



UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

ÁGATA BÁRBARA BRITO AVELAR

**O JIHAD E A LEGITIMIDADE DO SULTÃO GHAZI: UMA LEITURA DE
IBN AL-ATHIR SOBRE OS SULTÕES NUR AL-DIN E SALADINO**

MARIANA

2025



ÁGATA BÁRBARA BRITO AVELAR

**O JIHAD E A LEGITIMIDADE DO SULTÃO GHAZI: UMA LEITURA DE
IBN AL-ATHIR SOBRE OS SULTÕES NUR AL-DIN E SALADINO**

Trabalho de Conclusão de Curso submetido à
Universidade Federal de Ouro Preto como
parte dos requisitos necessários para a
obtenção do Grau de Licenciatura em
História.

Prof. Orientador: Bruno Tadeu Salles

MARIANA

2025



FOLHA DE APROVAÇÃO

Ágata Bárbara Brito Avelar

O Jihad e a Legitimidade do Sultão Ghazi: uma leitura de Ibn Al-Athir sobre os sultões Nur Al-Din e Saladino

Monografia apresentada ao Curso de História da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Licenciada em História

Aprovada em 20 de janeiro de 2026

Membros da banca

Prof. Dr. Bruno Tadeu Salles - Orientador (Universidade Federal de Ouro Preto)
Prof. Dr. André Luis Pereira Miatello - (Universidade Federal de Minas Gerais) Prof.
Dr. Renato Viana Boy (Universidade Federal da Fronteira Sul)

O Prof. Dr. Bruno Tadeu Salles, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito na Biblioteca Digital de Trabalhos de Conclusão de Curso da UFOP em 24/01/2026



Documento assinado eletronicamente por **Bruno Tadeu Salles, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 24/01/2026, às 19:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1046931** e o código CRC **C3C7329B**.

AGRADECIMENTOS

À minha família primeiramente, por sempre me apoiarem em qualquer decisão e torná-la possível. Vocês acreditaram e acreditam em mim até quando eu mesma não acreditava, para sempre serei grata a tanto amor e ternura comigo. Ao meu trio do coração que o Conjunto I me proporcionou, Bianca e Gabi vocês foram (são) o meu lar fora de casa, me receberam em casa e em suas vidas, com certeza deixaram essa jornada da graduação mais leve e alegre.

A Maria Clara, Amanda e Lorraine que para além de uma simples convivência foram o meu porto seguro, cada uma me apoiou à sua maneira, foram tantas emoções e aprendizados nesses três anos. À República Sé por ter sido mais que uma casa nessa vivência e a todos os moradores por terem sido tão atenciosos comigo, e por todas as interações e aprendizados.

A minha alma gêmea Giullia por mesmo distante sempre sendo tão cuidadosa, aos meus amigos distantes, Jussara, Suelen, Nathan, Jhonatan e Lucas são mais de dez anos de amizade e parceria, da formatura da creche até da faculdade, fico imensamente feliz por ter essas amizades tão longevas, que venham mais décadas e décadas para nós.

Ao Grupeja e à professora Fernanda Aparecida por me inserirem ao universo da pesquisa na educação, e todo o acolhimento do grupo, foi uma das melhores experiências da graduação. Ao professor e orientador Bruno Tadeu Salles pela confiança e atenciosidade comigo e com a elaboração deste trabalho. E é claro, à Universidade Federal de Ouro Preto por possibilitar que estudantes de baixa renda ingressem e tenham moradia.



"Nenhuma alma sabe que deleite para os olhos lhes estarão reservados, em recompensa de quanto fizeram." (Alcorão 32:17).

RESUMO

Este trabalho se propõe a analisar o conceito do *jihad* e sua relevância na construção da figura do sultão *ghazi* durante as Cruzadas do século XII. Para isso, a pesquisa utiliza como fonte primária a crônica "*al-Kamil fi'l-Ta'rikh*" do historiador islâmico Ibn al-Athir, que oferece uma perspectiva muçulmana dos eventos e das respostas ao avanço cruzado. O conceito de *jihad*, frequentemente mal interpretado no Ocidente como "guerra santa", é aqui discutido. No Islã, o *jihad* abrange tanto o esforço interior de aperfeiçoamento da fé quanto à luta em defesa da comunidade islâmica. Durante as Cruzadas, líderes como Nur al-Din e Saladino instrumentalizaram o *jihad* para mobilizar tropas, unificar o povo e legitimar seus governos, solidificando a imagem do sultão *ghazi* – o guerreiro santo – como um ideal de liderança religiosa e militar. O estudo também aborda a visão eurocêntrica e orientalista que dominou a historiografia das Cruzadas, conforme criticado por Edward Said em "Orientalismo". Essa perspectiva ocidental construiu uma imagem estereotipada e inferiorizada do Oriente, desconsiderando a pluralidade cultural e histórica. Ao adotar a visão de Ibn al-Athir, o trabalho busca oferecer um contraponto a essa narrativa, promovendo uma compreensão mais complexa das relações entre cristãos e muçulmanos e desconstruindo a associação simplista do Islã à violência.

Palavras chaves: Jihad; orientalismo; cruzadas; historiografia; Islã.

ABSTRACT

This study aims to analyze the concept of *jihad* and its relevance in shaping the figure of the *ghazi* sultan during the 12th-century Crusades. To achieve this, the research utilizes "*al-Kamil fi'l-Ta'rikh*," the chronicle of the Islamic historian Ibn al-Athir, as its primary source, offering a Muslim perspective on the events and responses to the Crusader advance. The concept of *jihad*, often misinterpreted in the West as "holy war," is here demystified. In Islam, *jihad* encompasses both the internal struggle for spiritual self-improvement and the external fight in defense of the Islamic community. During the Crusades, leaders like Nur al-Din and Saladin instrumentalized *jihad* to mobilize troops, unify the people, and legitimize their governments, solidifying the image of the *ghazi* sultan—the holy warrior—as an ideal of religious and military leadership. The study also addresses the Eurocentric and Orientalist view that dominated the historiography of the Crusades, as criticized by Edward Said in "Orientalism." This Western perspective constructed a stereotypical and inferior image of the East, disregarding its cultural and historical plurality. By adopting Ibn al-Athir's viewpoint, this work seeks to offer a counterpoint to that narrative, promoting a more complex understanding of the relations between Christians and Muslims and deconstructing the simplistic association of Islam with violence.

Keywords: Jihad; Orientalism; Crusades; Historiography. Islam



LISTA DE MAPAS

MAPA 1 - EXPANSÃO ISLÂMICA	14
MAPA 2 - ESTADOS LATINOS	18

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO UM	10
1. O MUNDO MUÇULMANO ANTES DA PRIMEIRA CRUZADA	10
CAPÍTULO DOIS	13
1. AS RAÍZES DO JIHAD DENTRO DO ISLÃ	13
1.2 O renascimento do jihad	17
1.3 O jihad como um imperativo espiritual e moral	19
CAPÍTULO TRÊS	22
2. DO GUERREIRO DA FÉ AO SULTÃO GHAZI	22
2.1 O legado de Nur al-Din	23
2.2 A ascensão de Saladino	26
CAPÍTULO QUATRO	30
3. O JIHAD POLÍTICO: AS TRAJETÓRIAS DE NUR AL-DIN NA CRÔNICA AL-KAMIL FI'L-TA'RIKH DE IBN AL-ATHIR	30
3.1 A Ascensão do Jihad no Relato de Ibn al-Athir	30
3.2 A campanha no Egito: o palco para a ascensão de Saladino	34
3.3 A consolidação do poder: O confronto político velado com Nur al-Din	37
CAPÍTULO CINCO	41
3.4. O JIHAD POLÍTICO: AS TRAJETÓRIAS DE SALADINO NA CRÔNICA AL-KAMIL FI'L-TA'RIKH DE IBN AL-ATHIR	
3.5 Batalha de Hattin 1187	41
3.5 A conquista de Jerusalém	44
Considerações finais	47
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	49

INTRODUÇÃO

O Oriente Médio e o mundo islâmico são temas de intensa discussão contemporânea, frequentemente permeada por representações estereotipadas que reduzem a complexidade da região. A difusão de uma visão distorcida é, em grande parte, resultado da atuação da mídia¹, que, ao veicular discursos hegemônicos, tende a reforçar uma perspectiva eurocêntrica e orientalista, conforme analisado por Edward Said (1978). Tais representações, ao enquadrarem o Oriente Médio e o Islã sob uma lente exótica ou ameaçadora, influenciam a percepção pública e perpetuam uma hierarquização cultural.

A persistência desses estereótipos, como a associação direta do islã com a violência, tem raízes profundas na leitura enviesada de eventos históricos, especialmente da Idade Média. Para Hassan Hathout², por exemplo, destaca que o termo "Guerra Santa" não possui correspondência no léxico islâmico e, portanto, não pode ser considerada uma tradução precisa do *Jihad*. Neste contexto, o conceito de *Jihad* emerge como um ponto central de incompreensão e distorção. No Ocidente, o termo foi equivocadamente associado à ideia de Guerra Santa no mundo árabe-muçulmano. Essa interpretação ocidental, que enxerga o Islã como uma religião de violência e intolerância, ignora a complexa semântica do termo original.

Este trabalho busca desconstruir essa associação simplista ao analisar a crônica de Ibn al-Athir (1160–1233) que foi um especialista em *hadith*, historiador e biógrafo de ascendência árabe que escreveu em árabe e era da família Ibn Athir. Aos vinte e um anos, ele se estabeleceu com seu pai em Mosul para continuar seus estudos, onde se dedicou ao estudo da história e da tradição islâmica³. A partir da sua obra, torna-se possível compreender o *Jihad* não como uma "Guerra Santa" universal, mas sim como um esforço para defender a fé e a comunidade islâmica. Al-Athir demonstra como líderes como Nur al-Din e Saladino mobilizaram a ideia do *Jihad* para legitimar seus governos e unificar grupos em torno de um objetivo comum.

¹Desde pelo menos o final do século XVIII até os nossos dias, as reações ocidentais modernas ao Islã têm sido dominadas por um tipo de pensamento radicalmente simplificado que ainda pode ser chamado de Orientalista. A base geral do pensamento Orientalista é uma geografia imaginativa e, no entanto, drasticamente polarizada, que divide o mundo em duas partes desiguais: a maior e "diferente" chamada Oriente, e a outra, também conhecida como "nosso" mundo, chamada Ocidente. (SAID, 1997, p. 45)

² HATHOUT, Hassan. Viagem pela mente de um muçulmano. Espanha: American trust publications, 2014.

³ <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20111003122307511>

Portanto o sultão *ghazi*, encarnava essa idealização, desempenhando um papel crucial na mobilização militar e no apoio popular. Ao examinar as interpretações islâmicas do *Jihad*, este estudo revela a diversidade de significados atribuídos a esse conceito ao longo da história, indo além da visão ocidental. Essa abordagem contribui para um debate mais equitativo sobre as relações entre Oriente e Ocidente e promove uma compreensão mais igualitária sobre Cruzadas, um período que, quando visto apenas sob a ótica da Guerra Santa, tem sua pluralidade reduzida.

Em sua essência, o termo '*jihad*' (do árabe 'jhd') significa esforço, luta física, moral, espiritual e intelectual. No contexto islâmico, o *Jihad* se manifesta em dois níveis: o *Jihad* maior, que se refere à luta interior do indivíduo contra suas próprias paixões, e o *Jihad* menor, relacionado à defesa da fé e da comunidade. Essa distinção ressalta a importância da paz e da tolerância religiosa, valores preconizados no Alcorão, por exemplo, ele exorta os muçulmanos a reconciliarem as disputas entre os crentes (Alcorão 49:9). Assim, a associação do *Jihad* à violência extremista é um equívoco, alimentado por representações midiáticas e estudos reducionistas que ignoram a profundidade e a diversidade de interpretações do Islã. A compreensão do *Jihad* em seu contexto histórico e cultural é fundamental para superar estereótipos e promover o diálogo intercultural

CAPÍTULO UM

1. O MUNDO MUÇULMANO ANTES DA PRIMEIRA CRUZADA

Para melhor compreensão, vamos nos atentar ao ano de 750 E.C quando califado abássida, se estabelece com a deposição dos omíadas, fez de Bagdá o núcleo político, intelectual e espiritual do Islã. Durante os séculos VIII e IX, a cidade foi não apenas a sede do califa, mas também o centro de propagação da cultura islâmica, reunindo teólogos, juristas, filósofos e cientistas de todo o mundo muçulmano. Nesse período, o califa era concebido como o sucessor do Profeta Muhammad (*khalīfat rasūl Allāh*), combinando autoridade política e religiosa. O poder califal representava, portanto, a unidade da *ummah*⁴ e o ideal de um governo legitimado pela lei divina e pela defesa da fé.

⁴A Ummah, ou comunidade muçulmana, é um grupo de pessoas de diversas origens, ascendências, locais e nacionalidades. Eles são uma comunidade sem fronteiras unida de uma forma muito real. Embora separados pela distância e muitas vezes limitados por fronteiras, estão unidos. Eles são uma nação ou comunidade unida sob a orientação do Deus Único. Disponível em <https://www.islamreligion.com/pt/articles/11312/o-conceito-de-ummah-no-islam> Acesso em 28 de outubro de 2025.

A partir do século X, contudo, o mundo islâmico iniciou um processo de descentralização política e fragmentação territorial. Esse período fomentou o enfraquecimento da autoridade efetiva dos califas abássidas. Entre as causas desse declínio figuram a imensa extensão territorial do império, as crises fiscais e militares, as disputas internas de sucessão e, sobretudo, a ascensão de dinastias regionais que, embora reconhecessem formalmente o califa, exerciam o poder de fato em suas províncias⁵. Em 945, os Búidas, uma dinastia de origem persa e orientação xiita, ocuparam Bagdá e assumiram o controle político da cidade.

Embora tenham preservado o califado abássida, o relegaram a uma função puramente espiritual, transformando o califa em um símbolo de legitimidade religiosa. Esse evento marca o início de uma dupla autoridade no mundo islâmico: de um lado, o califa como líder espiritual; de outro, os emires e sultões como governantes efetivos.⁶ O cenário político e religioso do mundo islâmico no século XI estava marcado por uma profunda fragmentação política e uma intensa rivalidade sectária, personificadas na disputa de poder entre dois califados rivais: o sunita e o xiita.

De um lado, estava o Califado Abássida, sediado em Bagdá. Embora os Abássidas mantivessem o prestígio e a autoridade religiosa como líderes titulares da comunidade sunita (*Umma*), seu poder político e militar efetivo havia se esvaído. O Califa era, na prática, uma figura cerimonial, com vastas regiões do império controladas por dinastias militares regionais.

