

A REFORMA DE IBN YÁSÍN : DISCUSSÃO SUGERIDA PELO KITÁB AL-BAYÁN

PAULO FERNANDO DE MORAES FARIAS, DO SETOR DE ESTUDOS HISTÓ-
RICOS DO CEAQ

Muitos dos autores que discutem o movimento almorávida apresentam seus aspectos religiosos como motivo suplementar⁽¹⁾. O exemplo mais exagerado dessa abordagem é a seguinte declaração de Terrasse:

I — “A reforma religiosa pregada e imposta por ‘Abd Alláh b. Yásín, por meio da qual os historiadores muçulmanos explicam tôda a história dos almorávidas, não faz apreciação senão de bem pouca coisa... O zêlo dos neófitos pode explicar a desordem de certas atitudes individuais; não justifica a ação em massa de vastas coletividades que não podem sacudir num momento o pêso de seus hábitos e de suas tradições.

“Quanto ao mais, a reforma religiosa dos almorávidas *nada trazia de bem novo* (*) ... A reforma religiosa dos almorávidas se limitou quase a suprimir os impostos ilegais. Esta reforma popular entre tôdas muitas vêzes auxiliou-lhes os sucessos: ela não explica sua partida. Estes campeões um pouco novos de uma causa religiosa bastante delicada tinham outras razões de soltar as velas em direção a Marrocos (2)”.

Parece ser razoável conceber-se a reforma religiosa de Ibn Yásín como resposta às necessidades definidas, econômicas e políticas, das tribos sanhája, como o admite Trimmingham, ao escrever sôbre a influência do Islamismo entre os nômades.

“... O Islamismo apenas influencia-lhes a vida econômica, embora possa auxiliar a racionalizar mudanças devidas a outros fatores”⁽³⁾, isto é, uma resposta à necessidade de reajustamento das atitudes sociais e morais dos homens da tribo às circunstâncias materiais mutáveis, que, provavelmente, incluíam dois cursos opostos — os efeitos das pressões feitas pelo império negro de Gana e pelos zanata, ao remover os sanhája dos terrenos pastoris às margens setentrionais e meridionais do deserto⁽⁴⁾ e, por outro

N.R. — Este artigo, com algumas alterações, é o texto de um trabalho apresentado pelo Autor ao Institute of African Studies, Universidade de Gana, Legon, em março de 1965.

(*) O grifo é do Autor do presente ensaio.

(1) J. S. Trimmingham, *History of Islam in West Africa*, Oxford, 1962, p. 24.

(2) H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, I, Casablanca, 1949, p. 217.

(3) J. S. Trimmingham, *Islam in West Africa*, Oxford 1959, p. 185.

(4) F. de Chapelle “Esquisse d’une histoire du Sahara Occidental”, *Hesperis*, XI, 1931, pp. 60, 61.

lado o estímulo trazido à criação pela intensificação do tráfico através da via trans-saariana de Sijilmása a Gana ⁽⁵⁾.

Poder-se-ia perguntar, contudo, se aquelas pretensões não foram salientadas de forma errônea, de sorte que os historiadores tivessem sido mal induzidos a uma supersimplificação da reforma religiosa almorávida em si mesma, para considerá-la apenas como um epifenômeno, ou sintoma acessório, ou, pelo menos, a satisfazê-los com uma confissão, geral e vaga demais, de sua importância ⁽⁶⁾, sem qualquer outra investigação do seu *modus operandi* como instrumento de mudança da conduta tribal.

A tendência de Al-Bakrí evidencia-se no modo por que intitulou um de seus capítulos, *Les étranges doctrines enseignées par Ibn Yasin* ⁽⁷⁾, os quais aparentemente impressionaram os historiadores modernos que, raramente, são capazes de distinguir, no malikismo de Ibn Yásín, nada mais do que uma forma pobre, fanática e, algumas vezes, extravagante, do Islamismo, e dão muita atenção às suas contradições e atividades apaixonadas mencionadas nas fontes árabes ⁽⁸⁾. O elemento ideológico particular introduzido pelo fundador do movimento almorávida, que lhe permitiu atrair as tribos do Saara Ocidental em tão grande aventura, permanece, portanto, indefinido.

Bosch Vilá descreve a doutrina dos antigos almorávidas como:

“... Um simples malikismo ... apropriado ao espírito daqueles homens que mal compreenderam, como o próprio Ibn Yásín, as sutilezas teológicas e jurídicas dos doutôres qaijrawán” ⁽⁹⁾.

Marçais fala de

“... Um malikismo integral e esquemático, um malikismo para camelleiros saarianos” ⁽¹⁰⁾.

E, referindo-se a Ibn Yásín, diz Froelich:

“... Homem de ação não foi êle, se se der crédito a Al-Bakrí, mas um ignorante” ⁽¹¹⁾.

Até bem pouco tempo a discussão sôbre os almorávidas era ponto morto, aparentemente porque havia um consenso geral, de acôrdo com o qual as poucas fontes disponíveis já tinham sido totalmente exploradas.

A publicação pelo historiador e arabista espanhol Ambrosio Huici Miranda de dois artigos sôbre os almorávidas contando com a comprovação

(5) Ibn Hawqal, em *Monumenta Cartographicae et Aegypti*, Yusuf Kamal, Cairo and Leyden, 1926-1951, III, 2, p. 649.

(6) Ver por exemplo, G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au moyen âge*, Paris, 1946 p. 237.

(7) Al-Bakri, *Description de l'Afrique Septentrionale*, de Slane tr., Alger, 1913, p. 319.

(8) Ibid, p. 313 e também o *Qirtás* (vide nota 17 abaixo), e o *Kitáb al-Istiqa* (ver abaixo nota 15) p. 135.

(9) J. B. Vila, *Los Almorávidas*, Tetuan, 1956, p. 57: “un malikismo sencillo... adaptado a la inteligencia de aquellas gentes que mal podiam comprender, como el propio Ibn Yasin, las sutilezas teológico-jurídicas de los doctores de Qayrawan”.

(10) G. Marçais, *op. cit.*, p. 239.

(11) J. C. Froelich, *Les Musulmans d'Afrique Noire*, Paris, 1962, p. 23.

fornecida pelo Kitáb Al-Bayán⁽¹²⁾ e, posteriormente, de uma parte significativa do texto do Bayán que trata do movimento iniciado por Ibn Yásín⁽¹³⁾, novamente atraiu a atenção dos peritos para os pontos controversos nas avaliações das fontes.

Compreendendo as divergências entre o Bayán e o Rawd al-Qirtás, que tem sido considerado uma fonte muito importante para o movimento almorávida e é citado ou reproduzido em grande escala por Ibn Khaldún⁽¹⁴⁾ e Al-Násirí⁽¹⁵⁾, Huici Miranda discute preliminarmente a credibilidade de ambos.

É curioso saber-se que Brockelmann, ignorando as divergências entre o Qirtás e o Bayán, afirmou ser aquêlo um plágio dêste⁽¹⁶⁾. Para dizer a verdade, o Qirtás é uma crônica sôbre as dinastias marroquinas e uma descrição da cidade de Fez⁽¹⁷⁾, escritas nas três primeiras décadas do século XIV. Sua narrativa termina no ano 126 H/1326 a. D. . Apesar do testemunho que dá sôbre os idrisis e a fundação de Fez ser considerada muito importante, até mesmo por Huici Miranda, os historiadores já haviam notado as falhas em sua narrativa da batalha de Zalláqa ou Sagrajas, durante a primeira intervenção almorávida em Al-Andalus. A comparação entre o Qirtás e outras fontes que tratam daquela batalha demonstrou os erros, exageros e fantasias contidos na descrição feita daquele episódio⁽¹⁸⁾.

Huici Miranda alega que pôde, por meio do estudo da campanha de Las Navas de Tolosa, encontrar mais fantasias e erros cronológicos relatados pelo Qirtás⁽¹⁹⁾ e acusa-o também de uma forte propensão contra os Almohads⁽²⁰⁾.

(12) A. Huici Miranda, "La salida de los Almoravides del desierto y el reinado de Yusuf b. Tasfin-Aclaraciones y rectificaciones", *Hesperis*, 1959, pp. 155-182; e também "El Rawd al-Qurtas y los Almoravides — Estudio crítico", *Hesperis Tamuda*, 1960, vol. L., fasc. 3, pp. 513-541. Estes artigos são uma contribuição inestimável para uma nova introdução ao estudo do movimento almorávida.

(13) A. Huici Miranda, "Un fragmento inédito de Ibn Idhari sobre los Almoravides", *Hesperis Tamuda*, Vol. II, fasc. 1, 1, 1961, pp. 43-111 (uma publicação parcial da parte que trata dos Almorávidas do *Kitáb al-Bayán al-mughrib fi akhbar muluk al-Andalus wa'l-Maghrib*, por Ibn 'Idhari al-Marrákashi, MS partes na biblioteca da Mesquita de Qarawiyyin, Fas.)

(14) Ibn Khaldun, *Histoire des Berbères*, de Slane tr., Paris, 1927, Vol. II.

