UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTORIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

EMILY FONSECA DE SOUZA

A unificação da Síria e o *jihād* de Nūr ad-Dīn na crônica *Kitāb al-Kāmil fi l-ta'rīkh,* de Ibn al-Athīr.

VERSÃO CORRIGIDA

SÃO PAULO
2016

EMILY FONSECA DE SOUZA

A unificação da Síria e o *jihād* de Nūr ad-Dīn na crônica *Kitāb al-Kāmil fi l-ta'rīkh,* de Ibn al-Athīr.

Dissertação apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre.

Área de concentração: História Antiga e Medieval

Orientador: Professor Dr. Flávio de Campos.

De Acordo:

Versão Corrigida

São Paulo
2016

Folha de Aprovação

Nome: SOUZA, Emily Fonseca de

Título: A unificação da Síria e o *jihād* de Nūr ad-Dīn na crônica *Kitāb al-Kāmil fi l-ta'rīkh,* de Ibn al-Athīr.

Dissertação apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Dedicatória

Este trabalho é dedicado aos meus pais, Ivo e Marilene, que nunca pouparam esforços emocionais e materiais para que eu pudesse ter acesso à universidade pública.

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Flávio de Campos, por corajosa e voluntariamente me conceder a oportunidade de realizar uma pesquisa que foge aos temas comuns do Programa de Pós Graduação da História Social. Sem ele, esta pesquisa não teria sido possível.

Aos professores Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi e Mamede Mustafa Jarouche, cujos apontamentos, correções e observações realizados no meu exame de qualificação foram fundamentais para a continuidade desta pesquisa. Agradeço especialmente ao professor Mamede, pelos generosos gestos realizados ao longo destes anos. Sua humanidade em compreender as adversidades e sua disponibilidade em ajudar a saná-las foram vitais para que esta pesquisa se concretizasse.

Aos professores Moacir Amâncio, Miguel Attie Filho e Julio Cesar Magalhães de Oliveira, pelas qualificadas discussões em sala de aula, que apontaram novos e melhores caminhos para esta pesquisa.

Ao meu namorado, Matheus De Barros Pustrelo, que esteve ao meu lado durante todos os momentos como ouvinte, conselheiro e crítico. Pelo incentivo, valorização e fé no meu trabalho, encorajando-me a continuar nos momentos em que me sentia desestimulada pelas dificuldades. Sua dedicação e apoio foram primordiais e tornaram menos solitário meu caminho até aqui.

Ao apoio da minha família, sobretudo dos meus pais, que compreenderam a minha ausência nos momentos familiares e sempre incentivaram os meus estudos.

À amiga Manuela Henrique Nogueira, que dividiu comigo o caminho de angustias, incertezas e alegrias de uma pós-graduação. Igualmente, ao amigo Paulo Ubiratan Costa Tormente, que pacientemente nos acompanhou nesta jornada.

Finalmente, ao SESCTV, que entendendo a importância do desenvolvimento intelectual de seus funcionários, flexibilizou meus horários e compromissos de trabalho permitindo que eu pudesse realizar esta pesquisa sem ter que abandonar minha carreira profissional. Também, aos meus colegas de trabalho, que tornaram o primeiro turno desta jornada dupla, de trabalho e estudo, muito mais leve.

Resumo

Em nossa dissertação, estudamos o excerto da crônica *Kitāb al-Kāmil fi l-ta'rīkh*, de Ibn al-Athīr, que relata os anos de governo de Nūr ad-Dīn. Nossa pesquisa é dividida em três partes. Na primeira, apresentamos o autor e sua obra, a origem e a composição da crônica, além do debate historiográfico sobre a obra. Na segunda, abordamos os gêneros retóricos da *Retórica* de Aristóteles e a aplicação de dois destes gêneros, epidítico e deliberativo, na composição do discurso de Ibn al-Athīr. Na terceira, realizamos uma síntese das definições de *jihād* tanto no *Alcorão* quanto nos tratados jurídicos muçulmanos e mostramos como o nosso autor se apropria deles para legitimar as ações de Nūr ad-Dīn e construir, por meio de seu discurso, a figura do biografado como um exemplo de governante.
Palavras-Chave: historiografia árabe, Ibn al-Athīr, Nūr ad-Dīn, retórica, *jihād*, História do Oriente Próximo.

Abstract

In our dissertation, we study the extract of Ibn al-Athīr's chronicle, *Kitāb al-Kāmil fi l-ta'rīkh*, reporting the years of Nūr ad-Dīn's governmet. Our research is divided into three parts. The first presents the author and his work, the chronicle's origin and the composition, besides presenting the historiographical debate on the work. The second approachs the rhetoric genres of Aristotle's *Rhetoric* and the use of two of these genres, epideictic and deliberative, at the construction of Ibn al-Athīr's discourse. The third discusses the definitions of *jihād* both at Coran and at muslims juridical treatises, indicating how our author uses them to legitimate Nūr ad-Dīn's action in order to elaborate him, through his discourse, as an example of ruler.
Keywords: arabic historiography, Ibn al-Athīr, Nūr ad-Dīn, rhetoric, *jihād*, Near Eastern History.

SUMÁRIO

Introdução.....7
O lugar da história nas sociedades muçulmanas medievais.....7
Panorama da historiografia árabe na Idade Média 16
Capítulo I 23
Ibn al-Athīr, o autor 23
Kitāb al-Kāmil fi l-ta'rīkh: traduções 25
Kitāb al-Kāmil fi l-ta'rīkh: origens, composição e críticas 27
Capítulo II 40
Os gêneros retóricos de Aristóteles 45
Aplicação dos preceitos aristotélicos de discurso epidítico no *Kāmil* 46
Aplicação dos preceitos aristotélicos de discurso deliberativo no *Kāmil* 56
Capítulo III 61
O *jihād* e sua polissemia no *Alcorão* 63
A doutrina do *jihād* para além do *Alcorão* 68
O *jihād* na Síria 74
O discurso de *jihād* no *Kāmil,* de Ibn al-Athīr 76
Conclusão 96
Referências Bibliográficas 97

INTRODUÇÃO

O lugar da história nas sociedades muçulmanas medievais.

Admite-se que a ideia de história seja denotada em árabe pelos termos *aḫbār*[1] – relatos, informações – e *taʾrīḫ*[2] – datação, cronologia, era[3]. *Aḫbār,* corresponde a história no sentido de estória (do inglês *story*[4]) ou seja, não designa em acontecimento pretérito. Trata-se tão somente da transmissão de uma observação direta, visual, ou de um relato de um testemunho que se crê verídico; *Taʾrīḫ,* por sua vez, é uma palavra que não surge junto com o *'Islām*, mas, sim, no segundo século da Hégira, e refere-se a trabalhos datados. Daí, a palavra *taʾrīḫ* passa a ser correntemente utilizada, desde o século IX, para designar História em um sentido amplo[5] (ROSENTHAL, 1968, p.8 e seq.). A partir do século XII, embora ambos os termos coexistam, *taʾrīḫ* é usado em textos acadêmicos.[6]

Para o historiador orientalista alemão Franz Rosenthal[7], a relação estabelecida entre a palavra *taʾrīḫ* e o conceito de História que adotamos é a associação que se estabelece apenas graças a um vínculo semântico. Isto é, o conjunto de noções evocadas pela palavra *taʾrīḫ* é diferente daquele sugerido pela nossa palavra História e, mesmo quando elas se encontram, as implicações sobre o nosso conceito – produto de um historicismo moderno – configuram-no para além do que a mentalidade muçulmana compreende por história (ROSENTHAL, 1968, p.

---

[1] *Ḫabar - aḫbār (pl.)*

[2] O título desta pesquisa leva a palavra grafada *ta'rīkh*, que respeita a forma de transliteração utlilizada pelo autor da tradução, D.S. Richards. Para o resto desta pesquisa, utilizarei a padronização sugerida por Safa Abou-Chahla Jubran, em *Para uma romanização padronizada de termos árabes em textos de Língua Portuguesa*, in *Tiraz* (USP), pp. 17-30, 2004.

[3] Rosenthal (1968, p. 12 *et seq*.) discute a possível origem etimológica das duas palavras. Apesar de uma origem não clara, ele sugere que a primeira derive do Acadio habaru, enquanto a segunda apresenta um grande número de possibilidades de origens, desde derivações do semítico até os dialetos norte e sul arábicos.

[4] Encontramos na Língua portuguesa a palavra estória, que carregaria este mesmo sentido. Porém os dicionários não recomendam a distinção entre história e estória. Neste sentido, preferi utilizar a comparação realizada por Rosenthal (1968, p. 11), em língua inglesa, mantendo a coerência do raciocínio.

[5] No medievo ocidental, estes elementos são pouco diferenciados, portanto, intercambiáveis. A utilização de vocábulos como *Chronicon*, Histórа e *Gesta* são utilizadas de forma indiscriminada nos textos do ocidente.

[6] Importante destacar que o termo *taʾrīḫ* não aparece na literatura pré-islâmica, tampouco em toda a extensão do *Alcorão*.

[7] ROSENTHAL, Franz. *A History of a Muslim Historiography*. Netherlands: E.J Brill. Leiden, 1968. A obra de Rosenthal, ainda hoje, é considerada um trabalho essencial no estudo da historiografia muçulmana e muitos orientalistas ainda consideram-na o melhor e mais completo trabalho de análise sobre a história da historiografia islâmica.

15). Há, então uma discrepância no entendimento semântico e ideológico de história e que influencia o tratamento do objeto histórico e a visão que teremos dele.

A partir destes mesmos termos que denotam a ideia de história em árabe, o historiador Abdsselam Cheddadi[8] propõe outra análise, que relaciona as questões de memória e história[9], entendendo como memória aquilo que um grupo ou uma sociedade retém e elabora de seu passado. Neste sentido, uma concepção de história essencialmente plural e, acima de tudo, informativa, sobrepõe-se a uma concepção da história como cronologia e datação. Além disso, para ele, a dupla designação – *aḫbār* e *taʾrīḫ* – indica uma relação entre memória e história, entre o espalhamento das memórias particulares e setoriais e a aspiração de uma memória unificada (CHEDDADI, 1991, p. 30 *et seq*.).

Ora, o conceito de história para essa sociedade está diretamente ligado à fé islâmica. O *ʾIslām* instaura, desde o seu início, atividades da prática historiográfica a fim de organizar a memória de um texto (*Alcorão*) e de um homem (Muḥammad[10]) - através dos *aḥādīṯ*[11], da *Sīra* e *Maġāzi* – em torno dos quais toda a sociedade e cultura islâmica se organizam, dando origem a outras memórias, isto é, memórias árabes, políticas, etnográficas, culturais, etc, todas derivadas do nascimento do *ʾIslām* (CHEDDADI, 1991. p. 34). É através da Palavra Revelada a Muḥammad que o *ʾIslām* inscreve o homem árabe dentro de um contexto histórico definido, com início e fim bem estabelecidos[12]. Deste modo, *ʾIslām* e história são sinônimos, como mostra o *Alcorão* quando diz: "E não vos fez constrangimento algum, na religião: a crença de vosso pai Abraão. Ele vos nomeou moslimes, antes [de Abraão] e, agora neste [*Alcorão*], para que o Mensageiro seja testemunha de vós, e vós sejais testemunhas da humanidade" (ALCORÃO, XII, 78)[13]. A partir deste momento, o

---

[8] CHEDDADI, Abdesselam. *A l'aube de l'historiographie arabo-musulmane: la mémoire islamique.* In: *Studia Islamica*, N° 74 (1991), pp. 29-41.

[9] Enquanto a obra de Rosenthal carrega a herança de uma concepção de história do século XIX, e realiza uma análise filológica e descritiva do desenvolvimento da historiografia muçulmana, Cheddadi procura realizar uma análise da história da historiografia muçulmana que leve em conta a questão da memória discutida pela escola dos Anales, principalmente, por Jacques Le Goff.

[10] Ainda que haja um polo da memória islâmica na pessoa de Muḥammad, a vida do profeta não é sacralizada, isto é, nenhum momento de sua vida foi integrado a algum tipo de objeto de culto ou ritual, como é feito no cristianismo com Jesus.

[11] *Ḥadiṯ - aḥādīṯ (pl.)*

[12] Entretanto, Cheddadi (1991, p.40) afirma que o *Alcorão* nunca figurou entre os objetos que se encarregam do *taʾrīḫ*, ainda que fosse visto como a única fonte verdadeira de informações sobre a Criação e a história dos profetas.

[13] Colchetes explicativos nosso. Essa passagem também pode atribuir um caráter anacrônico ao *'Islām*, na medida em que este só existe, como tempo histórico, com a Revelação ao Profeta. Mas a passagem

homem está inscrito num mundo que começa muito antes dele, com a Criação, e que acabará no dia do Juízo Final. Um futuro no qual ele e futuras gerações estão circunscritas. Assim, ao ter o seu fim pré-determinado pelo Dia do Julgamento, o homem passa a avaliar as ações do presente, porque elas serão cobradas na prestação de contas que os aguarda após a morte. Assim, a ação humana assume, então, uma aparência permanente e constitui um incentivo definitivo para registrar e memorar o passado.

A crítica que Rosenthal faz a essa concepção é que o "futuro determinado cria uma desvalorização da história como reflexão sobre os fatores atuais ao homem e a sua influência na vida humana [...] desestimulando o pensamento histórico" (ROSENTHAL, 1968, p.25). Contudo, o trabalho de análise da obra de Ibn al-Athīr, realizado aqui, mostra o contrário: mesmo inserido num contexto histórico determinado, o historiador muçulmano possui uma grande preocupação em explicar os eventos pelas suas condições temporais e políticas. Preocupação que Ibn Ḫaldūn também demonstrará, uma vez que ele observa fenômenos sociais para, ao fim, chegar a leis universais que, segundo ele, regem o desenvolvimento das civilizações (ARAÚJO, 2007 p.55).

Ibn al-Athīr trata da relação político-religiosa. Isto é, abaixo de um Deus, que dirige o curso de toda a humanidade, impõem-se uma explicação temporal e política para os eventos, aquela da responsabilidade individual do soberano. Ao analisar as sucessões dinásticas em que o poder não passa para um sucessor direto, e sim a um ramo colateral - como foi com os Omíadas, Abássidas, Seljúcidas, etc -, Ibn al-Athīr justifica:

> Tenho lido e visto muitos eventos da história islâmica que podem ser documentados de forma confiável. Eu tenho visto, no caso de muitos que iniciaram uma dinastia, que o poder é transferido de sua prole imediata para outra família e parentes. [...] Foi assim para as maiores dinastias do *'Islām*. Por medo de ser muito prolixo, não daremos outros exemplos. Quanto à causa disso, penso que o primeiro de uma dinastia toma medidas extremas[14] e se coloca no poder, enquanto os corações de seus antecessores estão profundamente ligados ao poder. Por isso, Deus, como

---

caracteriza os patriarcas como muçulmanos muito antes do *'Islām*, em si, existir. Poderíamos pensar, igualmente, numa diferença entre tempo histórico e tempo mítico.

[14] D.S.Richards (2010. p.179) aponta que interpretou "*yukthir*, enquanto outros leem *yukthir al-qatl* ("matar muitas pessoas")". Micheau (2007. P. 100), por exemplo, ao fazer esta citação, escreve "multiplica as execuções".

> punição para eles, nega o poder ao seus descendentes e àqueles que agem assim. (IBN AL-ATHĪR, 2010. p.178-179.)

A princípio, pode-se acreditar que a declaração acima não condiz com a análise propriamente política almejada por Ibn al-Athīr, visto que o autor acaba por colocar em última instância, Deus, um ente metafísico, no controle da situação. Mas, a questão aqui é outra: essa fala remete à reflexão sobre os mecanismos de transmissão de poder e contém algo da reflexão levada mais tarde por Ibn Ḫaldūn, segundo a qual o poder comporta os germes de sua própria degeneração. Entretanto, Ibn Ḫaldūn realiza essa reflexão sobre toda a sociedade, sobre os povos e não somente sobre os príncipes, como é o caso de Ibn al-Athīr. Para nosso historiador, estão na pessoa do soberano, e não na vontade de Deus, as decisões e consequências de cada ação para a manutenção do poder de uma dinastia e seu governo.

Ademais, o estudo do passado - logo, da história - tem uma importância ética e moral na medida em que as predicações e a Palavra Revelada estimulam a importância de relacionar os eventos passados da sociedade com advertências para a humanidade. Desta forma, o conhecimento histórico serve de aconselhamento e exemplificação moral aos crentes, como diz o *Alcorão*:

> E não caminharam na terra, para olhar como foi o fim dos que foram antes deles? **Aqueles** foram mais veementes que estes, em força e vestígios **deixados** na terra; então, *Allāh* apanhou-os, por seus delitos, e nao tiveram contra **o castigo de** *Allāh*, protetor.[15] (ALCORÃO, XL, 21)

As instruções do *Alcorão* para viajar sobre as terras e ver o que se abateu sobre as nações e civilizações passadas, reforçam a compreensão dos muçulmanos do conceito de história e a decisão de registrar esse passado. O objetivo do estudo da história é, também, o estabelecimento da justiça e da boa conduta moral.

É a partir da predicação profética que o árabe acessa a sua consciência histórica. A históriografia é, primeiramente, filha da Tradição, isto é, do recolhimento dos gestos do Profeta e de seus acompanhantes. A *Sunna* constituiu o seu *corpus*

[15] Destaques do tradutor.

através da metodologia do *ʾisnād*[16], que é a atestação da autenticidade de uma informação pelo valor da cadeia de transmissores. Assim, o *Ḥadiṯ*[17] e, consequentemente, a historiografia, apoiar-se-ão no *ʾisnād* para compor suas obras[18].

É através da *Sunna* que organizam-se os outros saberes, dispersos em ciências – exegese, as ciências das leituras corânicas, o direito, a gramática, etc. A historiografia muçulmana esteve sempre unida ao desenvolvimento geral do conhecimento no *ʾIslām*, e a posição do conhecimento histórico na educação muçulmana exerceu uma influência decisiva no nível intelectual da escrita histórica. Mas, a ausência da história como uma das ciências do *corpus* oficial[19] levou historiadores como Rosenthal (1968, p. 194) a afirmar que "a historiografia, nunca foi um dos fatores determinantes das correntes da vida intellectual muçulmana" e delegar à história uma posição na sociedade muçulmana apenas como "um assunto ocasional de formação dos meninos na escola" (ROSENTHAL, 1968, p. 45).

De fato, na origem do *ʾIslām*, a historiografia nasce do seio do *Alcorão*, assim como a *Sunna*. Entretanto, a partir do século VIII, a *Sunna* se transforma num gênero autônomo, ocupando um lugar ao lado do *Alcorão*. Instala-se uma disposição concêntrica de saberes, em que o *Alcorão* está no centro e, ao redor, os outros saberes, criando uma escala na importância das ciências e saberes. A historiografia passa a ocupar o espaço da literatura de *Adab*[20], geralmente

---

[16] *Asānīd* (pl.)

[17] Corpus das palavras e atos do Profeta. O historiador Abdesselem Cheddadi (1991, p. 41) afirma que este corpus "escapa do âmbito da história". Apesar de fornecer algumas informações históricas, este não é seu principal objetivo, mas sim constituir os precedentes da prática jurídica. O *taʾrīḫ*, segundo Cheddadi jamais reivindicará a *Sunna* como um de seus ramos. Ao contrário do que ocorrerá com as biografias do Profeta.

[18] Ibn al-Athīr, por exemplo, faz uma menção a esta cadeia de trasnmissão em sua obra, quando cita a morte de Ibrāhīm ibn Nabahān, em 1149, dizendo que ele tinha sido pupilo de al-Ġazālī e al-Šāšī e que transmitiu o digesto "*As Duas Genuinas Coleções*", de al-Ḥumaydī, direto do autor.

[19] Na classificação herdada da tradição filosófica grega, adotada pelos letrados árabes helenizados, a história não possuía nenhum lugar de destaque. Somente no século X, Ibn al-Nadīm apresenta em sua obra chamada *Fihrist*, uma categoria específica aos historiadores, genealogistas, biógrafos. Na obra *Islamic Historiography*. Cambridge University Press. 2003, Chase Robinson mostra que, o capitulo especifico que o autor trata da historiografia, o terceiro de dez capítulos, ocupa cerca de vinte por cento de todo o livro, listando cerca de 100 autores. (p. 5 *et seq)*

[20] A palavra pode ser entendida, entre outras traduções, como *decoro*, boa conduta, bons modos, etc. Adoto esta tradução, utilizada por Mamede Mustafa Jarouche na tradução da obra Kalīla e Dimna (p. XXXIV), de Ibn Almuqaffa'(IBN ALMUQAFFA', Kalīla e Dimna. Org. Trad. Introdução e notas Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo; Martins Fontes, 2005).

definido como "as coisas adequadas para conhecer e agir de acordo"[21]. O conhecimento, ou melhor, o conjunto de temas que o homem deveria possuir se quisesse acessar a corte. Era este conjunto de conhecimento, do qual a história fazia parte, que permitiria ao seu detentor circular nas mais altas esferas da sociedade. O historiador André Miquel afirma que, neste sentido "a cultura, não é somente um saber, ela é também, um passaporte [...]" (EDDIN BENCHEIK; MIQUEL, 1992, p. 42). A partir desta hierarquização de saberes, em que qualquer conhecimento que não tivesse relação direta com o religioso teria um grau de desvalorização, na medida em que ele é o coração dessa estrutura científica, medir a importância dos textos que objetivavam narrar os feitos passados apenas por uma classificação metodológica de saberes pode ser um erro. Então, ao propor uma avaliação da importância desses textos a partir do seu lugar na própria dinâmica social e política da sociedade, percebe-se que seu lugar é, na verdade, de grande destaque.

As três principais categorias sociais interessadas na leitura dos livros de história, como mostra Hourai Touati[22], eram os príncipes, as cortes e os letrados: "Os primeiros porque a história revela a arte de governar, o segundo, pois são tributários de um modelo de sociabilidade e o terceiro por uma prática do saber" (TOUATI, 2007, p. 13). Mas os livros de história não estão restritos a essas três esferas, pois eles estavam disponíveis a quem se interessasse como instrução ou entretenimento, fosse através das leituras privadas ou públicas – esta última não necessitando da prerrogativa da alfabetização como condição de acesso ao conhecimento. Dessas três esferas da sociedade, leitoras das obras historiográficas, gostaria de destacar as duas primeiras, os príncipes e a corte, pois acredito que a leitura dessas obras para as classes letradas se explica pela própria prática do conhecimento, enquanto a história possui, para as outras duas, uma função política e social muito importante na sociedade islâmica.

A historiografia cronística é, antes de tudo, um instrumento de construção de discurso que fundamenta a memória dos governos. Além disso, é uma aliada do

[21] Hämeen-Anttila, Jaakko. "Adab a. Arabic, early developments." Encyclopaedia of Islam, THREE. Edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Brill Online. 2015. Referência. http://www.brillonline.com/

[22] TOUATI, Houari. *Pour une histoire de la lecture au Moyen Âge musulman: à propôs des livres d'histoire.* In: *Studia Islamica. N° 104/105. Chroniques Medievales: Temps, Narration, Usages* (2007), pp. 11-44.

príncipe na arte de governar, e Ibn al-Athīr, no Kāmil, deixa claro, na introdução, que a obra é, de fato, uma história para príncipes, pois:

> Se os príncipes e aqueles que detêm o poder de ordenar e de proibir conhecem as biografias dos tiranos e dos opressores e veem que elas estão consignadas nos livros que as pessoas fazem circular e se transmite de geração a geração, eles podem constatar as consequências de tais comportamentos: má reputação, eventos detestáveis, países arruinados, sujeitos ceifados pela morte, riquezas desaparecidas, costumes corrompidos. Então, eles desaprovam tais condutas, evitando-as e se esquivando delas. Se eles querem as belas biografias dos governos justos e a boa reputação que os segue após sua morte, assim como a prosperidade desses países e reinos e a abundância de seus bens, eles aprovam sua conduta, querem imitá-la de maneira constante e abandonam o que é contrário. (IBN AL-ATHĪR, apud MICHEAU[23], 2007, p. 93)

A historiografia cumpre o papel de uma espécie de manual de governança, além de ser um dos instrumentos do cumprimento da ordem do *Alcorão*, de buscar no passado os exemplos dos governos. Assim, o príncipe deve estar cercado pelos livros, aprender e instruir-se, para tomar as melhores decisões. A historiografia cumpre a função de conselheira Real.

Esse aconselhamento e instrução aconteciam desde a juventude do príncipe, através de seus tutores, escolhidos na própria corte do Califa. O historiador muçulmano Masʿūdī, em sua obra prima *As Pradarias de Ouro*, relata o percurso educacional do jovem príncipe al-Mahdī, filho do califa al-Manṣūr, no sentido de prepará-lo para exercer o califado. Segundo o autor, o preceptor tinha por missão "lhe instruir nas jornadas célebres dos Árabes, na boa educação, ensinar-lhe sobre história e recitar-lhe suas poesias" (MASʿŪDĪ, apud TOUATI. 2007, p.20). O então futuro califa al-Rāḍī teve como tutor o prosador al-Sulī, que deixou por escrito o testemunho do caminho percorrido para a educação do jovem mostrando que existe um percurso na educação desses jovens príncipes que começa pelas ciências "profanas" e que a língua e a história possuem um grande destaque : "[...] Eu inspirava em cada um [al-Rāḍī e seu irmão] o amor pela ciência e comprei para eles um belo lote de obras de direito, poesia, filologia e história[...]cada um deles se fez uma biblioteca e estudavam, sob minha direção, história e poesia". E, somente

[23] MICHEAU, Françoise. Le Kitāb al kāmil fī l-tā'rīkh d'Ibn al-Athīr: Entre chronique et histoire. In: *Studia Islamica. N° 104/105. Chroniques Medievales: Temps, Narration, Usages* (2007), pp. 81-101.

após isto, é feito o estudo da *Sunna*: “Depois, eu disse-lhes que o *ḥadiṯ* era uma ciência mais digna para eles e que ela merecia que eles começassem a estudá-la” (AL-SULĪ; MASʿŪDĪ, apud TOUATI, 2007, p. 22).

Para a corte, por sua vez, a aquisição desses saberes está ligada a condição social de cortesão. Nesta camada da sociedade, a distinção entre os homens dá-se no âmbito do saber. Vimos acima que os tutores dos califas eram escolhidos na corte. Ora, a escolha dava-se entre aqueles que possuíam os melhores conhecimentos - da *Sunna* às ciências profanas. Quem se destacava neste âmbito se aproximava mais do governante, como tutor, conselheiro, pessoa de confiança. Logo, o conhecimento não era uma forma de postular o poder, mas de influenciá-lo. Mahmood ul-Hasan[24], ao apresentar o pai de Ibn al-Athīr, nos mostra um exemplo de como o conhecimento é um fator determinante nesta sociedade:

> Ele pertencia à tribo *Šāʿbān*. Talvez seus antepassados imediatos não se distinguiram em qualquer campo da aprendizagem, da política e da administração, caso contrário, livros históricos conteriam algumas informações sobre eles. É muito provável que Athīr al-Dīn tenha adquirido proficiência em temas tradicionais, por exemplo, *ḥadiṯ*, *fiqh* e *adab* e foi competente o suficiente para ensinar a seu filho a literatura do *ḥadiṯ*. (UL-HASAN, 2005. p.41)

A ausência de informações dos antepassados da família de Athīr al-Dīn está diretamente relacionada às suas posses intelectuais. Além disso, é importante notar a presença dos livros de história como o receptáculo da imortalidade. Ainda, as qualidades de “educado, inteligente, sábio, honesto” e de “homem leal”, são utilizadas para justificar a proeminência da carreira de Ibn al-Athīr, quando ele passa a ter contato com os homens de ʿImād al-Dīn Zinkī (UL-HASAN, 2005, p.41).

Mesmo nas narrativas ficcionais, a característica de distinção através do domínio de saberes monstra o quanto o conhecimento era fundamental nesta camada cortesã da sociedade. Na narrativa das *Mil e Uma Noites*[25], a personagem Šahrāzād nunca é descrita fisicamente, mas existe uma descrição intelectual da filha do vizir-mor de Šāhriyār:

---

[24] UL-HASAN, Mahmood. Ibn al-Athīr. An Arab Historian. A Critical Analysis of His Tarikh al-Kamil and Tarikh al-Atabeca. New Deli: Northern Book Centre, 2005.

[25] ANÔNIMO. *Livro das Mil e Uma Noites,* Volume I: ramo sírio. (Introdução, notas, apêndices e tradução do árabe: Mamede Mustafa Jarouche). São Paulo: Globo, 2006.

> Šahrāzād, a mais velha, tinha lido livros de compilações, de sabedoria e de medicina; decorara poesias e consultara as crônicas históricas; conhecia tanto os dizeres de toda gente como as palavras dos sábios e dos reis. Conhecedora das coisas, inteligente, sábia e cultivada, tinha lido e entendido. (MIL E UMA NOITES [...], 2006, p. 49)

No decorrer da obra entendemos que é a inteligência e astucia da personagem que a mantém viva e que seu papel na narrativa é, também, o de conselheira. Ao expor as diversas narrativas ao rei, Šahrāzād, propõe entretenimento, mas suscita, ao mesmo tempo, uma reflexão sobre as posturas dos homens de poder das narrativas, consequentemente, a postura do próprio Šāhriyār. Portanto, uma disciplina que é apresentada em destaque nos estudos da corte e como obrigatoriedade no currículo cientifico dos governantes – como uma apropriação da experiência dos antepassados – não pode ser relegada à uma posição menor, como Rosenthal faz.

Finalmente, outra característica no tratamento da historiografia pela sociedade árabe que demonstra o seu prestígio é a forma de transmissão das obras históricas. Ela segue a mesma regra de ritualização estabelecida pelos ulemás para outras obras consideradas maiores, como o direito, a gramática e a filologia. As atestações de leitura e certificados de audição – *samāʿ* - deveriam constar nos manuscritos e eram redigidas tanto pelos mestres quanto pelos discípulos[26]. Elas garantiam a legitimidade da obra, além de um controle da transmissão dos textos.[27] Assim, ao seguir esta mesma prática de controle sobre um conteúdo e sua divulgação, aplicada às "ciências maiores", a historiografia mostra que atua no âmbito que diz respeito à legitimação de uma unidade de

[26] Fosse por transmissão oral direta dos mestres – autores – e copiada pelos ouvintes, que recebiam uma certificação e poderiam configurar na lista de transmissores dessa da obra se seguissem o mesmo *modus operandi*; ou, pela transcrição de uma obra a partir de um manuscrito autêntico. A forma de transmissão era determinada pelo autor da obra, que poderia exigir a transmissão integral ou não de sua obra, por exemplo. Touati (2007, p. 35) afirma que Ibn Abī Khuthayama autorizou somente copias integrais de sua obra, durante sua vida.

[27] Com a criação da indústria do papel e a mercantilização dos livros, esse controle tornou-se quase impossível. Muitos ulemás passaram a criticar a o ato de leitura individualizado das obras. Para alguns, como mostra Touati (2007, p.42), esse tipo de leitura só poderia ser realizado por sábios ou por aqueles que fossem educados por mestres qualificados. É interessante perceber que essa crítica à uma leitura fora das instâncias de controle foi realizada também pela *Falsafa*, com Ibn Rušd (Averróis) em seu *Livro do Discurso Decisivo*, quando critica a interpretação do *Alcorão* feita por aqueles que não possuem as prerrogativas necessárias para realizá-las. Para ele, somente os filósofos, aqueles com qualidades intelectuais superiores, poderiam ter acesso às interpretações do *Alcorão*. (AVERROES. Le livre du discours décisif. Trad. Marc Geoffroy. GF Flamarion, 1996. Pp. 145 *et seq*).

memória coletiva e que cumpria um papel importante nas mentes e, mais uma vez, deslegitima a sua caracterização como saber menor.

Assim, a história cumpre, nas sociedades islâmicas medievais, uma posição que, mesmo oficialmente não constando nos saberes mais valorizados, através da classificação de ciências adotadas pelos sábios, se destaca na sua função social e política. Nascida primeiramente da *Sunna*, isto é, do recolhimento dos gestos do Profeta, a história se abre para o desafio de contemplar todo o percurso dos árabes no mundo, de sua criação aos dias atuais, contemplando o imenso território ocupado pelo *ʾIslām*, cumprindo a função de criar uma memória coletiva unificada, isto é, da *'Umma*[28] – mesmo garantindo uma ideia de heranças nacionais específicas de cada região que o *ʾIslām* ocupava –, e de espalhar pelas diversas nações os ideais e aspirações do *ʾIslām*, a historiografia garantiu um espaço importantíssimo, não institucional, mas sim, subjetivo: de identidade dentro da cultura árabe. Veremos que o *Kāmil*, de Ibn al-Athīr, foi composto para cumprir tal função na sociedade árabe do século XIII.

