

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE HISTÓRIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

THIAGO DAMASCENO PINTO MILHOMEM

**A PEREGRINAÇÃO A MECA EM TEMPOS DE CRUZADAS:  
O TESTEMUNHO DE IBN JUBAYR (SÉCULO XII)**

GOIÂNIA

2018

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR  
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES  
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico:       Dissertação       Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

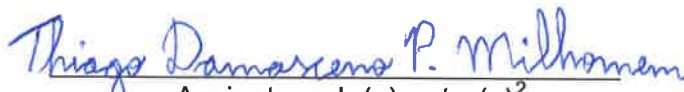
Nome completo do autor: Thiago Damasceno Pinto Milhomem

Título do trabalho: A Peregrinação a Meca em Tempos de Cruzadas: o testemunho de Ibn Jubayr (século XII)


3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento  SIM       NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

  
Assinatura do(a) autor(a)<sup>2</sup>

Ciente e de acordo:

  
Assinatura do(a) orientador(a)<sup>2</sup>

Data: 28 / 02 / 18

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

<sup>2</sup> A assinatura deve ser escaneada.

Thiago Damasceno Pinto Milhomem

**A PEREGRINAÇÃO A MECA EM TEMPOS DE CRUZADAS:  
O TESTEMUNHO DE IBN JUBAYR (SÉCULO XII)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

**Área de Concentração:** Culturas, Fronteiras e Identidades

**Linha de Pesquisa:** História, Memória e Imaginários Sociais

**Orientadora:** Prof. Dra. Armênia Maria de Souza

Goiânia

2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Milhomem, Thiago Damasceno Pinto

A Peregrinação a Meca em Tempos de Cruzadas [manuscrito] : o testemunho de Ibn Jubayr (século XII) / Thiago Damasceno Pinto Milhomem. - 2018.

CLXXXVII, 187 f.: il.

Orientador: Profa. Dra. Armênia Maria de Souza.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2018.

Bibliografia.

Inclui mapas, fotografias, lista de figuras.

1. Ibn Jubayr. 2. peregrinação (hajj). 3. relato de viagem (rihla). 4. Cruzadas. 5. Meca. I. Souza, Armênia Maria de, orient. II. Título.

CDU 94(100)

Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Thiago Damasceno Pinto Milhomem**. Aos 27 (vinte e seis) dias do mês de fevereiro de dois mil e dezoito (2018), com início às 09h, nas dependências da Faculdade de História, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Thiago Damasceno Pinto Milhomem**, cujo título foi “**A PEREGRINAÇÃO A MECA EM TEMPOS DE CRUZADAS: O TESTEMUNHO DE IBN JUBAYR (SÉCULO XII)**”. A Banca Examinadora foi composta, conforme portaria nº009/18-PPGH, de 22 de fevereiro de 2018, pelos seguintes Professores Doutores: **Armênia Maria de Souza (Presidente)**, **Renata Cristina de S. Nascimento (PUC-GO/UEG)**, **Antônio Corbacho Quintela (FL/UFG)** e, como suplentes, **Gilberto César de Noronha (UFU)** e **Adriana Vidotte (FH/UFG)**. Os Examinadores arguiram na ordem acima citada. Às 9:30 horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido o candidato..... Aprovado.....

Profa. Dra. **Renata Cristina de S. Nascimento (PUC-GO/UEG)** Ass.: Renata Cristina de S. Nascimento  
Decisão (aprovado)

Prof. Dr. **Antônio Corbacho Quintela (FL/UFG)** Ass.: Antônio Corbacho Quintela  
Decisão (aprovado)

Presidente da Banca Profa. Dra. **Armênia Maria de Souza (Presidente)**, Ass.: Armênia Maria de Souza  
Decisão (aprovado)

Reaberta a Sessão Pública, a Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Marco Aurélio Fernandes Neves, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenadora: Fabiana de Souza Fredrigo

Profª. Drª. Fabiana de Souza Fredrigo

Secretário: Marco Aurélio Fernandes Neves

Marco Aurélio Fernandes Neves

*In memoriam*

Professor Wemerson Martins Medeiros

*“Se eu não puder confiar em você, vou confiar em quem?”*

## AGRADECIMENTOS

A realização desta pesquisa, em um período de cerca de dois anos, pode ser vista de forma equivalente a uma viagem na qual, em muitos momentos, o viajante se vê como um sujeito alheio a si mesmo. Ao iniciar o Mestrado em História, em março de 2016, eu era um pesquisador. Finalizando-o neste momento, após tantas andanças e leituras, deparei-me com outra pessoa no reflexo do espelho, tal qual um viajante que, depois de muitas jornadas, contempla a si mesmo em um espelho de águas e visualiza um. Outro que não é senão ele mesmo.

Mas a viagem também inclui personalidades além do viajante. Como defende o esquema mitológico da Jornada do Herói de Joseph Campbell (1904-1987), o viajar envolve figuras que colaboram, atrapalham, impedem ou apenas testam o viajante. Essas figuras trazem a ideia de que, por mais que um empreendimento tenha um cunho pessoal, ele jamais chegaria à sua conclusão sem o auxílio de outros sujeitos no decorrer da trajetória. Pode-se interpretar que esses sujeitos são expressões de personalidades mitológicas arquetípicas, como Mentores e Aliados que, com suas energias e atuações, influenciam no transcorrer da viagem. A seguir, meus agradecimentos a meus Mentores e Aliados, sem os quais esta verdadeira jornada de pesquisa jamais seria concluída. Começarei pelos Mestres.

Agradeço à professora Armênia Maria de Souza pela competência humana e docente, pela sua orientação profissional e dedicada nesta pesquisa cujo conteúdo ainda não faz parte das temáticas comuns dos estudos em História no país. À professora Renata Cristina de Sousa Nascimento, meus agradecimentos por, desde os tempos de graduação, proporcionar o contato com o campo de pesquisa que até então me instiga e pelas orientações durante toda minha formação como historiador.

Ao professor Antón Corbacho Quintela, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás (UFG), pela disposição e compromisso em participar da Banca de Avaliação deste trabalho e por colaborar com sua erudição para o desenvolvimento do mesmo. Também sou bastante grato ao professor Felipe Maíllo Salgado pela atenção e contribuições à pesquisa que ele me concedeu durante todo esse tempo, mesmo tendo o oceano Atlântico a nos separar.

À professora Elza Kyoko Nakayama Nenoki do Couto, do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística – Faculdade de Letras da UFG, e ao professor Yussef Daibert Salomão de Campos, do Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da UFG, docentes responsáveis por duas disciplinas que cursei durante o mestrado

que muito contribuíram para os meus conhecimentos nos campos da memória, discurso e patrimônio.

Ao meu amigo e mestre na língua árabe °Abdu Şāmad Abū Yahīa pela paciência e dedicação que, desde maio de 2016, servem de base para meus estudos no idioma árabe, e também à sua esposa e minha amiga Maria, cujo carinho e cuidado tornaram mais brando estudo tão delicado como é o estudo da língua árabe.

À minha companheira Gessica Filgueiras por toda paciência, compreensão, carinho e amor nesse período. Sua existência neste mundo me trouxe e me trás benefícios incomensuráveis.

Aos Aliados fraternais, Angelica Ferreira, Daniele Coutinho, Mayla de Aguiar, Heitor Gomes, Fernanda Rodrigues, Priscila Vieira, Marcelo Milhomens, Neville Santos, Lilian de Paula, Stephani Echalar, Samia Marouf Habash, Filipe Rezende, Anna Behatriz, Ananda Azêvedo e Paula Graciano. Também agradeço aos amigos conhecidos no Marrocos, como os irmãos °Alī e Jālid e a Abū Bakr. Cada um proporcionou diferentes formas de atenção e auxílio, em todas as áreas: pessoal, espiritual, acadêmica, humanitária ou simplesmente de lazer e descontração. A gama desses momentos e seus derivados sentimentos guiaram minha mente e minhas mãos para a realização deste trabalho. Os amigos e colegas de pós-graduação – Nezivânia Xavier, Flávio Justino, Cleusa Teixeira, Hugo Rincon, Givaldo Corcinio, Láisson Luiz e Johnny Taliateli - não contribuíram com menos.

À minha família, especialmente nas pessoas dos meus pais Eunice Damasceno e Dionéas Milhomem e, da minha irmã Ana Maria, pelo apoio incondicional desde a graduação.

À gestão do Instituto Federal de Goiás (IFG) – Câmpus Anápolis por proporcionar flexibilidade no meu horário de trabalho e demais condições favoráveis à realização da pesquisa, principalmente às pessoas de Paula Graciano, Elza Gabriela e Ewerton Rodrigo. Também sou grato aos demais colegas de trabalho que, de forma direta ou indireta, grande ou pequena, facilitaram o percurso até aqui.

À FAMBRAS (Federação das Associações Muçulmanas do Brasil) por aceitar minha participação na quinta edição do curso *O Mundo Islâmico: Sociedade, Cultura e Estado*, realizado em dezembro de 2017 em Brasília-DF. Esse curso, de poderosa carga contudística e crítica, me possibilitou maior aprofundamento nas temáticas do mundo islâmico.

Ao corpo docente e técnico-administrativo do Programa de Pós-Graduação em História da UFG pelo empenho na manutenção da qualidade do programa em tempos politicamente complexos.

Deixo aqui registrada minha gratidão e amizade a todas essas pessoas. O laço da amizade é, para a cultura árabe-islâmica, sagrado. Quando estive no Marrocos, em outubro de 2016, os amigos que fiz na cidade de Fez dividiram comigo o que de mais valioso um ser humano pode ter: Tempo. Em nossa existência efêmera, o partilhar do Tempo é caridade ao Outro. As realizações de encontros desse tipo são provas do laço humano que nos une, laço esse que, apesar de ser ameaçado pelas dificuldades do mundo, também é, ao mesmo tempo, atado pelo que temos em comum: a condição de passageiros nesta existência. Por falar nisso, destaco a seguinte frase, que atribuem ao Profeta Muḥammad. “Estejam neste mundo como se fossem estanhos ou viajantes”.

*Allāhu Akbar!*

## RESUMO

A peregrinação à cidade santa de Meca (*ḥaġġ*) é um dos pilares do Islã desde o século VII, época do advento da religião na Península Arábica, configurando como uma ordenação no Alcorão Sagrado e nos ditos e feitos do Profeta Muḥammad. Sendo essa peregrinação obrigatória para todo fiel adulto e são e em condições físicas e materiais para tal, diferentes personalidades do mundo islâmico realizaram a jornada sagrada em diversas épocas. Muitos deixaram seus testemunhos por escrito, legando à posteridade suas observações e impressões sobre sociedades e eventos históricos de domínios islâmicos e não islâmicos, influenciando assim no surgimento de um gênero literário específico da cultura árabe-islâmica, o relato de viagem (*riḥla*). Um dos pioneiros do gênero foi Ibn Ḥubayr (1145-1217), muçulmano natural da cidade de Valência, escritor de um relato referente às suas viagens à região que hoje corresponde ao Oriente Médio, entre 1183 e 1185, período situado entre a Segunda e a Terceira Cruzada. Utilizamos o relato de viagens de Ibn Ḥubayr editado como *A través del Oriente (Riḥla)*, versão publicada pela editora Alianza Literaria em 2007 e que consiste em uma tradução do árabe para o espanhol feita por Felipe Mañlo Salgado. A partir desse testemunho, centrado no périplo religioso do viajante-escritor a Meca, analisaremos as possibilidades e condições sociais de realização do *ḥaġġ* em fins do século XII, contexto de Cruzadas, fenômeno histórico de longa duração permeado por importantes aspectos religiosos, políticos, econômicos, militares e culturais.

**Palavras-chave:** Ibn Ḥubayr; peregrinação (*ḥaġġ*); relato de viagem (*riḥla*); Cruzadas; Meca.

## ABSTRACT

Pilgrimage to the holy city of Mecca (*ḥaġġ*) has been one of the pillars of Islam since the seventh century, the time of the advent of the religion in the Arabian Peninsula, as an ordering in the Holy Qur'an and in the sayings and deeds of Prophet Muḥammad. Being this pilgrimage mandatory for all faithful adults in good enough physical and material conditions, different personalities of the Islamic world have realized the sacred journey in different times. Many have left their written testimonies, as a legacy of their observations and impressions on societies and historical events of Islamic and non-Islamic domains, thus influencing the emergence of a specific literary genre of Arab-Islamic culture, the travel journal (*riḥla*). One of the pioneers of this genre was Ibn Ŷubayr (1145-1217), a Muslim from the city of Valencia, writer of a journal of his travels to the region that today corresponds to the Middle East, between 1183 and 1185, a period between the Second and the Third Crusade. We use Ibn Ŷubayr's travel journal edited as "*Through the East (Rihla)*", a version published by Alianza Literaria in 2007, and which consists of a translation from Arabic into Spanish by Felipe Maíllo Salgado. From this testimony, centered on the religious journey of the writer-traveler to Mecca, we analyze the possibilities and social conditions of ḥaġġ at the end of the twelfth century, in the context of the Crusades, a long-lasting historical phenomenon permeated by important religious, political, economic, military and cultural aspects.

**Keywords:** Ibn Ŷubayr; pilgrimage (*ḥaġġ*); travel journal (*riḥla*); Crusades; Mecca.

## SUMÁRIO

<b>NOTAS PRELIMINARES</b> .....	13
<b>TABELA DE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA</b> .....	15
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	18
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>NA ROTA DO ISLÃ: SÉCULO I/VII AO VI/XII</b> .....	34
1.1 - As Viagens de Ibn ʿUbayr .....	35
1.2 - O surgimento e os primeiros séculos de expansão do Islã .....	39
1.3 - Da Arábia à Ibéria .....	53
1.4 - Mundo Islâmico Clássico e Medieval: entre divisões e uniões .....	59
1.4.1 – Religião e jurisprudência .....	64
1.4.2 – Língua árabe .....	67
1.4.3 – Atividades comerciais .....	69
1.4.4 – Sufismo e peregrinação .....	72
1.5 - Século VI/XII: O Islã na África e em Al-Andalus e as Cruzadas .....	75
1.5.1 – Dinastias muçulmanas .....	75
1.5.2 – Cruzadas .....	84
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>CRER, VIAJAR E RELATAR: UMA TRÍADE SAGRADA</b> .....	88
2.1 – As viagens e seus relatos no século VI/XII .....	89
2.1.1 – Os livros de viagens medievais .....	91
2.1.2 – As viagens e seus relatos na cultura árabe-islâmica .....	94
2.2 – O gênero <i>riḥla</i> .....	99
2.3 – Aspectos literários da <i>riḥla</i> de Ibn ʿUbayr .....	109
2.4 – Descrição: principal modalidade discursiva de uma <i>riḥla</i> .....	116
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>AL-ḤA ʿYŶ: A PEREGRINAÇÃO A MECA</b> .....	131

3.1 – Meca, centro sagrado do Islã .....	133
3.1.1 – Comércio e santidade .....	133
3.1.2 – Ancestralidade espiritual: Abraão e a Caaba .....	138
3.2 – Devoção e deslocamento .....	147
3.2.1 – Peregrinação: viagem sagrada .....	148
3.2.2 – A peregrinação no Islã .....	150
3.3 – A peregrinação a Meca no contexto das Cruzadas .....	158
3.3.1 – Cruzadas: viagens e batalhas santas .....	158
3.3.2 – As condições sociais de peregrinação a Meca .....	160
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>173</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>177</b>

## NOTAS PRELIMINARES

Para uma correta leitura do conteúdo deste trabalho é preciso apresentar alguns procedimentos linguísticos e historiográficos adotados durante a pesquisa e a redação da mesma. São medidas e escolhas referentes à escrita de palavras árabes com caracteres latinos, às datações e a certas definições.

O nome próprio mais citado nesta dissertação, o do viajante ibérico Ibn ʿUbayr, autor do relato de viagens aqui analisado, deve ser lido como “ʿibni jubair”, com o caractere ʿ devendo ser pronunciado segundo a letra *j* dos idiomas português ou inglês, e com a letra *r* pronunciada de forma vibrada, como na língua espanhola.

Destacamos que, atendendo aos recursos dos sistemas informatizados da Universidade Federal de Goiás para depositar a versão final deste trabalho, grafamos o nome do viajante com a letra *j* no lugar do caractere transliterado ʿ no título deste trabalho, na sua Ficha Catalográfica e no Termo de Ciência e de Autorização (TECA) para disponibilizar esta dissertação na biblioteca digital da Universidade Federal de Goiás.

Os nomes próprios e termos em árabe foram redigidos tendo como principal base o sistema de transcrição da escola de arabistas espanhóis. O item seguinte, *Tabela de Transliteração e Pronúncia*, apresenta os procedimentos adotados para as transcrições. Optamos por esse modelo por ele ter sido utilizado por Felipe Maíllo Salgado, tradutor da principal fonte documental deste trabalho, a obra *A través del Oriente (Rihla)*, de Ibn ʿUbayr, traduzida do árabe clássico para o espanhol. É importante mencionar, para facilidade e fluidez na leitura, as equivalências entre a letra árabe ʿ e o *j* português. A letra árabe *j* deve ser pronunciada igual ao *j* espanhol, ou seja, como um *r* “arranhado” na garganta. Em outros casos de redação de palavras árabes, escolhemos a convenção e o costume, como explicaremos a seguir.

Para termos e expressões já consagradas pelo uso em obras brasileiras ou em trabalhos traduzidos para o português – como “sunnismo”, “sunnita”, “xiita”, “sufismo”, “malikita” -, bem como para certas terminações de palavras - como “ita” -, adotamos as grafias convencionais em língua portuguesa e/ou as grafias dos autores consultados, que nem sempre correspondem às transliterações da escola de arabistas espanhóis.

Ainda sobre essa questão, informamos que o termo “*Islām*” foi redigido como “Islã” devido à convenção em português. Os termos “*Madīna*”, “*Makka*” e “*Kaʿba*” foram escritos, respectivamente, como “Medina”, “Meca” e “Caaba”. Temos conhecimento da solicitação do

Ministério de *Awqāf* (Bens Religiosos) do Reino da Arábia Saudita para redigir os nomes próprios das principais cidades santas do Islã conforme a língua árabe. Porém, para facilitar a leitura aos usuários da língua portuguesa, adotamos os termos expostos acima devido aos seus usos correntes.

Na medida do possível buscamos colocar as numerações de anos e séculos conforme o calendário islâmico lunar e o calendário cristão solar, pondo em primeiro lugar a numeração islâmica e, depois, a numeração cristã, separados por uma barra, conforme nos seguintes exemplos: VI/XII ou 92/711. Quando não foi possível encontrar a numeração islâmica para o ano ou século, colocamos apenas a datação cristã. Essa distinção existe porque o calendário cristão é medido por uma revolução completa da Terra em torno do Sol, que dura cerca de 365 dias. O calendário islâmico é medido de forma diferente. Ele é formado, também, por doze meses, mas esses meses correspondem, cada um, a uma revolução completa da Lua em torno da Terra, gerando um ano com aproximadamente 354 dias. Além disso, como abordaremos adiante nos episódios da história árabe-islâmica, o ano islâmico 1 corresponde ao ano cristão 622.

Para os soberanos políticos e dinastias, colocamos as datas de início e término de seus regimes. Para os demais sujeitos históricos, apresentamos as datas de nascimento e morte. Quando obtivemos apenas a data de nascimento, citamos como “(n. 1453)”. Quando conseguimos somente a data de morte, redigimos como “(m. 1453)”.