Em consonância, Hillenbrand traz à tona o cisma religioso que permeava a sociedade muçulmana, essa fragilidade foi explorada pela ascensão dos turcos Seljúcidas, uma tribo sunita recém-convertida vinda da Ásia Central. Os Seljúcidas, liderados por poderosos chefes militares, entraram em Bagdá em 1055 e estabeleceram-se como os novos protetores e restauradores do Islã Sunita. Seus líderes adotaram o título de Sultão (*Sulṭān*), que denotava a autoridade temporal e militar real. A partir deste momento, o poder político e militar real se deslocou do Califa Abássida para o Sultão Seljúcida; o Califa permaneceu como a fonte da legitimidade religiosa (*de jure*), mas o Sultão era o governante de fato.

Do outro lado, desafiando a legitimidade Abássida, estava o Califado Fatímida, uma dinastia xiita ismaelita com capital no Cairo, Egito. Já os Fatímidas, que reivindicavam

⁵ LAPIDUS, 2002, p. 172-174.

⁶ LEWIS, 1991, p. 27.

descendência direta da filha do Profeta, Fátima, constituíam um poder alternativo e opositor, controlando o Egito, partes do Levante e do Norte da África. Eles representavam não apenas uma rivalidade política, mas também um cisma teológico aberto, uma "guerra fria" sectária que dividia a lealdade dos muçulmanos.

Contudo, a ascensão dos Seljúcidas não apenas impulsionou o Sunismo contra a ameaça Fatímida e outras influências xiitas, mas também restaurou uma certa ordem e unidade militar na porção oriental do mundo islâmico. No entanto, ao concentrar o poder nas mãos dos Sultões e seus exércitos, a estrutura política islâmica consolidou-se em torno de uma dicotomia: o Califa como líder espiritual legitimador, e o Sultão como o poder militar e administrativo. Esta divisão interna e a proeminência de líderes militares turcos no leste, enquanto os Fatímidas xiitas governavam o Egito, criaram o complexo e fragmentado tabuleiro geopolítico que os exércitos da Primeira Cruzada encontraram ao chegar ao Levante no final do século XI, como Hillenbrand destaca:

Os comandantes militares e príncipes seljúcidas que governaram uma série de cidades-estado centradas em lugares como Aleppo, Damasco e Mossul na virada do século XI poderiam muito bem ser mutuamente hostis e em um estado de quase constante guerra uns com os outros, mas estes eram, por assim dizer, brigas de família. A grande maioria desses líderes havia herdado uma relutância profundamente arraigada em fazer alianças com o Egito fatímida, a antiga superpotência xiita inimiga⁷.

A partir desta conjuntura podemos compreender essa hostilidade mútua e a ausência de uma autoridade central efetiva no Levante onde o Grande Império Seljúcida já havia se fragmentado em atabegados rivais, tiveram consequências diretas e catastróficas para a defesa muçulmana. Quando os exércitos cruzados, inicialmente vistos apenas como mais uma onda de mercenários ou invasores fronteiriços, chegaram à Ásia Menor e depois à Síria, não houve uma resposta pan-islâmica coordenada. Os príncipes turcos estavam mais preocupados em lutar entre si ou em disputas de sucessão pelo sultanato central do que em repelir o invasor “Franco”⁸.

Toda essa fragmentação permitiram aos cruzados obter vitórias cruciais, culminando na captura de cidades importantes como Edessa (1098), Antioquia (1098) e, mais dramaticamente, Jerusalém (1099)⁹. A tomada de Jerusalém foi facilitada, ironicamente, pelo fato de a cidade estar, na época, sob controle dos xiitas Fatímidas, que a haviam recapturado

⁷ HILLENBRAND, 1999, p. 17.

⁸ HILLENBRAND, 1999, p. 18-19.

⁹ HILLENBRAND, 1999, p. 37.

pouco antes da chegada dos Cruzados e que, em alguns momentos, viram os Francos como potenciais aliados contra seus verdadeiros inimigos sunitas Seljúcidas. A visão dos Fatímidas, de que a ameaça seljúcida era mais urgente do que a dos recém-chegados cruzados, ilustra perfeitamente a profundidade da fissura sunita-xiita.

Foi somente após a consolidação dos Estados Cruzados no Levante, como o Reino de Jerusalém que a magnitude do perigo se tornou inegável para o mundo muçulmano. A resposta, contudo, foi lenta e inicialmente regional. O chamado ao *Jihad* contra o invasor infiel começou a ser politicamente mobilizado por líderes turcos que conseguiam unificar territórios vizinhos, como os *atabegs* de Mossul e Aleppo.

CAPÍTULO DOIS

1. AS RAÍZES DO JIHAD DENTRO DO ISLÃ

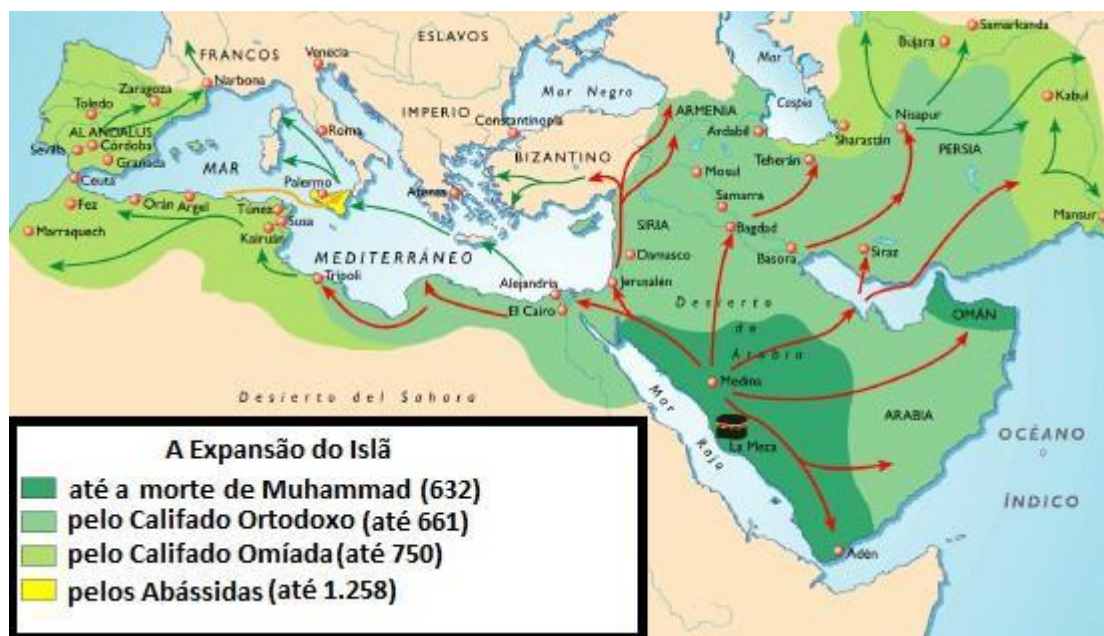
O Islã é uma religião abrangente que permeia todas as esferas da vida. Suas crenças, rituais e normas não se limitam à espiritualidade, mas moldam a vida do fiel em todos os aspectos: na comunidade, na educação, nas relações familiares e interpessoais, no comércio, na política e na justiça. Essa onipresença religiosa se torna um pilar central na identidade coletiva dos povos muçulmanos¹⁰. Diferente do cristianismo primitivo¹¹, que se afastava das ambições políticas em prol da salvação, a comunidade muçulmana inicial integrou ativamente a política em sua fé. Eles viam uma continuidade entre este mundo e o próximo, o que levou a uma visão de mundo onde religião e política são inseparáveis. O Islã não exige a renúncia do mundo material para a ascensão espiritual, pois os primeiros muçulmanos (a *umma*)

¹⁰ SILVA, *De emir do Egito*, 72.

¹¹ IZIDORO, José Luiz. O problema da identidade no cristianismo primitivo: interação, conflitos e desafios. Revista Oracula-UMESP-São Bernardo do Campo, v. 4, p. 10, 2008. O cristianismo, procedendo do judaísmo, implantou-se e desenvolveu-se em ambientes greco-romanos, assimilando, integrando, interagindo e reinterpretando muitos elementos socioculturais e categorias de pensamentos neles encontrados, especificamente de cunho religioso, culto de mistérios, hermetismos e gnosés pagãs. Para Martin Hengel, o cristianismo primitivo é uma religião sincrética com várias raízes.

valorizavam questões terrenas, como a política, como um imperativo religioso para a concretização do plano de Deus na Terra¹².

MAPA 1 - Expansão islâmica



Fonte: <https://geografiaparaprofessores.wordpress.com/tag/isla/>

De acordo com a tese do historiador Youssef Cherem (2010), o conceito de *jihad* como o conhecemos é uma construção jurídica que se consolidou apenas a partir dos séculos II/VIII, o que contradiz a ideia de que seja uma característica intrínseca do Islã. Não há menções titulando o *Jihad* no Alcorão. Ademais, a pesquisa de David Cook¹³ destaca que não há registros de guerras religiosas na Arábia pré-islâmica¹⁴ e que o profeta Muhammad nunca declarou um *jihad* usando o termo. Cook, portanto, sugere que o *jihad* é uma construção que se fortificou na jurisprudência islâmica muito depois dos primeiros eventos que mais tarde viriam a ser associados a ela. Isso refuta a visão de que a *jihad* é uma característica essencial e imutável do Islã, demonstrando que seu significado e aplicação evoluíram historicamente.

¹² SILVA, *De emir do Egito*, 73.

¹³ COOK, David. *Understanding Jihad*. Berkeley: University of California Press, 2005.

¹⁴ As expedições, incursões ou *razzia* (*ghazwa*, pl. *ghazawat*) eram uma característica da sociedade tribal árabe pré-islâmica. Eram praticadas contra grupos que não tinham relação de parentesco ou clientela, e era um meio importante de adquirir ou redistribuir recursos numa economia de excedentes escassos. Os grupos nômades procuravam butim ou extorquiam tribos mais fracas. Devido ao medo de vingança, evitava-se tanto quanto possível o derramamento de sangue.

As campanhas de Mohamed e as conquistas dos séculos VII e VIII foram batizadas de *jihad* apenas em um momento posterior, outrora já que as fontes da época usavam outras denominações, como *maghazi* e *Kitab al-Futuh*, conhecido como "Livro das Conquistas"¹⁵. À medida que a expansão do império aumentava, a política se consolidou transformando a religião do islã majoritária na região. Contudo, a propagação do Islã é um debate que, na verdade, aborda duas dimensões diferentes de um mesmo processo histórico. A passagem corânica "não há coerção na religião" (Alcorão 2:256) reflete um ideal teológico de liberdade de escolha. No entanto, a realidade das conquistas estava ligada à necessidade de consolidar o poder e abrir caminho para a pregação.

Nesse sentido, as conquistas islâmicas podem ser vistas como defensivas, no sentido de que removeram obstáculos políticos que impediam a livre pregação do Islã. A alternativa para os povos conquistados não era apenas a conversão, mas a escolha entre se submeter ao domínio político-militar muçulmano, pagando a *jizya*¹⁶, ou resistir. Essa segunda opção, naturalmente, resultaria em conflito.

Essa abordagem pragmaticamente "defensiva" foi o que permitiu o estabelecimento de um império. Foi somente após a consolidação desse domínio político que o Islã pôde, de fato, se tornar a religião majoritária de vastas populações. A estrutura do império forneceu a estabilidade e as condições para que o Islã se enraizasse nas culturas e sociedades locais, promovendo conversões em larga escala de forma gradual e orgânica, e não por imposição imediata.

A distinção entre a universalidade política e a religiosa é um ponto central para entender as primeiras conquistas islâmicas. Desse modo o *jihad* inicial se caracterizava não pela imposição da fé, mas pela expansão do domínio político e social dos árabes. A universalidade da mensagem islâmica era, na prática, uma universalidade do império árabe. Essa dinâmica se manifesta de forma clara na hierarquia social da época. Essa política, se por um lado garantia a tolerância religiosa, por outro estabelecia uma clara diferenciação de status social e político.

¹⁵ Esses livros são coleções de narrativas históricas que detalham as primeiras conquistas militares e a expansão do império islâmico a partir do século VII. Eles servem como uma fonte crucial para entender como os historiadores muçulmanos medievais registravam e interpretavam a formação do califado islâmico.

¹⁶<https://historiaislamica.com.br/jizya-vs-impostos/> : Embora a origem da palavra seja um tanto quanto incerta, é consenso universal de que a mesma se refere a um tipo de imposto que potentados islâmicos atribuem a comunidade dhimmi, isto é, súditos não-muçulmanos que vivem num Estado Muçulmano como um grupo religioso protegido pela lei islâmica; de forma bem vaga e ignorando as diferenças gritantes, era uma condição similar àquela experimentada pelos judeus na Europa Cristã, antes do surgimento do Estado Laico.

A conversão, por sua vez, implicava uma inserção na sociedade árabe. Os novos muçulmanos não árabes, conhecidos como *mawali*, tornavam-se uma espécie de clientes de uma tribo árabe, o que lhes conferia um status social inferior. Patricia Crone afirma que é fundamental compreender essa realidade: "O *jiḥād*, como era entendido pelo grosso dos árabes tribais, era imperialismo árabe sob comando de Deus" Crone (2005). Isso mostra que, na prática, a religião servia como um instrumento para legitimar a dominação de um povo específico, e não como uma força universal que superava as divisões étnicas. Esse contexto torna a situação dos árabes não muçulmanos particularmente desfavoráveis, pois não havia, aos olhos dos governantes, justificativa para um árabe não se unir à fé de seu próprio povo.

Contudo, essa compreensão pragmática e política do *jiḥād* sofreu uma transformação fundamental com a chegada dos Cruzados no final do século XI. A ocupação de Jerusalém e a consolidação dos reinos latinos nas regiões do Oriente Médio representaram uma ameaça existencial ao mundo muçulmano, que se encontrava politicamente fragmentado e sem uma resposta coesa. Nesse novo cenário, o *jiḥād* foi resgatado e ressignificado por pregadores e líderes religiosos e políticos como a única via para unificar as forças islâmicas. A luta deixou de ser uma questão de expansão do domínio político-social dos árabes, como apontado por Crone, para se tornar uma resposta defensiva, uma guerra santa de reconquista para 'libertar' os territórios sagrados do domínio franco. A ameaça externa, portanto, serviu como catalisador para a reinterpretação e mobilização de um conceito que, até então, era mais teórico do que prático para a unificação dos povos¹⁷.