Panorama da historiografia árabe na Idade Média

Já nos primeiros séculos do *ʾIslām*, iniciam-se as primeiras atividades historiográficas muçulmanas juntamente com outros gêneros narrativos: *Sīra, Maġāzi* e *Ḥadiṯ*. O primeiro gênero é identificado por uma palavra árabe, *Sīra*, que significa “forma de proceder”, “condição”, “conduta”, ou "modo de vida". A *Sīra* constituiu-se como principal fonte de informação sobre o Profeta, incluindo tratados políticos, alistamentos militares e atribuições de funcionários, gravadas por sucessivas gerações de muçulmanos; era a tópica favorita da historiografia árabe antiga. O segundo gênero é expressado pelo termo *Maġāzi,* que, por sua vez, pode ser entendido como "campanhas", e diz respeito tanto aos registros de expedições militares levadas pelo profeta Muḥammad contra os inimigos do *ʾIslām* como à proteção do recém formado Estado em Medina. O significado de *Maġāzi* estende-se, também, a transmissões de lembranças de episódios gloriosos, ou importantes para a reconstituição de genealogias familiares, inclusive do

[28] Comunidade muçulmana.

Profeta. Esse tipo de prática narrativa já existia antes da religião muçulmana, conhecida como *ʾAyyâm al-ʿArab*[29], mas foi, então, islamizada. Finalmente, o terceiro gênero que citamos acima, o *Ḥadiṯ*, não oferecia muito material à historiografia, pois tratava sobretudo de preceitos para a prática jurídica.

O advento do *ʾIslām*, pelos árabes, bem como a subsequente expansão da religião, colocou os muçulmanos, ao trasformá-lhes a mentalidade, em uma nova realidade. O esforço para uma investigação histórica que fosse inspirada sobretudo no anseio religioso de conhecer as nações e povos mencionados pelo *Alcorão* imputou, aos árabes, a percepção de uma história universal, fato este que ocorreu durante a expansão dos Omíadas, no fim do século VIII. A partir de então, os textos árabes passaram a registrar essa ideia de história universal. Assim, os historiadores árabes passaram a escrever textos que se ocupavam não só de histórias dinásticas e regionais, mas também de descrições das regiões que ficaram sob influência direta do poder muçulmano. Além de suscitar a ideia de historia universal, a expansão político-militar permitiu o amadurecimento das instituições administrativas, que passaram a estimular o estudo de genealogias, e a reunião de outros tipos de informações, necessárias para manutenção da ordem de uma nação em crescimento (*e.g.* dados sobre os soldados em campanha[30]). As informações recolhidas e fixadas por escrito enriqueceram e aceleraram o ritmo do desenvolvimento da historiografia. A fixação de uma data para a migração do Profeta para Medina, feita pelo segundo Califa, ʿUmar, facilitou a manutenção de relatos em tempos calculáveis, logo, a própria prática da historiografia. Finalmente, o aumento do número de material recolhido e compilado, impulsionado pela introdução do uso do papel no início da Dinastia Abássida, deu fôlego à atividade historiográfica.

---

[29] Traduzido como "os dias dos árabes", os *ʾayyâm alʿarab*, foram os vestígios mais próximos de uma ideia de historiografia encontrados ao norte da Península Arábica pré-islâmica. As memórias das batalhas e dos costumes eram passadas por cada tribo pela tradição oral, cada grupo com o seu conjunto de costumes e tradições guardadas pela memória. Esse conjunto de tradições orais foi colocado por escrito apenas no segundo século após a Hégira. Mamede Mustafa Jarouche (2013, p. 237) cita o historiador Abdul'azíz Addúri e diz que, não podemos vislumbrar nos *ʾayyâm alʿarab* qualquer ideia de história na medida em que a islamização afetou essas gestas por meio das correntes políticas e sociais. A produção dos *ʾayyâm* desenvolveu-se com o objetivo de entreter o ouvinte e não devido a uma consciência puramente histórica. Apesar disso, não podemos negar seu valor histórico, mesmo com seus problemas de continuidade e cronologia, pois eles são as únicas fontes de conhecimento desta Arábia pré-islâmica. Acima de tudo, os *ʾayyâm alʿarab* vão influenciar, por seu estilo e forma, a historiografia e as literaturas de *ādāb.*

[30] Ul-Hasan (2005, p.8) relata que a informação sobre as famílias as quais pertenciam, por exemplo, era essencial para o pagamento dos salários, já que o valor era fixado de acordo com o staus da tribo a qual cada soldado pertencia.

Duas concepções de historiografia se desenvolveram ao mesmo tempo a partir dessa nova prática. A primeira objetivava recolher e compilar os ditos e comportamentos do Profeta e seus acompanhantes, a fim de que tais informações pudessem servir de guia moral para a vida do muçulmano e para a jurisprudência no *ʾIslām* – os chamados *aḥādīṯ*; desta feita, surgiram métodos críticos utilizados para atestar a veracidade de relatos – chamados *asānīd*; estes métodos nada mais eram do que investigação e registro de informações biográficas dos transmissores. Tal estudo era o cerne do gênero biográfico, que incluía exame da vida dos companheiros do Profeta, pesquisa esta que servia de modelo de caráter e fé aos muçulmanos. Os adeptos dessa prática receberam o nome de *muḥaddiṯūn* e desenvolveram suas atividades principalmente em Medina. A segunda concepção historiográfica, por sua vez, desenvolveu-se baseada na perspectiva tribal expressada nos *ʾAyyâm al-ʿArab,* cujo método empregado era baseado em tradições orais. A identidade de um indivíduo estava associada aos feitos e façanhas dos seus ancestrais proeminentes. Consequentemente, o gênero genealógico emergiu dessa fonte. Seus polos de desenvolvimento foram os territórios Iraquianos de Basra e Kufa.

Para o historiador Abdalla Laroui (1999, p. 38-39), essas duas concepções de história diferenciam-se na medida em que uma privilegia o absoluto e o correto, enquanto a outra se ocupa do que é relativo e provável, isto é, do próprio evento em sua existência material. A primeira concepção histórica trabalha de acordo com a visão ética do *ḥadiṯ* e concentra seus esforços na história do *ʾIslām*; a segunda, embora também se ocupe da história da religião muçulmana, lança mão de regras do *fiqh*[31] e tende a ser uma história cultural na qual outros grupos étnicos ocupam um lugar ao lado dos árabes e muçulmanos. Laroui cita al-Ṭabarī, Ibn al-Athīr, Ibn Kaṯīr, entre outros, como historiadores pertencentes à primeira categoria, que ele chama de tradicionalista. Na segunda categoria, lista autores como Mas‘udi, Miskawayh e Ibn Ḫaldūn. Mas esta classificação estabelecida por Laroui passa a ser questionável quando a metodologia de trabalho de Ibn al-Athīr é analisada, como faremos posteriormente.

O ponto culminante deste começo historiográfico está em al-Ṭabarī, autor importante na concepção daquilo que seria considerado uma nova forma de

[31] Jurisprudência Islâmica.

historiografia[32]. Esse período será chamado de Clássico pela história contemporânea. Em sua obra *Ta'rīḫ al-Rusul wa al-Mulūk* [33], o método adotado pelo autor consistia no recolhimento de testemunhos e relatos, essencialmente aquelas antigas compilações escritas que reuniram os testemunhos individuais sobre os fatos dos primeiros tempos do *ʾIslām*. Por esse motivo, sua obra é de grande importância para os dois primeiros séculos do *ʾIslām* e é considerada como uma fonte primária indispensável deste período. Contudo, ela é bem maior do que isso. Al-Ṭabarī evoca os povos que precedem o *ʾIslām* – em seu caso a pré-história bíblico-iraniana[34] – e segue a narrativa até o foco de Meca e Medina, o lugar da Revelação. A partir desse ponto, parte para tratar da conquista do mundo pelo *ʾIslām* e da história deste novo mundo até os dias de sua época. Para os orientalistas André Miquel e Jamel Eddine Bencheick (1992, p. 27), esse método tradicionalista opera como se estivéssemos diante da história feita pela vontade de Deus, da história da salvação, da criação do mundo até a aparição do *ʾIslām* e a manifestação da verdade de Deus sobre a terra dos homens.

Ora, o método utilizado por al-Ṭabarī é aquele do *ḥadiṯ*, ou seja, do recolhimento de relatos dos indivíduos que testemunharam tais fatos ou daqueles que receberam esses relatos e têm autorização para transmiti-los, processo que forma uma cadeia de transmissores – *ʾisnād* – que valida a autenticidade do relato. É importante lembrar que, nos primeiros séculos do *ʾIslām*, essas tradições eram transmitidas oralmente e, posteriormente, fixadas por escrito dois séculos depois da Hégira[35].

---

[32] O livro de ul-Hasan (2005, *passim*) faz uma descrição detalhada destes primeiros compiladores e historiógrafos. Deles destaco Abban b. Uthman b. Affan, considerado pelo autor, o primeiro compilador do *Maġāzi;* ʿUrwà ibn al-Zubayr, cujo livro é considerado pioneiro no campo da literatura histórica; al-Zuhrī, que tinha como característica de suas compilações a reunião de diversos relatos do mesmo evento e inclui toda a lista de autoridades – características de grande contribuição para o campo da historiografia. Também, Ibn Isḥāq, al-Wāqidī, al-Maydānī, al-Balāḏurī, autores que estão presentes na obra de al-Ṭabarī e Ibn al-Athīr. Os novos historiadores seriam aqueles que ampliaram a visão historiografia árabe, incluindo regiões como a Persia, Grecia, etc. Desses historiadores, destacam-se al-Yaʿqubī, Dīnāwarī, Ibn Qutayba e, principalmente, Muḥammad Jarīr al-Ṭabarī.

[33] "História dos Profetas e dos Reis. A obra também é conhecida como *Ta'rīḫ al-Ṭabarī*, a "História de *al-Ṭabarī*".

[34] Em outros casos, as histórias pré-islâmicas das regiões na qual os outros historiadores pertenciam ou relatavam.

[35] Para Jamel Eddine Bencheikh (BENCHEIKH; MIQUEL, 1992 p. 14-15), não podemos entender essa fixação por escrito como uma passagem de uma razão oral a uma razão escrita. Ele entende que a prática da língua precede muitos séculos a codificação gramatical. Que as narrativas proféticas são transmitidas muito antes do surgimento da exegese, que as crônicas históricas se alimentam dos *aḫbār* e a literatura geográfica dos relatos de viagem. A escrita é, então, uma operação secundária ao domínio da linguagem, do discurso. Ao menos

A obra de al-Ṭabarī adquiriu segundo o orientalista Claude Cahen (1986, p. 147), um contorno de tudo o que se poderia saber do espírito do segundo século abássida. Pois esse grande esforço historiográfico realizado por ele, dispensava seus sucessores de trabalho semelhante, o que explicaria o lento desaparecimento das obras anteriores ao *Taʾrīḫ al-Ṭabarī*[36]. Apesar disso, sua obra negligencia algumas importantes regiões do Império Islâmico, como a Síria e o Egito, além de ignorar completamente todo o Ocidente Muçulmano. O que se pode compreender se considerarmos o contexto em que a obra foi escrita, a saber: o florescimento da região persa, e sua maior importância, entre os séculos IX e X.

O período da historiografia islâmica, denominado Clássico[37] - que começa a partir de al-Ṭabarī e vai até o fim do século XI (d.C) -, acompanhou aquela que é chamada a era de ouro do *ʾIslām*. O incentivo da Dinastia Abássida ao desenvolvimento do conhecimento, estimulando traduções de obras estrangeiras, a aglutinação das tradições espalhadas pelo vasto território ocupado pelo Império, além de instituições de estudo como a *Bayt al-Ḥikma,* as "Casas da Sabedoria", contribuíram, também, para o desenvolvimento do campo historiográfico. É um momento marcado por uma produção historiográfica continuísta de al-Ṭabarī, isto é, o ponto de partida de diversas obras será justamente o fim de seu *Taʾrīḫ*. Metodologicamente, continuam a utilizar o recolhimento de fontes, testemunhos vivos e memórias pessoais, mas, a partir deste período, os historiadores passam a ter acesso a uma documentação produzida pelas instituições administrativas - diários de chancelaria, correspondências dos califas, etc.- como fontes para suas obras.

Os dicionários biográficos de história das cidades surgem como um novo gênero de registro histórico. São trabalhos biográficos que se ocupam de uma única cidade e oferecem um repertório alfabético de todos os notáveis da cidade no curso de sua história. Podemos citar como exemplo a *História de Bagdá*, de al-

---

nesses primeiros séculos, não há uma mudança de mundo, os árabes continuam a serem os mestres da linguagem, seu suporte principal é a memória e a escrita é simplesmente o fato de deitar sobre o papel uma investigação que primeiramente é oral.

[36] Além do *Taʾrīḫ al-Ṭabarī*, outras obras históricas que se destacam neste período a de Miskawayh e Masʿūdī. O primeiro por realizar um trabalho de questionamento sobre a utilidade da história e lhe dar um papel de uma espécie de espelho de príncipe, de onde estes devem tirar as lições de bom e mau governo.O segundo, talvez o mais célebre deste período após al-Ṭabarī, por sua obra *As Pradarias de Ouro*. De fácil leitura e estilo simples, garantiram o sucesso deste historiador até os dias atuais (CAHEN, 1986, p. 153-154).

[37] CAHEN, 1986. p.150; GABRIELI, 1979, p. 90.

Ḫaṭīb al-Baġdādī e a *História de Damasco* de Ibn-ʿAsākir. Além disso, há uma continuidade da realização das obras biográficas do início da historiografia islâmica. Entretanto, ao passo que, antes, o sujeito era o Profeta e seus acompanhantes, agora, são os homens de estado, líderes militares e religiosos. São exemplos as *Histórias dos Cádis* realizadas por al-Kindī, no Egito, e por al-Ḫušanī, em Cordóba. Finalmente, o que podemos perceber deste momento é um nascimento de uma historiografia provincial e de uma história local como contrapartida à percepção de um exclusivismo histórico restrito ao Iraque, principalmente a Bagdá do período Abássida.

A partir do século XII, após encontrar seu apogeu nos séculos que caracterizam o Período Clássico, a produção historiográfica e cultural, no que foi denominado Pós-Clássico[38], sofrerá um corte e apresentará um traço de decadência, explicado pelo enfraquecimento do califado. Os acontecimentos no decorrer deste período colocam no poder dinastias estrangeiras às tradições, às vezes, à própria língua árabe. A fragmentação política dos territórios, sobretudo na Síria, promoveu pequenos centros literários espalhados por essas localidades, que se ocupavam em realizar um trabalho historiográfico estritamente local. Outrossim, as diversas dinastias e suas frequentes sucessões mantiveram o interesse de uma comunidade muçulmana no seu conjunto e encorajaram uma nova forma de obra, as crônicas breves. Será à época dos Aiúbidas que a historiografia viverá um período de resplandecer, que durará ainda sob os primeiros Mamelucos. Além disso, com o enfraquecimento de Bagdá, os olhares das outras regiões, como o Ocidente, por exemplo, voltaram-se à produção histórica de regiões como Síria e Egito, que ocuparam-se das histórias locais e de dinastias específicas. Como tema recorrente das crônicas escritas neste momento, as Cruzadas tiveram lugar de destaque na produção historiográfica. Claude Cahen aponta para um desencorajamento das grandes produções historiográficas, principalmente na região do Egito, conhecida como centro intelectual neste período (CAHEN, 1986, p. 178). Apesar desta decadência na produção intelectual, alguns historiadores têm grande destaque durante este período. Deles, destacam-se dois autores: a) Ibn al-Athīr, cuja obra se tornou referência no estudo

[38] CAHEN, *ibdem*.p.171; GABRIELI. *ibdem*, p.90.

das Cruzadas; e b) Ibn Ḫaldūn, considerado o novo expoente da historiografia árabe. Ambos são nomes deste período que possuem grande importância, pois seus trabalhos, ainda que recebam críticas da historiografia contemporânea, reverberam até hoje.

Ibn al-Athīr apresenta, além de suas obras de caráter regional - prática comum da historiografia do momento –, uma história universal que tenta abarcar toda a história dos territórios ocupados pelo Império Islâmico, cujo principal objetivo foi o de fornecer um sentido à unidade islâmica e ao fragmentado terreno muçulmano. Ibn Ḫaldūn, por sua vez, realiza uma grande discussão acerca da função do exercício do historiador, cuja prerrogativa deveria ser, o conhecimento do verdadeiro caráter dos acontecimentos, as diferenças das nações, e os tempos, no que diz respeito aos costumes, usos, condutas, opiniões e demais influências sobre a sociedade.

Em seus seiscentos anos de atividade, a historiografia islâmica saiu do esteio da *Sunna* e absorveu influências exteriores - como as bizantinas -, garantiu sua posição de destaque no mundo muçulmano como domínio fundamental do conhecimento das elites e dos príncipes. Na era de ouro do *ʾIslām*, na Dinastia Abássida, a historiografia percorreu um caminho semelhante às outras áreas de conhecimento, experimentando novos métodos e desenvolvendo novos gêneros de escrita. Já no período das Cruzadas, apesar dos trabalhos importantes que destacamos, os autores se preocuparam em desenvolver uma historiografia que se restringia à narrativa dos fatos mais recentes de seus tempos, até os últimos séculos, XIV e XV, quando o seu desenvolvimento submetido à sociologia e metodologia jurídica de Ibn Ḫaldūn renovou o fôlego e a atividade historiográfica islâmica.

CAPÍTULO I

Ibn al-Athīr, o autor.

Ibn al-Athīr nasceu na cidade de Jazirat Ibn ʿUmar[39], em 1160. É o segundo dos três filhos de ʾAbū al-Karam Muḥammed ʾAthīr al-Dīn, que atuava na administração desta província pertencente ao principado de Zinkī desde 1128, quando este sobe ao poder em Mossul. Ibn al-Athīr passou sua infância nesta província até a mudança de sua família para Mossul. No apêndice do primeiro tomo oriental do *Recueil des Historiens de Croisade*, D, Slane (1872-1906, p.752) atribui esse deslocamento a uma possível queda na posição de Athīr al-Din ocasionada após a morte de seu suserano Quṭb al-Dīn Muḥammad e a subida de Sinjar Šāh ao governo da província. Na introdução à tradução do Kāmil, D. S. Richards (2010, p. 1) aponta o ano de 1183 para a mudança de Athīr al-Din e sua família, mas essa informação também é contestada por Mahmood ul-Hasan (2005, p. 45), que acredita que a data da saída da família aconteceu em 1169, quando o pai do cronista foi nomeado o tesoureiro de Quṭb al-Dīn Muḥammad, indo para Mossul para o exercício da função. Mesmo sem uma definição exata deste acontecimento, a mudança da família é um marco para a carreira do nosso historiador. Mossul é, neste momento, um importante centro de conhecimento. A dinastia dos *Atābegs*[40] encorajava e patrocinava ações de educação e bem estar público, o que atraía muitos letrados para a cidade. É neste ambiente que Ibn al-Athīr cresce, em meio aos maiores sábios da poesia, do direito, das tradições. Devido ao grande prestígio que seu pai gozava por seu cargo em Mossul, Ibn al-Athīr pôde circular livremente entre a elite e ter acesso ao mais alto nível de aprendizado, afinal, tinha autorização para participar das aulas ministradas por vários estudiosos.

---

[39] Atual Cizre, pertence à Turquia. Localizada próxima às fronteiras atuais da Síria e do Iraque, à cerca de 140 quilometros de Mossul.

[40] O *atābak, aṭābak* ou *ʾatābik* (*atābeg),* é um título de origem turca composto de duas palavras: *ata*, "pai", e *beg*, que é um título de nobreza. O termo *atābeg* aparece pela primeira vez na história muçulmana durante o período Seljúquida (séculos XI, XII), quando foi usado como um título honorífico dado a guarda-tutores de jovens príncipes turcos. Depois, passou a representar o sultão com reconhecimento nominal da autoridade califal. LEVANONI, Amalia. "Atābak (*atābeg*)", in: Encyclopaedia of Islam, THREE, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Kramer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Consulted online on 23 September 2016 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23689 First published online: 2010

Em Mossul, a família continuou a servir a dinastia zânguida na carreira administrativa[41]. Apesar de não ter seguido a mesmo caminho, ʾAbū Ḥasan ʿAli ‘Izz al-Dīn, nosso Ibn al-Athīr, por diversas vezes atuou como enviado de Mossul à Bagdá, Alepo, Damasco e outras cidades, aproveitando as suas missões diplomáticas para entrar em contato com outros estudiosos e completar a sua formação. Apesar dessa proximidade com a dinastia zânguida, D.S Richards (2010, p.1) afirma que não é possível atestar que ele era um servidor pago pela dinastia, pois os relatos usam a expressão “associado”, o que não deixa claro se ele era um funcionário pago ou um amigo pessoal da casa do vizir. O que é certo é que ele manteve-se sempre próximo e foi reconhecido pela dinastia como grande sábio. D. Slane faz referência ao relato do dicionário biográfico de Ibn Ḫallikān, em que ele conta sobre o encontro que teve com Ibn al-Athīr no ano de 1229 e fornece sua impressão sobre o historiador, dizendo que “era um mestre de primeiro escalão por seu conhecimento relativo às tradições relacionada ao Profeta, à história antiga e moderna, à genealogia dos árabes, às aventuras dos antigos árabes e de suas jornadas célebres” e ao seu comportamento pessoal, que demonstrava “um homem de grande mérito, possuidor das mais nobres qualidades e cheio de condescendência” (IBN ḪALLIKĀN, apud . Recueil [...], 1872-1906, p. 753).

Ibn al-Athīr dedicou a maior parte de sua vida à composição de suas obras históricas e biográficas ao mesmo tempo em que atuava como professor nas madrassas. Seu reconhecimento como intelectual fez com que sua casa fosse um ponto de encontro de muitos sábios que iam até Mossul para ouvir e aprender com ele.

Das obras produzidas por Ibn al-Athīr, somente duas chegaram até nós: “*Uma História dos Atābegs de Mossul*”[42], composta entre 1211 e 1218 e o *Kitāb al-Kāmil fi l-ta’rīkh*, ou “O Livro Perfeito de História”, objeto desta dissertação. Atesta-se que ele também escreveu um resumo dos *Ansāb* de al-Samʿānī e uma história dos companheiros do Profeta Muḥammad[43]. D. Slane (Recueil [...]1872-1906, p.

[41] O irmão mais velho, Abu l-Sa’adat al-Mubarak, foi conselheiro do príncipe de Mossul, Arslan Chah, enquanto seu irmão mais novo, Abu l-Fath Nasr Allāh, serviu nas chancelarias de Saladino em Damasco e depois retorna a Mossul, à serviço ed Nacer ed-Din.

[42] *Al-Ta’rikh al-bahir fi l’dawla al-atabakiyya* , dedicada ao filho de Nur al-Din Arslan Šāh, Izz al-Din Mas’ud. Publicado e traduzido no *Recueil des Historiens des Croisades*. T.II 1, Paris, 1872. E uma nova edição de Abd al-Qadir Ahmad Tulaymat, Cairo, 1963.

[43] *Usd al-ġāba fī maʿrifat al-ṣaḥāba.*

754) ainda atribui ao historiador um tratado de retórica, um compêndio de notas e observações e um texto sobre a Guerra Santa[44].

Certamente, a obra mais célebre do autor é o seu *Kāmil fi l'Ta'rikh,* considerado um dos maiores trabalhos de história geral para o período da Idade Média no mundo islâmico. Ela é utilizada como uma fonte original e contemporânea para quem estuda o período das Cruzadas. Não somente por seu conteúdo, mas por sua metodologia de análise das fontes e de organização do texto, Ibn al-Athīr é citado por Francesco Gabrieli (2001, p. 386), como "o único verdadeiro historiador desse período".

Kitāb al-Kāmil fi l-ta'rīkh: traduções

Para este estudo, duas publicações diferentes da obra *al-Kāmil fi'l – ta'rikh* serão utilizadas, a primeira presente no *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Orientaux*[45], com tradução do árabe para o francês; a segunda, publicada na Coleção *Crusade Texts in Translation,* com tradução de D.S Richards, do árabe para o inglês[46].

Publicada sob a responsabilidade da *Académie des Inscriptions et Belles – Lettres*, a partir da segunda metade do século XIX, a coleção *Historiens Orientaux* faz parte do grande *Recueil des Historiens des Croisades*. Essa coleção é composta por cinco volumes de cópias de fragmentos originais e suas respectivas traduções, pertencentes a diversos historiadores. O primeiro volume, em que se encontra a primeira parte dos fragmentos do *Kāmil,* foi publicado pela primeira vez em 1872, por D. Slane. Para o recolhimento dos fragmentos referentes ao *Kāmil*, MM. Reinaud e Défemery utilizaram os seguintes manuscritos: os suplementos

[44]O tratado de retórica se intitularia, segundo D. Slane, Al *Djema el-Kebir*, (o grande coletor), entretanto este nome está incorreto, pois sua tradução seria, na realidade, 'A Grande Mesquita' (al-Jāmiʿ al-Kabīr). Não conseguimos encontrar outra citação à obra para corrigir o nome do tratado; O compêndio *Tuḥfat al-Ġarāʾib,* (presente de maravilhas e dons de raridade) e uma obra sobre guerra santa, *Kitāb al-jihād* (Livro do jihād). Essas informações constam somente nessas notícias publicadas por D.Slane (Recueil [...] 1872 -1906, p. 755) e são apresentadas sem qualquer referência. Como outras fontes mais recentes não citam essas duas últimas obras, entendi que elas deveriam ser colocadas como uma atribuição incerta.

[45] IBN AL ATHĪR. *Al-Kamil fi al-Tarikh* in *Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Orientaux.* V. I. Paris, 1872 - 1906.

[46] IBN AL ATHĪR. IZZ AL DIN. *The Chronicle of Ibn al Athir for the Crusading Period from al Kamil I l-ta-rikh. Part 2: The Years 541-589/1146/1193: the Age of Nur al Din and Saladin.* Crusade Texts Translations, 15. Trad. D.S. Richards. Ashgate. Surrey, 2010.

árabes nº 740, volumes desaparelhados, pertencentes a exemplares diferentes, e 741 da Biblioteca Nacional da França; o manuscrito da UPPSALA - um volume de fragmentos copiados em Constantinopla pela biblioteca do Instituto[47].

Essa coletânea, antes amplamente utilizada pelos pesquisadores, foi, recentemente, alvo de críticas de estudiosos da historiografia árabe. Eles argumentam que há problemas na escolha de textos que a integram , discordam da interpretação dos copistas[48], e alegam que as reedições não apresentam nem correção de erros prévios, nem atualização que levasse em conta a descoberta de outras fontes árabes importantes do período, por exemplo, a *Crônica de Damasco* de Ibn al-Qalānisī, desconhecida à época da publicação da primeira edição do *Recueil des Historiens des Croisades*. Entre os críticos da obra, está Claude Cahen (1970, p. 104), que afirma que a sua utilização como fonte exclusiva nos estudos orientalistas é perigosa.

D.S Richards usou a edição de Dar Ṣādir como base para elaborar sua tradução, contudo, diferentemente do *Recueil des Historiens des Croisades*, sua edição apresenta apenas o texto traduzido, sem acrescentar-lhe a versão na língua original. Mesmo assim, o trabalho de Richards tem o mérito de oferecer uma tradução completa do texto de Ibn al-Athīr relativo ao período que compreende da Dinastia Zânguida ao governo de Saladino. Destarte, ao contrário do *Recueil des Historiens des Croisades,* não encontramos uma mera seleção de extratos, o que nos permite apreciação mais acurada de como as Cruzadas eram contempladas em uma obra historiográfica que visava analisar o mundo islâmico em geral.

Além destas duas traduções, o texto foi publicado integralmente em língua árabe[49] em diversas oportunidades. Contudo, a falta do domínio da língua árabe nos impede o acesso ao conteúdo completo das publicações da obra em sua língua original. Sendo assim, para que tivéssemos acesso ao conteúdo não traduzido, optamos por dialogar com a bibliografia de referência e, eventualmente, criticá-la.

---

[47] IBN AL ATHĪR. *Al-Kamil fi al-Tarikh* in *Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Orientaux.* V. I. Paris. 756.

[48] GABRIELI, Francesco. *Chroniques arabes des Croisades*. Tradução Viviana Pâques. Sindbad/Actes Sud, 2001 p. 20.

[49] D. S Richards (2010, p.6) apresenta as outras traduções do Kamil: um texto integral da crônica foi editado por C.J. Thornberg e publicado pela Leiden em 14 volumes, entre os anos de 1851 e 1876. Em 1884 e 1886, duas edições foram publicadas no Cairo. Uma nova edição baseada na publicação de Thornberg foi realizada por Dar Sadir e publicada em Beirute, em 1965-7. Nos últimos anos duas novas edições foram publicadas em Beirute: uma em 1997, pela *Dār al-Kitāb al-ʿArabī*, preparada por ʿUmar Tadmurī; a outra, em 1998, editada por Abū-Fidā, publicada pela *Dār al-Kutub, al-'Ilmiyya*.

Bibliografia esta que nos é de grande importância por nos permitir tratar de questões relativas à metodologia do autor, à sua posição quanto à função da história na sociedade islâmica, e à composição de seus textos.

Kitāb al-Kāmil fi l-ta'rīkh: origens, composição e críticas.

Não se sabe ao certo a data em que Ibn al-Athir começou a compor o *Kāmil.* Entretanto, o próprio autor descreve, na introdução, o percurso de sua composição: ele declara que escreveu a crônica universal dando, primeiramente, um título diferente, *al-Mustaqṣā fī al-tā'rīkh,* até que o vizir Badr al-Dīn Luʾluʾ, a quem Ibn al-Athīr anuncia dedicar a obra, ordena a sua publicação. Acredita-se que ele ainda a corrigiu e a completou entre 1218/1219 e 1230/1231 (MICHEAU, 2007. p. 83)[50].

Ora, o *Kāmil* foi elaborado num período em que o Império Islâmico viveu uma de suas maiores crises e esse ambiente certamente contribuiu na visão histórica e na obra de Ibn al-Athīr. O Próximo Oriente, desde o século X, foi palco de transformações marcadas pela fragmentação do poder e a consequente afirmação de dinastias dirigidas por classes militares não árabes, às quais a realidade do poder militar é confiada. Após a morte de Mālik Šāh, sultão do Império Seljúcida, o reino que compreendia uma parte da Ásia Central, Ocidental e Egito, se ramificou em diversos principados, que passaram a disputar o controle das regiões. A situação da região se agravaria com a chegada da Primeira Cruzada, que à primeira vista dos muçulmanos, não passava de um resquício das guerras bizantinas. Imersos em seus próprios conflitos internos, nenhuma grande força foi mobilizada por esses governantes e a ocupação de territórios da Síria e da Palestina, em 1098 e 1099, ocorreu sem grandes reações muçulmanas. O cronista Ibn al-Qalānisī relata esta falta de consciência do sentido das Cruzadas no ano de 1119:

> Neste ano, chegaram do território franco, informações e rumores segundo os quais os Francos visavam certas cidades e fortalezas,

[50] A autora cita, nesta passagem, o estudo de D.S. Richards*, Ibn al-Athīr and the later Parts of the Kāmil: A Study of Aims and Methods*, in. D.O Morgan (ed.), *Medieval Historical Writings in the Christian and Islamic World,* London, 1982. p. 76-108, que não tive acesso.

