

CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA - SUPLEMENTO 1
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY - SUPPLEMENT

SOTERIOLOGIAS IDENTIDADES E SALVAÇÃO

ORGANIZADORES:

CARLOS ALMEIDA, FILIPA ROLDÃO, CATARINA ALMEIDA



CENTRO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA

JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO | SUPPLEMENT

1

Soteriologias. Identidades e Salvação

Organizadores

Carlos Almeida

Filipa Roldão

Catarina Almeida

CH
CENTRO DE HISTÓRIA

Centro de História da Universidade de Lisboa

2021



CADMO
REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO 1 | SUPPLEMENT 1

Editor Principal | Editor-in-chief

Nuno Simões Rodrigues

Editores Adjuntos | Co-editors

Agnês Garcia-Ventura (Universitat Autònoma de Barcelona), Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa), Breno Batistin Sebastiani (Universidade de São Paulo), Rogério Sousa (Universidade de Lisboa)

Título | Title

Soteriologias. Identidades e Salvação

Organizadores do Suplemento | Supplement Organisers

Carlos Almeida, Filipa Roldão, Catarina Almeida

Revisão Editorial | Copy-Editing

André Morgado

Comissão Científica da Revista | Editorial and Scientific Board

Antonio Loprieno (Universität Basel), Delfim Leão (Universidade de Coimbra), Eva Cantarella (Università degli Studi di Milano), Giulia Sissa, (University of California, Los Angeles), John J. Collins (Yale University), Johan Konings (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte), José Augusto Ramos (Universidade de Lisboa), José Manuel Roldán Hervás (Universidad Complutense de Madrid), José Ribeiro Ferreira (Universidade de Coimbra), Juan Pablo Vita (Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid), Judith P. Hallett (University of Maryland), Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid), Ken Dowden (University of Birmingham), Lloyd Llewellyn-Jones (Cardiff University), Luís Manuel de Araújo (Universidade de Lisboa), Maria Cristina de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa), Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra), Marta González González (Universidad de Málaga), Monica Silveira Cyrino (University of New Mexico)

Conselho de Arbitragem para o Presente volume | Peer Reviewers for this Supplement

Arlindo Manuel Caldeira (Universidade Nova de Lisboa); Clelia Martínez Maza (Universidad de Málaga); Francesc Casadesús i Bordoy (Universitat de les Illes Balears); François Soyer (University of Southampton); Hermenegildo Fernandes (Universidade de Lisboa); Isabel Drummond Braga (Universidade de Lisboa); José Alberto R. Silva Tavim (Universidade de Lisboa); José Damião Rodrigues (Universidade de Lisboa); Margarida Garcez Ventura (Universidade de Lisboa); † Maria Filomena Lopes de Barros (Universidade de Évora); Maribel Fierro (Consejo Superior de Investigaciones Científicas); Massimiliano David (Università di Bologna); Paula Barata Dias (Universidade de Coimbra); Roberto Guedes Ferreira (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro); Santiago Macías (Campo Arqueológico de Mértola); Sérgio Campos Matos (Universidade de Lisboa)

Editora | Publisher

Centro de História da Universidade de Lisboa | 2021

Concepção Gráfica | Graphic Design

Bruno Fernandes

ISSN: 0871-9527

eISSN: 2183-7937

ISBN: 978-989-8068-30-9

Depósito legal (*Cadmo*): 54539/92

Depósito legal: 485942/21

Tragem: 150 exemplares

P.V.P.: 15.00 €

Cadmo - Revista de História Antiga | Journal for Ancient History

Centro de História da Universidade de Lisboa | Centre for History of the University of Lisbon
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa | School of Arts and Humanities of the University of Lisbon
Cidade Universitária - Alameda da Universidade, 1600 - 214 LISBOA / PORTUGAL
Tel.: (+351) 21 792 00 00 (Extensão: 11610) | Fax: (+351) 21 796 00 63
cadmo.journal@letras.ulisboa.pt | www.centrodehistoria-flul.com/cadmo



Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projetos UIDB/04311/2020 e UIDP/04311/2020. This work is financed by national funds through FCT - Foundation for Science and Technology, I.P. in the scope of the projects UIDB/04311/2020 and UIDP/04311/2020.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

SUMÁRIO

TABLE OF CONTENTS

- 11 APRESENTAÇÃO
Carlos Almeida, Filipa Roldão e Catarina Almeida
- 21 RELIGIÕES DE SALVAÇÃO:
A construção de um macroconceito
*RELIGIONS OF SALVATION:
The making of a macro-concept*
Alfredo Teixeira
- 49 SALVAÇÃO, IDENTIDADE E SENTIDO NO HORIZONTE HISTÓRICO
DO JUDEO-CRISTIANISMO
*SALVATION, IDENTITY AND SENSE ON THE HISTORICAL HORIZON
OF JUDEO-CHRISTIANITY*
José Augusto Ramos
- 77 OS QUALIFICATIVOS SOTER, SOTEIRA E SOTERES
NO ÂMBITO DA DINASTIA LÁGIDA:
Índices de construção de uma (nova) identidade política
*THE EPITHETS AND SURNAME SOTER, SOTEIRA AND SOTERES
IN THE SCOPE OF THE LAGID DYNASTY:
Indexes of construction of a (new) political identity*
José das Candeias Sales
- 103 SOTER:
Epíteto divino e real
*SOTER:
Divine and royal epithet*
Sofia Vasconcelos Nunes
- 129 WAITING FOR THE SALVATION:
A perspective on Mithras soteriology
*ASPETTANDO LA SALVEZZA:
Una prospettiva sulla soteriologia nel Mittraismo*
Marco Alampi

- 145 DE CÓRDOVA A MECA:
A peregrinação dos letrados no al-Andalus do século XI
*FROM CORDOBA TO MECCA:
The 11th century Andalusí scholars' pilgrimage*
Ana Miranda
- 171 PEREGRINO EM MECA OU GUERREIRO NO AL-ANDALUS?
Estratégias para reforçar os exércitos almorávidas
na luta contra os cristãos (século XII)
*PILGRIM IN MECCA OR WARRIOR IN AL-ANDALUS?
Strategies to reinforce the Almoravid armies
in the war against the Christians (twelfth century)*
Inês Lourinho
- 193 OS JUDEUS EM PORTUGAL NOS SÉCULOS XIV E XV:
Indícios de uma cultura reactiva
*THE JEWS IN PORTUGAL IN THE FOURTEENTH AND FIFTEENTH CENTURIES:
Evidence of a reactive culture*
José Alberto R. Silva Tavim
- 221 SALVAÇÃO, PROBLEMAS DE CONSCIÊNCIA E CATARSE
NA DRAMATURGIA PORTUGUESA QUINHENTISTA
*SALVATION AND PROBLEMS OF CONSCIENCE AND CATHARSIS
IN 16TH CENTURY PLAYWRITING*
Maria Leonor García da Cruz
- 247 O COMÉRCIO DOS CORPOS E A PERDIÇÃO DAS ALMAS:
O baptismo dos escravos do arquipélago de Cabo Verde
(1460 - século XVIII)
*THE BODIES TRADE AND THE SOUL'S DAMNATION:
Slaves' baptism in the Cape Verde archipelago (1460 - 18th century)*
Maria João Soares

- 277 TRANSACTIONS WITH THE SACRED:
The political fashioning of religious experience in the Portuguese
Jewish community of Hamburg
TRANSACÇÕES COM O SAGRADO:
A construção política da experiência religiosa na comunidade
judaico-portuguesa de Hamburgo
Hugo Martins
- 297 A COMÉDIA DA SALVAÇÃO NO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO:
Uma proposta de abordagem
THE COMEDY OF SALVATION IN MODERN POLITICAL THOUGHT:
A suggested approach
Fernando da Cruz Gabriel

PEREGRINO EM MECA OU GUERREIRO NO AL-ANDALUS?

Estratégias para reforçar os exércitos almorávidas na luta contra os cristãos (século XII)

PILGRIM IN MECCA OR WARRIOR IN AL-ANDALUS?

