REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS

ISSN: 2237-6585

Retiro no fronte: jurisprudência do *ribāṭ*, terras fronteiriças e espiritualidade bélica na defesa de Tarso sob os Abássidas.

Retreat in the front: *ribāṭ* jurisprudence, borderlands and warrior spirituality in the defence of Tarsus under the Abbasids

Pedro Martins Criado[1]

Resumo: Baseada em fontes árabes islâmicas jurídicas, historiográficas e geográficas do período clássico do Islã, esta é uma investigação sobre a prática do *ribāṭ*, um retiro numa localidade limítrofe do território islâmico em que o fiel compõe a força defensiva daquele lugar. Começamos traçando elementos desse preceito na jurisprudência islâmica para descrever a progressão de seu estabelecimento enquanto componente defensivo da regulamentação legal do *jihād* e, com isso, entender como ele veio a conciliar as dimensões bélica e espiritual. Em seguida, desenvolvemos um estudo de caso centrado na cidade de Tarso durante o período em que esteve sob domínio Abássida entre 162-354 H./779-965 d.C., quando representou uma extremidade fronteiriça entre terras islâmicas e bizantinas. Assim, pretendemos identificar como essa prática foi associada à cidade de diferentes maneiras, e incentivada por governantes muçulmanos com a finalidade de mobilizar guerreiros a uma região sensível de seu território no fronte da Cilícia, no Mediterrâneo Oriental.

Palavras-chave: *Ribāṭ* – Fronteiras – Tarso.

Abstract: Based on Arabic Islamic juridical, historiographical, and geographical sources from the classical period of Islam, this is an investigation of the practice of *ribāṭ*, a retreat in a borderland of the Islamic territory during which the believer takes part in the defence force of that place. We begin by tracing elements of this precept in Islamic jurisprudence and describing its progressive instalment as a defensive component of the legal regulation of *jihād* to understand how it came to conciliate its martial and spiritual dimensions. Following that, we develop a case study focused on the city of Tarsus during the period when it was under Abbasid domain, between 162-354 AH/779-965 AD, representing an extremity of the frontier between Islamic and Byzantine lands. Thus, we intend to identify how this practice was associated with the city in different ways and encouraged by Muslim rulers with the goal of mobilizing warriors to a sensible region of their territory on the Eastern Mediterranean front of Cilicia.

Keywords: *Ribāṭ* – Borders – Tarsus.

[1] Bacharel (2016) em Letras Árabe e Português pela FFLCH-USP; Mestre (2020) em Estudos Árabes pela FFLCH-USP; Doutor (2025) em Estudos Literários e Culturais pelo PPG-LETRA da FFLCH-USP.

Este artigo[2] se propõe no âmbito dos estudos da história conectada do Mediterrâneo na Idade Média e tem como objeto a prática islâmica do *ribāṭ* e sua eventual associação com a cidade de Tarso (Ṭarsūs/Ṭarasūs) sob domínio dos Abássidas[3] entre 162-354 H./779-965 d.C. Este caso é estudado a partir de perspectivas árabes muçulmanas a fim de compreender como esse preceito religioso se relaciona à mobilização de "guerreiros da fé" (*mujāhidūn*, *murābiṭūn* e *ġuzāh*)[4] a uma cidade específica entre as localidades fronteiriças (*ṯuġūr*)[5] do califado. Entende-se que tal estudo permite demonstrar diferentes formas de conexões geográficas, militares e político-religiosas, bem como o potencial de fontes árabes para os Estudos Medievais, em favor de uma abordagem também conectada e multidisciplinar das comunidades islâmicas pré-modernas. A ideia de pesquisar esse tema surgiu como uma tentativa inicial de compreender a prática do *ribāṭ* em si, dada sua importância para as relações islâmicas com o cenário mediterrânico; posteriormente, essa proposta conduziu aos estudos de C. E. Bosworth sobre o caso específico de Tarso[6] e, então, suscitou uma busca por mais referências à correlação entre os elementos do *ribāṭ* e essa cidade.

Inicialmente, delineamos as características dessa prática articuladas pela jurisprudência islâmica (*fiqh*) e seu encaixe entre os componentes do *jihād*. Depois, apresentamos exemplos sobre a cidade de Tarso extraídos de fontes historiográficas e geográficas, que evidenciam elementos do *ribāṭ* e ilustram conexões transregionais da

[2] As datas foram citadas indicando o calendário lunar islâmico (hegírico) com a letra H. seguido da data correspondente no calendário solar cristão (gregoriano) após barra inclinada. Todas as traduções apresentadas são nossas.

[3] Dinastia islâmica originária da região centro-asiática de Ḫurāsān (Coração) e que exerceu o poder califal entre 132-656 H./750-1258 d.C.

[4] Os três termos são formas no plural das designações para aqueles que se envolvem, respectivamente, no *jihād*, no *ribāṭ* e no *ġazū* ("batida", "saque", "razia"). No singular, correspondem a *mujāhid*, *murābiṭ* e *ġāzī*.

[5] Um sg. *ṯaġr*, pl. *ṯuġūr*, é um local numa região limítrofe entre "a morada do Islã" (*dār al-ʾIslām*) e "a morada da guerra" (*dār al-ḥarb*); pode ser uma cidade, um forte ou outros marcos em geral. Ver BOSWORTH, C. E.; LATHAM, J. D. "al-Thughūr". In: *The Encyclopaedia of Islam*: *New Edition*. 13 vols. Leiden: Brill, vol. 10, 2000, pp. 446-9; BOSWORTH, C. E. "Abū ʿAmr ʿUthmān Al-Ṭarsūsī's *Siyar al-Thughūr* and the Last Years of Arab Rule in Tarsus (Forth/Tenth Century)". In: *The Arabs, Byzantium and Iran: studies in early Islamic history and culture*. Variorum Collected Studies Series, nº 529. Aldershot, 1996, Parte XV, p. 183.

[6] Dois textos foram fundamentais à proposta deste artigo por tratarem de alguns dos mesmos temas, logo, devem ser consultados por quem se interesse: BOSWORTH, C. E. "The City of Tarsus and the Arab-Byzantine Frontiers in Early and Middle ʿAbbāsid Times". In: *Oriens* (Brill), vol. 33, 1992, pp. 268-86; BOSWORTH, "Abū ʿAmr", pp. 183-95. Este nosso artigo promove essa discussão em língua portuguesa para diversificar os tipos de contatos entre muçulmanos e não muçulmanos a serem considerados pelos estudos do período, além de desenvolver a explicação do conceito central do *ribāṭ* a fim de entender a forma mais sistematizada e prescritiva dessa prática, apresentar outras fontes e referências que articulam os mesmos termos, e observá-la por seu encaixe no Mediterrâneo conectado.

militarização islâmica e da religiosidade envolvida nessa atividade. Com isso, tomamos o caso para compreender como esse preceito foi associado à região de contato entre territórios islâmicos e bizantinos, e incentivado pelos Abássidas – tanto através da infraestrutura e do subsídio, como das narrativas religiosas – para fortalecer a presença de combatentes muçulmanos na disputa por uma localidade estratégica na Cilícia.

Ribāṭ

O sentido mais difundido do termo *ribāṭ* diz respeito à sua acepção arquitetônica, figurando entre as palavras árabes que designam diferentes tipos de edifícios militares que poderíamos chamar de "fortes".[7] Com base no tipo de prática devocional que teria se dado em tais lugares, cogitou-se inclusive que o contato com eles ao redor do Mediterrâneo teria ensejado as origens das ordens militares cristãs.[8] Considerando o vocabulário árabe e islâmico, atestam-se diferentes derivações da palavra *ribāṭ* ao longo da geografia e da história do Mediterrâneo,[9] principalmente nas regiões do Norte da África (Magrebe) e da Península Ibérica (al-ʾAndalus). Exemplos evidentes disso são: a capital atual do Marrocos, Rabat (i.e., al-Ribāṭ); inúmeros topônimos na Espanha e em Portugal que contêm termos como "rápida", "rápita", "rábida", "rábita", "arrábida";[10] e edifícios identificados como *ribāṭ*s em diversos lugares, como Guardamar del Segura na Espanha, Monastir e Sousse na Tunísia, ou a comuna de Mineo na Sicília.[11] Alguns de seus exemplares mais antigos se encontram nas regiões dos frontes do Mediterrâneo Oriental durante o período inicial do Islã, como a Síria e a Palestina.[12]

---

[7] Sobre a multiplicidade de edificações militares islâmicas, ver EGER, A. "Ḥiṣn, Ribāṭ, Thaghr or Qaṣr? Semantics and Systems of Frontier Fortifications in the Early Islamic Period". In: COBB, P. (ed.). *The Lineaments of Islam: Studies in Honor of Fred McGraw Donner*. Islamic History and Civilization, vol. 95. Leiden: Brill, 2012, pp. 427-55.