¹⁷ HILLENBRAND, 1999, p. 118. É importante, desde o início, enfatizar as limitações das fontes históricas islâmicas medievais. Busca-se nelas, em vão, um relato detalhado das batalhas da Primeira Cruzada ou uma compreensão profunda de por que os Francos vieram. Essas deficiências não derivam de qualquer desejo, por parte dos muçulmanos, de ignorar uma série de derrotas ignominiosas nas mãos dos Cruzados. Trata-se, antes, de uma característica geral da escrita histórica islâmica medieval, que tende a enfatizar temas propagandísticos, tratando os detalhes militares de forma vaga. Deve-se lembrar que a maioria dos cronistas islâmicos eram, por formação, estudiosos religiosos ou administradores, e não estrategistas militares; eles falam sobre o que os interessa e veem a história através do prisma da fé. Para eles, a história é o desdobramento da vontade de Deus para o mundo e a vitória inevitável do Islã.



1.2 O renascimento do *jihad*

Antes da chegada dos primeiros cruzados, o termo *jihad* não tinha uma única definição no Islã. Com o avanço militar dos cruzados no final do século XI e início do século XII, culminando na conquista de cidades vitais como Trípoli e Beirute, em um período de apenas 17 meses, foi percebido como uma ameaça existencial. E com a chegada das Cruzadas no final do século XI¹⁸ e a subsequente tomada de Jerusalém foram percebidas como uma ameaça sem precedentes à existência e identidade do mundo muçulmano. Desse modo, o *jihad* se tornou uma esperança de unificação, que até então poderia ter conotações imperiais, foi resgatada e redefinida como uma resposta unificadora e defensiva contra um inimigo externo¹⁹.

MAPA 2 - Estados cruzados

¹⁸CHRISTIE, 2020, p. 43 : Como vimos, as reações muçulmanas à chegada da Primeira Cruzada foram de choque, hostilidade e, se os comentários variados das fontes forem levados a sério, de confusão sobre os motivos da vinda dos cruzados. Essas reações rapidamente se transformaram em apelos emocionais por uma contraofensiva muçulmana, que vieram, em primeira instância, da boca de estudiosos religiosos e poetas da corte. Não está claro em que ponto esses apelos provocaram uma reação dos líderes político-militares de Bilad al-Sham (Síria), mas a partir das evidências textuais e epigráficas, podemos sugerir, provisoriamente, que o início do século XII testemunhou um crescimento gradual no número de governantes muçulmanos que viam valor em perseguir a *jihad* militar contra os francos.

¹⁹ SILVA, *De emir do Egito*, 114.



Fonte: <https://www.worldhistory.org/image/20583/map-of-12th-century-crusader-states-outremer/>

As tropas francas saquearam e massacraram populações, profanaram mesquitas e levantaram o temor de que o coração do Islã, incluindo Damasco e Bagdá, seria invadido²⁰. Entretanto, a crise serviu como um catalisador ideológico²¹. Portanto o chamado para o *jihad*, que havia se tornado uma mera fórmula retórica em discursos oficiais, foi revitalizado e transformado em uma ideologia de resistência.

Em face da fragmentação política do mundo muçulmano, a liderança religiosa emergiu como um fator crucial na mobilização ideológica contra a ameaça franca. Figuras como o cádi²² Abdu-Fadl Ibn al-Khachab de Alepo tornaram-se fundamentais na articulação de um discurso de resistência. Sua estatura, retórica persuasiva e força moral foram empregadas para revigorar o conceito de *jihad*, transformando-o de um lema teórico em uma doutrina de ação. Essa mobilização ideológica foi fundamental para a unificação de um

²⁰ MAALOUF, Amim. op. cit., 2007, p. 84.

²¹ Vamos utilizar a definição do sociólogo Pierre Ansart “Conjunto das linguagens políticas de uma sociedade, isto é, o conjunto das posições teóricas que se organizam numa formação histórica concreta em dado momento de sua história e que esboçam a totalidade das possibilidades e sua finitude.” (ANSART, 1978, p. 17)

²² Magistrado muçulmano que acumula funções civis e religiosas. Disponível em: MICHAELIS: Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. São Paulo: UOL. Acesso em 28 de outubro de 2025.

mundo muçulmano que, até então, se mostrava ineficaz e politicamente disperso diante da incursão cruzada.

O que se seguiu não foi uma mera resposta militar, mas a ascensão de uma nova modalidade de liderança, cuja legitimidade residia na defesa da fé. A ascensão de Nur al-Din e, subsequentemente, de Saladino, pode ser compreendida através da análise do renascimento do *jihad* como a força motriz para a criação de um império coeso e dedicado à expulsão dos invasores. Enquanto Nur al-Din que governou a Síria unificada e Saladino que derrubou o Califado Fatímida xiita no Egito, reunindo o poder sunita sobre o Egito e a Síria construíram seus impérios e sua autoridade moral não apenas pela força militar, mas principalmente pelo seu papel percebido como os campeões do *Jihad*. Eles financiaram escolas (*madrasas*) para promover a ortodoxia sunita e a doutrina do *Jihad*, transformando a guerra contra os Francos na causa central que finalmente superou as divisões internas e setoriais.

Portanto, a resposta muçulmana às Cruzadas representou uma síntese estratégica entre poder político e autoridade religiosa, com o *jihad* no cerne dessa nova ideologia de liderança. Essa nova visão foi mobilizada por líderes e pregadores para consolidar a resistência. Igualmente, Hillenbrand ressalta como o *jihad* deixou de ser uma abstração para se tornar uma obrigação religiosa inegociável, usada para unificar as diversas facções que, no século XII, estavam politicamente fragmentadas.

1.3 O *jihad* como um imperativo espiritual e moral

Longe de ser um mero combate aos infieis popularizado pela visão ocidental de guerra santa, o *jihad* representa um esforço multifacetado e profundo, que se manifesta em níveis físico, moral, intelectual e, sobretudo, espiritual. Conforme a concepção islâmica, ele não constitui o principal alicerce da fé, mas sim uma obrigação fundamental de todo muçulmano: a luta contínua para edificar uma sociedade justa, digna e livre da exploração dos vulneráveis²³. Essa busca diária por uma vida e uma sociedade mais justa, conforme os preceitos do Alcorão são conhecidos como o grande *jihad*. Que engloba a prática sincera dos pilares da oração e do jejum, a caridade, a honestidade e a compaixão. Mesmo que a guerra seja um caminho para a construção dessa sociedade, ela não representa a parte mais significativa do *jihad*.

²³SILVA, *De emir do Egito*, p. 115-116.

Contudo a guerra justa, ou *jihad menor*, é estritamente de autodefesa, uma última medida que, segundo o Alcorão, não deve ser iniciada pelos muçulmanos. Todavia, quando o conflito se torna inevitável, a orientação é conduzi-lo rapidamente e aceitar tréguas, sempre privilegiando a paz e rejeitando acordos imorais ou desonrosos. Portanto, o *jihad* se aproxima mais de uma "guerra justa" do que de uma "guerra santa", com ênfase em sua legalidade, não em sua santidade²⁴. Diante o exposto, temos um vislumbre de como o Alcorão instrui:

Combatei, pela causa de Allah, aqueles que vos combatem; porém, não pratiqueis agressão, porque Allah não estima os agressores. [...] Matai-os onde quer que os encontréis e expulsai-os de onde vos expulsaram, porque a intriga é mais grave do que o homicídio. Não os combatais nas cercanias da Mesquita Sagrada, a menos que vos ataquem. Mas, se aí vos combaterem, matai-os. Tal será o castigo dos incrédulos²⁵.

Desse modo, a passagem do Alcorão, que instrui a combater apenas aqueles que vos combatem e a não praticar agressão, estabelece o *jihad* como um princípio de autodefesa, não de expansão indiscriminada. A frase "*Matai-os onde quer que os encontréis e expulsai-os de onde vos expulsaram*" não deve ser lida isoladamente, mas sim como uma diretriz específica para o conflito, que legitima a retaliação contra um inimigo que já violou a soberania e a segurança da comunidade muçulmana. A frase reflete a urgência de uma resposta em um contexto de expulsão e perseguição.

É a partir dessa urgência que a ascensão de figuras como Nur al-Din e Saladino se torna compreensível. Pois, eles não eram apenas líderes militares; eram líderes que personificavam o ideal do guerreiro da fé, encarregados de defender a comunidade islâmica e de restaurar a ordem. O sucesso de suas campanhas não foi apenas uma vitória militar, mas uma vitória moral e religiosa, pois eles estavam cumprindo uma obrigação corânica. O caráter do *jihad* como uma guerra justa é intrinsecamente ligado ao poder político e à observância da *Sharia*.

A *Sharia* deriva de duas fontes principais: o Alcorão, considerado a palavra direta de Allah, e os *hadiths* — milhares de ditos e práticas atribuídos ao profeta Muhammad que, coletivamente, formam a *Sunnah*. O historiador Mohammad El Fassi, reforça que *sharia* também é um código de conduta detalhado; ela compreende os preceitos que regem o ritual do culto, as normas de conduta e as regras de vida. Ela consiste em leis que prescrevem e autorizam, dando conta do verdadeiro e do falso. Embora todos os profetas tenham a mesma

²⁴SILVA, *De emir do Egito*, p 119-120.

²⁵ NOBRE ALCORÃO. *op. cit.*, 2005, p.190-191.

din (fé religiosa), cada qual oferecia uma *sharia* diferente que era adaptada às condições do seu tempo e ao seu povo. Muhammad, como último dos profetas, trouxe o código final que deveria aplicar-se ao conjunto da humanidade para todos os tempos vindouros; o Alcorão e os *hadiths*.

O presente capítulo demonstrou que a identidade islâmica se constrói sobre a premissa da onipresença da religião em todas as esferas da vida, incluindo a política, diferenciando-se de outras tradições que separam o temporal do espiritual. Essa integração fundamental se refletiu no conceito de *Jihad*, que não pode ser simplificado como uma "guerra santa" imutável. Em sua origem, o *Jihad* não foi um imperativo religioso de expansão, mas sim um veículo jurídico e ideológico que, segundo as fontes e análises de Cherem e Crone, serviu inicialmente como legitimação para o imperialismo árabe e a consolidação do domínio político-social. A universalidade da mensagem islâmica nas primeiras conquistas manifestou-se, pragmaticamente, como a universalidade do império árabe, garantindo a submissão política (*jizya*) em detrimento da conversão forçada. Assim, a conversão em massa foi um processo gradual e orgânico, impulsionado pela estabilidade e estrutura do império, e não por uma imposição militar imediata.

No entanto, essa compreensão política e hierárquica do *Jihad* sofreu uma transformação crucial com a chegada das Cruzadas no final do século XI. Diante da ameaça existencial e da profunda fragmentação política interna do mundo muçulmano, o conceito foi ressignificado de um instrumento de expansão para um imperativo de autodefesa e unificação. A invasão franca funcionou como um catalisador ideológico, revitalizando o *Jihad* de uma abstração retórica para uma doutrina de ação, cuja urgência refletia a diretriz corânica de combater apenas aqueles que combatem o crente. A ascensão de líderes como Nur al-Din e Saladino ilustra essa síntese: eles não apenas uniram politicamente os fragmentados emirados sunitas e derrubaram o califado xiita Fatímida, mas também consolidaram sua legitimidade moral ao se apresentarem como os campeões do *Jihad*, vinculando diretamente o sucesso militar à observância da *Sharia* e à restauração da ordem islâmica.



CAPÍTULO TRÊS

2. DO GUERREIRO DA FÉ AO SULTÃO GHAZI

O renascimento do *Jihad* como uma resposta existencial à agressão dos cruzados, conforme discutido no capítulo anterior, não foi apenas uma transformação ideológica, mas também uma força catalisadora na política muçulmana. Em um cenário de fragmentação e desorganização, pois o poder Abássida estava enfraquecido e os principados Seljúcidas rivais se hostilizavam, a necessidade de uma liderança unificada e moralmente legítima se tornou imperativa. Foi nesse contexto que emergiu a figura do *Ghazi*, que pode ser entendido como a personificação do *Jihad* menor, a luta militar no campo de batalha.

Entretanto, o *Ghazi* (que significa guerreiro da fé) não era uma "nova forma" do *Jihad*, mas sim o ideal de líder/guerreiro que encarnava o novo imperativo religioso, e a partir desse ideal de um líder ele movimentava o *Jihad*: o de defender e restaurar a ordem islâmica. Este modelo de líder combinava a autoridade militar com a piedade e ortodoxia religiosa, sendo fundamental para mobilizar os diversos grupos do mundo muçulmano e direcioná-los para a causa comum de expulsar os invasores francos. Diante o exposto, o *Ghazi* se tornou, portanto, o ideal de liderança do século XII, onde a ascensão de sultões como Nur al-Din e Saladino se torna inseparável dessa nova ideologia.

Suas carreiras demonstram como o poder político foi legitimado não apenas por vitórias militares, mas pela capacidade de se apresentarem como os verdadeiros defensores do Islã e os chefes militares do *Jihad*. Ao derrubar o califado xiita Fatímida e unificar as facções sunitas sob sua égide, Saladino, em particular, cumpriu o papel final do *Ghazi*, garantindo que a unidade política e a autoridade moral estivessem centradas na causa da guerra santa defensiva.

2.1 O legado de Nur al-Din

Abū al-Qāsim Nūr al-Dīn Mahmūd ibn 'Imād al-Dīn Zangī ibn Aq Sunqur al-Hājib, mais conhecido aqui no ocidente como Nur al-Din, era filho de 'Imād al-Dīn Zangī, um líder militar turco que se tornou o atabeg (governante) das cidades de Mosul e Aleppo. Zangi é considerado um dos primeiros grandes líderes a iniciar o processo de unificação dos territórios muçulmanos para combater os cruzados. Logo, a carreira de Nur al-Din começou de forma trágica. Em 1146, seu pai, Zangi, foi assassinado por um de seus próprios escravos. Após a morte do pai, o vasto domínio foi dividido entre seus dois filhos Sayf al-Dīn Ghāzī I, o irmão mais velho, herdou Mosul e a parte oriental do território. Já para Nur al-Din, o filho mais novo, assumiu o controle de Aleppo e das terras ocidentais, na Síria²⁶.

A partir desse momento, com apenas 28 anos, Nur al-Din iniciou sua trajetória. Seu principal objetivo era dar continuidade ao trabalho de seu pai, unindo os muçulmanos e conduzindo a luta contra os cruzados. Ainda em um período de fragmentação entre as lideranças islâmicas, ocorreu a queda de Edessa em 1144, dois anos antes da sua ascensão, e por esta razão havia motivado a Segunda Cruzada e reforçado a necessidade de uma liderança forte para proteger as terras islâmicas²⁷.