*Strategies to reinforce the Almoravid armies
in the war against the Christians (twelfth century)*

Inês Lourinho

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

ilourinho@letras.ulisboa.pt |  <https://orcid.org/0000-0002-3975-0429?lang=en>

Resumo

No início dos anos de 1120, o poder almorávida, com sede em Marraquexe e cujos territórios se estendiam das bacias dos rios Senegal e Níger até às margens do Tejo, viu-se confrontado com a pregação de um líder carismático, Muhammad b. Tumart, fundador do movimento almóada. Dizia pretender regressar à pureza do islão, recompensar os justos e punir os injustos, mas o seu propósito era o desafio ao poder e a composição de uma nova unidade política, projeto que apenas o seu pupilo Abd al-Mumin conseguiria concretizar. Ao mesmo tempo, no al-Andalus, a instabilidade começou a agudizar-se, não só por via de conflitos entre a população, como também devido aos ataques cristãos. A revolta em Córdova, em 1121, que fez perigar o poder almorávida no al-Andalus, é

exemplificativa da primeira situação. Já entre 1125 e 1126, Afonso de Aragão desferiu uma campanha contra as terras do islão, que deixou a nu as fragilidades defensivas almorávidas. Numa estratégia para proteger o império e engrossar os seus contingentes, que se viam divididos entre várias frentes, o emir almorávida indagou junto dos ulemas maliquítas se a peregrinação, dever de todos os muçulmanos, poderia ser convertida em *jihad* contra os cristãos. A resposta foi não só positiva, como sublinhou os méritos da guerra santa face aos da peregrinação. A partir do caso almorávida, este artigo pretende examinar algumas obrigações dos muçulmanos, como a guerra santa (*jihad*) e a peregrinação (*hajj*), mostrando que o entendimento que delas é feito tem variado de acordo com conjunturas políticas específicas.

Palavras-chave

Almorávidas, almóadas, al-Andalus, Magrebe, guerra santa, peregrinação

Abstract

In the beginning of the 1120's, the Almoravid power, with its capital in Marrakesh and whose territories stretched between the basins of rivers Senegal and Niger and the banks of river Tagus, had to deal with the preaching of a charismatic leader, Muhammad ibn Tumart, founder of the Almohad movement. According to his hagiography, his purpose was to return to the origins of Islam, to reward the righteous and to punish the unjust. Yet, his real goal was to defy the Almoravid regime and to establish another political unity, a project that only his pupil Abd al-Mumin would be able to achieve. Simultaneously, in al-Andalus, instability has worsened, not only due to conflicts among the population, but also because of the Christian attacks. The rebellion in Cordoba in 1121, which endangered the Almoravid power in al-Andalus, is a good example of the first situation. On the other hand, between 1125 and 1126, king Alfonso of Aragon waged a campaign against the lands of Islam, which exposed the fragility of the Almoravid defensive system. Aiming at enlarging his armies to protect the empire, the Almoravid emir enquired the Maliki ulama: could the pilgrimage, a duty of all Muslims, be converted in jihad against the Christians? The answer was not only positive, but also underlined the merits of the holy war over the hajj. Taking the Almoravid context as a case study, this article's purpose is to observe some Muslim obligations, such as the holy war (*jihad*) and the pilgrimage (*hajj*), underlining that the interpretation of these concepts varies according to specific political contexts.

Keywords

Almoravids, Almohads, al-Andalus, Maghreb, jihad, hajj

Início do desafio ao poder almorávida

“O derramamento do vosso sangue é lícito, os vossos bens constituem um saque justificável.”¹ No início dos anos de 1120, Muhammad b. Tumart, autoproclamado reformador das leis e dos costumes, dirigia cartas plenas de retórica violenta à dinastia almorávida, procurando obviar aos interditos de guerra e saque entre praticantes do islão. O filho da tribo de hargha dizia ter chegado para premiar os justos e para fazer a guerra aos injustos, à cabeça de um grupo de fiéis que anunciava a unicidade de Deus: chamou-lhes *al-mumabhidun*, mas o mundo cristão ficou a conhecê-los como “almóadas”.²

Se, de início, Ibn Tumart seguiu o maliquismo – uma das escolas de jurisprudência do islão sunita –, deve ter compreendido que, para afrontar o emir Ali b. Yusuf, poucos anos antes confirmado no poder pelo califa abássida,³ teria de optar por uma ideologia de corte e enfrentamento. Os almóadas alegavam pretender regressar à pureza do islão sunita, mas, ao agregarem à sua doutrina a figura do *mahdi*, o messias anunciado por Deus para governar no fim dos tempos, mesclavam-lhe elementos xiitas, seguindo uma ideologia compósita, *à la carte*, talhada segundo os seus interesses políticos. Apesar de, à superfície, o Magrebe seguir o maliquismo, Ibn Tumart parecia ajustar-se às características da população, muito fragmentada por interpretações diversas da religião e influenciada pelo xiismo fatímida e pelo misticismo sufi.⁴ Foi num tal quadro de ebulição de interpretações religiosas que os almóadas desafiaram o poder almorávida. Entre as acusações que lhes dirigiam, encontravam-se a heresia, a apostasia, a opressão, a falsidade, a mentira e a prática da injustiça e do mal. Mais tarde, já no século XIII, fontes como Abd al-Wahid al-Marrakushi chegaram a utilizar uma tradição mais matriarcal das tribos do deserto como prova da inabilidade do emir Ali b. Yusuf para governar, afirmando que eram as mulheres quem tratava dos negócios do Estado, as quais se rodeavam de conselheiros “perversos, malvados, salteadores de caminhos, bêbedos e

1 Al-Baydaq [1120-1165?] 1928, 18.

2 Fierro 2014, 132.

3 *Al-Hulal al-Mawsūya* [1381-1382] 1951, 105-106.

4 Saidi 1988, 37-41.

libertinos”, perante a passividade do soberano, que preferia recolher impostos e dedicar-se ao ascetismo.⁵

Nesta linha de ideias, Ibn Tumart alegava que os senhores de Marraquexe teriam de pagar com a vida os crimes contra Deus, e os almóadas seriam os executores da vontade divina.⁶ O discurso era aparentemente preciso, mas na sua essência revelava-se vago e de largo espetro, procurando mascarar as semelhanças entre ambos os projetos políticos: desde logo, ambos retiravam a sua legitimidade de um líder religioso apoiado num exército forjado pela disciplina férrea e liderado por um chefe militar ao serviço desse *imam*.

Após anos de estudo, que, segundo as fontes, incluíram viagens ao al-Andalus e ao Oriente em busca de conhecimento e o exercício da profissão de *mufti* (consultor jurídico) a título gratuito, Ibn Tumart estava pronto para desafiar o império almorávida.⁷ Autores como O. Saidi dão, no entanto, como provado que, ao contrário do que defende a hagiografia de Ibn Tumart, este nunca se encontrou com o mestre al-Ghazali no Oriente ou seguiu os seus ensinamentos, nem tão-pouco recebeu dele o propósito de reformar o islão magrebino ou de eliminar os almorávidas.⁸ Os textos, esses sim, alegam que permaneceu cinco anos no Oriente e que, no regresso à sua terra, conheceu, no território que hoje pertence à Argélia, o jovem Abd al-Mumin b. Ali, que se tornou seu discípulo e que viria a ser o primeiro califa almóada. Já em Marraquexe, por ocasião de uma oração de sexta-feira, procurou o emir Ali b. Yusuf na mesquita aljama e dirigiu-lhe críticas severas em público. Forçado pelo emir a confrontar-se com os ulemas maliquitas, as fontes asseguram que conseguiu ganhar o embate teológico. Ainda assim, foi obrigado a fugir de Marraquexe rumo à cidade de Aghmat,⁹ o que mostra que, tendo ou não vencido, a sua posição política seria ainda frágil. Qual o objetivo, então, de afrontar Ali b. Yusuf no seu meio, quando não teria condições para derrotá-lo? Este evento aparentemente imponderado pode constituir o anúncio

5 Abd al-Wahid al-Marrakushi [1224-1230?] 1955, 135.

6 Clément 2005, 223.

7 Lourinho 2010, 74-75.

8 Saidi 1988, 41.

9 Al-Zarkashi [1364-1392?] 1895, 3-4; Ibn Abi Zar [1310-1331?] 1918, 176-177; al-Baydaq [1120-1165?] 1928, 108-112; Abd al-Wahid al-Marrakushi [1224-1230?] 1955, 143; Huici Miranda 2000, 1:52-59.

do novo movimento político, num lugar simbólico e público – a mesquita aljama durante a oração de sexta-feira – e perante o líder que desejava depor. Ibn Tumart mostrava que teriam de contar consigo daí em diante.