[8] Sobre isso, ver FEUCHTER, J. "The Islamic Ribāt: A Model for the Christian Military Orders? Sacred Violence, Secularized Concepts of Religion and the Invention of a Cultural Transfer". In: BOCK, H.; FEUCHTER, J.; KNECHT, M. *Religion and Its Other: Secular and Sacral Concepts and Practices in Interaction*. Frankfurt: Campus, 2009, pp. 115-141; la MARTIRE, C. "Between Christian Monasticism and Islamic *ribāṭ* in Ifrīqiya: Pious Endowments as Traces of Historical Continuity". In: *Endowment Studies* (Brill), vol. 2, 2018, pp. 107-32.

[9] Sobre a evolução do termo *ribāṭ*, ver CHABBI, J.; RABBAT, N. "Ribāṭ". In: *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. 13 vols. Leiden: Brill, 1995, vol. 8, pp. 492-9; BOSWORTH, "The City of Tarsus", pp. 284-6.

[10] ASÍN, J. O. "Origen árabe de rebato, arrobda y sus homónimos". In: *Boletín de la Real Academia Española*, vol. 15, 1928, pp. 347-95 e 496-542.

[11] CAMPAILLA, R. "Un ribat islamico in Sicilia Orientale". In: SÁNCHEZ, F. F.; EPALZA, M. de (orgs.) *La rábita en el Islam: estudios interdisciplinares*. Universitat d'Alacant: Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita, 2004, pp. 299-308.

[12] MASARWA, Y. "The Mediterranean as a Frontier: the Umayyad Ribāṭs of Palestine". In: DEY, H.; FENTRESS, E. (eds.). *Western Monasticism Ante Litteram: The Spaces of Monastic Observance in Late*

Neste texto, entretanto, não enfocamos essas edificações, mas sim o *ribāṭ* enquanto preceito religioso. Em síntese, uma definição operante do termo pode ser: um retiro acético numa localidade fronteiriça da morada do Islã (*dār al-ʾIslām*) durante o qual o fiel integra as forças defensivas. Essa prática embasa o nome dos Almorávidas (al-Murābiṭūn, "os que fazem *ribāṭ*", i.e., guardam o fronte) – uma coalisão de comunidades do Saara Ocidental que reunificou brevemente as taifas do sul de al-ʾAndalus no início do século VI H./XII d.C. –, bem como o dos sufis e estudiosos do Magrebe e do Saara conhecidos como marabutos (do francês *marabouts*, também derivado do árabe *al-murābiṭūn*).

O preceito do *ribāṭ* é uma instituição militar-religiosa, associada, nas fontes de jurisprudência, à ideologia do *jihād*, tanto em sua dimensão marcial de "guerra conta os infiéis" como espiritual de um "esforço contra a adversidade". O *jihād* como luta "na via de Deus" (*fī sabīl Allāh*) é um traço proeminente dos registros sobre embates bélicos com cristãos em geral – sobretudo, com os bizantinos, a morada da guerra (*dār al-ḥarb*) por excelência no imaginário islâmico do período. Por ser um assunto pertinente à lei, cuja definição envolve muitos pormenores técnicos, é sempre esperado que o tratamento do tema seja mais detalhado em fontes jurídicas do que historiográficas,[13] uma vez que estas tendem a priorizar o significado e o propósito que as narrativas dão à comunidade, enquanto aquelas, por necessidade prática, tendem a prezar pela factualidade e a autenticidade de seu conteúdo, pois disso deriva-se o caráter moral da comunidade[14] a fim de embasar os vereditos legais. Tais obras jurídicas dedicadas a justificar e regular a guerra ofensiva, por sua vez, não parecem possuir correspondência entre os bizantinos, que costumam tratar o tema de forma mais esparsa em suas obras de *taktika*.[15]

Examinando a história para além das marcas onomásticas, encontram-se ainda mais exemplos de como o *ribāṭ* ajudou a moldar a percepção islâmica de "fronteira" e o papel crucial do fronte mediterrânico nesse processo. O caso estudado neste artigo é uma tentativa de evidenciar um exemplo desse tipo. A história completa do conceito extrapolaria o escopo deste estudo,[16] então, para nossa presente finalidade, é suficiente

Antiquity and the Early Middle Ages. Disciplina Monastica, nº 7. Turnhout: Prepols Publishers, 2011, pp.177-199.

[13] TROMBLEY, F. R. "The Arabs in Anatolia and the Islamic law of war (*fiqh al-jihād*) seventh-tenth centuries)". In: *Al-Masāq*, vol. 16, nº 1, mar/2004, p. 147.

[14] TORAL-NIEHOFF, I. "Factual Narrative in Medieval Arabic Literature". In: FLUDERNIK, M.; RYAN, M.-L. (eds.). *Narrative Factuality*. Berlim: De Gruyter, 2020, pp. 712-3.

[15] TROMBLEY, *op. cit.*, p. 159.

[16] Sobre isso, ver CHABBI; RABBAT, *op. cit.*, vol. 8, pp. 493-506; SÁNCHEZ, F. F. "El *ğihād* y su sustituto el *ribāṭ* en el Islam tradicional: Evolución desde un espíritu militarista y colectivo hacia una

delinear algumas de suas características aferíveis de textos islâmicos e comentadas pelos jurisconsultos muçulmanos.

Em árabe, a raiz trilítere *r-b-ṭ* abrange noções como "atar" ou "amarrar". Durante o período pré-islâmico, refere-se à formação de montarias atadas em alinhamento para o combate, o que se reflete em sua ocorrência direta no Alcorão:

> E preparai-vos para combatê-los com a força e a linha de cavalaria (*ribāṭ al-ḫayl*) e, com isso, intimidardes ao inimigo (*ʿadūw*) de Deus, a vosso inimigo e a outros além desses que ainda não conheceis, mas Deus os conhece. O que quer que despendais na via de Deus (*fī sabīl Allāh*) vos será restituído por completo e não sofrereis injustiça.[17]

Conforme usada aqui, a expressão *ribāṭ al-ḫayl* refere-se à amarra dos cavalos numa formação de cavalaria, referida em outros lugares como "cavalos atados" (*ḫayl rābiṭa*); para ser considerada uma linha de cavalaria (*al-ribāṭ min al-ḫayl*), teriam sido necessários cinco cavalos ou mais.[18]

Morfologicamente, a palavra *ribāṭ* pode corresponder a duas classes distintas: 1. um substantivo, referente à "atadura" ou "amarração" em si,[19] ou 2. um nome verbal (*maṣdar*) do verbo *rābata* e sinônimo da forma regular *murābaṭa*, referente à ação de "atar" ou "amarrar". A forma imperativa desse verbo é empregada pelo Alcorão e pareada com a ordem "tenham paciência" para conclamar que os crentes "estejam a postos" ou "fiquem vigilantes" (*ṣābirū wa-rābiṭū*)[20] – talvez "conservem-se". Com base na relação entre a linha de cavaleiros e a postura dos muçulmanos perante o inimigo, as narrações dos ditos e feitos atribuídos ao profeta Muḥammad[21] que empregam o termo indicam um ato de "guardar a linha de frente", quase sempre seguido da formulação "na via de Deus". A definição da palavra *ribāṭ* do lexicógrafo Ibn Manẓūr (m. 711 H./1312 d.C.) reúne vários dos fatores que foram associados a essa prática ao longo dos séculos, desde o surgimento do Islã:

> O *ribāṭ* e a *murābaṭa*: a permanência na localidade fronteiriça do inimigo (*mulāzamat ṯaġr al-ʿadūw*), cuja origem é que cada uma das

espiritualidad interior e individual". In: BLASCO VALLÉS, A.; COSTA, R. da (coords.). *Mirabilia*, nº 10. Alicante: Universitat d'Alacant, jan-jun/2010, pp. 21-44.

[17] Alcorão 8:60.
[18] IBN MANẒŪR. *Lisān al-ʿarab*. 18 vols. Qom: Adab al-Ḥawra, 1984, v. 7, p. 302.
[19] Vemos derivações comuns dessa raiz atualmente, por exemplo, no adjetivo referente à grafia da forma final da letra *tāʾ marbūṭa*, indicando que as pontas da letra *tāʾ* foram "atadas", ou no termo árabe *rābiṭ*, usado para se referir a um *link* na internet.
[20] Alcorão 3:200.
[21] i.e., sg. *ḥadīṯ*, pl. *ʾaḥādīṯ*: aportuguesado como "hádice(s)"; lit. "fala(s)", "dito(s)", sobretudo do profeta Muḥammad; por vezes, traduzido como "tradição(ões)".