Em 1149-50 E.C houve uma batalha contra os francos na cidade de Yaghra na Síria, e o exército de Nur al-Din derrotou os Francos. Um de seus objetivos era atacar os distritos de Alepo. Quando Nur al-Din soube, ele convocou seu exército e marchou contra os francos, e se encontraram em Yaghra onde travaram uma batalha feroz que terminou com a derrota dos francos. Muitos deles foram mortos e vários de seus comandantes foram prisioneiros, apenas alguns dessa horda escaparam. Parte do espólio e dos cativos foi enviada para seu irmão Sayf al-Din, para o califa em Bagdá, para o Sultão Mas'ud ou para outros²⁸. Ibn al-Qaysarānī²⁹ diz os seguintes versos sobre Nūr al-Dīn:

Como não devemos celebrar nossa vida louvável (maḥmūd), quando o sultão é louvável, E a espada do Islã só é desviada quando a carcaça da incredulidade é cortada em fatias. Atos virtuosos só são encontrados onde a Luz da Religião (Nūr al-Dīn) está presente. Quantas batalhas ele travou, cujo dia é marcado pelos príncipes infiéis³⁰.

²⁶ AZHARI, Taef El. *Zengi and the Muslim Response to the Crusades: The Politics of Jihad*. Abingdon: Routledge, 2015.

²⁷ SILVA, *De emir do Egito*, p. 118.

²⁸ IBN AL-ATHIR, *The Chronicle of Ibn al-Athir*, p. 24.

²⁹ Ibn al-Qaysarani foi um poeta muçulmano sírio que escreveu em árabe durante a dinastia Zangid. Ele teve uma educação ampla e científica, que incluiu uma estadia no Iraque. Ele foi um dos poetas mais renomados de sua época, e o mais prolífico propagandista Zangid. Ele escreveu extensivamente contra as Cruzadas para seus mestres.

³⁰ IBN AL-ATHIR, *The Chronicle of Ibn al-Athir*, p. 25.



A poesia de Ibn al-Qaysarani eleva Nur al-Din de um mero comandante a uma figura moral e religiosa. Ao chamá-lo de "Luz da Religião" e associar sua ação à vontade divina, o poeta constrói a imagem de um líder cujo sucesso em batalha não se deve apenas à estratégia, mas à sua virtude. Essa retórica propagandística foi essencial para a mobilização do povo e a unificação das facções muçulmanas, que o viam como o verdadeiro defensor do Islã em um momento de crise. Portanto, a vitória de Nur al-Din em Yaghra foi mais do que um triunfo militar; ela foi uma demonstração de sua capacidade de encarnar o ideal do *ghazi*.

O envio de espólios e cativos a figuras políticas como o califa em Bagdá e o sultão Mas'ud serviu para reforçar sua posição como o líder principal do jihad na Síria, legitimando seu poder perante as principais autoridades do mundo muçulmano. A partir desse momento, as ações de Nur al-Din se concentrariam cada vez mais em demonstrar que sua liderança era uma fusão da piedade e da espada. Ele não apenas buscava vitórias militares, mas também investia na construção de instituições religiosas e sociais, como madrasas e hospitais, para provar que seu governo estava alinhado com os princípios mais elevados da fé³¹.

Essa abordagem contrasta significativamente com a de seu pai, Zangi. Embora a crônica de Ibn al-Athir o retrate como um precursor da contracruzada, o próprio historiador e outros acadêmicos sugerem que a política de *jihad* de Zangi era frequentemente um meio para alcançar seus próprios interesses expansionistas. Contudo ele evitou ofensivas sérias em nome do Islã e dedicou a maior parte de sua carreira a lutar contra outros governantes muçulmanos para consolidar seu poder. No fim da vida, ele buscou aproveitar um vácuo de poder para ganhar glória pessoal, mobilizando soldados em nome do *jihad*, mas com objetivos pragmáticos de expansão territorial.

Finalmente, em um nível pessoal, Zengi, que havia começado sua carreira militar quase vinte anos antes, nunca havia mirado no jihad diretamente contra os francos, ou obtido uma vitória séria sobre eles com impacto regional. Além de sua vitória sobre Fulk em Barin, Zengi havia se absterido de qualquer ofensiva séria em nome do islamismo e havia passado toda a sua carreira até o momento lutando contra poderes muçulmanos por seus próprios interesses expansionistas. Então ele queria aproveitar o momento de vácuo de poder político na área mencionada acima e ganhar glória para si mesmo, especialmente porque ele havia desistido de retornar ao sul da Síria e subjugado a maioria dos chefes curdos e turcomanos ao seu redor. Ele também tinha a seu serviço um grande número de soldados que poderiam ser usados em nome do jihad³².

³¹CHRISTIE, Niall. Muslims and Crusaders: Christianity's Wars in the Middle East, 1095-1382, from the Islamic Sources. 2. ed. Abingdon: Routledge, 2020.

³²AZHARI, Taef El. Zengi and the Muslim Response to the Crusades: The Politics of Jihad. Abingdon: Routledge, 2015. p 37-38.

Essa diferença crucial entre o pragmatismo de Zangi e a piedade de Nur al-Din demonstra como o ideal do sultão ghazi foi elevado e refinado. Nur al-Din não apenas liderou, mas também personificou a ideologia do jihad para legitimar sua autoridade moral e política. A trajetória de Nur al-Din, iniciada sob a sombra da tragédia paterna e em um cenário de crise existencial, marcou o ponto de inflexão na resposta muçulmana aos Francos. A distinção crucial entre ele e seu pai, Zangi, é fundamental: enquanto Zangi via o *Jihad* de forma pragmática, frequentemente como uma retórica conveniente para legitimar ambições expansionistas contra outros muçulmanos, Nur al-Din o abraçou como um imperativo moral e político integral. Portanto, seu governo não foi apenas uma gestão de territórios, mas uma demonstração de piedade e justiça, visível no investimento em infraestrutura religiosa e social. Uma das propagandas, como ilustrada pela poesia de Ibn al-Qaysarani, elevou-o de um mero atabeg para a "Luz da Religião", consolidando-o como o verdadeiro *Ghazi*. Ademais, a poesia de Ibn al-Qaysarani, ao chamá-lo de "Luz da Religião" e vincular sua espada à destruição da incredulidade, demonstra essa construção ideológica em ação.

Esse tipo de retórica propagandística não apenas celebrou um triunfo militar, mas elevou Nur al-Din de um mero comandante militar a uma figura moral. Essa legitimidade era crucial para unificar as facções muçulmanas sírias. Pois, ela reforçou essa imagem não só com vitórias, mas com ações institucionalizadas de piedade, como o envio de espólios ao califa em Bagdá (legitimando-o perante a autoridade sunita central) e, de forma mais impactante, através da construção de madrasas, hospitais e mesquitas. Tais instituições não eram apenas sociais; elas eram ferramentas de contra-ofensiva ideológica, promovendo a ortodoxia sunita e a doutrina do *Jihad* como pilares do seu regime. Nur al-Din, portanto, não apenas liderou a contra-Cruzada; ele modelou a ideologia que tornaria essa contra-ofensiva aceitável e sustentável para a *Umma*.

Em última análise, o maior legado de Nur al-Din não foi apenas a unificação militar de Aleppo e Damasco, mas a unificação ideológica do mundo sunita na Síria. Ele personificou o ideal de que o poder temporal (o Sultanato) só poderia ser sustentável e legítimo se estivesse inequivocamente ligado ao propósito espiritual (o *Jihad* defensivo). Ao transformar a luta contra os cruzados em uma causa central e sagrada, Nur al-Din pavimentou o caminho para a ascensão de seu sucessor, Saladino. Ele criou as bases políticas e, mais crucialmente, as bases ideológicas e morais que permitiram a Saladino, mais tarde, não apenas completar a unificação Síria-Egito, mas também ser aceito por toda a *Umma* sunita.

como o libertador de Jerusalém. Assim, Nur al-Din forneceu o modelo de liderança religiosamente justificada que era necessário para superar a fragmentação e alcançar o contra-ataque vitorioso.

2.2 A ascensão de Saladino

El-Melik en-Nasir Salah-ed-Din Yusuf Ibn Ayyub, ocidentalmente conhecido como Saladino, nasceu em Tikrit, mas cresceu em Baalbek. Ele foi educado à sombra de seu pai, Ayyūb, e de seu tio, Asad al-Dīn Shīrkūh, ambos a serviço do senhor turco Zangi em Mosul e Alepo. Sua educação, foi permeada por princípios morais e de boa conduta, foi fundamental para sua ascensão como líder do mundo árabe-muçulmano³³. Embora os registros sejam escassos sobre a juventude de Saladino em Damasco entre 1154 e 1164, a sua reputação como um jovem talentoso, formado pelo mestre Nur al-Din, já era consolidada. A narrativa da época o descreve como um aprendiz que absorveu os princípios de virtude e de combate contra os "infiéis". Saladino manteve um perfil discreto, adotando a prudência como guia, até que a oportunidade perfeita surgiu para demonstrar suas habilidades³⁴.

Essa chance veio da instabilidade política no Egito, que se tornou um ponto de interesse para o Reino de Jerusalém e para Nur al-Din. A disputa pelo poder entre o vizir Shawar e seu rival Dirgham abriu as portas para uma intervenção estrangeira. Shawar apelou a Nur al-Din em Damasco, prometendo-lhe riquezas e uma aliança estratégica crucial.

Nur al-Din, cauteloso, não aceitou de imediato. A situação se intensificou em 1163, quando o rei cruzado Amalrico I invadiu o Egito. Dirgham, ao perceber que Nur al-Din e Shawar estavam negociando, ofereceu uma aliança a Amalrico I em uma tentativa de se proteger. Foi essa manobra que forçou Nur al-Din a agir. Em 1164, para impedir que o Egito caísse em mãos cruzadas, ele enviou uma expedição comandada por seu tio, Asad al-Din Shirkuh, e por seu sobrinho, Saladino, iniciando, assim, a ascensão do futuro sultão³⁵.

Após ser restaurado no poder com o apoio de seus aliados, o vizir egípcio Shawar traiu Asad al-Din Shirkuh, expulsando-o do Cairo e se recusando a pagar a indenização prometida. Em resposta, Shirkuh enviou Saladino para ocupar Bilbeis e a província oriental,

³³ IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 82.

³⁴ IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 84.

³⁵ IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 84.

mas a expedição não obteve sucesso. Retornando a Damasco, Saladino informou sobre as vantagens de anexar o Egito à Síria. Determinado a se tornar o governante do Egito, Shirkuh pressionou Nur al-Din a autorizar a conquista. O soberano sírio relutou, mas mudou de ideia quando Shawar formou uma aliança com os cruzados francos³⁶.

Em 1167, Shirkuh invadiu o Egito com dois mil soldados. No entanto, ele e suas forças foram perseguidos pelo rei franco Amalrico I, que havia firmado um acordo com Shawar. Para evitar o confronto, Shirkuh retirou-se para o Alto Egito, onde travou uma batalha contra os francos. A vitória muçulmana veio graças à estratégia de Saladino, que usou uma tática de recuo falso para atrair o inimigo e, em seguida, contra-atacá-lo com força total.

Embora tivessem vencido a batalha, os muçulmanos não tinham força suficiente para marchar sobre o Cairo. Por isso, Shirkuh rumou para o norte por uma rota desértica, conquistou Alexandria sem resistência e nomeou Saladino como seu governador. Essa foi a primeira vez que Saladino comandou suas próprias tropas. Ele enfrentou o cerco das forças de Amalrico I, mas, com poucos soldados e pouco apoio da população, precisou pedir reforços à Síria. Enquanto isso, Shirkuh sitiava o Cairo. Com a promessa de que seu tio viria em seu auxílio, Saladino conseguiu encorajar a população a resistir por 75 dias, demonstrando sua liderança em um momento crítico³⁷. Guiado pelo imperativo do *Jihad*, ele viu a necessidade de controlar o Egito Fatímida xiita, tanto para atingir o Reino de Jerusalém quanto para eliminar o cisma. Mesmo com sua relutância inicial, Saladino decidiu se juntar às campanhas egípcias ao lado de seu tio, Shirkuh. Contudo, as expedições no Egito, catalisadas pela instabilidade local e pelas incursões do rei cruzado Amalrico I, não apenas impediram a queda do Egito nas mãos francas, mas também deram a Saladino a oportunidade de demonstrar as virtudes do *Ghazi*.

Influenciado pelo *jihad*, Saladino adotou os princípios da guerra santa islâmica, que prometiam o paraíso aos combatentes mortos em nome de Allah. Segundo Jacques Le Goff, a educação militar e literária de Saladino foi profundamente influenciada pelas vivências de seu pai e tio. Com isso, eles o introduziram a um currículo estritamente focado na escrita árabe e nas diretrizes religiosas do Alcorão, preparando-o para o papel que viria a desempenhar³⁸. Saladino foi enviado ao Egito por Nur al-Din, mesmo com sua relutância, e foi lá que, após a morte de seu tio, ele se tornou vizir;

³⁶ IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 85.

³⁷ IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 86.

³⁸ IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 82.

Nūr al-Dīn ordenou que Asad al-Dīn Shīrkūh partisse para o Egito e cumprisse suas obrigações para com a visita suplicante e espiasse a terra e aprendesse seu estado de coisas. Isso foi no ano 558 [1163]. Asad al-Dīn Shīrkūh fez seus preparativos e depois partiu para o Egito, levando consigo Saladino embora estivesse relutante, porque Asad al-Dīn confiava nele. Ele o fez comandante de suas forças e seu conselheiro. Eles partiram e chegaram ao Egito, junto com Shāwar, em 2 Jumādā II 558 [8 de maio de 1163].³⁹

Após a morte de seu tio, Saladino se estabeleceu como vizir do califado Fatímida. Em 1171, ele deu o passo decisivo para completar o projeto ideológico de Nur al-Din: ele derrubou o Califado Fatímida, restaurando o Egito à ortodoxia sunita. Esse ato, mais do que uma vitória militar, foi um triunfo teológico e político, pois eliminou a principal fonte de divisão sectária no mundo muçulmano ocidental.

Ele via a missão como uma "sentença de morte", mas, em uma reviravolta do destino, a expedição o levou à sua ascensão ao poder. Com a morte de Nur al-Din, em 1174, deixou um vazio de poder que Saladino rapidamente preencheu. Embora Saladino fosse um de seus principais comandantes e herdeiro natural do ideal do *jihad*, ele não foi, inicialmente, visto pela elite muçulmana como um sucessor legítimo. Com a morte de Nur al-Din em 1174, Saladino estava estrategicamente posicionado. Embora enfrentasse hostilidade inicial da elite de Damasco, leal à dinastia Zangi, ele compreendeu o poder da ideologia *Ghazi* aperfeiçoada por seu mentor. Saladino não apenas herdou o projeto de *Jihad*, mas o levou à sua conclusão final, usando a unificação sunita Síria-Egito como trampolim para a conquista de Jerusalém. De fato, a crônica de Ibn al-Athir, com sua lealdade à dinastia Zangi, apresenta uma hostilidade percebida⁴⁰ em relação à Saladino, que é retratado como um líder mais pragmático e ambicioso.

