste material, propomos aqui uma análise comparativa do léxico e conceitos devocionais presentes em *graffiti* dos períodos pré e proto-islâmicos, com foco especial naquelas inscrições que classificamos como “suplicantes” e “apotropaicas”, no intuito de aferir possíveis mudanças na sensibilidade devocional das pessoas comuns que nos deixaram estes vestígios.

Palavras-Chave Epigrafia. Proto-islã. Antiguidade Tardia.

ABSTRACT

The so-called “epigraphic habit” was a feature of near-eastern communities in Late Antiquity. These vestiges consist in extremely fruitful sources for studying these peoples – their ideas, fears, anxieties, and feelings – beyond what institutional documentation and chronicles can provide. Despite their relative brevity, epigraphic sources,

⁶⁹ Mestre em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Email: paulorsdeandrade@gmail.com.

particularly *graffiti*, have been increasingly explored in an attempt to breach the characteristic documentary silence of the periods prior and immediately subsequent to the emergence of Islam (6th to 8th centuries), especially due to the growing number of recorded and processed inscriptions in the last 15 years. Based on this material, we propose a comparative analysis of the devotional lexicon and concepts that can be found in pre and proto-islamic *graffiti*, particularly those inscriptions we term “supplicant” and “apotropaic”, as an attempt to measure possible changes in the devotional sensibilities of the common people who have left us these vestiges.

Keywords: Epigraphy. Proto-Islam. Late Antiquity.

Desde o momento em que foi construída a ideia de *jāhiliyyah*, conceito central para a identidade islâmica e para situar a revelação e a missão do Profeta, estabeleceu-se uma clivagem temporal ontológica entre o antes e o depois da revelação na Península. Ainda que a missão de Muḥammad seja situada em uma perspectiva salvífica abraâmica – compreendendo, portanto, as revelações e intervenções divinas no mundo anteriores, entre a criação e o apocalipse – o conceito serve para estabelecer com bastante clareza a excepcionalidade – segundo esta perspectiva, literalmente sobrenatural – da missão do Profeta e da revelação a ele descida. Talvez por ser um elemento tão caro à autorrepresentação islâmica, o conceito só veio a ser colocado em questão com seriedade em um período relativamente recente. Em que medida a missão do Profeta teria consistido em uma descontinuidade radical com o panorama devocional e cútico pré-islâmico é uma questão que foi explorada por autores diferentes, de maneiras diferentes e com conclusões diferentes (GOLDZIER, 1967; LAMMENS, 1928; HAWTING, 1999; LECKER, 2005; WEBB, 2014). As fontes tradicionais islâmicas apresentam uma imagem já bastante consolidada, que reitera o significado de “ignorância” da palavra em toda sua amplitude semântica. Ignorância quanto à majestade e unicidade de um Deus criador, aos seus mecanismos de agência e interferência no mundo, ao pecado original, à correta devoção e à submissão, ao julgamento final e ao pós-vida; mas também quanto à injustiça e ignomínia em uma perspectiva mais consonante com a nossa sensibilidade atual, dita “ocidental” – o suposto sacrifício de recém-nascidos por parte das sociedades pré-islâmicas sendo talvez o mais dramático retrato desta degeneração (LEWIS *et al.* 1956; ROBIN, 2009).

Contudo, desde que John Wansbrough e seus discípulos lançaram, há mais ou menos 50 anos, seu desafio aos fundamentos do que se entende como a narrativa básica da história do Islã, suas fontes e seus pressupostos, qualquer tentativa de explicação que esteja fundamentada exclusivamente sobre fontes tradicionais abre seus flancos a questionamentos – muitos dos quais justos e bem fundamentados (WANSBROUGH, 1977; CRONE e COOK, 1977; HAWTING, 1986; RIPPIN, 1990). Independentemente da posição que se possa assumir em relação a esta querela entre os ditos “hipercéticos” e “tradicionalistas” – termos estes que se mostram inadequados sob análise mais detida – é difícil negar que os efeitos destes questionamentos têm sido benéficos sob a perspectiva acadêmica. Afinal, é justamente da submissão constante à crítica que se constrói conhecimento histórico sólido, para além de quaisquer pressupostos herdados. De fato, nas últimas quatro décadas um enorme esforço intelectual tem sido feito na busca por alternativas para a condução das pesquisas e das discussões a respeito do surgimento e desenvolvimento do que viria a ser o Islã. Para além do debate infundável sobre a autenticidade e confiabilidade das fontes tradicionalmente utilizadas para o estudo – o Corão, as *ḥadīths*, as *sīras*, *tarīkhs* e *futūḥs* escritas no período abássida, entre outras – que segue até hoje em uma situação de impasse (DONNER, 1998; REYNOLDS, 2008; SCHOELER, 2011), grande parte da energia tem sido gasta tanto na busca por novos métodos de análise desses documentos, quanto na busca por fontes diferentes, até então relativamente pouco, ou mal, exploradas pelos estudiosos (BERG, 2003). Idealmente, não se trata de jogar o bebê fora com a água do banho; é importante ressaltar que a incorporação de novas perspectivas metodológicas e fontes não implica, ao nosso ver, de maneira alguma, o descarte das fontes tradicionais para o mesmo propósito. Pelo contrário: em que pese a imensa falta de consenso acadêmico quanto ao uso do material tradicional, o debate parece ter já há algum tempo superado uma fase inicial de ceticismo absoluto ou de sua recusa total.⁷⁰ Seja no uso de fontes diferentes, seja na aplicação de métodos diferentes de análise às tradicionais, o caminho para superar esse impasse parece estar cada vez mais na conjugação lenta e cuidadosa,

⁷⁰ É interessante notar, por exemplo, que talvez o livro mais avesso ao uso de material tradicional islâmico para a pesquisa na área foi posteriormente renegado e invalidado, em suas teses centrais, pelos seus próprios autores (CRONE e COOK, 1977). Ainda assim, o campo dos pesquisadores ditos revisionistas permanece munido de outros questionamentos plausíveis, muito além dos apresentados por estes pesquisadores.

por meio de um esforço coletivo, de todo o material disponível para que o quebra-cabeças forneça, pouco a pouco, uma imagem mais nítida e inteligível.

Entre essas possibilidades documentais alternativas, merecem destaque especial as diferentes facetas da epigrafia pré- e proto-islâmica, a qual, em alguns casos, possui o trunfo de escapar de alguns dos principais questionamentos feitos à documentação tradicional islâmica. Se, por um lado, o Corão é alvo de acusações a respeito de sua proveniência e datação – uma vez que, até onde sabemos, não existem exemplares remetentes à suposta primeira codificação do texto⁷¹ – algumas das inscrições epigráficas são, em sua própria materialidade, testemunhos autênticos do primeiro século do calendário islâmico.⁷² Quanto às coleções de *ḥadīths*, à biografia do Profeta escrita por Ibn Ishāq, e outras obras de caráter narrativo, tais quais a *Futūḥ al-buldān* de Al-Balādhurī e a *Tārīkh al-rusul wa al-mulūk* de Al-Ṭabarī, a questão evidente da distância temporal entre sua composição por escrito e os episódios que pretendem narrar, bem como do método de investigação empreendido pelos autores, não se aplica ao material epigráfico, cujo propósito e conteúdo diferem significativamente daqueles dos documentos literários, veiculando informações mais imediatas – em alguns casos, mesmo no sentido literal e etimológico da palavra – do que fizeram os eminentes intelectuais muçulmanos dos séculos subsequentes.

Por outro lado, há que se considerar os muitos problemas e desvantagens que esse tipo de documentação apresenta em relação aos documentos tradicionais. Trata-se de material muito mais lacônico, frequentemente composto por fórmulas repetitivas, nem sempre contextualizado, com pouco conteúdo de caráter narrativo, e que, salvo em alguns casos muito específicos, fornece apenas informações tangenciais a respeito das vicissitudes da trajetória político-social das comunidades pré- e proto-islâmicas. Significa dizer que tanto a maneira de se lhe utilizar, quanto as inferências que ele permite, são

⁷¹ Caso nos baseemos na tradição islâmica, tratar-se-iam de exemplares remetentes ao governo de 'Uthmān ibn 'Affān (644-656 E.C./23-35 A.H.) Sobre essa questão, ver COMERRO, 2012. Para estudos interessantes sobre alguns dos códices corânicos erroneamente atribuídos a 'Uthmān, ver ALTIKULAÇ (2007, 2009).

⁷² Ressaltamos que, apesar dessa relativa identificação cronológica em alguns casos, deve-se evitar a conclusão de que esse material pode ser todo datado com facilidade e precisão. Pelo contrário, o esforço de datação, salvo em casos bastante fortuitos e relativamente raros, apresenta dificuldades consideráveis, e o refinamento da análise dessas inscrições é um esforço crucial – ainda em andamento – para permitir a formulação de inferências seguras.

bastante distintas das possibilitadas pelo material tradicional, sobretudo no que diz respeito à história política.

Este artigo pretende explorar justamente a peculiaridade deste tipo de documentação para oferecer uma contribuição modesta à montagem desta figura fragmentada. Por meio do exame de alguns aspectos do material que pode ser datado como anterior e imediatamente posterior ao momento ao qual tradicionalmente se atribui o desenvolvimento do movimento profético proto-islâmico na Península, propomos investigar possíveis descontinuidades quanto ao panorama devocional e sensibilidades cúltico-religiosas de pessoas comuns que se expressaram de próprio punho nas paredes das rochas das rotas e paragens, sobretudo na região norte e noroeste da Península, além da Síria, Jordânia e no Sinai. Ressaltamos que não pretendemos aqui realizar uma apresentação extensa e pormenorizada deste material em toda sua pluralidade – que merece um volume inteiro dedicado exclusivamente a esse esforço – mas antes nos apoiar em parte dele para tecer algumas reflexões.⁷³ Antes de empreender esta análise, são importantes alguns esclarecimentos breves quanto à documentação utilizada, sua linguagem, escrita e o recorte escolhido.

SOBRE LÍNGUAS E SISTEMAS DE ESCRITA

O chamado “hábito epigráfico” na Península Arábica antecede o nascimento do Islã em muitos séculos. No noroeste da Arábia, existem inscrições em rochas remetendo pelo menos ao século VIII AEC, e no Iêmen ao século XIII AEC. Ao longo deste tempo, os idiomas e sistemas de escrita empregados nestes materiais variou significativamente. Enquanto as inscrições proto-islâmicas são todas encontradas no idioma que geralmente se chama Árabe Antigo ou Árabe Antigo (*Old Arabic*) e no sistema de escrita árabe – uma adaptação do sistema aramaico nabateu (HOYLAND, 2017; NEHMÉ, 2010)⁷⁴ – a maioria das inscrições pré-islâmicas mais próximas, geograficamente e

⁷³ Para uma exposição compreensiva dos elementos formais e temáticos do material epigráfico em ANA e Árabe Antigo, ver: HARJUMÄKI e LINDSTEDT (2016). Talvez um pouco obsoleto, mas ainda interessante em alguns pontos: HOYLAND (1997b).