Depois de uma estada na cidade de Aghmat, decidiu instalar-se em Tinmal, um ninho de águias nas montanhas do Atlas,¹⁰ ao qual só era possível aceder por um caminho de madeira, que poderia ser removido em caso de ataque.¹¹ A região encontrava-se habitada, mas tal não constituiu problema. Ibn Idari fala de 15 mil mortos entre a tribo hazmira, natural das montanhas de Tinmal, onde Ibn Tumart, depois de apropriar-se dos respetivos bens, veio a edificar a sua base fortificada. Mandou executar todos os que questionavam as suas decisões e duvidavam da sua condição de *mahdi*, por natureza dotado de infalibilidade (*isma*).¹² Este massacre expressivo mostra que não seria já um modesto pregador e que contaria com uma base de apoio militar.

A facilidade com que fez de Tinmal a sua base é ainda bem reveladora do fraco controlo almorávida das regiões montanhosas. Em 1122, segundo o *al-Hulal al-Mawsīyya*, e em 1124, de acordo com Ibn Idari, Muhammad b. Tumart, que as fontes agora confirmam que já tinha um grupo de apoiantes entre as tribos das montanhas do Atlas, reclamou o estatuto de *mahdi*.¹³ Mas alguns fragmentos encontrados em Marrocos e traduzidos por Évariste Lévi-Provençal sugerem que usava o título, pelo menos, desde o princípio de 1118.¹⁴ Aliás, por volta de 1121, quando o emir Ali b. Yusuf se esforçava para controlar a grande rebelião em Córdoba, que quase custou aos almorávidas o domínio sobre o al-Andalus, o *imam* pregava nas montanhas e já recebia seguidores, que “fugiam para junto de si”.¹⁵ Ou seja, começava a crescer o seu grupo de apoio.

Uma vez mais, as semelhanças face ao percurso almorávida são inegáveis. Se Abd Allah b. Yasin – o *imam* dos homens do deserto – se refugiou num *ribat* (fortaleza) de localização incerta na companhia dos seus apoiantes, que disciplinou com mão de ferro, Ibn Tumart aquartelou-se num ponto estratégico, de

10 Al-Baydaq [1120-1165?] 1928, 117-118.

11 *Kitab al-Isfīsar* [1135-1191?] 1900, 179; *al-Hulal al-Mawsīyya* [1381-1382] 1951, 135-136.

12 Ibn Idari [1311-1312?] 1963, 159-160.

13 *Al-Hulal al-Mawsīyya* [1381-1382] 1951, 140; Ibn Idari al-Marrakushi [1311-1312?] 1963, 158.

14 Lévi-Provençal 1925, 370.

15 Lévi-Provençal 1925, 366.

difícil acesso, e formou um exército recrutado pelo fio da espada. Contudo, os almorávidas procuraram a legitimidade dentro da ortodoxia do islão, rejeitando o estatuto de califa para o seu líder militar: Abu Bakr b. Umar e depois Yusuf b. Tashfin. Já os almóadas forjaram para Abd al-Mumin genealogias que remontavam a Maomé, permitindo-lhe, assim, anunciar-se como legítimo califa. Mais: ao proclamar-se *mahdi*, Ibn Tumart prescindia da legitimidade conferida pelos ulemas maliquitas, já que o novo estatuto lhe permitia declarar a infalibilidade das suas decisões.¹⁶ Todavia, a figura do *mahdi* também falava ao coração do povo de uma região pouco urbanizada, habituada ao misticismo e à proliferação de personagens que reclamavam uma tal condição.¹⁷

Outra marca forte do movimento almóada era a propaganda. Não que se encontrasse ausente do percurso almorávida, mas o discurso tornou-se mais violento e eficaz. Todas as ações de Ibn Tumart pareciam concebidas para serem difundidas, desde a afronta a Ali b. Yusuf até às execuções dos inimigos políticos, passando pelas alegadas demonstrações de virtude moral, bem sublinhadas pelas fontes, com destaque para al-Baydaq. A violência tornava-se num dos pilares da propaganda, e tinha impacto, tal como ainda hoje no seio dos movimentos radicais islâmicos, tanto dentro do grupo político, funcionando como cimento agregador, como para fora, infundindo o terror.

Formado um exército de fiéis e um círculo de apoio com 50 elementos e, dentro deste, outro mais restrito, com apenas dez escolhidos, Ibn Tumart não perdeu tempo e, tal como Ibn Yasin e os almorávidas décadas antes, lançou-se em campanhas militares.¹⁸ Os seguidores pagavam-lhe tributo, sem exceção para “os cegos e os inválidos”, e estavam obrigados à conscrição, isto é, a fornecer homens para a luta armada.¹⁹ O seu poder económico e militar encontrava-se em expansão e, novamente, os métodos parecem decalcados dos adotados pelos almorávidas. Al-Baydaq é a mais criteriosa das fontes a relatar as expedições militares em que, à semelhança de Ibn Yasin, o *mahdi* dos almóadas participava na condição de guerreiro. Toda a década de 1120 foi

16 Fierro 2003, 82.

17 Ferhat 1994, 54.

18 Lévi-Provençal 1925, 364-365.

19 Lévi-Provençal 1925, 368.

pontilhada por ataques almóadas a interesses almorávidas, mas a guerra longa, dura e realmente destrutiva ainda estava para vir.

Dispersão de tropas por diversos cenários de guerra

O cruzamento das fontes permite concluir que os ataques almóadas eram, muitas vezes, simultâneos com conflitos no al-Andalus, obrigando à dispersão das forças almorávidas e explicando a dificuldade em mobilizar tropas para resolver todos os conflitos. Por exemplo, os primeiros ataques almóadas no Magrebe ocorreram quando o emir Ali b. Yusuf teve de acorrer a Córdova para debelar uma séria rebelião contra o poder almorávida. As causas não são claras nas fontes, mas a nomeação de um governador pouco apreciado pela cidade e o mau comportamento de um dos seus escravos numa festa pública terão constituído o rastilho para os conflitos se espalharem e conduzirem à destruição e à pilhagem dos bens dos almorávidas. O próprio emir teve de sair do Magrebe, à cabeça de um exército, para controlar a situação.²⁰ Um motivo aparentemente fútil fez perigar o poder almorávida no al-Andalus.

Já por volta de 1125 a 1126, quando os almóadas atacaram posições almorávidas, Afonso de Aragão entrou com as suas forças no al-Andalus sem grande oposição. Saindo em campanha em setembro de 1125,²¹ rumo a Saragoça e Valência, o rei aragonês arrasou o território à sua passagem. Daqui, acompanhou a linha da costa, entre Alcira e Múrcia, e depois derivou para o interior, em direção à Serra Nevada, de Purchena às cercanias de Granada, onde acampou em janeiro de 1126. Ibn al-Khatib refere que a oração contra o medo foi proferida em todas as mesquitas quando a população avistou as tendas do acampamento de Afonso de Aragão.²² O mau tempo e a chegada de contingentes muçulmanos terão impedido a continuação do cerco.²³

20 Ibn al-Athir [1175-1233?] 1898, 525-526; al-Nuwayri [1314-1331] 1917, 2:196-197; *al-Hulal al-Mawsūyya* [1381-1382] 1951, 103-104.