(15) Al-Nasiri as - Slawi, *Kitáb al-Istiqa*, tr. G. S. Colin, II, Paris, 1925. Esta é uma coleção bem recente.

(16) C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (zweiter Supplementband), Leyden, 1938, p. 339:

"Al-Anis al-mutrib (birawd al-quirtás) fi akhbar muluk al-magrib wata'rikh madinat Fás — in der Hauptsache ein Plagiat aus dem Bayán al-mugrib..."

(17) Ibn Abi Zar', *Kitáb al-Anis al-mutrib bi-rawd al-Qirtás fi akhbar muluk al-Maghrib wa-ta'rikh madinat Fás*, ed. C. J. Tornberg, Uppsala, 1843, I. Estou usando neste estudo a tradução de pp. 75 ff. bondosamente feita por Dr. B. G. Martin (Institute of African Studies, University of Ghana)

(18) A. H. Miranda, *El Rawd* . . . , p. 514.

(19) A. H. Miranda, *ibid.*, p. 515.

(20) A. H. Miranda, *ibid.*, p. 541.

Lévi Provençal e Huici Miranda encontraram no Qirtás um avanço de dez anos sôbre a cronologia referente à volta de Abú Bakr ao deserto e à fundação de Marrákush⁽²¹⁾ E além disso Huici Miranda demonstra como o Qirtás apresenta duas versões contraditórias da conquista de Fez por Yusúf b. Tashfín⁽²²⁾.

A credibilidade do Qirtás foi assim desfavoravelmente avaliada por muitos historiadores e arabistas, desde Dozy:

“A autoridade de Ibn Abí Zar’ é bem fraca, pois para a época de que se trata, êle é, sem a menor dúvida, o autor mais mal informado de todos que possuimos”⁽²³⁾.

A. Bel, contando com a evidência numismática, também salienta um dos erros do Qirtás⁽²⁴⁾, e Hopkins diz:

“O autor do Rawd não é tido como digno de crédito”⁽²⁵⁾. O Bayán, ao contrário, é descrito por Hopkins da seguinte maneira:

“O método do autor é o do analista, isto é, êle trata do assunto principal ano após ano, porém com discrição...”

Ibn ‘Idhári cita algumas de suas fontes... e também explica o esquema da obra⁽²⁶⁾.

“Embora seja um autor recente (706/1306), Ibn ‘Idhári retrocedeu às primeiras fontes à sua disposição, e usou-as com perspicácia, não se contentando apenas em copiá-las. Sua obra contém poucas contradições, poucos exageros óbvios, e nenhum traço da tendência polêmica tão comum na historiografia árabe. O tom moderado e imparcial inspira uma confiança merecida por pouquíssimos colegas seus”⁽²⁷⁾.

Huici Miranda também argumenta, como demonstração adicional da credibilidade superior do Bayán, que seu autor, cuja obra foi, ao que parece, vagarosa e cuidadosamente elaborada⁽²⁸⁾, usava, entre outras importantes fontes primárias, *Al-Anwár al-jaliya fi akhbar al-dawlati ‘l – murá-bitíya*, por Abú Bakr b. al-Sayráfí, secretário de Tashfín b. ‘Alí b. Yúsuf, homem de Granada, que foi governador de Al-Andalus de 1126 a 1136 a. D., morreu em 570 H./1174 a D.⁽²⁹⁾ e foi muitas vezes mencionado pelo autor anônimo de *Al-Hulál al-mawshíya*⁽³⁰⁾.

Hopkins fala do Hulál como

“um aglomerado de passagens tiradas indistintamente de autores algumas vezes citados e dos quais são alguns conhecidos independentemente.

(21) A. H. Miranda, *ibid.*, p. 523, *La salida* ... pp. 155, 171.

(22) A. H. Miranda, *El Rawd* ... , p. 525.

(23) R. Dozy, *Recherches*, citado em A. H. Miranda, *La salida*, p. 159.

(24) A. Bel, *La religion Musulmane en Berbérie*, Paris 1938, p. 222.

(25) J. F. P. Hopkins, *Medieval Muslim Government in Barbary*, London, 1958, p. 143.

(26) *Op. cit.*, p. xi.

(27) *Op. cit.*, p. xii.

(29) J. B. Vila, *op. cit.*, p. 9.

(30) Anônima, *Al-Hulál al-mawshíya fi'l-akhbar al-Marrákishiya*, tradução em espanhol por Huici Miranda, Tetuan, 1952.

Alguns trechos não são evidentemente dignos de confiança (cf. a apresentação de Huici à sua tradução), porém, em seu todo é o Hulál uma valiosíssima fonte para os almorávidas e os antigos almohadas. Muitos de seus trechos são idênticos a trechos do M. S. Bayán” (31).

O Hulál, que é também reconhecido por Huici Miranda como sendo em grande parte cópia do Bayán⁽³²⁾, oferece anotações que discordam realmente do Qirtás.

Penso, entretanto, que seria um erro assumir uma posição de hiper-criticismo em relação ao Qirtás e de hipocriticismo em relação ao Bayán.

No mínimo, em um exemplo comete o Bayán um engano cronológico maior, comparável, embora simetricamente oposto, ao avanço acima mencionado da cronologia feita pelo autor do Qirtás. Realmente, enquanto este avança de dez anos a volta de Abú Bakr ao deserto, de modo que se dê todo o crédito da fundação de Marrákush a Yúsuf b. Tashfín, o que é contrário à evidência que encontramos em Al-Bakr^(32-A), o Bayán antecipa mais de dez anos a data de sua morte, sugerindo que ele faleceu em 468H/1075-1076 a.D.⁽³³⁾. O Qirtás dá a data de 480H/1087-1088 a.D.⁽³⁴⁾, o que é, sem dúvida, verdade, pois há prova numismática a sustentá-lo⁽³⁵⁾. Também Ibn Khaldún confirma a data do Qirtás⁽³⁶⁾, cuja importância para a história do Sudão é supérfluo salientar.

Algumas das declarações do Bayán merecem uma apreciação mais cuidadosa e crítica do que toda a confiança que Huici Miranda lhes dá, como no caso da passagem da obra de Ibn 'Idharí que afirma ter Ibn Yásín passado sete anos em Al-Andalus, e ter possuído profundo conhecimento da situação de lá, e no Maghrib, de modo especial em relação aos masmúda, inclusive os bargwata. Nesse trecho, afirma o Bayán que, após esse período em Al-Andalus, durante o qual adquiriu vasta cultura, Ibn Yásín também passou algum tempo entre os masmúda do Grande Atlas, pregando-lhes, sem nenhum resultado, a união e a ortodoxia islâmica, antes de vir viver entre os mulathamuna⁽³⁷⁾. Tudo isso poderia ser, naturalmente, um ornamento *a posteriori* do valor da vida de Ibn Yásín. O Hulál tem também uma passagem atribuindo a Ibn Yásín uma estada de sete ou nove anos em Al-Andalus⁽³⁸⁾. Tais afirmativas, que contrastam com os relatos de Al-Bakrí sobre a ignorância de Ibn Yásín, permitem ao Bayán sugerir que, desde o início do movimento seu fundador planejava usá-lo para conquistar o Maghrib e Al-Andalus, e que não houve nenhuma razão

(31) F. J. P. Hopkins, *op. cit.*, p. xiv.

(32) A. H. Miranda, *La salida...*, p. 159.

(32A) Al-Bakri, *op. cit.*, p. 320.

(33) A. H. Miranda, *La salida...*, p. 175, n. 1.

(34) *Loc. cit.* Ver também al-Nasiri, *op. cit.*, p. 140.

(35) H. H. Hazard, *The Numismatic History of Late Medieval North Africa*, American Numismatic Society, New York, 1952 (impresso na Alemanha) pp. 96 ff.

(36) Ibn Khaldun, *op. cit.*, p. 73.

(37) A. H. Miranda, *La salida...*, p. 164, n. 1.

(38) Al-Hulál, tradução em espanhol por Huici, p. 28.

religiosa para o ataque contra Sijilmasa, a não ser a vontade de conquistar as cidades do Norte⁽³⁹⁾. Portanto, o Bayán aparentemente estabelece uma preliminar à rendição subsequente dos *masmúda* aos *almorávidas* sem luta⁽⁴⁰⁾ e rejeita os motivos religiosos que o Qirtás atribui àquele ataque⁽⁴¹⁾ e à mensagem de Wajjáj incitando os *almorávidas* a lutarem contra os *maghraw*, registrada por Ibn Khaldún⁽⁴²⁾. Vale a pena lembrar que, apesar de o Hulál⁽⁴³⁾ e Al-Bakrí⁽⁴⁴⁾ não dizerem explicitamente que o ataque contra Sijilmása foi causado por um impulso religioso, o próprio Al-Bakrí, ao explicar as razões do movimento *almorávida*, atribui um papel significativo às causas religiosas.