> duas facções atava seus cavalos, então a obrigação com a localidade fronteiriça se tornou um *ribāṭ*; às vezes, os próprios cavalos são chamados de *ribāṭ*. O *ribāṭ*: a perseverança na ordem (*al-muwāẓaba ʿalà al-ʾamr*). (...) Disse al-Qutaybī: a origem da *murābaṭa* é que as duas facções atavam seus cavalos numa localidade fronteiriça, cada uma disposta conforme a outra. Então, a estadia nas localidades fronteiriças é chamada de *ribāṭ*. Sobre isso, diz-se: "Este é o vosso *ribāṭ*,"[22] isto é, perseverar na pureza e na reza, assim como no combate na via de Deus (*al-jihād fī sabīl Allāh*).[23]

A combinação desses fatores, por sua vez, direcionou a interpretação da palavra usada nos tratados de jurisprudência islâmica para entendê-la como componente de um preceito maior, o *jihād*, que costuma ser tema de pelo menos um volume inteiro dos compêndios jurídicos. Este é, por vezes, entendido superficialmente como "combate aos infiéis" ou um análogo à "guerra santa" cristã, mas possui outras dimensões além da bélica. Relevante para a integração do *ribāṭ*, o *jihād* também é uma forma de serviço à comunidade islâmica (*umma*) e um ato de fé que favorece um fiel para a salvação.

Nas extensas obras dos juristas, os livros sobre o *jihād* integram o que poderíamos chamar, anacronicamente, de política externa islâmica. Nestes, também encontramos prescrições referentes à rendição, à capitulação, à negociação de prisioneiros e ao guarnecimento das cidades fronteiriças – onde se encaixa o *ribāṭ* –, demonstrando assim uma preocupação não apenas com o caráter ofensivo da guerra, mas também com seus aspectos defensivos. Com o jurisconsulto Muḥammad bin Idrīs al-Šāfiʿī (m. 204 H./820 d.C.),[24] nascido na cidade de Gaza na costa palestina do Mediterrâneo, temos um bom exemplo dos princípios de uma prescrição da dinâmica de guerra que fundamentaria a prática do *ribāṭ*. Em seu livro sobre o *jihād* e a *jizya*,[25] al-Šāfiʿī articula a atividade dos combatentes muçulmanos como um dever coletivo (*farḍ kifāya*)[26] e voluntário,[27] que

[22] *fa-ḏalikumu al-ribāṭu*: Esta formulação ocorre em diferentes ditos do profeta sobre purificação, como MUSLIM. *Ṣaḥīḥ Muslim*. 5 vols. Edição: Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. Beirute: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya, 1991, v. 1, livro 2, p. 219, nº 251; MĀLIK. *Al-muwaṭṭaʾ*. 2 vols. Edição: Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. Beirute: Dār Iḥyāʾ al-Turāṯ al-ʿArabī, 1985, v. 1, livro 9, p. 161, nº 55; al-NASĀʾĪ. *Kitāb al-sunan al-kubrà*. 12 vols. Edição: Ḥasan ʿAbd al-Munʿim Šalbī. Beirute: Muʾassasat al-Risāla, 2001, v. 1, livro 1, pp. 127-8, nº 138; al-TIRMIḎĪ. *Al-jāmiʿ al-ṣaḥīḥ*. 3 vols. Edição: Aḥmad Muḥammad Šākir. Cairo: Maṭbaʿa Muṣṭafà al-Bābī al-Ḥalabī wa-ʾAwlāduhu, 1938, v. 1, pp. 72-3, nºs 51 e 52.

[23] IBN MANẒŪR, *loc. cit*.

[24] Epônimo da doutrina xafeíta, uma das quatro principais escolas sunitas de jurisprudência islâmica (*maḏāhib al-fiqh*) existentes até hoje.

[25] *jizya*: imposto aplicado por governos islâmicos sobre os integrantes do "povo protegido" (*ahl al-ḏimma*), um *status* jurídico ocupado, sobretudo, pelo chamado "povo do livro" (*ahl al-kitāb*), geralmente referente a judeus e cristãos, mas que se estende a outras comunidades não muçulmanas ao longo da história.

[26] CHABI; RABBAT, *op. cit.*, vol. 8, p. 497.

[27] Quando se lê, por exemplo, como Ibn Ḥawqal descreve os ocupantes dos *ribāṭ*s de Palermo em termos de desprezo e maledicência, é possível deduzir que a oferta de acomodações aos voluntários teria atraído

requer tanto participantes de ataque como de defesa, embora o mérito de cada função seja distinto:

> Se o dever do *jihād* a quem ele se impõe é possível por ser geral como o dever da reza e de outros atos, ou se é possível porque não é generalizado, o livro de Deus – poderoso e sublime seja – e a *sunna*[28] de Seu profeta – que Deus o bendiga e salve – indicam que o *jihād* é dever tão somente daqueles capazes de cumpri-lo, a fim de que se reúnam duas situações: uma é para que haja diante do inimigo temido pelos muçulmanos quem o impeça, e a outra é para que haja muçulmanos o suficiente lutando no *jihād* até os idólatras se renderem ou o povo do livro pagar a *jizya*. Disse: se muçulmanos o bastante cumprirem assim, aqueles que ficarem para trás livram-se da culpa de negligenciar o *jihād*, e o mérito daqueles que empreenderam o *jihād* é superior ao dos que ficaram para trás.[29]

Seu fundamento para a inclusão de diferentes componentes na atividade bélica é extraído diretamente do Alcorão, onde, além de se somarem guerreiros que ataquem e um contingente de retaguarda, orienta-se que os defensores se dediquem ao seu próprio aprimoramento espiritual durante o ínterim em que aguardam os resultados da batalha. Ambas essas categorias compõem o bom desenvolvimento das campanhas de guerra: "Disse o Bendito Altíssimo: 'Os crentes não devem ir todos a campo. Que saia uma parte de cada tropa para que [os que fiquem] se instruam na fé,'[30] e os informou que o dever do *jihād* é coletivo aos *mujāhidūn*."[31]

O contexto específico de embates com os bizantinos figura como referencial da argumentação de al-Šāfiʿī e exemplifica uma continuidade entre as campanhas do profeta Muḥammad na primeira metade do século I H./VII d.C., à margem sul da Grande Síria,[32] e o fronte mais movimentado de seu próprio tempo na virada dos séculos II-III H./VIII-IX d.C., na porção norte da mesma região: "Disse [o profeta] na batalha de Tabūk, em sua preparação para [enfrentar] o exército dos romanos: 'Que saia um a cada dois homens

também sua dose de oportunistas, difundindo uma possível fama do *ribāṭ* como lugar desordeiro. Ver IBN ḤAWQAL. *Ṣūrat al-ʾarḍ*. Beirute: Manšūrāt Dār Maktabat al-Ḥayāh, 1992, p. 116, §5.

[28] *sunna*: "costume", "norma"; enquanto *corpus*, refere-se ao conjunto de tradições atribuídas ao profeta, a seus companheiros e à primeira geração de muçulmanos que podem ser tomados pela *umma* como parâmetros de conduta e comportamento, e para a regulamentação religiosa, moral e legal da vida islâmica.

[29] al-ŠĀFIʿĪ. *Al-ʾumm*. 8 vols. Edição: Muḥammad Zahrī al-Najār. Beirute: Dār al-Maʿrifa lil-Ṭabāʿa wal-Našr, 1980, v. 4, p. 167.

[30] Alcorão 9:122.

[31] al-ŠĀFIʿĪ, *loc. cit*.

[32] al-Šām ou al-Šaʾm: correspondente à região histórica da Grande Síria e assim referida ao longo do texto; por vezes, conhecida como Levante.

e o combatente restante fique para trás com sua família e seus bens'."[33] Com alusões ao Alcorão e aos *ḥadīṯ*, al-Šāfiʿī demonstra como a divisão entre combatentes cumpre propósitos estratégicos, espirituais e comunitários, uma vez que os *mujāhidūn* que "ficam para trás" incorporam, de uma só vez, as funções do soldado que defende o território islâmico, do fiel que aprimora seu conhecimento religioso, e do muçulmano que zela por seus irmãos de fé.