Contudo, essa visão crítica inicial, Saladino compreendeu o poder da ideologia *ghazi*, aperfeiçoada por Nur al-Din. Deste modo, ele não apenas herdou o projeto de *jihad*, mas o levou a sua conclusão final, unificando o mundo muçulmano sob sua liderança. Para legitimar sua autoridade, Saladino se apresentou como o verdadeiro campeão da fé, o restaurador da ordem sunita e o líder destinado a completar a reconquista de Jerusalém.

Suas vitórias, em particular a decisiva Batalha de Hattin (1187)⁴¹ e a subsequente captura da Cidade Sagrada, não foram apenas triunfos militares, mas atos que o elevavam à posição de líder do *jihad*, superando até mesmo a figura idealizada de Nur al-Din. A partir

³⁹ IBN SHADDĀD, Bahā al-Dīn. op. cit., 2002, p. 41.

⁴⁰ IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 2.

⁴¹ Esta batalha será mais aprofundada no próximo capítulo.

desse momento, a imagem de Saladino como o sultão ghazi perfeito se consolidou, moldando a percepção de sua figura para a posteridade. O relato de Ibn al-Athir sobre a entrada de Saladino em Jerusalém não se concentra apenas na vitória militar, mas nos atos simbólicos que a transformaram em um evento de renovação da fé islâmica:

Com a vitória, as bandeiras do Islã foram hasteadas nas muralhas, e a grande cruz dourada no topo da Cúpula da Rocha foi derrubada, causando um clamor de alegria entre os muçulmanos e de tristeza entre os francos. Saladino ordenou a restauração dos edifícios à sua condição original, a limpeza da mesquita e da Cúpula da Rocha, e a instalação de um púlpito que Nur al-Din havia preparado em Alepo há mais de 20 anos, demonstrando a realização dos planos de seu mestre⁴².

A derrubada da cruz, o içamento da bandeira islâmica e a limpeza dos locais sagrados não são meros atos de guerra, mas rituais de consagração. A Batalha de Hattin (1187) e a subsequente captura de Jerusalém foram os atos que solidificaram a imagem de Saladino como o Sultão *Ghazi* perfeito. O relato de Ibn al-Athir sobre a entrada em Jerusalém enfatiza a dimensão simbólica: a derrubada da cruz e a instalação do púlpito preparado por Nur al-Din em Aleppo vinte anos antes. Ao completar o plano de seu mestre, Saladino se legitima não apenas como sucessor, mas como o líder predestinado a levar a contra-ofensiva à sua vitória mais gloriosa. O legado de Nur al-Din, ao fundir poder militar e autoridade religiosa, encontrou em Saladino a figura que faria dessa fusão a força motriz para a reconquista, estabelecendo um paradigma de liderança que moldaria a memória islâmica para a posteridade. Acrescida com a vitória de Nur al-Din sobre Edessa em 1144, foi significativa, mas foi à reconquista de Jerusalém que garantiu a Saladino um lugar único na história e na memória islâmica, tornando-o o paradigma do líder ghazi para as gerações futuras. Que discutiremos a seguir no próximo capítulo.

⁴² IBN AL-ATHIR, *The Chronicle of Ibn al-Athir*, p. 335.

CAPÍTULO QUATRO

3. O JIHAD POLÍTICO: AS TRAJETÓRIAS DE NUR AL-DIN NA CRÔNICA *AL-KAMIL FI'L-TA'RIKH* DE IBN AL-ATHIR

3.1 A Ascensão do Jihad no Relato de Ibn al-Athir

A ascensão do sultão *ghazi*, o guerreiro da fé, foi à culminação da resposta muçulmana às Cruzadas. Este capítulo se dedica a analisar as trajetórias de Nur al-Din e Saladino, dois líderes que não apenas personificaram esse ideal, mas também o utilizaram como a principal ferramenta para a unificação política e militar do mundo islâmico, mesmo que tivessem que combater outros líderes muçulmanos. O *jihad*, em suas mãos, deixou de ser uma reação defensiva para se tornar uma ideologia de Estado, essencial para a construção de um império coeso capaz de confrontar os invasores francos. A análise dessas duas figuras revela um padrão de continuidade e de superação. Enquanto Nur al-Din lançou as bases do projeto de *jihad* com uma forte conotação religiosa, Saladino o herdou e o levou a uma conclusão histórica, superando seu mestre em alcance e em simbolismo⁴³.

A crônica de Ibn al-Athir oferece um registro detalhado da trajetória de Nur al-Din, evidenciando como a sua ascensão ao poder, após a morte de seu pai, Zangi, foi marcada por uma imediata instrumentalização do *jihad* para fins políticos. O autor descreve que, após assumir o controle de Aleppo, Nur al-Din demonstrou sua capacidade de liderança ao enfrentar o primeiro grande desafio de seu reinado: a revolta em Edessa, que havia sido incitada pelo antigo senhor franco da cidade, Joscelin;

Durante este ano [1147], Nūr al-Dīn Maḥmūd ibn Zankī, senhor de Aleppo, entrou em território franco e tomou à espada e saqueou a cidade de Artāḥ, a fortaleza de MābūLa, Baṣarfīt e Kafrlāthā. Após o assassinato de seu pai Zankī, os Francos se tornaram ambiciosos e pensaram que, agora que ele estava morto, eles recuperariam o que ele havia tomado. Quando viram tal zelo de Nūr al-Dīn no início de seu reinado, perceberam que o que esperavam estava distante⁴⁴.

⁴³ AZHARI, Taef El. Zengi and the Muslim Response to the Crusades: The Politics of Jihad. Abingdon: Routledge, 2015. p 2.

⁴⁴ IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 15

Uma forma de instrumentalização do *jihad* por Nur al-Din é revelada na maneira como ele respondeu, de forma imediata e estratégica, às ambições dos francos logo após a morte de seu pai, Zangi. A crônica de Ibn al-Athir aponta que, ao verem um vácuo de poder, os inimigos do Islã se tornaram "ambiciosos" e vislumbraram a oportunidade de "recuperar o que ele havia tomado". A resposta de Nur al-Din foi dupla. Em primeiro lugar, ele realizou uma demonstração estratégica de força, entrando em território franco e saqueando as cidades de Artāḥ, Mābūla, Baṣarfīt e Kafrlāthā. Essa ação foi descrita pelo cronista como um "zelo" que dissipou as esperanças dos francos.

Em segundo lugar, essa mesma assertividade foi replicada na gestão da revolta de Edessa. A crônica relata que, ao tomar conhecimento da ameaça de Joscelin, Nur al-Din marchou com seu exército em "marchas forçadas" e, com a sua aproximação, o líder franco fugiu. Segundo Ibn al-Athir;

Joscelin, o Franco, que havia sido senhor de Edessa, estava em seu domínio, ou seja, Tell Bāshir e arredores. Ele escreveu ao povo de Edessa, a maioria dos quais eram armênios, e os incitou a se rebelar, resistir aos muçulmanos e entregar a cidade. Eles concordaram em fazer isso, e ele marcou um dia em que viria até eles. Ele partiu para Edessa com suas tropas e conquistou a cidade, mas a cidadela e os muçulmanos que estavam dentro resistiram a ele, apesar de seus ataques. A notícia disso chegou a Nūr al-Dīn Maḥmūd ibn Zankī, enquanto ele estava em Alepo. Ele partiu com seu exército em marchas forçadas. Quando ele se aproximou, Joscelin fugiu de volta para suas terras. Nūr al-Dīn entrou na cidade e, naquela ocasião, a saqueou e escravizou sua população⁴⁵.

A subsequente decisão de Nur al-Din de saquear a cidade e escravizar sua população, no início de seu reinado, serviu como uma demonstração de poder que validou sua liderança perante as incertezas da transição política. As duas ações, a campanha de saque e a resposta a Edessa, atuaram de forma complementar para projetar uma imagem de Nur al-Din como um líder implacável e devoto, capaz de frustrar as ambições dos cruzados e de fomentar sua autoridade sobre as terras muçulmanas.

Em 1149, o autor relata que houve uma derrota dos exércitos francos. Nur al-Din invadiu o território franco em direção a Antioquia. Em seguida ele marchou para a fortaleza de Harim, que pertencia aos francos, a sitiou, destruiu seus subúrbios e saqueou seu interior. Após o saque, então partiu para a fortaleza de Inab, que ele também sitiou⁴⁶. Ademais, o autor afirmar que;

⁴⁵ IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 8.

⁴⁶ IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 31.

Os Francos se reuniram com o Príncipe, senhor de Antioquia, Hārim e aquelas regiões, e se moveram em direção a Nūr al-Dīn para forçá-lo a partir de Inab. No entanto, ele ficou para encontrá-los e uma batalha feroz foi travada. Nūr al-Dīn participou diretamente da luta naquele dia. Os Francos sofreram uma derrota muito ruim e um grande número deles foi morto e um número semelhante foi capturado. Um dos mortos foi o Príncipe, senhor de Antioquia. Ele era um dos mais intransigentes dos Francos e um de seus grandes líderes⁴⁷.

O relato de Ibn al-Athir destaca a iniciativa de Nur al-Din, que "invadiu o território franco em direção a Antioquia". Essa iniciativa sugere que a sua agressão não era meramente defensiva, mas uma ofensiva estratégica para enfraquecer o inimigo. Ao sitiá-lo e saquear as fortalezas de Harim e Inab, Nur al-Din forçou os francos a reagirem em seu próprio território, em vez de permitir que eles atacassem Alepo. Essa tática de atrair o inimigo para o seu campo de batalha, onde ele tinha a vantagem, mostra a sua habilidade militar.

A participação direta de Nur al-Din na luta, como enfatiza a crônica, é um detalhe crucial. Essa ação o coloca na posição do líder-guerreiro, do *ghazi*, que não apenas comanda, mas também luta ao lado de suas tropas. Ao saírem vitoriosos e, uma "derrota muito ruim" para os francos, resultou na morte e na captura de um grande número de inimigos. A narrativa ressalta ainda mais a importância da vitória ao mencionar a morte do "Príncipe, senhor de Antioquia", descrito como "um dos mais intransigentes dos francos e um de seus grandes líderes". A eliminação de um inimigo de tal estatura foi um golpe psicológico e político para os cruzados. A campanha de 1149 mostra que o *jihad*, em suas mãos, era uma ferramenta para desestabilizar os inimigos e, ao mesmo tempo, consolidar sua própria soberania através da guerra, da liderança pessoal e da propaganda. Portanto, a derrota dos francos em Antioquia foi um ato fundamental que reforçou sua imagem como o verdadeiro campeão da fé.

No entanto, a liderança de Nur al-Din não se definia apenas por triunfos militares diretos, mas também por uma astuta prudência política. A crônica revela que a tomada do castelo de Shayzar não foi um ato de conquista militar, mas um evento de natureza quase providencial. O autor detalha a história da família Banu Munqidh⁴⁸, cuja fragmentação

⁴⁷IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 31.

⁴⁸ Pertencia à família Munqidh, Kinanis, entre os quais passou por herança desde os dias de Salih ibn Mirdas, até chegar a Abu'l-Murhaf Nasr ibn 'Ali ibn al-Muqallad após seu pai Abu'l-Hasan 'Ali. Ele o deteve até sua morte no ano 491 [1097-98]. Ele era um homem corajoso e nobre. Quando sua morte se aproximava, ele nomeou seu irmão Abu Salama Murshid ibn 'Ali como seu deputado[...]Ele tornou seu irmão mais novo Sultan ibn 'Ali o governante e os dois irmãos cooperaram extremamente bem por um período de tempo. Murshid gerou vários filhos homens que cresceram como nobres senhores, pois .exemplo 'Izz al-Dawla Abu'l-Hasan 'Ali, Mu'ayyad al-Dawla Usama e outros. Seu irmão Sultan não teve nenhum filho homem até ficar velho, quando alguns filhos homens finalmente vieram. Isso fez com que Sultan invejasse seu irmão e ele temesse por seus filhos daqueles de seu irmão. *Homens maus causaram problemas entre eles e colocaram cada irmão contra o outro*. IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 88.

interna se tornou um obstáculo para a unificação. O fato de que "homens maus causaram problemas entre eles" e que o tio de Murshid "se tornou vergonhosamente hostil em relação aos filhos" demonstra a decadência de uma liderança local, o que justificaria uma intervenção externa;

Ainda havia alguma restrição em suas relações, mas, quando Murshid morreu no ano 531 [1136-37], seu irmão se tornou vergonhosamente hostil em relação aos filhos de [Murshid] e começou a tratá-los mal. Ele os expulsou de Shayzar e eles seguiram seus caminhos. A maioria deles procurou Nur al-Din e reclamou do que haviam sofrido de seu tio. Ele ficou furioso com isso, mas não conseguiu atacá-lo, para vingá-los e restaurá-los ao seu lugar de origem, porque ele estava totalmente ocupado com o Jihad contra os Francos e porque temia que Shayzar pudesse ser entregue aos Francos⁴⁹.

O autor destaca que, mesmo enfurecido, Nur al-Din foi impedido de agir por priorizar a guerra contra os francos, aguardando pacientemente uma oportunidade que, como o cronista sugere, veio por meio do destino. Em Rajab deste ano [9 de agosto a 7 de setembro de 1157], houve muitos terremotos fortes na Síria, que destruíram grande parte do país e que causaram a morte de mais pessoas do que se podia contar⁵⁰.

Toda a Síria sofreu danos na maioria de suas partes, mesmo que o dano não tenha sido total. Muralhas e cidadelas da cidade foram demolidas. Nur al-Din Mahmud lidou com isso de forma exemplar. Ele temia pela terra, pois as muralhas da cidade haviam sido destruídas. Ele reuniu as tropas e acampou nas fronteiras de sua terra, realizando ataques em território franco, enquanto trabalhava nas muralhas do resto de suas terras. Ele manteve isso até que completasse todas as muralhas da cidade⁵¹.

O terremoto, que arruinou cidades inteiras e causou uma mortalidade incalculável em toda a Síria, foi interpretado por Nur al-Din não como uma derrota, mas como um desafio estratégico que ele lidou de "forma exemplar". O que sugere um alinhamento providencial entre a vontade divina e os objetivos políticos de Nur al-Din. Dessa forma, ele reuniu suas tropas e as posicionou nas fronteiras para realizar ataques em território franco, uma manobra que impedia que os cruzados se aproveitassem da vulnerabilidade de suas cidades. Ao mesmo tempo, ele se dedicou à reconstrução das muralhas e cidadelas, uma ação que reforçou sua imagem não apenas como guerreiro, mas como um governante protetor e construtor.