⁷⁴ Isto posto, é importante evitar uma associação exclusiva entre o idioma e a escrita árabe e o Islã. Ainda que esta relação exista em certa medida, existem inscrições em escrita e idioma árabe ou nabateo-árabe remetendo ao período pré-islâmico, as mais antigas até hoje encontradas, com datação precisa e totalmente em língua árabe, datando do século IV EC. Ver: ROBIN (2014); LINDSTEDT (2020).

cronologicamente, do ponto focal da nossa pesquisa fazem parte do que se convencionou chamar *Ancient North Arabian* (Árabe Setentrional Antigo), frequentemente abreviado como ANA. Este termo genérico costuma ser utilizado para aglutinar algumas milhares de inscrições em sistemas de escrita correlatos encontradas predominantemente na Arábia ocidental, com datação estimada entre os séculos VII AEC e IV EC, mas existem bastantes controvérsias e confusões a seu respeito. A começar pela terminologia empregada, especialmente em português, que favorece a mistura entre categorias que não necessariamente são relacionadas ou correspondentes. Há de se ressaltar que o ANA consiste em um conjunto de sistemas de escrita, composto por diversas subdivisões: Dadânico, Dumaítico, Safaítico, Thamudico B, C, e D, Taymanítico (outrora chamado Thamudico A), Hismaico (outrora chamado Thamudico E) e Hasaídico. Até pouco tempo atrás, pensava-se que essas diferentes denominações internas ao ANA seriam línguas ou dialetos aparentados entre si, todos relacionados ao Árabe Antigo encontrado na epigrafia proto-islâmica (MACDONALD, 2004, p. 488). Mais recentemente, alguns desses pressupostos vêm sendo desafiados, com estudos diferentes divergindo sobre a classificação destas vertentes, sua correlação e seus limites (AL-JALLAD, 2018a, 2018b, 2019). Para este artigo, no que diz respeito à documentação pré-islâmica, pretendemos fazer uso de apenas duas das subdivisões do ANA: Hismaico e Safaítico.⁷⁵ Trata-se de material linguisticamente mais próximo do idioma encontrado no material proto-islâmico – que talvez possam ser consideradas parte do Árabe Antigo – ao passo que as outras vertentes do ANA parecem pertencer a outras divisões, como Semítico do Noroeste (AL-JALLAD, 2018b, p. 17-21).

Para além disso, as inscrições em Hismaico e Safaítico são aquelas que mais se aproximariam cronologicamente do período tradicionalmente considerado como da emergência do movimento profético que daria origem ao Islã. Isto posto, algumas ressalvas importantes devem ser consideradas. A maior parte das inscrições que formam este corpo documental são extremamente difíceis de datar com precisão maior do que alguns séculos. Por se tratar predominantemente de *graffiti* – cujas especificidades serão discutidas na seção seguinte – estas inscrições são, em sua gigantesca maioria, extremamente breves, muitas das quais consistindo em apenas

⁷⁵ Para uma introdução à gramática e algumas discussões a respeito dessas, ver: AL-JALLAD (2020, 2015).

nomes e patronímicos. Alguns elementos ocasionais auxiliam na datação de alguns exemplares – como referências a anos de reinados ou eventos específicos – mas de maneira geral a utilização desta documentação deve considerar uma ampla margem cronológica e evitar inferências muito incisivas. As datas-limite estabelecidas para esse corpo documental são convencionalmente ancoradas nos séculos I AEC ao IV EC para ambos Hismaico e Safaítico (AL-JALLAD, 2018b, p. 17-18; 2020, p. 2). No entanto, é importante ter em mente que mesmo essas delimitações são reconhecidamente provisórias e estão sujeitas a revisão, uma vez que o trabalho de processamento e análise desse material segue a pleno vapor e deve produzir um nível maior de refinamento dessa documentação nos próximos anos. Ademais, a presença deste tipo de material epigráfico apresenta um declínio expressivo a partir do século IV EC na região, cujas razões ainda não estão claras (MACDONALD, 2009). Isso implica um abismo temporal significativo com relação à documentação proto-islâmica e com o momento ao qual tradicionalmente se atribui a emergência do Islã. Considerando todos estes fatores, ressaltamos que postular uma conexão muito direta entre a documentação epigráfica em ANA e em Árabe pré e proto-islâmico é arriscado. De todo modo, a análise comparativa das inscrições pré-islâmicas em ANA e as proto-islâmicas permite mapear algumas continuidades e inflexões, sobretudo quanto ao léxico devocional empregado e suas possíveis implicações. Harjumäki e Lindstedt (2016) apontaram corretamente as possíveis contribuições que esse tipo de análise pode apresentar, ainda que seja prudente manter uma postura assumidamente tateante, sem postular nada além de ecos entre as sensibilidades religiosas presentes nesses dois momentos.

NOTAS DE TIPOLOGIA DOCUMENTAL: INSCRIÇÕES MONUMENTAIS E *GRAFFITI*

A palavra epigrafia remete a inscrições em materiais resistentes ao tempo, neste caso talhadas ou pintadas em rochas ou muros. No entanto, a variação de propósitos, origens, autores, formas e disposições das inscrições possibilita diversos modelos de categorização. Não pretendemos aqui mobilizar um parâmetro demasiado rígido de organização deste material, que, a nosso ver, pode ser reconfigurado de acordo com prismas de análise diferentes. Em vez disso, propomos utilizar uma categorização que, ainda que apresente suas limitações, serve ao nosso propósito heurístico.

Na esteira de importantes autores que se debruçam sobre este tema, optamos por dividir o corpus documental em duas categorias: *Inscrições Monumentais* e *Graffiti*.⁷⁶ A primeira destas categorias compreende todo tipo de inscrição comissionada por terceiros, seja uma pessoa física ou um poder institucional, e confeccionada, portanto, por um artesão atuando sob sua encomenda. Incluem-se neste grupo, entre outros exemplos: inscrições decorativas em templos, como as presentes nas fachadas interna e externa do Domo da Rocha em Jerusalém (KESSLER, 1970; GRABAR, 2006); inscrições celebrando a conclusão de uma obra pública, seja a sua fundação ou restauração, como as que se encontram em pontes, represas, marcos miliários ou *waqfs* ao longo da Península Arábica e Palestina (HOYLAND, 1997b); e inscrições funerárias em lápides, as quais não foram comissionadas por poderes institucionais, mas por indivíduos relacionados ao ocupante do túmulo destinado – ou talvez por ele próprio antes de sua morte (DIEM e SCHÖLLER, 2004). Em geral, esse material envolvia, portanto, um processo de planejamento mais detido para a sua criação, em diversos níveis: no que diz respeito ao conteúdo semântico do texto, obviamente, mas também quanto à sintaxe, ao estilo – da linguagem e da caligrafia – à escolha da superfície de escrita, sua localização, e o mecanismo de confecção.

Por contraste, o que nomeamos aqui *graffiti* seriam todas as inscrições não comissionadas, compostas e confeccionadas por uma mesma pessoa, frequentemente de uma maneira relativamente espontânea. Ainda que isso não implique a ausência total de planejamento da parte do autor – que certamente refletia sobre o quê e como escrever – trata-se de uma relação bastante peculiar com o texto. Os *graffiti* encontrados na região são geralmente inscrições brevíssimas, em alguns casos contendo nada mais que o nome do autor. Frequentemente, no entanto, compreendem também marcas e afirmações identitárias, registro curto de uma ou mais ações específicas empreendidas pelo autor ou seu grupo, súplicas e votos de bem-aventurança, benção e perdão, fórmulas devocionais e, em alguns casos, trechos corânicos – integrais ou adaptados.

⁷⁶ Macdonald apresentou recentemente críticas procedentes, senão a essa configuração binária especificamente, a alguns pontos cruciais de seu uso, sobretudo no que diz respeito à relação entre forma e estilística nas inscrições monumentais. No entanto, isso não o impede de fazer certo uso dessas mesmas categorias, feitas algumas ressalvas. Ver: MACDONALD (2015). Convém ressaltar que essa divisão tem sido aplicada ao material epigráfico em importantes estudos da área, tais quais IMBERT (2011); HARJUMÄKI e LINDSTEDT (2016); LINDSTEDT (2019), entre outros.

Seus autores eram indivíduos comuns, e não detentores de cargos políticos importantes ou algum tipo de distinção social. Nesse sentido, como bem observado por Lindstedt (2019), os *graffiti* são documentos especialmente valiosos justamente por escaparem, em certa medida, tanto do policiamento discursivo institucional,⁷⁷ quanto da possibilidade de sua edição posterior ou mudança em processos de retransmissão – aos quais estão sujeitas as fontes literárias.⁷⁸

Atualmente, cerca de 33.500 *graffiti* em Safaítico e 3.700 em Hismaico estão catalogados e disponíveis para consulta no site do *Online Corpus of the Inscriptions of Ancient North Arabia* (OCIANA), custodiado pela Universidade Estadual de Ohio; outras 49.000 inscrições islâmicas em língua árabe, entre inscrições monumentais e *graffiti*, compõem a base de dados do *Thésaurus d'Épigraphie Islamique* (TEI) da fundação Max Van Berchem, englobando entre estas materiais de períodos que vão até o ano 1000 do calendário islâmico – aproximadamente 1591-1592 EC – em tudo aquilo que já fez parte do dito mundo muçulmano, incluindo Espanha e Portugal.⁷⁹ Ainda que a datação precisa de grande parte da documentação relevante para este trabalho seja complexa, algumas informações, como o contexto da descoberta e detalhes paleográficos e formulaicos, permitem que uma porção significativa seja ancorada, com certo grau de confiabilidade, no século I ou na primeira metade do século II AH. É sempre importante lembrar que a quantidade exata de inscrições devidamente catalogadas e processadas, e consequentemente aquelas que possam ser datadas com maior precisão, é difícil de determinar, uma vez que a sua coleta segue em andamento e várias inscrições têm sido publicadas em artigos e relatórios de campo esparsos. Não pretendemos fazer um uso

⁷⁷ É evidente que não existe uma linha divisória entre o discurso institucional e os muitos discursos tramitando entre diferentes indivíduos e grupos da população comum. Essas muitas construções discursivas se entrelaçam em vários pontos. De todo modo, considerando o aumento vertiginoso da ocorrência de inscrições monumentais no período a partir do governo de 'Abd al-Malik (685-705 E.C./ 65-86 A.H.) - em plena Segunda Guerra Civil Islâmica (*Fitnah*) - fica mais evidente a importância documental dos *graffiti* e sua possível dissonância de ou convergência com o que a propaganda omíada oficial colocava.

⁷⁸ Ainda que ocasionalmente haja um diálogo estabelecido entre *graffiti* distintos ou alterações simples em inscrições, com efeitos que vão desde a elaboração até a troça. Ver exemplos em: IMBERT (2019); HARJUMÄKI e LINDSTEDT (2016, p.88-89).