> concordando em espalhar danos e caos nesses locais, aproveitando que o *ʾIslām* negligenciava realizar qualquer expedição ou o *jihād* contra eles. Então, se colocaram a realizar os preparativos neste sentido. (IBN AL-QALĀNISĪ, 1983, p.318)

Esses principados muçulmanos constituíram-se apoiados, sobretudo, em sua força militar, composta, principalmente, por soldados turcos. Esses militares passaram a se destacar inclusive por suas habilidades políticas e acabaram substituindo seus mestres seljúcidas, dando origem à dinastia dos *Atābegs*. Neste momento, o Califa Abássida não representava mais que a autoridade religiosa, enquanto o poder era exercido, de fato, pelos sultões, que governavam o fragmentado território islâmico. As pressões internas provocadas pela expansão dos territórios do *atābeg* Zangui e a grande ameaça externa vinda dos cruzados dominou a primeira metade do século XII. A região conheceria uma relativa estabilidade política com Nūr ad-Dīn, filho e sucessor de Zangui, que conseguiu reunir sob sua autoridade toda a Síria muçulmana e transformar o *jihād* contra os francos numa espécie de política de estado. O mesmo ocorreu com Saladino, que manteve as mesmas políticas de seu antecessor e garantiu uma das maiores vitórias islâmicas no final do século XII, ao reconquistar a cidade de Jerusalém. Todavia, à morte de Saladino, em 1193, seguiu-se uma guerra civil entre os seus descendentes, que almejavam sucedê-lo. Uma nova fragmentação política e um enfraquecimento dos reinos teve lugar, deixando estes reinos sem nenhuma força para combater o novo inimigo que se aproximava, os Mongóis, que infringiram a primeira tentativa de ocupação das terras islâmicas no mesmo momento em que os francos invadiam o Egito, de 1218 a 1221. O tom adotado por Ibn al-Athīr para descrever a ameaça que os conquistadores mongóis representavam para o mundo islâmico evidencia o temor que rondava a população muçulmana destes territórios:

> Os acontecimentos que vou narrar são tão horrorosos que por muitos anos evitei fazer qualquer alusão a eles. Não é fácil anunciar que a morte se abateu sobre o *ʾIslām* e os muçulmanos. Ah! Como eu teria gostado que minha mãe não me tivesse posto neste mundo, ou então que eu tivesse morrido sem ter sido testemunha de todas essas desgraças. Se alguém lhes disser que a Terra nunca conheceu semelhante calamidade desde que Deus criou o homem, não hesitem em acreditar, pois esta é a pura verdade. Entre os dramas mais célebres da História, cita-se

> geralmente o massacre dos filhos de Israel por Nabucodonosor e a destruição de Jerusalém. Mas isso não é nada em comparação com o que acaba de acontecer. Não, até o final dos tempos, jamais será vista uma catástrofe de tamanha amplitude. (IBN AL-ATHĪR, apud MAALOUF, 2007, p.219)

Além das querelas internas, o *ʾIslām* estava, também, sob anúncio de diversas ameaças externas. O temor que assombrava a população muçulmana não era mais a instabilidade política nascida das quedas e trocas de dinastias. Agora, existia uma ameaça sobre o próprio *ʾIslām* e a continuidade de sua existência:

> O *ʾIslām*, todos os seus habitantes e todos os seus territórios estavam sob o ponto de ser submergidos. Os tártaros avançaram do Oriente até as regiões do Iraque, do Adharbayjan, de Arran[51], etc, como exporemos, se Deus quiser. Os Francos avançaram desde o Ocidente e tomaram uma [cidade] tal como Damieta, no Egito, falta de fortificações para a proteger dos inimigos. Todo o país, no Egito e na Síria, esteve sob o ponto de ser conquistado e todas as pessoas temeram face [aos Francos], esperando noite e dia pelo desastre. (IBN AL-ATHĪR, apud MICHEAU, 2007, p. 86)[52]

As disputas internas, a desunião e o temor da aniquilação estimularam um envolvimento geral entre as elites para reacender uma força contra ameaças internas e externas, e as classes letradas tentavam criar alguma esperança a partir de seus escritos. Logo, temas sobre o bem, o interesse e o destino comuns passaram a ser recorrente na historiografia. Ibn al-Athīr, então, desenvolveu seu senso de história baseado em um conceito universal do *ʾIslām* como uma força espiritual que uniria os povos das diferentes etnias e regiões; como uma mensagem de igualdade, justiça e irmandade. Essa prática historiográfica é afirmada pelo próprio Ibn al-Athīr:

> Os orientais negligenciavam os relatos sobre o Ocidente e os ocidentais neglicenciam o que concerne o Oriente...Vendo isso, eu me coloquei a compor uma história reunindo os recitos relativos aos soberanos de Oriente e Ocidente...Eu não pretendo reunir todos os eventos de natureza histórica, pois pode ter escapado àquele que se encontra em Mossul, o que se passava no extremo Leste ou no extemo Oeste. (IBN AL-ATHĪR, apud MICHEAU, 2007, p. 84)

[51] Províncias localizadas no atual Iran e Azerbaijão.
[52] Colchetes do autor.

Sua história universal, sua *Historia Perfeita*, foi escrita contemplando todo o percurso da comunidade islâmica: o período dos Patriarcas, dos profetas, e dos primeiros soberanos; depois, a história da Pérsia, Grécia, dos Romanos até a história do período pré-islamico e dos dias de batalha. A isso, segue-se a história dos quatro primeiros califas, do califado Omíada e Abássida, além da descrição em detalhes outras dinastias como a dos Seljúcidas, *Atābegs* e Aiúbidas (UL-HASAN, 2005, p.59-60).

O orientalista Gibb sugere que este universalismo tem suas raízes no sentimento religioso, que, na historiografia encontrou um novo ambiente para se desenvolver. Essa consciência guiou o pensamento histórico de Ibn al-Athīr, que concebeu sua história islâmica como única e uniforme, escrevendo desde o início, isto é, da criação do Mundo, até o seu tempo, dando a mesma importância a todas as fases e lugares onde o *ʾIslām*, não importasse a dinastia, esteve presente. Para Gibb, o equilibrio e a abrangência do trabalho realizado por Ibn al-Athīr deve-se à sua forte e profunda consciência desse fenômeno (GIBB, apud UL-HASAN, 2005, p. 175).

Para composição da primeira parte de sua obra, Ibn al-Athīr utilizou, como principal fonte, a texto de ʾAbū Jaʿfar Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Taʾrīḫ al-Ṭabarī*. Mediante essa informação, muitos orientalistas tendem a realizar, ao meu ver, um julgamento equivocado sobre o *Kāmil*, como é o caso de Carra de Vaux (1921, p.121), que considera que Ibn al-Athīr se limitou a continuar o trabalho al-Ṭabarī. Para ele, o *Kāmil* nada mais seria que um resumo da obra de al-Ṭabarī, com a diferença de acrescentar fatos retirados de outras fontes e contemplar um intervalo temporal maior com uma duração maior. Ademais, Carra de Vaux afirma que a função real do *Kāmil* era a de reavivar, mesmo que parcialmente, o trabalho de al-Ṭabarī a fim de colocá-lo ao alcance do público, uma vez que o *Taʾrīḫ al-Ṭabarī*, graças à sua extensão e complexidade textual, tinha circulação restrita. Portanto, para Vaux, o *Kāmil* tinha importância apenas por guardar, em si, uma relação com o trabalho de al-Ṭabarī. Ainda nesta perspectiva de referência à al-Ṭabarī, Francesco Gabrieli (GABRIELI: KHAN, 1979, p. 90) relata que os orientalistas ocidentais passaram, com relação ao *Kāmil*, de uma supervalorização excessiva a uma desvalorização radical, porque, segundo ele, a obra de Ibn al-

Athīr foi conhecida pelo ocidente antes do *Taʾrīḫ al-Ṭabarī*. Quando a obra do jurista e teólogo persa foi publicada no ocidente, o *Kāmil* passou a ser desprezado, já que os pesquisadores tinham, a partir de então, acesso à fonte original para a história dos primeiros séculos do *ʾIslām*. Mesmo o período contemporâneo à Ibn al-Athīr, em que sua escrita era vista como fonte primária, passaria a receber críticas após a descoberta da *Crônica de Damasco*, de Ibn al-Qalānisī (CAHEN, 1970, p. 99), além das obras de ʿImād al-Dīn, al-Isfahānī, entre outros, contemporâneos ao autor. Para Gibb (1935, p. 745-746), não há mais legitimidade em todo o trabalho de Ibn al-Athīr na medida em que todas as fontes utilizadas pelo historiador são conhecidas e acessíveis. Desde então, a obra é alvo de críticas pelos orientalistas ocidentais.

Entretanto, Mahmood ul-Hasan[53] realiza uma grande análise das fontes utilizadas por Ibn al-Athīr e mostra que, além do *Taʾrīḫ al-Ṭabarī*, o autor lança mão de muitas outras fontes, que complementam as de al-Ṭabarī, as quais, por sua vez, não foram meramente acrescentadas, uma vez que Ibn al-Athīr não se limita a adicioná-las ao seu texto, ele, na verdade, também realiza um verdadeiro trabalho de crítica das informações originais[54]. De fato, ul-Hansan mostra que Ibn al-Athīr utiliza fontes não trabalhadas por al-Ṭabarī, afirmando que o *Kāmil* apresenta momentos da história muçulmana totalmente desprezadas pelo historiador persa que o precedeu. A pesquisa de ul-Hasan aponta com clareza que, em alguns casos, há passagens semelhantes entre textos de Ibn al-Athīr e outras fontes que não al-Ṭabarī; noutros, que relatos presentes no *Kāmil* estão ausentes na obra do historiador persa; por fim, que há momentos em que a proximidade entre os dois historiadores só pode ser constatada se a pesquisa for especulativa, uma vez que é impossível, com as fontes de que dispomos, saber com certeza quais são as obras que Ibn al-Athīr leu para compor o *Kāmil.* De qualquer modo, o minucioso trabalho de ul-Hasan permite afirmar que al-Ṭabarī não é a única fonte de Ibn al-Athīr.

Assim, ainda que a base para o período que trata a criação do mundo até os primeiros séculos da Dinastia Abássida tenha como fonte a história de al-Ṭabarī, é

[53] UL-HASAN. *Op.cit*. *passim*. Esta obra é uma das poucas referência bibliográfica acessíveis que faz uma análise específica de toda obra *Kāmil*, de Ibn al-Athīr, em uma língua diferente do árabe. Como não tive acesso à obra completa de Ibn al-Athīr, por estar publicada somente em língua árabe, tive que estabelecer um diálogo comparativo entre as críticas feitas ao *Kāmil* e a análise de ul-Hasan – sem, contudo, deixar de criticá-la, igualmente – a fim de tentar responder às questões impostas pela crítica ocidental ao trabalho de Ibn al-Athīr.

[54] Como pode ser visto na página 158, quando ele critica a sua fonte.

possível discernir, como demonstra ul-Hasan (2005, p. 71-72), todas as outras fontes utilizadas: Na primeira parte do *Kāmil*, por exemplo, o autor utiliza a *Sīra* de Ibn Iṣhāq, e o *Kitāb al-Maʿārif*, de Dīnāwarī, para tratar das informações relativas aos profetas judeus e cristãos. O autor ainda levanta a hipótese de Ibn al-Athīr ter retirado informações da Torá numa tradução para o árabe. No que concerne à parte pré-islâmica de sua obra, Ibn al-Athīr apresenta um senso de proporção quanto às fontes, isto é, ele utiliza todas as fontes possíveis que estavam à sua disposição a fim de construir uma argumentação que considerasse honesta e equilibrada. Nesta mesma sessão, Ibn al-Athīr atenta para o fato de al-Ṭabarī não dar nenhuma notícia dos *ʾAyyâm*, dos quais ele próprio trata de forma clara e rica. O problema que ul-Hasan (2005, p. 76) nota é que "Ibn al-Athīr encontrou uma vasta literatura nos *ʾAyyâm al-ʿArab*. Mas, como ele não menciona as autoridades, é muito difícil traçar todas as fontes, apenas algumas". A partir disso, a historiografia contemporânea critica o fato de o *Kāmil* não citar as autoridades em que se apoia, o que ocorre ao longo de toda obra.

Quanto à porção dedicada à história pré-islâmica da Pérsia, Ibn al-Athīr segue a mesma ordem estabelecida por al-Ṭabarī, entretanto, adota uma postura crítica quanto a história persa - crítica da qual o al-Ṭabarī se isenta:

> "De fato, existem superstições Persas junto com outras coisas já mencionadas e eu as narrei de modo que a ignorância persa seja conhecida, porque eles, geralmente, fazem comentários caluniosos contra os árabes com respeito à ignorância destes" (IBN AL-ATHĪR, apud UL-HASAN, 2005, p. 80).

Ora, este comentário de Ibn al-Athīr deixa claro uma rivalidade existente entre uma memória árabe que se pretende universal e um esforço de memória regional que a historiografia persa praticava e que rememorava o período anteislâmico. Essa visão crítica ao relato de al-Ṭabarī é igualmente marcante na sessão que trata da dinastia Omíada, cuja versão dos fatos não é, segundo Ibn al-Athīr, autêntica. O historiador, então, utiliza outras fontes como Ma'sūdī e al-Balāḏurī, para fornecer um relato que julga mais coerente. (UL-HASAN, 2005, p. 107)

Mahmood ul-Hasan (2005, p. 83) observa que a utilização de outras fontes está clara na obra de Ibn al-Athīr. Existem passagens do *Kāmil* que, se comparadas ao *Taʾrīḫ al-Ṭabarī*, apresentam tanto maior extensão como mais informação. Ele

cita o exemplo do relato em que o autor narra o encontro entre o rei da China e Alexandre, bem como os eventos subsequentes que os levaram ao enfrentamento. O mesmo ocorre com o relato da queda da Dinastia Omíada, que assim como no exemplo anterior, inexistem no *Taʾrīḫ al-Ṭabarī.* Além disso, Ibn al-Athīr utiliza documentos ocidentais em grande escala, como do espanhol al-Rāzī e de ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Šaddād, emigrado para Damasco. Até onde se sabe, ele é o primeiro historiador do Oriente muçulmano a lançar mão de documentos ocidentais (CAHEN,1986, p. 185).

Outra característica a se destacar em Ibn al-Athīr, é uma tendência a ignorar a contenda entre historiadores pró Omíadas e Abássidas, descrevendo, em sua história, momentos e locais que foram desprezados por al-Ṭabarī, que, como se sabe, possuía uma tendência pró Abássida. Na obra de al-Ṭabarī, não se menciona nada sobre a região da Espanha, enquanto Ibn al-Athīr oferece informações detalhadas sobre o território Omíada. Além disso, nosso historiador expressa certo desprezo pelas preocupações de alguns historiadores que se ocupam de pequenas querelas entre sunitas, xiitas, e outras minorias presentes na sociedade islâmica. Ibn al-Athīr diz:

> Muitos (historiadores) enegrecem o papel[55] com coisas sem importância, que seria melhor se desconsideradas e não perpetuadas nos escritos. Isso se aplica a coisas tais como '"tal e tal" – um judeu ou um cristão – foi dada uma veste'. 'O custo cotidiano aumentou'. 'Fulano – falando de algum criminoso – foi honrado e cicrano – falando de algum líder muçulmano de caráter exemplar – foi humilhado. (Mencionar) essas (más praticas) podem causar a sua aplicação a outros casos[...] (IBN AL-ATHĪR, apud ROSENTHAL, 1968, p. 336-337)

Finalmente, para a primeira parte do período Abássida, além das narrativas do *Taʾrīḫ al-Ṭabarī,* Ibn al-Athīr conta com os livros que retratam as histórias mais locais, como *As Crônicas de Damasco*, de Ibn al-Qalānisī, o *Tajārib*, de Miskawayh ou mesmo livros de poesia, como de Muḥammad Ibn Hānī, poeta que possuía vínculos com a Dinastia Fatímida. (UL-HASAN, 2005, p. 135 *et seq*). Ibn al-Athīr declara que, para a segunda parte, baseou-se sobretudo em testemunhos orais recolhidos em viagens – conversas com mercadores, soldados, etc -, além de consultar documentos oficiais e tratados secretos como: "Eu vi a carta escrita por

[55] No sentido de deitar a tinta sobre o papel.

Saladino para seu irmão Šams al-Dīn[56], que estava em Damasco, mencionando o incidente e começando com um verso. Ele recorda em sua carta que a morte pairou sobre nós muita vez, mas Deus nos salvou" (IBN AL-ATHĪR, apud UL-HASAN, 2005, p. 153). Ora, essas correpondências integravam documentos oficiais, provalmente oriundos de arquivos de chancelaria. Foi devido ao prestigio de que gozava nas elites e graças às amizade cultivadas nos altos postos do governo que Ibn al-Athīr teve acesso a esse tipo de documentação, seja à possibilidade de ser ter acesso a testemunhas oculares de vários eventos importantes de sua época. Por isso, consideram-se originais os relatos que se referem ao período entre o século XII e o primeiro quarto do século XIII.

Pode se considerar que uma das maiores novidades apresentadas por Ibn al-Athīr é a maneira como a narrativa se constrói no *Kāmil,* ainda que a obra siga, de certo modo, a forma do relato analítico, que, por sua vez, era usado na história islâmica tradicional. É no centro dos esquemas, pelos quais a História árabe efetua seu discurso, que encontramos o objeto da escrita histórica, organizado pelo relato, de modo serial sob a forma de uma sequência. E é a estrutura da sequência que nos serve de guia nas concepções imanentes do conhecimento histórico na cultura árabe islâmica. Até agora, essa estrutura ano a ano era a mais utilizada. Assim, para adequar-se ao método, os autores tinham a tendência de fragmentar os eventos em episódios classificados em divisões por ano ou sobre classificação de fontes, de forma que a integralidade dos eventos se perdia junto com os antecedentes essenciais e seus diferentes aspectos e fases. Eles ficavam dispersos pelo texto, pois a exigência rígida desse método obrigava que os diversos acontecimentos e momentos do mesmo evento estivessem presentes em seu lugar temporal, afastados de seu contexto.

Ibn al-Athīr não respeita a rigidez metodológica, ao contrário, está preocupado em fornecer uma explicação para os eventos e não apenas em realizar um mero relato. Para isso, ele é obrigado a sair do plano rigoroso da forma analítica de exposição. O Historiador Aziz al-Azmeh (1986, p. 416), ao analisar a forma de expressão das narrativas árabes nas obras históricas, apresenta a postura diferenciada de Ibn al-Athīr na composição do *Kāmil*. Ele explica que os diversos aspectos do evento, em termos de temporalidade, isto é, o começo, meio e fim, são

[56] Mais conhecido como Tūrān Šāh.

reduzidos a um momento intemporal destacado de seu contexto, nas estruturas analíticas de exposição. Logo, recolocá-los em seu lugar demanda um trabalho que ultrapassa a narrativa em questão e necessita a produção de outra narrativa, mais coerente. É possível perceber esta atitude de desrespeito à cronologia quando Ibn al-Athīr narra a vitória de Ṭuġril III sobre as tropas de al-Nāṣir em 1188, mas narradas em 1189, justificada assim: "Seria conveniente apresentar este episódio antes, mas eu o retardei a fim de que os eventos relatados antes seguissem uns aos outros e que cada evento fosse ligado a um outro" (IBN AL-ATHĪR, apud MICHEAU, 2005, p. 88). Neste caso, ele não queria interromper a narrativa sobre as campanhas de Saladino, que ocorreram no ano relatado.

Al-Azmeh (1986, p. 417) atenta para o fato de que a crítica de Ibn al-Athīr não é a separação em si das diferentes unidades do relato histórico, ele explica que é possível dividir os eventos em unidades menores, cada uma compondo um evento comportando um aspecto inicial, imperfectivo e final, ou seja, constituindo-se independente e apresentando a possibilidade de se observar as ações que ele relata e que comportam o evento a partir da abstração dos eventos que o antecedem e o sucedem. Assim, não seria a duração de um evento no tempo o aspecto determinante para considerá-lo um evento como tal, mas a sua unidade de interpretação no seu sentido e no contexto do relato. Portanto, Ibn al-Athīr critica a interrupção da coerência interna entre as fases destas unidades narrativas, o que ocorre em autores como al-Ṭabarī, que põe fim em relatos para apresentar informações secundárias.

Assim, dado que o evento implica um movimento unilateral entre dois instantes que representam os limites temporais de uma ação, ele pode ter o tamanho que sua integralidade exige, ultrapassando, por vezes a organização analítica. Em uma passagem da introdução do *Kāmil*, Ibn al-Athīr deixa claro que sua metodologia de trabalho rompe com o método tradicionalista:

> al-Ṭabarī mencionou um enorme inventário para a maior parte dos eventos, cada um, semelhante ao precedente ou mais sucinto, por vezes, acrescentando ou emitindo pequenas coisas. Eu me propus a completar os inventários, transcrevendo-os e acrescentando o que não contemplavam antes, colocando cada coisa em seu lugar. Assim tudo [o que concerne ao] evento, apesar da diversidade de vozes, se transformou numa narração única (IBN AL-ATHĪR, apud MICHEAU, 2005, p. 90 - 91).

Essa mudança na estrutura narrativa visa produzir um relato unívoco, mostrando as causas e os efeitos dos eventos, ou seja, sem se limitar em realizar uma compilação de diversas fontes acomodadas dentro de uma sequência de datas. Em outras palavras, diferentemente do *Taʾrīḫ al-Ṭabarī*, Ibn al-Athīr propõe dar um tratamento crítico às suas fontes. Esse modelo, que pretende reunir ao relato a imensidade de sua informação, será, mais tarde, retomado por Ibn Ḫaldūn (MARTINEZ-GROS; MICHEAU; TOUATI, 2007, p. 7). Certamente, este trabalho não escapa a um julgamento pessoal do autor na escolha das fontes – o que não o difere de nenhum outro historiador – o que o leva a acrescentar informações inexistentes nas fontes utilizadas, sem citar, muita vez, de qual fonte retirou cada informação. Esses, talvez, sejam os maiores motivos que tenham levado historiadores contemporâneos, como Gibb e Gabrieli, à crítica enfática do trabalho de Ibn al-Athīr.

Gabrieli (1970, p. 227) acusa o autor de usar suas fontes com muita liberdade e de forma tendenciosa, apesar de celebrar a originalidade de sua narrativa pelos mesmos motivos. Gibb (1935, p. 746), por sua vez, faz uma extensa crítica à obra de Ibn al-Athīr, acusando-o de ser relapso quanto aos detalhes de fatos, cronologia, interpretação das fontes e "de não estar inteiramente livre das tendências românticas e empíricas que eram visíveis sobre uma ampla gama da literatura islâmica medieval". Além disso, ele também critica a composição da narrativa de Ibn al-Athīr, acusando-o de suprimir elementos das narrativas originais e alterar o teor ou frase de suas fontes[57]. Também acusa o historiador de fazer o que chama de "truques de compilação" (GIBB, 2005, p. 747-749), isto é, agrupar itens que, segundo Gibb, não tem nenhuma conexão, e reunir eventos distintos num mesmo relato, portanto, na mesma data.

Ora, a liberdade com a qual Ibn al-Athīr trata as suas fontes na composição da sua obra deve ser entendida dentro da perspectiva com que o autor pensou sua narrativa. Para Ibn al-Athīr, essa operação partia da lógica de que ao não recopiar textualmente suas fontes, mas trabalhar criticando-as, resumindo-as, recompondo-as e interpretando-as[58], não faria sentido dar os *asānīd* dos textos, já que eles não estão recopiados em sua integralidade.

[57] *Ibdem*, p. 747.
[58] *Supra*, p. 35.

A historiografia contemporânea também é crítica a uma abordagem tendenciosa de Ibn al-Athīr, que, por estar ligado à casa dos *atābeg*s zânguidas, submetia as ações de Saladino a uma avaliação severa e parcial quanto às ações do sucessor de Nūr ad-Dīn. De fato, a obra dedicada aos *atābegs* de Mossul[59] realiza um elogio da dinastia zânguida com sucesso. Entretanto, no *Kāmil*, o que Ibn al-Athīr faz é realizar uma reflexão sobre o poder. Para isso, cada ação tomada pelo príncipe será alvo de uma análise política do autor. Mahmood ul-Hasan (2005, p. 172) realizou uma pesquisa a fim de comparar as informações que Ibn al-Athīr relata sobre o próprio período com outras obras contemporâneas. Ele compara o Kāmil com algumas obras como o *Kitāb al-Rawḍatayn* de ʾAbū Šāma, o *al-Nawādir al-Sulṭāniyah* de Ibn Šadād, o *Al-Fatḥ al-Qūsī fī al-fatḥ al-Qudsī* , de ʿImād al-Dīn al-Isfahānī – considerado biógrafo oficial de Saladino - e o *Kitāb Wafayāt al-ʾAʿyān* de Ibn Ḫallikān, e chega à conclusão que as informações contidas na obra de Ibn al-Athīr são idênticas a de seus contemporâneos. Mahmood considera que as pequenas variações encontradas são resultados da própria metodologia adotada pelo autor, isto é, o recolhimento de informações por testemunhos orais. Para ele, essas diferenças dizem muito mais respeito ao fato de nosso historiador depositar confiança nos testemunhos - muitas vezes impregnados pelos rumores e fofocas do povo – do que a uma prática impacial visando o elogio da dinastia dos *atābegs*.

Entretanto, esta explicação para as possíveis diferenças acaba legitimando uma falta de profissionalismo do historiador – no sentido da prática historiográfica – na análise de suas fontes, principalmente as orais, que poderiam ser facilmente comparadas a outras versões que provavelmente circulavam pelas cidades. Os críticos de Ibn al-Athīr deveriam levar em conta que as escolhas de um autor são consciêntes. O que não pode deslegitimar seu trabalho, porque seu pensamento representa as concepções de uma camada social, ou dinastia – como seriam todas as outras obras historiográficas - presente no contexto político do século XII/XIII.

Como dissemos antes[60], o *Kāmil* é direcionado aos Príncipes. Neste sentido, a avaliação das atitudes Reais serão tomadas no âmbito da crítica política e moral – e no contexto contemporâneo a Ibn al-Athīr, da manuntenção do ʾ*Islām* -

[59] *Al- taʿriḫ al-bāhir fī al-dawla al-atābikya*
[60] *Supra*, p. 13.

a fim de que, as posturas tomadas pelos Príncipes e as avaliações de suas consequências estejam claras ao leitor - sobretudo ao leitor Real, seu principal alvo - do que propriamente uma tomada de partido do autor. Assim, a opinião de Ibn al-Athīr sobre Saladino se daria a partir da análise política de suas posturas e ações, acompanhadas de críticas, elogios e, reverência ao caráter do sultão. São as decisões políticas e seus resultados que interessam ao autor, como ele demosntra nesta passagem:

> Cada vez que ele se apoderava de uma cidade ou de uma fortaleza franca, como Acre, Ascalon, Jerusalém, Saladino permitia aos cavaleiros e soldados inimigos se exilar em Tiro, ainda que esta cidade se tivesse tornado praticamente invencível. Os francos do litoral enviaram mensagens àqueles que estão além dos mares, e estes últimos prometeram vir em seu socorro. Não deveriamos dizer que foi o próprio Saladino quem de algum modo organizou a defesa de Tiro contra seu próprio exército. (IBN AL-ATHĪR, apud MAALUF, 2007, p.192)

A crítica, aqui, é dada à estratégia militar e política de Saladino, ou seja, às suas ações enquanto governante e, principalmente, *mujāhid*[61]*.* Entretanto, ainda que criticasse as decisões de Saladino, Ibn al-Athīr reconhecia que "acima de todos ele era superior no exército e possuia muitas virtudes, realizando boas ações e foi um grande guerreiro contra os infiéis" (IBN AL ATHĪR, apud UL-HASAN, 2005, p. 173). Além de demonstrar imenso respeito ao sultão pela conquista de Jerusalém: "Essa nobre ação da conquista de Jerusalém só foi realizada, desde ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb, por Saladino. Este feito lhe basta para os títulos de gloria e honra" (IBN AL-ATHĪR, apud MICHEAU, 2007, p. 96). Ora, como a narrativa produzida é unívoca e não comporta as mais diferentes versões, como seus antecessores realizavam, as avaliações negativas acabam ganhando cores mais fortes, pois não possuem a versão oposta para balancear o julgamento. Desta forma, acima da posição política do autor, está presente, em sua narrativa, a avaliação das habilidades que o soberano deve ter para governar e se manter no poder.

Assim, retomo a afirmação de Abdalla Laroui, que classifica Ibn al-Athīr entre os tradicionalistas[62], para mostrar como essa classificação torna-se impraticável após a análise da metodologia e da prática historiográfica do autor. Ibn al-Athīr

[61] Aquele que pratica o *jihād.*
[62] *Supra,* p. 18.

realiza um trabalho de história universal, abarcando todos os povos e heranças regionais dos territórios islâmicos a fim de constituir e reiterar uma identidade muçulmana universal, isto é, que o espirito da comunidade muçulmana pudesse prevalecer em meio às numerosas dinastias e ameaças externas. Para isso, preocupa-se em tratar de cada período e cada região dando-lhes o mesmo grau de importância no relato dos eventos, colocando as diversas regiões em igualdade. Ao citar relatos de regiões e povos diferentes, Ibn al-Athīr já os valoriza, uma vez que utiliza como fonte para sua obra inclusive textos desprezados por todos os outros autores da época de que se têm notícia. Além disso, sua metodologia de trabalho, focada na construção de uma narrativa unívoca, afasta sua escrita das características do método tradicionalista de trabalho, que seguem com rigor as regras estabelecidas para transmissão das fontes – *asānīd* – e, principalmente, as regras analíticas de composição da obra, em que cada evento deve situar-se exatamente no espaço temporal em que ocorreu. O *Kāmil*, principalmente na porção relativa ao período contemporâneo do autor, não faz jus à classificação tradicionalista que Laroui lhe fornece, apresentando uma narrativa mais livre das regras medotológicas que lhe seriam impostas pelo método tradicional a fim de fornecer ao leitor uma obra mais prazerosa, de fácil leitura e compreensão.

Finalmente, sua obra não se resume a uma compilação de historiografias. Ao contrário: é uma composição de uma nova narrativa, que se compromete com a avaliação política e com as responsabilidades humanas das ações, principalmente no que concerne à avaliação dos anos contemporâneos ao autor. Por isso, localizar Ibn al-Athīr junto aos tradicionalistas seria negar todas as iniciativas e inovações críticas e metodológicas que o autor realiza para enquadrá-lo num esquema que não o representa. Talvez, assim como al-Ṭabarī seja um dos principais autores que se afastam de uma velha historiografia - que servia à *Sunna* - e realizam um novo trabalho historiográfico - mais independente, até mesmo secular -, cabe a Ibn al-Athīr e ao *Kāmil*, um espaço de destaque entre os historiógrafos e a escrita da história dos árabes. Ibn al-Athīr representa, para a historiografia árabe, uma quebra de paradigmas, pois, como argumentamos, ele rompe com as rígidas regras de uma metodologia, cuja prática levava a textos de cunho compilatório, para oferecer uma nova historiografia, que, por sua vez, meditasse sobre suas fontes, realizando escolhas, análises, críticas e interpretações. De tal prática, temos uma obra que, a despeito das críticas

contemporâneas, pode ser considerada original porque, em muitos sentidos, é única. Ademais, ela é fundamental para o estudo da reação muçulmana às Cruzadas e, principalmente, para a compreensão do discurso contruído pelo autor através das características particulares do *Kāmil* - como sua universalidade - e a sua relação com os seus leitores no século XIII.

CAPÍTULO II

Desde a Antiguidade Clássica, as artes retóricas ganham espaço e influenciam diversas áreas da vida pública e privada, fazendo com que os preceitos do discurso oratório fossem observados durante a composição de diversos tipos de texto, inclusive os históricos. Rabenich[63] (2001. p. 269), por exemplo, mostra que os historiadores, desde o século V a.C., seguindo a autoridade de Isócrates, são experimentados na instituição retórica. No Oriente Médio, durante os dois primeiros séculos da Dinastia Abássida[64], conhecida como a era de ouro, houve, sobretudo nos califados de al-Manṣūr, al-Mahdī e, especialmente, al-Ma'mūm, estímulo às traduções de célebres pensadores gregos, o que proporcionou a consolidação de uma filosofia árabe, uma *falsafa*[65], que, por sua vez, se fundamentava justamente nas obras apreciadas pelos tradutores. Destas, algumas eram manuseadas apenas para que, a elas, se acrescentasse comentários, outras eram refutadas, outras, contudo, foram exaustivamente discutidas e retrabalhadas, para que, a partir delas, surgisse um pensamento filosófico diretamente conectado com as culturas árabes e religião islâmica.

Badani (apud ATTIE FILHO, 2002. p.148) afirma que, ao final do século X, toda a obra de Aristóteles já tinha sido vertida para o árabe e sua autoridade bem estabelecida nessas regiões. Também, graças ao seu nome, muitas outras obras apócrifas foram traduzidas e preservadas, como a célebre *Teologia de Aristóteles*,

---

[63] Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period – 330 b.c – a. d 400. Edit. Stanley E. Porter. Brill. Boston/Leiden, 2001.

[64] 750 até 945.

[65] Attie (pp. 29-30) mostra que o termo é uma transliteração do árabe para a palavra grega *philosophia (φιλοσοφία)*, sem qualquer relação com o sentido da palavra "amor à sabedoria". Para o conceito de sabedoria em árabe, a palavra utilizada é *ḥikma (حكمة).*

que, na realidade, era parte considerável das *Enéadas* de Plotino, sendo de grande importância para a atividade filosófica de vários pensadores árabes, por exemplo al-Kindī. Dado que Aristóteles ganhou grande fama nesses territórios, era de se esperar que seu manual, a *Retórica*, fosse, como logo discutiremos, texto de referência para os estudiosos de então, o que levou nossa pesquisa à investigação dos preceitos fornecidos pelo Estagirita.