21 Ibn Idari al-Marrakushi [1311-1312?] 1963, 161.

22 *Al-Hulal al-Mawsūyya* [1381-1382] 1951, 110-111; al-Maqqari [1600-1632?] 1840-1843, 2:305.

23 Ibn Idari al-Marrakushi [1311-1312?] 1963, 163; *al-Hulal al-Mawsūyya* [1381-1382] 1951, 112.

As hostes cristãs seguiram, então, para a região de Córdoba, que pilharam e destruíram durante seis semanas, sem, no entanto, tentarem o cerco à cidade.²⁴ Esta campanha, naturalmente, pressionou o poder almorávida no sentido do reforço das suas defesas.

Se as cidades do al-Andalus foram obrigadas a organizar-se para consolidarem as muralhas,²⁵ o Magrebe também não foi deixado de parte. Diz Ibn Idari que o emir Ali b. Yusuf mandou construir atalaias e bloquear os caminhos que davam acesso a Marraquexe, pelos quais os seguidores de Ibn Tumart desciam para atacar as planícies e depois regressavam às montanhas.²⁶ Não é referido o exato contexto em que tal ocorreu, mas o anónimo *al-Hulal al-Mansiyya* leva a pensar que tenha sido logo depois de Ibn Tumart se instalar em Tinmal. Diz esta crónica que o emir Ali encarregou um afamado salteador de estradas, oriundo do al-Andalus, da defesa das fronteiras de Marraquexe, com o objetivo de cortar o acesso à capital.²⁷ Ibn al-Qattan acrescenta que o emir construiu fortificações para controlar os almóadas e impedi-los de descer as montanhas.²⁸

Se, por um lado, é razoável a decisão de consolidar as defesas da principal cidade do império, a verdade é que também aqui parece notória a demissão da tarefa de controlar as montanhas, onde residia o perigo emergente. E Ibn Tumart aproveitou a situação da melhor forma possível para minar um emir cada vez mais entrincheirado no seu reduto. Justamente, como nota Yassir Benhima, a rede de fortificações mandada erigir por Ali b. Yusuf, que só mais tarde seria provida de guarnições permanentes, serviu sobretudo para defender as grandes cidades, deixando de fora o mundo rural. Estas fortificações correspondiam mais a locais de encontro e agrupamento de forças militares do que a estruturas de proteção efetivas.²⁹ Um tal sistema defensivo estava condenado ao insucesso face à extrema mobilidade dos guerreiros almóadas, os quais, depois de atacarem as planícies, voltavam a

24 Lagardère 1998, 109.

25 Ibn Idari al-Marrakushi [1311-1312?] 1963, 170-172.

26 Ibn Idari al-Marrakushi [1311-1312?] 1963, 174.

27 *Al-Hulal al-Mansiyya* [1381-1382] 1951, 136.

28 Ibn al-Qattan al-Marrakushi [1248-1266?] 1990, 132-133.

29 Benhima 2002, 263.

tomar refúgio nas montanhas.³⁰ Nas zonas vazias de poder, o império começava a ruir, e Ibn Tumart pressionava as populações para aderirem ao seu partido: “O *imam mahdi* libertou os súbditos e os companheiros de Ali b. Yusuf da submissão a este príncipe e informou todo o povo da sua destituição; alguns seguidores de Ibn Tumart chegaram a anunciar publicamente nas mesquitas a deposição do príncipe.”³¹

Ibn Tumart comportava-se como um legítimo detentor do poder, que cobrava impostos, obrigava à conscrição, impunha uma ideologia, fazia executar um código de conduta e controlava uma vasta região onde os almorávidas não tinham significativa presença. E, embora não conste que cunhasse moeda – uma das mais importantes prerrogativas da governação –, a soma dos indícios nas fontes leva a crer que, a partir do começo da década de 1120, o Magrebe fosse dominado por dois poderes. Um “império das montanhas” procurava absorver um “império das planícies e das cidades”, cada vez mais entrincheirado, mas conservando o controlo do ouro que era extraído na África subsariana e animava a economia. A grande campanha militar iniciada em 1139, já sob o comando do califa Abd al-Mumin, corresponde a esse processo de sucção das cidades pelas montanhas.

Rede maliquita ao serviço do poder almorávida

Numa estratégia para proteger o império e engrossar os seus contingentes, solicitados para acorrerem a situações de guerra tanto no Magrebe como no al-Andalus, o emir almorávida indagou os doutores de leis sobre se a peregrinação, dever de todos os muçulmanos, poderia ser substituída pela *jihad* contra os cristãos. A resposta foi não só positiva, como sublinhou os méritos da *jihad* face aos da peregrinação.

A coleção de *fatama* (plural de *fatwa*), ou seja, pareceres jurídicos emitidos por doutores de leis (*muftun*, plural de *mufti*), reunida por al-Wansharisi e parci-

30 Lourinho 2010, 80-81.

31 Lévi-Provençal 1925, 363.

almente traduzida por Vincent Lagardère, é bem esclarecedora do envolvimento, senão comprometimento, da rede maliquita com o poder almorávida. Ibn Rushd, cádi (juiz) de Córdoba e avô do polímata muçulmano conhecido como Averróis no mundo cristão, declarou em 1126:

No nosso tempo, deixa de haver a obrigação para as gentes do al-Andalus de fazerem a peregrinação, porque já não há possibilidade de fazê-la, isto é, de chegar ao fim sem arriscar a vida e os bens. O desaparecimento da obrigação torna-a [a peregrinação] num ato supererrogatório [ou seja, o peregrino sacrificaria o seu bem-estar sem necessidade], reprovável devido ao perigo. Parece, assim, que a *jihad*, cujos méritos são incontáveis, é mais meritória. Para os magrebinos, o mesmo se aplica em caso de perigo [na viagem até aos lugares santos].³²

A conjuntura de 1126 foi uma das mais difíceis para o poder almorávida no al-Andalus, devido à campanha de Afonso de Aragão, que atingiu o coração político dos berberes do deserto do Sara no seu território europeu: a cidade de Granada. As fontes não esclarecem inteiramente a motivação do monarca aragonês, alegando que a expedição teria sido suscitada pelo envio de missivas da comunidade moçárabe e que Afonso teria aceitado o repto devido às grandes riquezas daquela que, à época, era a capital do al-Andalus. É o caso do *al-Bayan al-Mugrib*, de Ibn Idari, e do anónimo *al-Hulal al-Mavsiyya*.³³ Teria o rei *Batalbador* pensado numa oportunidade para fazer cair o poder almorávida? Ter-se-á tratado apenas de uma operação de desgaste, ainda que prolongada? Qualquer que tenha sido a intenção, a verdade é que acabou por não produzir resultados positivos, pois o poder almorávida, apesar das dificuldades extremas, conseguiu conter o território.

Numa tal conjuntura, não admira que os doutores de leis maliquitas, que, depois da grande vitória contra os cristãos na Batalha de Zalaca, em 1086, se apressaram a ratificar legalmente o poder almorávida, na pessoa do emir Yusuf b. Tashfin, e a contribuir para a deposição dos reis de taifas,³⁴ viessem agora sair em defesa do regime que os mantinha. Além de determinarem a expulsão

32 Al-Wansharisi [1450-1508?] 1995, 63.

33 Ibn Idari al-Marrakushi [1311-1312?] 1963, 160-170; Abd al-Wahid al-Marrakushi [1224-1230?] 1955, 109-116.

34 El Hour 2006, 25; Clément 1997, 94.

de grande parte das comunidades moçárabes de Granada, que, segundo o argumento oficial, haviam quebrado o pacto de proteção que as ligava ao regime almorávida (pacto de *dhimma*),³⁵ forneciam aos emires de Marraquexe instrumentos legais que lhes permitiam ampliar os números dos seus exércitos.