Neste trabalho, utilizamos termos como “mundo árabe-islâmico”, “mundo árabe” e “mundo islâmico”. Alertamos que tais expressões são denominações genéricas a regiões de uso da língua árabe e onde o Islã é a religião predominante. Como se pode entender a partir de obras especializadas, como a do estudioso Albert Hourani (1915-1993), cada país ou local inseridos no que chamamos de “mundo árabe-islâmico”, “mundo árabe” ou “mundo islâmico” têm suas especificidades, necessitando assim de categorias interpretativas próprias a cada um.

## TABELA DE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

Letras Árabes na Forma Isolada	Letras Transliteradas	Nomes das Letras	Dicas de Pronúncia
ا	a /'	<i>Alif</i>	“A” longo, como o segundo “a” de “alado”.
ب	b	<i>Bā'</i>	“B” como em “Baco”.
ت	t	<i>Tā'</i>	“T” como em “taco”.
ث	ṭ	<i>Ṭā'</i>	Som interdental (ponta da língua entre os dentes), como nos termos ingleses “ <i>think</i> ” e “ <i>with</i> ”.
ج	ĵ	<i>Ĵim</i>	Som do “j” português, como em “jato”.
ح	ḥ	<i>Ḥā'</i>	Som aspirado e surdo, no fundo da garganta, semelhante ao “h” do inglês “ <i>hand</i> ”.
خ	j	<i>Jā</i>	Como o “j” espanhol, “arranhado” na garganta.
د	d	<i>Dāl</i>	“D” como em “dama”.
ذ	ḏ	<i>Ḍāl</i>	Som de “d”, porém, interdental, como no inglês “ <i>this</i> ”.
ر	r	<i>Rā'</i>	“R” vibrante, como o “r” intervocálico de “arara”.
ز	z	<i>Zayn</i>	“Z” como em “dúzia”.
س	s	<i>Sīn</i>	“S” como em “sal”.
ش	š	<i>Šīn</i>	Som de “x”, como em “xadrez”.
ص	ṣ	<i>Ṣād</i>	Som de “s” enfático, grave, “pesado”. Deve ocorrer a retração da raiz da língua contra o palato.
ض	ḏ	<i>Ḍād</i>	Som de “d” enfático, grave, “pesado”. Deve ocorrer a retração da raiz da língua contra o palato.

ط	ṭ	<i>Ṭā'</i>	Som de “t” enfático, grave, “pesado”. Deve ocorrer a retração da raiz da língua contra o palato.
ظ	ẓ	<i>Zā'</i>	Som de “z” interdental enfático, grave, “pesado”. Deve ocorrer a retração da raiz da língua contra o palato.
ع	ʿ	<i>ʿAyn</i>	Som gutural e sonoro, feito com a laringe comprimida. A base do som são os sons vocálicos de “a”, “i” e “u”.
غ	g	<i>Gayn</i>	Som oriundo do fundo da garganta, como um “r” profundo, semelhante ao “r” francês de “ <i>chérie</i> ”.
ف	f	<i>Fā'</i>	“F” como em “faca”.
ق	q	<i>Qāf</i>	Som de “k” gutural e oclusivo.
ك	k	<i>Kāf</i>	Som de “k” como em “casa”.
ل	l	<i>Lām</i>	Som semelhante ao “l” espanhol, como em “alma”. <i>Obs:</i> O “l” árabe final e antes de uma consoante não é vocalizado como “u”, conforme nas palavras portuguesas “mal” e “maldade”, por exemplo.
م	m	<i>Mīm</i>	Som de “m”, como em “mola”. Porém, o “m” árabe final e antes de uma consoante não é nasalizado, como ocorre no português “um”, por exemplo. Sua pronúncia deve ser bilabial, apertando os lábios, assim como em “meu”.
ن	n	<i>Nūn</i>	Som de “n”, como em navio. Contudo, o “n” árabe final e antes de uma consoante não é nasalizado como em “mundo”. O toque da ponta da língua precisa se manter atrás da gengiva, como o “n” de “anel”.
ه	h	<i>Hā'</i>	Som de “r” levemente aspirado, como em “rede”.
و	w	<i>Wāw</i>	Som de “u”, como em “uva”.

ي	y	Yā'	Som de “i”, como em “glória”.
ء	‘	Hamzah	A base do som são os sons vocálicos de “a”, “i” e “u”, mas com uma leve contração na garganta, como um leve soluço.

As *vogais breves* ou *sons vocálicos breves* foram transliterados para os seguintes caracteres: a, i, u. As *vogais longas* ou *sons vocálicos longos* foram transliterados, respectivamente, para: ā, ī, ū.

Como informado anteriormente, o sistema de transliteração que adotamos para as palavras e termos árabes segue as normas estabelecidas pela escola de arabistas espanhóis. A consulta a esse sistema de transliteração foi feita na obra *Diccionario de Historia Árabe & Islámica*, de Felipe Maíllo Salgado, publicada em 2013 pela Abada Editores, de Madrid. Para consultar o alfabeto árabe e suas regras gramaticais adotamos a obra *Nueva Gramática Árabe*, de Haywood-Nahmad, publicada em Madrid pela Editorial Coloquio, S.A., em 1992, traduzida do original em inglês para o espanhol por Francisco Ruiz Girela.

Partes significativas do conteúdo e do estilo desta *Tabela de Transliteração e Pronúncia* também foram inspiradas na “Nota sobre a pronúncia e a transliteração” da obra *Muhammad: a vida do Profeta do Islām segundo as fontes mais antigas*, de autoria de Martin Lings, e publicada pela Attar Editorial, de São Paulo, em 2010.

## INTRODUÇÃO

No mês de fevereiro do ano cristão 638, ‘Umār Ibn al-Jaṭṭāb, o segundo califa do Islã, entrou em Jerusalém montado em um camelo branco e seguido pelo seu exército. O patriarca Sofrônio, maior autoridade na cidade rendida, não ofereceu resistência<sup>1</sup>. Apesar da presença das forças militares, aquela conquista islâmica à cidade santa, assim concebida pelas três grandes religiões monoteístas do tronco abraâmico, não envolveu o uso de armas, naquele momento específico. Quatrocentos e sessenta e um anos depois, forças militares cristãs dominaram a cidade, contudo, diferente de 638, a conquista de 1099 levou a morte a muitos seguidores do Islã, do judaísmo e até do cristianismo naquele meio urbano. A violência aflorou consideravelmente entre os soldados cristãos. Desde novembro de 1095 eles viviam a euforia religiosa e militar e as agruras das longas viagens desencadeadas pela convocação papal aos cristãos para libertarem o Santo Sepulcro de Cristo do poder dos muçulmanos. Essas ações fizeram parte de um fenômeno maior que recebeu o nome de “Cruzadas” e que marcou consideravelmente as relações entre Islã e cristianismo e entre Ocidente e Oriente.

As Cruzadas no Oriente (XI-XIII) foram bastante influenciadas por avanços sociais e mudanças político-militares nos domínios cristãos ocidentais, que passaram a buscar a expansão. Esse mesmo Ocidente também reagia contra os avanços dos turcos seljúcidas sobre os territórios bizantinos. Karen Armstrong<sup>2</sup> defende que tais acontecimentos foram desastrosos, porém, essenciais para a formação da história ocidental. As Cruzadas também foram devastadoras para os muçulmanos, mesmo que, para a maioria dos fiéis ao Islã em regiões que hoje correspondem ao Irã, Iraque, Ásia Central, Malásia, Afeganistão e Índia, os eventos cruzadísticos tenham sido representados como incidentes nas fronteiras do mundo islâmico. Amin Maalouf<sup>3</sup> destaca que os muçulmanos diretamente envolvidos no conflito viam as Cruzadas como uma época de invasões dos cristãos ocidentais às terras islâmicas e como uma guerra santa. Apesar desses aspectos, as relações entre cristãos e muçulmanos, na Idade Média, não se resumiram a episódios beligerantes.

No começo do século IX, por exemplo, o rei cristão Carlos Magno (742-814) e o califa de Bagdá Ḥarun al-Rašīd (768-809) estabeleceram relações diplomáticas. O soberano

---

<sup>1</sup> RUNCIMAN, Steven. *História das Cruzadas, Volume I: a primeira cruzada e a fundação do reino de Jerusalém*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2002.

<sup>2</sup> ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

<sup>3</sup> MAALOUF, Amin. *As cruzadas vistas pelos árabes*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

muçulmano chegou a enviar, simbolicamente, a Carlos Magno, simbolicamente, as chaves de Jerusalém. A existência de um inimigo em comum para ambos, °Abdu al-Raḥmān I (761-850), o soberano omíada de Córdoba, na Península Ibérica, influenciou decisivamente nessas relações<sup>4</sup>.

Entretanto, apesar das múltiplas relações entre o Islã e o cristianismo no decorrer da história, o conflito entre espadas ocidentais nas mãos de guerreiros cristãos e cimitarras árabes nos punhos de soldados muçulmanos repercutem mais nos imaginários populares. Ao se observar discursos como “choque de civilizações” e outros que barbarizam árabes e muçulmanos, percebe-se que as imagens relacionadas à violência e à guerra predominaram, imageticamente, sobre a histórica e complexa gama de relações entre Islã e cristianismo, Ocidente e Oriente.

Paul Balta<sup>5</sup> menciona que, desde o século VII, com a conquista de Jerusalém pelos muçulmanos, a memória coletiva cristã e ocidental foi impressionada pela tomada da cidade e pela incrível progressão dos “cavaleiros de Allāh”. Disso, resultaram imagens que associaram o Islã apenas à espada, ainda mais com o surgimento das Cruzadas. A imaginação árabe-islâmica também é marcada até hoje pelos eventos envolvendo as oito cruzadas no Oriente e as Cruzadas ocidentais (VIII-XV), na Península Ibérica, que culminaram com a expulsão dos muçulmanos da região a partir de 1492, ano em que os Reis Católicos (Fernando de Aragão e Isabel de Castela) conquistaram o último reduto islâmico na península, o Reino de Granada.

Elencados esses pontos, esta pesquisa visa contribuir com maiores esclarecimentos sobre um fenômeno histórico multifacetado e instigante como as Cruzadas. Para isso, trabalharemos com uma fonte documental do período, o relato de viagens (*riḥla*) do muçulmano ibérico Ibn Ŷubayr (540/1145-614/1217).

Após viajar pela região que hoje conhecemos como Oriente Médio, de 578/1183 a 581/1185, um pouco antes da Terceira Cruzada (1189-1192), Ibn Ŷubayr registrou por escrito suas vivências e os eventos que chamaram sua atenção erudita. Sua escrita foi em árabe clássico (*Al-lugatu al-°arabiyyatu fuṣṣa*) com esporádicos termos hispânicos. Seu texto foi redigido, predominantemente, no estilo prosa rimada com notáveis elementos poéticos, como o uso de figuras de linguagem<sup>6</sup>. O título e subtítulo originais do relato de Ibn Ŷubayr são, respectivamente, *Riḥla (de) Ibn Ŷubayr* e *Relación Acerca de las Noticias Concernientes a los*

---

<sup>4</sup> BALTA, Paul. *Islã: uma breve introdução*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2016.

<sup>5</sup> Idem, 2016.

<sup>6</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. Introducción. In: IBN ŶUBAYR. *A través del Oriente (Riḥla)*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2007. p. 25-56.

*Sucesos de los Viajes*. A versão que analisamos dessa obra é uma tradução feita diretamente para o espanhol por Felipe Maíllo Salgado<sup>7</sup> e publicada com o título *A través del Oriente (Rihla)*<sup>8</sup> pela editora Alianza Literaria em 2007<sup>9</sup>.

Felipe Maíllo Salgado traduziu a *rihla* de Ibn ʿYubayr baseado no texto árabe integral publicado pela primeira vez, em 1852, por William Wright (1830-1889), orientalista britânico e antigo professor de Árabe na Universidade de Cambridge<sup>10</sup>. Wright publicou seu texto a partir de um manuscrito preservado na Biblioteca da Universidade de Leiden, em Leiden, nos Países Baixos. Esse manuscrito é formado por duzentas e dez páginas e foi composto em Meca em 875/1470, consistindo em uma cópia do manuscrito original. A versão de Wright foi revisada e republicada em 1907<sup>11</sup> pelo orientalista holandês Michael Jan de Goeje (1836-1909), que adicionou à obra editada por Wright correções, glossário e uma introdução com textos árabes referentes à vida e às obras de Ibn ʿYubayr. A edição de Goeje, por sua vez, foi republicada em 1973 pela editora Ams Press, de New York. Salgado se baseou diretamente nessa edição para fazer sua tradução.

Em seus estudos, o historiador e filólogo mencionou sua preocupação em ser fiel ao espírito do texto, pois, mesmo admitindo os problemas que uma tradução apresenta, sua fidelidade à obra original pode ser evidenciada no trato que ele tem com traços peculiares à cultura árabe-islâmica, optando por transliterar certos termos e sentenças do texto original e explicá-los em nota em vez de traduzi-los. Salgado também citou nomes e topônimos em espanhol e, em certos casos, em italiano e em grego. Quando isso não foi possível, ele apenas transliterou os termos em árabe<sup>12</sup>.

O interesse que tivemos em trabalhar esse documento veio do desejo em contribuir para preencher a expressiva ausência, que ainda há na historiografia brasileira, de fontes históricas orientais sobre eventos que envolveram o Ocidente, como as Cruzadas. Além do mais, a escolha por tal documentação e suas temáticas, que serão apresentadas adiante, se deram de acordo com a nossa trajetória acadêmica. Tendo concluído o curso de Graduação em Licenciatura Plena em História pela Universidade Estadual de Goiás em 2014, com a

---

<sup>7</sup> Felipe Maíllo Salgado (n. 1954), nascido em Salamanca, Espanha, é filólogo, historiador e professor aposentado de Estudos Árabes e Islâmicos da Universidade de Salamanca.

<sup>8</sup> A terceira edição dessa tradução está em formato brochura, com 568 páginas, das quais 101 correspondem a capas e estudos do tradutor e 467 páginas correspondem ao relato de viagens em si.

<sup>9</sup> Essa edição encontra-se disponível para aquisição nos seguintes endereços eletrônicos: <http://www.amazon.com.br>; <http://www.livrariacultura.com.br>

<sup>10</sup> Edição digitalizada disponível na Biblioteca Estadual da Baviera, podendo ser consultada no seguinte endereço: [http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10249376\\_00001.html](http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10249376_00001.html)

<sup>11</sup> Edição disponível para compra em <http://www.amazon.com> e digitalizada no endereço eletrônico <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.283819>

<sup>12</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007.

Monografia intitulada “O Maravilhoso nas *Viagens de Ibn Battuta (1325-1354)*”, consideramos coerente continuar o estudo de documentos que nos levassem à discussão da história árabe-islâmica, principalmente no que concerne à atuação dos viajantes e as expressividades de suas viagens, assuntos que despertam nossa curiosidade e questionamentos historiográficos.

Retomando à avaliação da edição da *riḥla* que utilizamos, informamos que, em seu *Preâmbulo*, Salgado destacou a existência de traduções do relato de Ibn ʿYubayr para as línguas europeias desde o ano de 1906, com a publicação da primeira tradução italiana nesse ano, seguida por uma tradução francesa de 1949-1965 e por uma tradução inglesa, de 1952<sup>13</sup>. Essas obras, além da edição de Wright e da edição egípcia de H. Naṣṣār<sup>14</sup>, foram utilizadas pelo erudito espanhol para comparar, consultar notas, corrigir e preencher lacunas. Todos esses trabalhos enriquecem o campo historiográfico por possibilitarem o conhecimento de um documento sobre o século VI/XII, retratando elementos fundamentais para a compreensão desse passado no que pertence, principalmente, ao mundo islâmico, e as relações entre esse e a Cristandade.

Também usaremos, como documentos, obras religiosas como o Antigo Testamento, o Alcorão Sagrado e uma coletânea de ditos e feitos do Profeta Muḥammad (*aḥadīth*), considerado o fundador do Islã. Por trabalharmos com a peregrinação à cidade santa de Meca (*ḥajj*), apontaremos como os textos dessas três obras servem como base para a principal viagem sagrada do Islã. Enquanto os ditos e feitos do Profeta consolidam o ordenamento à peregrinação, o Antigo Testamento e o Alcorão Sagrado contêm narrativas sobre o patriarca Abraão e suas ações que justificam e legitimam o *ḥajj*. Além disso, o Alcorão Sagrado é a principal referência para abordagem do Islã e obra norteadora da concepção religiosa do viajante em questão. A versão consultada do livro sagrado islâmico foi traduzida diretamente do árabe para o português por Samir El Hayek<sup>15</sup> e publicada pela primeira vez em 1974. A obra em nosso poder foi publicada pela MarsaM Editora Jornalística em 2009 e corresponde à décima quarta edição, contendo *Apresentação*, *Introdução* e comentários interpretativos do tradutor a respeito dos versículos do livro.

---

<sup>13</sup> BROADHURST, R. J. C.: *The travels of Ibn Jubayr*, Londres, 1952; GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M.: *Voyages*, Paris, 1949-1965, 4 vols.; *Riḥla*, ed. de H. Naṣṣār, El Cairo, 1374/1955; SCHIAPARELLI, C.: *Viaggio in Spagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto, compiuto nel secolo XII*, Roma, 1906.

<sup>14</sup> IBN ʿYUBAYR. *Riḥla*, ed. de H. Naṣṣār, Cairo, 1374/1955.

<sup>15</sup> Nascido no Líbano em 1943 e estabelecido no Brasil em 1954, Samir El Hayek é membro da Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo e atua como tradutor de obras islâmicas para a língua portuguesa.

Publicada pela mesma editora, a coletânea de *aḥādīṭ* que utilizamos, cuja edição foi lançada em 2016 com o título *O jardim dos virtuosos*, foi organizada pelo líder religioso (*imām*) Abū Zakarīa Yaḥiā Ibn Šarāf An-Nawāwī. Já em relação aos textos do Antigo Testamento, usamos a Bíblia de Jerusalém, considerada, em muitos países, como a melhor edição das Sagradas Escrituras devido aos critérios críticos em sua tradução e pelas suas introduções, notas explicativas e apêndices. O primor desse trabalho foi alcançado após três anos de atividade de uma equipe composta por tradutores e exegetas católicos e protestantes e por revisores literários. A primeira vez que a Bíblia de Jerusalém veio a público foi em 1973, depois, o livro passou por uma revisão literária e exegetica, sendo republicada em 1985. Esse texto foi também revisado e, posteriormente, publicado em 2002, pela Editora Paulus. Temos em nosso poder essa edição, cuja décima reimpressão é de 2015.

Com tais fontes documentais, além de diversas referências bibliográficas, temos como objetivo principal analisar a realização do *ḥayy* no período das Cruzadas partindo das seguintes questões norteadoras: Em tempos de Cruzadas era possível peregrinar até Meca? Se tal empreitada fosse viável, o que o testemunho de Ibn Ŷubayr pode nos informar sobre as condições sociais para a realização do ato religioso?

Nesse âmbito, é preciso compreender o contexto histórico no qual o viajante esteve inserido bem como a relação entre esse contexto e a literatura árabe-islâmica do período, composta por obras de diferentes gêneros, dentre os quais a *riḥla*, o relato de viagem por excelência, classificação da qual faz parte a obra de Ibn Ŷubayr. Também é de suma importância entender as relações entre cristãos e muçulmanos no recorte cronológico principal, o século VI/XII, relações essas que não se resumiram apenas à espada, mas também à cultura e ao comércio.