A autoria da tradução é desconhecida, mas segundo Vagelpohl[66] (2008. p.183) ela foi realizada no século IX e é fruto do trabalho de alguém que participava, ou estava próximo, do círculo de al-Kindī, todavia, a *Retórica* de Aristóteles só recebeu um impulso sério com Al-Fārābī, que tornou o texto mais acessível, uma geração mais tarde. Vagelpohl (2008. p. 186 *et seq*.), ao realizar uma análise da tradução árabe do manual aristotélico, afirma que o grande interesse e a boa recepção do texto podem ser observados pelo número de trabalhos encontrados sobre o tema nos escritos árabes da época, isto é, tratados e comentários de renomados filósofos árabes[67].

Segundo Vagelpohl (2008, p. viii), as primeiras traduções do texto eram de difícil compreensão, pois não possuíam uma estrutura imediatamente compreensível aos árabes, ou seja, eram cheias de elementos que se relacionavam intimamente com aspectos da cultura grega, por vezes desconhecidos dos leitores, porque desconectados de suas realidades. Tendo isso em vista, os tradutores e filósofos realizaram traduções que agregassem aspectos das culturas e filosofia islâmica. Esse conhecimento não permaneceu apenas no domínio dos filósofos árabes, a *Retórica* foi incorporada nas demais áreas do conhecimento, transformando-se em documento relevante para estudiosos, literatos, linguistas, teólogos e historiadores.

Vagelpohl também realiza uma análise da recepção da obra de Aristóteles, mas, como a grande maioria dos estudos, acaba se atendo aos nomes mais comuns da filosofia árabe, al-Fārābī, no século X, Ibn Sīnā, no século XI e Ibn Rušd, no século XII. Esses pensadores elaboraram comentários à *Retórica*, depois,

---

[66] VAGELPOHL, Uwe. *Aristotle's Rhetoric in the East. The Syriac and Arabic translation and commentary tradition*. Leiden: Brill, 2008.

[67] Ele enumera dois importantes trabalhos de Al-Fārābī, *Kitāb al-ḫaṭābah* (*Livro da Retórica*) com diversas traduções e o *Grande Comentário sobre a Retórica*, apenas com tradução latina em *Didascalia in Rethoricam Aristotilis ex glosa Alpharabii*; O livro *Oito Livros*, série de sumários do matemático andaluz Ibn Badr, que incluía a *Retórica*; um *Longo Comentário da Retórica*, de Ibn al-Ṭayyib; *A Compilação*, de Ibn Sīnā, cujo dois capítulos são dedicados ao comentário da *Retórica* e Ibn Rušd com seus *Médio Comentário da Retórica* e *Pequeno Comentário* (VANGELPOHL, 2008. p. 186 *et seq*).

escreveram, eles próprios, suas artes retóricas, seguindo justamente a autoridade de Aristóteles. Outros estudos modernos se ocupam da influência do manual grego nas obras de poesia e prosa árabe; quanto a essa relação, Bonebackker[68](1970, p. 77) cita, por exemplo, os estudos de Ṭāha Ḥusayn. Mas, para ele, o problema está em determinar se essas possíveis influências vão "além da introdução de algumas citações e resultam na integração da retórica grega no sistema arábico", ou se essa adoção está "como um modelo para o sistema árabe" (BONEBACKKER, 1970, p. 92).

Van Gelder[69], no seu trabalho, analisa "as críticas literárias árabes", concluindo que elas apresentam uma consistente reflexão sobre um autor importante para nós, Ḍiyāʾ al-Dīn Ibn al-Athīr, irmão de nosso historiador, Ibn al-Athīr. Portanto, o estudo de Van Gelder nos interessa porque, por meio dele, podemos compreender as ideias de um autor que não era apenas contemporâneo de Ibn al-Athīr, mas também seu irmão. Vicente Cantarino[70](1975, p. 191) afirma que "apenas no fim de sua vida, Ibn al-Athīr [Ḍiyāʾ al-Dīn] parece ter encontrado tempo e paz para o trabalho literário. Ele morreu em Bagdá, em 1239". Sua obra de maior importância foi *al-Maṯal al-sāʾir* (O provérbio prevalecente) em que "na tradicional comparação entre os méritos relativos da poesia e prosa, ele toma a defesa da última" (CANTARINO, 1975, p. 191), repudiando qualquer influência de pensamento retórico grego, o que se observa no seguinte trecho:

> Porque eu não sei de nada do que os doutos homens gregos disseram, nem estou ciente disso, e ainda, olhe para o meu discurso, que ofereci um exemplo neste livro, e se, ao debruçar sobre minhas cartas e correspondências - elas compreendem uma série de volumes – saberá que nada do que um douto homem grego poderia ter dito sobre os conceitos ocorreu para mim. Então, sabe-se que, alguém que prossiga nesta ciência do discurso do verso e prosa é livre de tudo isso, e que ela não tem necessidade alguma disso. Neste livro meu há [o suficiente] para ilustrar isso. (Ḍiyāʾ al-Dīn Ibn al Athīr apud CANTARINO, 1975, p.192 e 193)

[68] *Aspects of the History of literary rhetoric and poetics in arab literature*. In *Viator: Medieval and Renaissence Studies* (V.1). University of California Press. Los Angeles, 1970.
[69] G. J. H van Gelder. *Beyond the line. Classical Arabic Literary Critics on the Coherence and Unity of the Poem*. Brill. Leiden, 1982.
[70] CANTARINO, Vicente. *Arabic poetics in the Golden Age. Selection of texts accompanied by a preliminar Study.* Brill. Leiden, 1975.

Ora, o estudo de Van Gelder revela que esta afirmação de Ḍiyāʾ al-Dīn não é verdadeira. Mostra-se que o autor introduz, na sua "crítica literária tradicional", uma figura chamada *istidrāj,* 'persuasão gradual', definida como a "utilização dos meios para alcançar um propósito com o destinatário e deixá-lo chegar ao significado pretendido com sutileza, sem que ele perceba" (GELDER, 1982. p.164 e 165). Ele mostra, ainda, que essa figura é característica do *Kalām*[71] e da filosofia. Al-Fārābi já falava de *istidrāj* em seu trabalho de retórica, isto é, que o orador deveria persuadir o ouvinte pela influência psicológica, a fim de angariar crédito para si ao passo que descredita o discurso do oponente. Para Van Gelder (1982. p.165), isso nada mais é do que "uma versão da *Retórica* de Aristóteles". O termo também aparece em Ibn Sīnā e Ibn Rušd, fazendo com que seja possível considerar que Ibn al-Athīr [Ḍiyāʾ al-Dīn] tenha tomado o termo indiretamente destes ou outros trabalhos similares (VAN GELDER. 1982, p. 165).

Vagelpohl (2008, p. 200) afirma que, pelo que se sabe, após a morte de Ibn Rušd houve uma queda no número de produções que diziam respeito à retórica aristotélica, ou seja, não havia mais uma referência direta à arte retórica de Aristóteles, mas o que se produziria, após Ibn Rušd – considerado por Vagelpohl o ápice da recepção da *Retórica* – eram meros resumos de comentários, com algumas adições e adaptações, realizados anteriormente por al-Fārābi Ibn Sīnā e Ibn Rušd. Assim, concluímos que, do repúdio que Ḍiyāʾ al-Dīn faz das obras gregas, são possíveis duas leituras: a) menos provável, o autor desconhecia a gênese dos conceitos por ele utilizados, visto que essas teorias foram absorvidas pelas ciências árabes por um período de mais de duzentos anos, fazendo com que, assim, houvesse uma transmissão indireta de elementos originalmente gregos que, entretanto, teriam sido recebidos como se fossem totalmente árabes; b) mais provável, a nosso ver, porque, assim, não se subestima a capacidade discursiva do autor, é aceitar que Ḍiyāʾ al-Dīn despreza o legado grego intencionalmente, dado que almeja a criação de uma identidade árabe; essa hipótese ganha reforço quando notamos que o autor vitupera o tratamento que Ibn Sīnā dá a matérias filosóficas, o

[71] *Kalām* significa palavra, discurso ou linguagem. O termo foi utilizado para identificar a corrente teológica dogmática especulativa, que busca os argumentos lógicos para justificar a Revelação. Isto é, a aplicação do raciocínio e argumentação filosóficos aos dogmas do islamismo. Neste sentido, o *Kalām* aproxima-se muito da escolástica, ainda que este fosse uma realidade no mundo islâmico antes mesmo das traduções das obras filosóficas gregas ganharem folêgo. (ATTIE FILHO. 2002. p.50).

qual parece ser considerado demasiadamente helênico[72]. Ademais, segundo Van Gelder (1982, p. 165), a maioria dos exemplos de *istidrāj* utilizados por Ḍiyāʾ al-Dīn são extraídos do *Alcorão* e da Sunna, e não, portanto, de obras gregas.

Como se vê, a *Retórica* tem capital importância para a composição das obras árabes deste período, mesmo para aquelas que a atacam. Assim, ao percebermos que a produção da obra de Ḍiyāʾ al-Dīn, *al-Maṯal al-sāʾir* (O provérbio prevalecente) é próxima à composição do *Kāmil*, entre 1218 e 1231, e que, ademais, os autores eram irmãos, pode-se supor, com menor margem de especulação, que o *Kāmil*, assim como o *al-Maṯal al-sāʾir*, foi composto depois de uma leitura e apreciação dos elementos expostos por Aristóteles em sua arte retórica, o que era de se esperar, dado que Ibn al-Athīr era, evidentemente, um estudioso. Além disso, outra evidência de que nosso autor teve contato com a *Retórica*, é o fato de D.Slane, (Recueil [...]1872-1906, p.754) atribuir-lhe um tratado de retórica, de título *'O grande coletor'.* Se a atribuição estiver correta, inclusive, apontaria, dado que Aristóteles era a maior autoridade no assunto para os árabes do período clássico, para uma leitura da *Retórica* ou das obras que transmitiam sua doutrina indiretamente, na medida em que o título diz respeito a um recolho de artes retóricas.

Ainda assim, não é possível afirmar categoricamente que Ibn al-Athīr tenha realizado a construção de sua obra propositalmente baseado nas lições da *Retórica*. De fato, não foi encontrado, nessa pesquisa, nenhum documento que trate da metodologia da escrita do nosso autor. Também não foi encontrado nenhum estudo moderno que faça uma análise do discurso retórico presente na obra de Ibn al-Athīr. Logo, ainda que ele seguisse uma moral islâmica, constituída na Tradição, no século XII a *Retórica* já estava incorporada a todos os aspectos do conhecimento árabe, o que colaborou para uma construção de um texto marcado por uma grande identidade retórica aristotélica, que é o que tentaremos mostrar ao longo deste capítulo.

A obra de Ibn al-Athīr, uma história universal do conhecido mundo árabe até então, busca uma identidade comum aos diversos grupos culturais que compunham

[72] Há uma passagem em que Ḍiyāʾ al-Dīn relata uma discussão com um filósofo acerca de um comentário de Ibn Sīnā sobre um gênero poético tal como ele se apresenta na *Retórica* e na *Poética* aristotélicas. O autor diz, então, que, ao ler Ibn Sīnā, achou-o estúpido, porque, de fato, ao discutir a matéria com profundidade e grande amplitude, escrevia como se estivesse dialogando com os gregos, dizendo coisas que não fariam nenhum sentido, nem teriam nenhuma utilidade, para um falante do árabe. (Ḍiyāʾ al-Dīn, Ibn al Athīr, apud CANTARINO, 1974, p. 193).

a sociedade arabizada e islamizada do século XIII. Ora, para realizar esse apelo ao passado arabo-islâmico e convencer seu leitor da necessidade de restauração de uma unidade passada, agora perdida, Ibn al-Athīr emprega metodologias da instituição retórica na escrita histórica. Assim, à luz da *Retórica* de Aristóteles, e eventualmente da *Instituição Oratória* de Quintiliano (tratado que reúne elementos de diversas artes retóricas, gregas e latinas), analisaremos como nosso autor lança mão de tópicos úteis à construção de sua narrativa histórica de Nūr ad-Dīn. Bem entendido, mostraremos as concepções, sobretudo aristotélicas, especialmente dos gêneros demonstrativo e deliberativo, para, depois, procurarmos, em nosso autor, a aplicação de preceitos e tópicos retóricos em nossa crônica.

Os gêneros retóricos de Aristóteles

A retórica segundo Aristóteles[73] (1355b) é " a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir ". Para Quintiliano, ela tem origem a partir da observação daquilo que era útil à persuasão ou seu contrário, e da observação do uso desses procedimentos e sua verificação na prática (*Instituição Oratória* III, II, 3)[74]. Para Aristóteles (1354a), a retórica é um conhecimento técnico, porque produz uma obra, um artifício; no caso, a retórica é uma arte/técnica que produz um discurso. Esse discurso pode ser dividido em três gêneros, a depender do ouvinte, do tempo apreciado, do escopo, do local em que o discurso oratório é proferido, da matéria tratada. Quintiliano, como a maioria dos rétores, segue a tripartição aristotélica:

> Todo o ofício do orador, ou tem lugar nos tribunais, ou fora deles. Se nos tribunais, bem se vê semelhantes questões a que classe pertencem; se fora, ou elas olham o tempo passado ou o futuro. As coisas passadas são objetos de louvor ou vitupério e as futuras de deliberação [...]. Nós louvamos ou vituperamos como nos parece as ações certas. Das duvidosas, em parte temos a liberdade da escolha e destas se delibera: parte é cometida a decisão de outros, e destas se litigia em juízo. (QUINTILIANO. III: IV: 6,7 e 8)

[73] ARISTOTELES. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Junior. Coleção Biblioteca de Autores. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa, 2005.

[74] QUINTILIANO. M.Fábio. *Instituições Oratórias*. Trad. Jeronimo Soares Barbosa. Edições Cultura. São Paulo, 1944. Também utilizarei a tradução de Henri Bornecque. Edição Librerie Garnier Frères. Paris.

Assim, temos os três gêneros retóricos: o deliberativo, que se baseia no aconselhamento e na dissuasão; o judicial, cujo discurso baseia-se na acusação e defesa e, finalmente, o epidítico[75], que serve ao elogio e a censura de algo ou alguém (ARISTÓTELES, *Retórica*, 1358b)[76]. Cada um deles atuam em um tempo e um fim diferente. Para Aristóteles, o gênero judicial atua no passado, já que discorre sobre acontecimentos do passado que um acusa ou defende tendo como fim determinar se algo foi justo ou injusto. O gênero epidítico tem seu tempo principalmente no presente, "embora também, muitas vezes, argumentem evocando o passado e conjecturando o futuro" (ARISTÓTELES, 1358b). Seu fim é o belo e o feio. Finalmente, o gênero deliberativo, cujo tempo é o futuro, dissuade ou persuade sobre eventos futuros. O seu fim é aquilo que é conveniente ou prejudicial. Ainda que Aristóteles diferencie cada uso e espaço de atuação e cada gênero, ele identifica espécies comuns de tópicos presentes nos três tipos de discurso (1368a).

Tendo em vista a diferenciação que rege os três gêneros, percebe-se que os dois que possuem seu lugar fora dos tribunais, isto é, o epidítico e o deliberativo, são, pelo que se espera, os mais utilizados pelo nosso autor. Cabe, aqui, então, percorrer cada um desses gêneros separadamente, apontar os tópicos listados pela *Retórica*, e, em seguida, suas aplicações, quando existentes, por Ibn al-Athīr no *Kāmil*.

Aplicação dos preceitos aristotélicos de discurso epidítico no *Kāmil*

A retórica epidítica, ou demonstrativa, tem por objetivo o elogio ou vitupério de algo ou alguém. Ao proferir discurso epidítico, o orador procura inspirar confiança do ouvinte tanto no objeto elogiado ou censurado quanto no próprio autor do discurso,

[75] Do grego *epideiktikón* e *demostrativum*, do latim, as duas palavras são substantivação de verbos que significam "mostrar". Quintiliano (Livro III, cap. IV. 12,13 e 14) prefere chamar o discurso demonstrativo, pois enquanto a palavra "epidítico" parece mais ostentar, a palavra "demonstrativo" carrega tanto a ideia da ostentação quanto da demonstração.

[76] George A. Kennedy afirma que na obra *Retórica para Alexandre*, atribuída por Quintiliano à Anaximenes, é possível identificar sete tipos de discursos: exortação, dissuasão elogio, vitupério, acusação, defesa e investigação. Sob a influência de Aristóteles, o texto foi editado para uma versão que agrupa os discursos em três gêneros: deliberativo, epidítico e judicial. *In Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic period 330 b.c – a.d 400. Edit. Stanley E. Potter. Brill, Boston/Leiden. 2001. p. 43*.

na medida em que, ao elogiar, é preciso destacar aquilo que é belo, aquilo que é virtuoso, ao passo que, ao censurar, cabe mostrar o que é vicioso e vergonhoso.

Se o fim do elogio é o belo, em sentido amplo, ele "é o que, sendo preferível por si mesmo, é digno de louvor; ou que, sendo bom, é agradável porque é bom. E se isto é belo, então a virtude é necessariamente bela; pois sendo boa, é digna de louvor" (ARISTÓTELES, 1366a). Por conseguinte, é necessário destacar a virtude daquilo que se quer elogiar. A virtude, segundo Aristóteles (1366a), é a capacidade de fazer o bem, de toda a sorte e em todos os casos e de produzir e conservar os bens. Assim, Aristóteles compreende virtude como um gênero que agrega diversas espécies, isto é, a justiça, a coragem, a temperança a magnificência, a magnanimidade, a liberalidade, a mansidão, a prudência e a sabedoria (1366b).

Aristóteles não estabelece uma rígida e estruturada hierarquia interna entre os diversos tipos de virtude, mas ao descrevê-las afirma que a justiça e a coragem são aquelas que são sobretudo honradas, pois "as maiores virtudes são necessariamente as que são mais úteis aos outros", sendo a virtude da justiça útil nos tempos de paz e a coragem útil aos demais em tempos de guerra (1366b). Como definição do que caracteriza a virtude da justiça, o filósofo grego afirma que ela é "a virtude pela qual cada um possui seus bens em conformidade com a lei" (1366b).

Ibn al-Athīr, como observasse todas as espécies aristotélicas de virtude, tal como enumeradas na *Retórica*, destaca, ao narrar a vida de Nūr ad-Dīn, várias atitudes do *atābeg* que valorizassem as virtudes de suas ações.

Comecemos por exemplificações de justiça. O autor cita a abolição de todos os impostos sem relação com o *ʾIslām*, assim, a ideia diretamente transmitida ao leitor muçulmano é que não existe nenhuma intenção de enriquecimento ilícito por parte de Nūr ad-Dīn, evitando criação de novos tributos, portanto, abuso de autoridade. Ele exalta esta prática quando narra a conquista do controle de Mossul, dizendo: "depois de assumir Mossul, ele [*sc.* Nūr ad-Dīn] cancelou os impostos não canônicos e outas categorias de abusos, ali. Ele fez o mesmo em Nisibis, Sinjar e Khabur. Foi assim em todas as suas terras, na Síria e Egito" (IBN AL-ATHĪR, 2010. p. 193); a mesma informação se repete na narração da morte de Nūr ad-Dīn (p. 223). Nessas passagens, a aplicação do tópico da justiça não se faz aparente apenas àquele que tem conhecimento das preceituações fornecidas por Aristóteles, afinal, para quem desconhecesse a *Retórica*, seja leitor seja ouvinte, Ibn al-Athīr

explicita, no plano formal, a palavra "justiça", sempre conectada com as ações realizadas pelo elogiado, conferindo-lhe uma aura de retidão ao retratá-lo como um governante que fosse temente a Deus e seguisse a lei religiosa. No passo em que Ibn al-Athīr faz um retrato de morte de Nūr ad-Dīn (p.223), temos: "Nas suas terras, ele construiu a Casa da Justiça, onde ele e os cádis[77] costumavam sentar para dar justiça ao injustiçado, mesmo se ele fosse judeu, contra o transgressor, mesmo se ele fosse seu próprio filho ou seu maior emir". E para que o próprio *atābeg* fosse o exemplo neste sentido, o autor relata um episódio em que ele é citado em um litígio e comparece em frente ao juiz, a despeito de sua posição política, para prestar depoimento e agir conforme a lei assim decidisse (p.223).

A coragem, por sua vez, é descrita por Aristóteles (1366b) como "a virtude pela qual se realizam belas ações no meio do perigo, como ordena a lei e em obediência à lei". Segundo o Estagirita (1367a), "também são belas as coisas pelas quais o homem luta sem temor". Ora, em Ibn al-Athīr, a lei é a *Šarīʿa* e o *jihād*, em suas duas manifestações, é uma prática ordenada pela lei. Assim, cada narrativa que Ibn al-Athīr faz de um cerco ou de uma conquista de cidade Franca[78] é descrita enfatizando a coragem de Nūr ad-Dīn. As expressões "Nūr ad-Dīn tomou parte direta no combate" (p.31), ou "batalharam de forma tão feroz como nunca havia sido visto antes" (p.45) são apenas alguns exemplos em que se vê o cronista descrever seu biografado como se este, apesar de possuir todos os benefícios garantidos ao governante, apresentasse a virtude própria dos grandes generais e combatentes, tomando parte direta no combate armado, expondo-se assim, como um mero soldado, a todos os perigos de morte.

Em outros momentos, são os discursos colocados pelo autor na boca do próprio Nūr ad-Dīn que enfatizam a virtude da coragem supostamente presente no *atābeg*. Após ser derrotado pelos Francos na batalha de Al-Buqayʿa, alega-se que Nūr ad-Dīn perseverou na luta, apesar do revés, narra-se, então, o episódio em que alguém de sua tropa o repreende por, mesmo após a derrota com muitas baixas, encontrar-se ele tão próximo ao local da batalha, pois os Francos poderiam alcançá-

[77] Magistrado muçulmano investido com o poder de jurisdição, civil ou religiosa.

[78] Páginas 15, 22, 24, 31, 36, 39, 45, 71, 72, 79, 94, 134, 146, 148, 161, 184 e 209. Estas narrativas destacadas são aquelas em que Nūr ad-Dīn toma parte pessoalmente nas batalhas. Ainda existem outros relatos de batalhas em seu nome, como, por exemplo, o caso da conquista do Egito, realizada pelo emir de Nūr ad-Dīn, Šīrkūh, mas articulada politicamente à distância pelo *atābeg*, como mostra a narrativa nas páginas 144, 145, 163-165, 171-176.

lo e matá-lo. Ibn al-Athīr (p. 142), neste passo, coloca na boca Nūr ad-Dīn, em discurso de primeira pessoa, as seguintes palavras: “Se eu tivesse mil cavalos comigo eu os enfrentaria e não me importaria com eles. Por Deus, eu não vou me esconder sob nenhum abrigo até que eu vingue a mim e ao ʾ*Islām*”, ou seja, como disse Aristóteles, há beleza na luta em que os homens não apresentam temor. No mesmo retrato em que se louvou a justiça do *atābeg*, Ibn al-Athīr evidencia, também, sua coragem, usando, inclusive, uma exagerada amplificação que descreve o governante como um guerreiro tão desenvolto que porta consigo dois arcos e duas aljavas:

> Quanto à sua bravura, era da mais alta ordem. Na guerra, ele costumava usar dois arcos e duas aljavas para lutar. Quṭb al-Dīn al-Nīšābūrī, o jurista, disse a ele: ‘Por Deus, não coloque em risco você, o ʾ*Islām* e os muçulmanos. Se você for atingido em combate, não restará nenhum muçulmano que não seja ceifado pela espada’. Nūr al-Dīn respondeu: ‘Quem é [este] Maḥmūd[79], o que se deve falar sobre ele? Antes de mim quem protegeu as terras e o ʾ*Islām*? Foi Deus, além de quem não há outro deus’. (p.223)

Esta narrativa exalta simultaneamente a coragem e a humildade do *atābeg*; ora, primeiro, alega-se que ele ocupava as fileiras das batalhas sem o temor da morte, depois, Ibn al-Athīr faz com que o biografado responda ao elogio com a simples constatação de que não é ele, mas Deus o verdadeiro protetor tanto dos muçulmanos como do ʾ*Islām*. Ao cabo, mostra-se que, para os homens, Nūr al-Dīn era a personificação da proteção em situação adversa, para ele próprio, um detentor das virtudes, portanto alguém que profere a verdade, Deus era o responsável pela segurança da religião, colocando-se, então, Deus acima do homem, o atemporal acima do temporal, o ʾ*Islām* acima de líderes mortais. Esta última questão, de extrema importância à época de Ibn al-Athīr, e sua principal motivação para a composição da obra, como veremos adiante, destaca que a continuidade do ʾ*Islām*, um valor atemporal, deveria estar acima das dinastias e líderes, temporais, ocupantes do poder terreno.

O terceiro tipo da virtude, a temperança, é descrito por Aristóteles como “a virtude pela qual uma pessoa se conduz como a lei manda em relação aos prazeres do corpo” (1366b). Neste caso, Ibn al-Athīr destaca o zelo que Nūr ad-Dīn mantinha pela prática do ʾ*Islām* e de suas leis. Narra-se o respeito que o *atābeg* tinha pela

[79] Um dos nomes de Nūr ad-Dīn.

Šarīʿa, sobretudo sua constante prática de orar durante a noite, exaltando-se as belas orações privadas que ele realizava (p.222-223). Ibn al-Athīr cita o seguinte verso elaborado em homenagem ao *atābeg*: "ele uniu tanto coragem quanto humildade diante do Senhor. Quão excelente é o guerreiro no *mihrab*[80]", isto é, o autor atribui à Nūr ad-Dīn as características de um grande guerreiro e de um seguidor dos preceitos islâmicos e de sua lei, para o qual todos deveriam se orientar como exemplo.

O quarto e quinto tipos de virtude apresentados por Aristóteles são a magnificência e magnanimidade. Ele as descreve como virtudes opostas à mesquinhez, uma produz, aos outros, benefícios, a outra, coisas grandes e custosas (1366b). Segundo Aristóteles, há beleza nessas virtudes porque seus portadores são desinteressados (1367a), isto é, não apresentam cobiça. Em Ibn al-Athīr, esses tipos de virtude estão presentes em várias atitudes creditadas ao *atābeg*, como em suas ações após os terremotos que destruíram muitas cidades sírias em 1157 e 1170. Nūr ad-Dīn, segundo nosso autor, agiu exemplarmente (p.87). Em ambas ocasiões, descreve-se a preocupação em manter a população protegida de possíveis ataques, visto que os terremotos destruíram as muralhas que cercavam as cidades: "Nūr ad-Dīn, pessoalmente, tomou parte nos trabalhos de recuperação e assim continuou até que ele tivesse reconstruído os muros e mesquitas" (p.186).

Se acima mencionamos a narrativa de Ibn al-Athīr quanto aos tempos de catástrofe, cabe observar, ainda, que a crônica enumera, também, as obras públicas realizadas pelo *atābeg* em tempos de paz; fala-se de doações de dinheiro oferecidas aos estabelecimentos, o que demonstra sua generosidade e preocupação com a população menos favorecida: "Ele construiu hospitais[81], caravançarais nas principais estradas e seminários para os sufis em toda a extensão de suas terras, para os quais ele fez grandes doações. Eu ouvi dizer que a renda mensal de seus fundos de caridade era de 9.000 Tyrian (*ṣūrī*)[82] dinares" (p. 223). Há outros exemplos de generosidade, como na passagem em que nosso autor declara que Nūr ad-Dīn

[80] *Mihrab* designa o nicho em forma de abóbada presente nas mesquitas, cuja função é indicar a direção de Meca, ou seja, para onde os fiéis devem se voltar durante suas orações; *miḥrāb*, por sua vez, traduz "guerreiro", o que, no texto original, produz jogo de palavras com *mihrab*, grafada de forma semelhante.

[81] Chamado de *maristān*, estes hospitais foram construídos nas cidades de Raqqa, Alepo e Damasco. Segundo Elisséeff, "a intenção do soberano era construir estes estabelecimentos hospitalares para o tratamento dos muçulmanos doentes cuja cura era esperada; os pobres e os sufis, pessoas sem bens neste mundo eram admitidas prioritariamente nestes lugares". (ELISSÉEFF, NIKITA. *Nur ad-Din, un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades.* Tomo III. Institut Français de Damas, Damas, 1967. p. 838).

[82] Moeda de Tiro.

passou a titularidade de terras dos seus homens mortos na batalha de al-Buqayʿa aos seus filhos (p.142), bem como o pagamento de um bônus de vinte dinares que excederiam o salário regular a cada um dos seis mil homens que acompanharam Šīrkūh para o Egito (p.173-174).

Outro tipo de virtude preceituado por Aristóteles é a liberalidade, que nada mais é do que fazer o bem com o dinheiro, evitando disputas sobre riquezas, matéria de cobiça dos outros. (1366b). Ao buscar estes valores na narrativa de Ibn al-Athīr, encontramos uma descrição no retrato realizado na ocasião da morte de Nūr ad-Dīn:

> Ele costumava comer, vestir-se e prosseguir seus assuntos pessoais apenas com suas propriedades, as quais ele adquiriu de sua parte do despojo ou do dinheiro destinado ao bem comum dos muçulmanos. Sua mulher queixou-se a ele de sua miséria, então, ele lhe deu três lojas em Homs, que ele possuía, as quais lhe rendiam em torno de vinte dinares anualmente. Quando ela considerou isso insuficiente, ele disse a ela 'Eu só tenho isso. Porque eu sou o zelador para os muçulmanos de tudo o que está nas minhas mãos, e não os vou trair nem vou atirar-me no fogo do inferno por sua causa' (p.223).

Mesmo ocupando a posição de soberano da Síria, o *atābeg* não utilizou, segundo Ibn al-Athīr, as riquezas do Estado em benefício próprio ou de sua família. Ainda que o beneficiário fosse sua esposa, cuja obrigação de sustento cabe ao marido, como ordena o *Alcorão*[83]. Deste modo, o cronista, ao relatar um diálogo provavelmente artificial, visto que seria muito improvável que uma discussão deste gênero, entre marido e mulher, tivesse se tornado de conhecimento público, destaca não só a incorruptibilidade do biografado, como também a sua capacidade de distinção entre o correto e o pecado. Mais uma vez, o *atābeg* observa os valores religiosos atemporais ante às adversidades momentâneas, comportando-se, como era de se esperar, de maneira exemplar, seja para os governantes, seja para os muçulmanos.

A prudência, a última virtude listada por Aristóteles, diz respeito à inteligência em deliberar adequadamente sobre os bens e os males em relação à felicidade (1366b). Buscando a aplicação deste tópico na narrativa de Ibn al-Athīr, encontramos exemplos que dizem respeito às decisões tomadas em momentos de

[83] *E.g.*, na Surata de Al-Baqarah (*Alcorão* II:233) que diz: "impende ao pai o sustendo e o vestir delas [mãe e filhos], convenientemente"; ou na Surata de Aṭ-Ṭalāq (LXV:7) que determina: "aquele que tem propriedade, despenda conforme sua propriedade...".

guerra, que ilustram sua política de combate aos Francos e seus aliados. O autor narra, por exemplo, que Nūr ad-Dīn, pressionado pelo incessante *jihād* contra os Francos, não cedia jamais à raiva, esperando sempre a melhor oportunidade para realizar um movimento militar. Conta-se, então, a intenção do *atābeg* de tomar o castelo de Šayzar (p. 89), mas, como não quisesse abrir uma nova frente de batalha, Nūr ad-Dīn preservou a prudência de manter a paciência, atitude que acabou sendo recompensada pelos terremotos que arrasaram a Síria em 1157 e foram fatais para a toda a corte dos Banū Munqiḏ, proprietários do território, o que facilitou a entrada e o estabelecimento do controle zânguida na região.

Em outro episódio, Ibn al-Athīr mostra a prudência supostamente presente em Nūr ad-Dīn ao não agir impulsionado pela euforia. Após a vitória do *atābeg* contra os Francos pela tomada de Ḥārim, narrada como uma batalha heróica dos muçulmanos[84], em que Bohemond III, príncipe de Antioquia, Raymond III, conde de Trípoli, Hugue de Lousignan e Constantin Coloman, o duque da Cilícia, foram capturados. Uma vez que estivessem todos eles aprisionados e muitos soldados francos mortos, Nūr ad-Dīn foi aconselhado a seguir para Antioquia e ocupá-la, porque a região estaria sem defesa. A prudência é narrada por Ibn al-Athīr com a seguinte fala em primeira pessoa: “A cidade é uma tarefa fácil, mas a cidadela é forte. Talvez eles vão entregá-la ao imperador bizantino porque seu governante é seu sobrinho. Ter Bohemond como um vizinho, acho preferível a ser um vizinho do governante de Constantinopla”.