Mas não foi apenas o avô de Averróis a alinhar com o regime almorávida nesta questão. Semelhantes *fatava* foram emitidas na mesma época por *muftun* como Ibn Talha e Abu Bakr al-Turtushi: “É pecado para as gentes do Magrebe cumprirem a peregrinação.”³⁶ Abu al-Hassan Sidi Ali b. Masud, por sua vez, declarava: “É dispensável fazer a peregrinação para não arriscar a vida, o que é o caso na nossa época.”³⁷ Abu Musa Isa b. Manas chegou ao ponto de afirmar: “Hoje em dia, partir para Meca é um pecado.”³⁸ Para o ano de 1127, temos outra grande figura de Córdoba, o cádi Ibn Hamdin, que substituíra o avô de Averróis na posição, a opinar que, “para um andaluz ou um habitante de uma região vizinha apto a cumprir a peregrinação, o melhor é fazer a *jihad*”.³⁹

A peregrinação, como é evidente, envolvia perigos, desde roubos a naufrágios, multiplicados em tempo de instabilidade política, perigos estes também devidamente relatados na coleção de *fatava* de al-Wansharisi.⁴⁰ Indispensável ainda para perceber os perigos daqueles que se dirigiam a Meca é a prosa vívida do investigador Ziauddin Sardar, que relata os ataques a caravanas de peregrinos, mas também sofridos já dentro da cidade, por quem se encontrava a fazer as suas orações à volta da Caaba, o grande cubo que marca o lugar mais sagrado do islão.⁴¹ A argumentação dos doutores de leis maliquitas ia beber diretamente aos receios e riscos, visando moldar um estado de espírito coletivo em favor da *jihad*, ainda que a guerra santa envolvesse uma probabilidade muito superior de perda da vida, até porque o recrutamento de indivíduos sem treino militar com maior facilidade precipitaria um tal desfecho.

35 Serrano Ruano 1991, 163-182; al-Wansharisi [1450-1508?] 1995, 64.

36 Al-Wansharisi [1450-1508?] 1995, 63.

37 Al-Wansharisi [1450-1508?] 1995, 63.

38 Al-Wansharisi [1450-1508?] 1995, 63.

39 Al-Wansharisi [1450-1508?] 1995, 65.

40 Al-Wansharisi [1450-1508?] 1995, 27-30.

41 Sardar 2014, 104-140.

Jihad, conceito de geometria variável

A palavra *jihad* significa “luta” ou “esforço”, e pode assumir diversas formas: a luta ou o esforço contra o ego e os defeitos de caráter (designada por “grande *jihad*”), contra as falhas morais da sociedade através do debate ou da escrita (“*jihad* do cálamó”) ou, ainda, contra os não-crentes no islão, vertente que pode envolver o conflito militar (“pequena *jihad*”).⁴² Se a peregrinação incumbe a todos os muçulmanos, o mesmo se aplica à *jihad*. Contudo, não é fácil discernir o verdadeiro sentido desta obrigação, uma vez que tanto pode ser associada à guerra como não, ou recair sobre o indivíduo (*fard ‘ayn* ou “dever individual”) ou sobre a comunidade, na pessoa do príncipe, que organiza a expedição militar (*fard kifaya* ou “dever da suficiência”). Por outro lado, até que ponto a participação na hoste do soberano constitui um dever da suficiência ou uma obrigação individual? Esta distinção pode tornar-se ainda mais difícil de estabelecer, e a margem para interpretações jurídicas é lata, uma vez que a expressão “*jihad* no caminho de Deus”, frequente no Corão, não é inequívoca: pode referir-se a qualquer uma das formas de “luta” ou “esforço”.

Na sua obra de referência *Ihya Ulum ad-Din* (“Revivificação das Ciências da Religião”), o mestre oriental al-Ghazali alega que Maomé terá declarado:

Os *mujahidun* no caminho de Deus são melhores do que os mártires. Eles têm vontade e estão vivos. Eles caminham sobre o mundo, e Deus elogia-os perante os anjos. O Paraíso foi preparado para eles. . . . Eles ordenam o bem e proíbem o mal, amam-se uns aos outros pelo amor de Deus e abstêm-se de se odiarem uns aos outros pelo amor de Deus.⁴³

Não é claro que a modalidade de *jihad* aqui descrita envolva a guerra. Este *hadith*, ou opinião do profeta, parece querer dizer que quem se esforça por praticar o bem e erradicar o mal tem mais valor do que quem morre em nome de Deus. Mas vejamos outra passagem significativa, também atribuída por al-Ghazali ao profeta:

42 Tyan 1986-2004, 2:538.

43 Al-Ghazali [1095-1106?] 1993, 2:184.

Ó humanidade, antes de invocares Deus, ordena o bem e proíbe o mal, senão, a tua invocação não será aceite. . . . Em comparação com a *jihad* no caminho de Deus, as boas ações não passam de uma brisa num mar profundo. E todas as boas ações e a *jihad* no caminho de Deus não passam de uma brisa num mar profundo em comparação com ordenar o bem e proibir o mal.⁴⁴

Atentemos ainda na seguinte declaração, que al-Ghazali diz ter sido igualmente emitida por Maomé: “A melhor *jihad* consiste em proferir as palavras certas perante um governante tirano.”⁴⁵

Estes exemplos surgem na obra de um mestre a que o emir almorávida Yusuf b. Tashfin recorreu para legitimar o seu poder no Magrebe e no al-Andalus,⁴⁶ ainda que, ao tempo do seu filho Ali e do seu neto Tashfin, por razões políticas, tenha sido ordenada a queima pública dos respetivos livros. Todos os excertos sugerem que o esforço individual para propagar o bem e evitar o mal, e para fazer triunfar a justiça, se sobrepõe aos méritos da participação na guerra. Diferente entendimento tiveram, como vimos, os doutores de leis maliqutas quando confrontados com a necessidade de aumentar os exércitos almorávidas.

Se tomarmos como termo de comparação a obra de Ali b. Tahir al-Sulami, ulema damasceno que faleceu em 1106, podemos notar a mesma tendência para converter a *jihad* num dever individual com participação militar efetiva. De novo, o contexto dita a argumentação: al-Sulami assistiu ao choque da Primeira Cruzada e pretendia, com o seu *Kitab al-Jihad* – uma série de discursos reduzidos à escrita pelos seus seguidores –, incitar os muçulmanos para que defendessem as terras do islão. Afirmava al-Sulami ser a *jihad* um dever de todos os muçulmanos até ao Dia da Ressurreição (*Yawm al-Qiyama*).⁴⁷ Ainda assim, o ulema de Damasco, que, tal como al-Ghazali, pertencia à escola xafita de jurisprudência sunita – os almorávidas seguiam, como vimos, a escola maliquita –, reconhecia que a obrigação recaía em primeiro lugar sobre os governantes e os seus representantes. E chama à argumentação uma passagem do próprio al-Shafī‘i, cujos ensinamentos levaram à fundação da escola xafita: “O mínimo que o

44 Al-Ghazali [1095-1106?] 1993, 2:181.

45 Al-Ghazali [1095-1106?] 1993, 2:195.

46 Viguera 1977, 351-352.

47 Ali b. Tahir al-Sulami [1105?] 2015, 204.

imam [soberano com poder temporal e espiritual] deve fazer é não deixar que passe nenhum ano sem que ele ou os seus representantes tenham organizado uma expedição militar, de acordo com os interesses muçulmanos, de modo que a *jihad* só seja interrompida com uma desculpa válida.⁴⁸

Entre os deveres dos governantes – por exemplo, discutidos por al-Mawardi no seu livro *al-Abkam al-Sultaniyya* –, encontram-se a proteção do território do islão e dos lugares santos, a fortificação das fronteiras e a guerra contra os opositores da religião de Maomé.⁴⁹ E os almorávidas, que no século XI haviam recorrido à guerra contra muçulmanos para unificarem o fragmentado Magrebe,⁵⁰ assumiam este dever de proteção da comunidade: não por acaso, após a vitória na Batalha de Zalaca contra as forças de Afonso VI, o emir Yusuf b. Tashfin assumiu o título de *amir al-muslimin wa nasr ad-din* (“emir dos muçulmanos e defensor da religião”). De resto, como sublinha Pascal Buresi, ao longo dos séculos XII e XIII, a *jihad* tornou-se palavra de ordem no al-Andalus, um apelo à mobilização de forças militares, um elemento de propaganda e de legitimação do poder político.⁵¹ Sem surpresa, as fontes, como Ibn Idari e Ibn al-Qattan, estão repletas de exemplos de campanhas militares organizadas contra os cristãos da Hispânia durante todo o período almorávida, e as derrotas dos príncipes na guerra implicavam a perda da governação das cidades. Como consequência, era elevada a rotatividade na governação das principais urbes do al-Andalus. Basta atentar na lista de governadores de Sevilha (e respetivo tempo de permanência no cargo), elencada por Ibn Idari no *al-Bayan al-Mugrib*, para comprová-lo.⁵² Mas, apesar de os almorávidas assumirem o dever de proteção da comunidade, a necessidade terá ditado uma mudança na estratégia: a *jihad* tornava-se também individual dentro da hoste do soberano.