Observamos que, de ambas as partes envolvidas nos conflitos das Cruzadas, havia uma tolerância considerável às atividades mercantis e peregrinatórias. Sujeitos como mercadores e viajantes religiosos faziam uso das mesmas rotas, que não estavam inseridas, geralmente, nas zonas de conflitos. Agrupados em torno dessas zonas, os soldados necessitavam das ações dos mercadores. Além disso, as atividades marítimas eram desenvolvidas junto às peregrinações, haja vista o caso de Ibn Ŷubayr, por exemplo, que registrou em seu relato o desenvolvimento marítimo dos genoveses, cujos navios transportavam mercadorias e peregrinos cristãos e muçulmanos.

Consideração básica na historiografia é a observação do passado feita a partir do presente e a influência da contemporaneidade sobre essa observação. Por isso, é fundamental

apresentar aspectos atuais do mundo árabe-islâmico, assim como os procedimentos teóricos e metodológicos adotados nesta pesquisa. Os modelos teórico-metodológicos que usamos não se restringem a paradigmas historiográficos, mas também literários, pois nosso principal documento é considerado uma obra literária. Apesar de o Antigo Testamento e de o Alcorão Sagrado serem, em essência, livros religiosos, também são aceitáveis leituras literárias dessas obras em virtude de especificidades em suas composições e estilos. No caso do Alcorão, nessa questão, destacamos sua construção em prosa rimada e a forte carga poética e alegórica que faz parte do seu conteúdo.

Hoje, ao se falar em Islã, é comum associar a religião ao denominado “fundamentalismo muçulmano”. Este, para Peter Demant<sup>16</sup>, é entendido como o movimento religioso radical do islã político, que pode ser chamado também de “islamismo”, termo moderno que se diferencia de “islã”, que engloba apenas os aspectos teológicos da religião pregada pelo Profeta Muḥammad. Esse autor também menciona que o termo “fundamentalismo muçulmano” é um neologismo impróprio, pois “fundamentalismo” se refere a um movimento religioso do protestantismo norte-americano do final do século XIX que surgiu como uma reação ao modernismo<sup>17</sup>. Na literatura árabe, as palavras equivalentes para “islamismo” e “fundamentalismo muçulmano” ou “fundamentalismo islâmico” são, respectivamente, “*islamiyya*” e “*al-usuliyya al-islamiyya*”.

Observamos que Demant associa “islã político” diretamente com “fundamentalismo” e “extremismo”, desconsiderando a existência de movimentos políticos no seio do Islã de caráter moderado e democrático, como o atual Feminismo Islâmico<sup>18</sup>. Já para Karen Armstrong<sup>19</sup>, o fundamentalismo é uma devoção militante, surgida no século XX, dentro das grandes tradições religiosas. O fundamentalismo seria um tipo de religiosidade iniciada no final da década de 1970, quando grupos religiosos começaram a se rebelar contra a hegemonia do secularismo, esforçando-se para tirar a religião do seu papel secundário no mundo moderno e colocando-a no centro do palco. Nisso, os fundamentalistas foram bem sucedidos,

---

<sup>16</sup> DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2015.

<sup>17</sup> Conceito surgido na metade do século XIX no Ocidente, como uma “reação ambígua da cultura à agressão do mundo industrial”. LE GOFF, Jacques. Antigo/Moderno. In: LE GOFF, Jacques (org.). *História e memória*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990, p. 167-203, p. 167. Ainda segundo Le Goff, esse conceito, ligado à ideia de progresso e oposição à tradição, por influência do Iluminismo, foi introduzido em outras regiões a partir da segunda metade do século XX, privilegiando a ideia de “modernização” oriunda do contato com o Ocidente.

<sup>18</sup> De forma básica, esse movimento articula atuação feminista com uma interpretação das fontes religiosas e jurídicas do Islã visando combater a dominação e opressão patriarcais sobre muçulmanas em países islâmicos. LIMA, Cila. Um recente movimento político-religioso: feminismo islâmico. In: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, volume 02, nº 02, 2014, p. 675-686.

<sup>19</sup> ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

colocando o fundamentalismo como parte essencial da vida moderna, influenciando nas questões nacionais e internacionais. Nesse âmbito, essa devoção militante tem manifestações muitas vezes assustadoras, como o terrorismo.

O atual cenário sobre o Islã, aliado a certas narrativas midiáticas simplistas e à uma crescente desinformação acerca dessa religião e dos países árabes, endossa a produção e circulação de discursos que estereotipam o árabe e o muçulmano em um lugar comum que corresponde ao barbarismo, à violência e ao atraso. Em sua clássica obra lançada em 1978, *Orientalismo*<sup>20</sup>, o intelectual de origem palestina Edward Said (1935-2003) critica a forma negativa ocidental de compreender o oriental e propõe formas diferentes para conhecer o Oriente que, desde o século XIX, é alvo de ações imperialistas de nações europeias e, mais recentemente, dos Estados Unidos da América, potências que usam um discurso negativo sobre o Outro para legitimar suas ações de intervenção político-econômica.

Said trabalha com o conceito amplo de *imperialismo*, definindo-o como forças políticas que possibilitam que certos países tenham hegemonia econômica e/ou cultural sobre outros. A partir disso, esse estudioso analisa a visão do Ocidente sobre o Oriente, principalmente sobre o mundo árabe. Essa visão é distorcida e objetiva à diferenciação, servindo assim, aos interesses do imperialismo. O autor analisa discursos literários, políticos, e culturais que têm em comum a concepção dos orientais como bárbaros. Sendo incapaz de compreender o Outro, o Ocidente constrói uma imagem sobre o Oriente e impõe essa imagem carregada de racismo, clichês culturais, estereótipos, preconceitos negativos, ideologias desumanizantes e até amor ao exotismo, com a projeção inconsciente das fantasias ocidentais sobre o Oriente. Mas é nesse contato com o Outro que o Ocidente cria, também, sua identidade. Said defende que são necessárias alternativas para esse orientalismo, alternativas que investiguem formas diversas de se estudar outras culturas e outros povos por meio de perspectivas libertárias e não repressivas.

Apontada essa proposta de trabalho, acreditamos que a História Cultural<sup>21</sup>, suas proposições teórico-metodológicas e conceitos como *fonte histórica, imaginário, cultura*,

---

<sup>20</sup> SAID, Edward W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

<sup>21</sup> Campo historiográfico plural e diversificado bastante influenciado pela historiografia francesa da denominada *Escola dos Annales* e por abordagens metodológicas que levam em conta o amplo e complexo conceito de “cultura”. Ronaldo Vainfas observa três ramos da História Cultural: um é mais praticado pelo historiador italiano Carlo Ginzburg, que leva em contas as noções de “cultura popular” e de “circularidades cultural”; outro ramo é associado ao historiador francês Roger Chartier, que trabalha com os conceitos de “representações” e “práticas”; e, por último, o campo da história da cultura produzida pelo inglês Edward Thompson, que pesquisa movimentos sociais e o cotidiano de camadas sociais menos favorecidas. VAINFAS, Ronaldo. *História das Mentalidades e*

*literatura, peregrinação e memória* colaboram diretamente para compreendermos as problemáticas históricas do mundo árabe-islâmico no século VI/XII.

Da historiografia do século XIX até a atual, muitas conotações e valorações foram atribuídos às *fontes históricas*. Após os postulados da chamada *Nova História*<sup>22</sup>, a *fonte histórica* perdeu sua concepção de expressão de verdade absoluta e independente para ser vista como um *monumento*, ou seja, como algo construído, dotado de um sentido próprio, que requer, para o entendimento do historiador, contextualização e apreensão dos seus propósitos de produção<sup>23</sup>. Dentre tais *fontes*, merece destaque neste trabalho o *imaginário*. Essa dimensão da história, segundo Jacques Le Goff<sup>24</sup>, apresenta três tipos de referências, todas fundamentais para a sua conceituação.

A partir da referência conceitual, o *imaginário* pode ser considerado como pertencente ao campo da representação, mas ocupando a parte da tradução não reprodutora, ou seja, a fatia criativa e poética da representação. Esta é somente intelectual, e a fantasia leva o *imaginário* para além da representação. Enquanto dimensão simbólica, o *imaginário* reúne objetos que são remetidos a sistemas de valores históricos ou ideias, ganhando assim ares de fantástico, de sobrenatural e, dependendo do objeto, de horrível.

Ainda segundo Le Goff, a segunda referência a qual o *imaginário* remete é à noção de que todos os documentos com os quais o historiador trabalha apresentam, indubitavelmente, uma parte do imaginário. O mais comum dos documentos pode ser comentado, na forma ou no conteúdo, em termos de *imaginário*, pois os documentos expressam mais do que representação, expressam também imaginação. Nesse ponto, ele destaca que os documentos privilegiados do *imaginário* são as produções do *imaginário*, que são as obras literárias e artísticas. Já a terceira referência para conceituar o *imaginário* é oriunda da observação simples e óbvia de que há imagem no *imaginário*. Tais imagens, apesar de remeterem à concretude, sendo, portanto, objetos da iconografia, mostram-se juntas ao conjunto de todas as representações da sociedade, toda a experiência humana, coletiva ou individual, como as ideias sobre a morte, futuro, corpo, etc.

---

História Cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. 5 ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 189-242.

<sup>22</sup> Vertente historiográfica situada nos anos 1970 que defendia um trabalho historiográfico com novos *objetos, problemas e abordagens*, ampliando assim o campo de estudos da chamada Escola dos *Annales*, que por si só expandiu os tipos de fontes e metodologias para a pesquisa histórica. Os principais articuladores da *Nova História* foram os historiadores franceses Jacques Le Goff (1924-2014) e Pierre Nora (1931-). FERREIRA, Antonio Celso. A fonte fecunda. In: LUCA, Tania Regina; PINSKY, Carla Bassanezi (orgs.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009.

<sup>23</sup> Idem, 2009.

<sup>24</sup> LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

Portanto, o *imaginário* é parte da *cultura*<sup>25</sup>, e um dos seus produtos é a *literatura*, categoria a qual pertence o relato de viagens aqui analisado. Uma obra de cunho literário, sendo documento privilegiado do *imaginário*, permite o acesso a realidades ou representações que não estão mais no presente, dentre os quais, partindo das palavras de Ibn ʿUbayr como um *testemunho*, a realidade da peregrinação à cidade de Meca.

Como diz Pierre Bonnassie<sup>26</sup>, a *peregrinação* é, em sua origem, um fenômeno espontâneo. Desse modo, ela permanecerá para muitos de seus adeptos das mais distintas culturas. Características marcantes da *peregrinação* também são suas organização, estruturação e regulamentação. A viagem religiosa islâmica evidencia isso, pois o *ḥajj*, além de ser um dos pilares da religião, tem sua prática regulamentada em todos os pormenores, a começar pelo seu período de realização, sempre no décimo segundo e último mês do calendário lunar islâmico.

A *peregrinação* também é bastante relacionada ao *imaginário*. Como afirma Bonnassie<sup>27</sup>, o homem medieval vivia próximo ao sobrenatural por ter uma fé imediata no milagre. Desse modo, o santuário era visto, primeiramente, como um lugar consagrado ao milagre, à cura de corpos e almas. As viagens aos lugares santos eram o que purificavam os homens das doenças e dos pecados. Por isso a *peregrinação* medieval reunia não só devotos autênticos, mas também uma multidão diversa de ladrões, prostitutas, saltimbancos, dentre outros.

A atividade peregrinatória de Ibn ʿUbayr envolvia um constante lembrar de narrativas tradicionais acerca do profeta Muḥammad, considerado, historicamente, o fundador do Islã, e também sobre Abraão e Ismael, considerados como os pais espirituais dos muçulmanos. Nesse sentido, é importante entendermos *memória*, no período medieval, como a concebe Patrick Geary<sup>28</sup>, que a vê dotada de sentidos diversos. No entanto, em sua dimensão social, a *memória* “permite à sociedade renovar e reformar sua compreensão do passado a fim de integrá-lo em sua identidade presente”<sup>29</sup>. Desse modo, a *memória social* abarca as *memórias*

---

<sup>25</sup> De forma básica, “cultura” está ligada a todo e qualquer fazer humano. Contudo, dentre os múltiplos conceitos e abordagens sobre esse termo, destacamos a cultura como um sistema simbólico, vertente essa baseada nos estudos de Clifford Geertz (1926-2006) e David Schneider (1918-1995). Cultura seria, portanto, um sistema de símbolos e significados ou um conjunto de mecanismo de controle, planos, regras e instruções que governam o comportamento humano. LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 14ª edição, 2001.

<sup>26</sup> BONNASSIE, Pierre. *Dicionário de história medieval*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.

<sup>27</sup> Idem, 1985.

<sup>28</sup> GEARY, Patrick. *Memória*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval: Volume II*. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 167-181.

<sup>29</sup> Idem, 2002, p. 167.

da liturgia, da historiografia, da genealogia, da tradição oral e demais formas de produção e reprodução culturais por meio das quais os sujeitos e grupos vivem com o passado.

Em nossa investigação histórica, além do uso de tais conceitos, nos baseamos em princípios metodológicos mais tradicionais e em princípios metodológicos mais recentes, buscando sempre uma interação coerente entre metodologias distintas para interpretar a fonte textual com o máximo de rigor possível. Nessa perspectiva, foi fundamental o uso da tradicional *crítica documental externa e interna*, que proporciona um levantamento dos elementos externos à fonte - como local de origem, autoria, tipologia, língua, datação e itinerário de suas versões - e uma investigação interna da mesma, analisando seus termos, conceitos e estruturas discursivas<sup>30</sup>.

Eduardo Briancesco<sup>31</sup> apresenta um interessante panorama de quatro métodos usados na investigação histórica textual em cerca de um século, entre os finais dos séculos XIX e XX, que são: *método sistemático* (voltado para o autor e seus temas doutrinários/sistemas), *método histórico-crítico* (enfocado no autor e no seu contexto histórico-doutrinal), *método linguístico-estrutural* (concentrado nos textos e em seus termos e temas) e, finalmente, o *método hermenêutico-estrutural*, que visa interpretar os discursos estruturados de uma obra para analisá-la integralmente. Briancesco ressalta que o *método hermenêutico*<sup>32</sup> supera os três métodos anteriormente citados, mas essa tríade é indispensável para o ato interpretativo, pois é condição básica do *método hermenêutico-estrutural* conhecer suficientemente a doutrina de um autor, seu contexto histórico, sua linguagem e sua temática mais particular.

Concentrando-nos nesse método, utilizamos os pressupostos do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002), considerado um dos grandes nomes da hermenêutica filosófica. Sua principal obra, *Verdade e Método*<sup>33</sup>, lançada em 1960, apresenta os postulados e mecanismos de sua teoria sobre a compreensão, princípios esses aos quais nos baseamos para conhecer e entender não só os documentos deste trabalho, mas também a cultura árabe-islâmica como um todo.

---

<sup>30</sup> SANTOS, Dulce Oliveira Amarante dos. Velhas e novas relações entre os medievalistas e suas fontes. In: *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 26, nº 43, jan/jun 2010, p. 17-28.

<sup>31</sup> BRIANCESCO, Eduardo. ¿Como leer hoy textos medievales? In: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, nº 26-27, 1986, p. 70-75.

<sup>32</sup> O termo “hermenêutica”, originário da língua grega, faz alusão a algo “tornado compreensível” ou “levado à compreensão”. Elaborado como método já no século XVII, a hermenêutica era um método auxiliar à Teologia e, posteriormente, à Filosofia e ao Direito. Com o passar do tempo e, com o uso por filósofos renomados, como Wilhelm Dilthey (1833-1911) e Martin Heidegger (1889-1976), essa ciência interpretativa conquistou uma maior autonomia, podendo ser utilizada para analisar uma ampla gama de textos.

<sup>33</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

Para Gadamer, é lícito que o observador parta de *opiniões prévias* sobre um objeto ou um campo para compreendê-lo, pois é por cima dos *pré-conceitos* que o observador constrói novos conceitos e um maior entendimento do objeto observado<sup>34</sup>. Desse modo, compreender é um movimento de projeção contínua a partir de *opiniões prévias*. O ato de compreender envolve cinco estruturas fundamentais, todas intimamente relacionadas. São elas: *horizonte histórico, círculo hermenêutico, mediação, diálogo e linguisticidade*. Antes de detalhar tais termos técnicos, é preciso que entendamos *horizonte* como o “âmbito da visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto”<sup>35</sup>. O *horizonte* é deslocável à medida que se interpreta, sempre se deslocando para o sentido da abertura da interpretação.

O fenômeno hermenêutico é dialógico, pois sua estrutura é a da questão e a da resposta. Ao se deparar com um texto, o intérprete deve levantar questões. Para essa fase em específico, não há método: parte-se da ignorância para a questão. Esta nasce da relação entre o intérprete e os textos da *tradição*, campo de experiências do ser humano. Por isso, é fundamental a um hermeneuta uma carga de conhecimentos sobre seu objeto de estudo e experiências de campo na sua área de pesquisa.

Entender um texto é entender a questão que lhe foi levantada, mas interpretá-lo não envolve apenas essa fase inicial. O processo de interpretação, que pode ser encarado como uma espiral, se dá a partir do que Gadamer chamou de  *fusão de horizontes*. O termo faz referência à interação entre o *horizonte histórico* do intérprete – aquilo que se conhece – e o *horizonte histórico* do objeto observado, que é aquilo que se está proposto para conhecer, é o que o objeto permite que se conheça do seu mundo. A *interpretação*, entendida como forma explícita da *compreensão*, é consequência da  *fusão de horizontes*.

A compreensão de um objeto é um processo de *mediação*, no qual é atravessada a pluralidade de sentidos do objeto, já que nenhum fenômeno se mostra histórica e objetivamente em forma pura, mas influenciado pelo olhar do observador. Conhece-se o

---

<sup>34</sup> Influenciado pelo filósofo alemão Martin Heidegger, Gadamer defendeu o princípio da *antecipação do sentido*. Segundo esse princípio, é necessária uma visão prévia devidamente válida para a compreensão de um objeto, pois conhecemos um objeto a partir da nossa própria compreensão do mundo, carregada de *pré-conceitos*. Nossa primeira impressão, que é inevitável, nos permite fazer uma aproximação do objeto a ser analisado. No entanto, continuar nessa primeira impressão nos leva ao *pré-conceito* negativo. Se formos além da primeira impressão, nosso *pré-conceito* inicial nos ajudará a compreender o objeto, assim, ele se torna um *pré-conceito* positivo. Gadamer afirmou que o Iluminismo desvalorizou o *pré-conceito*, tornando-o “preconceito”, ou seja, um tabu, algo totalmente negativo. Assim, “pré-conceito” não significa “falso juízo”, como o Iluminismo defendeu.

<sup>35</sup> GADAMER, Hans-Georg. *op. cit.*, 1997, p. 452.

objeto como alguma coisa. Esse conhecer é um *diálogo* com o objeto, fazendo referência ao processo de interrogar, que reconhece a distância entre o que se conhece e o que se desconhece, estando a hermenêutica na posição intermediária entre esses dois polos. Nesse processo, o sujeito é uma unidade de compreensão e, como o ponto-chave da compreensão, está na intimidade entre sujeito e objeto. Assim, pode-se concluir que o resultado final da interpretação já está “adormecido” no objeto interpretado. Essa interpretação pode ser resumida no esquema ou princípio denominado *círculo hermenêutico*, no qual o intérprete, com seus *pré-conceitos*, vai ao objeto, forma outros *conceitos* que se tornam novos *pré-conceitos* a partir dos quais ele mergulha novamente no objeto observado.

A última estrutura que destacamos é a *linguisticidade*, o meio onde ocorre a compreensão, sendo que pensamento e comunicação são feitos por meio da linguagem. Esta, que é encarada por Gadamer como um elemento universal da hermenêutica, é um instrumento de interligação entre o sujeito que interpreta e a coisa observada.