Essa dualidade de ações a ofensiva contra os francos e a reconstrução interna é a materialização do *jihad* como uma ideologia de Estado. Nur al-Din utilizou da calamidade para unir o seu povo e direcionar a sua força para a defesa da fé, em vez de se perder em lutas internas. A crônica reforça essa imagem ao relatar que a população, mesmo após a perda de

⁴⁹ Ibid., p 89.

⁵⁰ Ibid., p 87.

⁵¹ Ibid., p 87.

suas famílias, não tinha tempo para lamentar, pois estava focada na reconstrução e na resistência. O terremoto, nesse sentido, consolidou a coesão do seu governo e fortaleceu a sua autoridade moral e política, permitindo que o projeto de unificação do *jihad* continuasse.

3.2 A campanha no Egito: o palco para a ascensão de Saladino

A Terceira Campanha de Nur al-Din no Egito, em 1168, detalhada por Ibn al-Athir, transcende a mera narrativa militar para se tornar um estudo de caso sobre a instrumentalização do *jihad* e as intrigas políticas que pavimentaram o caminho para a ascensão de Saladino. A crônica ressalta a importância geopolítica do Egito ao descrever a aliança estratégica entre o rei cruzado Amalrico I e o vizir Dirgham, o que motivou a intervenção de Nur al-Din. Esse pacto, que ameaçava o Egito de cair sob o controle dos francos e, por consequência, Nur al-Din, era visto por alguns conselheiros de Amalrico I como um imperativo estratégico, mas o próprio rei latino advertiu-os, com notável lucidez, que tal ação poderia unir os muçulmanos sob a liderança de Nur al-Din. O cronista usa essa conjunção de fatores para legitimar a intervenção do governante sírio.

Nesse contexto, o apelo desesperado do califa fatímida al-‘Āḍid, que enviou "mechas de cabelo de suas mulheres⁵²" a Nur al-Din como um símbolo de sua vulnerabilidade, não é apenas um toque dramático, mas um ato político de profunda significância. Ele consagra Nur al-Din, o líder sunita, como o único protetor legítimo do mundo muçulmano, mesmo por parte de um califado rival. A aceitação do apelo, portanto, cimentou a autoridade de Nur al-Din perante o mundo islâmico e o projetou como o defensor da fé, transcendendo divisões sectárias. Essa campanha, portanto, não foi apenas uma resposta militar, mas o ato final de Nur al-Din na sua busca por unificar o mundo muçulmano e estabelecer a hegemonia de seu governo.

A crônica de Ibn al-Athir revela a astúcia e o pragmatismo da política de poder da época. O vizir egípcio Shawar, em sua fraqueza, se utilizou de subterfúgios para negociar tanto com os francos quanto com Nur al-Din. A sua proposta aos cruzados, que incluía o

⁵² O Califa al-'Adid enviou uma mensagem para Nur al-Din pedindo sua ajuda e dizendo-lhe que os muçulmanos eram fracos demais para repelir os Francos. Com as cartas, ele enviou os cabelos de suas mulheres, dizendo: 'Estes são os cabelos de minhas mulheres de meu palácio implorando sua ajuda para resgatá-las dos Francos.' Nur al-Din, portanto, embarcou no envio de tropas. IBN AL-ATHIR, *The Chronicle of Ibn al-Athir*, p. 172.

pagamento de um milhão de dinares egípcios, e o subsequente fracasso em arrecadar o valor, expôs a fragilidade de seu poder. Enquanto os Francos sitiavam o Cairo, eles consideraram os riscos de uma conquista total, temendo que os Muçulmanos, vendo-se sem alternativa, entregassem o país a Nur al-Din, o que resultaria na "morte dos Francos e sua expulsão da terra da Síria".

Nur al-Din, ao receber as cartas do califa al-Adid, agiu com a rapidez de um líder-guerreiro. A crônica ressalta sua habilidade em mobilizar recursos e tropas de forma eficiente, dando a seu general Asad al-Din Shirkuh "200.000 dinares, além de roupas, montarias, armas e outras coisas, e plena autoridade sobre o exército e os tesouros"⁵³. O autor também destaca o papel de Saladino, que, mesmo relutante, foi nomeado comandante e conselheiro de Asad al-Din Shirkuh. A narrativa de que a missão de Saladino levou à sua campanha, embora idealizada por Nur al-Din, foi o ponto de partida para a ascensão do futuro sultão.

A expedição, liderada por Asad al-Din Shirkuh e acompanhada por Saladino, é retratada pelo cronista como uma missão quase providencial. Enquanto Saladino via a campanha como uma "sentença de morte", Ibn al-Athir, aponta que ela levou à sua boa fortuna e governo. A narrativa se aprofunda nos meandros da política egípcia, revelando a traição de Shawar, que tentou atrasar o pagamento das promessas feitas, e a astúcia de Nur al-Din em aproveitar a situação.

O momento decisivo ocorre com a morte de Asad al-Din Shirkuh, que, apesar de ter estabelecido o controle de Nur al-Din sobre o Egito, morreu apenas dois meses e cinco dias após se tornar vizir. A morte de Asad al-Din Shirkuh, em março de 1169, é descrita por Ibn al-Athir como o ponto de inflexão decisivo que transformou o destino de Saladino e, por consequência, a história do *Jihad*. A, destaca a ironia da ascensão de Saladino, que inicialmente relutou em participar da campanha no Egito, sentindo-se como se estivesse sendo "levado para a morte". No entanto, a morte súbita de seu tio, após apenas dois meses e cinco dias como vizir, abriu um vácuo de poder que o cronista descreve como uma dádiva da providência divina.

Ao invés de se deixar manipular, Saladino se dedicou a conquistar a lealdade dos emires nutridos por Nur al-Din, persuadindo-os de que seu poder e domínio seriam

⁵³ IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 173.

vantajosos para todos. Em um movimento estratégico de consolidação, ele pediu a Nur al-Din que enviasse seus irmãos e sua família para o Egito, fortalecendo sua base de poder e distribuindo feudos aos que lhe eram fiéis. Após sua nomeação com o título de al-Malik al-Nasir, a autoridade de Saladino não foi imediatamente aceita. Nenhum dos emires que também aspiravam ao cargo de vizir lhe obedeceu ou prestou homenagem. O plano era infiltrar-se em suas tropas e, no momento oportuno, prendê-lo ou expulsá-lo. Foi à ironia dessa percepção de fraqueza que, de fato, abriu o caminho para a consolidação do poder de Saladino, como afirma o cronista;

[...] al-'Adid mandou chamar Saladino, convocou-o para sua presença e deu-lhe as vestes de ofício e o tornou vizir para seguir seu tio. O que o persuadiu a fazer isso foi que seus homens lhe disseram: 'Nessa companhia não há ninguém mais fraco nem mais jovem do que Yusuf. O melhor plano é que ele seja nomeado, pois ele não escapará do nosso controle. Então, nós nos infiltraremos em suas tropas com pessoas para conquistá-las para o nosso lado. Nós ganharemos tropas suficientes para defender nosso país e então prenderemos ou expulsaremos Yusuf⁵⁴.

Essa manobra demonstra que a liderança de Saladino, em contraste com a de seu tio Shirkuh ou mesmo a de Nur al-Din, era baseada na construção de uma rede de lealdade pessoal. Ibn al-Athir, em sua análise, não esconde sua visão de que o poder de Saladino derivava, em última instância, do legado de Nur al-Din. Ele aponta que Saladino, como uma espécie de deputado de Nur al-Din, agia sob sua autoridade. A crônica ressalta o controle de Nur al-Din, que, em sua correspondência, se dirigia a Saladino de forma formal e impessoal, utilizando sua própria assinatura de lema, um indício sutil da nova e complexa dinâmica de poder.

A análise de Ibn al-Athir, eleva o relato a uma reflexão histórica sobre a transferência de poder. O cronista observa um padrão em que o poder, nas maiores dinastias islâmicas, frequentemente se move para longe dos descendentes imediatos de seu fundador. Ao incluir essa observação, o autor contextualiza a ascensão de Saladino não como um ato de traição, mas como a manifestação de um desígnio maior, que garantiu que o projeto de unificação do mundo muçulmano contra os francos continuasse e fosse levado à sua culminação histórica, ainda que sob um novo líder. Assim, a crônica de Ibn al-Athir legitima a dinastia de Saladino como a herdeira do projeto de Nur al-Din, reafirmando o papel da providência divina na condução da história.

⁵⁴ IBN AL-ATHIR, *The Chronicle of Ibn al-Athir*, p. 177

3.3 A consolidação do poder: O confronto político velado com Nur al-Din

A crônica de Ibn al-Athir, ao detalhar o estabelecimento da *khutbah*⁵⁵ abássida no Egito 1171, expõe a complexa dinâmica de poder que existia entre Nur al-Din e seu subordinado, Saladino. Embora Saladino tivesse consolidado seu poder no Egito, ele temia a reação de seu mentor, que o via como seu tenente e esperava obediência total. A crônica revela que Saladino, movido pelo temor de que Nur al-Din pudesse invadir o Egito e tomá-lo para si, relutava em obedecer à ordem de abolir a *khutbah* fatímida. Sua justificativa, a de que temia uma revolta popular;

Nur al-Din escreveu para ele ordenando que a *khutbah* em nome de al-'Adid fosse abandonada e que fosse feita em nome de al-Mustadi'. Saladino recusou, alegando seu medo de uma revolta contra ele pelo povo do Egito por causa de suas simpatias alidas⁵⁶.

Essa tensão atingiu o seu ponto máximo quando Nur al-Din, ciente da crescente independência de Saladino, resolveu entrar no Egito e expulsá-lo⁵⁷. O cronista detalha como Saladino recebeu a notícia desse plano, que representava uma ameaça existencial. Ele convocou seus familiares e emires para um conselho, onde a divisão de opiniões era evidente. Enquanto alguns como seu sobrinho Taq al-Din 'Umar, aconselhavam a resistência armada, seu pai, Najm al-Din Ayyub, demonstrou uma lucidez política e um pragmatismo que salvaguardam a sua posição;

Ele dispensou os emires e outros, que todos se dispersaram então. Quando Ayyub ficou sozinho com ele, ele disse-lhe: 'Com que tipo de inteligência você agiu? Você não percebe que, se Nur al-Din ouvir sua intenção de resistir a ele e lutar, ele fará de nós sua consideração mais importante. Então você será impotente contra ele. Mas

⁵⁵ No Islã, Khutbah (ou Khotbeh, Hutbe) é um sermão proferido por um imã em uma mesquita, especialmente durante a oração do meio-dia da sexta-feira, também conhecido como Jum'ah. A Khutbah é uma prática importante que serve como um momento de pregação pública e reflexão para os muçulmanos.

⁵⁶ IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 196

⁵⁷ Quando Nur al-Din ouviu o que Saladino havia feito, ele deixou Damasco, também indo para o território franco para entrar por outra direção. Saladino foi informado: 'Se Nur al-Din entrar nas terras dos Francos enquanto eles estão nesta situação, você de um lado e Nur al-Din de outro, ele os conquistará e quando os Francos forem expulsos de sua rota e seu rei for capturado, com Nur al-Din não haverá lugar sobrando no Egito. Se Nur al-Din vier até você aqui, você terá que encontrá-lo e então ele exercerá sua autoridade sobre você como desejar. Se ele desejar, ele o deixará em paz e, se ele desejar, ele o demitirá e você não poderá resistir. Seu curso político é retornar ao Egito.' Saladino então se retirou de Shawbak para retornar ao Egito, sem tomá-la dos Francos. Ele escreveu para Nur al-Din, desculpando-se por causa do estado instável do Egito devido a assuntos que ele havia ouvido sobre os xiitas alidas, que eles estavam planejando um golpe. Ele temia, por causa de sua distância do Egito, que o antigo estabelecimento se levantasse contra seus homens deixados para trás, os expulsasse e se entrincheirassem novamente. Ele apresentou suas desculpas longamente, mas Nur al-Din não as aceitou. Sua atitude em relação a ele mudou e ele resolveu entrar no Egito e expulsá-lo. IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 193

agora, quando ele ouvir o que aconteceu e sobre nossa lealdade a ele, ele nos deixará em paz e se ocupará com outros e o destino seguisse seu curso⁵⁸.

A narrativa de Najm al-Din Ayyub, tal como apresentada na crônica, é um ponto-chave na análise da ascensão de Saladino. Desse modo, ele adverte o filho de que todos os emires presentes, inclusive ele próprio, seriam incapazes de resistir a Nur al-Din. Contudo, a sua lealdade, que remontava ao serviço a Zangi e Nur al-Din, era inabalável. O conselho de Najm al-Din para que Saladino se submetesse formalmente a Nur al-Din, enviando uma carta de total submissão, foi uma manobra inteligente, ele percebeu que a obediência e a humildade, nesse momento, seriam as armas mais eficazes. A crônica registra que essa estratégia funcionou: Nur al-Din desistiu de seu propósito e se ocupou com outros assuntos.

Em maio de 1174, o cronista Ibn al-Athir, relata a morte de Nur al-Din. No auge de seu poder e em meio a preparativos para uma expedição decisiva contra Saladino no Egito, sua morte súbita é descrita como um "decreto de Deus, que não pode ser evitado". O autor adiciona um elemento dramático ao registrar a premonição de Nur al-Din, que previu sua morte iminente em uma conversa com um de seus emires⁵⁹, o que reforça a visão de Ibn al-Athir sobre a providência divina na condução da história.

A partir desse momento, a narrativa se transforma em um longo e detalhado elogio que não apenas celebra o legado de Nur al-Din, mas estabelece o paradigma do governante *ghazi*. O cronista o retrata como a encarnação do ideal de líder, cuja autoridade derivava da fusão de virtude, justiça e força militar. O elogio de Ibn al-Athir é de suma importância para a compreensão da ideologia de Estado do *Jihad* e pode ser analisado a partir de três pilares: Piedade e ascetismo pessoal, Justiça como fundamento do Estado e Liderança militar e obras públicas.

Para o primeiro pilar, a crônica destaca a integridade moral de Nur al-Din, que era ascético e piedoso. A anedota de sua esposa reclamando da falta de dinheiro, à qual Nur al-Din respondeu que era apenas um "custodiante para os muçulmanos"⁶⁰, é um exemplo

⁵⁸ IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 199

⁵⁹ É uma estranha coincidência que em 2 Shawwal [6 de maio] ele saiu para cavalgar com um de seus melhores emires ao seu lado, que disse a ele: "Glória seja para Aquele que sabe se nos encontraremos aqui no próximo ano ou não!" Nur al-Din respondeu: "Não diga isso. Em vez disso, glória seja para Aquele que sabe se nos encontraremos em um mês ou não!" Nur al-Din (Que Deus tenha misericórdia dele) morreu onze dias depois e o emir morreu antes do ano terminar. Cada um foi levado de acordo com suas palavras. IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 216

⁶⁰ Sua esposa reclamou com ele de dificuldades, então ele deu a ela três lojas em Homs que ele possuía, das quais ele ganhava cerca de vinte dinares anualmente. Quando ela considerou que não era suficiente, ele disse a ela: "Eu não tenho nada além disso. Para tudo o que está em minhas mãos, sou um custodiante para os

paradigmático de sua filosofia de governo. Sua vida pessoal, marcada por uma profunda devoção, orações noturnas e estudo das leis islâmicas, é apresentada como a base sobre a qual sua autoridade era construída.