Tendo tudo isto em mente, além da observação de Hopkins:

“O *Rawd al-Qirtás* ... é uma coleção não-crítica ... Entretanto, o *Rawd* fornece algumas informações não propriamente inexatas ... Com tôdas as suas falhas, merece o *Rawd* a honra de uma edição crítica que ainda não lhe foi concedida”⁽⁴⁵⁾, tentaremos uma revisão da prova dada pelas fontes árabicas, a fim de completar a discussão provocada pelo Bayán.

O manuscrito do Bayán usado por Huici Miranda começa com um relato semelhante aos do Qirtás⁽⁴⁶⁾, Al-Bakrí⁽⁴⁷⁾ e Ibn Khaldún, do contato entre Yahyá b. Ibráhím al-Godálí, chefe da confederação *sanhája*, integrada, pelo menos, pelos *lamtúna* e *godala*, em seu regresso de Meca, e o jurista Abú 'Imrán Músá al-Fásí, e posteriormente na visita feita por Yahyá b. Ibráhím a Wajjáj b. Zalwí, que resultou na missão de Abd Alláh Yásín entre os *sanhája*.

De acôrdo com o Bayán, ao chegar Ibn Yásín, setenta *fuqahá* dos *godala* juntaram-se a êle, como um primeiro grupo de adeptos⁽⁴⁸⁾.

É êste o primeiro ponto fraco no relato do Bayán, e Huici Miranda parece estar ciente disto⁽⁴⁹⁾.

Não é provável que entre os *godala*, descritos pelo próprio Bayán, ao registrar o discurso de Yahyá b. Ibráhím e Abú 'Imran, como pessoas que apenas tiveram um conhecimento rudimentar do Islamismo, houvesse tantos *fuqahá*; e o texto sugere, aparentemente, que aquêles setenta eram apenas parte dos *fuqahá* *godala* à disposição.

Al-Bakrí também diz que os primeiros discípulos de Ibn Yásín foram em número de setenta, mas não diz se eram ou não *fuqahá* e não dá in-

(39) A. H. Miranda, *La salida* ..., p. 165 e *El Rawd* ..., p. 519.

(40) A. H. Miranda, *La salida* ..., p. 166, e *El Rawd*, ... p. 520. n. 27.

(41) *Loc. cit.*

(42) Ibn Khaldun, *op. cit.*, p. 69.

(43) Al-Hulal, Allouche ed., Rabat, 1936 p. 12. Huici Miranda tr., p. 31.

(44) Al-Bakri, *op. cit.*, p. 315.

(45) J. F. P. Hopkins. *op. cit.*, p. xiii.

(46) *Loc. cit.*

(47) Al-Bakri, *op. cit.*, pp. 311, 312. Ver também Ibn Khaldun, *op. cit.*, pp. 67, 68.

(48) A. H. Miranda, *La Salida* ..., p. 160.

(49) A. H. Miranda, *ibid.*, p. 160, n. 3.

(50) A. H. Miranda, *ibid.*, p. 160.

formações sobre a tribo ou tribos às quais pertenciam⁽⁵¹⁾. Ibn Khaldún silencia sobre este ponto, o Qirtás não tem o número ou qualificações dos primeiros adeptos, mas relata que Ibn Yásín foi recebido à sua chegada pelas duas tribos dos godala e lamtúna e começou a ensinar-lhes o Alcorão. Esta declaração sugere que os primeiros discípulos incluíam membros das duas tribos.⁽⁵²⁾

A data atribuída pelo Qirtás à peregrinação de Yahyá b. Ibráhím é 427 H/1036 a.D. a 430 H/1039 a.D.⁽⁵³⁾, enquanto Ibn Khaldún cita 1048-1049 a.D.⁽⁵⁴⁾ e Al-Bakrí e o Bayán silenciam sobre este ponto.

Nos trechos seguintes o Bayán descreve aquêl primeiro grupo de defensores como sendo cada vez maior, até atrair os godala (tribo à qual, segundo narra o Bayán, pertenciam todos os seus adeptos, incluindo, naturalmente, Yahyá b. Ibráhím, o emir dos godala e chefe da confederação sanhája, que havia trazido Ibn Yásín para o Sara ocidental) e atacar os lamtúna, que foram derrotados e subjugados⁽⁵⁴⁾.

Nenhuma explicação é dada àquele golpe sobre uma tribo que era membro da confederação e sobre a qual, de acôrdo com o Bayán, não se experimentara nenhuma tentativa de catequese prática, tôda a pregação de Ibn Yásín tendo se concentrado, desde o início, sobre os godala. Ainda de acôrdo com o Bayán, o poder dos godala continuou a crescer até a morte de Yahayá b. Ibráhím, quando se revoltaram contra Ibn Yásín, sob a chefia de Jawar b. Suhaym, e outros⁽⁵⁵⁾.

Al-Bakrí também cita aquêl ataque contra os lamtúna pelo exército crescente dos prosélitos de Ibn Yásín (e, assim como o Bayán, deixa de explicá-lo)⁽⁵⁶⁾, mas não lhe dá o caráter de um choque tribal entre godala e lamtúna⁽⁵⁷⁾. Ibn Khaldún não se refere a nenhum choque entre os partidários de Ibn Yásín e qualquer outro grupo antes da morte de Yahyá b. Ibráhím.

Conta-nos o Qirtás⁽⁵⁸⁾ que, antes da morte de Yahyá b. Ibráhím houve uma reação contra a disciplina severa imposta por Ibn Yásín, e o povo absteve-se de escutar seus ensinamentos.

Nenhuma informação é dada sobre a tribo ou tribos às quais pertencia o povo relacionado com essa reação. Então Yahyá b. Ibráhím, empregando tôda sua autoridade em auxílio de Ibn Yásín, retirou-se com êle para uma ilha, onde construíram um *ribát*. Apenas sete adeptos, todos êles da tribo godala, acompanharam-nos. O povo, aparentemente de tribos diferentes, começou, porém, a afluir para o *ribát*, quando cêrca de mil membros da nobreza sanhája já haviam ocorrido ao *ribát*, Ibn Yásín fêz

(51) Al-Bakrí, *op. cit.*, p. 312.

(52) *Loc. cit.*

(53) *Loc. cit.*

(54) Ibn Khaldun, *op. cit.*, p. 312.

(55) A. H. Miranda, *La salida ...*, p. 160.

(56) Al-Bakrí, *op. cit.*, p. 312.

(57) *Ibid.*,

(58) *Loc. cit.*

nova tentativa de converter suas tribos, enviando-lhes seus discípulos e até mesmo vindo em pessoa pregar novamente aos notáveis das tribos. Após o fracasso de tais tentativas, êle levou os almorávidas a atacar, subjugar e novamente converter, em primeiro lugar os godala, e depois os lamtúna e massúfa, no mês de Safar do ano 434 H/setembro 20 a outubro 18, 1042 a.D. De acôrdo com isto, Yahyá b. Ibráhím foi o chefe do ataque contra a própria tribo godala.

Vale a pena notar que aqui o Hulál, em vez de concordar com o Bayán, como geralmente faz, também sugere que Yahyá b. Ibráhím ainda estava vivo naquela época e que a guerra contra godala, lamtúna e massúfa foi chefiada por êle.⁽⁵⁹⁾

De acôrdo com o Qirtás, Yahyá b. Ibráhím faleceu pouco tempo após a guerra e então o comando dos almorávidas foi dado por Ibn Yásín a um lamtúna, Yahyá b. 'Umar, como prêmio à tribo lamtúna, que tinha sido — como diz Ibn Abí Zar' — a mais virtuosa e obediente (embora tivesse declarado acima que era necessário uma guerra para convertê-la)⁽⁶⁰⁾. É difícil, portanto, compreender-se isso, a menos que signifique que os lamtúna predominaram *entre os adeptos de Ibn Yásín*.

É êste um exemplo das incertezas que marcam as fontes ao tentarem demonstrar ascendência de uma tribo sôber as demais, como consequência dos conflitos da remota história almorávida.

Conforme lemos em Al-Bakrí⁽⁶¹⁾, a transferência do comando de Yahyá b. Ibráhím para Yahyá b. 'Umar foi apenas um elo numa cadeia de acontecimentos dentro do crescente "partido religioso" de Ibn Yásín, aparentemente sem significar uma transferência de chefia de uma tribo à outra, e apenas posteriormente houve reação e rebelião contra Ibn Yásín.

Diz Ibn Khaldún⁽⁶²⁾ que a revolta contra Ibn Yásín teve lugar após a morte de Yahyá b. Ibráhím, mas contrariamente ao Bayán êle escreve que explodiu entre os lamtúna e não entre os godala, e que os homens que foram primeiramente com Ibn Yásín ao *ribát* não foram os sete discípulos godala (como declara o Qirtás, o que é relatado amplamente no capítulo precedente de Ibn Khaldún), mas dois chefes lamtúna, Yahyá b. 'Umar e Abú Bakr b. 'Umar. Portanto, nesse ponto o autor do 'Ibar voltou-se para uma fonte diferente da do Qirtás, assim como o fêz no trecho referente à localização geográfica do *ribát*.