Além das virtudes acima mencionadas, usadas como tópicos do discurso, Aristóteles ainda preceitua outros recursos úteis ao gênero demonstrativo, por exemplo a amplificação, que busca sobretudo comparar o elogiado ou vituperado com alguém famoso (1368a), ou, ainda, comparar os feitos daquele sobre o qual se discorre com ações reconhecidamente boas ou más. Na narrativa de Ibn al-Athīr, a amplificação é uma das ferramentas discursivas mais comuns. Em quase todos os relatos de batalhas sobre a conquista de alguma fortaleza ou castelo, temos Ibn al-Athīr descrevendo tais construções de maneira hiperbólica, por exemplo: “um dos mais impenetráveis castelos” (IBN AL-ATHĪR. p. 36), “uma das mais fortes fortalezas” (p.72), “um dos mais fortes e fortificados castelos” (p.171). Amplificando-

[84] Ibn al Athīr utiliza, por exemplo, o termo heróis muçulmanos para referir-se à tropa de Nūr ad-Dīn (p. 148).

se os atributos defensivos das estruturas conquistadas, amplifica-se, por consequência, os feitos do homem, portanto o próprio homem que as conquistou.

Outra amplificação ocorre quando há comparação entre o reinado de Nūr ad-Dīn e os quatro primeiros califas muçulmanos[85]: "Eu li sobre os reinados dos antigos príncipes e depois dos divinamente guiados califas e de ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz[86], e eu não vi nenhum reino nem ninguém que aspirasse mais à justiça...[87]" (p.222). Neste trecho, vemos uma dupla amplificação: primeiro, exagera-se o reinado do biografado, depois, ele próprio; ao fim, declara-se, depois de se dizer que os reinados antigos foram propriamente investigados ("Eu li sobre"), que nem reino nem homem algum foi mais justo do que Nūr ad-Dīn. Essa amplificação ganha ainda mais impacto pelo fato de Ibn al-Athīr utilizar como base de comparação os califas muçulmanos mais célebres e bem vistos para a história do ʾ*Islām* de então. Além de colocar Nūr ad-Dīn acima dos "divinamente guiados califas", Ibn al-Athīr ainda põe seu biografado em pé de igualdade com o homem mais importante para o ʾ*Islām*, o Profeta, ao citar em seu texto um verso composto por Ibn Munīr, poeta que também elogiou Nūr ad-Dīn:

> Nesta resplandecente era sua, você tem repetido
> As vitórias do profeta e suas épocas
> Você tem conseguido alcançar – e quão maravilhosamente – as Uhuds dele
> E você tem alegrado as Badrs dele com uma Badr[88]. (IBN MUNĪR, apud IBN AL-ATHĪR, p. 46)

Outrossim, Aristóteles afirma que o fim do elogio é o belo, que precisa, então, ser destacado ao longo do discurso. Como a retórica é uma arte, portanto uma prática, não propriamente uma ciência, Aristóteles, ao invés de definir exatamente o que belo significa como conceito, oferece uma sequência de exemplificações que preceituam diferentes métodos pelos quais o orador provoca sensação de contato com o belo no ouvinte. Cabe, portanto, elogiar aquilo que é costume característico e

---

[85] ʾAbū Bakr (632 - 634), ʿUmar (634 - 644), ʻUṯmān (644 - 656) e ʻAli (656 - 661).

[86] ʿUmar II (717 – 720), que apesar de não estar entre os quatro primeiros, é citado pela historiografia árabe como um dos maiores califas, como um exemplo de conduta.

[87] Ibn al-Athīr retira este retrato de Nūr ad-Dīn de sua obra *al-Bāhir,* dedicada à dinastia Zânguidas, como visto na página 24.

[88] "Uhuds" e "Badr" são duas batalhas que Muḥammad protagonizou contra os pagãos de Meca. Ademais, a utilização de poemas e versos que engrandecem o *atābeg* ocorre em diversos momentos da narrativa, normalmente após o relato de uma batalha de Nūr ad-Dīn contra os Francos.

apreciado por cada povo (1367a); remeter aos feitos memoráveis, aqueles que são lembrados pelo auditório, sobretudo os mais duráveis, porque quanto mais durável a memória de uma ação, mais belo o feito; fazer alusão às coisas belas que esperam os justos no pós vida, as quais são sempre inferiores a tudo o que existe em vida; há ainda as obras louváveis, que comprovam o caráter habitual de um indivíduo; por fim, existem as circunstâncias das pessoas, ou seja, sua educação, nobreza, afinal, "é provável que de bons pais nasçam bons filhos" (1367b). Além dos preceitos aristotélicos, certamente conhecidos por nosso autor, Quintiliano, de igual forma, atenta para a ação de louvar as instituições introduzidas por aquele a quem portamos o elogio (Instituição Oratória, III, VII, 18).

Assim, no retrato de Nūr ad-Dīn, Ibn al-Athīr cita os trabalhos públicos realizados por Nūr ad-Dīn, como a construção de estradas, muralhas de defesa, hospitais, escolas e mesquitas (p.223). Enfatizando as obras realizadas pelo soberano, valoriza-se, por consequência, como preceituado nos manuais de retórica, seu caráter; suas obras são, igualmente, monumentos a sua memória[89], pois sempre carregam inscrições que a relacionam com o seu patrono. Ou seja, as obras, tanto em si, fisicamente, como representadas, descritas em nossa crônica, eternizavam os feitos e a memória de Nūr ad-Dīn. Além das obras, há também outras instituições públicas mencionadas com vistas ao elogio, por exemplo, o relato dos pombos-correios criados por Nūr ad-Dīn, momento em que se constata como essa mudança facilitou a comunicação entre seu vasto território, permitindo, assim, maior vantagem militar nos momentos de guerra (p. 201). Não só os feitos e obras, elogia-se, como era de se esperar, se tivermos em vista as preceituações retóricas, os estudos do biografado, por exemplo, sua educação jurídica, no sentido árabe, ou seja, que compreende religião e costumes:

> Ele estudou Ḥadiṯ e o transmitiu buscando sua compreensão [...] Ele costumava honrar e respeitar os ulemás e homens da religião. Concedia-lhes presentes e levantava-se para recebê-los. Participava de suas sessões, descansava com eles e nunca os contradizia. E se correspondia com eles escrevendo de próprio punho. Entretanto, ele era digno e inspirava respeito, apesar de sua humildade. Em resumo,

[89] Mais tarde, Le Goff (1990, p.536) definiria como característica do monumento o ligar-se ao poder de perpetuação das sociedades, logo, um legado à memória coletiva. O que se assemelha à intenção de Ibn al-Athīr em trazer à memória de seu presente (século XIII) a ideia de um período de glória do *'Islām* na pessoa de Nūr ad-Dīn.

> suas boas qualidades eram numerosas e suas virtudes abundantes, mais do que este livro pode conter. (IBN AL-ATHĪR, p. 223)

Como se vê, Nūr ad-Dīn é representado como um homem sábio, afinal busca conhecimento, cordial, porque trata respeitosamente os religiosos, generoso, visto que os presenteia e não os contradiz, humilde, dado que escrevia cartas de próprio punho. Nesta retratação, o governante, homem de poder e recursos, é engrandecido na medida em que se apresenta como alguém que, temente a Deus, comporta-se da melhor maneira possível, como um exemplar muçulmano. Assim, o elogio do homem ocorre paralelamente com o elogio da própria religião; falando bem de um, Ibn al-Athīr, elogia, por consequência, o outro.

Aristóteles faz ainda uma última afirmação relativa ao discurso epidítico que será de extrema importância para entendermos como os discursos podem atuar mutualmente:

> O elogio e os conselhos pertencem a uma espécie comum; pois o que se pode sugerir no conselho torna-se encomio quando se muda a forma de expressão [....] De sorte que quando quiseres elogiar, olha para o conselho que se poderá dar; e quando quiseres dar um conselho, olha para o que se pode elogiar (ARISTÓTELES, 1367b/1368 a).

Destarte, a partir da aplicação dos preceitos aristotélicos do discurso epidítico, algumas vezes articulando-o com uma moral islâmica, Ibn al-Athīr constrói uma imagem de Nūr ad-Dīn como um espelho da virtude aristotélica. Todo esse percurso de elogio trilhado pelo autor serve a outro discurso também presente na nossa crônica, o deliberativo. Quintiliano (III, VII, 9) constata que o elogio serve, igualmente, ao louvor do que queremos realizar, “à gloria de nosso século, na pessoa de nosso príncipe”. É exatamente assim que compreendemos o texto de Ibn al-Athīr, ou seja, operou-se um extenso elogio para que, depois, houvesse a apresentação de uma deliberação, um aconselhamento ao leitor. Vejamos, a seguir, o que a *Retórica* compreende por gênero deliberativo, mostrando, depois, como esses preceitos se aplicam no *Kāmil*.

Aplicação dos preceitos aristotélicos de discurso deliberativo no *Kāmil*

O gênero deliberativo é o primeiro dos três gêneros apresentados por Aristóteles[90]. Ele atribui a este gênero os assuntos que se relacionam diretamente aos indivíduos e cuja produção das deliberações está em suas mãos (1359a). Portanto, cabe ao conselheiro apenas, demonstrar a exatidão do que afirma, pois quem julgará será o ouvinte (1355b). Na deliberação tem-se tanto o conselho quanto a dissuasão como ação discursiva. Os temas mais importantes pelos quais se delibera, segundo Aristóteles, são as finanças, assuntos de guerra e paz, defesa nacional, importação e exportação, e legislação (1359b).

Então, afirma Aristóteles, quando se fala sobre guerra e paz, é preciso conhecer informações sobre o poderio militar da cidade e de seus inimigos, para saber com quem se poderá ou não lutar. "Ter estudado não só as guerras da própria cidade, mas também das outras em função dos seus resultados, pois de causas semelhantes resultam efeitos semelhantes" (1359b – 1360a). À vista disso, quando olhamos para a obra de Ibn al-Athīr em relação às mesmas produções bibliográficas realizadas no mesmo período[91], percebemos a sua singularidade. Em meio às obras que tratavam especificamente de histórias locais, o *Kāmil* aparece com uma proposta diferente, qual seja, narrar a história geral do mundo muçulmano. Logo, sob um olhar aristotélico do discurso deliberativo, essas outras narrativas sobre conduta política, guerra e conduta religiosa, podem servir como exemplares para o leitor de sua obra, a fim de analisar o resultado de possíveis escolhas erradas. Ou seja, tal como Aristóteles preceituou, Ibn al-Athīr discorre não só sobre seus biografados, mas também sobre informações paralelas ou a eles anteriores. De qualquer modo, como ensina a *Retórica*, as informações secundárias, isto é, aquelas que não versam diretamente sobre Nūr ad-Dīn, servem de apoio para que se consiga elevar a figura do biografado a ponto de igualá-lo ao próprio Profeta, como acima mostramos.

Se o fim do elogio, parte do demonstrativo, é o belo, o da deliberação, por sua vez, para Aristóteles, é a felicidade:

---

[90] A ordem de apresentação na *Retórica* é: deliberativo, epidítico e judicial, sendo este último o mais discutido na obra. Isso não ocorre apenas em Aristóteles; os manuais de retórica, em geral, tendem a discutir sobretudo o gênero judicial, havendo poucos textos que desenvolvem detalhadamente o demonstrativo e o deliberativo. Portanto, cabe lembrar que a ausência de textos técnicos que ofereçam preceituação dos gêneros epidítico e deliberativo foi apenas mais uma dificuldade de nossa pesquisa.

[91] *Infra,* p. 21 e 22.

> Pode se dizer que cada homem em particular e todos em conjunto tem um fim em vista, tanto no que escolhem fazer como no que evitam. Este fim, em suma, é a felicidade e suas partes [...] pois dela, das ações que para ela tendem e daquelas que lhe são contrárias que versam todos os conselhos e dissuasões (ARISTÓTELES, 1360b).

Isto posto, ele define então, entre outras coisas, a posse de bens materiais, de saúde, de segurança e autossuficiência na vida, a felicidade como sendo a virtude combinada ao viver bem (1360b). Além disso, apresenta as partes pelas quais a felicidade é composta, a saber: "a nobreza, muitos amigos, bons amigos, a riqueza, bons filhos, muitos filhos, uma boa velhice [...], saúde, a beleza, o vigor, a estatura, a força para a luta, a reputação, a honra, a boa sorte e a virtude" (1360b). Virtude esta, cujos elementos, como vimos, são apresentados individualmente no tratamento do discurso epidítico.

A nobreza, primeiro elemento da felicidade, diz respeito, segundo o filósofo grego, à origem dos membros de um povo ou uma cidade. Mais do que isso, o quão célebre foram seus descendentes. Ora, Ibn al-Athīr narra em sua obra a história do *atābeg* Zinkī, fundador da dinastia que Nūr ad-Dīn assume após sua morte. Sua narrativa, também elogiosa em relação aos feitos daquele[92], acaba por intitulá-lo "Mártir"[93], conferindo, assim, nobreza à origem de Nūr ad-Dīn. Além disso, Ibn al-Athīr dedica uma obra exclusivamente ao tratamento da origem, história e feitos da dinastia zânguida, o *Bāhir*, que é sempre citado no *Kāmil* como uma fonte de informação para o leitor[94].

Outro elemento que Aristóteles atribui como prova da felicidade é a boa reputação. Esta consiste em ser, aos olhos de todos, um indivíduo de bem. Um bem tal que fosse desejado por aqueles que são bons e prudentes. A honra seria um dos sinais de boa reputação, na medida em que, segundo Aristóteles (1361a) "são justamente honrados sobretudo os que têm feito o bem, eles e também os que têm a capacidade de fazer". Como vimos anteriormente, no discurso epidítico, a honra do

---

[92] IBN AL ATHIR, IZZ AL-DIN. *The chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kamil i'l-Ta'rikh. Part 1: The Years 491-541/1097-1146: The Coming of The Franks and the Muslim Response*. Crusade Texts in Trasnlation; 13. Trad. D.S. Richards. Ashgate. England. 2006. Pp 382-383.

[93] Como, por exemplo, nas páginas 8, 11, 36...

[94] Referências ao *Bāhir* na página 383 do primeiro volume da tradução de D.S.Richards e página 222, do segundo volume.

biografado é exaltada em diversos momentos ao longo da narrativa. Dessa forma, ao prestar conta ao leitor sobre as benevolências de Nūr ad-Dīn, o autor está, igualmente, provando a sua boa reputação e, consequentemente, caracterizando o período do reinado do *atābeg* com mais um elemento de felicidade.

Os "componentes da honra" (1361a) são provas matérias e práticas culturais feitas em homenagem e em respeito ao indivíduo: inscrições memoriais em verso e prosa, privilégios, principais assentos, túmulos, estatuas, práticas como a de se prosternar e ceder o lugar[95], entre outras. De fato, como acima mencionamos, Ibn al-Athīr tem o hábito de introduzir em sua crônica histórica versos de poemas direcionados ao *atābeg*, seguindo, portanto, a lição de Aristóteles. Há doze excertos ou poemas completos adicionados ao texto do autor, posicionados, normalmente, após o relato de uma vitória sobre os Cruzados[96]. Ademais, temos um relato demonstrando as práticas de reverência e respeito em relação à Nūr ad-Dīn, quando ele toma o controle de Sinjar e ao entrar na presença do prefeito da cidade, "este levantou-se e beijou-lhe a mão" (IBN AL-ATHĪR. p.140).

Aristóteles afirma, também, que as virtudes do corpo, como a saúde, a beleza – que no "homem maduro consiste na aptidão para a guerra e em parecer agradável inspirando temor" (1361b) -, o vigor, a rapidez e outros, são características da felicidade. Essas são, pois, características que observamos ser atribuídas por Ibn al-Athīr a Nūr ad-Dīn. O retrato elaborado na ocasião de sua morte inicia-se com a seguinte descrição física do *atābeg*: "ele era moreno e alto em estatura. Ele não tinha barba, exceto no queixo e ele tinha uma testa larga. Ele era um homem bonito, de olhos encantadores". E continua com uma descrição da sua aptidão para a guerra descrevendo como ele se comportava na guerra, "ele costumava usar dois arcos e duas aljavas para lutar" (p.223), demonstrando a aptidão para os trabalhos de guerra, exatamente como prescrito por Aristóteles.

A deliberação ocorre não sobre o fim, que é a felicidade, mas sobre os meios que a ela conduzem. Desta forma, o Estagirita afirma que tais meios deliberativos são os convenientes às ações e ao bem (1362a). É bem aquilo que é digno de ser escolhido, que todos aspiram, ou que é digno de ser disputado. Ora, a narrativa da tomada de Damasco por Nūr ad-Dīn é um exemplo daquilo que mostra a preferência da maioria. Ibn al-Athīr narra que a entrada do *atābeg* em Damasco aconteceu com

[95] Nas palavras de Aristóteles, a prática de prostrar-se e ceder lugar é bárbara.
[96] Páginas 24-25, 31-32, 36, 40, 46, 79, 88, 134-135, 146, 149,158, 222,

o apoio da população, que o auxiliou ao dar-lhe acesso à cidade pelo Portão Leste, sem oferecer resistência em sua passagem até a cidadela (p.72).

Da mesma forma, Aristóteles considera bom aquilo que é objeto de elogio, pois não há elogio ao que não é considerado bom. Mais, o que os inimigos louvam, pois "eles já o reconhecem se também reconhecem os que sofrem o dano" (1363a). Em diversos momentos da narrativa do *Kāmil*, é possível perceber como o autor insere passagens em que narra o temor dos inimigos em relação a Nūr ad-Dīn, pelo reconhecimento de suas virtudes, como a coragem, por exemplo. No relato sobre a expedição das tropas de Nūr ad-Dīn e seu emir Šīrkūh ao Egito, o vizir Šāwar pede suporte aos Francos justificando seu pedido com o perigo que estes corressem caso se desse a conquista do *atābeg* zânguida do Egito (p.145). Ou, quando Nūr ad-Dīn toma o controle de Sinjar e Quṭb al-Dīn, Jamāl al-Dīn e Zayn al-Dīn decidem juntar suas tropas e atacar o *atābeg,* mas o discurso proferido por Jamāl al-Din reconhece as virtudes de Nūr ad-Dīn, o que dissuade seus companheiros do ataque e acaba conferindo a paz entre eles:

> Não tem sentindo criar problema com ele e lutar contra ele. Nós exaltamos seu poder aos olhos do sultão e o papel que ele tem no *jihād*. Temos nos apresentado como seu subordinado. Enquanto isso, ele mostra aos Francos que nos respeita e que nós o sujeitamos. (p. 28-29)

Desta forma, segundo a lição de Aristóteles, as pessoas deixam-se "persuadir pelo que é conveniente, e o que preserva o Estado é conveniente" (1365 b). Ora, para Ibn al-Athīr, persuadir os leitores através de sua obra sobre a importância de cultivar um espírito unitário da religião significava persuadir sobre a permanência do próprio estado islâmico. À época da composição da crônica, como vimos anteriormente, esses territórios encontravam-se fragmentados em diversas dinastias e na região do Levante, que antes havia provado quase meio século de estabilidade política com Nūr ad-Dīn e Saladino, agora, no período do cronista, contudo, encontrava-se em meio a disputas e guerras entre os descendentes deste último. Como consequência do enfraquecimento causado por essas dissensões, houve o fortalecimento da ocupação franca e, aliado a isso, o eco do avanço Mongol, que chegava ao território Sírio, alimentava o temor do fim da existência do *ʾIslām*. Assim, o que Ibn al-Athīr faz é utilizar o discurso demonstrativo, fazendo um elogio das

virtudes de Nūr ad-Dīn, para, então, a partir da figura de um ótimo governante muçulmano, resgatar um passado que sirva de identidade necessária para que se lidasse com as incertezas e intempéries de então.

Ao depositar em Nūr ad-Dīn o modelo de virtude, nosso cronista apresenta o biografado como um exemplo político e religioso a ser seguido por aqueles que leem a sua obra e "que detêm o poder de ordenar e de proibir"[97]. Desta forma, as ações praticadas por Nūr ad-Dīn são descritas de tal modo, que acabam por servir de exemplo excelente, o que, ao fim, busca persuadir o leitor, no âmbito de um discurso de gênero deliberativo, a pensar no *ʾIslām* de maneira universalizada, para que, assim, haja unidade da comunidade islâmica, pré-requisito para que se preserve, em um momento conturbado, sua manutenção. Dentro desta perspectiva de virtude aristotélica, Ibn al-Athīr constrói a imagem de Nūr ad-Dīn com as premissas daquilo que seria o exemplo de líder *mujāhid*, estabelecendo a imagem do governante como o grande defensor do *ʾIslām* e guerreiro do *jihād*, sem, por outro lado, deixar de observar e inserir, em seu texto, todos os tópicos listados e brevemente discutidos na *Retórica.*

Aristóteles afirma que os gêneros discursivos retóricos atuam em tempos e de modos diferentes. O gênero deliberativo tem seu tempo no futuro, pois seu fim é o conselho ou a dissuasão sobre o que é conveniente ou prejudicial. O gênero epidítico, por sua vez, atua no presente, elogiando ou censurando o belo ou o feio.[98] Este último consegue transitar entre os tempos pois aquele que elogia ou censura, muita vez, argumenta evocando o passado e conjecturando o futuro (ARISTÓTELES, 1358 b). Ora, é justamente essa a estratégia utilizada, pelo que observamos, por Ibn al-Athīr na composição da obra. Falando ao ouvinte do presente, o autor foi buscar em Nūr ad-Dīn, no passado, seu exemplo de conduta, virtude islâmica e liderança política para aconselhar seu leitor sobre o tipo de postura necessária que os líderes muçulmanos o tomassem como exemplo para o futuro. Assim, apresenta-se um aconselhamento quanto à situação atual da Síria, ao passo que se busca uma nova unidade política.

Exatamente como ensinado por Aristóteles na *Retórica* (1367b – 1368a), elogia-se para deliberar. A narrativa histórica a que nossa pesquisa se dedica, portanto, não tem nada que ver com a maneira hodierna de se fazer história; pelo

[97] *Infra,* p. 13.
[98] O terceiro gênero retórico é o judicial, que atua no passado, acusando ou defendendo o justo ou injusto.

contrário, ela se constrói quase como um discurso oratório, observando, de fato, como procuramos mostrar, seus gêneros, preceitos, tópicos. Nada impede que as lições retóricas, dedicadas sobretudo ao discurso falado, sejam aplicadas à escrita; de qualquer modo, nosso texto, como acima falamos, inseria-se em uma sociedade na qual a leitura pública era de prática corrente.

Seria impossível encontrar uma comprovação material de que nosso autor seguiu de fato as lições da *Retórica*; ainda assim, é indiscutível que Aristóteles foi uma grande autoridade para os árabes letrados do período, e, como procuramos mostrar, a proximidade entre as preceituações do Estagirita e a crônica de Ibn al-Athīr ocorre em abundância. Essas proximidades, embora facilmente observáveis desde que se leve o manual aristotélico em consideração - um dos poucos supérstites a tratar de deliberação e demonstração -, não foram observadas ou discutidas, até onde nossa pesquisa procurou, pela crítica especializada. Nota-se, de fato, que as lições retóricas e tópicos prescritos por Aristóteles se intercalam em diversas passagens de nossa crônica, que, a nosso ver, é, enquanto discurso cuidadosamente elaborado, mais elogio e deliberação do que história no sentido moderno do termo.

CAPÍTULO III

Ao longo dos dois últimos capítulos, vimos que o *Kāmil* carrega consigo um discurso que não se restringe apenas ao mero relato histórico, elaborando, de fato, uma narrativa que, no fundo, busca legitimar um poder. Mais que isso, a obra almeja inspirar seus leitores (e ouvintes), sobretudo governantes, a levarem a cabo um determinado modelo, outrora cultivado, de comunidade árabe. Neste modelo construído por Ibn al-Athīr, os relatos narrados fazem transparecer indiretamente um aspecto fundamental da religião islâmica, isto é, o *jihād*, que, apesar de não estar originariamente presente nos cinco pilares daquela doutrina[99], foi considerado, a partir do século IX, por muitos juristas, que se fundamentaram em excertos da *Sunna* e do *Alcorão*, como uma das obrigações fundamentais do crente muçulmano.

[99] Os cinco pilares da fé muçulmana são: A profissão de fé, *Šahādah*, "Não há outro deus senão *Allāh* e Muḥammad é o seu Mensageiro"; as cinco orações diárias, *Ṣalāt*, precedidas da ablução; o jejum durante o mês do ramadã; o pagamento do *Zakāt,* tributo religioso; a peregrinação à Meca, *Ḥajj*.

Neste capítulo, pretendemos apresentar de que forma Ibn al-Athīr concebe o *jihād*, um conceito polissêmico que já foi, e ainda é, interpretado de mais de uma maneira. Ocorre que, ao realizar a biografia de um renomado governante, nosso autor deixa transparecer a sua própria concepção de *jihād*, colocando-o, ademais, em estreita e direta relação com Nūr ad-Dīn. Veremos, ainda, que o *jihād* do autor, Ibn al-Athīr, creditada ao biografado, Nūr ad-Dīn, tem o objetivo de, juntamente com a preceituação retórica discutida no capítulo anterior, engrandecer o homem sobre o qual se narra.

Por isso, cabe, antes de tudo, observarmos quais sentidos foram dados ao conceito *jihād*, porque, assim, poderemos identificar qual a linha de pensamento seguida por nosso autor. Um problema em que se esbarra ao tentar analisar a relação do *ʾIslām* e dos muçulmanos com o *jihād* está na linguagem utilizada pela bibliografia para tratar do tema. Parte da bibliografia consultada[100], utiliza os termos "ideologia do *jihād*" e "propaganda do *jihād*". Ora, os dois termos são, a nosso ver, impróprios, por três razões: a) eles são posteriores, pois têm sua origem a partir do século XVII. O primeiro foi cunhado pelo filósofo Antoine Louis Claude Destutt Tracy, em seu livro "Elementos de Ideologia", de 1801; o segundo, por sua vez, passou a ser utilizado por organizações religiosas e políticas graças a uma cunhagem inglesa do século XVIII; b) eles são estranhos ao pensamento árabe, porque "ideologia" é uma palavra originada por dois substantivos da língua grega, enquanto "propaganda" nasce de um verbo latino; c) eles têm, hoje, sentidos bem específicos, apartados da religião, visto que "propaganda" se relaciona à técnica dedica a encontrar a melhor maneira de promover um produto da sociedade de consumo, ao passo que "ideologia" é um conceito ligado às teorias sociais e filosóficas desde o século XIX.

Em nosso tempo, *jihād* tende a ser associado ao terrorismo e à violência. Entretanto, essa associação não deve ser entendida apenas como "uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma hegemonia complexa" entre Ocidente e Oriente (SAID. 2007. p.32)[101], mas sim como uma relação formulada dentro do seio do *ʾIslām*, que leva em conta a formação jurídica que legitima o império islâmico, e que é admitida, senão preconizada, pelo seu fundador,

[100] Esses dois termos podem ser encontrados tanto na obra de Emmanuel Sivan quanto em Morabia.

[101] SAID, Edward. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. Companhia das Letras. São Paulo, 2007.

Muḥammad (FLORI. 2002. p.264). A partir do século XIX, os pensadores do *ʾIslām* têm trabalhado para descontruir tal conexão estabelecida com o objetivo de desvincular a religião muçulmana da alcunha de religião intolerante e violenta, fundamentando-se numa tradição de interpretação mais espiritual do conceito de *jihād.*

De qualquer modo, desde o seu surgimento, o próprio *jihād* é um problema em si, uma vez que ele surge como uma concepção ulterior ao estabelecimento do *ʾIslām*. Isto é, as batalhas corânicas protagonizadas por Muḥammad e as conquistas islâmicas do século VII e VIII só são classificadas como *jihād* após a construção jurídica, no século VIII, deste termo com um significado de combate bélico.

O *jihād* e sua polissemia no *Alcorão*.

A palavra *jihād* é, geralmente, traduzida como "guerra santa". Entretanto, ela exprime uma noção mais abrangente que o popularmente difundido aspecto belicoso. Ela pode ser traduzida como um "esforço realizado no caminho de Deus", isto é, qualquer ação que tenha por fim o triunfo da religião de *Allāh*. Ora, este esforço pode ser, então, tanto íntimo, na busca de moralização individual do crente, quanto em ações que busquem uma vitória sobre aqueles considerados infiéis, garantindo a supremacia da "verdadeira religião". Youssef Cherem[102] apresenta as seguintes definições para a palavra:

> Com o significado religioso, o *jihād*, pode incluir uma luta contra as tentações (*"jihād* do coração", "*jihād* da alma"). Pode significar também o proselitismo do *ʾIslām* (da'wa) ou a defesa da moralidade ("comandar o bem e proibir o mal", *al-'amr bi-a-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*). A noção de *jihād* desenvolvida pelos juristas islâmicos é de "guerra com significado espiritual" – jihād fī sabīl-illāh (*jihād* no caminho de Deus), *jihād* al-sayf (*jihād* da espada), sendo sinônimo no *Alcorão*, de qitāl fī sabīl-illāh ("luta", do verbo qatala, "matar"). A palavra árabe para "guerra", *ḥarb*, geralmente é usada em contextos políticos. (CHEREM, 2013. p.155)

[102] CHEREM, Youssef A. *Jihād: interpretações de um conceito polissêmico.* In: Revista Ciências da Religião História e Sociedade. v.11. n.2 . 2013. Pp. 153-184. Disponível em: https://www.academia.edu/6945866/Jihād_Interpreta%C3%A7%C3%B5es_de_um_Conceito?auto=download

No *Alcorão*, entretanto, além da palavra *jihād*, como noção de combate sagrado, Alfred Morabia[103] apresenta outras palavras que concorrem com esta em seu sentido beligerante, além das raízes *q.t.l,* e *h.r.b*, também apresentadas por Cherem, ele adiciona, entre outras, a raíz *d.r.b*, traduzidas como "golpear o adversário". Apesar de muitas palavras do *Alcorão* denotarem combate, "*jihād*", na elaboração da doutrina islâmica, é a que foi adotada pelos tratados jurídicos, tornando-se representante da atividade militante de combate santo.

A despeito do seu sentido bélico amplamente difundido, o termo *jihād* perde para a raiz *q.t.l*, ou *quitāl*, em número de ocorrências no *Alcorão* com o significado de combate (MORABIA, 2013.p. 120). Essas duas palavras, inclusive, aparecem juntas em diferentes passagens do *Alcorão*, carregando o sentido beligerante[104]. A palavra *quitāl* sempre conota combate, mas a palavra *jihād*, que geralmente é seguida pela frase "no caminho de *Allāh*"[105], e aparece em 35 versos, tem, em 22 deles, um sentido genérico, em 3, relação com um ato espiritual, e apenas em 10 apresenta significado de combate (FLORI, 2002, p. 72)[106]. Ora, a pluralidade de sentidos que a palavra apresenta ao longo do *Alcorão* só concorre para o debate sobre o verdadeiro significado do "esforço no caminho de *Allāh*" no *ʾIslām*, de modo que os múltiplos significados que ela carrega dentro da Revelação permitem uma ampla defesa tanto da corrente que interpreta *jihād* como um esforço espiritual quanto da que acredita que ela tem um sentido de esforço bélico.

Desde a origem do *ʾIslām*, Muḥammad não repudia a utilização do combate violento, pelo contrário, ele o incentiva, fazendo com que suas guerras fossem, posteriormente, identificadas, pelos juristas do século VIII, como "*jihād*" no sentido de ação bélica. Vemos a expressão daquilo que se definiria como *jihād* já nas origens da religião, como na batalha de Badr, em 624[107], narrada na surata Al-'Anfāl. Nesta surata, prometem-se, aos sobreviventes do combate, os espólios de guerra,

---

[103] MORABIA, Alfred. *Le Ǧihăd dans l'Islam medieval*. Bilbiothéque de l'Évolution de l'Humanité. Éditions Albin Michel. Paris, 2013.

[104] Morabia (2013, p.403) aponta os seguintes versos do *Alcorão* cujas raízes *j.h.d* e *q.t.l* são apresentadas com o mesmo sentido de combate: *Alcorão* II, 190 e seq; IV, 74; IX, 88; etc.

[105] Segundo nota do *Alcorão*, deve-se entender a expressão como "a luta pela religião de Deus, para salvar o descrente do julgo da descrença".