Em sequência, o segundo pilar é descrito como a justiça de Nur al-Din é celebrada como um de seus atributos mais notáveis. O cronista afirma ter lido sobre os reinados de príncipes e califas e não ter encontrado nenhum que se comparasse ao dele em sua busca pela equidade. A crônica detalha a abolição de impostos não canônicos em todas as suas terras e a instituição do "Salão da Justiça"⁶¹, onde ele próprio se dedicava a fazer justiça aos injustiçados, independentemente de sua religião ou status social⁶². O episódio em que Nur al-Din se submete a um tribunal e, mesmo tendo razão, concede a vitória a seu oponente para evitar a impressão de arrogância, é uma prova de sua profunda reverência pela *Sharia* e pela justiça.

E por fim o último pilar, que embora o cronista exalte a bravura de Nur al-Din em batalha, o autor revela que sua grandeza não se limitava ao campo de guerra. Suas extensas obras públicas, como a construção de muralhas, madraças, hospitais e caravansarás, são apresentadas como prova de sua visão estratégica. O *Jihad*, para ele, não era apenas um ato de conquista, mas um projeto de civilização que exigia a construção de uma infraestrutura que garantisse a estabilidade e o bem-estar de sua população. Sua resposta a um conselheiro que lhe pediu para não se arriscar tanto em batalha é a síntese de sua visão messiânica: "Quem é [este] Mahmud para que tal coisa seja dita dele? Antes de mim, quem protegeu as terras e o Islã? Esse foi Deus, além de quem não há deus"⁶³.

O legado de Nur al-Din, tal como imortalizado pelo elogio meticuloso de Ibn al-Athir, cumpriu uma função histórica dupla: estabeleceu o paradigma do governante *Ghazi*—um líder cuja autoridade era inseparável de sua justiça, piedade e compromisso com o *Jihad*—e, ironicamente, forneceu a base de legitimidade para seu sucessor e rival. A morte súbita de Nur al-Din em 1174, descrita pelo cronista como um "decreto de Deus", encerrou a tensão política velada com Saladino e abriu um vácuo de poder na Síria.

muçulmanos e não os trairei, nem me meterei no fogo do Inferno por sua causa." IBN AL-ATHIR, *The Chronicle of Ibn al-Athir*, p. 217

⁶¹ Ele reverenciava a *Sharia* e defendia seus preceitos. [...]Em sua terra, ele construiu o Salão da Justiça, onde ele e o cádi costumavam se sentar para fazer justiça aos injustiçados, mesmo que fosse um judeu, contra o agressor, mesmo que fosse seu próprio filho ou seu maior emir. IBN AL-ATHIR, *The Chronicle of Ibn al-Athir*, p. 217

⁶² IBN AL-ATHIR, *The Chronicle of Ibn al-Athir*, p. 217

⁶³ IBN AL-ATHIR, *The Chronicle of Ibn al-Athir*, p. 217

Saladino, que havia usado de sua astúcia e submissão formal a Nur al-Din enquanto consolidava o Egito, estava agora posicionado para herdar e superar esse legado. Todavia, ele não apenas unificou geograficamente as terras de Nur al-Din e aboliu o califado xiita Fatímida, mas também compreendeu que, para ser aceito, deveria encarnar a totalidade do ideal *Ghazi* que seu mentor havia meticulosamente construído. O próximo capítulo demonstrará como Saladino transformou essa herança ideológica em um *Jihad* Político ativo, utilizando a ameaça dos Francos, particularmente a agressão de figuras como Reynald de Châtillon como a justificativa moral necessária para mover-se da consolidação interna para a ofensiva de reconquista. Desse modo, a Batalha de Hattin (1187) não será analisada apenas como um triunfo militar, mas como a culminação performática e simbólica dessa construção, solidificando a imagem de Saladino como o líder máximo do *Jihad* e o restaurador da ordem sunita na crônica de Ibn al-Athir.

CAPÍTULO CINCO

3.4. O JIHAD POLÍTICO: AS TRAJETÓRIAS DE SALADINO NA CRÔNICA *AL-KAMIL FI'L-TA'RIKH* DE IBN AL-ATHIR

3.5 Batalha de Hattin 1187

A ascensão de Saladino ao poder, cimentada por sua destreza política no Egito, culminou em uma campanha militar que solidificaria sua imagem como o verdadeiro campeão do *Jihad*. O pretexto para a ofensiva final foi fornecido por Reynald de Châtillon, príncipe de Kerak e uma figura particularmente hostil aos muçulmanos. A crônica de Ibn al-Athir detalha a aversão de Saladino por Reynald, que em 1186 atacou uma caravana entre o Egito e a Síria, violando uma trégua e provocando a ira de Saladino, que já o havia jurado matar. Esse ato de deslealdade ofereceu a Saladino a justificação moral e religiosa necessária para uma ofensiva total, em uma manobra que uniu a retórica do *Jihad* à ambição de reconquistar Jerusalém⁶⁴.

O início deste confronto, no entanto, foi plantado anos antes, em uma série de tensões e escaramuças que revelavam a complexa dinâmica de poder no Levante. Em 1184, como registra a crônica, Saladino "deixou Damasco para fazer um ataque⁶⁵" contra Kerak. Ele mobilizou tropas de Mosul, Hisn Kayfa e do Egito para o cerco, utilizando uma abordagem metódica e engenhosa. Saladino ordenou a construção de trabucos para bombardear o subúrbio e, após um combate feroz, seus homens tomaram a área externa da fortaleza. No entanto, a cidadela principal se mostrou um desafio formidável, isolada por um fosso de cerca de "sessenta côvados de profundidade". Para superar esse obstáculo, a engenhosidade de Saladino se manifestou na construção de uma estrutura coberta de madeira e barro para proteger seus homens enquanto trabalhavam para encher o fosso. A pressão sobre a guarnição franca era imensa, mas ao saber da aproximação de uma força de auxílio, Saladino levantou o cerco, pronto para interceptar os francos em campo aberto. No entanto, devido ao terreno acidentado e da rota difícil e estreita, ele prudentemente recuou após alguns dias.

⁶⁴ IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 318

⁶⁵ IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 318

A campanha subsequente foi meticulosamente planejada de um profundo simbolismo religioso. O cronista de Ibn al-Athir enfatiza a intenção de Saladino de realizar a batalha em um "dia abençoado", preferencialmente às sextas-feiras, durante os períodos de oração. Ele buscava a "bênção dos pregadores" e realizava orações para que suas súplicas fossem atendidas, reforçando a sua imagem de líder devoto que fundia a estratégia militar com o fervor religioso.

A narrativa da Batalha de Haṭṭīn, em 1187, é um estudo de caso sobre a superioridade tática de Saladino. Após a conquista da cidade de Tibérias, os francos marcharam para a defesa da cidade. Saladino, com seu exército, montou um acampamento em Uqhuwana e, em uma manobra estratégica, acampou perto de uma fonte de água para impedir que o inimigo a alcançasse. A guarda avançada muçulmana, guarnecida com flechas, lançou um ataque que a crônica compara a um enxame de gafanhotos;

No entanto, os francos sofriam de sede intensa e estavam desanimados. A batalha começou e se tornou feroz, mas ambos os lados se mantiveram firmes. A guarda avançada muçulmana disparou flechas que eram como um enxame de gafanhotos e matou muitos francos. Este confronto ocorreu depois que os francos se agruparam com sua infantaria e enquanto lutavam em marcha, em direção a Tibérias, na esperança de que pudessem encontrar água⁶⁶.

A batalha se tornou um cerco, com os francos sendo pressionados pela sede, pelo calor e pelas flechas muçulmanas. A narrativa de Ibn al-Athir, ao detalhar essas circunstâncias, não apenas descreve uma vitória militar, mas a consagra como uma demonstração da habilidade de Saladino e da providência divina, que favoreceu o exército do Islã.

Para Amin Maalouf⁶⁷, a batalha não foi um evento isolado, mas a culminação de uma longa e paciente estratégia de unificação do mundo muçulmano, liderada por Nur al-Din e, em seguida, por Saladino. Deste modo, tanto Maalouf como Ibn al-Athir enfatizam o simbolismo do confronto. Ao esmagar os exércitos francos perto do Lago de Tibérias, Saladino não apenas obteve uma vitória decisiva, mas também abriu o caminho para a reconquista de Jerusalém e da maior parte dos territórios francos. O cronista relata seu enfoque na dimensão simbólica e na percepção árabe da guerra;

Os muçulmanos capturaram sua grande cruz que eles chamam de Verdadeira Cruz, afirmando que ela contém uma parte da estrutura de madeira na qual o Messias (a paz esteja com ele) foi crucificado, como eles afirmam. A tomada dela foi uma de

⁶⁶ IBN AL-ATHIR, *The Chronicle of Ibn al-Athir*, p. 322

⁶⁷ Amin Maalouf, *As Cruzadas Vistas Pelos Árabes*, p. 238

suas maiores desgraças, após a qual eles tiveram certeza de que estavam condenados à morte e à destruição⁶⁸.

O excerto acima destaca que a cruz, um dos objetos mais sagrados do cristianismo, não era apenas um símbolo, mas um artefato de poder para os francos. A crônica afirma que a cruz era considerada por eles como contendo “uma parte da estrutura de madeira na qual o Messias”... foi crucificado. Contudo, sua captura pelos muçulmanos, portanto, foi muito mais do que um simples troféu de guerra. O cronista observa que a tomada da cruz foi uma das "maiores desgraças" para os francos, após a qual eles "tiveram certeza de que estavam condenados à morte e à destruição".

Sob a ótica de Hillenbrand, ao analisar as fontes muçulmanas sobre o confronto, reforça a dimensão simbólica de Hattin para além da estratégia militar. Para Hillenbrand, a vitória foi fundamental para reforçar a ideologia unificada do *Jihad* que Nur al-Din havia iniciado. O triunfo de Saladino funcionou como uma confirmação divina da legitimidade de sua liderança e da correção da causa sunita, um ato que apagou as memórias da fragmentação anterior e consolidou a lealdade da *Umma* ao seu novo líder. A própria localização da batalha, perto de um local sagrado para os cristãos, acrescentou um peso teológico à vitória muçulmana.

Essa percepção é crucial, pois, como Hillenbrand aponta, revela o enfoque de Ibn al-Athir na dimensão psicológica e religiosa do confronto. Para os muçulmanos, a captura da cruz serviu como uma prova tangível da providência divina. Foi um sinal de que Deus estava com eles, e não com os Francos. Para os Francos, a perda do que eles consideravam a Verdadeira Cruz foi um golpe devastador à sua moral, uma indicação de que seu reino não tinha mais a bênção de Deus. A narrativa, ao focar nesse objeto simbólico, ilustra a essência do *Jihad* de Saladino: uma luta que era tão ideológica e espiritual quanto militar, cujo objetivo final era a afirmação da supremacia do Islã sobre o cristianismo na região. A vitória em Hattin, selada pela captura da cruz, solidificou, portanto, a imagem de Saladino como o líder messiânico do *Jihad*.

Logo, o enfoque de Ibn al-Athir na dimensão psicológica e religiosa do confronto. Para os muçulmanos, a captura da cruz serviu como uma prova tangível da providência divina. Foi um sinal de que Deus estava com eles, e não com os Francos. Para os Francos, a perda do que eles consideravam a Verdadeira Cruz foi um golpe devastador à sua moral, uma

⁶⁸ IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 322

indicação de que seu reino não tinha mais a bênção de Deus. A narrativa, ao focar nesse objeto simbólico, ilustra a essência do *Jihad* de Saladino: uma luta que era tão ideológica e espiritual quanto militar, cujo objetivo final era a afirmação da supremacia do Islã sobre o cristianismo na região. A vitória em Hattin, selada pela captura da cruz, solidificou, portanto, a imagem de Saladino como o líder messiânico do *Jihad*.

3.5 A conquista de Jerusalém

O relato de Ibn al-Athir sobre o cerco de Jerusalém destaca a abordagem metódica e a paciência de Saladino durante a campanha. Depois da vitória em Hattin, Saladino marchou para Jerusalém, que estava fortificada e defendida por uma vasta multidão de Francos. Por cinco dias, Saladino circundou a cidade, procurando o ponto mais fraco para atacar. Ele encontrou-o no lado norte, perto do Portão de Damasco e da Igreja de São. A crônica descreve a intensidade do combate, com ambos os lados usando trebuchets⁶⁹ e os muçulmanos avançando para minar as muralhas;

Durante esses dias, eles fortificaram a cidade com o que podiam encontrar. Eles guarneceram as muralhas, totalmente armados, unidos para defendê-la e protegê-la com toda a sua força e habilidade, e demonstraram determinação para lutar por ela ao máximo. Eles ergueram trebuchets nas muralhas para impedir tentativas de aproximação e dificultar a ação contra a cidade⁷⁰.

A negociação entre Saladino e Balian de Ibelin, o comandante franco da cidade, é um dos pontos mais reveladores na crônica. Inicialmente, Saladino rejeitou a proposta de clemência, lembrando os Francos da matança indiscriminada que eles haviam perpetrado em 1099, quando conquistaram a cidade. No entanto, Balian de Ibelin, em um ato desesperado, ameaçou que;

Ó sultão, entenda que nesta cidade somos uma grande multidão que somente Deus pode compreender. Eles estão moderando sua luta apenas na esperança de termos, pensando que você lhes concederá termos como fez com os outros. Eles evitam a morte e desejam a vida. No entanto, se eles virem que a morte é inevitável, por Deus, mataremos nossos filhos e mulheres, queimaremos nossa propriedade e bens e não deixaremos que você se beneficie disso com um único dinar ou dirham, nem faremos cativo um único homem ou mulher. Quando terminarmos isso, destruiremos a Cúpula da Rocha, a Mesquita de Aqsa e outros locais e, em seguida, mataremos os prisioneiros muçulmanos que temos 5.000 em número. Não deixaremos para você nenhuma montaria ou animal sem matá-lo. Então sairemos todos nós, contra você e lutaremos como homens desesperados lutando por suas

⁶⁹ É uma poderosa máquina de cerco da Idade Média, que utilizava um contrapeso e um braço articulado com uma funda para lançar projéteis pesados, como grandes pedras, contra muralhas de castelos.