Ibn Khaldún também afirma que aos três homens se reuniram no *ribát* mil membros da tribo dos lamtúna (o que também torna a ressaltar a ocorrência de uma divisão crescente daquela tribo em dois grupos opostos) e depois atacaram e subjugaram os lamtúna, godala e massúfa, que haviam recusado aceitar o regime de Ibn Yásín⁽⁶³⁾.

(59) *Al-Hulal*, Allouche ed. p. 10. Huici Miranda tr. pp. 28, 29.

(60) *Loc. cit.*

(61) Al-Bakri, *op. cit.*, p. 313.

(62) Al-Bakri, *op. cit.*, p. 68.

(63) *Ibid.*, p. 69.

Vemos aqui como a interpetação daqueles conflitos, puramente em termos de tribo contra tribo, ou considerando cada tribo como uma unidade inteiramente separada no movimento almorávida, é desfigurada pela ignorância e oscila entre relatar uma revolta lamtúna ou godala. Nem Al-Bakrí⁽⁶⁴⁾ nem o Qirtás⁽⁶⁵⁾ atribuem a revolta a qualquer tribo definida.

De acôrdo com o Bayán, após a morte de Yahyá b. Ibráhim, Ibn Yásín, que todo o tempo estivera entre os godala, enfrentou uma revolta contra si, chefiada pelo citado Jawar. Assim, refugiou-se entre os lamtúna e apresentou-se ao emir dos lamtúna, Yhyá b. 'Umar b. *Bulankayn* ou b. *Turdjut*⁽⁶⁶⁾, que o recebeu efusivamente e reconheceu-lhe a autoridade religiosa e política⁽⁶⁷⁾.

Há dois pontos fracos nesse relato.

Não é provável que os lamtúna hajam dado tão depressa ajuda tão extensa ao homem que organizou um ataque contra sua tribo e pouco antes os subjugara pela fôrça.

Por outro lado, o Bayán deixa de dar prova conclusiva, sustentando a afirmação que, antes de se tornar chefe dos almorávidas, Yahyá b. 'Umar fôra emir da tribo lamtúna, afirmativa esta oposta à prova que encontramos em outras fontes.

Ao citar a linhagem dos chefes almorávidas⁽⁶⁸⁾, descreve o Bayán a linha genealógica que atravessa Wanmala, Ummaya e Mansúr. De Mansúr, todos os emires lamtúna descendem de seu filho Wartasin e do neto Turdjut. Êste teve três filhos, Muhammad, Hamíd e Ibráhim. Ibráhim foi seu sucessor no emirado da tribo (êstes nomes não concordam com os nomes dos sanhája ou chefes lamtúna dados por outras fontes)⁽⁶⁹⁾ e teve dois filhos, 'Umar e Tashfín (provavelmente pai de Yúsuf b. Tashfín). O Bayán não dá nenhuma informação sôbre a vida dêsses dois filhos de Ibráhim e diz apenas que 'Umar era pai de Abú Zakáriyá Yahyá b. 'Umar que, como emir dos lamtúna, recebeu Ibn Yásín quando êste fugiu dos godala.

Essa descendência não prova que Yahyá b. 'Umar fôsse designado para governar como emir e apenas sugere que êle e seu irmão eram membros da nobreza ou da família reinante, isto é, dois do grupo dos chefes lamtúna, como Ibn Khaldún parece afirmar⁽⁷⁰⁾.

Evidentemente, embora diga Ibn Khaldún que os lamtúna tinham chefes hereditários, parece que o poder nem sempre era transmitido de pai a filho. Quando Yahyá b. 'Umar morreu, seu irmão tornou-se emir,

(64) Al-Bakri *op. cit.*, p. 313.

(65) *Loc. Cit.*

(66) A. H. Miranda, *La salida ...*, p. 160, e *El Rawd ...*, p. 518.

(67) *Idem, ibid.*

(68) A. H. Miranda, *La salida ...*, p. 162.

(69) Vide Al-Bakri, *op. cit.*, p. 311, e também Ibn Khaldun, *op. cit.*, p. 67, e o *Qirtás, loc. cit.* A mesma passagem do *Qirtás* é citada por Ibn Khaldun, *op. cit.*, p. 66.

(70) Ibn Khaldun, *op. cit.*, p. 68.

apesar de ter no mínimo três filhos, Muhammad, 'Isá e 'Ali⁽⁷¹⁾. E quanto a 'Ali, pelo menos há prova numismática⁽⁷²⁾. A norma de sucessão de pai a filho foi adotada após o emirado de Yúsuf b. Tashfin.

Ao discutir-se, porém, o meio pelo qual Yahyá b. 'Umar tornou-se emir dos almorávidas, voltamos à questão do *ribát*.

O Bayán proporciona uma prova bem valiosa para a discussão daquele ponto. Semonin⁽⁷³⁾ escreveu excelente apreciação sobre esta questão, mas eu gostaria de chamar a atenção para alguns pontos particulares.

O Qirtás⁽⁷⁴⁾ e Ibn Khaldún⁽⁷⁵⁾ respectivamente sustentam que, na ilha do *ribát*, Ibn Yásin e seus adeptos viviam entre as árvores na mata, o que é uma paisagem aceitável da ilha fluvial proposta por Ibn Khaldún, mas não das ilhas marítimas montanhosas de Tidra ou Arguin que tantos autores identificam como a ilha marítima descrita pelo Qirtás⁽⁷⁶⁾. É curioso dizer o Bayán, ao se referir à fundação de Marrákush, que os almorávidas decidiram construir a cidade num local deserto, onde apenas viviam avestruzes, e recusaram-se a fundá-la à margem do Transift porque não gostavam dos lugares baixos e úmidos próximos à água. E aqui a mesma palavra de Khaldún é usada: moita, *ghyád*. O Bayán atribui a Abú Bakr, que foi, de acôrdo com Ibn Khaldún, um dos homens que viveram entre o *ghiyád* da ilha do *ribát*, as seguintes palavras: "Somos gente do deserto, nossos rebanhos vêm conosco e não é conveniente para nós vivermos próximo a um rio"⁽⁷⁷⁾.

É bem sabido que, embora os almorávidas tenham, posteriormente, aprendido a viver até mesmo nas grandes cidades de Al-Andalus, quando edificaram Marrákush ainda eram profundamente saarianos na sua maneira de viver.

Terrasse escreve sobre os primórdios de Marrákush:

"O problema da água foi resolvido à moda saariana; enquanto o Haouz é normalmente irrigado por "séguas" os almorávidas cavaram khettaras, as únicas encontradas sobre a vertente atlântica do Atlas. Graças a essas khettaras, plantaram um palmar, que é um paradoxo geográfico nessa planície feita para a oliveira e onde as tâmaras não amadurecem"⁽⁷⁸⁾.

(71) A. H. Miranda, *La salida* ..., pp. 162, 163.

(72) H. H. Hazard, *op. cit.*, pp. 61, 69 (de acôrdo com a interpretação proposta por A. H. Miranda, *La salida* ..., p. 177, n. 3).

(73) P. Semonin, Seminar Paper, The Almoravid Movement in the Western Sudan, IAS, 1962-1963 (Baseado nos artigos de A. H. Miranda).

(74) *Loc. cit.* Citado também por De Slane em sua tradução de Ibn Khaldun, *op. cit.*, p. 68, n. 4.

(75) Ibn Khaldun, *op. cit.*, pp. 68, 69.

(76) Ver M. Delafosse, *Haut Senegal-Niger*, II, Paris, 1912, p. 34, e também H. Terrasse, *op. cit.*, p. 215; F. de La Chapelle, *op. cit.*, p. 62, n. 2; J. B. Vila, *op. cit.*, pp. 56, 57; Charles André Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, II, Paris, 1961, pp. 78, 79.

(77) A. H. Miranda, *La Salida* ..., p. 169.

(78) H. Terrasse, *op. cit.*, pp. 222, 223.

E, como assevera Julien,

“Marrakech se assemelha a uma cidade saariana com seu palmar plantado sob um clima pouco favorável às palmeiras; mas para os povos do deserto, é a única árvore que serve” (79).

Por outro lado, argumenta Huici Miranda que a palavra *ribát* significa fundamentalmente elo, ou conexão, e apenas mais tarde, durante as lutas contra os cristãos, desenvolveram-se os objetivos militares da instituição do *ribát*. Como os almorávidas apenas começaram seus contatos guerreiros com os cristãos após virem para Al-Andalus travar a luta de Zallaga, e como não há uma menção clara nas fontes de qualquer *ribát* que tivessem feito contra os negros sudaneses, embora tivessem gasto muito tempo lutando contra os mesmos, Huici Miranda sustenta que o Qirtás dá significado inadequado e anacrônico à expressão *al-murábitúna*, isto é, um significado que corresponde ao sentido em que a palavra *ribát* fôra usada na época em que Ibn Abí Zar’ escrevera no século XIV, e que era inteiramente diferente do sentido que teve no tempo de Ibn Yásín. Huici Miranda também atesta que, por causa disso, o autor do Qirtás deduziu uma etimologia errônea do nome dos almorávidas e então, a fim de torná-la viável, inventou a história do *ribát*, que foi copiada por Ibn Khaldún (80). Mais adiante, Huici Miranda crê que o modo de vida nômade dos almorávidas não lhes permitia estabelecerem-se em *ribát* (81).