⁷⁹ Toda a documentação explorada neste artigo pode ser acessada nos portais do OCIANA (<https://ociana.osu.edu/>) em se tratando de *graffiti* em Hismaico e Safaítico e do *Thésaurus d'Épigraphie Islamique* (<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus>) naqueles em Árabe. Para facilitar a leitura e não sobrecarregar o texto, faremos referência apenas aos códigos correspondentes aos documentos nas notas de rodapé.

exaustivo do material deste breve artigo, seja em ANA ou em Árabe. Em se tratando das inscrições proto-islâmicas, estabelecemos como limite o término do primeiro século do calendário islâmico (718-719 EC), plenamente conscientes de que se trata de um recorte relativamente arbitrário. Ainda assim, insistimos que é justamente durante os últimos dois terços da existência do califado Omíada – período que coincide de maneira aproximada com o nosso marco-limite – que o Islã se torna efetivamente uma identidade confessional radicalmente distinta das suas irmãs abraâmicas, bem como uma religião imperial.⁸⁰ Ainda que o exame do material para além deste limite seja interessante por si só, nossas ambições se restringem à relação entre o antes e o imediatamente após a pregação e movimento de Muḥammad, antes das campanhas oficiais de institucionalização e delimitação do discurso e vocabulário cúltico e devocional empreendidas a partir dos governos de ‘Abd al-Malik e seus sucessores. É importante reiterar que não pretendemos com isso inferir que haja de alguma forma um Islã “puro” anterior a esse momento ou, por implicação, um Islã “maculado” pelos Omíadas. Trata-se, na verdade, de uma escolha metodológica para se aferir em que medida o movimento profético ocorrido no Hijaz no princípio do século VII EC reverberou entre a população da região como fonte de efetiva transformação das sensibilidades devocionais – escolha que busca escapar, na medida do possível, da (re)construção da memória empreendida pelos muçulmanos nos séculos subsequentes.

GRAFFITI EM HISMAICO E SAFAÍTICO⁸¹

Praticamente todas as inscrições disponíveis em Hismaico e Safaítico podem ser classificadas como *graffiti* segundo o modelo que adotamos neste trabalho, mas apenas uma parte destas contém material apotropaico ou suplicante. A maioria consiste em simples nomes próprios – com ou sem *nasab*, a linhagem de ancestrais indo uma, duas,

⁸⁰ É justamente sob governo do supracitado ‘Abd Al-Malik que se verifica uma série de políticas que têm sido interpretadas por alguns autores – de maneira convincente – como indício de que foi ele o responsável por efetivamente tornar o califado “imperial”, dotando-lhe de uma política ativa de construção de um aparato de afirmação identitária político-religiosa. Ver: DONNER (2010); TILLIER (2017).

⁸¹ Os sistemas de transliteração adotados aqui podem ser encontrados em: MACDONALD (*et al.*, 2017a; 2017b).

e, mais raramente, até mais gerações no passado – precedidos da partícula *li*, “por” (*i. e.* da autoria de):⁸²

l s'ḏ
Por S'ḏ.⁸³
l ys'ḏ bn ḥl bn ys'ḏ bn wd
Por Ys'ḏ filho de ḥl filho de Ys'ḏ filho de Wd.⁸⁴

Expandindo um pouco este modelo, alguns exemplares mencionam atividades realizadas pelo autor da inscrição:

l mṭr bn nkf w r'y
Por Mṭr filho de Nkf e ele pastoreou.⁸⁵
l bḥṭn bn ṣ'd bn 'n'm w ḥll h- dr
Por Bḥṭn filho de Ṣ'd filho de 'n'm e ele acampou aqui.⁸⁶

Ocasionalmente, os autores das inscrições retratam explicitamente sentimentos que estivessem experienciando, isolados ou relacionados a eventos específicos:

rb s'rr {b}qnrw l-yklm
Qnrw sentiu muita alegria com relação a Yklm.⁸⁷
l ms'k bn 'bgr bn mṭl bn lb't w wgd s'fr 'm -h f wgm
Por Ms'k filho de 'bgr filho de Mṭl filho de Lb't e ele encontrou a inscrição de seu avô e então lamentou.⁸⁸

Quanto àquelas inscrições que de alguma maneira contenham material de cunho devocional, como invocações, petições e súplicas, estas são quase sempre direcionadas a algum tipo de entidade explícita. Tendo isso em mente, as inscrições em Safaítico e Hismaico parecem confirmar, até certo ponto, a impressão fornecida pela tradição literária islâmica sobre uma profusão de nomes divinos, com alguns dentre estes assumindo uma posição sobressalente no que diz respeito à quantidade de ocorrências – sobretudo Allāt, seguido de Dushara, Baalsamin e Allāh, sem ordem específica.⁸⁹

⁸² Sobre este recurso, batizado de *lam auctoris*, ver: MACDONALD (2006, p. 294-295).

⁸³ KJA 51 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/24502>>.

⁸⁴ LP 580 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/16422>>.

⁸⁵ BES20 196 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/43945>>.

⁸⁶ KRS 1861 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/38308>>.

⁸⁷ Jacobson D.3.C.12 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/22038>>.

⁸⁸ MSTJ 21 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/39902>>.

⁸⁹ Outras entidades citadas incluem: Gd'wd, S²'hqm, Rḏw, Yṭ', Dṭn, Tm, H-fls¹, Gdḏf, S²ms¹, Gdwhb'l.

Contudo, as inscrições não sugerem a existência de alguma hierarquia mais clara entre estas entidades, tampouco alguma estrutura de especialização entre as suas atribuições e domínios. Mesmo as possíveis conexões etimológicas e significados que estes nomes possam evocar não aparentam possuir alguma relação com o papel que poderiam ocupar dentro da tessitura cosmológica e da economia de favores e feitos divinos.⁹⁰ Assim sendo, um nome divino como *Aḥad* – que poderia ser traduzido por “uno” ou “único”, um clássico epíteto divino monoteísta – figura em pé de igualdade ao lado de Allāt em uma inscrição encontrada em Al-Mafraq, sem nenhuma indicação de que isso configure alguma inconsistência ou incoerência para o autor.⁹¹ De maneira semelhante, a palavra Allāh, que viria a se referir à entidade única e suprema durante a após a pregação de Muḥammad entre seus seguidores e as comunidades herdeiras, não aparenta ocupar nenhuma posição especial entre as outras divindades – ainda que seu nome, literalmente “o deus”, seja um possível eco do *ho theos* das comunidades cristãs falantes de grego.⁹² Com exceções pontuais – notadamente duas ocorrências de Allāt como filha de Ruḍaw (*rḍy*)⁹³ – também não encontramos indícios claros de relações entre essas entidades, seja de filiação, conjugal, fraternal, etc.

No tocante àquilo que era requisitado e esperado nestes atos votivos, os elementos parecem ser intercambiáveis entre as entidades, o que corrobora a impressão anterior a respeito da ausência de especialização entre elas. Grande parte das petições clama por coisas relativamente abstratas e gerais, sobretudo segurança (*s'lm*), abundância (*ḡny*, *ḡnyt*), alívio (*rwḥ*), e que a entidade invocada escute (*s'm't*) ou se recorde (*ḡkr*) – *i. e.* tenha em consideração – do autor ou outras pessoas que ele mencione:

l dd'l w gls'f 'rf s'fr nṣr 'ḥ-h f lt s'lm.

⁹⁰ Nesse sentido, ao menos no que diz respeito às inscrições em Hismaico e Safaítico, nossas impressões desautorizam métodos de inferência por etimologia utilizados por autores clássicos como FAHD (1968), apesar de importantes contribuições que eles tenham apresentado.

⁹¹ KRS 1131 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/37582>>. Trata-se da única ocorrência deste nome até hoje encontrada. Para algumas possíveis interpretações a respeito, ver AL-JALLAD (2021).

⁹² Sobre as possíveis origens e usos do nome Allāh em um contexto pré-islâmico, ver: SINAI (2019, p.7-9); NEHMÉ (2017); KILTZ (2012); ROBIN (2020).

⁹³ AWS 283 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/24409>>, AWS 291 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/24410>>.

Por Dd'l e ele parou [aqui] e reconheceu as letras de seu irmão Nšr. Ó Allat, [concedei] segurança.⁹⁴

l s' b' bn ghfl bn lb' t f h lh w gddf s' lm w ġnyt

Por S' b' filho de Ghfl filho de Lb' t, ó Allah e Gddf, [concedei] segurança e abundância.⁹⁵

l s' b' bn { } hbb, w rđw rwh

Por s' s' filho de ' hbb, ó Ruđaw, [concedei] alívio.⁹⁶

l hr bn ' hwr đ- ' l h s' m w đkrt lt ' s' y' - n w ' bgr w ' bdgy w s' dlh w ħđ bn ' bdm { n } { y }
w whblh w hr bn tm

Por Hr filho de ' hwr da linhagem de Hs' m, que Allat se lembre de/tenha em consideração nossos companheiros e ' bgr e ' bdgy e S' dlh e Ĥđ filho de { ' bdmny } e Whblh e Hr filho de Tm.⁹⁷

Um segundo grupo de elementos um pouco menos requisitados consiste em coisas mais concretas e específicas, frequentemente remetendo a benefícios materiais mais imediatos:

l nžr bn tđ bn ' gmm đ- ' l ' n w đb' f hy lt w rđy ġnmt

Por Nžr filho de Tđ filho de ' gmm da linhagem de ' n e ele participou de uma incursão. Ó Allat e Ruđaw [concedei] espólios.⁹⁸

l mlk bn ' tm bn ' lh w r' y h- m' zy w wrđ h- nmrt f h b' ls' mn rwh b- mžr

Por Mlk filho de ' tm filho de ' lh e ele pastoreou as cabras e coletou água em Al-Namārah, ó Baalsamin [concedei] alívio pela chuva.⁹⁹

l s' d bn žn bn tlm w ts' wq ' l- ' ħt - h w ' l- mty w ' l- ' ħ - h w ' l- ' qrb w ' l- tm f h lt
w ds' r s' lm w qbl

Por s' d filho de Žn filho de Tlm e ele sentiu saudade de sua irmã e de Mty e de seu irmão e de ' qrb e de Tm. Ó Allat e Dushara [concedei] segurança e retorno aos familiares.¹⁰⁰

l s' mnwt bn dms' n h lt l' m

Por s' mnwt filho de dms' n, ó Allat [concedei] cura.¹⁰¹

l tbr bn ' s' { r } bn hmnt w wgm ' l- gmm w ds' r t' r

Por Tbr filho de ' s' { r } filho de Hmnt e ele lamentou por Gmm, Dushara [concedei] vingança.¹⁰²

Finalmente, uma porção do material solicita ações que de alguma forma remetam àquele que esteja interagindo com a inscrição em si – na maioria das vezes de maneira negativa como uma espécie de mecanismo de salvaguarda da própria inscrição:

⁹⁴ HCH 134 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/8516>>.