[106] FLORi, Jean. Guerre Sainte, jihād, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam. Éditions du Seiul. 2002.

[107] Batalha conhecida como a 'virada de mesa' dos muçulmanos, que derrotaram os coraixitas e quando Muḥammad tornou-se governador de Medina.

aos que na batalha morressem, a chegada ao paraíso.[108] O *Alcorão* deixa bem claro o regozijo que se reserva àqueles que se engajam na guerra em nome de Deus: "Mas o Mensageiro e os que creem, com ele, lutam, com suas riquezas e com si mesmos. E esses terão as boas cousas, e esses são os bem-aventurados" (ALCORÃO, VIII, 88).

Para Cherem (2013. p.155), não há nem evidências de guerras religiosas praticadas na Arábia pré-Islâmica, nem que o próprio Muḥammad tenha declarado um *jihād* ("nesses termos"). Entretanto, ainda que o termo não tenha sido utilizado especificamente no sentido de "guerra santa" essas expedições militares eram, para Flori (2002. p.107), práticas habituais da Arábia deste período, e é a presença do Profeta nessas batalhas, tomadas pela causa do *ʾIslām* nascente, que sacralizam tais expedições. Assim, é o próprio Muḥammad quem torna o combate santo na medida em que se faz presente como enviado de Deus, dedicando à sua glória a batalha.

Nesse sentido, Morabia (2013, p. 124 e 129) afirma que é possível perceber que quase todas as exortações ao *jihād* no *Alcorão* estão ligadas a uma ou outra expedição conduzida ou organizada por Muḥammad, questionando, então, se a insistência do *Alcorão* em contrapor o muçulmano combatente ao não combatente, sempre creditando ao primeiro os privilégios, não é, na verdade, uma estratégia tanto para incentivar e convencer os fiéis a lutar contra os seus adversários como para expandir os domínios do *ʾIslām*.

Apesar do *Alcorão* incentivar a defesa do *ʾIslām* pelo combate, é muito ambíguo o tratamento que se dá aos infiéis. De um lado, vemos passagens em que se apresenta uma tolerância em relação ao infiel, como, por exemplo, quando Muḥammad afirma: "...os servos dO Misericordioso são os que andam mansamente, sobre a terra, e, quando os ignorantes se dirigem a eles, dizem 'salam!' **'Paz'**[109]**"** (ALCORÃO XX;63); de outro, ordena-se o combate contra todos aqueles que não creem na 'verdadeira religião': "E combatei-os até que não haja **mais** sedição **da idolatria**[110] e que a religião seja de *Allāh*."(ALCORÃO, VIII;39). Esta ambiguidade é

[108] Segundo nota do *Alcorão*, " Al-'Anfāl, plural de Nafal, que, etimologicamente, significa 'o que é a mais, o que excede'. Posteriormente passou a denominar os espólios de guerra, obtidos do inimigo pelos soldados vitoriosos"... (ALCORÃO. p.176). Além disso, a nota ainda caracteriza a surata como a estratégia militar e as legislações que deveriam ser aplicadas aos muçulmanos, entre si, e, também, na relação com os infiéis.
[109] Destaque do tradutor.
[110] Destaque do tradutor.

resultado, segundo Wright (2009, p. 330)[111], da organização das suras no *Alcorão*, que são apresentadas por tamanho – das mais longas para as mais curtas – e não por ordem cronológica, fazendo com que tal arranjo gere dificuldade de compreensão da doutrina religiosa, visto que o texto prega, ora tolerância e paciência, ora intolerância e beligerância. Assim, para se observar de forma mais consistente a evolução do discurso de Muḥammad em relação aos episódios que o cercam e determinar em que momento há uma mudança de postura com relação aos 'infiéis', Wright (2009. p.331) sugere que a leitura seja feita em ordem cronológica, que seria, mais ou menos, do fim para o começo, pois as proclamações do Profeta foram crescendo em extensão com o tempo. Essa leitura possibilita uma clara diferenciação entre as atitudes de um Profeta, reveladas por um Muḥammad em Meca, e as atitudes de um político, fase de Muḥammad em Medina, isto é, de proclamações mais poéticas para proclamações mais legalistas, quando começou a construir seu governo (WRIGHT, 2009, p. 358).

O que se observa, a partir desta inversão apontada por Wright, é uma evolução de uma atitude combativa de Muḥammad. Flori (2002, p. 85 e *seq*.) nos lembra que, no início, enquanto o Profeta está isolado e ainda há um número reduzido de convertidos ao islamismo, a Revelação de *Allāh*, nos diz Muḥammad, aconselha que se evite o enfrentamento. O autor nos aponta oito versos em que se recomenda "dar de ombro aos idólatras" (ALCORÃO, VI;106 / XV; 94), ter paciência com suas mentiras e estratagemas (ALCORÃO, XVI; 127 / L; 39), ou simplesmente perdoá-los (ALCORÃO II;109).[112]

Porém, depois do estabelecimento de Muḥammad em Medina, há o incitamento divino à prática das chamadas guerras defensivas e, com o aumento do número de fiéis e o sucesso daquelas guerras defensivas, que garantiam o aumento da força da Comunidade Islâmica sobre os seus adversários, as revelações de Muḥammad ganham um caráter de incitação à guerra, não mais defensiva, mas sim ofensiva. Os versos do *Alcorão*, usados pelos juristas, que mais exemplificam esta mudança de atitude, mostrando uma progressão de uma luta responsiva à uma atitude que objetivava o combate até que a religião muçulmana prevalecesse sobre o mundo, e que, ademais, foram utilizados como alguns dos maiores legitimadores do *jihād* no sentido bélico de "guerra santa ordenada por *Allāh*", são os seguintes:

[111] WRIGHT, Robert. *The Evolution of God*. Little, Brow and Company. New York, 2009.
[112] Flori ainda cita as seguintes Suratas: V;13 / XL; 46-55 / LXII;15.

> E matai-os onde quer que os acheis e fazei-os sair de onde quer que vos façam sair. E a sedição pela idolatria é pior que o morticínio. E não os combatais nas imediações da Mesquita Sagrada, até que eles vos combatam nela. Então, se eles vos combaterem, matai-os. Assim é a recompensa dos renegadores da Fé...
>
> E combatei-os até que não mais haja sedição pela idolatria e que a religião seja de *Allāh*. Então, se se abstiverem, nada de agressão, exceto contra os injustos. (ALCORÃO II, 191 e 193)

Como se vê, esses versos colaboram para uma interpretação menos tolerante e mais ofensiva, ou seja, recomendam o combate até que a religião seja a de *Allāh*[113]. Além disso, o texto do verso 193 ainda é um pouco vago, uma vez que os dizeres "exceto contra os injustos" não qualificam de maneira objetiva os elementos necessários para que o crente possa saber quando cabe abstenção de agressão. Afinal, como julgar corretamente quem é ou não justo?

De qualquer modo, esta ambígua atitude em relação aos infiéis, ora tolerante, ora intolerante, serviu como base de sustentação ao embate interpretativo sobre a postura do *ʾIslām* frente ao significado do *jihād* até hoje. Aqueles que defendem um *jihād* desenvolvido no âmbito espiritual, defendem que o uso da palavra *jihād* no *Alcorão* está, na maior parte das vezes, significando esforço em um sentido não bélico, e que, quando se fala em combate, o *Alcorão* utilizaria principalmente o termo *quitāl.* Já os defensores de uma representação beligerante do *jihād*, são adeptos, por sua vez, da teoria da ab-rogação, que pode ser encontrada, por exemplo, nos seguintes versos corânicos:

> Qualquer versículo que abroguemos ou façamos esquecer, faremos chegar um melhor ou igual a ele. Não sabes que *Allāh*, sobre todas as cousas, é Onipotente?
> *Allāh* cancela e confirma o que quer. E, Junto dEle, está a Mãe do Livro[114].
> E, quando trocamos um versículo por outro versículo – e *Allāh* é bem Sabedor do que faz descer – eles [idolatras] dizem: " Tu és, apenas um forjador. " **Não**[115]. Mas a maioria deles não sabe. (ALCORÃO, II;106 / XIII;39 e XVI;101)

[113] Outro verso usado pelos juristas, mas que leva em conta a ideia de combate defensivo é o seguinte: "E combatei no caminho de *Allāh*, os que vos combatem, e não cometais agressão. Por certo, *Allāh* não ama os agressores" (ALCORÃO, II, 190).

[114] Isto é, "a fonte de todos os livros divinos, ou seja, o Livro do Destino, onde tudo está escrito" (nota do tradutor).

[115] Destaque do tradutor.

Como fica claro, o texto do *Alcorão* levanta a hipótese de que o fiel possa agir de modo contrário ao que se prescreve em uma passagem específica do livro desde que algum outro verso cronologicamente posterior contradiga, ele próprio, a recomendação que lhe é anterior. Todavia, embora a teoria da ab-rogação esteja bem evidente no texto sagrado, o *Alcorão* não especifica quais são os versos que podem ter suas recomendações desprezadas. A ab-rogação também legitima, para os defensores de um *ʾIslām* mais radical, portanto menos simpáticos à figura do infiel, a utilização dos versos menos tolerantes em detrimento dos mais tolerantes.

De fato, a palavra *jihād*, embora signifique "esforço", apresenta-se, no *Alcorão*, em sentidos que vão da mera espiritualidade à agressão combativa, passando, como vimos, pela autodefesa frente às agressões dos infiéis. Segundo Flori (2002, p. 77), "a guerra não coloca nenhum tipo de problema de consciência ao Profeta". Ademais, mesmo que a mensagem presente no *Alcorão* se direcione ao espaço de aplicação restrito à Península Arábica, um dos objetivos dos trabalhos dos juristas era o de expandir as palavras de Muḥammad em um diálogo universal, antes mesmo da elaboração de tais doutrinas do *jihād* no sentido de guerra santa, aferido pelos tradicionalistas islâmicos. Esta noção, ainda assim, já está presente na mentalidade do muçulmano desde a origem do *ʾIslām*, na época do profeta. A ideia de 'esforço no caminho de *Allāh*' tomado no sentido bélico é reiterado em diversas vezes nas promessas de recompensas espirituais aos que tomam a via do *jihād* no sentido bélico do termo: "E não suponhas que os que foram mortos no caminho de *Allāh* estejam mortos; ao contrário, estão vivos, juntos de seu Senhor, e **por Ele**[116] sustentados" (ALCORÃO, III;169).

A doutrina do *jihād* para além do *Alcorão*.

A teoria do pensamento islâmico se desenvolveu concomitantemente a um grande processo de expansão e conquista territorial levadas a cabo pelo recém-formado Império Muçulmano. A expansão, ocorrida entre os séculos VIII e IX, tomou como fundamento principal a fé muçulmana. Muḥammad e seus companheiros

[116] Destaque do tradutor

passam a ser exemplo de conduta e fazendo com que a vida do profeta ajude a formar o conjunto de leis que serviriam à administração desses novos territórios. O ʾ*Islām* deixa de ser uma religião restrita à Península Arábica e esse caráter universal que ela adquire é uma das bases fundamentais na composição das doutrinas do *jihād* neste período.

A ordem divina, segundo Muḥammad, é fazer triunfar o ' ʾ*Islām* sobre todas as outras religiões, isto é, converter todo o mundo, que era dividido entre 'esfera da guerra' (*dār al-ḥarb*) e 'esfera do ʾ*Islām*' (*dār al-* ʾ*Islām*)[117], também conhecida como 'a esfera da paz'. Segundo Abdulaziz Sachedina[118] (1990, p. 38), esta concepção advém de uma divisão implícita existente no *Alcorão*, que fala em crentes (*imān*) e incrédulos (*kāfir*). Morabia (2013, p. 201), por sua vez, observa, neste sentido, que as noções 'Terra do ʾ*Islām*' e 'Terra da Impiedade' são totalmente estrangeiras à Revelação e que é na *Sunna* que os teólogos e juristas demarcam essa divisão. Além disso, para ele, essa divisão se constitui na pedra angular da doutrina do *jihād*, isto é, de que "não há periferia no ʾ*Islām*", ou seja, alguém está no ʾ*Islām* ou na impiedade.

Esse comando de conversão universal parte do fundamento corânico de que "a religião, perante *Allāh*, é o ʾ*Islām*" (ALCORÃO, III, 19). A religião de Muḥammad deve necessariamente prevalecer sobre as outras, senão as abolir completamente, até que o ʾ*Islām* cubra toda a terra. Ora, a expansão da religião islâmica tem, então, como prerrogativa, a dominação dos territórios, inclusive de maneira secular, pois, ainda que toda a população de um território conquistado não se convertesse ao ʾ*Islām*, as leis muçulmanas ordenariam a vida nestes lugares, de modo que se garantiria o que se nomeia *Pax Islamica*. Ainda assim, "somente os muçulmanos são os sujeitos do sistema legal e ético muçulmano. Todas as outras comunidades

[117] A divisão dualistica em *'terra do ' Islām' e 'terra da guerra'* é uma parte essencial da doutrina do *jihād.* Não são termos advindos do *Alcorão,* mas que emergiram do antigo debate dos letrados e da jurisprudência. O primeiro está dentro da jurisdição da *Šarī'a,* a população muçulmana e o povo da *ḏimma* (população não muçulamana que habita em território islâmico e goza de proteção segundo a leis islâmicas) vivem em segurança. O segundo território é aquele fora da jusridição da lei islâmica que deve ser convertido em território islâmico. Os juristas elaboraram o conceito interpretando ações do Profeta Muḥammad em eviar cartas aos inimigos concovando-os a escolher entre a conversão ou a guerra.

[118] SACHEDINA, Abdulaziz A. *The development of Jihād in Islamic Revelation and History*. In: *Cross, Crescent and Sword: the justification and limitation of war in western and islamic tradition*. Ed. James Turner Johnson and John Kelsay. Greenwood press. New York, 1990.

sendo objeto, o que não lhes nega, por outro lado, certos direitos na 'Terra do ʾ*Islām*'"[119] (KHADURI, apud MORABIA. p. 201).

A evolução histórica da situação do Império Islâmico, isto é, a divisão e enfraquecimento dos califados e, consequentemente, de sua força militar, bem como as consequentes disputas internas, alteraram essa ambição muçulmana sobre a conquista de territórios para o ʾ*Islām*. A partir daí, havendo menor força militar, novas configurações políticas foram estabelecidas e novas prerrogativas como a coexistência pacifica passaram a ser levadas em conta nas composições jurídicas muçulmanas. Instituíram-se novas categorias legais de território para além dos já mencionados *dār al-* ʾ*Islām* (Terra do ʾ*Islām*) e *dār al-kufr* (Terra dos Ímpios), isto é, o *dār al-ṣulḥ* (Terra das Paz) ou *dār al-ʿahd* (Terra do Pacto)[120]; nestes dois territórios, a guerra contra os infiéis era evitada mediante o pagamento de tributos (MORABIA, 2013, p. 203).

O pensamento jurídico e exegético islâmico foi inspirado pelas circunstâncias sócio políticas da comunidade muçulmana, isto é, a interpretação dos juristas sobre o *jihād* reflete o interesse do estabelecimento de uma autoridade muçulmana na expansão da esfera do ʾ*Islām*. Dessa forma, as passagens do *Alcorão* que suscitam uma interpretação do *jihād* como combate armado, guerra santa, são tomadas por esses juristas em detrimento daquelas que apontavam para uma justificação moral do ʾ*Islām*, como a guerra justa, apenas de defesa. Morabia (2013, p. 185 e *seq*) afirma que pouca diferença pode ser notada entre os tratados de *jihād* redigidos pelos juristas[121]. Independentemente de seu tempo e localização geográfica, todos os pensadores do ʾ*Islām* seguiram fontes similares, oferecendo prescrições religiosas praticamente idênticas, de modo que esses textos só se diferenciam entre si no que tange ao estilo de escrita e à filiação de escola jurídica.

Todavia, o próprio Morabia (2013, p.184) reconhece que naqueles textos jurídicos há divergências quanto à imperatividade religiosa do *jihād* enquanto guerra santa. Essa divergência pode ser observada pela variedade de interpretações que

---

[119] Esta afirmação pode ser exemplificada em Ibn al-Athīr, quando em seu discurso sobre a justiça em Nūr ad-Dīn, relata como eram julgadas as questões nos territórios comandados por ele, afirmando que a justiça era dada mesmo numa questão em que opusesse muçulmanos e judeus e este último tivesse a razão na contenda, como vimos no capítulo anterior desta pesquisa. *Infra*, p. 48.

[120] Os šāfiʿīs adicionaram esta terceira categoria, o 'território da trégua /tratado' (*dār al-ṣulḥ ou dār al-ʿahd),* ao dualismo *dār al-* ʾ*Islām /kufr.* Ela diria respeito aos territórios inimigos no qual o os habitantes de governos muçulmanos concluiram uma trégua e foi imposto um tributo.

[121] Morabia credita ao período de Hārūn Al-Rašīd a formação dogmática das teorias da *jihād* e apresenta uma lista dos tratados de *jihād* escritos desde 723, por al-Ṣābī até Ibn Huḏayl, na metade do século XIV.

surgiram a partir desta célebre passagem da *Sunna*: “Recebi o comando de combater até que eles testemunhem: Não há outro deus além de *Allāh* e Muḥammad é seu enviado”. Em algumas versões, a palavra ‘combate’ perde seu caráter bélico e ganha um sentido moralizante na medida em que, historicamente, o *jihād* perde sua importância, como, por exemplo, no caso mencionado por Morabia (2013, p. 165), em que Ibn ʿUmar recusa dar ao *jihād* um lugar na série de obrigações muçulmanas. Mas, são, por outro lado, numerosos os *aḥādīṯ* que hierarquizam o *jihād* dentro das obrigações religiosas, colocando-o, às vezes na segunda, às vezes na terceira posição de obrigações do muçulmano.

Sachedina[122] (1990, p.36 e 37), por sua vez, faz uma análise da obra *Kitāb ikhtilāf al-fuqahā’*, do historiador e jurista al-Ṭabarī, que compilou, em sinopses, as opiniões dos juristas que ele havia considerado mais importantes, para, enfim, pôr o *jihād* em relação com o chamado da fé, *al-daʿwa*. Para Sachedina, os juristas realizaram uma conexão entre a vontade divina e a criação de uma ordem pública justa que encarnasse a vontade de *Allāh*, presente na Revelação. O *jihād* seria, então, um instrumento para o cumprimento da promessa divina. Assim, a justificativa para o *jihād* no texto sagrado é ampliada e associada a um conceito de justiça e, principalmente, à orientação divina para assegurar o bem-estar de toda humanidade, tornando-se uma forma de empenho em conexão com a ordem de mundo estabelecida no *Alcorão*.

A noção de *jihād* que é discutida e legitimada pelos juristas se desenrola na esfera da guerra, *dār al-ḥarb*, e tem o propósito de subjugar as forças dos infiéis em vez de desenraizar a incredulidade quanto à conversão para o ʾ*Islām*. Dessa forma, o termo adquire o significado característico de ação militar ofensiva tomada para cumprir os desígnios do *Alcorão* de uma única esfera, a islâmica universal. Consequentemente, esses sábios formulavam o que o Sachedina chama de “estratagemas terminológicos”, com o intuito de conciliar o tom aparentemente tolerante do *Alcorão* com o uso do *jihād* no sentido de “chamado” do povo para o caminho divino. (SACHEDINA, 1990, p.35-36).

A ordem que consta nos tratados jurídicos versa sobre a necessidade do empenho de um *jihād* contra os infiéis, mais pela própria infidelidade do que pela

[122] SACHEDINA, Abdulaziz, A. *The Development of Jihād in Islamic Revelation and History.* In: Cross, *Crescent and Sword: the Justification and Limitation of war in Western and islamic Tradition*. Ed. James Turner Johnson and John Kelsay. Greenwood press. New York. 1990.

própria ameaça que representavam à ordem muçulmana. Dessa forma, as escolas jurídicas estabeleciam um comando de combate ofensivo e definitivo – até que o *ʾIslām* prevalecesse sobre toda a terra -, mesmo que não tivesse havido uma iniciativa de agressão por parte dos infiéis. Contudo, mesmo que na teoria prevalecesse um discurso combativo ofensivo sobre o *jihād*, na prática, como vimos, não era o que ocorria, principalmente após os anos de expansão do *ʾIslām*, quando o *jihād* se tornou quase totalmente defensivo.

Ora, o silêncio da Revelação fez imperiosa a necessidade de se recorrer a outra autoridade para compensar a omissão do *Alcorão* na caracterização objetiva do *jihād*. Assim, a *Sunna* passou a satisfazer às necessidades da edificação de um Estado que se estendia por todo o Oriente. Neste sentido, a *Sīra* e os *aḥādīṯ*, serviram com fontes e suportes para a doutrina do *jihād*. A vida do Profeta oferecia, nesta medida, um modelo e aporte doutrinal para atividades ulteriores no combate aos adversários. Ainda que seguissem regras muito rígidas quanto a sua autenticidade, essas passagens tinham muito menos autoridade do que as da Revelação. Apesar disso, eram ricas em informações sobre a pratica e a legitimação do *jihād*.

Flori (2002, p. 93) aponta uma passagem presente nestes trechos que coloca o *jihād* em alta posição aos olhos de *Allāh*; quando Muḥammad é incitado por um fiel a citar um ato superior ao *jihād*, ele responde que isso não existe e que "o *jihād* vale mais que o mundo inteiro e tudo o que ele comporta". A composição da *Sunna* apresenta em suas passagens a legitimação da prática daquele *jihād* pregado nas ultimas proclamações de Muḥammad, uma guerra santa ofensiva, de caráter conquistador, expansivo. Os tratados jurídicos sobre *jihād* e os excertos dos *aḥādīṯ* cumprem a função de legitimar as atitudes do Profeta e fundamentar uma doutrina guerreira que conseguisse resolver os problemas deixados pela dupla e ambígua atitude ordenada no *Alcorão* em relação aos infiéis.

Após o apogeu expansionista que o *ʾIslām* apresentou nos dois primeiros séculos de existência, a prática desse *jihād* ofensivo com objetivo de estender a 'terra do *ʾIslām*' praticamente extinguiu-se. Doravante, o jihād bélico era, em sua maioria, uma prática defensiva, quase sempre em territórios em que as fronteiras eram de não muçulmanos. A coesão da comunidade que marcava um dos fundamentos do jihād era, agora, ameaçada pelos próprios problemas internos da civilização islâmica, como a descentralização do califado e sua perda gradativa de

poder. Um novo significado de *jihād* toma forma nos tratados sobre o tema, significado este que busca, ao mesmo tempo, tanto um retorno à unidade da *'Umma*, tão importante para o sucesso do imperativo corânico de propagação do *ʾIslām*, como a resolução do dilema provocado pela abstenção da pratica do *jihād* pelos soberanos.

Defender o *ʾIslām* das crescentes heresias internas, aos olhos de uma doutrina ortodoxa, era uma outra forma de combater a impiedade e cumprir com a obrigação do *jihād*. Uma nova teoria sobre o *jihād* passa a se desenvolver a partir do século X, denominada '*jihād* maior', tomada de um célebre *ḥadiṯ*: "Fizeste bem em vir do 'pequeno *jihād'* (*al-jihād al-ʾaṣġar*) até o 'grande *jihād'* (*al-jihād al-akbar*), aquele das almas" (apud MORABIA, p.297). Para Morabia (*idem*), o *ḥadiṯ* era certamente de invenção tardia, mencionado primeiramente por autores místicos do século IX, quando se começa a definir a tradição mística do sufismo.[123] Essa teoria, porém, ocupa um espaço muito pequeno nos tratados de *jihād*, que se ocuparam majoritariamente em dissertar sobre o *jihād* menor, aquele do "combate [guerreiro] no caminho de *Allāh*', pois o interesse por uma via interpretativa mais espiritual do *jihād* só se deu posteriormente ao período de composição dos fundamentos dogmáticos e jurídicos do *ʾIslām*.

Esse *jihād* maior seria, então, um meio de buscar uma unidade da comunidade muçulmana. Tanto externamente, ao combater as doutrinas consideradas subversivas à ortodoxia, quanto internamente, no esforço de moralização individual, na busca de um retorno à prática do comportamento exemplar dos primeiros muçulmanos, presentes na *Sunna* e na Revelação. Esse esforço íntimo de purificação moral também ocorria através de dimensões religiosas de transcendência e ascetismo, como no sufismo. Morabia (2013, p. 327) afirma que "o *jihād* se fez místico e o místico se fez *jihād",* isto é, a dimensão do 'combate no caminho de *Allāh'*, portanto do *jihād*, se fazia muito mais no campo espiritual, cujo esforço nada mais objetivava do que atingir uma proximidade com Deus. Não havia mais necessidade de pegar em armas para cumprir a obrigação do *jihād*, os

[123] Existe uma grande discussão sobre a origem deste *ḥadiṯ*. Morabia (499) cita sua origem em Gabir b. Yazid al-Gu'fi, (m.746), entretanto, seu *ʾisnād* é considerado falho. Hegghammer (apud CHEREM, p.157), atribui a transmissão do *ḥadiṯ* à Ibn Abi Abla (679 -769).

esforços de purificação do indivíduo e a sua luta contra os pecados para alcançar tal estado eram, agora, sua forma de praticar o *jihād.*[124]

A construção das teorias jurídicas sobre o *jihād* são herdeiras de uma herança ambígua de tolerância e intolerância presentes no *Alcorão*, as quais foram desenvolvidas segundo as imposições das necessidades históricas, isto é, a legitimação da expansão dos territórios muçulmanos, a justificativa de uma paralisia, e o retorno a uma ortodoxia islâmica. Por isso, Morabia (2013, p.342) diz bem ao afirmar que o *jihād* foi "um combate multiforme que soube se ligar aos diferentes momentos da história muçulmana. Enterrado, aos olhos de alguns. Viu-se renascer das cinzas cada vez que a *'Umma* atravessou por um período de crise ou fez frente à adversidade".

O *jihād* na Síria

Mesmo justificado e legitimado pelas doutrinas jurídicas islâmicas que surgiram a partir do IX século, o *jihād*, no sentido bélico do termo, passa a ser muito mais um mero discurso, uma letra morta, do que uma prática aplicada de fato. São muitas as oportunidades em que se prefere o estabelecimento de relações contratuais entre as terras do *ʾIslām* e dos Ímpios, de modo que a luta militar, o *jihād* bélico, raramente ocorre, sendo, em regra, preterida. É o que nos mostra Ibn al-Athīr quando ele relata, por exemplo, a relação entre o governador de Damasco e os francos. Mu'in ad-Dīn Unur, *atābeg* de Damasco, renovou uma aliança com os francos de Jerusalém a fim de impedir que as tropas de Sayf ad-Dīn, irmão de Nūr ad-Dīn, tomassem a cidade na defesa desta contra os cruzados alemães, que também realizavam um cerco contra Damasco (IBN AL-ATHĪR, p.27 e 28) Mesmo quando Bizâncio, a partir do século X, retoma seus ataques às fronteiras sírias[125], a

[124] Emmanuel Sivan aponta que o Seljúcida Tugru Beg já considerava a luta contra os Fatímidas ismaelitas um jihād, na medida em que empregava termos como "infiéis ímpios, "inimigos de Deus", para se referir aos Fatímidas. SIVAN, Emmanuel*, L'Islam et la Croisade. Idéologie et Propagande dans les Réactions Musulmanes aux Croisades*. Librairie d'Amérique et d'Orient. Paris, 1968. p.15

[125] Destacando a atuação do Imperador Nicéforo Focas, que sacralizou a guerra santa contra os muçulmanos através de atitudes como portar estandartes da cruz nas batalhas, ou martirizar os soldados mortos e, mesmo destruir mesquitas nos territórios conquistados (SIVAN, 1968. p. 12)

reação muçulmana não faz valer o seu antigo título de "terra do *jihād*"[126]. Neste momento, os muçulmanos ficam na defensiva, conscientes de que, então, estavam com um poderio militar inferior. Essa reação, apenas defensiva, mantém-se somente nas fronteiras e não influencia nenhuma adesão ao *jihād* bélico nas terras interiores da Síria.

É uma tarefa bastante complexa determinar como se dá a reação islâmica, a partir de 1097, aos primeiros movimentos de ocupação dos cruzados na costa da Síria e à regular extensão desse poder, sobretudo porque há um escasso número de fontes da época. O historiador Emmanuel Sivan (1968, p. 23) cita não mais que três documentos[127]. Além disso, Sivan (1968, p. 24 -25) aponta que os poemas escritos por refugiados durante a invasão franca nunca utilizam o termo '*jihād*' em seus versos. Além disso, os soberanos não reivindicam a aplicação do *jihād* bélico, preferindo manter-se sempre na defensiva.

Somente nos primeiros decênios do século XII é que se pode notar, nos documentos da época, uma nova maneira pela qual os muçulmanos passaram a observar a ocupação franca, o que ocorre, por exemplo, nos escritos de al-Sulāmi[128]. Essa alteração na percepção dos sírios, contudo, apesar de constatar que os francos eram uma ameaça real e crescente, não foi forte o suficiente a ponto de produzir um influente espírito de *jihād*, havendo apenas um temor de que toda a Síria passasse para o domínio dos francos. Uma mobilização em relação a um interesse no *jihād* só surgiria entre os soberanos a partir de 1118, "quando os francos ameaçam diretamente Alepo e as cidades vizinhas, relançando sua expansão à leste do Jordão" (SIVAN, 1968, p. 39). Uma força política interessada no *jihād* surgiria, então, em Alepo e em Damasco, mas não com força suficiente para que se espalhasse sobre outros territórios sírios. Nas demais regiões, as relações com os estrangeiros que invadiam suas terras ainda eram, para os muçulmanos, como vimos, um reflexo de campanhas bizantinas que tinham ocorrido nas fronteiras entre os territórios[129].

---

[126] A Síria, mesmo antes das cruzadas, já era eleita pelos muçulmanos "a terra da guerra santa" (IBN ʿASĀKIR, apud SIVAN. 1968, p.9). A posição fronteiriça ao Império Bizantino colaborou para que se estabelecesse a fama "*jihād*ista" da região.

[127] Seriam eles um tratado damasquino, uma parte de um diwan do poeta Ibn al-Ḫayyāṭ e alguns documentos e poemas coletados em crônicas posteriores e no recolho poético 'Ḫarīdat al-qaṣr'.

[128] SIVAN, Emmanuel. *La genese de la Contre-Croisade: Um traité damasquin du debut du XII siècle*. Le Journal Asiatque 254 (1966). 197-224.

[129] *Supra*, p. 27.

A partir do século XII, para além da classe religiosa, a primeira a se mobilizar, ainda que timidamente, sobre o retorno da prática do *jihād* como 'combate no caminho de *Allāh*', os soberanos passariam a ter um papel fundamental no reavivamento dos combates sagrados em defesa do *ʾIslām*. Ilġāzī (1107 - 1122), Bursuqui (1126) e, Zinkī (1087 – 1146) começaram a chamar suas batalhas contra os francos de *jihād*. Mais que isso, prestavam sermão antes dos combates, nos quais reivindicavam a disposição dos fiéis a dar a vida pelo *ʾIslām*, como nos mostra Ibn al-'Adīm, ao nos relatar o sermão dos oficiais a Ilġāzī, em que se ordenava "cumprir bravamente o dever, de lutar com heroísmo e não recuar, mesmo que devessem verter todo o seu sangue pela guerra santa" (apud SIVAN, p.41). Esses autores do século XIII que se dedicaram a falar sobretudo dos homens e feitos do passado, como Ibn al-Athīr, Ibn al-'Adīm e ʾAbu Šāma, trataram desse espírito de *jihād* destacando como sua figura principal Nūr ad-Dīn.

O discurso de *jihād* no *Kāmil,* de Ibn al-Athīr

A obra de Ibn al-Athīr, contudo, não se consiste em um texto jurídico dedicado à discussão do *jihād*, como são os diversos tratados citados nesta pesquisa. Ela é um trabalho de narrativa histórica. Todavia, ocorre que, ao colocar seu discurso numa perspectiva histórica, enquanto trata dos feitos de Nūr ad-Dīn, o autor, pelo que se vê claramente, pretende realizar uma espécie de chamado aos soberanos, que se encontravam em um estado de letargia no que tange à aplicação do *jihād* bélico, que, naquele momento em que Ibn al-Athīr escreve, não se materializava em ações militares de cunho ofensivo, de modo que o *jihād*, enquanto guerra santa, só existia nos combates que visavam a defesa de territórios. É justamente o projeto da '*dār al-ʾIslām*' que nosso autor parece buscar com sua narrativa no *Kāmil*, que eleva Nūr ad-Dīn à condição de governante exemplar por, entre outras razões, ter interesse no combate militar exigido pelo que se entendia por *jihād*.