De referência a êsse segundo ponto, devemos lembrar de que Al-Bakrí (82) atribui a Ibn Yásín e aos almorávidas a fundação de Aretnenna, que foi provavelmente uma fortaleza a desempenhar o papel de pôsto avançado para proteger a terra dos negros (83).

No que diz respeito à questão das mudanças semânticas da palavra *ribát*, voltar-nos-íamos para as fontes arábicas. Al-Bakrí, ao escrever no século XI, fala de *ribáts* que eram apenas estabelecimentos religiosos, sem caráter militar:

“Nota-se em Trípoli grande número de *ribáts*, habitados por gente que se dedica à devoção” (84).

“Masset . . . é um *ribát* bem freqüentado, onde existe um mercado . . . Êste estabelecimento serve de retiro aos homens que se querem dedicar à devoção” (85).

Ibn Hawqal, porém, num escrito do século X, diz-nos:

“Em Salá há um *ribát* (pôsto de fronteira religioso), onde os muçulmanos montam guarda religiosa . . . Exercem esta guarda contra os barhuwáta, tribo dos barbar, que se acha localizada no mar Al-Muhít” (86).

(79) Charles André Julien, *op. cit.*, p. 82.

(80) A. H. Miranda, *La salida . . .*, p. 161, n. 3.

(81) *Idem, ibid.*

(82) Al-Bakri, *op. cit.*, p. 313.

(83) J. B. Vila, *op. cit.*, p. 70.

(84) Al-Bakri, *op. cit.*, p. 21.

(85) *Idem, ibid.*, p. 306.

(86) Ibn Hawqal, *op. cit.*, p. 650. Ver também al-Yacqubi (fins do século IX) *Biblioteca Geographorum Arabicorum*, ed. M. J. de Goeje, VII, Leyden, 1892, p. 350.

Isto insinua estar Huici Miranda enganado ao pensar que fôsse impossível, no tempo de Ibn Yásin, significar a palavra *ribát* pôsto avançado militar-religioso.

Mas, mesmo sem levar em consideração o argumento de Huici Miranda concernente a êste ponto, devemos averiguar se o Bayán dá prova concludente contra a existência do *ribát*.

Conforme relata o Bayán, após ser tão bem recebido pelo emir dos lamtúna, Ibn Yásin limita-se à tarefa de desunir as tribos do Saara Ocidental, e talvez escrevesse a Wajjáj ou lhe fizesse uma visita, sendo, então, aconselhado a continuar sua missão⁽⁸⁷⁾ como também diz Al-Bakrí⁽⁸⁸⁾, ao relatar-nos que essa volta temporária de Ibn Yásin ao norte foi provocada por uma rebelião instaurada contra êle, quando Yahyá b. 'Umar já era chefe dos almorávidas.

Ibn Khaldún concorda, até certo ponto, com o Bayán, declarando que a revolta contra Ibn Yásin teve início após a morte de Yahyá b. Ibráhím, e então o discípulo de Wajjáj conseguiu obter o apoio dos dois irmãos, Yahyá b. 'Umar e 'Abú Bakr b. 'Umar. Êle, porém, não apresenta Yahyá b. 'Umar como emir dos lamtúna, e sim como um dentre os chefes lamtúna que rompem com sua tribo e, acompanhado de seu irmão, une-se a Ibn Yásin.

Assim, o ponto comum que tôdas as fontes citam é a reação que houve entre os sanhája contra Ibn Yásin, embora seus relatos divirjam ao informarem se essa reação ou rebelião se relacionou, ou não, com a fundação de um *ribát* e a transferência do poder de um godala a um lamtúna, e dão versões diversas ao se referirem à tribo a que pertencia o povo que empreendeu a revolta.

Uma fonte posterior, Al-Djannábí (século XVI)⁽⁸⁹⁾, faz um relato confuso que coincide, ao menos num ponto, com a informação dada por Ibn Al-Athír⁽⁹⁰⁾, mas confunde Yahyá b. 'Umar com 'Abú Bakr b. 'Umar e fornece datas e detalhes que contradizem o material da outra fonte, e são aparentemente fantásticos. No entanto, contém um ponto interessante: ao apresentar 'Abú Bakr, — que é apontado como chefe da tribo lamtúna — sendo escolhido para se tornar emir dos adeptos de Ibn Yásin, tal escolha não ocorre como a de um emir tribal, mas como nomeação de um chefe do grupo multi-tribal formado por êsses discípulos. E sem copiar do Bayán, de cuja narrativa diverge totalmente, Al-Djannábí não se refere a nenhum *ribát* e relaciona os almorávidas com a guerra santa, e não com um mosteiro:

“O jurista, incitando-os à guerra santa, deu-lhes o nome de murábitúna”⁽⁹¹⁾.

(87) A. H. Miranda, *La salida . . .*, p. 160.

(88) Al-Bakri, *op. cit.*, p. 313.

(89) Djennabi, *Al-Bahr az-zek'hár wa'l-caylan at-tayyar*, em *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Fagnan, Alger, 1924, pp. 285-359 (On the Almoravids, pp. 354-359)

(90) Ver Fagnan, *loc. cit.*, p. 355, n. 1.

(91) Djennabi, *loc. cit.*, p. 355.

Vale a pena notar que Ibn Khaldún, ao tratar da história de Ibn Ghániya, contradiz, em parte, o que antes havia afirmado:

“Os almorávidas reconheciam, a princípio, nos godala, uma das tribos veladas, o direito de governá-los; mas, após a morte de Yahyá b. Ibráhím, rejeitaram a autoridade de seu chefe espiritual, Abd Allah b. Yásín. Este doutor passou-se para os lamtúna, renunciando à missão que havia tentado cumprir, e abraçou a vida ascética, como já o dissemos. Yahyá b. ‘Umar e seu irmão Abú Bakrí, descendentes de Urtantak e membros da família que governava os lamtúna, responderam ao apêlo feito por Ibn Yásín e levaram para o caminho da devoção grande parte de sua tribo. Sob a chefia dêste guia, os ncófitos fizeram guerra aos outros que usavam véus, após terem juntado à causa almorávida grande parte dos massúfa” (92).

Nesse trecho, diz Ibn Khaldún que a tribo que se revoltou contra Ibn Yásín foi a godala (e não a lamtúna, como fôra declarado por êle mesmo anteriormente) e que os almorávidas eram, antes da morte de Yahyá b. Ibráhím, uma confederação de tribos sob a hegemonia da godala, coincidindo portanto com o relato do Bayán. Desta maneira, torna-se Ibn Khaldún a fonte mais eclética entre as arábicas que tratam dos almorávidas, porque relata as duas tendências opostas que as dividem; isto é, a apresentação dos episódios da antiga história almorávida em termos de mudança de uma hegemonia tribal para outra, e a apresentação daqueles episódios como resultante da constituição de um grupo supratribal dos adeptos de Ibn Yásín (seja ou não em um *ribát*).

Êste ecletismo parece ter sido um refúgio usual dos historiadores árabes ao se referirem às tradições e fontes contraditórias (93) e neste caso particular prova ser outro sintoma das dificuldades que resultam da explicação da transferência da chefia dos almorávidas para Yahyá b. ‘Umar em termos puramente tribais, as mesmas dificuldades que encontramos em Delafosse (94). Pois Ibn Khaldún novamente cita Yahyá b. ‘Umar como membro da família reinante dos lamtúna, mas não como emir de lamtúna, e apresenta-o como capaz de dar a Ibn Yásín o apoio de apenas uma parte de sua tribo.

Assim voltamos à questão crucial: foi Ibn Yásín oficialmente garantido por tôda tribo dos godala, a princípio, e depois por tôda a tribo dos lamtúna, ou reuniu seus adeptos por meio do rompimento da estrutura tribal e formação de uma nova organização? Surge aqui, novamente, a questão do *ribát*.

A aceitação por parte dos historiadores da etimologia do nome almorávida dada pelo Quirítás (95) resulta do fato de fornecer, aparentemente, a única explicação possível para a origem dessa denominação, embora Ibn

(92) Ibn Khaldun, *op. cit.*, pp. 86, 87.

(93) Ver E. F. Gautier, *Le Passé de l'Afrique du Nord — Les siècles obscurs*, Paris, 1952, pp. 76, 77.

(94) M. Delafosse, *op. cit.*, Cp. pp. 34 e 35, 36.

(95) *Loc. cit.*

Khaldún não relacione explicitamente o nome almorávida com o *ribát*, mas sim o associe aos feitos heróicos dos adeptos de Ibn Yásín na guerra contra o resto dos lamtúna, godala e massúfa⁽⁹⁶⁾. De acôrdo com seu relato, sòmente após os discipulos de Ibn Yásín derrotá-los foram tais discipulos denominados almorávidas, tornando-se Yahyá b. 'Umar seu chefe.