Outro benefício dessa divisão de tarefas entre guerreiros do Islã é sua consequência tática. Ao adotarem essa organização, as investidas islâmicas teriam o efeito de inibir os contragolpes de seus adversários, mesmo que esses estivessem em vantagem numérica: "Se a população de muçulmanos de uma morada fosse pequena e alguns deles fossem à razia, o inimigo evitaria combater os restantes e não atacaria ninguém, pois esses estariam na base (*ribāṭ*) do *jihād* e seriam deixados em paz."[34] Aqui, o emprego da palavra *ribāṭ* não parece indicar um tipo específico de estrutura arquitetônica, mas sim o lugar ao qual os batedores possam retornar para garantir sua postura defensiva,[35] uma vez que lá estariam concentrados seus companheiros encarregados da retaguarda.

Ainda que sem uma noção de "fronteira" propriamente dita,[36] a defesa do *dār al-ʾIslām* pressupõe alguma forma de delineamento em que o território a ser considerado islâmico possui pontos de encontro com o território não islâmico (*dār al-ḥarb*) com diferentes graus de suscetibilidade aos conflitos bélicos. Por isso, é igualmente importante que tais pontos estejam devidamente guarnecidos a todo momento, e que os responsáveis por essas guarnições sejam pessoas com competências compatíveis com as necessidades desse tipo de localidade sensível:

> Para começar, é preciso que a primeira coisa seja barrar as extremidades (*ʾaṭrāf*) [do território] dos muçulmanos com homens e, se possível, com fortes, trincheiras e tudo que impeça o inimigo antes que esse ataque suas terras, para que nenhuma extremidade dos muçulmanos reste sem que haja nela quem combata os idólatras da cercania. Se possível, que haja nela mais do que isso, e que se encarreguem disso pessoas de confiança, inteligência, sinceridade para com os muçulmanos, conhecimento sobre a guerra, coragem, parcimônia, benevolência, ousadia quando necessário, e livres de descuido e pressa.[37]

[33] al-ŠĀFIʿĪ, *loc. cit*. Semelhante a um *ḥadīṯ* transmitido por MUSLIM, *op. cit.*, v. 3, livro 33, p. 1507, nº 1896a.
[34] al-ŠĀFIʿĪ, *op. cit.*, v. 4, p. 169.
[35] CHABI, J.; RABBAT, N., *loc. cit*.
[36] Sobre isso, ver CALASSO, G.; LANCIONI, G. (eds.). *Dār al-islām / dār al-ḥarb*. Leiden/Boston: Brill, 2017, especialmente o primeiro capítulo de CALASSO, G. "Constructing and Deconstructing the *dār al-islām / dār al-ḥarb* Opposition: Between Sources and Studies", pp. 21-47.
[37] al-ŠĀFIʿĪ, *op. cit.*, v. 4, p. 168.

Além das classes de *mujāhidūn* ofensivos e defensivos, que incluem combatentes mobilizados ao fronte ocasionalmente para se envolverem nos embates bélicos, al-Šāfiʿī distingue ainda uma terceira categoria de pessoas que podem participar dos confrontos com os bizantinos: os próprios habitantes da região. Com isso, o jurista identifica uma possibilidade de que muçulmanos estabeleçam residência nas regiões fronteiriças em definitivo, para que, apesar de não serem guerreiros propriamente ditos, possam colaborar com esses na proteção do território islâmico e até lograr os mesmos louros dedicados àqueles que tenham o objetivo de lutar:

> Se um povo estiver numa das costas como as do Šām e estiver combatendo os romanos e o inimigo que está para além – mais forte que os que vêm do povo da terra deles –, e a luta contra eles for mais direta que contra os outros, então não há dano em enviar quem mora em suas regiões fronteiriças (*man yuqīmu fī ṯuġūrihim*) para combatê-los junto com aqueles que ficaram para trás. Mesmo se os que ficaram não puderem defender sua morada caso estejam sozinhos, podem fazê-lo com os muçulmanos que ficaram com eles, adentrar as terras do inimigo e trazê-lo para mais perto, tornar seus animais mais numerosos e suas terras mais instruídas. Sua morada não se perderia, graças àqueles que ficaram para trás e àqueles de outros lugares que ficaram com eles.[38]

O tradicionalista Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 241 H./855 d.C.)[39] cita diferentes ditos do profeta que articulam as recompensas do *ribāṭ* em comparação com outros bons feitos como jejuar ou rezar,[40] apontam que os benefícios de um dia e uma noite no fronte – cujo período total de estadia estipulado por alguns juristas seria de quarenta dias[41] – são melhores que mil dias em outro lugar,[42] e conclamam que os homens façam o *ribāṭ* como e onde quiserem.[43] Por ser uma contribuição para a causa na via de Deus, "quem morre como *murābiṭ*" acumula tais recompensas até depois da vida e é "protegido das provações

[38] al-ŠĀFIʿĪ, *ibid*., v. 4, p. 169.
[39] Epônimo da doutrina hambalita, uma das quatro principais escolas sunitas de jurisprudência islâmica existentes até hoje. Nos Estudos Islâmicos, a descrição como "tradicionalista" corresponde à função de *muḥaddiṯ*, um coletor e estudioso de "tradições" (i.e., *ḥadīṯ*; ver nota 20).
[40] IBN ḤANBAL. *Al-musnad*. 52 vols. Supervisor da edição: Šuʿayb al-ʾAnaʾūṭ. Beirute: Muʾassasat al-Risāla, 1997, v. 11, p. 234, nº 6653; 2001, v. 39, pp. 130-1, nº 23727; p. 132, nº 23728; p. 138, nº 23735; IBN QUDĀMA. *ʿUmdat al-fiqh fī al-maḏhab al-ḥanbalī*. Edição: Aḥmad Muḥammad ʿAzūz. Ṣaydā/Beirute: al-Maktaba al-ʿAṣrīya, 2003, p. 141.
[41] IBN QUDĀMA, *idem*.
[42] IBN ḤANBAL, *op. cit*., v. 1, p. 495, nº 442; p. 513, nº 470; p. 516, nº 477; p. 561, nºs 558 e 559.
[43] IBN ḤANBAL, *idem*.

do túmulo".[44] Num desses ditos, a morte pela defesa do *dār al-ʾIslām* é até mesmo colocada como melhor que a própria vida:

> O *ribāṭ* de um dia na via de Deus é melhor que o mundo e o que há nele; a saída vespertina do servo na via de Deus, ou pela manhã, é melhor que o mundo e o que há nele; e o [pequeno] espaço do açoite de um de vocês no Paraíso é melhor que o mundo e o que há nele.[45]

Para a jurisprudência islâmica, proteger a morada do Islã é tão importante quanto atacar seus opositores em conformidade com a conduta de um bom muçulmano, pois "há grande virtude no *ribāṭ*; ela é do tamanho do temor dos habitantes daquela localidade fronteiriça e do resguardo que eles têm contra seus inimigos."[46] Mediante a sensação da ameaça imposta pelos oponentes do Islã, combatê-los se torna não só uma atitude lícita segundo a lei da guerra, como também oferece benefícios que o fiel pode colher para seu favorecimento espiritual.

Com os comentários de juristas de diferentes escolas e muito posteriores à época de al-Šāfiʿī e Ibn Ḥanbal, como o maliquita Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386 H./996 d.C.) e o hambalita ʿAbdullāh Ibn Qudāma (m. 620 H./1223 d.C.), o *ribāṭ* gradualmente ganhou contornos de uma prática específica e regimentada. Mediante sua progressiva definição, seus propósitos bélicos e espirituais foram se entrelaçando até se tornarem indissociáveis.

Tarso na geografia e na história islâmicas

Na geografia islâmica do período Abássida, a cidade de Tarso faz parte da região conhecida como Frontes da Grande Síria (*al-ṯuġūr al-šāmīya*), correspondente, em linhas gerais, à região da Cilícia. Diferentes fatores a tornam um interesse das conexões mediterrânicas; economicamente, há referências antigas e do período a um porto de Tarso.[47] Nos fragmentos de manuscritos e documentos da genizá de uma sinagoga no Velho Cairo (Fusṭāṭ) – datados entre os séculos IV-VII H./X-XIII d.C. e catalogados sob o nome de *Cairo Geniza* –, Tarso é mencionada como um dos três principais portos da costa sul da Ásia Menor que possuíam tráfego direto com o Egito.[48]

---

[44] IBN ḤANBAL, *ibid.*, v. 39, pp. 130-1, nº 23727; p. 132, nº 23728; p. 138, nº 23735; IBN QUDĀMA, *loc. cit.*
[45] IBN ḤANBAL, *op. cit.*, v. 37, pp. 513-4, nº 22872.
[46] al-QAYRAWĀNĪ. *Risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*. Edição: Aḥmad Muṣṭafà Qāsim al-Ṭahṭāwī. Cairo: Dār al-Faḍīla, 2005, p. 118.
[47] Por exemplo, ESTRABÃO. *Geography*. 8 vols. Edição e tradução: Horace Leonard Jones. Cambridge: Harvard University Press / Londres: William Heinemann / Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1917, vol. 6, p. 343 (§14.5.10).
[48] GOITEIN, S. D. *A Mediterranean Society*. 6 vols. Berkley: University of California Press, 1967, vol. 1, pp. 214, 323.