⁹⁵ KRS 1 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/36525>>.

⁹⁶ WH 2105 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/31424>>.

⁹⁷ Bérard 1 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/27023>>.

⁹⁸ LP 160 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/1533>>.

⁹⁹ C 2803 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/35401>>.

¹⁰⁰ HCH 42 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/8578>>.

¹⁰¹ CSNS 226 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/7164>>.

¹⁰² KRS 2556 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/38965>>.

Por Mğyr filho de {‘d} filho de {‘d} filho de Ġt filho de Ĥdm filho de S’r filho de Šbh {e} ele montou guarda por seus irmãos. Ó Allat [concedei] segurança àqueles que montam guarda {e} cegai¹⁰³ aquele que apagar [esta inscrição].¹⁰⁴ Por Tm filho de Ms’k filho de Tm filho de Fltt filho de Bhs² e ele encontrou vestígios de S²hl e lamentou dolorosamente e pastoreou as ovelhas e manteve vigilância contra inimigos. Ó Allat e Gdđf [concedei] segurança e amaldiçoai aquele que apagar [esta inscrição] por inveja.¹⁰⁵ Por Mty filho de S’wd filho de Ĥl filho de Trd filho de Ms’k’l. Ó Ds²r [concedei] segurança e ele lamentou por S’nyt e por Ĥy e por Mħlm e então ficou deprimido. Ó Allat [concedei] segurança àquele que deixar [esta inscrição] intocada e [que] seja exumado de seu jazigo aquele que apagar a inscrição, e [concedei] espólios àquele que ler [a inscrição] em voz alta.¹⁰⁶

GRAFFITI PROTO-ISLÂMICOS EM ÁRABE ANTIGO

As mais antigas inscrições proto-islâmicas são caracterizadas por seu laconismo e relativa simplicidade de composição. De fato, o desenvolvimento de um hábito epigráfico particularmente “árabo-islâmico” parece ter levado alguns anos, o que vai de encontro ao virtual desaparecimento desse tipo de prática que a documentação em ANA parece indicar. Os exemplares de *graffiti* com datação precisa mais primordiais de que dispusemos, compostos na terceira década do calendário islâmico, permitem alguns apontamentos importantes:

Escreveu [isto] Salama/Salima [no ano] vinte e três.¹⁰⁷
Em nome de Deus, eu Zuhayr escrevi [isto] no período em que morreu ‘Umar, no ano vinte e quatro.¹⁰⁸

Frédéric Imbert chama a atenção para a falta de elementos que normalmente classificaríamos como religiosos nestas inscrições (IMBERT, 2011). Com exceção da

¹⁰³ Possivelmente a fórmula mais comum de salvaguarda das inscrições, trata-se de um jogo de palavras: o mesmo termo é utilizado para “cegar” e “apagar” a inscrição (‘wr; y’wr).

¹⁰⁴ I mğyr bn {‘}d} bn {‘}d} bn Ġt bn Ĥdm bn s’r bn šbh {w} ħrş ‘ħw -h f h lt s’lm l- d ħrş {w} {‘}wr d y{‘}wr. C 4408 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/1777>>.

¹⁰⁵ I tm bn ms’k bn tm bn fltt bn bhs² w wgd ‘tr s²hl f ng’ w r’y h- d’n w ħrş h- s²n’ f h lt w gdđf s’lm w l’n d y’wr m’l- ħwq. AAWHA 16 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/26674>>.

¹⁰⁶ I mty bn s’wd bn Ĥl bn trd bn ms’k’l w ħrş f h ds²r s’lm w wgm ‘l- s’nyt w ‘l- Ĥy w ‘l- mħlm f wny f h lt s’lm l- d s’r w nq’t l- d y’wr h- s’fr w ġnmt l- d d’y. AbNAS 1 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/28044>>.

¹⁰⁷ kataba salama/salima thalāth wa-‘ishrīn. 30821 <<https://shorturl.at/vTIFY>>.

¹⁰⁸ bism allāh anā zuhayr katabtu zaman tuwuffiya ‘umar sanat arba’ wa-‘ishrīn. 27538 <<https://shorturl.at/UzO2b>>. A entrada catalogada no *Thésaurus d’épigraphie islamique* considera duas inscrições feitas por Zuhayr neste mesmo local como apenas uma, mas a bibliografia a respeito as trata como dois *graffiti* distintos. A respeito destes especificamente, ver: GHABBAN, 2008.

basmallah curta – uma versão primitiva daquela que se tornaria a anunciação de abertura por excelência de documentos islâmicos os mais variados – elas não fornecem muitos indícios de uma sensibilidade devocional especialmente exacerbada, como seria de se supor, considerando a proximidade cronológica da pregação de Muḥammad.¹⁰⁹ O segundo exemplar apresenta ainda uma provável referência àquele que é tradicionalmente considerado o segundo califa “bem guiado” ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, considerando a coincidência da data de sua morte de acordo com as fontes tradicionais islâmicas e a inscrição. Neste caso, é ainda mais interessante a ausência de quaisquer louvores e bênçãos, bem como complementos aos nomes dos personagens citados – tanto o autor quanto o líder político. Este último não é referido como *āmīr al-mu’minīn* ou *khalīfat rasūl Allāh*, como se lhe atribui a tradição islâmica.¹¹⁰ Isto posto, é sempre importante ressaltar que o número escasso de material datado faz com que seja melhor evitar inferências muito categóricas ou abrangentes.

De todo modo, aquelas inscrições que apresentam material de cunho devocional – a gigantesca maioria dos *graffiti* em questão – permitem alguns apontamentos. Em primeiro lugar, a entidade invocada é quase invariavelmente Allāh, citado de maneira direta por este nome ou por meio do vocativo *Allahumma*.¹¹¹ Além disso, existem muito poucas referências diretas ao Profeta nestas inscrições¹¹², bem como proporcionalmente raras ocorrências da *basmallah* ou outras fórmulas clássicas.¹¹³ Uma parte significativa consiste em simples afirmações de identidade e de fé:

¹⁰⁹ Mesmo a *basmallah*, neste documento específico, pode ser uma adição posterior, considerando sua disposição em relação ao resto da inscrição.

¹¹⁰ Uma outra provável menção a ‘Uthmān ibn ‘Affān, sucessor imediato de ‘Umar, também não nos esclarece acerca dos títulos adotados pelos primeiros líderes políticos islâmicos. Sobre esta inscrição, que não faz parte do catálogo do *Thésaurus d’épigraphie islamique*, ver: IMBERT, 2015.

¹¹¹ As raríssimas exceções a essa regra, até onde conseguimos apurar, são ocorrências em que a entidade invocada é omitida (13975; 13985); uma em que é referida apenas por *rabb al-‘alamin* (13907) e outras pelo vocativo *ya-rabb* (13977) e *rabbi* (31767). Todavia, considerando o contexto linguístico destas inscrições e os termos adotados, é extremamente improvável que a entidade a que estes textos são direcionados não seja Allāh.

¹¹² Cerca de uma dezena, das quais alguns exemplares são referências aos profetas no plural (31657; 31659), outros são incertos (14022; 14042) e a datação de todas essas inscrições parece ser relativamente tardia – aproximadamente de 70AH em diante. Uma outra possível ocorrência particularmente curiosa (14270) será tratada mais adiante.

¹¹³ A primeira ocorrência claramente datada da *basmallah* completa remete ao ano de 64AH, mas há outras ocorrências em material que consideramos monumental – especialmente um epitáfio de 31AH. É provável que outras ocorrências não datadas sejam de um período não muito tardio. De todo modo, o desenvolvimento dessas fórmulas desde o período pré-islâmico e sua adoção em nível institucional e não-institucional ainda estão por estudar. Sobre um possível antecedente, ver: AL-JALLAD, 2022.

Salmân filho de al-Zubayr crê em Deus.¹¹⁴
Eu [sou] 'abd al-'Aziz filho de Hasan, creio em Deus.¹¹⁵

Anjos, escrituras, e outros profetas – elementos que se tornariam cruciais na profissão de fé islâmica a partir das últimas décadas do século VII EC – também não figuram nestas que são as mais antigas atestações epigráficas de devoção proto-islâmicas. Outras ocorrências um pouco menos frequentes enfatizam uma relação de clientelagem entre o autor e Allāh, uma afirmação que já em tempos pré-islâmicos possuía contornos de proteção, acolhimento e identidade bastante significativos.¹¹⁶

Deus é patrono de 'Umar filho de Isma'īl.¹¹⁷
Deus é patrono de Mūsā filho de 'Isā filho de 'abd al-Malik.¹¹⁸

Em se tratando especificamente de inscrições suplicantes, o repertório de elementos requisitados apresenta uma mudança significativa em relação ao material em Hismaico e Safaítico. De maneira geral, pedidos de benesses especificamente mundanas ou materiais praticamente desaparecem,¹¹⁹ dando lugar a termos relativamente familiares do vocabulário corânico.

A benção de Deus esteja sobre 'Abd Allāh filho de Qays.¹²⁰
Deus tenha piedade de Yazīd filho de 'Abd Allāh al-Salūlī e ele escreveu/foi escrito em [o mês de] Jumadā do ano 27.¹²¹

É particularmente notável a adoção de um vocabulário bastante mais alinhado à perspectiva salvacional abraâmica. Termos diretamente ligados ao pós-vida – inexistentes no material em Hismaico e Safaítico – aparecem sob diferentes formatos:

¹¹⁴ āmana salman ibn al-zubayr billāh. 31715 <<https://shorturl.at/BB0HK>>.

¹¹⁵ ana 'abd al-'azīz ibn ḥasan āmantu billāh. 31745. <<https://tinyurl.com/44vtaxut>>.

¹¹⁶ Trata-se de um conceito teológico-político importante mesmo antes do advento do Islã na Península. A este respeito, ver os artigos contidos em BERNARDS e NAWAS, 2005; ROBIN, 2012.

¹¹⁷ allāh walīy 'umar ibn 'isma'īl. 15110 <<https://tinyurl.com/p5wdbzxx>>.

¹¹⁸ allāh walīy mūsā ibn 'īsā ibn 'abd al-malik. 15202 <<https://tinyurl.com/yfhrbn27>>.

¹¹⁹ As poucas exceções dignas de nota são possíveis pedidos por saúde (*al-'āfiyah* – 14312) e abundância (*urzuḡhu min faḡlika* – 28817; 14851), mas mesmo essas podem ter dimensões mais abstratas.

¹²⁰ ṣallā Allāh 'ala 'abd Allāh ibn Qays. 31727 <<https://tinyurl.com/3nwd6bhe>>.

¹²¹ taraḡama allāh 'ala yazīd ibn 'abd allāh al-salūlī wa kataba/kutiba fi jumadā min sanat sab'a wa 'ishrīn. 30817 <<https://tinyurl.com/2s3f3mn6>>.