Quanto a al-Sulami, procurava igualmente adaptar o Corão, os *abadith* (plural de *hadith*) e as opiniões dos ulemas à sua necessidade de recrutamento,

48 Ali b. Tahir al-Sulami [1105?] 2015, 207.

49 Ali b. Tahir al-Sulami [1105?] 2015, 13.

50 Viguera 1997, 45-46.

51 Buresi 2002, 230.

52 Ibn Idari al-Marrakushi [1311-1312?] 1963, 241-244.

acrescentando uma citação de al-Ghazali que não encontramos na obra deste. As razões podem ser várias, como argumenta Niall Christie, tradutor do *Kitab al-Jihad*. Al-Sulami poderia estar a referir-se a um texto perdido, a incluir algo que tivesse ouvido do próprio al-Ghazali ou simplesmente a recorrer a um nome conhecido para reforçar os seus argumentos.⁵³ O excerto é o seguinte: “Sempre que passe um ano sem que uma expedição tenha tido lugar, cada muçulmano livre, responsável e capaz deve tomar a tarefa em mãos.”⁵⁴ De acordo com uma tal visão, se os governantes falhassem nas suas obrigações, os muçulmanos deveriam substituí-los. Contudo, esta prescrição atribuída a al-Ghazali parece estar em contradição com outra que al-Sulami pede de empréstimo ao mesmo autor:

*A jihad só é uma obrigação individual em duas situações. A primeira é se os politeístas [cristãos, crentes na Santíssima Trindade, logo, em “três deuses”] oprimirem as terras do islão, e torna-se uma obrigação individual de todos os que forem capazes de a repelir. A segunda é se o muçulmano estiver numa batalha; a perseverança será uma obrigação individual, e fugir é proibido, exceto para se movimentar no campo de batalha ou reagrupar, mesmo que os companheiros estejam longe.*⁵⁵

Al-Sulami pretende fazer coincidir a obrigação de expedição militar anual, atribuída aos governantes, com os deveres de defesa em caso de invasão, que recaíam sobre qualquer homem livre, adulto, na posse das suas faculdades mentais, sem pais a seu cargo nem dívidas por saldar.⁵⁶ E, para atribuir um carácter de universalidade aos seus argumentos, inclui opiniões de ulemas de outras escolas de jurisprudência do sunismo: por exemplo, recorre a um seguidor da escola maliquita, que declara ser a *jihad* um dos deveres da comunidade, a menos que o inimigo desfira um ataque surpresa, situação em que qualquer indivíduo tem o dever de defender-se, sendo-lhe proibidas as tréguas, exceto com uma desculpa válida; mas também soma ao raciocínio a opinião de um seguidor da escola hambalita, que afirma ser obrigatório para a população, pobre ou rica, defender-se se atacada pelo inimigo, prescindindo de autorização do soberano em face de um ataque inesperado.

53 Ali b. Tahir al-Sulami [1105?] 2015, 24-25.

54 Ali b. Tahir al-Sulami [1105?] 2015, 207.

55 Ali b. Tahir al-Sulami [1105?] 2015, 209.

56 Ali b. Tahir al-Sulami [1105?] 2015, 14.

A *jihad* acaba por ser um conceito de geometria variável, adaptado consoante os interesses políticos dos seus defensores num contexto específico. Se al-Sulami, face a uma situação de conquista territorial cristã, procurou aduzir argumentos legais para convencer os muçulmanos a aderirem à guerra, algo semelhante fizeram os almorávidas com as suas *fatava*. Numa conjuntura de ataques simultâneos ao império, solicitaram aos doutores de leis maliquitas que lhes fornecessem as justificações para favorecerem o recrutamento e as probabilidades de sucesso. Aliás, da mesma forma procedeu Ibn Tumart, fundador do movimento almóada: para obviar à proibição de guerra entre muçulmanos, formulou diversas acusações contra os almorávidas, de modo a desqualificá-los como bons praticantes da religião. O *takefir*, genericamente uma excomunhão, foi (e tem sido) usado entre grupos políticos muçulmanos oponentes para justificar ataques militares que, à partida, o islão não permite.

Independentemente da escola de jurisprudência, concluímos, pois, que a *jihad* não é algo de irracional ou irrefletido, mas um instrumento político, que uma sociedade normativa tem a preocupação de utilizar dentro de balizas legais, ainda que possamos discutir a validade ou a credibilidade dos argumentos. E o mesmo sucede nos nossos dias. Apesar de existirem interditos quanto à morte de mulheres, crianças e não-combatentes (por exemplo, sublinhados por al-Sulami no *Kitab al-Jihad*), após o 11 de Setembro, Usama b. Laden invocou o direito à retribuição (*qisas*) contra civis, com o argumento de que estes têm o poder de eleger os seus representantes e de recusar as suas políticas, condição que os torna admissíveis como alvos. Uma vez mais, é notória a preocupação de enquadrar em termos legais um ato injustificável à luz do islão – no limite, a democracia torna os cidadãos ocidentais responsabilizáveis.⁵⁷ O glossário na obra que Joas Wagemakers dedicou a al-Maqdisi, ideólogo do salafismo contemporâneo e uma referência para os movimentos islâmicos da Argélia à Indonésia, mostra bem esta preocupação de enquadrar as ações políticas em limites legais.⁵⁸

57 Maher 2017, 56-57.

58 Wagemakers 2012, XIII-XXII.

Benefícios na morte

Al-Sulami tentava recrutar com os argumentos dos despojos da guerra (saque e prisioneiros) e com a participação em algo sublime, enquanto os ulemas maliquitas prometiam benefícios espirituais na troca da peregrinação pela *jihad* contra os cristãos. A morte – o sacrifício da vida – adquiria um sentido. De acordo com a teoria maliquita sobre os mártires (*shuhad*, plural de *shahid*), estes assumiam uma posição privilegiada na sociedade face aos restantes crentes e, no outro mundo, esperava-os um conjunto de retribuições. No Corão, o termo *shahid* refere-se a alguém que presencia um feito ou dá testemunho de alguma coisa. O mártir é, pois, alguém que faz prova ou dá testemunho da sua fé entregando a vida.⁵⁹ Ou, como lembra Malik b. Anas, fundador da escola maliquita, na sua obra *Kitab al-Muwatta'*: “O covarde não defende sequer o pai e a mãe, enquanto o corajoso combate pelo combate, e não pelos despojos. Ser martirizado é apenas uma das formas de encontrar a morte; o mártir é aquele que se entrega, esperando a recompensa de Deus.”⁶⁰