Com isso, Tarso é o ponto de ligação entre a rede do Mediterrâneo Oriental, as Portas da Cilícia – uma grande via de contato com o planalto da Anatólia pela cadeia de montanhas do Touro – e as rotas terrestres em direção à Grande Síria e ao Alto Eufrates.[49] Em termos de conectividade geográfica, é um importante local de redistribuição.[50] Ilustrando uma dimensão dos contatos que seu porto propiciou aos muçulmanos de Tarso, há um relato referente ao ano de 312 H./924 d.C.: o eunuco Ṯamal al-Dulafī (m. 320 H./932 d.C.), então comandante das cidades fronteiriças (*amīr al-ṯuġūr*), lançou uma expedição naval de Tarso em direção ao Mar Egeu e, em certo ponto da costa da Anatólia, encontrou um grupo de búlgaros que lhe disseram que "seu rei estava por perto" – o que o historiador al-Masʿūdī (m. 345 H./956 d.C.) destaca como demonstração do alcance da frota búlgara ao longo da costa bizantina. Isso resultou numa comitiva de búlgaros retornando a Tarso nas embarcações árabes.[51]

Por terra, Tarso era a última cidade na extremidade oeste de um arco de cidades que compunham a linha de frente dos Frontes da Grande Síria, seguida a leste por Aḏana, al-Maṣṣīṣa (Mopsuéstia), ʿAyn Zarba (Anazarbus), al-Kanīsa ("a igreja"), al-Hārūnīya e Marʿaš (Marache). Uma particularidade desta região fronteiriça do califado é a existência de uma segunda linha de cidades fortificadas na retaguarda dessa primeira, as quais recebem o nome de "as protetoras" (*al-ʿawāṣim*).[52] Essa linha de apoio é formada por cidades enfileiradas entre Anṭākiya (Antioquia) a oeste – que é a base do governador da região – e Manbij (Mabbūg/Hierápolis) a leste. A linha imaginária também delimita, ao sul, a região de Qinnasrīn (Qenneshre), cuja capital é Ḥalab (Alepo). A proeminência de Tarso na região, suas benesses e sua atratividade aos combatentes são destacadas pela geografia islâmica, tanto anterior quanto posterior à sua perda para os bizantinos:

---

[49] al-Jazīra: lit. "a ilha"; região do Alto Eufrates e assim referida no texto; em linhas gerais, corresponde à região da atual fronteira tríplice entre Turquia, Síria e Iraque.

[50] HORDEN, P.; PURCELL, N. *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*. Oxford/Malden: Blackwell Publishers, 2000, p. 392; al-ṬĀʾĪ, S. "Iqtiṣādiyāt al-ṯuġūr fī al-qarnayn al-ṯāliṯ wal-rābiʿ lil-hijra al-tāsiʿ wal-ʿāšir lil-mīlād". In: *Majalat Abḥāṯ Kuliyat al-Tarbiya al-ʾAsāsīya* (Universidade de Mosul), vol. 9, nº 3, abr/2010, pp. 497-515.

[51] al-MASʿŪDĪ. *Murūj al-ḏahab wa-maʿādin al-jawhar*. 5 vols. Edição: C. Barbier de Meynard e Pavet de Courteille. Revisão e correção: Charles Pellat. Beirute: Manšūrāt al-Jāmiʿa al-Lubnānīya, Qism al-Dirāsāt al-Taʾrīḫīya, nº 11, 1966, vol. 1, §456; BOSWORTH, "The City of Tarsus", p. 277.

[52] Sobre essa divisão e outras questões pertinentes às zonas fronteiriças no Islã pré-moderno, ver CANARD, M. "al-ʿAwāṣim". In: *The Encyclopaedia of Islam*: *New Edition*. 13 vols. Leiden: Brill, vol. 1, 1986, pp. 761-2; HELLALI, I. "Limites et Frontières dans le Monde Arabo-musulman Médiéval". In: *Al-Sabîl: Revue d'Histoire, d'Archéologie et d'Architecture Maghrébines*. Túnis: Université de la Manouba, nº 9, 2020, 31pp.

> Quanto à cidade de Tarso, ela foi uma cidade famosa e especialmente rica por sua grande fama. Al-Maʾmūn bin al-Rašīd [198-218 H./813-33 d.C.] a renovou, fez dela uma cidade e construiu dois muros de pedra. Ela era repleta de cavalos, soldados, ferramentas, utensílios, animais de carga, armas, edifícios, campos férteis, grãos, riquezas e uma vastidão de todas as boas condições juntas numa só. Nenhuma das cidades fronteiriças dos muçulmanos é como ela, seja entre infiéis ou muçulmanos, tamanha é sua estima total e seu triunfo geral sob todos os homens do Islã que a governaram.[53]

O controle específico de Tarso era imprescindível aos Abássidas para manter acesso à planície central da Anatólia, através de uma passagem pelas montanhas do Touro que degela no verão – fator esse que motivou diretamente a dinâmica "ritualística" anual de incursões militares contra os bizantinos chamadas de "veranis" (*al-ṣawāʾif*).[54] Por vezes, tais campanhas propiciavam a tomada de uma nova porção de terreno, e os espólios e capturados podiam ser muito estimados. No ano de 288 H./901 d.C., uma delas "conquistou diversos fortes dos bizantinos e retornou a Tarso com cerca de 160 prisioneiros, incluindo não muçulmanos, hegúmenos (*al-qawāmisa*) e diáconos (*al-šamāmisa*), bem como suas cruzes e bandeiras", os quais foram enviados a Bagdá.[55] Tarso é ainda mencionada como o local em que bizantinos e muçulmanos se encontram com mais frequência para negociar os resgates de tais prisioneiros.[56]

Em termos administrativos, o governo da linha das "protetoras" é tido como mais estável, ao passo que as cidades fronteiriças costumam ser associadas a uma certa volatilidade; são lugares onde diferentes formas de conflito e interação coexistem. No caso dos Frontes da Grande Síria e do Alto Eufrates, a administração local do governador ou emir indicado é geralmente mais favorecida do que a autoridade do califa, tornando-os focos de rebeliões que chegam a demandar intervenção do próprio Comandante dos Fiéis. Um exemplo contundente do impacto que tais situações podem gerar, caso conduzidas de forma imprópria, ocorre na intervenção do califa al-Muʿtaḍid (279-89 H./892-902 d.C.) para conter uma rebelião iniciada pelo eunuco Waṣīf em ʿAyn Zarba em 288 H./901 d.C. Uma das medidas do líder dos muçulmanos ao chegar em Tarso foi

[53] IBN ḤAWQAL, *op. cit.*, p. 168, §15.
[54] BOSWORTH, "The City of Tarsus", pp. 270-1.
[55] al-ṬABARĪ. *Taʾrīḫ al-rusul wal-mulūk*. 15 vols. Edição: M. J. de Goeje. Leiden: Brill, 1890, vol. 13, p. 2205.
[56] Ver al-ṬABARĪ, *ibid.*, vol. 11, pp. 1237, 1351; 1890, vol. 13, pp. 2254, 2277; al-MASʿŪDĪ. *Kitāb al-tanbīh wal-ʾišrāf*. Edição: M. J. de Goeje. Bibliotheca Geographorum Arabicorum, vol. 8. Leiden: Brill, 1894, pp. 189-96 dedica uma seção inteira a uma lista de 12 negociações entre 189-335 H./805-947 d.C., todas realizadas às margens do rio Lāmas (Lemos), a oeste de Tarso.

atear fogo aos barcos de guerra que estavam no porto, os quais eram usados nas campanhas contra os bizantinos. O historiador al-Ṭabarī (m. 310 H./923 d.C.) coloca tal atitude de desprezo pelos marinheiros de Tarso como causa do enfraquecimento da capacidade ofensiva islâmica no Mediterrâneo Oriental.[57]