Eu [sou] Ibrahim, peço a Deus [admissão a] o paraíso.¹²²
Deus tenha piedade de Muhammad filho de Sulaymān e deixe-o entrar [no paraíso].¹²³
Deus esteja satisfeito com Salām filho de al-Walīd al-Jalāhi.¹²⁴

Entre essas fórmulas, as mais recorrentes envolvem especificamente a noção de remissão dos pecados. Ainda que diversas formulações dessa ideia central, com vocabulários e variações sintáticas diferentes, possam ser encontradas, uma em especial viria a se tornar a mais popular: o uso do imperativo *ighfir*, “perdoai”, que parece se solidificar como a fórmula por excelência dos *graffiti* a partir da transição do século I para o II AH, mas cuja primeira ocorrência registrada é bastante antiga, datada do ano de 27AH:l

Ó Deus, perdoai Yazīd filho de ‘Abd Allāh al-Salūlī.¹²⁵
Ó Deus, perdoai Ḥadīyah filho de ‘alī filho de Hubayrah e ele escreveu no ano 56.¹²⁶
O perdão de Deus esteja sobre Muhammad filho de al-Dhakīr.¹²⁷
Deus perdoe al-walid filho de ma’bad¹²⁸
Ó Deus, perdoai Bassam de seus pecados anteriores e vindouros, amém, senhor dos mundos.¹²⁹

O beneficiário destas requisições é quase sempre o autor, mas ocasionalmente outros personagens, específicos ou coletivos, podem ser assim designados – parentes, a comunidade de fiéis de maneira geral¹³⁰, ou alguém que esteja interagindo com a inscrição:

¹²² anā ibrahīm asalu allāh al-jannat. 32141 <<https://tinyurl.com/bdav5nk4>>.

¹²³ rahama allāh muḥammad ibn sulaymān wa idkhalahu. 15111 <<https://tinyurl.com/53u396md>>.

¹²⁴ raḍīya allāh ‘ala al-salām ibn al-walīd al-jalāhi. 13906 <<https://tinyurl.com/mwtxwdn6>>.

¹²⁵ allāhumma ighfir li-yazīd ibn ‘abd allāh al-salūlī. 30819 <<https://tinyurl.com/4bch3asd>> Este graffito é datado do ano 27 AH com base em outro, que citamos mais acima (30817), ambos do mesmo autor.

¹²⁶ allāhumma ighfir li-ḥadīyah ibn ‘alī ibn hubayrah wa wa [sic] kataba li-sanat sitta wa khamsīn. 14696 <<https://tinyurl.com/mtfeder4c>>.

¹²⁷ ghafara allāh li-muḥammad ibn al-dhakīr. 13981 <<https://tinyurl.com/ms63e4su>>.

¹²⁸ ‘afā allāh ‘an al-walīd ibn ma’bad. 14264 <<https://tinyurl.com/kep6zmpt>>.

¹²⁹ allāhumma ighfir li-bassam mā taqqadam min dhanbihi wa mā ta’akhara āmīn rabb al-‘alamīn. 31677 <<https://tinyurl.com/kn5wa3ec>>.

¹³⁰ Ressalta-se que estes são referidos como *mu’minūn* (crentes), o termo *muslīmūn* só aparecendo em *graffiti* no século II AH.

A misericórdia de Deus e Sua benção estejam sobre al-Hakim filho de Yazīd e sobre Muḥammad filho de al-Hakim, amém. E sobre ‘Abd-Allāh filho de Muhammad, e a redenção de Deus [esteja] sobre ele.¹³¹

Ó Deus, perdoai Thumāmat filho de Jabār e seus dois filhos e aquele que disser ‘amém’, Senhor dos mundos.¹³²

Ó Deus, perdoai aquele que passar por esta vereda de entre os crentes e as crentes, e acompanhai-lhes em sua viagem. Escreveu [isso] Nawfal filho de Qays, e a paz e a misericórdia de Deus estejam sobre aquele que ler/recitar [esta inscrição].¹³³

É interessante ressaltar que maldições praticamente desaparecem nos *graffiti* deste período, e pedidos relativos àqueles que interagem com a inscrição são quase sempre positivos.¹³⁴

Outros elementos dignos de nota, que se tornariam pontos nodais no panorama devocional islâmico, se apresentam de maneira relativamente tímida nos *graffiti* mais antigos, vindo a se desenvolver de maneira plena somente na virada do século VII ao VIII EC. Existem raríssimas referências diretas à peregrinação (*ḥajj*),¹³⁵ às escrituras (*kutub*)¹³⁶ e preces (*ṣalāt*)¹³⁷, e o jejum (*ṣawm*) não figura explicitamente entre as inscrições do primeiro século. Além disso, e apesar da notável preocupação com o pós-vida e a remissão dos pecados, ideias relacionadas ao martírio – a morte “no caminho de Deus”, que no Corão parece implicar em um mecanismo automático de salvação¹³⁸ – figuram somente a partir da década de 70 AH.¹³⁹

Finalmente, é importante notar que existem relativamente poucas citações corânicas diretas entre estas inscrições. Desconsiderando pequenas fórmulas

¹³¹ raḥmat allāh wa barakatuhu ‘ala al-ḥakim ibn yazīd wa ‘ala muḥammad ibn al-ḥakim āmin wa ‘ala ‘abd allāh ibn muḥammad wa tāb allāh ‘alayhi. 13808 <<https://tinyurl.com/r69hdnyy>>.

¹³² allāhumma ighfir li-thumāmat ibn jabār wa li-walidayhi wa li man qala āmin rabb al‘alamīn. 31719 <<https://tinyurl.com/na5btch2>>.

¹³³ allāhumma ighfir li-man marra hadha al-ṭarīq min al-mu‘minīn wa al-mu‘mināt wa iṣḥabihim fi safarihim wa kataba nawfal ibn qays wa huwa yaqra’ ‘alaykum al-salām wa raḥmat [sic] allāh. 31743 <<https://tinyurl.com/4pkryfe8>>.

¹³⁴ A única exceção datando do século I AH é justamente a inscrição que menciona o assassinato de ‘Uthmān ibn ‘Affān a que referimos na nota 57 acima. Alguns outros exemplos – datando do século II AH – são citados em HARJUMÄKI e LINDSTEDT (2016, p. 83).

¹³⁵ Todas tardias: 14849; 14850; 14855.

¹³⁶ Variações da raiz k-t-b aparecem com frequência, mas jamais como referência à(s) escritura(s), e sim ao ato de escrever (ele escreveu isso) ou ao *graffito* em questão (esta inscrição).

¹³⁷ Sobre essa inscrição em especial, ver: IMBERT (1995, p. 404-405).

¹³⁸ Por exemplo: 3:195.

¹³⁹ A mais antiga sendo: 40673 <<https://tinyurl.com/yuvtncac>>. Lindstedt argumenta em favor da existência de um período de efervescência destes ideais a partir da segunda *fitnah* (60-72 AH/680-692 EC), mingando cerca da década de 110 AH/730 EC. Ver: LINDSTEDT (2022).

devocionais que também são presentes no Corão – curtas e ubíquas demais para serem associadas a uma ou duas passagens específicas do texto, mas que podem ser identificadas imbricadas nas súplicas de vez em quando¹⁴⁰ – estas citações totalizam pouco mais de uma dezena, todas atribuíveis com bastante segurança às últimas décadas do século I AH. De todo modo, a simples classificação destas ocorrências enquanto citações corânicas é problemática, na medida em que traz consigo a ideia subentendida de um único Corão sólido e monolítico neste período, o que pode ser uma projeção retrospectiva de uma situação que parece ter sido um pouco posterior.¹⁴¹ O exame destas ocorrências sugere que, ao menos entre a população geral, fora dos círculos de poder, o texto corânico parece ter sido mais fluido, com ideias e passagens que podem ser reconhecidos na vulgata a que estamos acostumados¹⁴², porém empregados com relativa liberdade, apresentando diferenças ocasionais em algumas palavras por razões de métrica ou rima, bem como a recombinação de trechos de versículos distintos para a obtenção de certos efeitos desejados pelo autor (IMBERT, 2011). Os excertos são apresentados quase sempre com algum complemento, que pode ser a autoria e data da inscrição, fórmulas de invocação ou súplicas. Nos exemplos abaixo, estão sublinhadas as porções corânicas dos *graffiti*:

E aquele que confiar em Deus, Ele [Deus] bastará para ele [o crente], e Deus completará sua sentença, e realmente Deus determinou para cada coisa um termo.¹⁴³ E escreveu Ūmayyā filho de ‘Abd al-Malik no ano de 98, e ele pede a Deus [admissão n]o Paraíso.¹⁴⁴
... Senhor, não exponhais Ḥakīm filho de ‘Umārat,¹⁴⁵ em nome [de Deus], e glorificai com louvor o teu Senhor antes do nascer do sol e de ele se por, e algumas horas da noite, e glorificai nos limites do dia para que estejam

¹⁴⁰ Imbert (2013, p. 9) nomeia esses exemplos “amalgamas” ou “implantes” corânicos.

¹⁴¹ Sobre esta questão, ver alguns artigos em: AMIR-MOEZZI e DYE, 2019.

¹⁴² Trata-se do texto da edição caiota de 1924 publicada sob supervisão de Al-Azhar, que segue a *Qira’at* de Ḥafṣ (transmitida de ‘Aṣim ibn Abi al-Najūd).

¹⁴³ Trecho do Corão 64:3, com uma pequena modificação.

¹⁴⁴ wa man yatawakal ‘ala allāh fahuwa ḥasbuhum wa allāh baligh āmrihi wa qad ja‘ala allāh li-kulli shā’in qadrā wa kataba ūmayyāt ibn ‘abd al-malik li-sanat thamān wa tis’a’in wa huwa yas’ala allāh al-jannat. 14317 <<https://tinyurl.com/88zxumpp>>.

¹⁴⁵ Esta inscrição apresenta uma particularidade/dificuldade intrigante. A transcrição no site do Thésaurus d’Épigraphie Islamique apresenta *bi-muḥammad* (com Muḥammad) ao invés de *bi-ḥamdi* (com louvor), como seria na versão corânica. A análise das fotografias da inscrição nos parece inconclusiva. Realmente, há um denticulo semi-diagonal a mais na palavra, que daria ao ḥa (ح) medial uma forma estranha, mas a nosso ver, esse denticulo tampouco se parece com um mim (م) medial que formaria *bi-muḥammad* – mesmo comparando-o com outros *mim* mediais na mão do autor desta inscrição em especial. Com estas considerações, optamos por manter a interpretação mais próxima do Corão.

satisfeitos¹⁴⁶, e escreveu Ḥakīm filho de 'Umārat no ano de 84. Deus perdoe seus pecados, amém.¹⁴⁷

A conjugação entre as porções corânica e não-corânica dos *graffiti* normalmente cumpre uma função retórica específica. O poder e a atribuição divina são reiterados, a vinculação e o reconhecimento da divindade impulsionando a petição pessoal do autor. Assim, os excertos corânicos empregados não são escolhidos a esmo. Tratam-se, sobretudo, de passagens que reiteram a unicidade e onipotência de Deus, exortam à devoção e enfatizam a retribuição no pós-vida, tanto para os ímpios quanto para os crentes. Entre estas, aquelas que contenham variações da máxima *lā ilāha illā allāh* parecem ganhar popularidade; esta se tornaria um pilar da profissão de fé islâmica e um marco identitário significativo no material epigráfico, sobretudo a partir das últimas décadas do século I AH.¹⁴⁸ Mesmo no nível institucional esta afirmação parece ter sido elevada à posição de demarcação identitária ante as populações judaico-cristãs do levante recém-conquistado. Esta correlação levou alguns autores a interpretar estes *graffiti* como fruto de uma campanha político-teológica ativa do Império, vestígios de panfletagem oficial por meio de escribas (NEVO *et al.*, 1993). Atualmente, este argumento não se sustenta, mas certamente existe uma relação entre discurso oficial Omíada e sentimento popular ilustrado pelos *graffiti* ainda por estudar.