E o espírito de quem dá a vida por Deus tem morada no paraíso desde o primeiro momento, enquanto os restantes crentes devem aguardar o Dia da Ressurreição (*Yawm al-Qiyama*). Os benefícios adicionais concedidos aos mártires variavam segundo os doutores de leis – também aqui as opiniões eram diversas. Mas, entre graças atribuídas, estavam o perdão das faltas desde o derramamento da primeira gota de sangue, a cabeça cingida com a coroa da dignidade e a recolha da alma diretamente por Deus, e não pelo anjo da morte. Também era defendido que um mártir não necessitava de ser lavado, uma vez que não lhe fazia falta a água deste mundo, nem precisava de mortalha, podendo ser inumado com as suas próprias vestes. Além disso, quem dava a vida por Deus não estava realmente morto: permanecia vivo junto d’Ele, de quem recebia o sustento.⁶¹

59 Penelas 2004, 453.

60 Malik b. Anas [740-795?] 1982, 10-11.

61 Penelas 2004, 454-456.

As dificuldades impostas pela extrema violência, das quais a instabilidade social, a incerteza do quotidiano, a escassez de alimentos, as doenças e a fiscalidade elevada, levavam as comunidades a depositar a sua confiança na espiritualidade como forma de repor a justiça e algum equilíbrio no mundo. É neste contexto que temos também de inserir a figura do *mabdi*, o messias anunciado por Deus para governar no fim dos tempos, condição que o líder do movimento almóada reclamou ao desafiar o poder de Marraquexe. Mas, por outro lado, era também neste húmus que frutificava a predisposição para assumir a condição de *shahid* ou mártir. E, se o movimento almóada soube manipular a seu favor o sentimento revelado pelas populações, de insegurança e injustiça, temos de reconhecer um padrão de comportamento idêntico entre os doutores de leis maliquitas, que davam suporte legal ao regime almorávida. Beneficiavam ainda da transmissão de textos orientais no al-Andalus que apelavam à participação na *jihad*, e temos notícia de que até alguns ulemas chegaram a empunhar armas em campanhas militares.⁶²

Não sabemos quantos habitantes do al-Andalus ou do Magrebe se tornaram *mujahidun* por via desta interpretação do Corão e dos *ahadith* – nem tão-pouco qual a eficácia do discurso de al-Sulami no recrutamento contra os cruzados –, ainda que tenhamos conhecimento de que, a partir de 1130, e durante oito anos, com a chegada ao governo-geral do al-Andalus do príncipe Tashfin b. Ali, filho do emir de Marraquexe, os almorávidas viveram o seu período mais eficaz contra os cristãos ao nível militar, tal como decorre, por exemplo, de Ibn Idari⁶³ e Ibn al-Qattan⁶⁴. De resto, esta seria também uma fase de acalmia no Magrebe. Justamente em 1130, e depois de um período de expansão que durou uma década, o movimento almóada estava à beira do colapso, devido à tentativa falhada de conquistar Marraquexe, campanha que se traduziu no massacre do seu exército: de 40 mil guerreiros, sobraram apenas 400.⁶⁵ Poucos meses depois, morria igualmente o líder espiritual do movimento, Ibn Tumart, devido a doença prolongada.⁶⁶

62 Albarrán Iruela 2019, 27-28.

63 Ibn Idari al-Marrakushi [1311-1312?] 1963, 186.

64 Ibn al-Qattan al-Marrakushi [1248-1266?] 1990, 230, 251-252.

65 Ibn al-Athir [1175-1233?] 1898, 536; Abd al-Wahid al-Marrakushi [1224-1230?] 1955, 137.

66 Lourinho 2010, 78.

Mas, qualquer que tenha sido o número de *mujabidun* recrutados pelas *fatama* emitidas pelos doutores de leis maliqitas, a medida não foi suficiente para salvar o império. Em 1139, depois de uma década de reorganização, os almóadas estavam de volta mais fortes.⁶⁷ Uma guerra sangrenta, que impôs um nível de sofrimento insuportável às populações, ditou a paulatina perda das grandes cidades do Magrebe e a desmilitarização progressiva do al-Andalus, que, nos últimos anos da dinastia almorávida, sobretudo entre 1144 e 1147, foi deixado praticamente à sua sorte e à mercê dos exércitos inimigos.⁶⁸

67 Al-Baydaq [1120-1165?] 1928, 136.

68 Lourinho 2010, 5 e 96-103.

BIBLIOGRAFIA

- Abd al-Wahid al-Marrakushi. [1224-1230?] 1955. *Kitab al-Mujib fi Talkbis Akhbar al-Magrib*, trans. Ambrosio Huici Miranda. *Lo admirable en el resumen de las noticias del Magrib*. Tetuán: Editora Marroquí.
- Albarrán Iruela, Javier. 2019. “Reflexiones en torno al supuesto desarraigo de la noción de guerra santa en al-Andalus: un estudio a través de diccionarios biográficos (ss. X-XI).” In *Al-Andalus y el Magreb. Miradas transatlánticas*, coord. Diego Melo Carrasco et Miguel Ángel Manzano Rodríguez. Gijón: Ediciones Trea.
- Ali b. Tahir al-Sulami. [1105?] 2015. *Kitab al-Jihad*, trans. Niall Christie. *The Book of the Jihad of 'Ali ibn Tahir al-Sulami (d. 1106)*. Farnham/Burlington: Ashgate.
- Al-Baydaq. [1120-1165?] 1928. “Akhbar al-Mahdi Ibn Tumart wa Bidayat Dawlat al-Muwahidin.” In *Documents inédits d'histoire almohade*, ed. et trans. Évariste Lévi-Provençal, 75-224. Paris: Paul Geuthner.
- Benhima, Yassir. 2002. “Fortifications étatiques et fortifications communautaires au Maroc à l'époque almoravide (11-12^e s).” In *Mil Anos de Fortificações da Península Ibérica e no Magreb*, coord. Isabel Cristina Fernandes, 259-271. Lisboa: Edições Colibri.
- Buresi, Pascal. 2003. “La réaction idéologique almoravide et almohade à l'expansion occidentale dans la Péninsule Ibérique (fin XI^e-mi XIII^e siècles).” In *L'expansion occidentale (XI^e – XV^e siècles). Formes et conséquences*, 229-241. Paris: Publications de la Sorbonne. Doi:10.3406/shmes.2002.1839.
- Clément, François. 1997. *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas*. Paris: L'Harmattan.
- . 2005. “La rhétorique de l'affrontement dans la correspondance officielle arabo-andalouse aux XII^e et XIII^e siècles.” *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 28:215-241. Doi:10.3406/cehm.2005.1702.
- El Hour, Rachid. 2006. *La administración judicial almorávide en al-Andalus. Éléites, negociaciones y enfrentamientos*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Ferhat, Halima. 1994. “Littérature eschatologique et espace sacré au Maroc: le cas de Massa.” *Studia islamica* 80:47-56. Doi:10.2307/1595851.
- Fierro, Maribel. 2003. “Las genealogías de Abd al-Mumin, primero califa almohade.” *Al-Qantara* 24:77-107.
- . 2014. “La revolución almohade.” In *Las Navas de Tolosa 1212-2012. Miradas cruzadas*, ed. Patrice Cressier et Vicente Salvatierra, 129-138. Jaén: Universidad de Jaén.
- Al-Ghazali. [1095-1106?] 1993. *Ihya Ulum al-Din*, trans. Fazl Ul-Karim. *Revival of Religious Learnings. Imam Ghazzali's Ihya Ulum id-Din*. Karachi: Darul-Ishaat.
- Huici Miranda, Ambrosio. 2000. *Historia política del imperio almohade*. Granada: Universidad de Granada.
- Al-Hulal al-Mawsiyya*. [1381-1382] 1951. Trans. Ambrosio Huici Miranda. *Crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerín*. Tetuán: Editora Marroquí.
- Ibn Abi Zar. [1310-1331?] 1918. *Rawd al-Qirtas*, trans. Ambrosio Huici Miranda. *El cartás. Noticia de los reyes del Magreb e historia de la ciudad de Fez por Aben Abi Zara*. Valencia: Imprenta Hijos de F. Vives Mora.
- Ibn al-Athir. [1175-1233?] 1898. *Al-Kamil fi l-Tarikh*, trans. Édmond Fagnan. *Annales du Maghreb et de l'Espagne*. Alger: Adolphe Jourdan.
- Ibn Idari al-Marrakushi. [1311-1312?] 1963. *Al-Bayan al-Mugrib*, trans. Ambrosio Huici Miranda. *Nuevos fragmentos almorávides y almohades*. Valencia: Textos Medievales.