Os arabistas discutiram a etimologia da expressão "*al-murabit*". V. Monteil tem isto a dizer acêrca da origem da palavra *marabout*: "É uma deformação do árabe dialetal norte-africano *mrabot*, que não é senão o almorávida (*al-murabit*). Discute-se se, etimològicamente, trata-se de "homem do convento fortificado" (*ribát*) ou, mais simplesmente, de "religioso" (o árabe *rabata* tem o mesmo sentido, "unir", do latim *religare*)"⁽⁹⁷⁾.

O manuscrito do Bayán usado por Huici Miranda está estragado em sua fôlha número 3 (d. e v.), mas é possível deduzir-se que, antes do ano 446 H/1054 a.D., Yahyá b. 'Umar, emir dos lamtúna, foi induzido por Ibn Yásín a atacar uma tribo vizinha e não islamizada berbere⁽⁹⁸⁾. Seguiu-se uma terrível batalha que durou três dias sem decisão. Apenas no quarto dia de luta os adeptos de Ibn Yásín, encorajados pela pregação de seu imane, triunfaram; mas perderam metade de seus homens durante a batalha. Deu-lhes, então, Ibn Yásín o nome de almorávidas, como prêmio por sua audaciosa luta, e a Yahyá b. 'Umar o nome de *amír al-haqq* (emir da justiça). O título que Ibn 'Idhári deu a êsse capítulo foi: "Algumas informações sòbre o emir Abu Zakariyá b. 'Umar, emir dos lamtúna, a razão para denominá-los almorávidas e sua saída do deserto para Sijil-masa e Dra'a"⁽⁹⁹⁾. O mesmo foi declarado no Hulál⁽¹⁰⁰⁾.

Escreve Huici que Al-Bakrí (no texto árabe) dá prova referente a essa batalha, porém não pude encontrá-la na tradução francesa. Huici diz também que Al-Bakrí narra a lenda dos que morreram naquela batalha⁽¹⁰¹⁾, mas a única coisa com possibilidade de corresponder a isso que pude encontrar na tradução francesa se refere a outra batalha, a batalha de Teferilla, na qual foi morto Yahyá b. 'Umar⁽¹⁰²⁾.

Êste ponto do relato do Bayán e do Hulál requer maior discussão.

É muito estranho que nem o Bayán nem o Hulál não citem o nome de tribo tão importante, tão importante para a história dos almorávidas, que teriam sido destruídos por ela com pouca vantagem.

A existência de uma tribo berbere pagã no Saara Ocidental no tempo de Ibn Yásín não é improvável. Embora Ibn Khaldún escrevesse que os lamtúna se tornaram muçulmanos algum tempo depois da conquista

(96) Ibn Khaldun, *op. cit.*, p. 69.

(97) V. Monteil, *L'Islam Noir*, Paris, 1964, p. 122.

(98) A. H. Miranda, *La salida ...*, p. 161, e *El Rawd ...*, p. 519.

(99) Idem, *La salida ...*, p. 162 e *El Rawd ...*, p. 519.

(100) *Al-Hulal*, Allouche ed., p. 11 e Huici Miranda tr., p. 30.

(101) A. H. Miranda, *El Rawd ...*, p. 519, n. 22.

(102) Al-Bakri, *op. cit.*, pp. 316, 317.

árabe da Espanha⁽¹⁰³⁾, ou (em outro trecho) no terceiro século do Hijra (entre 815 a.D. e 912 a.D.), no fim do século IX, como Mauny nos lembra⁽¹⁰⁴⁾, Ya'qúbí conta-nos que o príncipe de Ghast (provavelmente Awdaghast?) era "sans religion et sans loi religieuse"⁽¹⁰⁵⁾. E apesar de Al-Zhuri relatar que,

"Entre estas duas cidades (Warqalān e Sijilmása) (nota do Autor do presente estudo) habitam os múrabitúna (almorávidas); éstes tornaram-se muçulmanos quando Warqalan (provavelmente Wargla? P. F.) abraçou o Islamismo"⁽¹⁰⁶⁾ (isto significaria, diz Mauny, uma conversão antes de 911 a.D.).

Ibn Hawqal, que visitara a região, relata que era necessário que se viesse a Sijilmása para que alguém se encontrasse nas terras do Islã⁽¹⁰⁷⁾. E os nomes dos príncipes sanhája daquela época não parecem ser nomes muçulmanos⁽¹⁰⁸⁾. Portanto, é razoável pensar-se que a islamização dos sanhája fôsse um longo processo, e que talvez não houvesse terminado em meados do século XI. Em princípio podemos aceitar que uma tribo berbere pagã pudesse ainda existir no Saara ocidental no tempo de Ibn Yásín.

É estranho, porém, que nenhuma das outras fontes dê informações daquela tribo pagã, que foi, provavelmente, além disto, uma tribo muito grande, pois pôde lutar durante quatro dias contra as fôrças combinadas dos lamtúna, banú wárit e godala (a confederação tinha sido reconstruída sob a hegemonia lamtúna, segundo o Bayán)⁽¹⁰⁹⁾.

Al-Bakrí, que foi um contemporâneo muito bem informado, silencia completamente sôbre êsse ponto, e embora êle algumas vêzes exagerasse o grau de islamização de uma certa tribo, como fêz, por exemplo, no caso dos medasa, que são descritos por êle como muçulmanos⁽¹¹⁰⁾ e por Yáqút (século XIII) como parcialmente muçulmanos e parcialmente estranhos ao Islamismo⁽¹¹¹⁾, é difícil aceitar ter êle omitido fato tão importante como o da existência de uma tribo tão pagã (ver a opinião de Mauny sôbre caso semelhante)⁽¹¹²⁾. E, sobretudo, Al-Bakrí relata ao tratar do caminho de Aghmát:

(103) Ibn Khaldun, *op. cit.*, pp. 65, 67.

(104) R. Mauny, *Tableau Géographique de l'Ouest Africain au Moyen, Age*, Dakar, 1961, p. 521.

(105) Al-Ya'qubi, em *M.C.A.E.* Yusuf Kamal, III, 1, p. 542.

(106) Al-Zuhri, em *M.C.A.E.*, Yusuf Kamal, III, 3, p. 803.

(107) Mencionado por Mauny, *loc. cit.*, p. 522.

(108) Vide o *Qirtas*, *loc. cit.* (Também citado por Ibn Khaldun, *op. cit.*, pp. 65, 66). Ver também Ibn Khaldun, *ibidem*, pp. 65, 67, e Al-Bakri, *op. cit.*, p. 301.

(109) A. H. Miranda, *La salida ...*, pp. 160, 161.

(110) Al-Bakri, *op. cit.*, p. 337.

(111) Yaqut, citado por R. Mauny, *op. cit.*, p. 522. Ver também uma citação semelhante comentada por M. Delafosse, *op. cit.*, p. 30.

(112) R. Mauny, *op. cit.*, p. 304.

“Numa montanha escarpada do lado dos beni lemas, encontra-se uma tribo de berberes idólatras, que adoram um carneiro” (113), aparentemente, como fato excepcional e digno de nota.

Tudo isso não nos permite rejeitar a declaração do Bayán e do Hulál, mas creio ser bastante deixar a discussão em aberto.

Nem o Bayán nem o Hulál narram o que aconteceu à tribo pagã após a derrota.

De referência ao nome almorávidas em si mesmo, há também lugar para maior discussão. Al-Bakrí, ao narrar o movimento almorávida, usou a palavra *ribát* de modo muito vago:

“Aquêl que lhes traçou esta via e que chamou os povos ao *ribát* e a manterem a verdade chamava-se Abd Alláh b. Yásín⁽¹¹⁴⁾ e seu tradutor para o francês experimenta esclarecê-lo numa nota ao pé da página:

“No *ribát*, isto é, na guerra santa” (115). E, em outra nota, após estabelecer a ligação clássica entre o nome almorávidas e o *ribát*, diz êle que, para os almorávidas,

“Também... a expressão *juntar-se* ao *ribát*, ao *rabeta*, significava tornar-se membro do corpo dos almorávidas” (116). Se aceitarmos o depoimento do Bayán acêrca da origem do nome almorávidas, poder-se-ia perguntar qual a razão de Ibn Yásín recompensar seus adeptos com essa denominação particular, em vez de usar outra cujo significado fôsse relacionado mais claramente com sua coragem e resistência.

A menos que a citação de V. Monteil dada acima tivesse a chave da resposta, de modo que almorávidas apenas significasse algo semelhante a “os religiosos”, a etimologia da palavra, referente a elo ou conexão, sugere que a intenção de Ibn Yásín foi a de salientar alguma espécie particular de aliança entre seus adeptos e sujeita a uma prova decisiva por aquela batalha.