⁷⁰IBN AL-ATHIR, *The Chronicle of Ibn al-Athir*, p. 331

vidas. Nenhum de nós será morto naquele momento até que ele mate muitos mais de vocês. Morreremos nobremente ou alcançaremos a vitória gloriosamente⁷¹.

A análise de Carole Hillenbrand é fundamental para entender que a conquista de Jerusalém foi, acima de tudo, um triunfo ideológico. Hillenbrand sublinha que a cidade sagrada não era estrategicamente crucial para a segurança do Egito ou da Síria, mas era indispensável para a legitimação do *Jihad* e do poder de Saladino, pois fornecia a prova tangível de que a unificação muçulmana estava divinamente correta.

Esta ameaça, que demonstra o desespero e a determinação dos sitiados, levou Saladino a consultar os seus emires, que o aconselharam a aceitar a rendição para evitar consequências imprevistas. A decisão de Saladino de aceitar os termos da rendição é um ato de clemência que o distinguia radicalmente dos conquistadores cruzados. A sua recusa em agir traiçoeiramente mesmo quando os seus próprios homens lhe sugeriram confiscar os bens do Patriarca de Jerusalém, é um exemplo da sua reputação de líder justo e honrado, que Maalouf destaca. Para Maalouf, essa clemência era parte de uma estratégia maior, que elevava Saladino a um líder diferente, superior aos seus inimigos, e que, como Maalouf afirma, servia para reafirmar a dignidade do Islã.

A entrada de Saladino em Jerusalém em 2 de outubro de 1187 não foi apenas à tomada de um território, mas uma profunda consagração espiritual. Ibn al-Athir dedica uma parte significativa do seu relato à descrição da purificação da cidade;

No topo da Cúpula da Rocha havia uma grande cruz dourada. Quando os muçulmanos entraram na cidade na sexta-feira, vários homens subiram ao topo da cúpula para remover a cruz. Quando o fizeram e ela caiu, todos na cidade e fora dela, tanto muçulmanos quanto francos, gritaram em uníssono. Os muçulmanos gritaram 'Deus é grande!' em alegria, enquanto os francos gritaram em angústia e dor. As pessoas ouviram um clamor tão grande e alto que a terra quase tremeu debaixo delas⁷².

Além disso, Saladino ordenou a restauração dos locais sagrados, limpando a sujeira e as impurezas que os francos haviam deixado. A Mesquita de al-Aqsa e a Cúpula da Rocha foram restauradas à sua forma original, com a remoção das construções dos Templários e de outras alterações francas. Hillenbrand⁷³, ao analisar a ideologia do *Jihad*, sublinha a importância de Saladino como o herdeiro legítimo de Nur al-Din. Ibn al-Athir registra que

⁷¹ IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 332

⁷² IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 333

⁷³ Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, p 109

Saladino ordenou que o púlpito fosse transportado de Alepo para Jerusalém, e o cronista, em um dos seus raros comentários pessoais, descreve o ato como;

Foi-lhe dito que Nūr al-Dīn Maḥmūd já havia feito um púlpito em Alepo, para cuja beleza e perfeição ele havia ordenado aos artesãos que não poupassem esforços, acrescentando: 'Este nós o fizemos para ser erguido em Jerusalém'. Os carpinteiros o terminaram ao longo de vários anos. Nunca houve outro igual a ele no Islã. Então Saladino ordenou que ele fosse trazido, então ele foi transportado de Alepo e erguido em Jerusalém. Entre sua fabricação e seu transporte, mais de vinte anos se passaram. Este foi um dos atos inspirados de Nūr al-Dīn e um exemplo da excelência de seus objetivos (que Deus tenha misericórdia dele)⁷⁴.

A narrativa de Ibn al-Athir foca nos atos de purificação que transformaram a vitória militar em uma consagração espiritual, solidificando a imagem de Saladino como o herdeiro legítimo do projeto *Ghazi* de Nur al-Din. A entrada de Saladino na cidade, em 2 de outubro de 1187, e a subsequente derrubada da grande cruz dourada no topo da Cúpula da Rocha, que Hillenbrand classifica como um ato de simbolismo religioso extremo, marcou o clímax desse triunfo. O clamor de "Deus é grande!" dos muçulmanos contrastando com os gritos de angústia dos francos transformou o evento em uma demonstração pública e espetacular da supremacia do Islã na Cidade Santa.

Além disso, a restauração ritual foi crucial. A limpeza da Mesquita de al-Aqsa e da Cúpula da Rocha e a remoção das construções francas sinalizaram o fim do cisma ideológico e a reintegração de Jerusalém à ortodoxia sunita. O ato final e mais simbólico, registrado por Ibn al-Athir, foi a ordem de Saladino para transportar o púlpito que Nur al-Din havia mandado fazer em Alepo há mais de vinte anos.

Este gesto ligou a vitória de Saladino à busca de seu mentor pela unificação do Islã. A perspectiva de Amin Maalouf complementa essa narrativa, ao destacar que a vitória em Hattin e a subsequente conquista de Jerusalém marcaram o Ano da vitória no mundo árabe. Para Maalouf, a reconquista da cidade sagrada foi à concretização do projeto de *Jihad* que havia sido iniciado por Zangi e Nur al-Din, provando a sua legitimidade como líder e reafirmando a dignidade do Islã na cidade que havia sido perdida por quase um século.

⁷⁴IBN AL-ATHIR, The Chronicle of Ibn al-Athir, p. 334

Considerações finais

O presente trabalho buscou discutir a visão simplista do *Jihad* como uma "guerra santa" indiscriminada, demonstrando, através da crônica de Ibn al-Athir e da perspectiva de Carole Hillenbrand e Amin Maalouf, que este conceito evoluiu para uma sofisticada ideologia de Estado. Com as trajetórias dos sultões Nur al-Din e Saladino não é apenas uma saga de conquistas militares, mas a história de como a fé foi instrumentalizada para unificar um mundo muçulmano fragmentado, transformando a resposta aos cruzados em um projeto político coeso e legitimado.

O legado de Nur al-Din emerge, nas palavras de Hillenbrand, como o alicerce fundamental e o arquiteto da contra-cruzada. Nur al-Din, de acordo com Hillenbrand utilizou a retórica do *Jihad* para impor uma legitimidade moral sobre o poder militar, diferenciando-se do pragmatismo puro de seu pai, Zangi. A construção de instituições sunitas (madraças) e a instituição do "Salão da Justiça", detalhadas por Ibn al-Athir, validaram seu governo como um imperativo de virtude, preparando o terreno ideológico e militar para a unificação final.

A ascensão de Saladino representa a conclusão lógica e a validação desse projeto. Sua astúcia política no Egito, culminando na restauração da ortodoxia sunita ao depor o califado Fatímida, foi o pré-requisito político e teológico para a vitória. O clímax dessa jornada foi a conquista de Jerusalém em 1187. Hillenbrand argumenta que a cidade era o prêmio de valor ideológico supremo, e sua reconquista serviu como a confirmação divina da causa sunita. Os atos simbólicos, com a derrubada da cruz, a purificação dos locais sagrados e, sobretudo, a instalação do púlpito de Nur al-Din. Foram rituais de consagração. Esses eventos, conforme analisado por Ibn al-Athir e Maalouf, ligaram a vitória de Saladino ao legado de seu mentor, consolidando-o como o líder messiânico que restaurou a dignidade e a honra da fé.

O elogio póstumo de Ibn al-Athir a Nur al-Din o consagra como o governante ghazi ideal. O autor o descreve como um líder cuja autoridade derivava da fusão de virtude, justiça e força militar. A crônica detalha sua integridade moral, como quando recusou usar o dinheiro do Estado para si, e sua reverência pela Sharia, que o levou a instituir o "Salão da Justiça" e abolir impostos não canônicos em suas terras. Suas obras públicas, como madraças, hospitais e caravancarás, são apresentadas como prova de sua visão estratégica, que buscava não

apenas a vitória militar, mas a construção de uma civilização. A ótica de Carole Hillenbrand reforça essa visão, ao afirmar que Nur al-Din é o protótipo do *mujahid* e o arquiteto da contra-cruzada, que, por meio de sua devoção e de um programa de propaganda religiosa, estabeleceu as bases para a unificação do mundo muçulmano.

A ascensão de Saladino, por sua vez, é apresentada por Ibn al-Athir como o resultado do vácuo de poder deixado pela morte de Nur al-Din. A crônica revela uma sutil hostilidade à dinastia aiúbida, paradoxalmente, legitima a ascensão de Saladino como uma manifestação da providência divina. O vizirato no Egito, que Saladino inicialmente tentou evitar, foi o seu ponto de viragem. A crônica detalha como a sua astúcia política o permitiu navegar por intrigas, neutralizar rivais e consolidar sua autoridade sobre o Egito e a Síria. Sua habilidade em mobilizar um exército islâmico e a sua cautela estratégica, como visto nos cercos de Kerak, demonstram a sua evolução de um líder regional para o líder predestinado do *Jihad*.

Essa instrumentalização do *Jihad* por Nur al-Din se manifestou também na forma como ele lidou com a crise interna e a política. A crônica de Ibn al-Athir destaca a astuta prudência de Nur al-Din, que, mesmo "enfurecido", evitou o confronto direto com a família Banu Munqidh, em Shayzar, priorizando a guerra contra os francos. A tomada do castelo só ocorreu após um terremoto, um evento que o cronista descreve como de "natureza quase providencial". Nur al-Din interpretou a calamidade não como uma derrota, mas como um desafio que ele lidou de "forma exemplar", posicionando suas tropas nas fronteiras para atacar os francos, enquanto reconstruía as muralhas de suas cidades. Essa dualidade de ações ofensiva externa e consolidação interna é a materialização do *Jihad* como uma ideologia de Estado, utilizando a calamidade para unir seu povo e direcionar sua força para a defesa da fé.

A culminação dessa jornada foi à conquista de Jerusalém. A vitória de Saladino não foi apenas militar, mas um triunfo de profundo simbolismo religioso. A queda da "Verdadeira Cruz" e a subsequente purificação dos locais sagrados, conforme relatado por Ibn al-Athir, foram atos que confirmaram a supremacia do Islã na região. O ponto alto desta consagração foi a instalação do púlpito em Jerusalém que Nur al-Din havia preparado em Alepo mais de vinte anos antes, um gesto que, como destaca Amin Maalouf, ligou a vitória de Saladino à busca de seu mentor pela unificação do Islã, consolidando sua imagem como o líder messiânico do *Jihad*. A conquista de Jerusalém foi, portanto, a prova final da validade da ideologia de Estado e a coroação de Saladino como o líder que levou o projeto de Nur al-Din à sua conclusão histórica.

Em última análise, a crônica de Ibn al-Athir, em conjunto com as análises de Hillenbrand e Maalouf, revela que a resposta muçulmana às Cruzadas foi um processo complexo e multifacetado. A narrativa mostra que o *Jihad*, nas mãos de líderes como Nur al-Din e Saladino, deixou de ser uma abstração teológica para se tornar uma força política e ideológica, capaz de unificar o mundo muçulmano em um projeto de civilização. A vitória de Saladino em Jerusalém não foi o fim da história, mas o ponto de viragem que estruturou uma nova era no mundo islâmico, em que a dignidade e a honra da fé foram restauradas. A reconquista de Jerusalém por Saladino foi, portanto, um evento que redefiniu a identidade árabe e consolidou o legado de dois líderes que souberam usar a fé para construir um império.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANSART, Pierre. *Ideologias, conflitos e poder*. Zahar, 1978.

BORA, Fozia. *Writing history in the medieval Islamic world: The value of chronicles as archives*. Bloomsbury Publishing, 2019.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

CHEREM, Youssef. *Jihad: Duas interpretações contemporâneas de um conceito polissêmico*, Campos, 2009.

CHRISTIE, Niall. *Muslims and Crusaders: Christianity's Wars in the Middle East, 1095-1382, from the Islamic Sources*. Segunda edição. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2020.

COOK, David. *Understanding Jihad*. Berkeley: University of California Press, 2005.

DEVIZES, Richard de; VINAUF, Geoffrey de; JOINVILLE, Lord John de. *Crônicas das cruzadas: narrativas contemporâneas da cruzada de Ricardo Coração de Leão*. Tradução de JA Giles e T. Johnes. LONDON: fIY G. BOIIN, YORK STREET, COVENT GARDEN, 1884.

EL-AZHARI, Taef. *Zengi and the Muslim response to the Crusades: The politics of Jihad*. Routledge, 2016.

EL FASI, Mohammed (Ed.). *História geral da África, III: África do século VII ao XI*. Editado por Mohammed El Fasi e I. Hrbek (Editor assistente). Brasília: UNESCO, 2010. 1056 p. (História geral da África; 3). ISBN 978-85-7652-125-9.

FLORI, Jean. *Guerra santa: formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.

HILLENBRAND, Carole. *The Crusades: Islamic Perspectives*. Edinburgh University Press, 1999.

IZIDORO, José Luiz. *O problema da identidade no cristianismo primitivo: interação, conflitos e desafios*. Revista Oráculo-UMESP-São Bernardo do Campo, v. 4, p. 01-13, 2008.

LAPIDUS, Ira M. *A History of Islamic Societies*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

LEWIS, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

MALLET, Alex. *Popular Muslim reactions to the Franks in the Levant, 1097–1291*. Routledge, 2016.

MAALOUF, Amin. *As Cruzadas Vistas Pelos Árabes*. Tradução de Maria do Carmo Figueira. São Paulo: Brasiliense, 2011.

MENESES, P. (2020). *Etnocentrismo e Relativismo Cultural: algumas reflexões*. Revista Gestão & Políticas Públicas, 10(1), 1-10.

NASR, Seyed Hossein. *O significado espiritual de Jihad*. BARTHOLO, Roberto (1990).

RAPOPORT, David C., *A Comparative Theory of Military and Political Types, in Changing Patterns of Military Politics* Samuel P. Huntington, ed., (New York: The Free Press of Glencoe, 1962).

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Editora Companhia das Letras, 2007.

SERRANO, Duarte Nuno Cruz. *O Poder do Sultão e o Estado Otomano*. 2014. Dissertação de Mestrado. Universidade NOVA de Lisboa (Portugal).

SIGNORET, Andrea Christianne Zomosa. *El concepto de Jihad en la tradición de la guerra justa*. Estudios de Asia Y África, p. 59-82, 2003.

SILVA, Samuel Tolentino da. *De Emir do Egito a líder do mundo árabe-islâmico: as representações de Saladino na obra de Bah' Al-Dīn Ibn Shaddād (Século XIII)*. 2020. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Goiás.

TYERMAN, CHRISTOPHER. *The Debate on the Crusades, 1099–2010*. Manchester University Press, 2011.