- Ibn al-Qattan al-Marrakushi. [1248-1266?] 1990. *Nazm al-Juman Litartib ma Salafa min Abbar az-Zaman*, ed. Mahmoud Ali Makki. Beyrouth: Dar al-Gharb al-Islami.
- Kitab al-Istibsar fi Ajaib al-Amsar* [1135-1191?] 1900. Trans. Édmond Fagnan. *L'Afrique septentrional au XII^e siècle de notre ère*. Constantine: Imprimerie-Librairie Adolphe Braham.
- Lagardère, Vincent. 1998. *Les almoravides. Le djihad andalou (1106-1143)*. Paris: L'Harmattan.
- Lévi-Provençal, Évariste, trans. 1925. "Six Fragments d'une chronique anonyme du début des almohades." In *Mélanges*, ed. René Basset. Vol. 2, 335-393. Paris: Éditions Ernest Leroux.
- Lourinho, Inês. 2010. "1147: Uma Conjuntura Vista a partir das Fontes Muçulmanas." Dissertação de mestrado. Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa. URL:<http://repositorio.ul.pt/handle/10451/1776>.
- Maher, Shiraz. 2017. *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*. London: Penguin Books.
- Al-Maqqari. [1600-1632?] 1840-1843. *Najb at-Tib min Ghusn al-Andalus ar-Ratib wa-Dhikr Waq'iha Lisan ad-Din Ibn al-Khatib*, trans. Pascual de Gayangos. *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. London: The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland.
- Malik b. Anas. [740-795?] 1982. *Kitab al-Muwatta*, trans. 'Aisha 'Abdarahman At-Tarjumana et Ya'qub Johnson. Norwich: Diwan Press.
- Al-Nuwairi. [1314-1331] 1917. *Kitab Nihayat al-Arab fi Funun al-Adab*, trans. Mariano Gaspar Ramiro. *Historia de los musulmanos de España y África por En-Nugairi*. Granada: Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino.
- Penelas, Mayte. 2004. "Introducción a la doctrina malikí sobre el martirio." In *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus* 14:451-478.
- Saidi, O. 1988. "A Unificação do Magreb sob os Almóadas." In *História Geral da África*, coord. D. T. Diane. Vol. 4, 37-76. São Paulo: Ática/UNESCO.
- Sardar, Ziauddin. 2014. *Mecca. The Sacred City*. London: Bloomsbury.
- Serrano Ruano, Delfina. 1991. "Dos fetuas de expulsión de los mozárabes en 1126." *Anaque de estudios árabes* 2:163-182.
- Tyan, Émile. 1986-2004. "Djihad." In *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, ed. H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provençal et J. Schacht, 2:538-540. Leyden: E. J. Brill.
- Viguera Molíns, María Jesús. 1977. "Las cartas de al-Gazali y al-Turtusi al soberano almorávide Yusuf b. Tashfin." *Al-Andalus* 42 (2):341-374.
- . 1997. "El retroceso territorial de al-Andalus." In *Historia de España Menéndez Pidal*. Vol. 8. Madrid: Espasa Calpe.
- Wagemakers, Joas. 2012. *A Quietist Jihadi. The Theology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Wansharisi. [1450-1508?] 1995. *Kitab al-Miyar al-Mugrib wa-l-Gami al-Murib an Fatawa Abl Ifriqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, trans. Vincent Lagardère. *Histoire et société en occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Miyar d'al-Wansarisi*. Madrid: Casa de Velásquez.
- Al-Zarkashi. [1364-1392?] 1895. *Tarikh al-Dawlatayn al-Muwabidiyah wa al-Hafsiyah*, trans. Édmond Fagnan. *Chronique des almohades et hafcides attribuée à Zerkechi*. Constantine: Imprimerie Adolphe Braham.



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO | SUPPLEMENT

Editor Principal | Editor-in-chief
Nuno Simões Rodrigues

CADMO – SUPLEMENTOS

Os *Suplementos da Cadmo – Revista de História Antiga* são uma colecção associada a esta publicação periódica. Sediada no Centro de História da Universidade de Lisboa, esta colecção tem como objectivo acolher e editar monografias e volumes de estudos individuais e colectivos, cujo denominador comum seja a Antiguidade. As obras a serem publicadas incluirão trabalhos não apenas sobre a Antiguidade Pré-Clássica ou Próximo Oriental (no âmbito da Egiptologia, da Assiriologia, dos Estudos Bíblicos e Anatólicos) e a Antiguidade Clássica (no domínio dos Estudos Helénicos ou Romanístico-Latinos), mas também sobre a Recepção desses períodos históricos e de temas com eles relacionados em épocas posteriores (Idade Média, Modernidade, Época Contemporânea e Tempo Presente). As publicações poderão tratar de problemáticas relacionadas com os mais variados domínios – como por exemplo a História Institucional e Política, a História Económica e Social, a História Cultural, a História das Ideias, as Representações Mentais ou as Expressões Culturais, da Literatura às Artes Plásticas –, privilegiando perspectivas interdisciplinares que incluam não só a História, a Filologia e a Arqueologia, como outras ciências e disciplinas, do Direito à Biologia. Os *Suplementos da Cadmo* cumprem assim a sua função de publicar e difundir resultados de investigação historiográfica dos investigadores, e não só, do Centro de História da Universidade de Lisboa, integrando-se nas actividades dos grupos de investigação desta unidade de I&D.

Nuno Simões Rodrigues

Director da Cadmo – Revista de História Antiga

CADMO – SUPPLEMENTS

Cadmo – Supplements is a book series associated with *Cadmo – Journal for Ancient History*. Based at the Centre for History of the University of Lisbon, this book series aims at hosting and editing monographs and volumes of individual and collective studies whose common denominator is Antiquity. We intend to publish works not only on Pre-Classical or Near-Eastern Antiquity (within the scope of Egyptology, Assyriology, Biblical and Anatolian Studies) and Classical Antiquity (within the domain of Hellenistic or Romanistic-Latin Studies), but also on the reception of those historical periods and of themes related to them in later periods (Middle Ages, Modernity, the Contemporary Period and Present Time). The publications may deal with problems related to the most varied domains – such as Institutional and Political History, Economic and Social History, Cultural History, History of Ideas, Mental Representations or Cultural Expressions, from Literature to the Plastic Arts –, giving priority to interdisciplinary perspectives that include not only History, Philology and Archaeology, but also other sciences and disciplines, from Law to Biology. *Cadmo – Supplements* thus fulfils its function of publishing and disseminating results of historiographical research not only of the Centre for History of the University of Lisbon researchers', and others, integrating itself in the activities of the research groups of this R&D unit.

Nuno Simões Rodrigues

CADMO – Journal for Ancient History, Editor-in-chief

Os discursos soteriológicos e as suas manifestações, como marcadores identitários em contextos históricos de encontro e interacção cultural, constituem um tema de grande actualidade. Suscitam, por isso, interesse em inúmeros campos do saber, incluindo a história. Os estudos agora publicados percorrem um espectro de longa duração, desde a civilização egípcia e as culturas clássicas, até à modernidade, incluindo estudos sobre o islão, o judaísmo e o cristianismo, convocando contextos coloniais e de diáspora.

Soteriologias. Identidades e Salvação é representativo do campo alargado de interesses, dos caminhos de debate trilhados e dos fios de convergência tecidos no CH-ULisboa. Que este volume seja mais um testemunho de que é no conhecimento científico e no trabalho colaborativo, sempre sob o primado da liberdade, da solidariedade e da entreatajuda, que reside a chave para a superação dos desafios que a humanidade enfrenta.

CH
CENTRO DE HISTÓRIA