Neste ponto da discussão poderia surgir uma hipótese alternativa (e nada mais que uma hipótese de trabalho) como tentativa de se obter um discernimento mais profundo no depoimento do Bayán e do Hulál.

Esta hipótese é (e pode-se invocar o testemunho do Qirtás, de Al-Bakrí e Ibn Khaldún para apoiá-lo): os inimigos que foram derrotados por Ibn Yásín e seu adeptos, após quatro dias de luta, na batalha decisiva mencionada pelo Bayán e pelo Hulál, não eram berberes pagãos, e sim muçulmanos, talvez comandados pelo emir dos lamtúna (que não era Yahyá b. Umar, naturalmente), e essa batalha talvez corresponda ao massacre dos que se “haviã declarado contra” Ibn Yásín e aos que eram “mercedores da morte”, descritos por Al-Bakrí⁽¹¹⁷⁾. Porém, aquela batalha mencionada pelo Bayán e pelo Hulál poderia ser a representação legendária e condensada das lutas entre o núcleo dos adeptos de Ibn Yásín e as frações

(113) Al-Bakrí, *op. cit.*, p. 304.

(114) *Ibid.*, p. 311.

(115) *Ibid.*, n. 1.

(116) *Ibid.*, p. 21, n. 1.

(117) *Ibid.*, pp. 313, 314. A. H. Terrasse, *op. cit.*, p. 30.

das tribos dos lamtúna, godala e outras sanhája que recusaram submeter-se à severa disciplina malikista ou haviam-se rebelado contra ela. A divisão dominante entre as tribos, tendo estabelecido um equilíbrio de fôrças entre os grupos belicosos, poderia tornar difícil a decisão final.

De acôrdo com tal hipótese, membros da mesma tribo lutavam em lados opostos (conforme atestam o Qirtás e Ibn Khaldún) e tal crise afetou tôdas as importantes tribos sanhája.

Portanto, a coesão tribal parece ter-se rompido e se aceitarmos ou não a existência do *ribát*, esta questão é ventilada, embora a coesão das tribos nômade do Saara tenha sido descrita como sendo muito forte (117).

O *esprit de corps* ou “sentimento de grupo” (118) das tribos sanhája rompeu-se — é este o âmago da hipótese — e foi reconstruído de acôrdo com um padrão novo, supratribal.

O caso é: foi possível um tal rompimento da ordem tradicional? E, em caso afirmativo, qual a natureza da nova relação entre os homens da tribo?

Até mesmo os autores que crêem na existência do *ribát*, e portanto deveriam aceitar como prova evidente que tal relação existiu, nem lhe discutem a essência nem salientam o caráter de uma inovação, senão radical, pelo menos significativa.

Penso que nesse ponto particular o papel representado pelo ensinamento de Ibn Yásín merece muita atenção. E requer-se uma aproximação geral das relações entre o sentimento de grupo e os movimentos religiosos. É conveniente examinar-se o Muqaddima de Ibn Khaldún e discutir-se sua contribuição nesse assunto (119).

De acôrdo com o Muqaddima:

“Heraclius disse: “A qualquer lugar a que os mensageiros sejam enviados, têm prestígio entre seu povo. Significa isso que (tal homem) tem sentimento de grupo e influência que o protegem do mal às mãos dos descrentes, até que haja entregue as mensagens de seu senhor e alcançado o grau de perfeição completa com respeito à sua religião e organização religiosa que Deus determinou para êle” (120).

E em outro trecho:

“Tôdas as leis e práticas religiosas e tudo o que se espera que as massas façam requer sentimento de grupo. . .

“Sentimento de grupo é necessário à comunidade muçulmana. Sua existência torna possível (à comunidade) cumprir o que Deus espera da mesma. Diz-se no (tradição íntegra do) Sahih: Deus não enviou nenhum profeta que não possuísse a proteção de seu povo” (121).

(118) Vide as traduções da palavra “asabiyya” na tradução de Slane., *Prolegomenes historiques d’Ibn Khaldun*, Paris, 1862-65-68 e na de Franz Rosenthal do *Muqaddima* (vide abaixo, n. 119).

(119) Ibn Khaldun, *The Muqaddimah — an introduction to History*, por Franz Rosenthal, London, 1958, 3 vol.

(120) *Ibid.*, vol. I, p. 188.

(121) *Ibid.*, vol. I, p. 414.

Ainda no Muqaddima acha-se escrito que,
“A propaganda religiosa não pode materializar-se sem o sentimento de grupo” (122).

Aqui não esclarece Ibn Khaldún se isto diz respeito a uma espécie tribal de sentimento de grupo, resultado de laços sanguíneos (parentesco, descendência comum), ou alguma outra sorte de sentido de comunidade, considerado em termos de irmandade religiosa. Escreve êle:

“O sentimento de grupo resulta sòmente do parentesco sanguíneo ou algo correspondente”.

“... uma relação de cliente (patrão) leva a um contato íntimo, exatamente, ou aproximadamente da mesma forma, que a descendência comum” (123).

E comenta seu tradutor:

“O *‘asabiya* pode ser também compartilhado por pessoas não relacionadas entre si por laços sanguíneos, mas por um contato longo e íntimo como membros de um grupo” (124).

O autor do Muqaddima, porém, vem estabelecer uma relação íntima entre os movimentos religiosos e um sentimento de grupo concebido como sendo de origem tribal ou comum. E êle descreve a propaganda religiosa apenas como elemento adicional de poder, que torna o sentimento de grupo de uma dinastia irresistível, porque.

“Êles estão dispostos a morrer por (seus objetivos)” (125).

E acrescenta:

“Isto aconteceu aos árabes no comêço do Islamismo durante as conquistas dos muçulmanos... (126).

“Outra prova é a dos lamtúna (almorávida) e as dinastias almoadas. No Maghrib, existiam muitas tribos iguais ou superiores a êles em número e sentimento de grupo. Contudo, sua organização religiosa duplicou a força de seu sentimento de grupo.. e nada pôde resistir-lhes (127)... Os masmuda tiveram a vocação religiosa para seguir os Mahdí. Adotaram-lhe o colorido (religioso). Como resultado, a força do seu sentimento de grupo recrudescceu muitíssimo” (128).

Em todos êsses trechos, Ibn Khaldún dá a impressãõ de concordar com a interpretação dada pelo Bayán ao movimento almorávida como resultante de um sistema de hegemonia tribal, para o qual o fator religioso foi uma fonte de poder adicional, mas não de mudança estrutural. E isto êle apresenta como modêlo geral dos movimentos religiosos.

(122) *Ibid.*, vol. I, p. 322.

(123) *Ibid.*, vol. I, p. 264.

(124) *Ibid.*, vol. I, Apresentação do Tradutor, p. I xxviii.

(125) *Ibid.*, vol. I, p. 320.

(126) *Idem.*, *ibid.*

(127) *Ibid.*, vol. I, p. 321.

(128) *Ibid.*, vol. I, p. 322.

Dá-nos seus conceitos da constituição da hegemonia tribal em geral: “Se um sentimento de grupo sobrepujar o outro e o fizer servil a si mesmo, os dois sentimentos de grupo entram em íntimo contato, e o sentimento de grupo (vencido) acrescenta fôrça ao sentimento de grupo (vitorioso) o que, conseqüentemente, coloca a sua meta de superioridade e domínio mais alto do que antes”⁽¹²⁹⁾.

“Um dos vários sentimentos de grupo na tribo deve ser superior a todos (os outros), a fim de poder juntá-los, uni-los, e consolidá-los em um sentimento de grupo contendo as diversas equipes. Tôdas as várias equipes acham-se, então, sob a influência do sentimento de grupo superior”⁽¹³⁰⁾.

E, falando sôbre o Mahdí dos almoadas, afirma êle:

“Êles o seguiram por causa de seu sentimento de grupo hargha-mas-múda”⁽¹³¹⁾.

Referindo-se diretamente aos almorávidas, isto se torna explícito:

“... Os almorávidas, que partilharam do forte sentimento de grupo lamtúna”⁽¹³²⁾.

E embora encontremos no Muqaddima algumas referências aos almorávidas como “o sanhajá disfarçado”⁽¹³³⁾, há muitas referências mais ao nome almorávidas como sinônimo de lamtúna⁽¹³⁴⁾.

No entanto, podemos descobrir no Muqaddima a descrição de fatos que não concordam com aquelas teorias sôbre a estrutura em massa dos movimentos religiosos.

Comentando o período remoto da história do Islão, escreve Ibn Khaldún:

“O sentimento de grupo, que determina a união e desunião do curso ordinário das questões, não tinha o mesmo significado então (como posteriormente). (Naquele tempo) o Islão estava conquistando o coração do povo e induzindo-o a morrer, voluntariamente, por êle, de modo a romper o curso normal das coisas. Tal aconteceu porque o povo observou, com os próprios olhos, a presença de anjos a auxiliá-lo, a aparição de mensagens celestes repetidas em seu meio, e a constante recitação (corânica) de afirmações divinas a êles feitas em conexão com todos os eventos.

Desta forma, não foi necessário dar-se nenhuma atenção ao sentimento de grupo...