Nossa pesquisa, baseada em tais conceitos, considerações e procedimentos, culmina neste trabalho, cuja estrutura principal foi feita em três capítulos. No Capítulo 1, intitulado “Na Rota do Islã: Século I/VII ao VI/XII”, apresentaremos os aspectos religiosos, históricos e culturais do Islã que contribuíram para a formação e caracterização do chamado “mundo islâmico”. O recorte temporal fundamental será o século VI/XII, período das viagens de Ibn Ŷubayr e também da vida de sujeitos históricos importantes para aquele contexto, como o soberano muçulmano Saladino, a quem o viajante ibérico dedicou muitas linhas do seu relato.

No capítulo seguinte, denominado “Crer, Viajar e Relatar: Uma Tríade Sagrada”, faremos uma exposição das diferentes categorias da literatura árabe-islâmica destacando o gênero *rihla*, no qual o relato de viagens de Ibn Ŷubayr faz parte. Também relacionaremos o surgimento desse gênero com o período das Cruzadas, analisando não só nossa principal fonte documental a partir da perspectiva histórica, mas também a partir do viés literário. Junto a isso, realizaremos um estudo do recurso descritivo na obra de Ibn Ŷubayr concentrando-nos nas descrições das principais cidades daquele contexto, que foram Alexandria, Cairo, Meca, Medina, Bagdá, Damasco, Tiro e Palermo.

Na última parte deste trabalho, “*Al-Ḥaġġ*: A Peregrinação a Meca”, faremos uma breve exposição da história de Meca e das narrativas tradicionais sobre o patriarca espiritual Abraão. Tais exposições visam apresentar o imaginário e as memórias coletivas acerca da cidade santa e, conseqüentemente, identificar os significados religiosos que a valoram e a legitimam como o maior centro de peregrinação para os muçulmanos desde o século I/VII.

Dentre os elementos legitimadores do *ḥayy* estão a presença da Ka'ba, principal santuário da Península Arábica desde antes do advento do Islã, o prestígio da cidade como ponto de ação de Abraão e Ismael, segundo a tradição, e sua posição como local de nascimento do Profeta Muḥammad e palco de suas primeiras revelações e pregações. Também trabalharemos com apontamentos teóricos sobre a peregrinação visando conhecer seu conceito, importância e funções para o período medieval, entendendo-a como uma viagem sagrada cuja execução era essencial para a vida dos crentes daquele tempo.

Por fim, a partir do testemunho de Ibn Ŷubayr, estudaremos o ritual da peregrinação a Meca dentro do quadro histórico dos eventos das Cruzadas, fenômeno histórico que envolveu não só batalhas militares, mas também momentos e espaços de tréguas que permitiram o intercâmbio cultural entre o Islã e o cristianismo. Nossa intenção não é defender nenhum lado, mas auxiliar no entendimento de problemáticas em torno da diversidade e complexidade de relações entre cristãos e muçulmanos. Concebemos que a variedade dessas relações não impediu o exercício das peregrinações a Meca. Contudo, como será apresentado adiante, houve dificuldades aos peregrinos muçulmanos relacionadas, por exemplo, à movimentação de tropas militares e à cobrança de impostos e taxas alfandegárias elevadas em algumas jurisdições políticas islâmicas.

Antes de prosseguir, devemos explicitar a trajetória pessoal e social do viajante aqui abordado. Esse aspecto é relevante não só para entender a obra do valenciano como documento histórico, mas também para compreender os mecanismos de produção discursiva da mesma. Em nosso levantamento biográfico, tivemos como base os estudos de Felipe Maíllo Salgado<sup>36</sup> que, por sua vez, se baseou na introdução, composta por textos em árabe, da *Riḥla*, obra editada por M. J. de Goeje (1836-1909), de 1907<sup>37</sup>.

Ibn Ŷubayr, o Valenciano, tinha por nome completo Abū l-Ḥusayn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Ŷubayr Ibn Sa'īd Ibn Ŷubayr Ibn Sa'īd Ibn Ŷubayr Ibn Muḥammad Ibn 'Abd as-Salām al-Kināni al-Garnāṭī al-Balansī<sup>38</sup>. Ele nasceu na cidade de Valência (Balansiya), atualmente localizada na Espanha, no dia 10 de *rabī' I* de 540 ou no dia 1 de setembro de

---

<sup>36</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007.

<sup>37</sup> Os textos árabes da introdução dessa edição são: um fragmento de *Iḥāta*, de Ibn al-Jatīb (1313-1374); *Ta'rīj Miṣr*, de Al-Maqrīzi (1364-1442) e a obra *Nafḥ at-ṭīb* de Al-Maqqarī (1578-1632). Idem, 2007.

<sup>38</sup> A base clássica dos nomes árabes é um sistema de nomeação, diferente da nomeação ocidental de nome e sobrenome, composto por várias categorias. Dentre elas: *ism* (nome principal, que geralmente indica um bom caráter da personalidade da pessoa), *kunīa* (refere-se ao primogênito da pessoa e pode substituir o *ism*), *nasab* (indicador da ascendência da pessoa pela palavra "ibn"), *laqab* (elemento que descreve a pessoa) e *nisba* (item que indica a ocupação da pessoa, localização da residência ou descendência).

1145, na última época islâmica da cidade, entre a Valência de El Cid (1043-1099) e a de Jaime I, o Conquistador (1208-1276).

O nascimento do futuro peregrino ocorreu durante o segundo regime taifa de Valência, ano em que o reino foi dirigido por Marwān Ibn ʿAbd al-ʿAzīz, que tomou a cidade de Játiva. Esse segundo período do reino de Valência durou até 567/1172 com a morte do rei Muḥammad Ibn Saʿd Ibn Mardanīš, conhecido como *Rei Lobo*. Após seu falecimento, parte dos seus parentes reconheceu o poder almôada como soberano e essa autoridade durou até 625-626/1229, quando Zayyān Ibn Mardanīš assumiu o trono valenciano no terceiro período de taifas (época pós-almôada). Assim, podemos deduzir que Ibn ʿYubayr viveu a maior parte de sua vida - e suas viagens transcorreram - durante a soberania dos almôadas sobre seu reino natal. Valência só iria finalizar seus dias sob a autoridade islâmica em 636/1238 com sua entrega por capitulação ao rei cristão Jaime I, o Conquistador<sup>39</sup>.

Por linha paterna, Ibn ʿYubayr descendia de etnia árabe, pois um dos seus ancestrais foi ʿAbdu al-Salām Ibn ʿYubayr al-Kināni, da tribo Kināni, originária das cercanias de Meca. Os membros dessa tribo entraram em Al-Andalus em novembro/dezembro de 123/740 com o exército de Balʿ Ibn Bišr<sup>40</sup>. Não foram encontradas informações sobre sua descendência materna.

O pai de Ibn ʿYubayr, Abū ʿYafar Aḥmad, era funcionário do governo na cidade de Játiva, onde o jovem muçulmano realizou os estudos tradicionais aos membros da sua posição social: ciências religiosas e belas letras. Como dito anteriormente<sup>41</sup>, todo o período da juventude de Ibn ʿYubayr, e quase toda sua vida, se passaram na época de esplendor do Império Almôada (524/1130-667/1269). O ambiente religioso do período era complexo. Sob a tutela da dinastia almôada, novas fórmulas religiosas norte-africanas mesclaram-se com o malikismo ibérico. Por fim, o califa Abū Yusūf Yaʿqūb al-Manṣūr (580/1184-595/1199) adotou as interpretações religiosas do zahirismo<sup>42</sup> e as doutrinas jurídicas malikitas.

No ambiente literário, a poesia era considerada uma diversão para as camadas sociais e a prosa rimada era admirada. O domínio de tais qualidades tinha o valenciano que, futuramente escreveria seu relato de viagem, predominantemente, no estilo de prosa rimada

---

<sup>39</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *Diccionario de historia árabe & islámica*. Madrid: Abada Editores, 2013.

<sup>40</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007.

<sup>41</sup> *Idem*, 2007.

<sup>42</sup> Escola jurídica fundada por Dāwūd Ibn Jalāf al-Iṣfahānī (m. 270/883). Derivada do hanbalismo, essa vertente era, no entanto, mais rigorosa, admitindo como fonte legal apenas o Alcorão e a *Sunna*, que deveriam ser interpretados no sentido literal e externo (*zāhir*) e reduzindo o *īymāʿ* aos Companheiros do Profeta. Os adeptos de maior destaque dessa escola eram de regiões que hoje correspondem ao Iraque e ao Irã, mas em Al-Andalus teve um importante representante que foi Ibn Ḥazm, no século V/XI. MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013, p. 283.

com alta conotação poética. Naquele contexto, o jovem Ibn ʿĪubayr também estudou jurisprudência e tradições, poesia e *adāb* (literatura miscelânea). Sua formação erudita lhe permitiu alcançar o posto de secretário do nobre Abū Saʿīd ʿUṭmān Ibn ʿAbd al-Muʿmin, filho do califa almôada e governador de Granada Abū Yaʿqūb Yusūf I (558/1163-580/1184). Relacionada à ocupação desse posto, a anedota<sup>43</sup>, exposta a seguir, ao estilo dos contos tradicionais árabes encontrados em obras como o *Livro das Mil e Uma Noites*, conta a motivação inicial das peregrinações de Ibn ʿĪubayr.

Em 578/1183, o erudito muçulmano foi convidado pelo então governador Abū Zayd<sup>44</sup> para beber vinho e redigir uma carta. Ibn ʿĪubayr, religioso, recusou a oferta etílica, mas depois foi obrigado a beber sete copos (e a anedota simplesmente não conta como se deu essa obrigação). O secretário recebeu por isso sete tachas cheias de dinares (moedas de ouro). O sábio muçulmano decidiu então fazer a peregrinação com essa quantia ainda naquele ano, talvez como tentativa de buscar perdão. Assim ele partiu, aos 38 anos, em companhia do seu amigo Abū ʿĪfar.

Essa foi apenas a primeira viagem, que culminou na redação de sua *riḥla*. O valenciano realizou outras jornadas ao Oriente, apesar de, infelizmente, não ter deixado nenhum registro delas. A segunda viagem de Ibn ʿĪubayr ocorreu entre 585/1189 e 587/1191, momento em que ele escreveu textos em prosa rimada e algumas poesias que foram organizadas no livro *Cordón de perlas sobre la queja de los hermanos del tiempo*<sup>45</sup>.

Retornando a Granada, o peregrino formou um círculo de tendências sufis e se dedicou ao ensinamento de disciplinas islâmicas, atividade que manteve posteriormente em Málaga, Ceuta e Fez. Em Granada e Ceuta ele desempenhou a função de magistrado (*ḥākim*), gozando assim de autoridade e prestígio moral e social, mas suas atividades peregrinatórias não cessaram com isso.

Em 614/1217, após a morte de sua esposa ʿĀtika Umm al-Maʿyḍ, ele partiu pela terceira vez para o Oriente. Nessa empreitada, morou por algum tempo em Meca, Jerusalém e em Alexandria. Nesta última cidade, reuniu um círculo de discípulos para estudar os ditos e feitos do Profeta. Faleceu em Alexandria, com 72 anos, numa quarta-feira, 27 de *šaʿbān* de

---

<sup>43</sup> Essa anedota foi registrada pelo autor Al-Maqqarī (1578-1632), mas em nenhum momento do relato Ibn ʿĪubayr a menciona. MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007, p. 34. Também levamos em consideração os interesses políticos no patrocínio aristocrata às jornadas do viajante valenciano, pois, naquele contexto politicamente movimentado e composto por atores cristãos e muçulmanos, era de suma importância, para os soberanos políticos, conhecerem fronteiras de domínios bem como as sociedades que viviam neles por meio dos testemunhos de viajantes.

<sup>44</sup> O governo anterior, Abū Saʿīd, já havia falecido em consequência da peste em Marraquexe em 571/1175.

<sup>45</sup> Essa obra não sobreviveu ao tempo. Seu título e algumas de suas partes foram citados pelos autores árabes mencionados nas notas desta parte do texto. MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007.

614, ou 29 de novembro de 1217. Naquele momento, ele já havia adquirido a fama e os méritos de um xeique. Séculos depois, a historiografia o reconheceu como um dos pioneiros do gênero *riḥla*, o gênero árabe-islâmico de literatura de viagens.

A trajetória de Ibn ʿYubayr nos revela um mundo diversificado e dinâmico em suas manifestações culturais. Compreender parte da historicidade e a sociabilidade do Oriente no século VI/XII favorece um maior conhecimento acerca do mundo árabe-islâmico e, principalmente de suas relações com a Cristandade.

# CAPÍTULO 1

## NA ROTA DO ISLÃ: SÉCULO I/VII AO VI/XII

“Pode ser que Roma não se tenha feito em um dia, mas Meca não necessitou de muito mais que isso”.<sup>46</sup> Essa frase impactante e hiperbólica faz referência à rápida expansão islâmica no período medieval. Para compreender o relato de viagens aqui investigado, bem como o universo em que seu autor viveu, é imperativo abordar certos aspectos da expansão islâmica e do mundo que ela ajudou a construir.

Desse modo, o estudo do contexto histórico do viajante ibérico Ibn ʿYubayr é importante para atingirmos nossas intenções nesta pesquisa. Por isso, partimos de um recorte espaço-temporal com foco no século VI/XII e em uma delimitação geográfica ampla que abrange a porção ocidental do mundo islâmico – Península Ibérica e norte da África - e sua zona oriental, que corresponde hoje ao Oriente Médio. Na zona ocidental do mundo islâmico Ibn ʿYubayr nasceu e viveu a maior parte sua vida. Pela porção oriental ele viajou, tendo como intenção principal realizar a peregrinação a Meca, localizada na Península Arábica. Nosso objetivo é uma análise dos elementos históricos que influenciaram Ibn ʿYubayr e das condições de produção do seu relato de viagens. Primeiramente, faremos uma exposição do itinerário do viajante, apresentando alguns dados sobre suas jornadas. Em seguida, dissertaremos de forma breve sobre o surgimento do Islã e seus primeiros anos de expansão, incluindo sua disseminação na Península Ibérica. Adiante, estudaremos o século em que ocorreram as jornadas do viajante e a tessitura de sua narrativa, época marcada, dentre outros acontecimentos, pelas Cruzadas.

Cronologicamente e, concordando com a tradicional historiografia ocidental, entendemos “medieval” como um período de longa duração que foi do século V ao XV. Dentro desse recorte temporal estão os períodos clássico (séculos VII ao XI) e medieval (século XI ao XIV) do Islã, que também adotamos neste estudo, conforme Demant<sup>47</sup>. Pela expressão generalizante “mundo islâmico” consideramos, de acordo com Hourani<sup>48</sup>, um vasto território com estruturas diversas e regiões com aspectos específicos, mas caracterizado por certas dinâmicas sociais e por uma identidade geral comuns influenciadas pela religião islâmica e pela língua e cultura árabe.

---

<sup>46</sup> ANDRADE FILHO, Ruy. *Os muçulmanos na Península Ibérica*. São Paulo: Contexto, 1997, p. 14.

<sup>47</sup> DEMANT, Peter. *op. cit.*, 2015.

<sup>48</sup> HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª edição, 1994.

Para trabalhar a história desse vasto território, Hourani<sup>49</sup> dividiu a história islâmica em três períodos, que vão do surgimento do Islã no século VII até o período de expansão europeia no final do século XIX e início do século XX. Interessa-nos, aqui, o primeiro período, antes do surgimento do Império Turco-Otomano, que abrange uma época de até quatro séculos após a fundação da religião islâmica. Nesse recorte temporal, houve a formação de uma sociedade islâmica enquanto havia um califado árabe relativamente unificado e quando a religião se articulava em um sistema de práticas, doutrinas, leis e instituições.

Entretanto, esse mesmo autor questiona se é possível falar em “história árabe” entre os séculos XI e XV, período que engloba nosso principal século de estudos, o século XII, pois ele constatou uma série de fenômenos distintos, como a ascensão e queda de dinastias locais com fronteiras instáveis e a ascensão de diferentes centros de cultura.

Foi nesse mundo diverso, complexo e movimentado que Ibn ʿYubayr transitou, deixando suas palavras como registro de sua passagem por aquele rico universo.

### 1.1 - As Viagens de Ibn ʿYubayr

Em companhia do seu amigo Abū ʿĀḍfar<sup>50</sup>, da cidade de Onda, Ibn ʿYubayr, aos 38 anos, partiu rumo ao Oriente numa quinta-feira, 3 de fevereiro de 1183, ou, segundo o calendário islâmico, 8 de *sawwāl* de 578. De Granada, em Al-Andalus, os dois amigos dirigiram-se por terra para Tarifa, de onde embarcaram para Ceuta, no Magreb. De Ceuta, tomaram uma embarcação genovesa rumo a Alexandria, começando de fato um périplo que durou mais de dois anos: “La duración de nuestra ausencia, desde nuestra partida de Granada hasta el momento de nuestro retorno, fue de dos años completos y tres meses y medio<sup>51</sup>”.

Assim registrou Ibn ʿYubayr sobre a duração de suas viagens, segundo o calendário islâmico. Suas jornadas terminaram em outra quinta-feira, dia 22 de *muḥarram* de 581, ou 25 de abril de 1185, também em Granada. Durante esse tempo, Ibn ʿYubayr passou por 71 cidades e 24 povoados. Computamos esses números a partir das cidades e aldeias que ele citou em seu relato. Em muitos casos, o peregrino apenas generalizou a quantidade de núcleos populacionais visitados, gerando imprecisão, como quando ele visitou as localidades de Al-Madīna (Palermo), na atual Sicília, no mês de *ramadān* de 580/dezembro de 1184-janeiro de 1185:

---

<sup>49</sup> Idem, 1994.

<sup>50</sup> Seu nome completo era Abū ʿĀḍfar Aḥmad Ibn Ḥassān Ibn Aḥmad Ibn al-Ḥasan al-Qadāʿī.

<sup>51</sup> IBN ʿYUBAYR. *A través del Oriente (Rihla)*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2007, p. 528.

Pasamos por una serie de pueblos y aldeas colindantes. Contemplamos labores y cultivos en una tierra que no hemos visto semejante en cuanto a bondad, generosidad y extensión; la comparamos a al-Qanbāniya (la Campiña) de Córdoba; pero ésta es mejor y más fértil<sup>52</sup>.

O relato de Ibn ʿYubayr faz parte de um gênero literário denominado *riḥla*, cuja uma das características é a presença de discursos mais livres e pessoais – em comparação a crônicas régias cristãs, por exemplo - incentivados pelas subjetividades de seus autores. Nesse sentido, é curioso destacar uma das comparações que o valenciano fez entre a Sicília e sua terra natal, Al-Andalus. Talvez a base dessa comparação seja, de fato, a semelhança real entre as duas regiões ou simplesmente um misto de nostalgia do escritor-viajante em relação à sua terra natal devido à proximidade da data de retorno, pois seu último destino, antes da volta à Península Ibérica, foi a ilha da Sicília, visitada no já citado mês de mês de *ramaḍān* de 580.

Entre las numerosas semejanzas de esta ciudad con Córdoba – pues una cosa puede parecerse a otra por uno solo de sus aspectos – está el poseer una ciudad (*madīna*) antigua llamada Qaṣr al-Qaḍīm (el Alcázar Viejo), que está en el medio de la ciudad nueva, y según este modelo es la situación de Córdoba – Dios la guarde -. En este Alcázar Viejo hay edificios a modo de palacios excelsos con miradores elevados en el aire, cuya belleza asombra las miradas<sup>53</sup>.