SÚPLICAS SINCERAS OU FÓRMULAS OCAS?

Qualquer pesquisa que se proponha a discutir a sensibilidade dos autores do material textual examinado necessariamente esbarra no velho problema do acesso à subjetividade destes personagens. Esta complexa questão epistemológica se manifesta de maneira peculiar dentro deste recorte temático, resultando em perspectivas interpretativas distintas. Nevo e Koren (2003, p. 130) consideram a recorrência da ideia de perdão nos *graffiti* proto-islâmicos, fruto de uma crescente atmosfera de medo e

¹⁴⁶ Trecho do Corão 20:130, com uma pequena modificação.

¹⁴⁷ ... rabb lā tafḍaḥ ḥakīm ibn 'umārat bism [allāh] fa-sabiḥ bi-ḥamdi rabbika qabla ṭulū'i al-shamsi wa qabla ghurūbiḥā wa min 'ānā' al-layl fa-sabbiḥihu wa āṭrāfa al-nahār la'alaka tarḍā, wa kataba ḥakīm ibn 'umārat li-sanat arb'a wa thamanīn ghafara allāh lahu dhanbihi āmīn. 14270 <<https://tinyurl.com/2uyrbbc8>>.

¹⁴⁸ Alguns excertos que podem ser encontrados em *graffiti* do primeiro século são 2:137; 2:189; 2:255; 4:1; 4:87; 20:130; 38:26; 56:28-40; 65:3.

ansiedade entre os autores, e Harjumäki e Lindstedt (2016 p. 78) postulam que os autores teriam uma obsessão para com o pecado e sua relação com o pós-vida. Por outro lado, pesquisadores como Imbert (2011) e Elad (2002) desconfiam justamente deste tipo de interpretação sobre o material proto-islâmico: o primeiro argumentando que as fórmulas seriam uma espécie de roupagem religiosa padronizada, um “efeito de moda”, empregadas para emprestar certa solenidade a inscrições que se tratariam, sobretudo, de “afirmações de si” (IMBERT, 2011, p. 71); o segundo, reiterando que estes padrões se tornariam “clichês”, “fórmulas comuns”, questiona abertamente até que ponto os *graffiti* podem nos ensinar a respeito dos seus autores e da sociedade proto-islâmica (ELAD, 2002, p. 247).

Não pretendemos apresentar uma solução definitiva para estas questões aqui, mas acreditamos ser possível tecer alguns comentários com base na comparação entre esses corpos documentais. Em primeiro lugar, é inegável que haja uma série de semelhanças e distinções entre os dois. Para além do registro em pedra do nome dos autores, ambos contêm inscrições que apresentam conteúdo de caráter devocional – se não necessariamente operando uma autêntica função de súplicas, como certas interpretações argumentam, ao menos se apresentando segundo formas e convenções que indicariam, de maneira rudimentar, essa função.¹⁴⁹ No limite, tratar-se-iam de práticas similares de autoafirmação, manifestas sob duas perspectivas de mundo distintas quanto ao ponto de vista cosmológico geral: a primeira permeada por entidades distintas que, ao menos em teoria, teriam a capacidade de escutar súplicas e afetar, por sua própria vontade, a realidade material na qual estariam imersos os autores das inscrições; entre as petições que estes autores apresentam – ainda que de forma retórica – não figuram indícios de preocupação com o pós-vida, ou mesmo qualquer indicação mais clara do que eles entendiam como o destino de um indivíduo ou grupos

¹⁴⁹ É importante ressaltar que existem evidências arqueológicas abundantes de objetos sendo ofertados em contexto religioso e cútico na Península Arábica, em templos e santuários, possivelmente acompanhados de súplicas concretas – ou seja, cujos autores esperavam que fossem cumpridas ou consideradas ao realizarem estes atos votivos. Ainda que seja arriscado estabelecer conexões diretas entre estes sítios e os *graffiti* especificamente, nos parece razoável que os autores destes estivessem familiarizados com este modelo de relação com o divino – e até mesmo que esperassem esse tipo de reciprocidade. Ver: ROBIN (2012, p. 52-55).

humanos após a morte.¹⁵⁰ Mesmo súplicas menos específicas – como por segurança ou abundância – parecem requisitar graças a serem concedidas neste mundo, ainda em vida.

A segunda perspectiva consistiria em um mundo onde apenas uma entidade seria digna de ser invocada, ao menos para os autores em questão em um primeiro momento – um contexto devocional de monolatria. Afirmar isso é assumir uma postura deliberadamente cautelosa e bastante conservadora, uma vez que existem outros indícios – a nosso ver, sólidos – de que se trataria de um ambiente plenamente monoteísta no sentido estrito da palavra. É particularmente interessante que as súplicas não sejam direcionadas a quaisquer possíveis “intercessores”, profetas, mensageiros, santos, anjos ou entidades subordinadas – mesmo a simples menção de algum destes elementos somente aparece em um período relativamente tardio entre o material proto-islâmico, e súplicas jamais lhes são direcionadas. Além disso, ainda que não figurem em *graffiti* datados com precisão, algumas das clássicas fórmulas corânicas de afirmação da exclusividade de Allāh estão presentes em exemplares do primeiro século do calendário islâmico¹⁵¹, assim como epítetos como *rabb al-‘alamīn*.¹⁵² Epítetos e exaltações, por si só, não são necessariamente evidência de um modelo cosmológico específico, especialmente se considerarmos que estes podem ser resquícios fossilizados de outros tempos, vindo a perder parte de sua amplitude semântica, mas acreditamos que o acúmulo destes indícios não pode ser negligenciado.

De todo modo, é sobre os elementos requisitados nas súplicas dos *graffiti* proto-islâmicos que acreditamos serem possíveis as interpretações mais significativas neste

¹⁵⁰ Um possível indício pode ser considerado caso se interpretem as inúmeras súplicas por retorno aos familiares como possíveis referências a um encontro com os antepassados no pós-vida. Até onde sabemos, não existem quaisquer outros indícios neste sentido, tanto no material epigráfico e arqueológico quanto no literário, e esta interpretação não figura na produção acadêmica acerca deste material. Considerando, de acordo com o contexto topográfico de descoberta, que os autores destes *graffiti* eram transeuntes nestes lugares, nos parece razoável que estas petições se referissem a um retorno aos familiares neste mundo – em outras palavras, uma requisição mundana, material, assim como as outras parecem ser. Outro indício, ainda que tangencial no que diz respeito às perspectivas destes autores sobre o pós-vida, pode ser considerado nas referências à “ejeção” ou “exumação de suas tumbas”, desejadas àqueles que vandalizarem algumas inscrições. Significa que a violação dos túmulos e dos cadáveres seriam uma coisa execrável para o defunto que as ocupasse, ainda que ele não estivesse mais em vida.

¹⁵¹ 13894; 14282; 14311; 14722; 14856; 15156; 31665

¹⁵² 14072; 14561; 14849; 31663; 32095. Este epíteto em especial é bastante utilizado no final de alguns *graffiti*, aparentemente para formar uma rima: *amīn, rabb al-‘alamīn* (amém, senhor dos mundos).

trabalho. Mesmo que se considere a possibilidade de que tenham se tornado fórmulas clichês, o fato de que estas aparentam romper com uma tradição de súplicas voltadas para uma perspectiva “mundana” aponta para uma mudança em termos de perspectiva temporal-cosmológica geral. A mera sugestão da existência de um pós-vida envolvendo alguma forma de retribuição divina relacionada a ações individuais é um indicativo de uma reconfiguração, independentemente de uma suposta sinceridade da parte dos autores das fórmulas. Implica uma espécie de “abraamização” do sistema cosmológico e devocional da região, mas não se trata de uma abraamização qualquer. O fato de ser uma perspectiva abraâmica particularmente iconoclasta e aversa a qualquer tipo de intercessão estabelece essa comunidade em uma posição particular no panorama devocional tardo-antigo, cujas conexões ainda estão sendo mapeadas. A maneira como a questão específica do perdão e do pecado se apresenta neste material escanteia a noção de pecado original para favorecer a ideia da remissão de transgressões recorrentes – como vemos em inúmeras súplicas pela absolvição de pecados “anteriores e vindouros”¹⁵³ – e de um modelo devocional a ser seguido com referência a uma retribuição divina em um futuro cosmológico. Ao mesmo tempo, a natureza destes pecados jamais é evocada, e nenhuma transgressão específica é explicitada a respeito da qual o autor peça absolvição em nenhum *graffiti* proto-islâmico.¹⁵⁴ É possível que se trate de uma simples estratégia de preservação da própria reputação, uma vez que os nomes dos autores estariam registrados na pedra para serem lidos por outros fiéis por gerações, mas os pedidos de perdão parecem se fiar mais em um modelo abstrato de louvor e devoção, e não necessariamente se basear na expiação de faltas concretas ou significar uma consciência do julgamento divino iminente ou da proximidade do fim dos tempos. É importante ressaltar que estas súplicas não se dão em contexto de morte ou perigo real – diferentemente de alguns exemplares apresentados de *graffiti* em ANA, que relacionam claramente a súplica à situação do autor, em alguns casos de risco.¹⁵⁵ Pedidos de perdão e misericórdia, admissão no Paraíso e graça divina parecem

¹⁵³ Tratam-se de adaptações de uma ideia presente no Corão, 48:2. Ver inscrições: 13971; 14862; 31677; 34317; 42806.

¹⁵⁴ Algumas transgressões ocasionais são mencionadas, mas nunca como algo cometido pelo autor e em relação à qual ele pede expiação. Exemplos são sempre alusivos, como algo contra o qual o autor se posiciona. Por exemplo: 32109 <<https://tinyurl.com/9jabysc6>>: *āmana ‘āšim bimā kadhāba biha āṣḥāb al-ḥijr*. (‘Āšim crê naquilo em que descreram os moradores de hegra).