Estas valiosas circunstâncias passaram com o desaparecimento de milagres e a morte de gerações que haviam testemunhado com os próprios olhos... A impressão causada pelos milagres passou, e as questões retomaram o curso ordinário. A influência do sentimento de grupo e do

(129) *Ibid.*, vol. I, p. 285.

(130) *Ibid.*, vol. I, p. 337.

(131) *Ibid.*, vol. I, p. 55.

(132) *Ibid.*, vol. I, p. 316.

(133) *Ibid.*, vol. III, pp. 442, 455.

(134) *Ibid.*, vol. I, pp. 53, 240, 321, 323, 335, 351, 470, 472; vol. II, pp. 43, 82, 134, 386.

curso normal das coisas manifestou-se nas instituições boas e más que resultaram” (135).

E em outra passagem declara:

“Eles tinham negligenciado as questões ordinárias, e o sentimento de grupo e aspirações dos tempos pré-islâmicos haviam desaparecido e foram esquecidos” (136).

É isto sem dúvida uma exceção importantíssima, pois, ao falar do *‘asabiya*, Ibn Khaldún afirmara:

“Se tivesse terminado, as leis religiosas não mais existiriam, porque se materializam apenas por meio do sentimento de grupo, como afirmamos anteriormente” (137).

Parece, realmente, que nos antigos tempos islâmicos a linhagem e laços de sangue não foram a base da comunidade dos crentes. Esta nova espécie de união social poderia incluir diferentes grupos de parentesco (sejam relacionados entre si ou não). Portanto, o princípio de coesão não foi mais o dos laços de parentesco pelo sangue, mas uma união mais ampla tinha sido estabelecida em nova base, por meio de alianças religiosas:

“... para certos fins esta comunidade religiosa tomou o lugar da comunidade baseada em parentesco. Deixou de ser um crime matar-se um companheiro de clã se fôsse pagão, porém em vez disso tornou-se crime matar um companheiro muçulmano. Isto apenas significava, contudo, que os mores nômades, em vez de se basearem no grupo consanguíneo, basearam-se na comunidade religiosa. À parte isto, os muçulmanos continuaram em geral a viver de acôrdo com os primeiros mores” (138).

A “Carta de Medina” dá também a impressão de que a adesão à fé era o critério de decidir-se se um homem da tribo era ou não membro da comunidade, ao invés do nascimento (139).

Ibn Khaldún porém considerou isto inteiramente atípico (140) e ao falar dos primeiros tempos do Islão e dos milagres que então ocorreram, diz:

“Os milagres não podem ser usados como analogias para questões ordinárias e não constituem argumento contra elas” (141).

Poder-se-ia perguntar, contudo, se um retôrno das velhas condições não poderia ocorrer posteriormente, isto é, uma situação em que os crentes estejam fascinados por supostos milagres e assim se disponham a organizar-se em têrmos de comunidade religiosa, mais do que em têrmos de parentesco consanguíneo e descendência tribal.

(135) *Ibid.*, vol. I, pp. 436, 437.

(136) *Ibid.*, vol. I, p. 444.

(137) *Ibid.*, vol. I, p. 416.

(138) W. M. Watt, *Islam and the integration of Society*, London, 1961, p. 186.

(139) Vide R. Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1957, pp. 273 ff.

(140) See the *Muqaddimah*, apresentação do Tradutor, p. lxxx

(141) Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, *op. cit.*, vol. II, p. 135.

Diz Al-Bakrí que os adeptos de Ibn Yásín consideravam-no um santo e cita milagres a êle atribuídos⁽¹⁴²⁾. Acrescentando a tudo isto a prova que discutimos acima sôbre a organização dos adeptos de Ibn Yásín como grupo não-tribal, poderíamos concluir ter sido êsse outro “caso atípico” que discorda da teoria geral de Ibn Khaldún?

Parte da evidência que poderia sustentar tal hipótese provém do próprio Ibn Khaldún, do ‘Ibar⁽¹⁴³⁾.

Hopkins, falando do ‘Ibar, faz o seguinte comentário:

“Ibn Khaldún tinha uma teoria geral da História que está sempre pairando no fundo de suas afirmativas. Êle procura demonstrar, ao narrar os acontecimentos, o ciclo da criação e queda de dinastias às quais seu Muqaddima se dedica”⁽¹⁴⁴⁾.

E ao falar do Muqaddima:

“... mesmo aqui, a preocupação de Ibn Khaldún com as correntes principais o torna cego à existência de contracorrentes e o induz a fazer declarações violentas, nem sempre resistentes à análise severa”⁽¹⁴⁵⁾.

Deveríamos admitir que o conceito geral de Ibn Khaldún sôbre os movimentos religiosos o tornou cego aos detalhes discordantes fornecidos por êle próprio, ao narrar o movimento almorávida, e assim o induziu a desprezar as características peculiares ao mesmo?

Todavia, o autor do Muqaddima e do ‘Ibar faz uma descrição da evolução da primeira comunidade muçulmana que poderia ser tida como modelo para uma descrição da evolução almorávida, de preferência à versão do Bayán. “O curso normal das questões era inoperante, até que a profecia e milagres aterrorizantes interrompessem. Então, o curso normal das coisas foi em certa medida retomado. O sentimento de grupo retornava ao seu estado primitivo e para aquêles a quem outrora pertencera”⁽¹⁴⁶⁾.

Parece que a evolução dos almorávidas foi semelhante, isto quer dizer, mesmo se aceitarmos que tivesse uma fase anterior de organização supratribal, há prova de que mais tarde renunciaram êles àquele modelo, voltando-se para uma organização muito semelhante a um sistema de hegemonia tribal, sob o domínio lamtúna.

A deserção godala, talvez relacionada com uma contradição entre os interesses daquela tribo no comércio do sal, voltado para o Sul, e a lealdade às novas alianças religiosas, por meio das quais Ibn Yásín estava tentando desviá-los para o Norte⁽¹⁴⁷⁾, poderia ter sido o primeiro golpe contra a comunidade e a primeira brecha para a volta ao antigo sistema

(142) Al-Bakri, *op. cit.*, p. 318. Ver também al-Nasiri, *op. cit.*, pp. 135, 136.

(143) Ibn Khaldun, *Histoires des Berbères*, pp. 69, 87.

(144) J. F. P. Hopkins, *op. cit.*, p. xii.

(145) *Idem, ibid.*

(146) Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, *op. cit.*, vol. I, p. 444.

(147) Vide J. D. Fage, “Ancient Ghana: A Review of the Evidence”, *Trans. Hist. Soc. Ghana*, vol. I, II, Parte 2, 1957, p. 85.

de confederação. A morte de Ibn Yásín, enquanto lutava contra os berquáta, provavelmente serviu de oportunidade para a volta decisiva⁽¹⁴⁸⁾.

Poderíamos imaginar que os relatos do Bayán e do Hulál não projetam no passado, até certo ponto, uma explicação dos primeiros episódios da história almorávida, deduzida das características do último período daquela história.

Penso, porém, não poder fazer declarações gerais e definitivas neste trabalho, e a hipótese possível que mencionei tem de ser cuidadosamente examinada à luz dos textos originais arábicos.

IBN YASÍN'S REFORM

The old controversy about the impulse forces in the Almoravid movement is thoroughly discussed, and the opinions of the mediaeval Arabic authors (al-Bakri, Rawd al-Qirtás, Kitáb al-Bayán, Ibn Khaldún) and of modern scholars (especially Huici Miranda) compared with each other. The word "Almoravid" itself, with its root "ribát", is liable to etymological and semantical interpretations which support the different opinions. As a result, neither the interpretation of the movement as a purely religious outset, nor the other extreme, considering it a merely political adventure, satisfies. In any case it seems to be beyond question that the Almoravids, with the Islam as a vehicle, have essentially changed the basic tribal structure of the southern Sahara Berbers, destroying the ancient tribal group feeling and substituting it by a new, supra-tribal "religious" conscience.

LA RÉFORME DE IBN YASÍN

L'ancienne controverse sur les forces motrices dans le mouvement des almoravides est traitée à fond, en considérant les opinions des auteurs arabes médiévaux (al-Bakri, Rawd al-Qirtás, Kitáb al-Bayán, Ibn Khaldún) et celles des savants modernes (en premier lieu Huici Miranda). Le mot "almoravide" lui-même, avec sa racine "ribát", est soumis à des interprétations étymologiques et sémantiques qui soutiennent l'un ou l'autre point de vue. Comme résultat, ni l'interprétation du mouvement comme départ nettement religieux, ni l'autre extrême, qui le considère une aventure tout à fait politique, satisfait. En tout cas, il paraît être certain que les almoravides, avec l'Islam comme véhicule, ont changé essentiellement la structure tribale basique des berbères du Sahara meridional, en détruisant l'ancien "esprit de corps" du groupe isolé, et en le remplaçant par une nouvelle conscience supra-tribale, "religieuse".

(148) Vide H. Terrasse, *op. cit.*, pp. 221, 239.