Das 71 cidades citadas por Ibn ʿYubayr, a 32 ele dedicou algumas linhas descritivas. Cidades de maior destaque como Alexandria, Bagdá e Damasco mereceram mais atenção, porém, nenhum de seus escritos urbanos superou Meca. Foi à descrição da principal cidade santa do Islã, de seus arrabaldes e de seus santuários que o viajante dedicou o maior número de páginas do seu relato: cerca de 153 de um total de 465 páginas, na edição que trabalhamos. Às outras 39 cidades pelas quais ele passou - algumas das quais em ruínas - ele mencionou apenas os nomes. O mesmo procedimento foi feito em relação aos 24 povoados por onde ele transitou. De alguns, o viajante citou certos dados e, de outros, apenas suas nomeações.

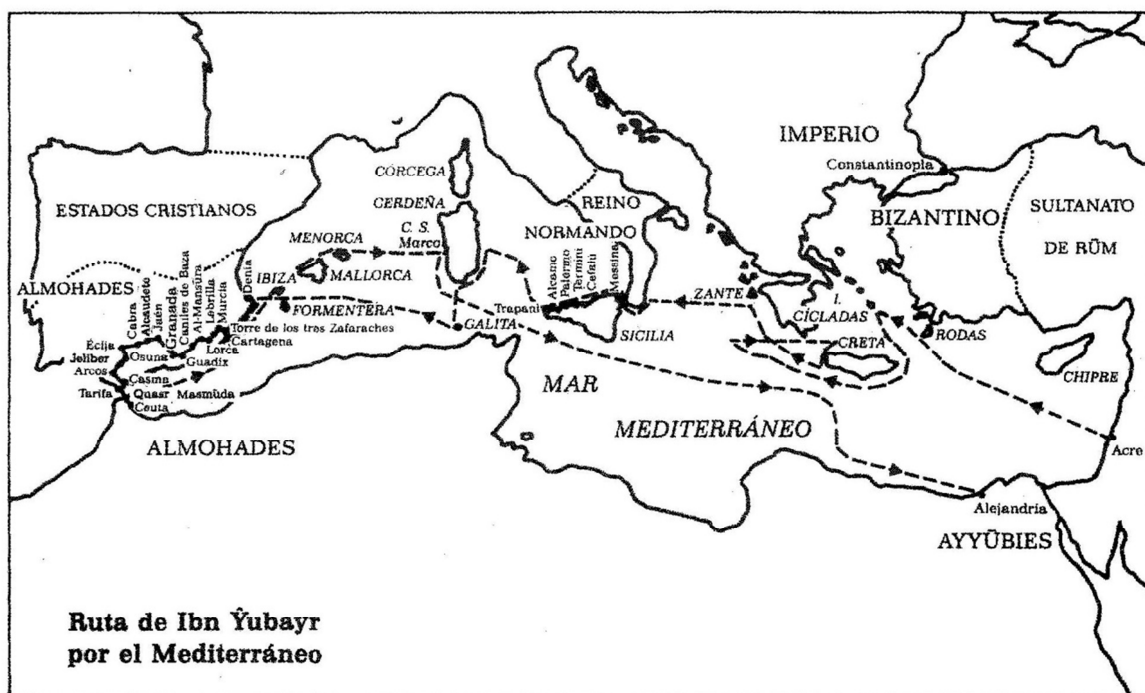
Com um olhar panorâmico, é possível observar que Ibn ʿYubayr transitou por nove regiões que hoje correspondem aos países e territórios da Espanha, do Marrocos, do Egito, da Arábia Saudita, do Iraque, da Síria, de Israel, da Palestina, do Líbano e da Sicília. Esse breve levantamento fornece-nos uma boa dimensão da importância dessa fonte histórica - que é o relato de Ibn ʿYubayr - para o historiador, pois ela nos fornece informações sobre o contexto

---

<sup>52</sup> Idem, 2007, p. 508.

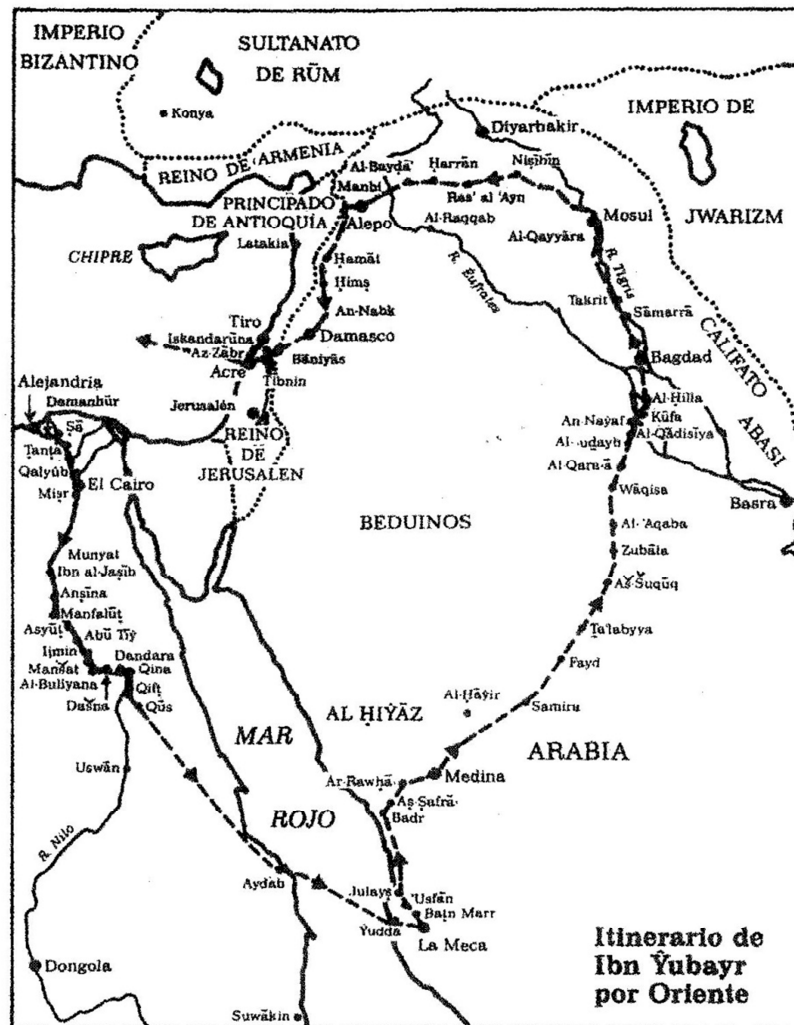
<sup>53</sup> Idem, 2007, p. 506.

do Oriente Médio, da Sicília normanda e das condições de navegação no Mediterrâneo em fins do século VI/XII<sup>54</sup>. Para termos uma melhor noção visual da extensão do itinerário do viajante ibérico, vejamos dois mapas importantes dos seus périplos. O primeiro representa sua rota pelo mar Mediterrâneo e, o segundo, seu percurso pelo Oriente, indo do Egito para a Península Arábica e, de lá, para a região da Mesopotâmia. Dali, ele viajou pelo litoral sírio e, na cidade de Tiro (Şūr), pegou uma embarcação para a Sicília.



**Mapa 01 - Ruta de Ibn Ŷubayr por el Mediterráneo.**  
(MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007, p. 53).

<sup>54</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe Maíllo. *op. cit.*, 2007.



**Mapa – 02 Itinerario de Ibn Yubayr por Oriente.**  
(MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007, p. 55).

De forma geral, além de acompanhar, em parte, a movimentação dos cruzados e das tropas muçulmanas sob a liderança direta ou simbólica do sultão curdo Saladino, Ibn Yubayr informou sobre as características políticas e comerciais das cidades e povoados que visitou, bem como sobre os costumes dos seus povos. A leitura do seu relato permite acompanhar, no Mediterrâneo, o fim da supremacia naval islâmica e a ascensão naval dos cristãos, pois as grandes travessias do valenciano foram feitas em embarcações genovesas. Além disso, outras naves encontradas em suas rotas, também genovesas, estavam repletas de peregrinos muçulmanos, demonstrando assim parte da coexistência pacífica entre cristão e muçulmanos no período<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> Idem, 2007.

Detalhes de Meca e dos rituais de peregrinação na cidade em torno da Ka'ba – que existem até hoje - também foram registrados pelo valenciano. Do mesmo modo, o texto de Ibn Ŷubayr permite-nos vislumbrar a pluralidade político-religiosa islâmica ao testemunhar a expansão do sufismo em todas as camadas sociais, tanto no Oriente quanto no Ocidente, e a derrocada do xiismo no Oriente e a ascensão do sunnismo restaurado pelo soberano sírio Nuraddin e pelo sultão Saladino. O discurso panegírico do peregrino sobre esse último soberano foi feito em um momento de mudanças do mapa geopolítico do mundo islâmico, mudanças essas fortemente influenciadas pela pujança dos cristãos sobre o Islã<sup>56</sup>.

Conforme Maíllo Salgado, o peregrino valenciano descreveu e narrou suas experiências com um olhar predominantemente plural e tolerante, sem apelar em demasia para alguma vertente intelectual. Desse modo, o viajante nos permite distinguir traços importantes do mundo no século VI/XII. Tais traços vão desde as materialidades da política, comércio, guerras e costumes aos sentimentos e fervores religiosos de sua época. Vejamos então um levantamento de dados sobre a história do Islã do seu advento na Arábia até o século do viajante mencionado.

## **1.2 - O surgimento e os primeiros séculos de expansão do Islã**

Os habitantes dos desertos e oásis da Península Arábica, ou simplesmente “Arábia”, nunca estiveram sozinhos. No princípio do século VII cristão tinham em sua vizinhança dois impérios, o Bizantino e o Sassânida, principais centros de cultura e poder na região do Mundo Mediterrâneo e do que conhecemos hoje como Oriente Médio<sup>57</sup>. Também eram próximas à Arábia duas outras sociedades com organização política e cultural, mas menos expressivas que os dois impérios. Eram o reino da Etiópia, no continente africano, e o reino do Iêmen, no sul da Península Arábica<sup>58</sup>. A proximidade geográfica e certas atividades sociais - como o comércio, guerras e tratados diplomáticos - proporcionavam contatos entre os árabes politeístas, socialmente organizados em clãs e tribos, com os habitantes dos reinos e impérios citados e com sujeitos de importantes religiões monoteístas, como o judaísmo e o

---

<sup>56</sup> Idem, 2007.

<sup>57</sup> A conceituação territorial de “Oriente Médio” varia segundo os pesquisadores. Os quinze países que compõem atualmente o Oriente Médio, abrangendo uma área de aproximadamente seis milhões de km<sup>2</sup> são: Afeganistão, Irã, Iraque, Kuwait, Arábia Saudita, Bahrain, Catar, Emirados Árabes Unidos, Omã, Iêmen, Jordânia, Israel, Líbano, Síria e Turquia. CANEPA, Beatriz; OLIC, Nelson Bacic. *Oriente Médio e a Questão Palestina*. São Paulo: Moderna, 2ª edição, 2003. São incluídos também o Egito e o Paquistão. DEMANT, Peter. *op. cit.*, 2015.

<sup>58</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

cristianismo. Havia, inclusive, comunidades judaicas e cristãs vivendo na Península Arábica antes do nascimento do islã, mais localizadas no norte peninsular. Nesse espaço, Meca tinha uma localização privilegiada para o comércio e o fluxo de caravanas e seus habitantes tinham orgulho do reino do sul, mas desconfiança do judaísmo e do cristianismo devido ao envolvimento das duas religiões nos jogos políticos dos dois impérios. Talvez devido a esses fatores, os árabes da porção ocidental da Península, o Ḥiḃāz, experimentavam sentimentos de inferioridade política e de inquietação espiritual<sup>59</sup>. Esses sentimentos pedem algumas palavras explicativas.

Politicamente, os clãs e tribos uniam-se por laços de sangue e de parentesco, mas a disputa por territórios e as dificuldades para viver em uma região de clima predominantemente seco e desértico influenciavam no surgimento de guerras. Nos conflitos armados entre as tribos, a vingança era um elemento característico. Segundo Karen Armstrong<sup>60</sup>, os árabes viviam em um ciclo sem fim de violência. No campo espiritual, a impressão deles era de que as religiões dos judeus e dos cristãos eram superiores à sua. Apesar de também conceberem um deus criador do Universo, todo poderoso, os árabes careciam de uma Revelação e de um livro sagrado<sup>61</sup>. Tais problemas seriam em grande parte resolvidos no futuro com o advento do Islã naquela península de dinâmicas sociais próprias.

Portanto, a Arábia não era, nos primeiros anos do período que os estudos tradicionais europeus denominam Idade Média ou Medievo, uma região isolada. Muito pelo contrário, era uma região de intenso trânsito cultural e comercial e, nesse trânsito, em meio aos oásis e desertos, surgiu o Islã<sup>62</sup>. O mapa seguinte representa a geografia do surgimento dessa religião.

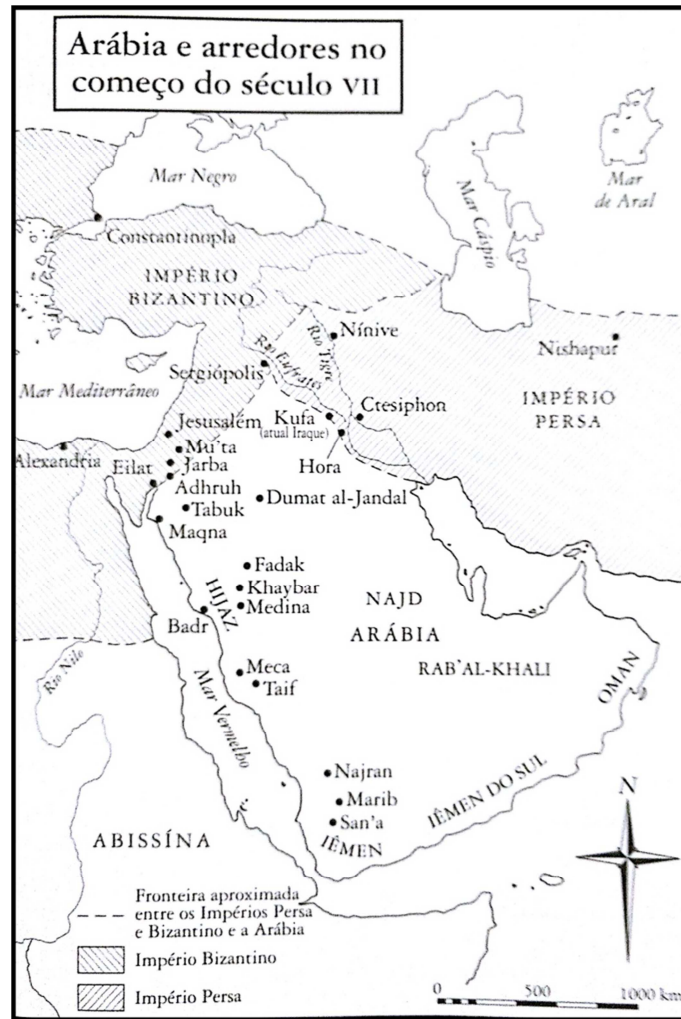
---

<sup>59</sup> ARMSTRONG, Karen. *Maomé: uma biografia do Profeta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

<sup>60</sup> Idem, 2002.

<sup>61</sup> “*Al-Llāh*” era o deus supremo da Arábia, criador de tudo e de todos. Mas com o tempo, tornou-se distante, fator que incentivou o culto a entidades mais acessíveis e diretamente ligadas às necessidades cotidianas dos árabes, como Al-Lāt, Al-ʿUzza e Manāt. Idem, 2002.

<sup>62</sup> A palavra “islã” vem do árabe “*islām*”, que pode ser entendido como “submissão” ou “entrega”. No caso religioso, “entrega a Deus”. O termo também carrega a conotação de “paz”, não só no sentido de “ausência de guerra”, mas também no sentido de unificação espiritual, corporal e territorial.



**Mapa 03 - Arábia e arredores no começo do século VII.**  
(ARMSTRONG, Karen. *op. cit.*, 2002, p. 23).

Posteriormente, o que era apenas uma religião maximizou-se e se tornou também um campo político. Para esclarecer tal crescimento, recorreremos primeiramente à etimologia da palavra “religião”. A palavra origina-se do termo latino “*religio*”, cujos sentidos são “lealdade”, “fidelidade”, “consciência do dever”. As formas verbais “*relegere*”, “*religare*” e “*religere*” derivam de “*religio*” e, apesar de fornecerem diferentes sentidos para “religião”, permitem a interpretação da noção de “religação”.

Como o historiador francês Jean-Claude Schmitt defende, no período medieval, para a cultura cristã, “religião” tinha o sentido de elo (*religere*) entre o fiel e Deus, chegando até a designar um voto monástico<sup>63</sup>. No medievo, a religião era um “imaginário social que

<sup>63</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Vozes, 2014.

contribuiu, pela *representação* (mental, ritual, imagética) de um lugar que podemos nomear o divino, para ordenar e legitimar as relações dos homens entre si”<sup>64</sup>.

Além disso, Schmitt destaca que o sentido medieval dado ao termo “*religio*” não se referia apenas à “religação”, ao elo entre o Homem e Deus ressaltando a fé do crente, como hoje, mas tinha o sentido de unir Deus ao seu fiel, significando mais uma forma de contrato entre senhor e servo. Aprofundando mais o tema, o estudioso afirma que a religião na sociedade medieval era “um vasto sistema de representações e de práticas simbólicas graças ao qual os homens dessa época deram um sentido e uma ordem ao mundo, isto é, simultaneamente, à natureza, à sociedade e à pessoa humana. Foi pelo recurso imaginário ao ‘divino’ que eles, nos mitos e ritos, organizaram essas três ordens de realidade”<sup>65</sup>. Dentre as práticas simbólicas que compõem o sistema religioso, a peregrinação é uma delas. Mas falaremos com mais detalhes sobre essa categoria adiante. Por enquanto, é preciso nos concentrar na ideia de ligação entre o Homem e o Divino.

Esse mesmo sentido de elo pode ser observado na relação dos muçulmanos com sua crença, pois o Islã requer, no núcleo de sua conceituação, a entrega voluntária do humano ao divino, e a religião é “a entrega do homem a Deus, que abrange todos os aspectos de sua vida, mas cujo núcleo é a fé. Na religação, todos os homens acedem a Deus incoativamente; pela fé, fazemos nosso esse acesso”<sup>66</sup>. Dessa entrega total do homem a Deus é que vem a ampliação do Islã para além da esfera religiosa, pois o Islã “trata-se de um modo de vida completo que abarca todas as esferas da existência humana”<sup>67</sup>. Para essa característica abrangente, utiliza-se o termo árabe “*dīn*”. Por englobar todos os campos da vida privada e pública, bem como os valores dessas esferas, o Islã é considerado um modo de vida completo.

No âmbito religioso, o Islã surgiu no ano 610 cristão com as pregações do mercador Muḥammad Ibn ʿAbdu Allāh<sup>68</sup> (570-632), do clã hāšim da tribo coraixita<sup>69</sup>, da cidade de Meca. A partir daquele ano, a alcunha “mercador”, de Muḥammad, esteve com os dias contatos. Posteriormente, a tradição islâmica denominá-lo-ia “Profeta” por considerá-lo o

---

<sup>64</sup> Idem, 2014, p. 35.

<sup>65</sup> Idem, 2014, p. 36.