Há episódios que refletem mais diretamente a complexidade das relações entre muçulmanos e bizantinos na região, e como a movimentação dos guerreiros da fé parecia funcionar de modo desvinculado dos demais aspectos dessas interações. Em 290 H./903 d.C., o novo administrador indicado para a cidade, Abū al-ʿAšāʾir, dirigiu-se para assumir seu cargo e foi acompanhado pelo "grupo de voluntários para as batidas" (*jamāʿat al-muṭṭawwaʿa lil-ġazū*), ainda que o próprio encarregado estivesse levando consigo presentes do califa al-Muktafī (289-95 H./902-8 d.C.) para o rei dos bizantinos.[58]

Retiro no fronte

A historiografia islâmica do período Abássida narra como a presença bizantina na região da Cilícia, bem estabelecida até então, foi se tornando intermitente desde a época dos califas ʿUmar (13-23 H./634-44 d.C.) e ʿUṯmān (23-35 H./644-56 d.C.), e indica a complexidade da área na época dos primeiros avanços islâmicos pelo território da Grande Síria:

> Entre Alexandreta e Tarso, havia fortes e arsenais dos romanos, como aqueles pelos quais os muçulmanos passam hoje, cujos habitantes às vezes os abandonavam e fugiam para as terras dos romanos com medo, e para os quais, às vezes, combatentes romanos eram transferidos para guarnecê-los. Diz-se que Heráclio [12 a.H.-20 H./610-41 d.C.] incluiu os habitantes dessas cidades à sua companhia quando se mudou para Antioquia, para que os muçulmanos não andassem por terras cultivadas entre Antioquia e as terras dos romanos. Deus sabe mais.[59]

Durante os períodos Omíada (41-132 H./661-750 d.C.) e Abássida, Tarso é um fronte de ataque de ambos os lados islâmico e bizantino, e o controle da cidade oscila continuamente entre gregos e árabes. A cada uma dessas trocas, novas tropas e habitantes oriundos de um dos dois lados são posicionados na cidade e, a cada nova invasão, esses contingentes precisam fugir[60] – de preferência, antes da chegada dos agressores, para uma cidade próxima com melhores condições de defesa; no caso de Tarso, os destinos mais

[57] al-ṬABARĪ, *op. cit.*, vol. 13, pp. 2199-200; BOSWORTH, "The City of Tarsus", p. 276.
[58] al-ṬABARĪ, *op. cit.*, vol. 13, p. 2223.
[59] al-BALĀḎURĪ. *Futūḥ al-buldān*. Edição: ʿAbdullāh Anīs al-Ṭabbāʿ. Beirute: Muʾassasat al-Maʿārif, 1987, pp. 223-4.
[60] BOSWORTH, "The City of Tarsus", p. 270.

comuns eram Aḏana e al-Maṣṣīṣa. De fato, a região como um todo logo ganhou uma aura sacralizada nos relatos, e suas grandes cidades tornaram-se ambientes revestidos da mais alta estima islâmica:

> Ouvimos o profeta dizer: "Na noite em que viajei para o céu, vi um domo branco que, como tal, nunca vi mais belo, e em torno do qual havia muitos [outros] domos. Eu disse: 'Ó Gabriel, o que são estes domos?' Ele disse: 'Estas são as cidades fronteiriças (*ṯuġūr*) de tua comunidade (*umma*).' Então, eu disse: 'O que é este domo branco que, como tal, nunca vi mais belo?' Ele disse: 'É Antioquia, que é a mãe das cidades fronteiriças (*umm al-ṯuġūr*), e cuja virtude entre elas é como a do Firdaws[61] entre os demais paraísos. Morar nela é como morar na Casa Povoada.[62] Os mais bondosos de tua comunidade congregam-se nela. Ela contém em si um mundo da tua comunidade. Ela é uma casamata e um *ribāṭ*. Um dia de devoção nela é como um ano de devoção, e àqueles da tua comunidade que morrerem nela Deus atribuirá a recompensa dos *murābiṭūn* no Dia da Ressurreição."[63]

Desde o começo do controle Abássida, Tarso teve suas fortificações reforçadas e tornou-se um ponto de alta concentração de guerreiros voluntários da fé, vindos de todas as partes do território islâmico com o propósito de cumprir o preceito do *jihād*. Isso fez com que Tarso e outras cidades dos Frontes recebessem altas quantias provenientes das arrecadações da Grande Síria e do Alto Eufrates para subsidiar as guarnições estacionárias e financiar as expedições veranis lançadas contra os bizantinos.[64] O escriba (*kātib*) da administração Abássida Qudāma bin Jaʿfar (m. 337 H./948 d.C.) não discrimina os ganhos de cada cidade, mas registra uma arrecadação dos Frontes da Grande Síria que totaliza cerca de 100 mil dinares, e diz que, em ocasiões de campanhas terrestres ou navais, o dinheiro direcionado à região chega a se aproximar de 300 mil dinares.[65] É ainda sugestiva sua caracterização dos combatentes da região, que inclui o termo *ṣuʿlūk* ("meliante", "vândalo") para indicar uma distinção entre tropas "regulares e irregulares" (*al-junud wal-ṣaʿālīk*). Isso aponta para uma consciência administrativa acerca da realidade híbrida dos contingentes militares nas regiões fronteiriças, como agrupamentos heterogêneos de soldados oficiais e voluntários, e suscita a probabilidade de que o grande

[61] al-Firdaws: o nível mais elevado do paraíso (*janna*).
[62] *al-Bayt al-Maʿmūr*: a Kaʿba (Alcorão 52:4).
[63] al-ṬARSŪSĪ. "Siyar al-Ṯuġūr". In: *Šaḏarāt min Kutub Mafqūda fī al-Taʾrīḫ*. Edição: Iḥsān ʿAbbās. Beirute: Dār al-ʿArab al-ʾIslāmī, 1988, pp. 442-3.
[64] BOSWORTH, "The City of Tarsus", *loc. cit*.
[65] IBN JAʿFAR. *Kitāb al-ḫarāj wa-ṣunāʿat al-kitāba*. Edição: Muḥammad Ḥusayn al-Zubaydī. *Silsilat kutub al-turāṯ* (Ministério da Cultura e Comunicação/República do Iraque), nº 110. Bagdá: Dār al-Rašīd lil-Našr, 1981, p. 186; al-MUHALLABĪ. *Al-kitāb al-ʿazīzī aw al-masālik wal-mamālik*. Edição: Taysier Ḫalaf. Damasco: Takwīn, 2006, p. 96.

fluxo de amadores também trouxesse consigo diferentes questões que complicassem a disciplina e a convivência. Ademais, Qudāma menciona as "categorias" (*maṣāliḥ*) regulares da cidade que servem propósitos militares e recebem tais recursos, entre as quais estão vigias das torres, guardas, corredores, encarregados das estradas e fortes, e outros.[66]

A administração califal investiu amplos recursos na fortificação de Tarso e das demais cidades fronteiriças da Cilícia, bem como na construção de mesquitas e moradias que abrigassem o alto contingente de combatentes vindos de praticamente todas as demais regiões do califado. Desde então, a correlação entre belicosidade e religiosidade é recorrente nas menções e relatos sobre a cidade. Exemplo disso é o iniciador de uma "cultura" de fortificação da área, o califa Hārūn al-Rašīd (170-93 H./786-809 d.C.), que constantemente, fez a peregrinação, conduziu incursões militares e construiu cisternas e castelos no caminho para Meca, Medina, Minà e ʿArafāt. Ele reforçou oito cidades fronteiriças como Tarso e outras, e construiu casas para os *murābiṭūn*. Seus familiares, governantes, companheiros e escribas o imitaram, de modo que não restou um que não tivesse construído uma casa em Meca, uma casa em Medina e uma casa em Tarso, para imitá-lo e fazer como ele fizera. Quem mais fez isso e deixou melhor legado foi sua esposa Umm Jaʿfar bint Jaʿfar bin al-Manṣūr [m. 216 H./831 d.C.], depois seus vizires Barmécidas [67] e seus demais governantes, oficiais e escribas.[68]

Quanto à sua dimensão mais religiosa, diferentes fontes islâmicas mencionam a recorrência de batidas realizadas em território bizantino pelos guerreiros voluntários de Tarso durante o mês do Ramadã, quando também é esperado um aumento de residentes temporários na cidade; o exército de muçulmanos costuma se reunir na mesquita antes da saída cerimonial para a Anatólia.[69] Um aspecto menos bélico da presença islâmica na cidade no período, mas condizente com a dimensão espiritual do *ribāṭ* já mencionada até aqui, é a existência de escritórios oficiais de cádis e juristas, bem como de escolas corânicas.[70]

---

[66] IBN JAʿFAR, *loc. cit.*; al-MUHALLABĪ, *loc. cit*.
[67] al-Barāmika: os Barmécidas; família previamente budista, originária da região da Báctria, e que forneceu os principais vizires do início da administração Abássida em Bagdá
[68] al-YAʿQŪBĪ. "Kitāb mušākalat al-nās li-zamānihim wa-mā yaġlib ʿalayhim fī kull ʿaṣr". In: *Majalat Markaz al-Waṯāʾiq wal-Dirāsāt al-ʾIslāmīya*. Edição: Maḍyūf al-Farā. Qatar: Universidade do Qatar, ano 5, nº 5, 1993, p. 205.
[69] TROMBLEY, *op. cit.*, p. 150-1.
[70] BOSWORTH, "The City of Tarsus", p. 274.