¹⁵⁵ C 4818; C 4982; C 5121; LP 180; KRS 1958.

realmente mais fazer parte de uma perspectiva generalizada – abraâmica, certamente – acerca da existência, que envolveria outro espaço para o divino na economia de favores e na interação entre o fiel e a divindade. O foco da súplica por benesses se transfere para o pós-vida, momento de real retribuição divina; ainda que um Deus todo-poderoso tenha sem dúvida a capacidade de conceder pedidos específicos neste mundo, não faz parte da etiqueta presente nas súplicas proto-islâmicas requisitar esse tipo de coisa, uma vez que, como reiterado diversas vezes no próprio texto corânico, a vida terrena (*dunyā*) não se equivale ao pós-vida (*ākhirah*).¹⁵⁶

No entanto, reforçamos que qualquer interpretação deste material deve levar em consideração o fato de que ele é feito com a consciência de que estará exposto a outros fiéis. Assim, nosso argumento é de que o tipo de devoção que ele apresenta é justamente a devoção tida como ideal socialmente – neste caso, focada especialmente numa ideia de *taqwā* que dispensa súplicas “mundanas” para enfatizar a retribuição final. Em outras palavras, jamais saberemos se estes fiéis suplicavam a Allāh por auxílio com seus problemas e inseguranças comuns, materiais ou mundanos, mas aquilo que escolhiam registrar em pedra estava sobretudo de acordo com uma “etiqueta” devocional específica – *verba volant, scripta manent*, como eles sem dúvida estavam conscientes. Assim, estes *graffiti* eram certamente uma operação de “afirmação de si”, mas este ato implicava frequentemente a afirmação de uma conformidade com um modelo de devoção específico, porque este consistia em um marco identitário fundamental para os autores.

Isto posto, gostaríamos de concluir com a análise de um exemplar específico:

Eu sou Qimāmah(?) filho de Yazīd, aquele dos muitos pecados. [Ele] pede a Deus o perdão.¹⁵⁷

Esta inscrição ilustra uma elaboração interessante sobre o tema mais recorrente entre os *graffiti* proto-islâmicos. De maneira geral, ela segue os parâmetros formulaicos estabelecidos, porém o autor se apresenta como alguém ciente de seus pecados, antes

¹⁵⁶ 2:86; 4:77; 8:67; 9:38; 13:26; 14:3; 16:107, entre outros.

¹⁵⁷ anā qimāmah ibn yazīd dhū dhunūb kathīratun asālu allāh al-maghfirat. 31699 <<https://tinyurl.com/3hb3xjm9>>.

de requisitar a sua remissão. Seria esse o caso de uma autêntica preocupação para com a sua redenção, uma busca sincera pela sua salvação com base na tomada de consciência de transgressões específicas que ele teria cometido? Novamente, a questão do acesso à subjetividade se faz presente, mas acreditamos que, independentemente da sua cristalização sob fórmulas fixas e de uso espontâneo, estes temas ainda assim norteavam a vivência dessas pessoas de maneira significativa, suficiente para representar um modelo, ainda que fluido, de conduta, e cujo descumprimento poderia causar um desconforto psíquico sincero.

Seria exagero enxergar nos incontáveis pedidos pelo perdão e a misericórdia de Deus evidências da expectativa generalizada de um apocalipse iminente; tratam-se sobretudo de expressões de desejo de conformação a um ideal devocional específico, e de demonstração em um espaço social dessa aspiração. Apesar da sua relativa uniformidade, alguns exemplares excepcionais, como o apresentado acima, podem deixar transparecer, nos interstícios das fórmulas, preocupações e angústias sinceras por que estes autores estivessem passando. De todo modo, a linha que supostamente dividiria aquilo que é tido formalmente como o ideal social devocional e o sincero engajamento pessoal com estes valores é extremamente difícil de ser traçada, e a escassez deste material não favorece interpretações muito abrangentes ou ousadas. Felizmente, a perspectiva de aumento deste corpus documental nos anos vindouros é um alento, e estudos como este podem se tornar – de bom grado – obsoletos em um futuro próximo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO

AAWHA 16, Wādī al-Ḥuḍarī, Província de Al-Mafraq, Jordânia, *in situ* - Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/26674>>. Acesso em: (18/12/2025).

AbNAS 1, Wādī Salmā, Província de Al-Mafraq, Jordânia, Universidade da Jordânia – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/28044>>. Acesso em: (18/12/2025).

AWS 283, Wādī al-Sū', Província de Al-Suwaydā', Síria, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/24409>>. Acesso em: (18/12/2025).

AWS 291, Wādī al-Sū', Província de Al-Suwaydā', Síria, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/24410>>. Acesso em: 18/12/2025).

Bérard 1, Wādī Ramm, Província de Al-'Aqabah, Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/27023>>. Acesso em: (18/12/2025).

BES20 196, Wādī Salmā, Província de Al-Mafraq, Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/43945>>. Acesso em: (18/12/2025).

CSNS 226, Sítio B (Murabb al-Ṣuway'id), Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/7164>>. Acesso em: (18/12/2025).

C 2803 Zalaf, Wādī al-Sham, Província de Rif Dimashq, Síria, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/35401>>. Acesso em: (18/12/2025).

C 4408, Al-Mroshan, Província de Al-Suwaydā', Síria, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/1777>>, Acesso em: (18/12/2025).

HCH 134, Pedra de Hani', Província de Al-Mafraq, Jordânia, Museu de Amman (14172) – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/8516>>. Acesso em: (18/12/2025).

HCH 42, Pedra de Hani', Província de Al-Mafraq, Jordânia, Museu de Amman (1889) – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/8578>>, Acesso em: (18/12/2025).

Jacobson D.3.C.12, Localização desconhecida, Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/22038>>, Acesso em : (18/12/2025).

KJA 51, Sítio A (Wādī Judayyid), Província de Al-'Aqaba, Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/24502>>. Acesso em: (18/12/2025).

KRS 1, Província de Al-Mafraq, Jordânia, Localização desconhecida – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/36525>>, Acesso em: (18/12/2025).

KRS 1131, Governorado de Al-Mafraq, Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/37582>>, Acesso em: (18/12/2025).

KRS 1861, Governorado de Al-Mafraq, Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/38308>>. Acesso em: (18/12/2025).

KRS 2556, Governorado de Al-Mafraq, Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/38965>>, Acesso em: (18/12/2025).

LP 160, Al-Ḥifnah, Governorado de Al-Suwaydā', Síria, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/1533>>. Acesso em: (18/12/2025).

LP 580, Qabr Nāšir, Al-Suwaydā', Síria, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/16422>>. Acesso em: (18/12/2025).

MSTJ 21, Proveniência desconhecida, Jordânia, Museu de Amman (13209) – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/39902>>. Acesso em: (18/12/2025)

WH 2105, WH Pedra 28, Al-Mafraq, Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/31424>>, Acesso em: (18/12/2025).

13808, Saysad, Província de Ṭā'if, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=13808&pan=1&st=13808&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

13906, Al-Tumaytila, Província de Khaybār, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=13906&pan=1&st=13906&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

13981, Sha'ib Sammā, Província de Najrān, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=13981&pan=1&st=13981&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

14264, Al-Hurumān, Província de Mecca, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=14264&pan=1&st=14264&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

14270, Al-Hurumān, Província de Mecca, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=14270&pan=1&st=14270&sc=1>>. Acesso em: (18/12/2025).

14317, Al-'usaylah, Província de Mecca, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=14317&pan=1&st=14317&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

14696, Dariba, Província de Mecca, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=14696&pan=1&st=14696&sc=1>>. Acesso em: (18/12/2025).

15110, Badā, Província de Tabūk, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=15110&pan=1&st=15110&sc=1>>. Acesso em: (18/12/2025).

[islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=15110&pan=1&st=15110&sc=1](https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=15110&pan=1&st=15110&sc=1)>, Acesso em: (18/12/2025).

15111, Badā, Província de Tabūk, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=15111&pan=1&st=15111&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

15202, Badā, Província de Tabūk, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=15202&pan=1&st=15202&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025)

27538, Qā' al-Mu'tadil, Província de Medina, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=27538&pan=1&st=27538&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

30817, Wādī Kushayba, Província de Najrān, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=30817&pan=1&st=30817&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

30819, Wādī Kushayba, Província de Najrān, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=30819&pan=1&st=30819&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

30821, Muthallath, Província de Medina, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=30821&pan=1&st=30821&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

31677, Qā' al-Mu'tadil, Província de Medina, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=31677&pan=1&st=31677&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

31699, Qā' al-Mu'tadil, Província de Medina, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=31699&pan=1&st=31699&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

31715, Qā' al-Mu'tadil, Província de Medina, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=31715&pan=1&st=31715&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

31719, Qā' al-Mu'tadil, *Província de Medina, Arábia Saudita, in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=31719&pan=1&st=31719&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

31727, Qā' al-Mu'tadil, *Província de Medina, Arábia Saudita, in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=31727&pan=1&st=31727&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

31743, Qā' al-Mu'tadil, *Província de Medina, Arábia Saudita, in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=31743&pan=1&st=31743&sc=1>>, Acesso em: (19/12/2025).

31745, Qā' al-Mu'tadil, *Província de Medina, Arábia Saudita, in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=31745&pan=1&st=31745&sc=1>>, Acesso em: (19/12/2025).

32109, Wādī al-Burayka, *Província de Tabūk, Arábia Saudita, in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=32109&pan=1&st=32109&sc=1>>, Acesso em: (19/12/2025).

32141, Abū Ṭāqa, *Província de Tabūk, Arábia Saudita, in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=32141&pan=1&st=32141&sc=1>>, Acesso em: (19/12/2025).

40673, Ṭā'if, *Província de Ṭā'if, Arábia Saudita, in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=40673&pan=1&st=40673&sc=1>>, Acesso em: (19/12/2025).

BIBLIOGRAFIA

AL-JALLAD, Ahmad. *An Outline of the Grammar of the Safaitic Inscriptions*. Leiden: Brill, 2015.

AL-JALLAD, Ahmad. The Earliest Stages of Arabic and its Linguistic Classification. In: BENMAMOUN, Elabbas; BASSIOUNEY, Reem (org.). *The Routledge Handbook of Arabic Linguistics*. Londres: Routledge, 2018a, p. 315-331.

AL-JALLAD, Ahmad. What is Ancient North Arabian? In: BIRNSTIEL, Daniel; PAT-EL, Na'ama (org.). *Re-engaging Comparative Semitic and Arabic Studies*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018b, p. 1-44.

AL-JALLAD, Ahmad. The Classification of the Languages of North Arabia: Remarks on the Semitic Language Family Tree of the 2nd Edition of Routledge's The Semitic Languages. *The International Journal of Arabic Linguistics*, Rabat, vol 5, n.2, p. 86-99, 2019.

AL-JALLAD, Ahmad. Notes on the language of the Hismaic Inscriptions and a re-reading of Line 4 of the Madaba Hismaic Inscription. *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 30, n. 3, p. 1-9, 2020.

AL-JALLAD, Ahmad. The 'One' God in a Safaitic Inscription. *Archaeological, Historical and Geographical Studies*, vol. 34, p. 37-47, 2021.