<sup>66</sup> BELLO, Joathas Soares. Filosofia da religião e religação. In: *Revista Synesis*, Universidade Católica de Petrópolis, Rio de Janeiro, Brasil, v. 5, nº 2, p. 85-99, jul/dez de 2013, p. 94.

<sup>67</sup> HRBEK, Ivan; MOHAMMED, El Fasi. O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano. In: MOHAMMED, El Fasi (org.). *História Geral da África III: África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 39-68, p. 49.

<sup>68</sup> Conhecido em língua portuguesa como “Maomé”, “Mofamede”, “Mafoma”, entre outros termos. As transliterações desses nomes estão equivocadas. Além disso, por considerar tais termos carregados por preconceitos negativos e, em respeito à visão religiosa, adotamos o nome original em árabe.

<sup>69</sup> Do árabe “*qurayš*”.

último mensageiro enviado aos homens pelo único Deus, *Allāh*<sup>70</sup>. O respeito dos muçulmanos por Muḥammad é tão grande quanto a importância das questões que envolvem o estudo de sua trajetória.

São de época posterior ao Profeta Muḥammad as fontes árabes que narram a sua vida e a formação de uma comunidade em torno de sua figura<sup>71</sup>. Muitos textos, com tonalidades religiosas e sobrenaturais, tentam encaixá-lo no modelo oriental de homem santo de ascendência nobre. Fontes escritas em outras línguas possuem visões sobre Muḥammad que diferem da tradição islâmica, ação um tanto esperada, pois para os não árabes, ele era um Outro. Porém, essas mesmas fontes confirmam a formação de um império pelos árabes, evidenciando a mudança de poder e fronteiras no então Oriente Médio do século VII<sup>72</sup>. Apesar dos questionamentos envolvendo a vida do Profeta, podemos esboçar uma contextualização de sua existência e dos primeiros anos da comunidade liderada por ele e que, em pouco tempo de existência, formou um poderoso e vasto império.

Conta uma tradição que, na chamada Noite do Poder ou Noite do Destino, enquanto meditava em uma das cavernas nas cercanias de Meca, o arcanjo Gabriel apareceu a Muḥammad ordenando-o a recitar a mensagem divina. Mesmo sendo analfabeto, Muḥammad recitou a palavra de Deus pela primeira vez. Foi o início da atividade religiosa do até ali mercador. Acredita-se que era o ano de 610 e que Muḥammad tinha cerca de quarenta anos. Daí em diante, ele divulgou a mensagem da qual se dizia único portador no momento.

A mensagem do Profeta Muḥammad enfatizava a crença no Deus Único, nos seus mensageiros e anjos, e no Dia do Juízo Final, quando todos os homens e mulheres seriam julgados pelo Criador Onipotente e Misericordioso. Em pouco tempo, o homem tornado profeta entrou em conflito com a elite de sua própria tribo, a coraixita, pois sua pregação não só negava a existência de deuses cujos cultos e rituais instigavam a vida comercial e cultural de Meca como também proibia o culto a esses mesmos deuses, considerados protetores e guardiões das tribos árabes há tempos. Com o desenvolvimento das pregações e das ações religiosas islâmicas, o Profeta foi obrigado a buscar refúgio.

Muḥammad foi perseguido, chegando a correr risco de morte. Então partiu para a cidade de Yaṭrib, localizada a trezentos quilômetros ao norte de Meca. Esse episódio ficou

---

<sup>70</sup> Termo árabe para “Deus” ou “Deus Único”.

<sup>71</sup> Quatro historiadores árabes escreveram sobre a vida do Profeta no período clássico do Islã: Muḥammad Ibn Ishāq (704-767), Muḥammad Ibn Sa‘d (784-845), Abū Ja‘far aṭ-Ṭabary (840-923) e Muḥammad Ibn ‘Umar al-Waqid (748-820). ARMSTRONG, Karen. *op. cit.*, 2002.

<sup>72</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

conhecido como Hégira<sup>73</sup> e marcou o início do calendário lunar islâmico, composto por 354 dias. Para o cristianismo era o ano 622, para o islã, o ano 1. Essa referência temporal evidencia o início da busca de identidade pela religião recém-nascida, identidade essa que, com o passar dos anos, iria se distinguir cada vez mais das outras crenças monoteístas.

O Profeta precisava de abrigo e a cidade precisava de um líder. Em Yatrib, futura Medina, Muḥammad se tornou árbitro das disputas sociais entre as tribos, tanto tribos de judeus, com uma religiosidade judaica rudimentar, quanto de árabes politeístas recém-convertidos ao Islã<sup>74</sup>. O homem feito Profeta tornou-se chefe militar e político e fundou um regime que tinha o Islã como religião oficial, mas que abarcava membros de outros credos, como os judeus. Esse regime é denominado, por Armstrong<sup>75</sup>, como “Confederação Islâmica”. Após anos de pregações religiosas, acordos de diversos tipos, incluindo comerciais e matrimoniais, e batalhas militares, Muḥammad retornou a Meca em 630, conquistando a cidade sem derramamento de sangue, segundo os relatos religiosos. O episódio tem justificativa simbólica: Meca era a maior cidade santa da península, manchá-la de sangue seria uma profanação. Ainda hoje é assim. O fato é que, aliado a Meca, o governo de Medina se fortaleceu. O momento de glória para os primeiros muçulmanos<sup>76</sup> não poderia ter sido outro, pois dois anos depois, o Profeta faleceu, em 8 de junho de 632<sup>77</sup>. Porém, Muḥammad já havia cumprido a façanha de unificar religiosa e politicamente a maioria das tribos árabes.

Não é de admirar que o falecimento de personalidade de tal importância tenha causado problemas aos habitantes das terras de Medina. Após um curto tempo de crise ocasionado pelo vazio na sucessão ao cargo de chefe político, um círculo de fiéis próximo ao Profeta elegeu um antigo convertido, Abū Bakr °Abdu Allāh aṣ-Ṣiddīq, como califa<sup>78</sup>, ou seja, como sucessor do Profeta para liderar a comunidade. Abū Bakr foi califa de 11/632 a 13/634 e iniciou o que a historiografia árabe denominou Califado Corretamente Guiado, Bem Encaminhado ou Ortodoxo (*Rāšidūn*), que vigorou até 41/661, tendo também como líderes

---

<sup>73</sup> Do árabe “*hiyra*”, que pode ser traduzido como “ruptura”, “emigração”. O termo tem a conotação de “busca de proteção”, não podendo ser visto com o sentido negativo de fuga. HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994. Certos indícios e suposições apontam 16 de julho de 622 como o início da era islâmica. SALGADO, Felipe Maíllo. *Diccionario de historia árabe & islámica*. Madrid: Abada Editores, 2013.

<sup>74</sup> ARMSTRONG, Karen. *op. cit.*, 2002.

<sup>75</sup> ARMSTRONG, Karen. *op. cit.*, 2001.

<sup>76</sup> Fiéis e seguidores do islã. “Muçulmano” ou “muçulmana” vêm do árabe “*muslim*”, que quer dizer “submisso”, “entregue”.

<sup>77</sup> BALTA, Paul. *op. cit.*, 2016.

<sup>78</sup> Do árabe “*jalifa*”, que quer dizer “sucessor”. O equivalente técnico para o termo era “*Imām Supremo*” e o equivalente honorífico era “Príncipe dos Crentes”. SALGADO, Felipe Maíllo. *op. cit.*, 2013, p. 58. Os califas não eram considerados profetas, mensageiros divinos ou porta-vozes de revelações. A autoridade dos califas era política, embora ainda mantivessem uma aura de santidade e escolha divina. HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

‘Umār Ibn al-Jattāb (13/634-23/644), ‘Uṭmān Ibn ‘Affān (23/644-35/656) e ‘Alī Ibn Abī-Ṭālib (35/656-41/661). Quatro chefes em vinte e nove anos, um período curto para uma eficaz expansão.

Durante o Califado Ortodoxo, o Império Islâmico - assim pode ser chamado a partir do califado de ‘Umār – se expandiu pelas atuais terras do Oriente Médio e norte da África. Alianças com tribos precisaram ser refeitas, assim como foram necessários empenhos nas guerras e na difusão da mensagem religiosa. Foram anos marcados pelo contato mais estreito com outros povos, pelo enfraquecimento dos impérios Bizantino e Sassânida e também pela poesia do Alcorão, o livro sagrado dos muçulmanos.

Ainda nos tempos do regime do Profeta o discurso de Deus, que conforme a tradição lhe foi revelado em um período de vinte e três anos, começou a ser registrado não só nas memórias dos fiéis, mas também em pergaminhos, papiros, pedras e omoplatas de camelos. Após a Batalha de Yamāma, em 633, contra tribos árabes insurgentes, Abū Bakr ordenou a organização dos registros em um livro,<sup>79</sup> pois muitos memorizadores do Alcorão foram mortos nesse conflito, pondo em risco a preservação da mensagem divina transmitida ao Profeta. Estudos a partir de diversas fontes islâmicas sugerem que a compilação terminou em meados do século I/VII durante a soberania de ‘Uṭmān<sup>80</sup>, quando o Alcorão alcançou os padrões que tem até hoje em organização, formato e pronúncia.

Logo, supõe-se que, por essa época, ficou definitivamente registrada, sob a forma de livro, a mensagem final de Deus à humanidade. Organizada em 6.236 versículos divididos em 114 capítulos, a obra em si não tem apenas peso religioso, mas também linguístico e poético. O Alcorão<sup>81</sup> é o primeiro livro que registra o árabe clássico ou *fushā*, cujas origens remontam à língua falada pelos beduínos do deserto da Arábia. Coube ao Império Islâmico levar essa língua para além dos desertos e oásis. Nesse caso, os quatro primeiros califas, ligados a Muḥammad por laços sanguíneos ou matrimoniais<sup>82</sup>, basearam seus regimes no Alcorão e no comportamento do Profeta. Os califas ortodoxos iniciaram um sistema de administração civil, mas, na prática, eram mais vistos como árbitros e conselheiros do que como soberanos<sup>83</sup>.

Marcado por conflitos políticos internos envolvendo parentes e aliados dos califas e, sem um sistema definido que estabelecesse a forma de sucessão do cargo político principal, o

---

<sup>79</sup> PUIG MONTADA, Josep. A língua árabe. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (org.). *O Islã Clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

<sup>80</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

<sup>81</sup> Do árabe “*al-qur`ān*”, que pode ser entendido como “o discurso”, “a leitura”, “a recitação”.

<sup>82</sup> Abū Bakr e ‘Umār eram sogros do Profeta, ‘Uṭmān era seu genro e, ‘Alī, seu primo e genro.

<sup>83</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

Califado Ortodoxo chegou ao fim com o assassinato de °Alī, levando ao poder a família omíada<sup>84</sup>. Mudando a capital do império para Damasco, na Síria, os omíadas governaram a partir de 41/661. Além de darem continuidade à expansão árabe-islâmica, chegando até os atuais territórios do sul de Portugal, da Espanha e da Índia, os omíadas foram responsáveis pela criação de símbolos de força e identidade do novo poder árabe que se erguia<sup>85</sup>.

Consideramos que a abordagem social-interacionista do sociólogo e antropólogo francês Denys Cuche<sup>86</sup> acerca da noção de identidade é adequada para compreendermos a identidade islâmica no período medieval, pois, segundo Hourani<sup>87</sup>, as relações urbanas, comerciais e peregrinatórias, via religião e língua árabe, formavam a base em comum da identidade árabe-islâmica no amplo, geograficamente falando, mundo islâmico do período.

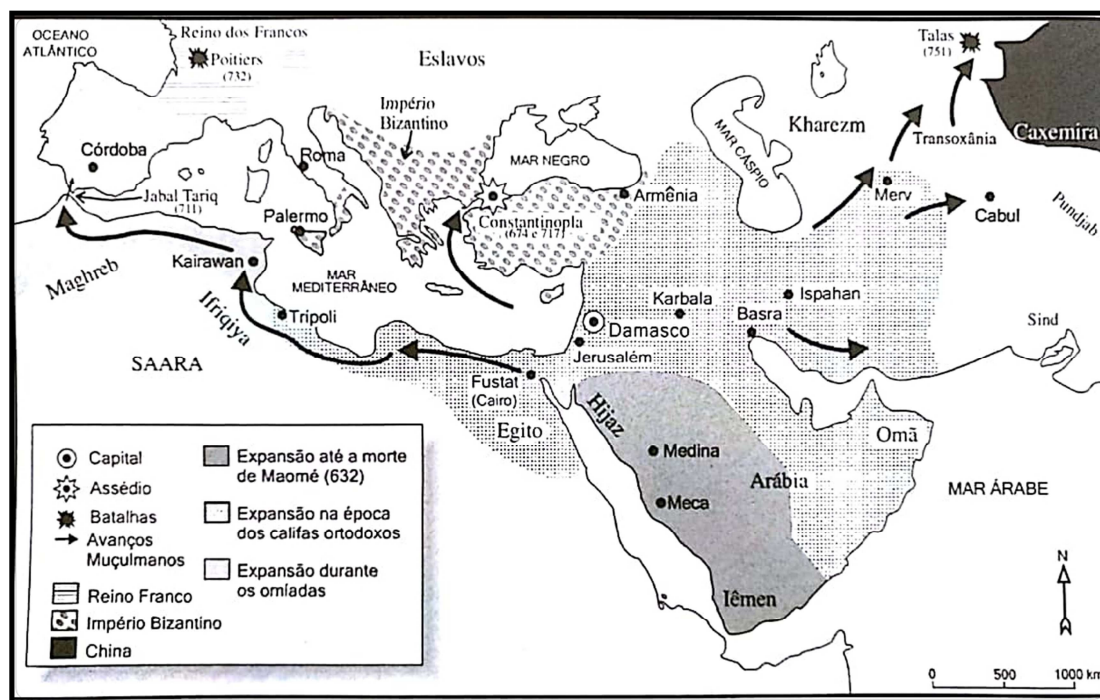
---

<sup>84</sup> O pretendente à sucessão de °Uṭmān foi °Alī Ibn Abī-Ṭālib, convertido antigo, primo do Profeta e esposo de Fāṭima, filha do Profeta e de sua primeira esposa, Jadīya. Contra °Alī estavam os parentes de °Uṭmān. Estes se concentraram na cidade-acampamento de Basra e °Alī e seus apoiadores se estabeleceram em Kufa, onde hoje é o Iraque. °Alī derrotou seus opositores, porém, viu-se diante de Mua°awiya Ibn Abī-Sufyān, parente próximo de °Uṭmān e governador da Síria. Após se enfrentarem, as duas forças concordaram com uma arbitragem, colocando delegados dos dois lados. Com isso, alguns seguidores de °Alī o abandonaram e seu poder enfraqueceu. Para esses seguidores, a trégua submeteu a vontade de Deus à vontade humana. Nos meses seguintes °Alī acabou assassinado em Kufa, então Mua°awiya se proclamou califa, dando origem à dinastia omíada. HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

<sup>85</sup> Idem, 1994.

<sup>86</sup> Para Cuche, a identidade é a relação original de um sujeito aos seus grupos ou origens, como consequência de ele pertencer a um mesmo patrimônio genético (etnia) ou a uma mesma herança cultural. A identidade tem natureza social, já que sua construção acontece dentro de contextos sociais que influenciam, decisivamente, na posição dos sujeitos, orientando suas representações e escolhas. Além disso, a identidade pode ser encarada como uma forma de categorização usada pelos grupos sociais para organizar suas trocas. A identidade de um grupo social não é definida pelo inventário dos seus traços culturais distintivos, mas pela localização dos traços culturais usados pelos membros do grupo para afirmar e manter suas distinções culturais. É no interior das trocas sociais que a identidade é construída e reconstruída, de forma contínua. Desse modo, não se pode falar em “identidade em si” ou em “identidade para si”, pois uma determinada identidade sempre existe em relação a uma outra identidade. Portanto, há uma relação dialética entre identidade e alteridade. CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.

<sup>87</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.



**Mapa 04 – A expansão do Islã no tempo dos omíadas (661-750).**  
(DEMANT, Peter. *op. cit.*, 2015, p. 41).

Exemplos dos símbolos do poder omíada eram moedas cunhadas contendo a base do credo islâmico – a crença em um Deus único e no seu último mensageiro – e edificações majestosas, como o Domo da Rocha<sup>88</sup>, em Jerusalém. Para Maíllo Salgado, os noventa anos de poder omíada representaram o apogeu do protagonismo árabe na história da humanidade com a predominância da tradição, mentalidade e interesses do povo oriundo da Península Arábica<sup>89</sup>.

Entre os interesses dos omíadas destacamos a instalação do sistema de sucessão hereditária e a supremacia de um poder político absoluto acima das estruturas tribais. O período omíada foi uma transição: o Império Islâmico passou do sistema teocrático e patriarcal do Califado Ortodoxo para um sistema governamental mais elaborado, cujo auge da burocracia aconteceu no período da dinastia posterior, a abássida<sup>90</sup>.

Nos anos omíadas, a língua árabe difundiu-se junto com o Islã, mas de início, o idioma árabe, sendo estranho às novas populações submissas, não foi massivamente adotado nem no

<sup>88</sup> Construído na década cristã de 690 no lugar do Templo judeu em Jerusalém, o Domo da Rocha, até hoje um cartão-postal da mencionada cidade santa, foi “a primeira grande edificação a afirmar claramente que o Islã era distinto e ia perdurar”. Idem, 1994, p. 46. Erguido em torno da rocha onde, segundo a tradição judaica, Deus intimou Abraão a sacrificar Isac – para a tradição islâmica, o sacrificado seria Ismael – o Domo da Rocha é um símbolo que coloca o Islã na linhagem espiritual de Abraão e como religião diferente do judaísmo e do cristianismo. Idem, 1994. O Domo foi declarado Patrimônio Histórico e Cultural da Humanidade em 1981 pela Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura).

<sup>89</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>90</sup> Idem, 2013.

cotidiano nem na administração financeira. Os primeiros políticos árabes trabalharam com secretários que haviam servido aos anteriores grupos detentores do poder, os bizantinos e os sassânidas. Sendo assim, o grego foi muito utilizado no oeste e o persa no leste. Somente na década cristã de 690 o árabe se tornou a língua oficial da administração<sup>91</sup>. Isso foi um marco da consolidação da força omíada, mas dentro de poucas décadas o poder de Damasco cairia no Oriente, pois a dinastia não foi competente em criar instituições políticas adequadas às novas circunstâncias sociais e políticas de um império que se expandiu muito em pouco tempo<sup>92</sup>.

Os omíadas governaram até 132/750, quando uma revolta da família abássida os tirou do poder<sup>93</sup>. Com capital em Bagdá<sup>94</sup>, no atual Iraque, os abássidas governaram de 132/750 a 656/1258, período considerado o apogeu da civilização clássica do Islã<sup>95</sup> devido ao grande e original desenvolvimento comercial e cultural do mundo islâmico e à participação dos povos convertidos junto ao império. Podemos encontrar menções sobre o antigo apogeu desse império e de Bagdá na descrição que Ibn ʿYubayr fez sobre a capital abássida, visitada por ele no mês de *ṣafar* de 580/ maio de 1184:

Esta antigua ciudad continúa siendo la sede del califato abassí y centro de difusión de la doctrina del *imām qurayṣí* y *ḥāšimí*<sup>96</sup>; pero la mayor parte de sus edificios has desaparecido y no queda de ella sino el prestigio de su nombre. En comparación con lo que ella fue, antes de que las calamidades cayesen sobre ella y de que los ojos de la desgracia se volviesen hacia ella. (Su apariencia) es como los restos borrosos de un campamento; como las trazas borradas o la imagen de un fantasma inerte. No hay en ella hermosura que detenga las miradas y que invite a los espíritus inquietos a la despreocupación y a la contemplación, sino (tan solo) su (río) Tigris que

---

<sup>91</sup> HOURANI, Albert, *op. cit.*, 1994.