Mesmo após a perda da cidade em 354 H./965 d.C. para o imperador bizantino Nicéforo II Focas (352-8 H./963-9 d.C.), tal correlação entre religiosidade e belicosidade, traduzida nos termos do *ribāṭ*, persiste na memória islâmica recente sobre Tarso:

> Conta-se que havia cem mil cavaleiros a seu serviço [i.e., de Tarso], isso numa época próxima aos dias em que a visitei e a vi. O motivo é que não havia cidade grande – fosse no limite do Sijistān, de Kirmān, de Fāris, do Ḫūzistān, de al-Rayy, de Iṣbahān, de toda a região de al-Jibāl, do Ṭabaristān,[71] de al-Jazīra, do Azerbaijão, do Iraque, do Ḥijāz, do Iêmen, de al-Šaʾmāt, do Egito ou do Magrebe – que fosse, para seus habitantes, uma morada ou local de *ribāṭ* como tal, onde *ġuzāh* dessas terras se estabeleciam e faziam o *ribāṭ* quando lá chegavam.[72]

Do relato do geógrafo Ibn Ḥawqal (m. 378 H./988 d.C.) – que visitou a cidade pouco antes que ela fosse perdida –,[73] extraem-se dois pontos significativos: o primeiro é um contraste entre a cidade de Tarso e outras áreas limítrofes do califado, como suas porções orientais acostumadas aos embates com as tribos túrquicas da Ásia Central, e suas regiões às margens do Mediterrâneo, como a Grande Síria, o Egito e o Magrebe. O segundo é a afirmação de que não apenas era comum que combatentes oriundos dessas outras localidades viessem a Tarso, como também que o faziam por entenderem-na como uma espécie de local do *ribāṭ* por excelência – provavelmente, por se tratar da extremidade mais sensível do fronte de embate com o *dār al-ḥarb* por excelência, Bizâncio.

Essa imagem condiz com a fonte mais direta para as épocas imediatamente anteriores e posteriores à saída dos muçulmanos da cidade – ainda que essa sobreviva quase três séculos depois. Em sua obra *Tudo que se busca sobre a história de Alepo* (*Buġīyat al-ṭalab fī taʾrīḫ Ḥalab*),[74] o historiador Ibn al-ʿAdīm (m. 660 H./1262 d.C.) cita passagens de um livro intitulado *Vidas nas regiões fronteiriças* (*Siyar al-ṯuġūr*) – atualmente, perdido em sua forma completa – e atribuído a um cádi chamado Abū ʿAmr ʿUṯmān al-Ṭarsūsī, nativo de Tarso e contemporâneo a tais eventos.[75] Não se conhece a época exata em que al-Ṭarsūsī viveu, então sua contemporaneidade é aferida a partir de sua dedicatória a Ibn Ḥinzāba, um vizir do Egito que viveu entre 309-91 H./921-1001

[71] Todos os nomes listados até aqui são regiões do antigo território persa nos atuais Irã e Afeganistão.
[72] IBN ḤAWQAL, *loc. cit.*; ver o comentário de BOSWORTH, "The City of Tarsus", p. 282.
[73] BOSWORTH, "Abū ʿAmr", p. 185.
[74] IBN al-ʿADĪM. *Buġīyat al-ṭalab fī taʾrīḫ Ḥalab*. Edição: Sahīl Zakār. Beirute: Dār al-Fikr, 1988; BOSWORTH, "Abū ʿAmr", *loc. cit*.
[75] Sobre ele e aspectos da hibridização entre muçulmanos e bizantinos na região de Tarso, ver BOSWORTH, "Abū ʿAmr", pp. 183-95.

d.C.; para além disso, sabe-se somente que Ibn al-ʿAdīm se refere a ele como cádi de Maʿarrat al-Nuʿmān e Kafar Ṭāb, na Síria.[76]

Nesses fragmentos, encontramos amostras de cunho teológico, histórico, lendário e ritualístico que exemplificam a articulação discursiva de elementos corânicos, proféticos e do *ribāṭ*.[77] Num testemunho autóptico, o cádi al-Ṭarsūsī descreve um ambiente islâmico e bizantino que parece reforçar, por sua vez, a fusão entre espiritualidade e guerra:

> Próximo ao Portão de Qalamīya – quer dizer, o Portão de Tarso [com este nome] –, no acesso a uma casa movimentada e redonda, há uma placa afixada na parede e escrita em grego. O ferrador Aḥmad bin Ṭaġān al-Sayḏamī leu e disse que está escrito: "Graças a Deus, Herdeiro da criação após o fim do mundo, e que me envolve por completo. Por certo, sou primo de Ḏū al-Qarnayn.[78] Vivi quatrocentos e poucos anos e rodei pelo oriente e o ocidente em busca de um remédio para a morte. Quem quiser adentrar o paraíso, reze duas *rakʿas*[79] perto da coluna desta casa, e quem quiser praticar um ato resoluto por seu aparato, vá até a sétima arcada da ponte de Aḏana."[80]

Pertinente ao tema das fortificações, a estrutura física da cidade é assunto frequente dos registros de al-Ṭarsūsī. Ditos atribuídos a heróis da fé como o ilustre *mujāhid* Ibn al-Mubārak (m. 181 H./797-8 d.C.) revelam relações espirituais, por exemplo, entre os muros da cidade, atos pios e o profeta: "Disse ʿAbdullāh bin al-Mubārak: 'Dizer um *takbīr*[81] no muro de Tarso equipara-se a [montar] um cavalo na via de Deus, e aquele que leva um cavalo pela via de Deus, Deus há de fazê-lo montar numa das camelas do paraíso'."[82] Ou ainda: "Disse Ibn al-Mubārak: Vi num sonho o profeta colocando sua mão sobre o muro de Tarso e dizendo: 'Ó Deus, preservai-me nela e em seus habitantes'."[83]

A imagem de Ibn al-Mubārak conforme retratado em suas biografias é um exemplo categórico da intersecção entre o asceta piedoso e o guerreiro voluntário da fé, cujo hábito

[76] BOSWORTH, "The City of Tarsus", p. 280; "Abū ʿAmr", p. 184.
[77] BOSWORTH, "Abū ʿAmr", pp. 190-1.
[78] i.e., o Bicorne; personagem lendário comumente associado a Alexandre, o Grande, e ao *Romance Alexandrino*. A forma islâmica de sua narrativa integra o Alcorão em 18:83-101, onde ele constrói uma barreira para conter os avanços dos povos escatológicos Yaʾjūj e Maʾjūj (Gog e Magog). Sobre o parentesco entre a personagem corânica Ḏū al-Qarnayn e o Alexandre cristianizado da narrativa siríaca do *Neṣḥānā d-Aleksandrōs*, ver TESEI, T. *The Syriac Legend of Alexander's Gate: Apocalypticism at the Crossroads of Byzantium and Iran*. Nova York: Oxford University Press, 2024.
[79] Uma *rakʿa* é uma sequência de procedimentos rituais (no caso, súplicas e prostrações) desempenhados por um muçulmano durante a reza (*ṣalāt*), tendo cada reza do dia um número específico de *rakʿas* prescrito para sua realização.
[80] al-ṬARSŪSĪ, *op. cit.*, p. 448.
[81] Este é o nome da formulação de louvor "*Allāhu akbar*", "Deus é maior".
[82] al-ṬARSŪSĪ, *ibid.*, p. 446; BOSWORTH, "Abū ʿAmr", p. 188.
[83] al-ṬARSŪSĪ, *loc. cit*.

era de fazer a peregrinação (*ḥajj*) num ano e praticar o *jihād* no outro, sucessivamente. Atribui-se a ele, inclusive, um poema a respeito da superioridade do *jihād* em relação à peregrinação,[84] o qual ele teria proferido em 177 H./793 d.C. numa ocasião em que voltava de Tarso:

> Ó adorador dos Dois Templos Sagrados,[85] se nos olhasses,
> saberias que, de adoração, só brincas.
> A quem colore o pescoço com suas lágrimas:
> nossas gargantas tingem-se com nosso sangue;
> a quem cansa seu cavalo à toa:
> nossos cavalos cansam-se em dia de batalha.
> O aroma do perfume é para vós; nosso é o cheiro
> do pó dos cascos e da poeira mais fragrante.
> Por certo, viemos do que disse nosso profeta,
> um dito autêntico e sincero que não mente:
> 'Não se mistura a poeira do cavalo [na via] de Deus
> [que há] no nariz de um homem à fumaça de um fogo flamejante.'[86]
> Isto – o livro de Deus diz entre nós
> que o mártir não morre – não se desmente.[87]

Mais do que isso, Ibn al-Mubārak se distingue dos demais "santos-combatentes das regiões fronteiriças" pela ênfase na força física como forma de "controle de si e completa dedicação ao voluntariado."[88] Nesse sentido, ele representa uma atualização das figuras da piedade bélica, ao passo que se torna um modelo de conduta com base na internalização das prescrições da fé por parte de cada crente, e não mais na emulação direta do profeta nas campanhas com a primeira comunidade de fiéis.[89]

A atribuição de tais relatos a Ibn al-Mubārak contribui para reforçar o vínculo entre belicosidade e espiritualidade na área, dadas algumas das características mais imediatas dessa figura. Num livro de sua autoria intitulado *Kitāb al-jihād* (*O livro do* jihād),[90] ele relata várias de suas estadias em cidades dos Frontes da Grande Síria, com destaque para

---

[84] BONNER, M. *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*. New Haven: American Oriental Society, 1996, p. 120.
[85] O vocativo "adorador dos Dois Templos Sagrados" (*ʿābid al-ḥaramayn*) é uma referência aos peregrinos que vão às mesquitas de Meca e Medina, i.e., fazem o *ḥajj*.
[86] Paráfrase de um *ḥadīṯ* atribuído a Abū Hurayra (m. 59 H./679 d.C.) e transmitido por diversos tradicionalistas.
[87] al-ḌAHABĪ. *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*. 25 vols. Beirute: Muʾassasat al-Risāla, 1996, vol. 8, p. 412; IBN TAĠRĪ BIRDĪ. *Al-nujūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wal-Qāhira*. 16 vols. Edição: Jamāl al-Dīn al-Šayāl; Fahīm Muḥammad Šalanūt. Cairo: al-Huʾya al-Miṣrīya al-ʿĀmma lil-Taʾlīf wal-Našr, 1963-72, vol. 2, pp. 103-4.

[88] BONNER, *op. cit.*, p. 121.
[89] BONNER, *idem*.
[90] IBN al-MUBĀRAK. *Kitāb al-jihād*. Edição: Nazīh Ḥammād. Jidá: Dār al-Maṭbūʿāt al-Ḥadīṯa, s/d.

al-Maṣṣīṣa. Até mesmo sua morte é relacionada ao local por ter ocorrido quando Ibn al-Mubārak retornava, justamente, de um combate em Tarso. Em alguns dos relatos propagados em sua voz, observa-se como a percepção acerca do exercício do *ribāṭ* se associa às diferentes partes da região:

> Um homem foi até Ibn al-Mubārak e disse: "Ó Abū ʿAbd al-Raḥmān, quero morar numa cidade fronteiriça", e ele respondeu: "More em Antioquia." O homem disse: "Quero ir mais adiante", e ele respondeu: "Aḏana." O homem disse: "Quero ir mais adiante", e ele respondeu: "Se quiser estar nas vanguardas, então vá para Tarso."[91]

Parte dessas narrativas circulava pela região há muito tempo, mas outra parte é, certamente, resultante das reminiscências e idealizações posteriores de muçulmanos como o cádi Abū ʿAmr. Ainda assim, o produto dessa confluência é uma aura islâmica que paira sobre todos os frontes, mas culmina na cidade de Tarso.

Num exemplo que sintetiza bem as várias dimensões desses fragmentos, al-Ṭarsūsī transmite um relato em que o profeta Muḥammad, ao ser visto chorando, é interpelado por um de seus ilustres companheiros (*ṣaḥāba*), Anas bin Mālik (m. 93 H./712 d.C.),[92] o qual lhe pergunta em quem ele havia pensado e que o fizera chorar daquela maneira, ao que o profeta responde:

> Um povo da minha comunidade, numa cidade construída entre os [rios] Sayḥān (Sáros) e Jayḥān (Pyramos) – quem vir estes tempos, que tome uma porção [de sua vida] nela, pois um mártir entre eles é equivalente aos mártires de Badr. Por Aquele em Cuja mão está minha alma: no Dia da Ressurreição, Deus há de ressuscitar cento e setenta mil mártires daquela cidade que adentrarão o paraíso sem fazer a conta [de seus vícios e virtudes]. Deus olhará para os habitantes dessa cidade setenta vezes por dia e, sempre que Ele os olhar, espargir-se-ão sobre eles Sua piedade e Sua compaixão. Deus será mais bondoso com essa cidade do que uma mãe com seu filho. Deus perdoará os habitantes dessa cidade todo dia, ao raiar e ao pôr do sol; eles continuarão em correção, e a correção estará com eles até chegar o fim dos tempos, quando um agrupamento deles combaterá o anticristo. Dessa cidade, Deus congregará doze mil grupos, cada um com cem mil mártires, e cada mártir poderá interceder por cem mil pessoas, além de sua família e seus vizinhos. Em árabe, ela se chama Ṭarsūs; na Torá, Ibsūs; e nos Evangelhos, Arsūs. Foi ela que clamou pelo auxílio de Deus a Jerusalém quando esta foi destruída. Ela tem dois portões abertos em volta do Trono Divino. Aqueles da minha comunidade que a adentrarem terão suas transgressões anteriores perdoadas, e suas transgressões

[91] al-ṬARSŪSĪ, *op. cit.*, p. 447.
[92] Epônimo da doutrina maliquita, uma das quatro principais escolas sunitas de jurisprudência islâmica existentes até hoje.

> atuais não serão registradas. Bem-aventurados sejam os da minha comunidade que lá sejam congregados, e bem-aventurado seja Ele![93]

A princípio, a passagem chama a atenção por dois motivos. O primeiro é a importância destinada aos mártires muçulmanos de Tarso, incluindo uma espécie de "matemática da salvação" e um convite aos que estiverem vivos na ocasião para que habitem a cidade, com a justificativa de que quem o fizer será elevado ao patamar dos grandes mártires das batalhas históricas de um passado islâmico já mitificado – no caso, a Batalha de Badr (2 H./624 d.C.), liderada pelo próprio Muḥammad. Tal recomendação pode indicar que o relato remonta a um período anterior à conquista de Tarso pelos bizantinos em 354 H./965 d.C. Por outro lado, não se pode eliminar completamente a possibilidade de que, sendo o relato posterior à perda da cidade, a mesma recomendação pode ser lida como uma injunção aos muçulmanos para que a tomem de volta, o que, por sua vez, seria condizente com o segundo ponto que se destaca no fragmento: sua roupagem apocalíptica, através de elementos como o Dia da Ressurreição (*yawm al-qiyāma*), o anticristo (*al-dajjāl*) e a destruição de Jerusalém. Em última instância, a implicação da fala do profeta é o reconhecimento de que a cidade de Tarso possibilitaria um benefício quase incomparável aos fiéis que a habitassem e viessem a morrer lá defendendo o Islã – um incentivo tácito ao *ribāṭ* na cidade, traduzido na forma de uma de suas visões proféticas que lhes promete a salvação.

Por fim, é notável que haja tantas outras dimensões nos fragmentos de al-Ṭarsūsī que reforcem a imagem que tentamos ilustrar neste artigo. Mais do que isso: muitos dos fragmentos sugerem a possibilidade de que outras cidades da região como Aḏana, al-Maṣṣīṣa e Antioquia tenham passado por processos semelhantes, cujas reconstruções a partir das fontes historiográficas, geográficas e jurídicas árabes islâmicas parecem igualmente plausíveis. Em suma, ao considerarmos a flutuação constante das demarcações da região fronteiriça entre territórios islâmicos e bizantinos ao longo do período, é esperado que a mobilização de forças defensivas tenha acompanhado as necessidades de proteger o *dār al-ʾIslām* de acordo com sua suscetibilidade aos avanços e recuos do *dār al-ḥarb* nos Frontes da Grande Síria e nos demais.

[93] al-ṬARSŪSĪ, *ibid.*, pp. 443-4; BOSWORTH, "Abū ʿAmr", pp. 187-8.