Na primeira menção a Nūr ad-Dīn após sua subida ao poder, Ibn al-Athīr (p.15) utiliza a frase "tomou pela espada" ao fazer referência à conquista das fortalezas de Mābula, Baṣafūt e Kafarlātā. A narrativa reitera que aquelas conquistas foram atos de defesa, isto é, ele nos diz que, após a morte de Zinkī, os francos retomaram aquilo que o fundador da dinastia Zânguida havia conquistado,

enaltecendo o zelo de Nūr ad-Dīn para com o ʾ*Islām* desde o início de seu governo. Já neste primeiro contato estabelecido pelo nosso autor entre seu leitor e Nūr ad-Dīn, a figura do *atābeg* é apresentada como uma esperança para o ʾ*Islām*, pois o novo governante se empenha, já no início de sua tutela, em combater os francos e proteger os territórios muçulmanos.

Entre os primeiros relatos sobre Nūr ad-Dīn, (p.24 -25), Ibn al-Athīr acresenta à sua narrativa uma poesia, de autoria de Ibn al-Qaysarāni, para fazer um elogio ao *atābeg*:

> Como poderíamos não celebrar nossa vida digna (maḥmud), quando o sultão é digno de louvor.
> E a espada do ʾ*Islām* só se vira para o lado quando a carcaça do Incrédulo é cortada em pedaços.
> Virtuosos atos só são encontrados onde a Luz da Religião (Nūr ad-Dīn) está presente.
> Em quantas batalhas ele estivesse, seu dia é bem marcado pelos príncipes infiéis (apud IBN AL-ATHĪR. p.25)

Este poema, acrescentado à narrativa que nosso autor faz sobre os acontecimentos do ano de 1148, ou seja, dois anos após Nūr ad-Dīn ser investido do poder e ser mestre de Alepo, já caracteriza o perfil do *atābeg*, ou seja, um defensor do ʾ*Islām*, um guerreiro do *jihād*. O uso dos poemas, inclusive, é apontado por Sivan (1968, p.67), como uma estratégia utilizada por Nūr ad-Dīn para ganhar a opinião pública a seu favor. Segundo ele, muitos foram os poetas que fizeram parte da corte de Nūr ad-Dīn e receberam encomendas de versos, sendo os mais importantes, citados pelo estudioso, Ibn Munīr, Ibn al-Qaysarāni (ambos de 1148 a 1154) e ʿImād al-Dīn al-Isfahānī (1166-1167). De qualquer modo, não é possível afirmar que todos os poemas dedicados ao *atābeg* foram feitos por sua encomenda, afinal, muitos poetas compunham voluntariamente versos para exaltar o combate de Nūr ad-Dīn contra os infiéis (SIVAN, 1968, p.69). Contudo, em Ibn al-Athīr, diferente do que se vê em outros cronistas da época[130], não há nenhuma menção a poemas encomendados. Ainda assim, sabemos que Ibn al-Athīr teve acesso às obras contemporâneas a Nūr ad-Dīn, portanto, estava ciente desta prática do *atābeg*. Não citar essa prática no *Kāmil* corrobora para comprovar a tese de que nosso autor opera a construção de uma imagem de Nūr ad-Dīn que carrega as virtudes de um

[130] ʾAbu Šāma relata que o poeta ʿImād ad-Din, em uma nota sobre um poema seu, revela que o Nūr ad-Dīn, explicitamente, encomenda dele um poema sobre a guerra santa. (apud SIVAN. p.67)

mujāhid. Como há um silêncio quanto às encomendas, o texto faz parecer que eles são resultado de ações espontâneas, o que aumenta o valor dos elogios feitos ao governante e, consequentemente, torna o discurso de Ibn al-Athīr muito mais eficaz, na medida em que o reconhecimento dos contemporâneos de Nūr ad-Dīn de suas virtudes garante, ao leitor de Ibn al-Athīr, uma credibilidade maior às palavras elogiosas dedicadas ao biografado.

Feitos sob encomenda ou compostos voluntariamente, as informações que o poema traz consigo são de que, desde o ínicio do seu governo, Nūr ad-Dīn já desempenhava a função de líder no combate contra os infiéis. Nikita Elisséeff[131] corrobora com essa informação ao mostrar, em seu estudo, que, desde o ínicio de seu governo, encontram-se inscrições que dão a Nūr ad-Dīn o título de defensor do ʾ*Islām*, "guardião e prógono dos países muçulmano (...) combatente da fé, vencedor dos heréticos, assassino dos infiéis e dos politeístas" (ELISSÉEFF, 1952/54. p.172).

Além de mostrá-lo como um líder dedicado ao *jihād*, ao ʾ*Islām*, e à tarefa de repelir os francos, Ibn al-Athīr também faz com que Nūr ad-Dīn seja uma autoridade para outros governantes do ʾ*Islām*. Num relato narrado no ano de 1149-1150, o autor descreve de que modo o *atābeg* tomou o controle de Sinjar[132], mesmo perante a desaprovação de líderes da região, entre eles, seu próprio irmão. A posição de Nūr ad-Dīn como líder do ʾ*Islām*, diante dos invasores e do sultão, é definitiva para garantir a vitória de Nūr ad-Dīn sem que fosse necessária sequer uma batalha. Ibn al-Athīr relata a fala de Jamāl al-Dīn[133], que assume, face aos francos e ao sultão, uma posição de vassalo em relação a Nūr ad-Dīn, na qual enfatiza o "papel que ele tem no *jihād"* (IBN AL-ATHĪR, p. 28).

Essa narrativa não versa sobre o *jihād*, mas sim sobre uma disputa territorial secular, isto é, sem nenhuma prerrogativa de guerra santa. Ibn al-Athīr insere em seu relato uma suposta fala de Jamāl al-Dīn, que, por sua vez, tem o papel de legitimar a ação de Nūr ad-Dīn. Ora, qualquer governante poderia se opor a uma atitude como a do *atābeg*, de interferir no controle da cidade. Mas, o que Ibn al-Athīr procura mostrar é que é preciso respeitar a autoridade de um líder e respeitar seus comandos, tal como prescreviam os tratados jurídicos do *jihād*, sobretudo porque o biografado é o líder que pratica a guerra santa, que luta pela defesa do ʾ*Islām*.

[131] ELISSÉEFF, Nikita. *La titularite de Nur ad-Din d'Après ses Inscriptions. Bulletin d'études orientales.* T. 14(1952-1954), pp. 155-196
[132] Localizado à Oeste de Mossul, no norte do Iraque.
[133] *Supra,* p.59.

Segundo Morabia, os juristas são unânimes em considerar que a obediência ao chefe é um dos pontos fundamentais no 'combate no caminho de *Allāh'*: *"*Os fiéis devem obedecer ao emir, se submeter à sua autoridade, confiar no seu julgamento e na sua habilidade, a fim de evitar a divergência de opiniões e estabelecer uma frente unida e firme como exalta o Senhor na Revelação[134]" (MORABIA. 2013, p.223).

Ademais, tomando a tradução de Richards, utilizada nesta pesquisa, notamos que ele mantém a palavra *jihād* na tradução para "papel que ele tem no *jihād".* Se partirmos do pressuposto de que a tradução levou em conta um rígido respeito ao texto original, percebemos, então, que esse termo aparece somente três vezes em toda a extensão do relato sobre o período de Nūr ad-Dīn: a primeira, narrada acima; a segunda, quando narra-se a tomada do castelo de Šayzar, em 1157 (p.87 - 89); e a terceira, ao se falar da conquista do castelo de Ḥārim dos Francos, em 1164 (p.147-149).

No primeiro relato, como apontamos, a palavra *jihād* vem da boca de um emir que aconselha seus aliados a não entrar em conflito com o *atābeg*, dado que este possui um papel importante no combate contra os infiéis. No segundo, Ibn al-Athīr justifica a demora de Nūr ad-Dīn em socorrer os filhos de Muršid, então senhor da fortaleza de Šayzar, cuja morte provocou a revolta de seu irmão Sulṭān contra os sobrinhos, expulsando-os do local. De acordo com o autor o *atābeg* não atendeu imediatamente ao pedido pois "estava incapaz de atacá-lo [Sulṭān], para vingá-los e restaurá-los o lugar porque estava totalmente ocupado com a *Jihād* contra os Francos..." (IBN AL-ATHĪR. p. 89). No terceiro, por fim, a palavra "*jihād*" aparece na narrativa sobre a resposta de Nūr ad-Dīn à derrota na batalha de al-Buqayʿa contra os francos. Após assimilar a derrota e restaurar sua armada, "eles começam a realizar as preparações para o *Jihād* e para a vingança" (IBN AL-ATHĪR. p.147). Para isso, o autor narra o pedido de ajuda enviado aos governantes e a indisposição de alguns em atender ao pedido, como do senhor de Ḥiṣn Kīfā, Faḫr al-Dīn, que, algumas linhas depois, declama um discurso sobre os motivos que o levaram a mudar de ideia, entre os quais se apresenta o temor de perder suas terras por uma revolta pública contra sua atitude de não auxiliar o ʾ*Islām*.

Se nos atentarmos para essas três narrativas, percebemos que elas tratam de eventos dentro da comunidade islâmica. Mesmo que a terceira relate um combate

[134] O *Alcorão* afirma: "Por certo, *Allāh* ama os que combatem em Seu caminho em fileira, como se fossem edificações ligadas por chumbo" (ALCORÂO. LXI; 4)

contra os francos, a utilização da palavra *jihād* ocorre no momento de preparação das forças e do pedido de auxílio aos outros governantes. Ora, nos três casos, o que Ibn al-Athīr parece fazer é legitimar a autoridade de um chefe *mujāhid*, seguindo as premissas dos tratados jurídicos islâmicos sobre o *jihād*. Igualmente, nos dois primeiros casos, Ibn al-Athīr procura legitimar a ocupação desses territórios como parte de um objetivo maior, qual seja, a defesa da comunidade islâmica, citando, por isso, a palavra *jihād*, com vistas a fazer com que que seu leitor acreditasse que as atitudes de Nūr ad-Dīn não tinham nenhum viés de conquista meramente territorial, ou seja, eram conquistas necessárias pelo fato de pretenderem defender a religião. Finalmente, o primeiro e o terceiro relato são muito claros em mostrar o temor que Nūr ad-Dīn exercia sobre os outros governantes islâmicos, na medida em que estes declaram que a opinião pública está a favor do biografado. Deste modo, Ibn al-Athīr mostra como a campanha de *jihād* do *atābeg* é, além de tudo, altamente popular.

Uma outra narrativa nos fornece informação relevante para a compreensão da postura de Nūr ad-Dīn para com o *jihād*, trata-se da conquista do castelo de Šayzar. Ao declarar que o biografado se recusou intervir em uma questão interna, Ibn al-Athīr cria uma relação hierarquizada de Nūr ad-Dīn com a defesa do *ʾIslām*. Ou seja, em primeiro lugar de importância está o chamado *jihād* 'menor'; só depois desta caberia preocupação com a política interna, visto que não há nenhuma referência ao *jihād* 'maior' (neste termo) nesta narrativa. De acordo com nosso autor, o biografado só se preocupa em intervir de fato na situação quando, após a morte do sultão, "Nūr ad-Dīn toma conhecimento que eles [filhos de Sulṭān] estavam em contato com os Francos..."(p. 89). Portanto, como se vê, é a ameaça externa que faz com que o *atābeg* reaja ao pedido de ajuda da família de Muršid. Essa atitude de Nūr ad-Dīn pode nos mostrar que a preocupação incial de seu governo era o *jihād* 'menor', isto é, o combate contra os invasores infiéis.

Tal como vimos no capítulo anterior[135], o elogio à ascendência familiar do *atābeg* faz parte de uma estratégia de discurso retoricamente construído, dado que o elogio aos antepassados é um preceito comum aos tópicos da retórica epidítica, isto porque, elogiando os seus ascendentes, o autor elogia, na verdade, sobretudo aquele a quem o discurso se dedica. No texto de Ibn al-Athīr, atestamos a aplicação deste preceito na titularidade concedida ao pai de Nūr ad-Dīn, ʿImād ad-Din Zinkī, 'o

[135] *Supra,* p. 57.

mártir' (IBN AL-ATHĪR, p. 36). Este tratamento apresenta uma relação estreita com o tema do *jihād* e foi longamente discutido nos tratados jurídicos sobre o assunto, que desenvolveram, inclusive, doutrinas específicas que se dedicassem à figura do mártir. (MORABIA. 2013, p.251). A ele, dá-se igualmente a denominação *šahid*, 'testemunho', "aquele que testemunha pelo seu sangue" (SARAḤSÎ apud MORBIA. 2013, p.252) a fé em *Allāh.*

O *Alcorão* afirma: "Então, que combatam no caminho de *Allāh* os que vendem a vida terrena pela Derradeira Vida. E a quem combate no caminho de *Allāh*, e é morto ou vence, conceder-lhe-emos magnífico prêmio" (ALCORÃO, IV; 75). Ao morrer no *jihād*, o então mártir tem sua entrada no Paraíso assegurada. Além disso, são recebidos por uma porta especial que recebe o nome de 'porta do *jihād*', que os diferencia dos demais falecidos no além-vida (MORABIA, 2013. p. 169). Não só, também são concedidas a eles as maiores benesses no pós vida, como, por exemplo: a) o perdão de todos os pecados - "Escalões **concedidos** por Ele, e perdão e misericórdia. E *Allāh* é Perdoador, Misericordiador"[136] (ALCORÃO IV; 96); b) uma posição privilegiada ao ter, juntamente com o Profeta, o poder de interceder junto a Deus pelas pessoas que lhe são caras. (Flori. 2002. p.109).

Ao *mujāhid*, também existe a promessa divina das benesses em vida. Em outra passagem, Ibn al-Athīr narra um encontro de Nūr ad-Dīn com seu irmão, Nuṣrat al-Dīn ʾAmīr ʾAmīrān, que havia perdido um dos olhos ao ser atingido por uma flecha. Nosso autor relata que, ao encontrar seu irmão nessas condições, o *atābeg* lhe diz: "Se a recompensa que foi preparada para você lhe fosse revelada, você iria desejar perder o outro" (IBN AL ATHĪR, p.149). Este diálogo que nossa crônica relata pode ser entendido por um conceito elaborado nas teorias do *jihād*, a saber, que há uma hierarquia entre o crente que combate e o que não combate, cabendo, ao primeiro, um imensurável prestigio ante o ʾ*Islām*. Essas teorias são fundamentadas em diversas suratas corânicas[137] entre as quais destacamos duas: a) "E combatei no caminho de *Allāh* e sabei que *Allāh* é Oniouviente, Onisciente" (II, 244); b) "Quem empresta um bom empréstimo a *Allāh*, Ele lho multiplicará muitas vezes. E *Allāh* restringe e prodigaliza **Sua graça**[138]. E a Ele sereis retornados" (II, 245). Para além do prestígio, há, no *Alcorão*, a promessa do espólio de guerra: "E

[136] Destaque do tradutor.
[137] Como as Suratas LVII; 10, IV; 95-96, II; 244-245, IX; 20, LXI; 4, entre outras.
[138] Destaque do tradutor.

muitos restos de guerra para tomarem [...] *Allāh* prometeu-vos muitos restos de guerra, para tomardes...” (ALCORÃO XLVIII; 19-20).

Outra importante característica do *jihād* é a sua legitimação enquanto ‘guerra santa’, isto é, nem toda campanha, mesmo contra o *dār al-ḥarb*, pode ser considerada um ‘combate no caminho de *Allāh*”; ocorre que, para ser legítima, a guerra deve ter a anuência do Califa: “O califa ou imâm, nome dado ao chefe da Comunidade, é o vigário do Apóstolo na luta contra os Infiéis. Ele é o responsável supremo do *jihād*, que constitui uma de suas prerrogativas mais eminentes”. (MORABIA. 2013, p.204). De qualquer modo, o califa, detentor desse poder, tem o direito de delegar esta função aos seus emires e chefes em campanha, que, para receberem o direito de combater legalmente o *jihād*[139], devem possuir algumas qualidades que os tornem dignos de comandar o combate em nome de Deus, como, por exemplo, o conhecimento da lei, a equidade, a cautela na conduta dos negócios, a perspicácia na arte da guerra, além de ter que comprovar ser possuidor de uma atitude piedosa tanto na sua vida privada como nas relações com seus subordinados (MORABIA. 2013. P.208).

Essas características, necessárias ao chefe qualificado para a nomeação do califa, podem ser facilmente encontradas dentro do discurso que nosso autor elabora para nos apresentar a figura de Nūr ad-Dīn[140]. Logo, ao mostrar ao leitor a imagem de um líder com todos os requisitos que as teorias sobre o *jihād* impunham ao candidato a chefe dos combatentes, nosso autor procura mostrar como Nūr ad-Dīn, ele mesmo, preocupava-se com a aprovação de suas ações pelo califa, o que, por consequência, legitimaria o *jihād* do biografado tanto no seu tempo histórico como no tempo dos leitores de Ibn al-Athīr. Esta posição de Nūr ad-Dīn torna-se ainda mais importante dentro da narrativa pelo fato de que, neste momento, o califa abássida possuía pouco poder além do espiritual. Ainda assim, a busca por ser reconhecido como líder *mujāhid* reforça, no discurso da crônica, a ideia de que o

[139] Sachedina (1990. p.41 - 46), por outro lado, aponta que, para os xiitas, a presença de um líder divinamente guiado (*imâm*), é uma condição para a preconização de qualquer ofensiva de *jihād,* na medida em que ele é destinado a chamar o povo para a fé verdadeira, logo, necessita a presença de um imã justo. Essa prerrogativa só se faz desnecessária quando o jihād vem como resposta a uma agressão hostil, ou seja, em caso de ameaça iminente.

[140] É interessante notar como as características apontadas como modelos para um *mujāhid* estão muito próximas aos conceitos de virtude que analisamos na Retórica de Aristóteles, no capítulo anterior. Essas teorias, foram, em sua maioria, compostas no mesmo período em que as traduções e comentários aos escritos gregos também eram realizados. Mas, esta possível influência de Aristóteles nos tratados de *jihād* não é o objeto desta pesquisa.

biografado apresenta uma conduta correta quanto às leis do *ʾIslām*, e está, portanto, apto a combater "no caminho de *Allāh*". É justamente por isso que a relação com o califa é tão importante, e está, como era de se esperar, bem presente no texto de Ibn al-Athīr.

Em 1170, quando Nūr ad-Dīn estabelece o controle de Mossul, após a morte de seu irmão, assumindo, assim, o controle e influência sobre as principais cidades da Síria, o califa al-Mustaḍī, recém-chegado ao poder, envia ao *atābeg* uma veste de honra até Mossul, onde ele se encontrava (IBN AL-ATHĪR. p.193). Em 1171, após a conquista do Egito, Nūr ad-Dīn ordena que a *ḫuṭbah*[141] realizado em nome de al-ʿĀḍid, fosse feito em nome do califa abássida (p.196). Por fim, narra-se que Nūr ad-Dīn enviou um de seus cádis para Bagdá, com o propósito de apresentar ao califa todos os esforços realizados por ele em prol do *ʾIslām*, com o objetivo de garantir o reconhecimento legal do califa sobre tais feitos:

> Ele deu-lhe uma missiva para que levasse, que continha o seu dever para com o califa e um relato de seus esforços no *Jihād* contra os infiéis e de suas conquistas; e um pedido de um diploma para as terras que ocupou, Egito, Síria e Jázira com Mossul; e aqueles sujeitos a ele, tais como Diyār Bakr e a terras adjacentes, como Aḥlāṭ; e aquelas de Qilij Arslān, e pedia para ser dado os feudos no Sawād, no Iraque, que seu pai Zenqui tinha conquistado, a saber Sarifin e Darb Hārūn. Ele também pediu um lote de terra na margem do Tigre para construir uma madrassa para o šāfiʿīs, que ele iria dotar com Sarifin e Darb Hārūn. Kamāl al-Dīn foi recebido com honra, como nenhum enviado anterior tinha conhecido e, todos os seus pedidos foram concedidos ... (p.215-216)

Apesar do reconhecimento oficial ter se dado tardiamente, como narra nosso autor, isto é, pouco antes da morte de Nūr ad-Dīn, Elisséeff afirma (1952-1954, p.182-183) que o *atābeg*, juntamente com seu pai, Zinkī, e seu avô, Aqsunkur, foram os únicos a portarem, durante todo o século XII, o título de *qāsin al-dawla*, 'associado ao Estado'. Este título, segundo Elisséeff, garantia tanto autoridade governamental como o reconhecimento, por parte de Bagdá, de que esses chefes lhe eram equivalentes quanto ao nível de poder. Consequentemente, essa titulação nos mostra que esses governantes exerceram papéis de protagonista, seja na

[141] Sermão proferido nas orações do meio dia nas sextas feiras.

defesa do califado sunita, seja nas conquistas de novos territórios, fossem estes pertencentes aos francos ou aos fatímidas.

Outros títulos concedidos a Nūr ad-Dīn também garantem ao *atābeg* uma posição de destaque. Por exemplo, o epíteto *al-malik, 'rei',* dado aos feudatários do califa, que garantia uma autoridade que se mantinha abaixo da do sultão, mas acima da dos emires (ELISSÉEFF, 1954, pp. 169-172), e o título de *al-mujāhid*, que se refere à disposição da luta contra os infiéis. Este último título é frequentemente utilizado em inscrições que fazem menção a Nūr ad-Dīn, deixadas em monumentos como mesquitas, madraças, e construções em cidadelas que estiveram sob seu controle[142]. Sivan (1968, p. 69) acredita que a frequente presença do título de "defensor do *ʾIslām*" naquelas construções faz parte de uma estratégia de Nūr ad-Dīn que visava promover tanto a sua "ideologia de *jihād*" como a sua imagem de líder que segue o "combate no caminho de *Allāh*", afinal, este autoelogio garantiria ao biografado do *Kāmil* maior autoridade, não só frente aos religiosos e militares, mas também frente à população.

No *Kāmil*, Ibn al Athīr não trata daquelas titularidades de Nūr ad-Dīn de que acabamos de falar. Entretanto, o autor, ao longo da narrativa, concede alcunhas ao retratado à medida em que ele vai ganhando poder. De 1146 até 1161, Nūr ad-Dīn é chamado de 'senhor de Aleppo'[143]. Após a conquista de Damasco, em 1154, o autor passa a nomeá-lo como 'senhor da Síria'[144]. Finalmente, em 1174, Nūr ad-Dīn passa a ser referido como 'senhor da Síria, Jazira e Egito'[145], quando há o recebimento do diploma do califa e aproxima-se, na crônica, o relato de sua morte. Apenas em um momento da narrativa, o autor cita as titularidades *al-malik al-ʿādil*, 'rei justo', para referir-se ao *atābeg*, quando relata a primeira expedição de Šīrkūh, emir de Nūr ad-Dīn, ao Egito[146]. Dessa forma, apesar de não utilizar as titularidades que Elisséeff descreve em sua pesquisa, o autor legitima o poder de Nūr ad-Dīn, por meio de uma titularidade que leva em conta uma autoridade territorial.

Mais adiante, quando nosso autor trata da conquista de Jerusalém por Saladino, um outro elemento que remete à posição de Nūr ad-Dīn em relação ao

[142] Sivan (1968, p.69) atenta para o fato de que a grande quantidade de inscrições encontradas que falam de Nūr ad-Dīn é consequência de uma das principais características de seu governo que é a construção de obras.
[143] Páginas, 15 e 110.
[144] Páginas 131, 134, 157, 167 e 221.
[145] Pagina 221.
[146] Página 146.

seus esforços e empenho no *jihād* é acrescentado à narrativa. Após a tomada da cidade, Ibn al-Athīr cita as obras realizadas na mesquita de ʾAqṣà, que objetivavam restaurá-la ao seu estado original de construção, dado que a mesquita havia sido modificada pelos francos. Nesta passagem, nosso autor fala que Saladino estabeleceu um pregador e *imam* no local, além de ordenar que, ali, fosse construído um *minbar*[147].

> Foi-lhe dito que Nūr ad-Dīn Maḥmūd já havia feito um púlpito em Aleppo, que para o embelezamento e perfeição ele ordenou aos artesãos que não fossem poupados esforços, acrescentando: 'Isso nós temos feito para ser erguido em Jerusalém'. Os carpinteiros trabalharam ao longo de vários anos para terminá-lo. Nunca houve outro como este no ʾ*Islām*. Então, Saladino ordenou que ele fosse trazido, assim, ele foi transportado de Aleppo e erigido em Jerusalém. Entre a sua confecção e seu transporte passaram-se mais de vinte anos. Este foi um dos inspirados atos de Nūr ad-Dīn, e um exemplo da excelência de seus objetivos (Deus tenha misericórdia dele); (IBN AL-ATHĪR, p.334)

O *Kāmil* não apresenta mais detalhes sobre este *minbar*[148], todavia, é provável que tais pormenores não fossem necessários para o leitor visado por Ibn al-Athīr. Neste momento, o púlpito já se encontrava instalado em uma das principais mesquitas de Jerusalém, portanto do ʾ*Islām*, afinal, Jerusalém era, obviamente, um lugar sagrado para os muçulmanos, uma vez que eles acreditavam que o Profeta Muḥammad havia feito sua jornada para os céus nesta cidade, fazendo com que, por isso, a maioria dos fiéis acreditassem que seria ali o lugar no qual a Ressurreição aconteceria[149]. (HILLENBRAND, 1999. p.149). Dessa forma, fica claro que o conteúdo do *minbar* era conhecido pelo leitor contemporâneo a nosso autor. Sua inscrição diz:

> A sua construção foi ordenada pelo escravo, aquele necessitado de Sua misericórdia, aquele grato por Sua graça, o guerreiro do *jihād* em Seu caminho, aquele que defende [as fronteiras] contra os

[147] Púlpito presente nas mesquitas, de onde se realiza o sermão.

[148] ʾAbu Šāma faz um relato mais especifico do *minbar* de Nūr ad-Dīn em sua obra "*Le livre des deux jardins: histoire des deux règnes: celui de Nour ed-Din et celui de Salah ed-Din", in A. C. Barbier de Meynard (ed.), Recueil des historiens des croissades: historiens orientaux*, vol.4 Imprimerie Nationale, Paris.

[149] Hillenbrand afirma que, a partir da metade do século XII, obras chamadas *Fada ʿ il al Quds,* 'Merítos de Jerusalém", que se originaram no século XI, ganham um impressionante impulso. Elas eram compostas por *aḥādīṯ* que comprovariam os méritos e a ligação de Jerusalém com a ascensão do profeta e com o Dia do Julgamento. Essas obras contribuíram para a sacralização de Jerusalém, a partir da metade do século XII. (1999. pp. 162-164).

> inimigos de Sua religião, o rei justo, Nūr ad-Dīn, o pilar do ʾ*Islām* e dos Muçulmanos, o distribuidor da justiça àqueles que são oprimidos em face dos opressores, ʾAbū al-Qāsim Maḥmūd ibn Zinkī ibn Aqsunkur, o ajudante do Comandante dos Crentes. (ELISSÉEFF apud HILLENBRAND, 1999, p.152)

Outras inscrições presentes no *minbar* apontam para a data de encomenda de Nūr ad-Dīn, 1168, que ordena sua fabricação com o propósito de instalá-lo justamente na Mesquita de Jerusalém (HILLENBRAND. 1999, p.152). Ora, sabemos que Ibn al-Athīr não obedece às rígidas regras de cronologia em seu relato, optando por narrar os fatos de acordo com uma lógica que visa à melhor compreensão do leitor sobre os eventos apresentados e seus desdobramentos, sem seguir, portanto, a famosa metodologia de sua época de relatar a história ano a ano. Entretanto, a narrativa da construção e transporte do *minbar* desenvolve-se em 1187 e não em 1168, de modo que, neste caso, a alteração da data não tem que ver apenas com sua metodologia de escrita, mas sobretudo com uma estratégia de discurso que busca legitimar Nūr ad-Dīn como um líder *mujāhid*. Ao localizar este relato naquele momento, isto é, em 1187, o autor faz a figura do *atābeg* zânguida estar presente na vitória mais importante dos muçulmanos contra os cruzados, ou seja, nosso autor está a mostrar ao seu leitor que a conquista de Jerusalém já era um objetivo de Nūr ad-Dīn, que só não foi concluído por causa de sua morte. Dessa forma, o texto de Ibn al-Athīr faz parecer que a realização de Saladino, era a continuação dos 'excelentes atos' de seu antecessor, este sim, o campeão do *jihād* muçulmano. E essa estratégia discursiva deve ter sim, surtido efeito; Hillenbrand (1999, p. 118) afirma que é Nūr ad-Dīn, e não Saladino, "aquele cuja reputação foi mais gloriosa nos séculos seguintes, no mundo islâmico, como o protótipo do *mujāhid".* Saladino foi 'redescoberto', pelos muçulmanos, somente nos séculos XIX e XX, graças à sua grande reputação na cristandade europeia.

A reconquista de Jerusalém por Nūr ad-Dīn era, segundo Sivan (1968, pp. 62-64) um dos principais temas dos poetas e cronistas da época. Não só, ele afirma que a sacralização de Jerusalém foi uma das principais inovações que o *jihād* de Nūr ad-Dīn trouxera em relação ao pai de nosso biografado. Tratada sempre como uma cidade sagrada para os muçulmanos, as poesias e relatos sempre traziam a ideia de que caberia purificação da cidade pela expulsão dos 'infiéis'. Sivan, inclusive, cita um relato de ʾAbu Šāma, em que se fala de uma carta de Nūr ad-Dīn

enviada ao califa. Nesta epístola, Nūr ad-Dīn afirma que seus objetivos principais eram “banir os adoradores da cruz da mesquita de ʾAqṣà ... e conquistar Jerusalém” (ʾAbū Šāma, apud Sivan, 1968, p. 63).

No *Kāmil,* Ibn al-Athīr, já em 1151, cita a purificação de Jerusalém, isto é, a expulsão dos infiéis deste território, como uma questão definitiva no governo de Nūr ad-Dīn. Quando relata a derrota deste por Jucelino e a subsequente captura do líder cruzado, o autor cita uma poesia de Ibn al-Qaysarānī cujo fim diz:

> .... Pois no horizonte negro há uma necessidade daquele brilho.[150]
> É como pensado, eu sinto sua determinação (que seu limiar não seja atenuado),
> Com seu destino à ʾAqṣà. Este fato tinha sido decretado.
> E Jerusalem é tão boa quanto purificada.
> Não há purificação a ela exceto quando ela ocorre com sangue.
> (IBN AL-QAYSARĀNĪ apud IBN AL-ATHĪR, p.40)

Retomar a posse de Jerusalém estaria presente, segundo a narrativa de Ibn al-Athīr, nos objetivos do *jihād* de Nūr ad-Dīn desde seus primeiros anos de governo. Mais que isso, a poesia coloca este fato como uma questão já decretada, ao que parece, por Deus. Assim, se a vitória é uma promessa de *Allāh*, Nūr ad-Dīn é o instrumento do próprio Deus para o cumprimento do propósito divino. Neste sentido, inserir a narrativa do *minbar* no momento da conquista da cidade de Jerusalém parece, como suspeitávamos, uma ação minuciosamente planejada por Ibn al-Athīr, visto que, assim, mais uma vez, reitera-se que Nūr ad-Dīn é o maior símbolo de guerreiro do *ʾIslām*.