<sup>92</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>93</sup> Na década cristã de 740 eclodiu uma guerra civil no Império Omíada. Contra os governantes, havia uma coalização de movimentos diferentes, mas unidos em torno de uma causa comum. Desses movimentos saiu fortalecida a liderança dos descendentes de ʿAbbās, tio do Profeta. Reunidos em Kufa, no Iraque, os conhecidos como “abássidas” enviaram para a região oriental do império um emissário de origem desconhecida, chamado Abū Muslim. Com a bandeira negra, símbolo do movimento, a mensagem de Abū Muslim pregava um governo em nome de um membro da família do Profeta do ramo do seu tio ʿAbbās, embora não defendesse nenhum membro em específico. Abū Muslim conseguiu apoiadores e, marchando para o oeste do império, venceu os exércitos omíadas em várias batalhas. Nos anos de 749-750, o último califa omíada, Marwan II, foi perseguido até o Egito e assassinado. HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

<sup>94</sup> Bagdá, cujo nome oficial é “Morada da Paz” (*Dār as-Salām*) foi construída durante o período do segundo califa abássida, al-Manṣūr (136/754-158/775), para ser a capital da nova dinastia. Nessa época, os califas se esforçavam na concentração de poder. A posição de Bagdá foi planejada em um ponto onde os rios Tigre e Eufrates correm próximos um ao outro, favorecendo a formação de sistemas de canais e terras cultiváveis que podiam não só fornecer alimentos para uma cidade grande, mas também receitas para o império. Idem, 1994.

<sup>95</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>96</sup> A doutrina “*qurayṣí*” e “*ḥāšimí*”, citadas no começo do trecho, fazem menção à ancestralidade dos califas abássidas, considerados descendentes de al-ʿAbbās, tio paterno do Profeta Muḥammad. Al-ʿAbbās é descendente de Ḥāšim, bisavô de Muḥammad, da tribo Qurayṣ.

corre entre su parte oriental y su parte occidental, parecido a un pulido espejo entre los dos bordes de un marco o a un collar armoniosamente dispuesto entre dos senos. Ella (la ciudad de Bagdad) viene allí a beber y no pasa sed. Se contempla en un bruñido espejo que no se oxida<sup>97</sup>.

Conforme a descrição do autor, com exceção do rio Tigre, a beleza não é mais tão presente em Bagdá. O discurso do viajante não deixa de carregar certo saudosismo pelo passado glorioso da cidade. A divisão política do Califado Abássida esteve relacionada ao declínio de Bagdá, mas, apesar de tal cisão, os domínios islâmicos mantiveram fortes ligações culturais, caracterizando o chamado “mundo islâmico”. Para Hourani, a partir dos séculos IX e X cristãos, ou III e IV islâmicos, já se pode falar em “mundo islâmico”, ou seja, em uma extensa área geográfica governada por uma dinastia muçulmana – e, futuramente, por várias dinastias – com diversos elementos comuns que expressavam uma identidade islâmica muito influenciada pela cultura árabe<sup>98</sup>.

Esse mundo era dominado por instituições islâmicas, apesar de incluir uma parte significativa de populações não muçulmanas<sup>99</sup>. Durante a soberania abássida, criou-se uma sociedade islâmica a partir da assimilação dos membros da comunidade muçulmana, independente de suas etnias e origens. Esse fenômeno de assimilação é uma das características do Islã, visto como uma cultura e religião de sínteses<sup>100</sup>. Em suma, a partir dos séculos III/IX e IV/X, “um viajante ao redor do mundo poderia dizer, pelo que via e ouvia, se uma terra era governada e povoada por muçulmanos”<sup>101</sup>. Vejamos a extensão desse mundo islâmico no apogeu da soberania abássida.

---

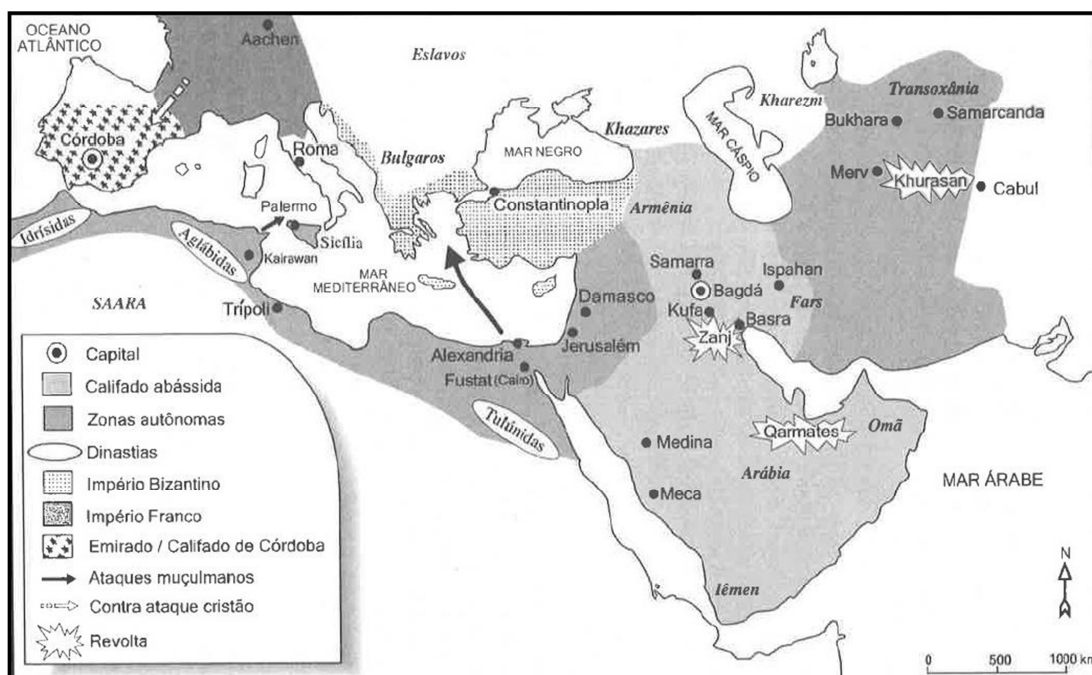
<sup>97</sup> IBN YUBAYR. *A través del Oriente (Rihla)*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2007, p. 340. Tradução, estudos, notas e índices por Felipe Maíllo Salgado.

<sup>98</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

<sup>99</sup> SONN, Tamara. *Uma breve história do Islã*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

<sup>100</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>101</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994, p. 72.



**Mapa 05 - Oriente Médio: auge do império abássida.**  
(DEMANT, Peter. *op. cit.*, 2015, p. 45).

Como componentes da identidade desse mundo, ainda que com elementos díspares, estavam o sunnismo e o xiismo, as duas principais orientações teológicas do Islã, com maior influência na história dos muçulmanos. Esses dois ramos também podem ser entendidos como modos de pensamento ou sistemas político-religiosos. Encontramos sementes históricas desses sistemas nos confrontos políticos relacionados à questão de sucessão do Profeta no final do Califado Ortodoxo, contudo, foi somente durante o período abássida que as duas vertentes se formaram de fato e os sunnitas e xiitas tomaram consciência de si mesmos como grupos com identidades específicas<sup>102</sup>. O viajante aqui abordado era de orientação sunnita. É preciso então mencionar pontos tanto dessa vertente quanto do xiismo.

Do ponto de vista linguístico, a palavra “sunnita” significa “seguidor da *Sunna*” ou “partidário da *Sunna*”. E *Sunna*<sup>103</sup> é, basicamente, a tradição sobre os ditos e feitos do Profeta. Historicamente, o sunnismo abarca de oitenta e cinco a noventa por cento dos muçulmanos, logo, é a vertente majoritária do Islã, considerada a ortodoxa<sup>104</sup>. O sunnismo definiu-se como

<sup>102</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>103</sup> Antes do advento do Islã o termo árabe “*sunna*” fazia menção a “costumes normativos”, “uso”, “tradição” e “preceito”. Após o Islã, passou a fazer referência à “maneira de condução do Profeta”, ou seja, os ditos e feitos de Muḥammad, suas posturas, decisões e até seus silêncios em certos casos e contextos. A *sunna* não é uma Revelação suplementar ao Alcorão, mas a interpretação e orientação da aplicação do livro sagrado dos muçulmanos. A *sunna* está documentada e registrada por escrito sob a forma de *aḥādīṭ* (“narrações”, “notícias”). Idem, 2013.

<sup>104</sup> DEMANT, Peter. *op. cit.*, 2015.

vertente teológica e política entre os séculos II/VIII e III/IX e, considerando esse contexto de formação e suas influências para a história do Islã e dos muçulmanos, sabe-se que os sunnitas medievais defendiam que o *imām*, califa, ou o chefe da comunidade deveria ser um muçulmano virtuoso e exemplar. Nesse ponto o sunnismo já diferia do xiismo, pois para o xiismo o califa deveria ser um descendente do Profeta por meio de seu primo e genro, °Alī, o quarto califa do Islã. Para os sunnitas o califa era apenas um soberano político que deveria proteger a religião.

Essa vertente teológica segue seis coleções de relatos escritos sobre o Profeta (*aḥādīṭ*)<sup>105</sup>, cujos autores são: Al-Bujārī (m. 870); Muslim Ibn al-Ḥayyāy, (m. 875); Ibn Māya, (m. 886); Abū Dāwūd, (m. 888); At-Tirmidī (m. 892) e An-Nasā (m. 915). Desses, os relatos sobre o Profeta considerados mais prestigiados e tidos como autênticos entre os fiéis sunnitas foram aqueles compilados por Al-Bujārī e Muslim<sup>106</sup>. Já os xiitas aceitam outros relatos sobre o Profeta.

Historicamente, os xiitas compõem cerca de dez a quinze por cento dos fiéis muçulmanos, sendo, portando, uma minoria dentro de todo o corpo de crentes do Islã<sup>107</sup>. A palavra “xiita” ou “xiismo”, formas em português, vêm do termo árabe “*šīʿa*”, que quer dizer “partido”, “fração”. Em termos históricos, remete à expressão árabe “*šīʿa °Alī*” ou “*šīʿa min °Alī*”, que significa “partido de °Alī”, o quarto califa ortodoxo do Islã, primo e genro do Profeta Muḥammad. Assim, linguística e historicamente, “xiita” significa “partidário de °Alī” e, por extensão, “partidários dos descendentes de °Alī”<sup>108</sup>.

É interessante também notar os componentes político e social do xiismo. O político tem relação direta com a sucessão ao Profeta e com os combates militares. No contexto do Califado Omíada, os xiitas foram vencidos. °Alī foi assassinado e seu filho Ḥusayn morreu em combate em Karbalā, onde hoje é o Iraque. A morte de Ḥusayn ocorreu na década cristã de 680, no quadro de lutas entre grupos contrários ao poder omíada. Sua morte deu força à memória dos mártires xiitas. É desse período também o surgimento da ideia de que °Alī e seus herdeiros teriam recebido, via Profeta, uma qualidade especial de alma e um conhecimento

---

<sup>105</sup> Plural de “*ḥadīth*”, que significa “narração”, “notícia”, “informação”. Como termo técnico, faz referência a uma narração curta ou anedota sobre o Profeta, seja de sentenças ditas por ele ou de comportamentos dele observados por seus companheiros. SALGADO, Felipe Maíllo. *op. cit.*, 2013, p. 97.

<sup>106</sup> Idem, 2013.

<sup>107</sup> DEMANT, Peter. *op. cit.*, 2015.

<sup>108</sup> Esclarecidos esses pontos, uma curiosidade: os xiitas se recusaram a admitir os três primeiros califas ortodoxos e os califas omíadas e abássidas como soberanos políticos, pois eles não são descendentes de °Alī, portanto, são considerados ilegítimos. Para os xiitas, o Profeta, em sua última peregrinação a Meca, designou °Alī como califa legítimo.

profundo do Alcorão, chegando a serem mais que humanos. Dessa ideia nasceu a crença na vinda do Mahdī, termo que pode ser traduzido como “Bem Encaminhado” ou “Guiado por Deus”, uma espécie de líder que virá instaurar um governo de paz e justiça<sup>109</sup>.

O componente social dos xiitas diz respeito à origem dos seus adeptos no passado. A maioria eram muçulmanos recém-convertidos ou, na linguagem religiosa, revertidos<sup>110</sup> de regiões que hoje correspondem ao Iraque e ao Irã, mais distantes da capital do antigo Califado Omíada, que era a cidade de Damasco, na Síria. E até hoje, a maioria dos muçulmanos nesses dois países são xiitas.

Os xiitas se diferenciavam dos sunnitas, dentre outros elementos, não só na questão da sucessão do cargo de chefe da comunidade, mas também na questão da natureza desse chefe. Para os xiitas, o *imām* ou chefe é um ser de natureza especial, impecável e infalível, um autêntico intermediário entre o mundo dos homens e Deus. Logo, um califa, *imām* ou chefe da comunidade, para os xiitas, têm sim autoridade religiosa, e não só política. Além disso, com as influências das mortes de ʿAlī e de Ḥusayn, o xiismo passou a valorizar o sofrimento e o martírio. Esses dois praticamente adquirem um caráter de redenção.

O xiismo tem uma importância política, religiosa e histórica considerável, e deu origem a diversos movimentos e tendências. O oposto também é válido: outras vertentes influenciaram o xiismo. Durante o Califado Omíada (41/661-132/750) já se encontravam grupos que influenciaram o sunnismo e o xiismo, mas, como já dito, essas duas vertentes do Islã só iriam começar a se formar no fim do século II/VIII e no início do III/IX, já no contexto do Califado Abássida (132/750-656/1258). Os anos dessa dinastia foram marcados não só pela soberania de mais uma dinastia árabe, mas também pela ascensão de elementos muçulmanos não árabes, principalmente persas<sup>111</sup>.

O período abássida foi uma época de crescimento da centralização e da burocracia do império, processos existentes desde o califado omíada, e foi também uma época marcada pela incapacidade das instituições políticas centralizadas em lidar com um império tão grande em territórios e tão rico em populações, mesmo com o governo central agindo como uma potência colonial, conforme afirma Salgado<sup>112</sup>. Assim, ao utilizar sistemas tributários de formas diferenciadas entre as cidades e as zonas rurais e priorizar a centralização em detrimento dos interesses regionais, o califado instigava sucessivas rebeliões e a divisão imperial. Essa

---

<sup>109</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994. SALGADO, Felipe Maíllo. *op. cit.*, 2013.

<sup>110</sup> Termo adotado no âmbito religioso pela noção de que quem aceita o Islã retorna à tutela Deus, origem de todo ser humano.

<sup>111</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>112</sup> Idem, 2013.

tendência à fragmentação de fato ocorreu e pode ser evidenciada pelo poder variável dos muitos califas abássidas que, pouco a pouco, viram o poder político central reduzir-se, tanto por concessão à independência a algumas províncias quanto à impotência diante da ascensão de outros governos e jurisdições<sup>113</sup>.

O marco da derrocada do poder central abássida foi o ataque dos mongóis a Bagdá em 656/1258. Nesse ponto, é válido salientar que a dinâmica dos poderes é complexa e a trajetória de dinastias não pode ser vista como um movimento único de nascimento, ascensão e queda, mas sim como um processo. Tais considerações ajudam a compreender a história dos omíadas que, embora derrotados no Oriente em 132/750, foram atuantes na política islâmica ocidental de meados do século II/VIII aos princípios do século V/XI. Esse foi o período de soberania dessa dinastia em boa parte da Península Ibérica, região natal do viajante Ibn Ŷubayr, época em que esse território fez parte da história islâmica, sendo marcado não só por peculiaridades, mas também por laços com o restante do mundo islâmico.

### 1.3 - Da Arábia à Ibéria

Começamos este ponto mencionando uma pequena curiosidade: o Estreito de Gibraltar, que atualmente separa a Espanha do Marrocos, deve seu nome à expressão árabe “*yabal Ṭarīq*”, que pode ser traduzida como “monte de Ṭarīq” ou “montanha de Ṭarīq”. A expressão é uma alusão à travessia comandada por Ṭarīq Ibn Ziyād, líder das tropas muçulmanas que desembarcaram na Península Ibérica em 92/711. Por ser, tradicionalmente, considerado o marco histórico inicial do poder muçulmano na península, o feito carrega consigo uma série de questões interessantes.

A conquista islâmica na Península Ibérica é um dos assuntos mais estudados na historiografia medieval espanhola, reunindo um conjunto de estudos de variados estilos e vertentes<sup>114</sup>. A questão principal da temática é: foi conquista ou invasão?

A questão permanece em aberto. Nesse contexto estão historiadores espanhóis que adotam o termo “invasão”, deslegitimando a ação muçulmana e legitimando a posterior Reconquista Cristã, e os historiadores árabes que usam o termo “conquista” (*fath*), defendendo a ideia de que a vitória armada dos muçulmanos legitimou o poderio islâmico

---

<sup>113</sup> Idem, 2013

<sup>114</sup> MANZANO MORENO, Eduardo. As fontes árabes sobre a conquista de Al-Andalus: uma nova interpretação. In: *Hispania*, LIX/2, nº 202, 1999, p. 389-432.

sobre o território<sup>115</sup>. Além desses debates, há também as teses acerca da denominada Reconquista Cristã.

A partir do século XX, o termo “Reconquista Cristã” gerou uma série de discussões historiográficas sobre a essência do conceito e suas implicações. Dentre tais implicações, estão as questões “O que se havia perdido?” e o “O que havia para ser reconquistado?”. Alguns historiadores espanhóis, como Manuel Gonzáles Jiménez (n. 1938) defendem que a Reconquista não foi um movimento homogêneo desencadeado por todos os cristãos da Península Ibérica, e que também foi um fenômeno complexo com dimensões espirituais, mais ligadas à religião, assim como materialistas, mais relacionadas à economia. O desenvolvimento da Reconquista também foi estimulado por diversos fatores.<sup>116</sup>

A Reconquista Cristã da Península Ibérica teve uma dimensão religiosa, que foi mais presente a partir do século XI com a divulgação da ideia de “Cruzada” no Ocidente medieval. A Cruzada era considerada uma guerra sagrada que concedia aos combatentes o Paraíso e as eternas bem-aventuranças. Esse imaginário chegou à Península Ibérica no ambiente da nobreza devido à imigração de cavaleiros franceses, à atuação da Abadia de Cluny e das ordens militares comprometidas com a difusão do ideal cavaleiresco do monge-guerreiro<sup>117</sup>.

Apesar de a temática dos primeiros tempos da presença islâmica na Península Ibérica passar pelas questões apresentadas, que envolvem fontes e especulações dos historiadores contemporâneos<sup>118</sup>, podemos realizar alguns apontamentos que colaboram com nossa contextualização histórica geral de Al-Andalus<sup>119</sup>, o conjunto dos domínios islâmicos na

---

<sup>115</sup> SEGURA GONZÁLES, Wenceslao. El comienzo de la conquista musulmana de España. In: *Al Qantir 11*, 2011, p. 92-135.

<sup>116</sup> O que sustenta esse argumento são pesquisas arqueológicas que apontam para uma escassa romanização e cristianização dos povos peninsulares do norte, as Astúrias, região do impulso inicial da Reconquista. Por outro lado, há teorias que apontam para origens hispânicas (romanas) e godas (cristãs) das Astúrias. MOCELIM, Adriana; TAVARES, Lucas Augusto. A Reconquista Cristã: uma missão divina na Península Ibérica (VIII-XV). In: *Revista História Helikon*, Curitiba, v. 02. n° 04, 2° semestre/2015, p. 123-137.