AL-JALLAD, Ahmad. The Pre-islamic basmala: Reflections on its First Epigraphic Attestation and its Original Significance. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam.*, Jerusalem, n. 52, p. 1-28, 2022.

ALTIKULAÇ, Tayyar. *Al-Muṣḥaf al-Sharīf attributed to 'Uthmān ibn 'Affān (The copy at Mashhad Imam Husaini in Cairo)*. Istanbul: Research Center for Islamic History, Art and Culture, 2009.

ALTIKULAÇ, Tayyar. *Al-Muṣḥaf al-Sharīf attributed to 'Uthmān ibn 'Affān (The copy at the Topkapı Palace Museum)*. Istanbul: Research Center for Islamic History, Art and Culture, 2007.

AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali; DYE, Guillaume (org). *Le Coran des Historiens*. Paris : Éditions du Cerf, 2019.

BERG, Herbert. *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Leiden: Brill, 2003.
BERNARDS, Monique; NAWAS, John (orgs.). *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. Leiden : Brill, 2005.

COMERRO, Viviane. *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān*. Würzburg: Erlon-Verlag, 2012.

CRONE, Patricia; COOK, Michael. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

DIEM, Werner; SCHÖLLER, Marco. *The Living and the Dead in Islam*. Wiesbaden: Harrassovitz Verlag, 2004.

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

DONNER, Fred. *Muhammad and the Believers*. Londres: Belknap Press, 2010.

ELAD, Amikam. Community of Believers of 'Holy men' and 'Saints' or Community of Muslims? The Rise and Development of Early Muslim Historiography. *Journal of Semitic Studies*, Oxford, vol. 47, n.1, p. 241-308, 2002.

FAHD, Toufic. *Le Panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'Hégire*. Paris: P.Geuthner, 1968.

FOSS, Clive. An unorthodox view of the Rise of Islam. *Journal of Roman Archaeology*. Cambridge, vol. 18, p. 796-800, 2005.

GHABBAN, 'Ali ibn Ibrahim. The inscription of Zuhayr, the oldest Islamic inscription (24 AH/AD 644-645), the rise of the Arabic script and the nature of the early Islamic state. *Arabian Archaeology and Epigraphy*, Singapura, vol. 19, p. 209-236, 2008.

GOLDZIHHER, Ignac. *Muslim Studies*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1967.

GRABAR, Oleg. *The Dome of the Rock*. Cambridge: Belknap Press, 2006.

HARJUMÄKI, Jouni; LINDSTEDT, Ilkka. The Ancient North Arabian and Early Islamic Arabic Graffiti: A Comparison of Formal and Thematic Features. In: HÄMEEN-ANTTILA; LINDSTEDT, Ilkka (org.). *The Intellectual Heritage of the Ancient and Mediaeval Near East*. Münster: Ugarit-Verlag, 2016, p. 59-94.

HAWTING, Gerald. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750*. Londres: Croom Helm, 1986.

HAWTING, Gerald. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

HOYLAND, Robert. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: Darwin Press, 1997a.

HOYLAND, Robert. The Content and Context of Early Arabic Inscriptions. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jerusalem, vol. 21, 1997b, p. 76-102.

HOYLAND, Robert. *The birth of Arabic in stone*. In: BLAIR, Sheila; BLOOM, Jonathan (org.). *By the Pen and What They Write: Writing in Islamic Art and Culture*. London : Yale University Press, 2017, p. 52-67.

IMBERT, Frédéric. Inscriptions et espaces d'écriture au palais d'al-Kharrâna en Jordanie. *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, vol. 5, p. 403-416, 1995.

IMBERT, Frédéric. L'Islam des pierres : expression de la foi dans les graffiti des 2 premiers siècles de l'Hégire. *Révue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Marselha, n. 129, p. 57-78, 2011.

IMBERT, Frédéric. Le Coran des Pierres: Statistiques Épigraphiques et Premières Analyses. In : AZAIEZ, Mehdi; MERVIN, Sabrina (org.). *Le Coran, nouvelles approches*. Paris : CNRS éditions, 2013, p. 99-124.

IMBERT, Frédéric. Califes, princes et compagnons dans les graffiti du début de l'Islam. *Romano-Arabica*, Bucarest, vol. 15, p. 59-78, 2015.

IMBERT, Frédéric. Espaces de liberté et contraintes graphiques dans les graffiti du début de l'Islam. In : PINON, Catherine (org.). *Savants, Amants, Poètes et Fous : Séances offertes à Katia Zakharia*. Beirute : Presses de L'Ifpo, Centre français d'archéologie et de sciences sociales, 2019, p. 161-174.

KESSLER, Christel. 'Abd Al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: A Reconsideration. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Cambridge, vol. 1, p. 2-14, 1970.

KILTZ, David. The Relationship between Arabic Allāh and Syriac Allāhā. *Der Islam*, Hamburgo, vol. 88, n. 1, p. 33-50, 2012.

LAMMENS, Henri. *L'Arabie Occidentale Avant l'Hégire*. Beirute: Imprimerie Catholique, 1928.

LECKER, Michael. Was Arabian idol worship declining on the eve of Islam? In: LECKER, Michael. *People, Tribes and Society in Arabia Around the Time of Muhammad*. New York: Ashgate, 2005, p. 1-43.

LINDSTEDT, Ilkka. Who is in, who is out? Early Muslim Identity through Epigraphy and Theory. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jerusalem, n.46, p. 147-246, 2019.

LINDSTEDT, Ilkka. Arabic rock inscriptions up to 750 CE. In: MARSHAM, Andrew (org.). *The Umayyad World*. Londres: Routledge, 2020, p. 411-437.

LINDSTEDT, Ilkka. Religious Warfare and Martyrdom in Arabic Graffiti (70s-110s AH/690s-730s CE). In: DONNER, Fred; HASSELBACH-ANDEE, Rebecca (org.). *Scripts and Scripture: Writing and Religion in Arabia circa 500-700 CE*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, Late Antique and Medieval Islamic Near East, n. 3, 2022, p. 195-222.

MACDONALD, Michael. Cursive Safaitic Inscriptions? A Preliminary Investigation. *Arabian Studies in Honour of Mahmoud Ghul: Symposium at Yarmouk University*, December 1984. Wiesbaden: Harrassowitz, 1989, p. 62-81.

MACDONALD, Michael. *Ancient North Arabian*. In: WOODARD, Roger (org.). *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 488-533.

MACDONALD, Michael. Burial between the desert and the sown: Cave-tombs and inscriptions near Dayr al-Kahf in Jordan. *Damaszener Mitteilungen*, vol 15, p. 273-301, 2006.

MACDONALD, Michael. The decline of the 'epigraphic habit' in late antique Arabia: some questions. *L'Arabie à la veille de l'Islam: Bilan clinique: table ronde tenue au collège de France les 28 et 29 août 2006 dans le cadre du projet de l'agence nationale de la recherche "de l'antiquité tardive à l'Islam"*. Paris: De Boccard, 2009, p. 17-27.

MACDONALD, Michael. On the uses of writing in ancient Arabia and the role of palaeography in studying them. *Arabian Epigraphic Notes*, Leiden, vol. 1, p. 1-50, 2015.

MACDONALD, Michael; AL-MANASER, Ali; HIDALGO CHACÓN-DIEZ, María del Carmen (ed.). *The OCIANA Corpus of Himaic Inscriptions*. Preliminary Edition. Oxford: Khalili Research Centre, 2017a.

MACDONALD, Michael; AL-MANASER, Ali; HIDALGO CHACÓN-DIEZ, María del Carmen (ed.). *The OCIANA Corpus of Safaitic Inscriptions*. Preliminary Edition. Oxford: Khalili Research Centre, 2017b.

NEHMÉ, Laïla. A Glimpse of the development of the Nabataean script into Arabic based on old and new epigraphic material. In: MACDONALD, Michael. (org). *The development of Arabic as a written language: (Supplement to the Proceedings of the Seminar for Arabian Studies)*, n.40, Oxford: Archaeopress, 2010, p. 47-88.

NEHMÉ, Laïla. *New Dated Inscriptions (Nabataean and Pre-islamic Arabic) from a Site near al-Jawf, Ancient Dūmah, Saudi Arabia*. *Arabian Epigraphic Notes*. Leiden, n. 3, 2017, p. 121-164.

NEVO, Yehuda; COHEN, Zemira; HEFTMAN, Dalia. *Ancient Arabic Inscriptions from the Negev*. Jerusalem: Achva press, 1993.

NEVO, Yehuda; KOREN, Judith. *Crossroads to Islam*. Amherst: Prometheus books, 2003.
REYNOLDS, Gabriel Said. Introduction: Qur'anic Studies and its Controversies. In: REYNOLDS, Gabriel Said. *The Qur'ān in its Historical Context*. New York: Routledge, 2008, p. 1-25.

RIPPIN, Andrew. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. New York: Routledge, Chapman & Hall, 1990.

ROBIN, Christian Julien. Faut-il réinventer la Jāhiliyya? In: *L'Arabie à la veille de l'Islam: Bilan clinique : table ronde tenue au collège de France les 28 et 29 août 2006 dans le cadre du projet de l'agence nationale de la recherche "de l'antiquité tardive à l'Islam"*. Paris: De Boccard, 2009, p. 5-14.

ROBIN, Christian Julien. Matériaux pour une typologie des divinités arabiques et de leurs représentations. In: SACHET, Isabelle (ed.). *Dieux et déesses d'Arabie: Images et représentations : 7ème table ronde tenue au collège de France (Paris) les 1er et 2 octobre 2007*. Paris : De Boccard, 2012, p. 5-118.

ROBIN, Christian Julien. Inscriptions antiques récemment découvertes à Najran (Arabie séoudite méridionale) : nouveaux jalons pour l'histoire de l'oasis et celle de l'écriture et de la langue arabes. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Paris, n. 3, p. 1033-1128, 2014.

ROBIN, Christian Julien. *Allāh avant Muḥammad*. Jerusalem Studies in Arabic and Islam. Jerusalem, n. 49, 2020, p. 1-146.

SCHOELER, Gregor. *The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity*. New York: Routledge, 2011.

SINAI, Nicolai. *Rain-Giver, Bone-Breaker, Score-Settler: Allāh in Pre-Quranic Poetry*. New Haven: American Oriental Society, 2019.

TILLIER, Mathieu. 'Abd al-Malik, Muḥammad et le Jugement dernier: le dôme du Rocher comme expression d'une orthodoxie islamique. *Les Vivants et les Morts dans les Sociétés Médiévales : 48ème Congrès de la SHMESP tenue à Jérusalem 2017*. Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, p. 341-365.

WANSBROUGH, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

WEBB, Peter. *Creating Arab Origins: Muslim Constructions of Al-Jāhiliyya and Arab History*, 2014. (Tese de Doutorado em Árabe) School of Oriental and African Studies, University of London, London.