Além do combate contra os invasores infiéis, o *jihād* de Nūr ad-Dīn aparece, igualmente, no combate às heresias internas que desafiavam o poder da ortodoxia islâmica, ou seja, do califado abássida. A conquista do Egito em nome de Nūr ad-Dīn é o maior exemplo na narrativa de Ibn al-Athīr deste *jihād* interno. O autor dedica uma grande parte de suas páginas ao relato deste evento[151], comandado por Šīrkūh, emir do *atābeg* zânguida e tio do futuro sultão do Egito, Saladino. Contudo, durante toda a narrativa, das primeiras expedições à conquista definitiva do Egito, não há em momento nenhum qualquer tipo de menção a uma motivação interna no combate,

[150] Referência ao nome de Nūr ad-Dīn, “luz da religião”

[151] Cerca de nove dos quarenta e dois subtítulos dedicados a narrativa dos feitos de Nūr ad-Dīn são relativos ao Egito.

isto é, uma intenção de combater a 'heresia' xiita do califado fatímida. A questão aparece somente após o estabelecimento do poder de Saladino no Egito, após a morte de seu tio Šīrkūh, quando, em 1171, "Nūr ad-Dīn escreve para ele [Saladino] ordenando que a *ḫuṭbah* [152] no nome de al-ʿĀḍid fosse descartada e que deveria ser feita no nome de al-Mustaḍī" (IBN AL-ATHĪR, p.196). Ibn al-Athīr faz a seguinte declaração antes de narrar o quanto o fim da dinastia fatímida foi comemorado em Bagdá:

> É assim que o mundo é. Ele nunca dá sem tomar de volta, nunca é doce sem que fique amargo, nunca é puro sem ficar turvo. De fato, sua pureza nunca é livre da lama, mas essa lama geralmente carece pureza. Nos oramos a Deus Onipotente para transformar nossos corações para Ele, para nos mostrar o mundo como ele realmente é, que rejeitemos isso e desejemos a Vida por vir. Ele ouve nossa oração e responde rapidamente (IBN AL-ATHĪR, p. 198)

Este é o único momento na narrativa sobre a conquista do Egito em que o autor utiliza a ideia de purificação para se referir ao fim da dinastia fatímida. Lançando mão de um discurso que tem viés teológico, pois trata da transcendência das impurezas do mundo com a intenção de chegar, pela oração, a Deus, nosso autor aborda, na verdade, o fim dos fatímidas. Ocorre que a reflexão acima exposta insere-se no contexto da queda de um poder político que defendia uma corrente de pensamento islâmico considerada heterodoxa, ou seja, que divergia do que os abássidas pregavam. Por isso, acreditamos que a referência à purificação da "lama que carece de pureza" representa, neste discurso, um *ʾIslām* que precisava ser expurgado de heresias que corrompiam sua ortodoxia. Esta mesma ideia, aliás, já estava presente nos tratados jurídicos que versavam sobra o *jihād* maior. A peculiaridade desta reflexão, ademais, está no fato de que ela é a única, no relato sobre o Egito, que aborda divergências de pensamento religioso entre os árabes, porque, na resto da narrativa, nosso autor critica alianças políticas entre fatímidas e francos, fazendo destes os protagonistas de uma grande ameaça à unidade islâmica.

O que podemos observar em todas as narrativas do *Kāmil* em que há a iminência, ou o combate armado de fato entre muçulmanos, é uma clara divisão

[152] Sermão proferido nas orações do meio dia nas sextas feiras.

entre aqueles que, de um lado, aliam-se aos francos ou recusam qualquer enfrentamento, mesmo sob ameaças, e aqueles que, de outro, buscam combatê-los e expulsá-los dos territórios ocupados, ou, ainda, evitar que territórios pertencentes aos muçulmanos sejam conquistados. Entre estes últimos, encontramos sempre a figura de Nūr ad-Dīn. Ao falar sobre a conquista do Egito, a principal ameaça apontada por nosso autor é a da convivência da dinastia fatímida com os infiéis. O mesmo ocorre no relato da conquista de Damasco, ocorrida em 1154.

Cabe notar, ademais, que Ibn al-Athīr destaca o fato de que, tanto no Egito[153] quanto em Damasco[154], os líderes muçulmanos preferem pedir socorro aos francos, e para isso sujeitarem-se ao pagamento de tributos, a entregar o controle dos territórios a Nūr ad-Dīn. Ao dizer que existem muçulmanos dispostos a se submeter aos infiéis, Ibn al-Athīr confere legitimidade ao ataque realizado por Nūr ad-Dīn, ao passo que mostra como a resignação dos que não queriam enfrentamento afetava diretamente a população. No Egito, o autor narra como as promessas de tributo feitas pelo vizir Šāwar onerava a população:

> Šāwar pagou-lhes [aos Francos] 100.000 dinares e pediu-lhes que se retirassem para que ele pudesse coletar o [restante][155] do dinheiro para eles. Eles se retiraram, mas ficaram próximos. Šāwar começou a coletar o dinheiro para eles dos habitantes da nova e velha Cairo. Ele só conseguiu coletar uma soma que era menor que 5.000 dinares, a razão para isso é que o povo da velha Cairo teve suas casas e seus pertences queimados [a mando do próprio Šāwar] e tudo aquilo que sobreviveu foi saqueado. Eles estavam incapazes de recolher alimento, quanto mais parcelas de tributos. (IBN AL-ATHĪR, p.173)

Em Damasco, Ibn al-Athīr relata, igualmente, os pesados tributos em prol dos francos aos quais a população era submetida, além de falar sobre a liberdade de ação que eles possuíam no território:

> Eles ainda checaram com cada escravo cristão na cidade a aqueles que queriam ficar eles deixaram, mas qualquer um que quisesse retornar para casa eles levavam pela força, quisesse ou não seu proprietário. Os Francos tinham um tributo anual que eles tiravam da população. Seus agentes costumavam entrar na cidade e coletá-lo do povo. (IBN AL-ATHĪR, p.71)

[153] Ibn al-Athīr, p. 145.
[154] Ibn al-Athīr, p. 71.
[155] O acordo entre os Francos e Šāwar era de 1.000.000 dinares.

Em ambos os casos, Ibn al-Athīr enfatiza o sofrimento ao qual a população era submetida nos territórios muçulmanos onde os francos exerciam sua influência. Nas suas narrativas, o socorro vem da figura de Nūr ad-Dīn, que, para combater os francos, conta com o apoio da população e, no caso do Egito, com o pedido de ajuda do próprio califa fatímida. Assim, o discurso de Ibn al-Athīr reforça, mais uma vez, a posição do *atābeg* zânguida como figura de referência no 'combate no caminho de *Allāh*', ou seja, contra os infiéis. Aquele homem no qual a população muçulmana encontra socorro durante o combate contra as injustiças.

Em relação ao Egito, a narração de Ibn al-Athīr não apresenta em momento nenhum a questão da rivalidade entre os califados Abássida e Fatímida, sendo o primeiro um representante da ortodoxia sunita, e o segundo do ismaelismo xiita. Em toda a sua narrativa sobre a conquista do Egito, não há nada sobre um combate que tivesse a intenção de eliminar as 'heresias internas do *ʾIslām*'. Entretanto, há uma passagem em que Ibn al-Athīr nos fala de um diálogo entre Šāwar e seu filho al-Kāmil. Nesta conversa, Šāwar diz que tenta criar um plano para aprisionar Šīrkūh e obrigá-lo a lutar como seu aliado, mesmo após este já ter feito sua entrada no Egito e ter recebido as vestes de honra do Califa al-ʿĀḍid; mesmo após Nūr ad-Dīn ter feito a notícia da conquista do Egito se espalhar por toda a Síria. Ao ser informado do plano al-Kāmil repreende o pai dizendo:

> Mas morrermos como Muçulmanos, enquanto a terra é mantida pelo *ʾIslām*, é melhor que sermos mortos depois dos Francos a terem tomado. Para isso, é só ouvirem que Šīrkūh foi preso por você para ver o retorno dos Francos. Então, mesmo que al-ʿĀḍid ir ter com Nūr ad-Dīn a pé, não mandaria um só cavaleiro com ele e os Francos conquistariam o país. (IBN AL-ATHĪR, p.174).

Essas palavras, colocadas por Ibn al-Athīr na boca do filho do vizir rival de Šīrkūh, portanto de Nūr ad-Dīn, mostra que existe uma hierarquia dentro das próprias prioridades de *jihād*, ou seja, antes de lidar com as rivalidades internas, era necessário lutar contra os francos. Ou seja, ainda que as doutrinas religiosas se diferenciassem, a causa maior do *ʾIslām*, neste momento, era a manutenção do próprio *ʾIslām* e de seus territórios, ameaçados pela ofensiva franca. Ainda neste

contexto, Ibn al-Athīr cita um poema enviado por al-ʿĀḍid à Qilij Arslān II, proibindo-o de entrar em guerra com Nūr ad-Dīn, cujos versos dizia:

> [...] Depois de o inimigo ter provado o sabor da sua guerra
> Com seus lábios (e foi colycinth[156] amargo),
> Você voltou para o Estado de rivalidade entre vocês
> Enquanto chamas inflamam de seus rancores mútuos?
> Não haverá entre vós quem teme a Deus?
> Não há entre os seus rebanhos qualquer homem que seja muçulmano?
> Venha então, talvez Deus traga a vitória para a religião Dele,
> Se nós e você ajudarmos a Fé
> Vamos nos levantar contra o Infiel com uma determinação,
> Através dos gostos de que terras são adquiridas e divididas. (IBN AL ATHĪR . p.158)

Aqui, mais uma vez, Ibn al-Athīr enfatiza a importância da unidade no ʾ*Islām*. Ainda que, segundo Morábia (p.299), o *jihād* entre muçulmanos pudesse ser legitimado se a sua causa fosse do interesse da ʾ*Umma*, por sua purificação - contra revoltas e heresias – e sua unidade, percebemos que a intenção de Ibn al-Athīr é a de atrair a atenção do leitor para os perigos externos que rondam o ʾ*Islām* e mostrar que Nūr ad-Dīn, ao entrar em conflito com outro muçulmano, legitimava sempre sua ação por ela se tratar de uma defesa das terras do ʾ*Islām*. Quando ataca as terras de Qilij Arslān, primeiramente, Ibn al-Athīr coloca Nūr ad-Dīn na posição daquele que faz a justiça, *al-ʿādil*, ao atender o pedido de socorro de Ḏū al-Nūn, senhor de Malatya e Sivas, cujas terras haviam sido tomadas por Qilij Arslān. Entretanto, a principal crítica que é feita ao governante diz respeito à sua negligência para com o *jihād*, pois Qilij Arslān, apesar de ser vizinho dos Bizantinos, não os atacava. Para que a paz fosse acordada entre os dois governantes, Nūr ad-Dīn exigiu que Qilij Arslān se comprometesse com o *jihād*, dizendo: “suas terras são uma grande parte das terras do ʾ*Islām*. Você deve empreender o *Jihād* comigo” (IBN AL-ATHĪR, p.213).

O mesmo ocorre quando se fala da conquista de Mossul. Seu discurso de legitimidade baseia-se no empenho exercido no *jihād* contra os francos. Ao receber a mensagem do *atābeg* Šāms al-Dīn Īldikiz, a qual o proibia de se envolver nas

[156] A palavra não existe no dicionário inglês. Provavelmente, o autor quis dizer colocynth, cujo significado, segundo o dicionário é “Uma planta tropical do Velho Mundo de escalada da família cabaça, que tem uma fruta suculenta. Também chamado de maçã amargo” [bitter apple], o que faria mais sentido para o texto. (http://www.oxforddictionaries.com/pt/defini%C3%A7%C3%A3o/ingl%C3%AAs-americano/colocynth)

questões de Mossul, pois “as terras eram do Sultão”[157], Nūr ad-Dīn responde da seguinte forma:

> Diga ao seu mestre que eu sou melhor para meus sobrinhos que ele. Porque se insere entre nós? Quando eu tiver terminado de resolver [a questão] da terra deles, minha conversa com ele será nas portas de Hamaḏān. Você conquistou este vasto território[158] mas negligenciou as fronteiras [muçulmanas] com o resultado de que os Georgianos tomaram posse. Eu tenho sido provado, possuindo o equivalente a um quarto do seu território, pelos Francos, que são os mais corajosos dos mortais, mas eu conquistei a maior parte das terras deles e capturei seus príncipes. Não é correto para mim segurar minha língua sobre você. Somos obrigados a comprometermo-nos a proteger o que você negligenciou e livrar os Muçulmanos da opressão (IBN AL-ATHĪR, p. 192-193)

O *jihād* é, portanto, para Ibn al-Athīr, o norteador de todas as atitudes tomadas por Nūr ad-Dīn, mesmo quando se trata das conquistas de outros territórios islâmicos, visto que estas só ocorrem quando há negligência de seus governantes ao se empenharem no combate contra os infiéis. Ou seja, no *Kāmil*, o problema principal é o *jihād* externo, contra os infiéis, não o *jihād* interno, aquele que busca combater as heresias e heterodoxias. Ora, esse discurso de Ibn al-Athīr é mais um elemento que nos mostra a intenção de sua obra. Não há um interesse em esmiuçar questões internas tão importantes no *ʾIslām* no momento da escrita do *Kāmil*. Tratar de questões como essas seria levantar discussões sobre rivalidades internas de califados e autoridades islâmicas, o que, no contexto em que se busca unidade através de uma narrativa universal, não seria produtivo. Além disso, esse discurso coloca em evidência que o maior risco à existência do *ʾIslām* vem de fora, dos infiéis, além de mostrar aos líderes que eles estão sujeitos a ter sua autoridade legitimamente substituída por outrem caso não se disponham a cumprir com seu dever de combater os infiéis, de levar a cabo o *jihād*.

Finalmente, Ibn al-Athīr mostra, no *Kāmil*, como a postura de Nūr ad-Dīn enquanto líder muçulmano no *jihād* era apoiada pela população e pelos líderes religiosos. Em diversos momentos da narrativa, o autor cita o apoio da população, ou de certas camadas da população, às atitudes de Nūr ad-Dīn. Isto ocorre, por exemplo, na conquista de Damasco, quando a milícia local, que havia se correspondido com o *atābeg* zânguida e garantido seu apoio, abriu as portas da

[157] O Sultão Seljúcida Arslan.
[158] Hamaḏān e os planaltos, Azerbaijão, Isfahan, Rayy e seus distritos.

cidade para que, sem nenhuma resistência, Nūr ad-Dīn conquistasse a cidade. (IBN AL ATHIR, p. 71-72). Outro exemplo desse apoio se apresenta na conquista do Egito, quando Ibn al-Athīr narra o trato feito entre o vizir egípcio e os francos, afirmando que a população, como dissemos há pouco, sofria com os desdobramentos daquele acordo: "No entanto, nesse meio tempo [que o vizir recolhia o dinheiro prometido aos Francos][159], eles estavam enviando para contar à Nūr ad-Dīn da situação em que eles estavam e ofereceram-lhe [em troca do socorro][160] a terceira parte [das receitas][161] do Egito". Pouco depois, nosso autor relata que o próprio califa al-ʿĀḍid envia seu pedido de socorro, contudo, o que cabe ser destacado aqui é que o autor faz questão de enfatizar que é a população egípcia que pede o socorro de Nūr ad-Dīn, portanto, é ela própria que apoia sua entrada no Egito.

Outra passagem de destaque é a narrativa sobre a conquista do castelo de Ḥārim por Nūr ad-Dīn. Temos, lá, uma passagem que ilustra perfeitamente a sua influência sobre a camada religiosa muçulmana. Quando Nūr ad-Dīn pede ajuda militar para outros governantes, Faḫr al-Dīn se recusa, todavia, muda de postura no dia seguinte, justificando sua atitude para seus próximos:

> [...] se eu não o ajudar, meus subordinados irão se rebelar contra mim e tomar minhas terras, pois ele tem escrito aos ascetas locais, aos religiosos e aqueles que renunciaram a este mundo, dizendo a eles o que os Muçulmanos conheceram com os Francos, morte e subjugação eles sofreram, implorou o apoio através da oração deles e pediu-lhes que exortassem os Muçulmanos a assumir a luta. Cada um destes homens tomou seu espaço em público, com seus apoiadores e seguidores e liam em voz alta as cartas de Nūr ad-Dīn, enquanto choravam e praguejavam contra mim. Eu tenho que ir (IBN AL-ATHĪR. p.147)

O apoio dos homens da religião é, segundo Sivan (1968, p.66) uma consequência de uma ação de Nūr ad-Dīn, que visava ganhar, para sua causa, os territórios vizinhos, diminuindo, assim, a resistência à sua dominação e à sua tutela. Essa ação consistia em unir o *jihād* a um movimento de moralização religiosa, isto é, combinar o exemplo pessoal de moralidade religiosa à imperativa necessidade de

[159] Colchetes nosso.
[160] Colchetes nosso.
[161] Colchetes do tradutor

combate aos invasores estrangeiros. Segundo Sivan (1968, p. 70), esta ação foi "a inovação mais revolucionaria", na época, para a promoção da ideia da necessidade do *jihād.*

Em Ibn al-Athīr, essa prática está bem evidente no relato da derrota de Nūr ad-Dīn na batalha de al-Buqayʿa, em que o biografado justifica suas altas doações de dinheiro aos homens da religião, deixando, assim, de investir a quantia em seus exércitos:

> Por Deus, minha única esperança de vitória é através destes homens.[...] Como eu posso cortar as doações dos homens que lutam por mim, quando eu estou dormindo na minha cama com flechas que não perdem e distribui-las para aqueles que só lutam por mim quando podem me ver, com flechas que podem acertar e podem perder. Essas pessoas têm participação no erário público, como eu poderia dar aos outros? (IBN AL-ATHĪR p.142)

Esses relatos de Ibn al-Athīr não deixam dúvidas de que Nūr ad-Dīn contava com uma rede de apoiadores, na qual estavam presentes homens da religião, poetas, e sábios, cujo objetivo era o fornecimento de auxílio na tarefa de difundir, pelos territórios vizinhos, seu nome e feitos em prol do *ʾIslām*. O próprio Ibn al-Athīr foi considerado um panegirista da dinastia zânguida[162]. Esta associação, inclusive, pode ser atestada pelo fato de Nūr ad-Dīn ter dedicado diversas construções, entre madrassas e mesquitas, à acomodação dessa camada religiosa.[163] Mesmo assim, isto é, ainda que constatemos a relação de proximidade entre o biografado e os religiosos, pelo fato de prédios terem sido construídos em dedicação, é muito difícil, se não impossível, para um pesquisador moderno, saber exatamente como essa relação entre os religiosos e o *atābeg* se estabelecia. De qualquer modo, o que se pode observar é que Ibn al-Athīr faz questão de destacar esta relação de apoio mútuo, provavelmente porque disseminar a ideia de que a classe religiosa apoiava o governante fazia com que este tivesse maior segurança na legitimação de sua autoridade. Da mesma maneira, é coerente inferir que, naquela sociedade, um governante que favorecesse os líderes religiosos se protegeria de muitos tipos de críticas.

Ainda que a camada religiosa e os homens da lei não se debruçassem mais sobre as teorias do *jihād* combativo como o faziam anteriormente, e que as

[162] *Supra,* p.36.
[163] *Supra,* p.50.

preocupações sobre um *jihād* da alma, o *jihād* maior, fosse muito mais comum - reflexo da dissolução de uma unidade política e a multiplicação das autoridades militares que negligenciavam o *jihād* no sentido bélico –, as obras escritas nos séculos anteriores estavam à disposição e, provavelmente, circulavam entre os sábios. Tanto é verdade que o próprio Ibn al-Athīr coloca na boca de Nūr ad-Dīn uma tradição profética do '*livro do jihād'* de al-Tirmiḏī, um sábio tradicionalista do século IX, para justificar suas escolhas em realizar grandes doações para os homens da religião (Ibn al-Athīr, p. 142). Portanto, o que o *Kāmil* faz parecer faltar no período do século XII é um líder que pudesse encarnar o espírito do *jihād* combativo como um preceito islâmico, um dever religioso e, igualmente, que este líder tivesse o poder para se empenhar militarmente, na medida em que o califa, aquele que tem a autoridade primeira de comandar o *jihād* não possuía mais as forças políticas necessárias para uma organização bélica. Essa figura capaz de reunir essas características em torno de si, de possuir o mérito e a virtude para combater o *jihād*, se estabelecendo como líder *mujāhid*, foi, para nosso autor, Nūr ad-Dīn.

Toda a vida pessoal de Nūr ad-Dīn é descrita pelos historiadores árabes como exemplar em relação às práticas religiosas, à conduta como governante e, principalmente, à responsabilidade enquanto governante de defender as terras do *ʾIslām*. O que nos parece, então, é que o *Kāmil* procura mostrar que tanto Nūr ad-Dīn buscou o apoio das camadas religiosas por ser um homem que verdadeiramente se fundamentava nos valores mais ortodoxos da fé islâmica, e por saber que este era, semelhantemente, um caminho para receber o apoio da população, quanto a classe religiosa e a própria população viram, graças a obras como as de Ibn al-Athīr, em Nūr ad-Dīn a figura dos velhos líderes muçulmanos que combatiam os infiéis e a livravam da opressão. Em um momento em que as incursões francas passam a ser compreendidas como algo muito maior do que reflexos da guerra bizantina, e como uma ameaça aos territórios muçulmanos, a figura de um líder que enxergava o perigo que rondava os territórios islâmicos, que se empenhava em combater as ameaças, e que cobrava a mesma postura dos outros governantes muçulmanos, ganhou o respeito e a admiração da população.

Ibn al-Athīr, portanto, constrói a sua narrativa muito mais apoiado neste sentimento de unidade através de um líder que "assumia as responsabilidades face ao destino do *ʾIslām*" (SIVAN. 1968, p.65), do que de um líder que combatesse as

heterodoxias internas e as rivalidades doutrinárias do *ʾIslām*. Nesta obra de caráter tão abrangente e universal, diferentemente de sua obra local sobre os *atābegs* de Mossul, o que nosso autor se empenhou em realizar foi um modelo de conduta de ações a serem ou não tomadas por aqueles que leriam a obra e teriam o poder de decidir sobre o futuro de um *ʾIslām* que se via ameaçado tanto pelos francos quanto pelo eco da vinda dos mongóis. Era preciso que a *'Umma* se unificasse novamente sob a égide de um líder cujas virtudes Ibn al-Athīr expressou em Nūr ad-Dīn, que conduzisse identidades coletivas em torno de um objetivo comum, a defesa do *ʾIslām*.

CONCLUSÃO

O *Kāmil* é uma das principais obras de história árabe escrita na Idade Média. Sua característica particular de rompimento com a forma tradicionalista de se narrar os fatos históricos, reinterpretando e criando a partir de suas fontes uma nova narrativa, e não mais simplesmente realizando a reprodução das cadeias de transmissão. Igualmente, seu aspecto singular de obra universal, ao tratar desde a fundação do mundo, passando pela história do Profeta, dos primeiros Califados, até os dias do autor, no século XIII, na contramão das tendências de composição de sua época, que eram as histórias locais e pontuais, evidencia o quanto o seu objetivo enquanto obra histórica já se diferencia das demais. A extensão temporal a qual se dedica, a atenção que busca ao preocupar-se em narrar os fatos mais importantes de toda a extensão dos territórios muçulmanos, e, sobretudo, a partir das análises realizadas ao longo desses três capítulos, em que apresentamos o contexto histórico de sua composição, em que analisamos a composição de seu discurso retórico e, finalmente, a apologia a um retorno ao *jihād*, é possível afirmar que o *Kāmil* é uma representação escrita de um sentimento de volta à uma Comunidade Muçulmana unificada.

Narrar toda a história islâmica em um livro significa levar uma mensagem de que, apesar da desagregação política em que se encontravam os territórios muçulmanos em sua época, a *'Umma* deveria ser uma só, e que os governantes, a quem o *Kāmil* é direcionado, deveriam olhar para e pela Comunidade Islâmica.

Neste sentido, o exemplo de conduta a ser observado e seguido era o de Nūr ad-Dīn, o espelho de virtude islâmica e verdadeiro *mujāhid.* Mesmo que Ibn al-Athīr tivesse dedicado uma obra especifica a narrar as virtudes e história dos *atābegs* zânguidas, e, nesta obra de caráter universal, dividiu o espaço do elogio ao governante da Síria com outros soberanos, é inegável que o tratamento dado à narrativa do período de Nūr ad-Dīn, carrega consigo um discurso legitimador incontestável. Tanto que sua reputação, para os muçulmanos, foi maior que a do próprio Saladino, durante todo o período medieval. Tanto é que Hillenbrand (1999. P.118) afirma que é ele, e não Saladino, "aquele cuja reputação foi mais gloriosa nos séculos seguintes, no mundo islâmico, como o protótipo do *mujāhid".* Saladino foi 'redescoberto', pelos muçulmanos, somente nos séculos XIX e XX, graças a sua grande reputação na cristandade europeia.

Ibn al-Athīr construiu uma obra apoiado num minucioso trabalho retórico de legitimação da figura de Nūr ad-Dīn através do elogio e da deliberação. Seguindo preceitos da retórica aristotélica, profundamente discutida e enraizada nas ciências árabes, o autor criou uma obra estrategicamente construída para enaltecer as virtudes necessárias àquele que fosse empenhar-se em assumir a responsabilidade que coubera então, à Nūr ad-Dīn, combater os infiéis, restaurar a unidade islâmica e trazer a estabilidade política de volta às terras do *ʾIslām*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Corpus Documental

IBN AL ATHIR, IZZ AL-DIN. *The chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from al-Kāmil i'l-Ta'rikh. Part 1: The Years 491-541/1097-1146: The Coming of The Franks and the Muslim Response.* Crusade Texts in Trasnlation; 13. Trad. D.S. Richards. Ashgate. England. 2006.

_____. *The Cronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from al-Kāmil fi l-Ta'rikh. Part 2. The Years 541-589/1146-1193: The Age of Nur al-Din and Saladin.* Translated by D.S. Richards. England: Ashgate, 2010.

_____. *Al-Kāmil fi al-Tarikh* in *Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Orientaux.* V. I e II. Paris, 1872 - 1906.

IBN Al-QALANISI. *The Damascus Chronicle of the Crusades: extracted and translated from the Chronicle of Ibn Al-Qalanisi*. Trad. GIBBS, H.A.R. Dover Publications, 2003.

Bibliografia de apoio

AL-AZMEH, Aziz. *Histoire et narration dans l'historiographie arabe*. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 41e année, N.2, 1986. Pp. 411 - 431.

ALCORÃO. Tradução do sentido do Nobre *Alcorão* para a Língua Portuguesa. Trad. Helmi Nasr. Al-Madinah Al-Munauarah. Complexo do Rei Fahd.

ANÔNIMO. *Livro das Mil e Uma Noites,* Volume I: ramo sírio. (Introdução, notas, apêndices e tradução do árabe: Mamede Mustafa Jarouche). São Paulo: Globo, 2006.

ARAÚJO, Richard Max de*. Ibn Khaldun: Idéia de Decadência dos Estados.* São Paulo: Humanitas Editorial; Fapesp, 2007.

ARISTOTELES. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Junior. Coleção Biblioteca de Autores. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa, 2005.

AVERROES. *Le livre du discours décisif*. Trad. Marc Geoffroy. GF Flamarion, 1996.

BENCHEIKH, Jamel Eddine. MIQUEL, André. *D'Arabie et D'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1992.

BONEBAKKER, S. A. *Aspects of the History of literary rhetoric and poetics in arab literature.* In Viator: Medieval and Renaissence Studies (V.1). University of California Press. Los Angeles, 1970.

CAHEN. Claude. *L'Historiographie Arabe: Des Origines au VII s.H*. In: *Arabica*. Tome 33, Fasc.2, (1986). pp. 133 - 198.

_____. *Le Recueil des historiens des coisades. À propôs d'une réimpression anastatique.* In: *Journal des savants.* 1970, N°2, pp. 94 - 104.

CANTARINO, Vicente. *Arabic poetics in the Golden Age. Selection of texts accompanied by a preliminar Study*. Brill. Leiden, 1975.

CARRA DE VAUX, Baron. *Les Penseurs de L'Islam. Tome Premier: Les Souverains, L'Histoire et La Philosophie Politique*. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1921.

CHEDDADI, Abdesselam. *A l'aube de l'historiographie arabo-musulmane: la mémoire islamique.* In: *Studia Islamica*, N° 74 (1991), pp. 29 - 41.

CHEREM, Youssef. *Jihād: duas interpretações contemporâneas de um conceito polissêmico*. Campos (UFRJ), v10. 2010, pp. 83 – 99.

ELISSÉEFF, NIKITA. Nūr ad-Dīn, un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades. Tomo I - III. Institut Français de Damas, Damas, 1967.

_____. *La titularite de Nūr ad-Dīn d'Après ses Inscriptions. Bulletin d'études orientales.* T. 14(1952-1954), pp. 155 - 196.

FLORi, Jean. *Guerre Sainte, jihād, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam.* Éditions du Seiul. 2002.

GABRIELI, Francesco. *Chroniques arabes des Croisades*. Tradução Viviana Pâques. Sindbad/Actes Sud, 2001.

_____. *Introduction aux historiens arabes des croisades*. In: *Cahiers de civilization médiévale.* 13e année (n° 51). Juillet-septembre 1970. pp. 221 - 228.

GABRIELI, Francesco. KHAN, M.S. *Arabic Historiography*. In. *Islamic Studies*. Vol. 18, No. 2 (Summer 1979) International Islamic University, Islamabad. pp. 81 - 95.

GIBB, H. A. R. *Notes on the Arabic Materials for the History of Early Crusades*. In: *Bulletin of the School of Oriental Studies*. University of London. Vol. 7, N° 4 (1935), pp 739 - 754.

G.J.H. van Gelder. *Beyond the line. Classical Arabic Literary Critics on the Coherence and Unity of the Poem*. Brill. Leiden, 1982.

HÄMEEN-ANTTILA, Jaakko. *Adab a. Arabic, early developments*. Encyclopaedia of Islam, THREE. Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Brill Online, 2015.

IBN ALMUQAFFA'. *Kalīla e Dimna*. Org. Trad. Introdução e notas Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JAROUCHE, M. M. *A historiografia árabe entre a história e o mito.* In: Magali Moura; Delia Cambeiro. (Org.). *Magias, Encantamentos e Metamorfoses: Fabulações Modernas e suas Expressões no Imaginário Contemporâneo*. 1 ed. Rio de Janeiro: De Letras/APA-Rio/ Associação Goethe do Brasil/ UERJ, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2013, v., p. 233 - 249.

LAPIDUS. Ira M. *Storia dele società islamiche. I. Le origini dell'Islam. Secoli VII-XIII*. Trad. Nanni Negro. Torino: Einaudi, 2000.

LAROUI, Abdallah. *Islam et Histoire. Essai d'épistemologie*. Paris: Albin Michel, 1999;

MAALOUF, Amin. *As Cruzadas vistas pelos Árabes*. Trad. Pauline Alphene, Rogério Muoio. Revisão, José Carlos Sebe. São Paulo: Brasiliense, 2007.

MARTINEZ-GROS, Gabriel. MICHEAU, Françoise e TOUATI, Hourai. *Chroniques Médiévales: Temps, Narration, Usages. [Introduction]*. In: *Studia Islamica. N° 104/105. Chroniques Medievales: Temps, Narration, Usages* (2007), pp. 5 - 9.

MICHEAU, Françoise. Le Kitāb al Kāmil fī l-tā'rīkh d'Ibn al-Athīr: Entre chronique et histoire. In: *Studia Islamica. N° 104/105. Chroniques Medievales: Temps, Narration, Usages* (2007), pp. 81 - 101.

MORABIA, Alfred. *Le Ǧihād dans l'Islam medieval*. Bilbiothéque de l'Évolution de l'Humanité. Éditions Albin Michel. Paris, 2013.

PEREIRA, Rosalie H.S. *O* Islã *Clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PORTER, Stanley E. (edit). *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period – 330 b.c – a. d 400*. Brill. Boston/Leiden, 2001.

QUINTILIANO. M.Fábio. *Instituições Oratórias*. Trad. Jeronimo Soares Barbosa. Edições Cultura. São Paulo, 1944.

_____. *Institution Oratoire*. Trad.Henri Bornecque. Edição Librerie Garnier Frères. Paris.

ROBINSON. Chase F. *Islamic Historiography*. Cambridge University Press, 2003.

ROSENTHAL, Franz. *A History of a Muslim Historiography*. Netherlands: E.J Brill. Leiden, 1968.

SAID, Edward. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. Companhia das Letras. São Paulo, 2007.

SIVAN, Emmanuel. *L'Islam et la Croisade. Idéologie et Propagande dans les Réactions Musulmanes aux Croisades*. Librairie d'Amérique et d'Orient. Paris, 1968.

_____. *La genese de la Contre-Croisade: Um traité damasquin du debut du XII siècle*. Le Journal Asiatque 254 (1966). pp. 197 - 224.

TOUATI, Houari. *Pour une histoire de la lecture au Moyen Âge musulman: à propôs des livres d'histoire.* In: *Studia Islamica. N° 104/105. Chroniques Medievales: Temps, Narration, Usages* (2007), pp. 11 - 44.

TURNER, James. KELSAY, John (ed.) *Cross, Crescent, and Sword: the justification and limitation of war in Western and Islamic Tradition*. Greenwood press. New York, 1990.

UL-HANSAN, Mahmood. Ibn al-Athīr. An Arab Historian. A Critical Analysis of His Tarikh al-Kāmil and Tarikh al-Atabeca. New Deli: Northern Book Centre, 2005.

VAGELPOHL, Uwe. *Aristotle's Rhetoric in the East. The Syriac and Arabic translation and commentary tradition*. Leiden: Brill, 2008.

WRIGHT, Robert. *The Evolution of God*. Little, Brow and Company. New York. 2009