<sup>117</sup> COSTA, Ricardo da. Amor e Crime, Castigo e Redenção na Glória da *Cruzada de Reconquista*: Afonso VIII de Castela nas Batalhas de *Alarcos* (1195) e *Las Navas de Tolosa* (1212). In: *Ensaio de História Medieval*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009.

<sup>118</sup> Não cabe aqui tratar em detalhes sobre os primeiros tempos da presença islâmica na Península Ibérica, mas informamos sobre as mais antigas fontes árabes sobre o período, que são o *Kitāb futūḥ Miṣr*, do egípcio Ibn ʿAbd al-Ḥakam (m. 257/871) e o *Kitāb al-Ṭaʾrīj*, do andaluz ʿAbd al-Malik Ibn Ḥabīb (m. 238/853). Como cada autor tem diferentes intenções, muitas vezes as fontes contêm informações contraditórias, gerando a necessidade de suprir as lacunas com esforços especulativos e interpretativos que, obviamente, não são unânimes. MANZANO MORENO, Eduardo. *op. cit.*, 1999.

<sup>119</sup> Enquanto os autores hispano-cristãos medievais utilizam os termos “Spania” ou “Hispania” para se referirem à Península Ibérica, os autores árabes utilizavam a expressão “Al-Andalus” para fazerem menção à Península Ibérica sob jugo muçulmano, independente da extensão geográfica, até os anos finais do Medievo. A origem do termo permanece sendo um mistério, mas “Al-Andalus” é relacionado aos nomes que os vândalos davam à região da Bética (sul da península) antes de irem para o norte da África, em 533. Esses nomes eram “Vandalicia” ou “Vandalia”, e deles teria derivado a expressão “al-andaluš”. SALGADO, Felipe Maíllo. *op. cit.*, 2013.

Península Ibérica. A situação no século VI/XII desses domínios será tratada adiante de forma detalhada.

A conquista muçulmana ao então reino visigodo da Hispânia<sup>120</sup>, no início do século II/VIII, não pode ser vista como um acontecimento acidental, mas sim como uma etapa da expansão árabe-islâmica feita com estratégias militares, expedições de reconhecimento e acordos políticos e monetários<sup>121</sup>. O desmembramento rápido da estrutura de poder visigótica por meio de disputas pelo trono<sup>122</sup>, pragas nos campos, desvalorização do comércio externo e colaboração das populações submissas - em franco desafeto com a aristocracia visigótica - com as forças muçulmanas aceleraram o domínio islâmico na Península Ibérica. O marco tradicional desse feito foi o desembarque das tropas muçulmanas em 92/711 após a travessia do estreito que separa as terras do norte da África da zona sul da Península Ibérica.

Dessa data em diante, as tropas muçulmanas - compostas por árabes e berberes<sup>123</sup>, mas majoritariamente pelos últimos – avançaram sobre Córdoba e Toledo, capital visigótica. Em 716 a conquista inicial estava finalizada e, a partir daí, o poder muçulmano se consolidou na região, tornando o centro e o sul da Península Ibérica. As populações insubmissas aos acordos com os muçulmanos se refugiaram na montanhosa região norte peninsular, as Astúrias, futuro núcleo do movimento de Reconquista, que resistiu à soberania islâmica na península. Desse núcleo de resistência surgiram reinos independentes com o intuito de reconquistar as terras perdidas para os muçulmanos. Desses reinos, merecem destaque Castela, Leão, Navarra, Aragão e Portugal<sup>124</sup>.

---

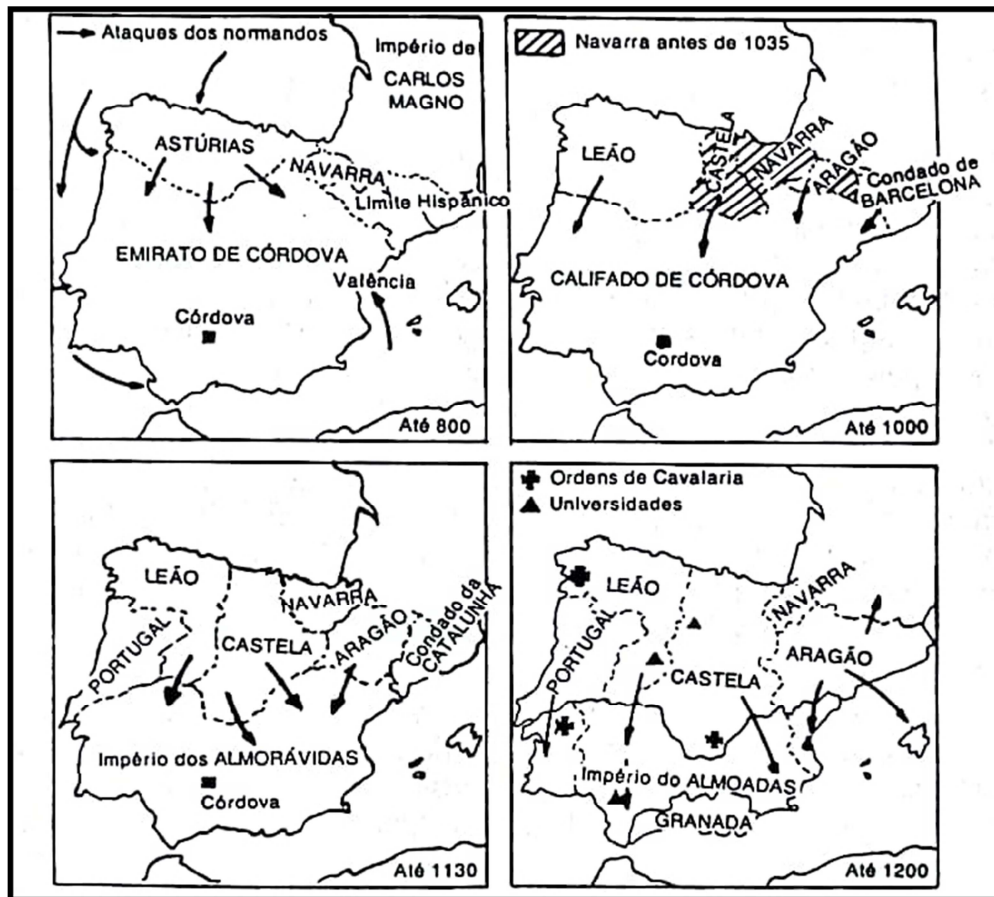
<sup>120</sup> Reino instalado no século V e, oficialmente, cristão católico desde 587 com a conversão do rei Recáredo. MOCELIM, Adriana; TAVARES, Lucas Augusto. *op. cit.*, 2015.

<sup>121</sup> Por serem numericamente inferiores à população peninsular, os muçulmanos tiveram que estabelecer acordos explorando a situação instável do reino visigótico. Ṭarīq, por exemplo, concedeu amplos territórios aos partidários de Vitiza, rei falecido em 710, dividindo ainda mais a aristocracia goda, momento em que parte desse grupo aliou-se aos muçulmanos em troca da abdicação de suas pretensões. ANDRADE FILHO, Ruy. *op. cit.*, 1997.

<sup>122</sup> A morte de Vitiza em 710 e a condição de menores de idade de seus herdeiros possibilitaram a eleição de Rodrigo como novo rei, causando mais dissidência na aristocracia goda. Nesse contexto, os partidários de Vitiza se aliaram aos muçulmanos. Idem, 1997.

<sup>123</sup> Os berberes são a base étnica das populações do norte da África e das ilhas Canárias. Provavelmente são oriundos da Ásia Central, de onde teriam vindo no segundo milênio a.C., e falavam, e falam, línguas ou dialetos do tronco chamado camito-semítico. Ocupam atualmente um território que vai do oeste do Egito ao litoral do oceano Atlântico até a curva do rio Níger. Os berberes levaram para o norte da África uma forte organização tribal junto com o animismo e práticas de adivinhação que o Islã não conseguiu extinguir por completo. Com a expansão islâmica, foram integrados ao mundo islâmico, mas conservaram sua língua e a mantém até hoje, sendo ela um forte componente da identidade sociocultural dessa etnia. MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>124</sup> MOCELIM, Adriana; TAVARES, Lucas Augusto, *op. cit.*, 2015.



**Mapa 06 – A Reconquista cristã.**  
(ANDRADE FILHO, Ruy. *op. cit.*, 1997, p. 19).

O período de 716 a 756 é denominado como Época dos Governadores<sup>125</sup>. Sabemos que tais recortes políticos, muitas vezes, são assim tomados com intenções didáticas e para uma melhor compreensão do suceder dos acontecimentos e, dentro dessa perspectiva, o ano 756 foi um marco por ter sido o início da soberania omíada em Al-Andalus, que durou de 138/756 a 422/1031.

Derrotados no Oriente pelos abássidas, aos omíadas restou testemunhar o fim do califado de Damasco. Porém, ainda não seria a última vez que os pés de membros dessa família pisariam sobre a terra. Fugindo da perseguição abássida, °Abdu ar-Raḥmān ad-Dājil, futuramente conhecido como °Abdu ar-Raḥmān I, chegou às terras islâmicas ocidentais e em Al-Andalus proclamou-se comandante (*emir*). Foi o início do chamado Emirado de Córdoba (756-929), período político sucedido pelo Califado de Córdoba (929-1031), cujos princípios remontam à proclamação de °Abdu ar-Raḥmān III, o sétimo sucessor de °Abdu ar-Raḥmān I, como califa. Simultaneamente, outros governadores locais do mundo islâmico também

<sup>125</sup> ANDRADE FILHO, Ruy. *op. cit.*, 1997.

tomavam para si o título de “califa”, demonstrando a já citada fragmentação política do Império Islâmico durante os anos abássidas.



**Mapa 07 – Califato de Córdoba.**  
(ARÉJULA, Carlos. *Mapa del Califato de Córdoba*, 2010).

Após os anos de centralização política omíada, os domínios muçulmanos na Península Ibérica viveram um período de divisão, refletindo a política seccionada do restante do mundo islâmico. No lugar do Califato de Córdoba surgiram os reinos taifas<sup>126</sup>, “Estados pequeños de existencia efímera basados en afinidades de origen, que se alzaron sobre las ruinas del califato de Córdoba a partir del 400/1009”<sup>127</sup>. Estes eram agrupados em três categorias étnico-sociais, que são: taifas berberes, taifas escravas e taifas árabe-andaluzas, cada uma ocupando diferentes regiões da península<sup>128</sup>. O importante é esclarecer que esses pequenos reinos

<sup>126</sup> Do termo árabe “*tā`ifa*”, que significa “partido” ou “bandeira”.

<sup>127</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013, p. 244.

<sup>128</sup> As taifas berberes ocupavam um território que ia da Marca Média às porções oeste e sul da península. As taifas escravas ocupavam a porção oriental de Al-Andalus e as taifas árabe-andaluzas ocupavam a Marca Superior, principalmente a região das cidades de Córdoba e Sevilha. MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

tinham suas próprias organizações políticas, militares e religiosas, e os menores ou mais fracos eram absorvidos pelos maiores. Essa situação durou até 487/1094, quando os almorávidas já haviam acabado com trinta e seis taifas, restando apenas *Albarracín*, *Alpuente*, *Zaragoza* e *Valência*, reino onde Ibn Ŷubayr nasceu, que seria ocupado no começo do século VI/XII, século em que os almorávidas (448/1056-541/1147) foram soberanos não só em Al-Andalus, como também no Magreb<sup>129</sup> (norte da África). A seguir, um mapa dos reinos taifas em Al-Andalus no século V/XI para uma melhor visualização dessas distintas jurisdições.



**Mapa 08 – The Taifa kingdoms.**

(FIERRO, Maribel (ed.). *The New Cambridge History of Islam – Volume 2: The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2011, p. 38).

Considera-se que um segundo período de taifas ocorreu na era pós-almorávida entre 539/1144 e 599/1203, englobando doze principais reinos, cada um com diferentes datas

<sup>129</sup> “Ocidente” em árabe, termo que faz referência, especificamente, à zona norte do continente africano. De forma geral, esse termo se relaciona a toda a porção ocidental do mundo islâmico, incluindo Al-Andalus.

oficiais de nascimento e término<sup>130</sup>. Em seguida, grosso modo, pois as datações de diferentes reinos também marcam existências simultâneas, houve mais um período de centralização política com os almôadas (541/1146-667/1269).

As dinastias muçulmanas almorávida e almôada contiveram a expansão dos estados cristãos do norte para o sul de Al-Andalus, expansão essa favorecida pela decomposição do Califado de Córdoba em reinos taifas. Essas duas dinastias, de origem africana, baseavam sua força em reformas religiosas e na força dos povos berberes da zona rural do Magreb<sup>131</sup>.

É importante frisar que, durante esses períodos, apesar das divisões políticas internas, o Islã se estabeleceu enquanto religião e organização cultural e política no Oriente e no Ocidente. Como religião, sistematizou seu credo, seus livros, seus rituais e suas leis. Os principais califados históricos – o ortodoxo, o omíada e o abássida – de forma rápida e eficiente, expandiram-se, levando a uma burocratização cada vez maior e à centralização do Império Islâmico, tendo como desafio organizarem-se perante tantas terras e povos submissos sem perder a identidade islâmica. No entanto, a gradual desintegração do poder da dinastia abássida mudou o quadro político desse império.

#### **1.4 - Mundo Islâmico Clássico e Medieval: entre divisões e uniões**

Para entender de forma mais completa o mundo islâmico clássico (VII-XI) e medieval (XI-XIV), acreditamos ser necessário apresentar mais informações sobre sua face política e sobre sua dimensão cultural. Começamos com o aspecto que, segundo Averróis<sup>132</sup> (1126-1198), é a mais excelente das ciências práticas por traduzir o bem comum: a política<sup>133</sup>.

As terras islâmicas passaram a fragmentar-se politicamente a partir do século II/VIII. Daí em diante, o poder centralizado dos abássidas se enfraqueceu e os poderes dos governadores ou administradores regionais se fortaleceram, levando a um processo que culminou com o surgimento de diversas dinastias e regimes politicamente independentes do

---

<sup>130</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>131</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

<sup>132</sup> Nomeação latina para Ibn Rušd, famoso filósofo e médico muçulmano de Al-Andalus.

<sup>133</sup> BITTAR, Eduardo C. B. O aristotelismo e o pensamento árabe: Averróis e a percepção de Aristóteles no mundo medieval. In: *Revista Portuguesa de História do Livro*, nº 24, Lisboa, 2009.

poder de Bagdá. Esse mundo islâmico, entre os séculos XI e XV, teve três centros de poder<sup>134</sup>, abarcando tanto sua porção oriental quanto a ocidental<sup>135</sup>.

No Oriente, os centros de poder estavam entre os atuais territórios do Irã e Iraque e também entre Egito, Síria e Arábia Ocidental; no Ocidente, o centro de poder era entre o Magreb e Al-Andalus, cujas principais zonas de influência eram reinos como Granada e cidades como Toledo, Córdoba, Fez e Marraquexe (Marrākuš), localizadas em áreas de grande cultivo agrícola e que favoreciam o controle do comércio entre a África e o mundo mediterrâneo<sup>136</sup>.

Mesmo no auge do seu califado, os abássidas governaram de fato apenas nas cidades e nos seus entornos, montanhas e estepes continuavam insubmissas. E, apesar de terem um sistema de informações, os califas não conseguiram impedir que governadores de províncias mais distantes do Iraque adquirissem poder e autonomia suficientes para tornar suas famílias soberanas nas regiões<sup>137</sup>.

Dentre as dinastias locais que se tornaram soberanas entre os séculos II/VIII e XI/XII estão, entre outras, a dinastia rustamida (700-909) na atual Argélia Ocidental, a dinastia aglábida (800-909) onde hoje é Tunísia, a dinastia samânida (819-1005) no atual território do Curasão, a dinastia safárida (867-1495) onde se encontra atualmente o Irã Oriental, e as dinastia tulúnida (868-905), fatímida (969-1171) e aiúbida (1171-1250) no atual Egito<sup>138</sup>. Outras dinastias independentes serão tratadas com mais detalhes adiante.

Além dessas dinastias oficiais, paulatinamente, os abássidas perdiam o poder político efetivo mesmo no Iraque. Esse processo se iniciou no fim do século IX e durou até o período do Império Turco-Otomano, originário historicamente na Anatólia em 1281 e extinto após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), em 1924<sup>139</sup>.

---

<sup>134</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

<sup>135</sup> Termos como “Oriente” e “Ocidente” não possuem estabilidade ontológica. São palavras formadas por esforço humano e manipuladas para coletividades. Os fenômenos históricos e sociais no mundo são interdependentes, e não isolados, de forma que binômios como “Oriente e Ocidente” ou “Islã e Ocidente” não abarcam coerentes critérios de análise. Além disso, tomados de forma isolada, esses termos expressam uma falsa unificação, pois inventam identidades coletivas para multidões de indivíduos diferentes uns dos outros. No entanto, utilizamos o binômio “Oriente e Ocidente” neste trabalho, dividindo porções geográficas do globo terrestre, para fins didáticos. SAID, Edward W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

<sup>136</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

<sup>137</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>138</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

<sup>139</sup> SONN, Tamara. *op. cit.*, 2011.

No final do século III/IX os soldados mamelucos<sup>140</sup> tomaram o poder dos abássidas e seus dirigentes adquiriram o título de “sultões”<sup>141</sup>. Em 344/945 os buídas, família de chefes militares originários das margens do mar Cáspio, também ascenderam ao poder em Bagdá. Os turcos seljúcidas fizeram o mesmo em 477/1055, dominando a área oriental do mundo islâmico. Nesses contextos, a atuação do califado abássida era mais simbólica. Após a conquista de Bagdá pelos mongóis em 656/1258, os califas passaram a residir no Cairo sob a proteção de outras dinastias e atuando apenas como legitimadores dos dirigentes políticos e como símbolos da unidade islâmica. No século XIV, os califas abássidas passaram o título de “sultões do Islã” dos turcos mamelucos para os turcos otomanos. Contudo, mesmo com a simbologia do califado e a riqueza cultural alcançada pelos turcos otomanos, o mundo islâmico nunca mais atingiu a unidade política<sup>142</sup>. No nosso recorte temporal principal, o século VI/XII, há mais exemplos dessa fragmentação nas transformações das fronteiras políticas e militares. Para não transmitir informações de forma incompleta ou vaga, mencionaremos também períodos um pouco anteriores ou posteriores ao referido século.

Na porção ocidental do mundo islâmico, os normandos do norte da Europa conquistaram a Sicília islâmica e os reinos cristãos do norte avançaram sobre Al-Andalus até que, em 1250, só restou o reino de Granada como reduto islâmico na Península Ibérica. No Oriente, os mamelucos destruíram os estados cristãos estabelecidos pelos cruzados na Palestina e na Síria<sup>143</sup>. Os turcos otomanos continuaram não só a expansão islâmica na Anatólia, iniciada pelos turcos seljúcidas, mas também a difusão da sua soberania política. Na África, o Islã continuou sendo disseminado pelo litoral oriental, pelo vale do Nilo e pelas rotas comerciais na margem sul do Saara<sup>144</sup>.

No contexto político geral do século VI/XII, pode-se observar a continuidade da divisão política islâmica, mas como as dinastias surgidas eram muçulmanas, podemos entender esse fenômeno dentro do processo de expansão do Islã como ente político, cultural e religioso. No aspecto político o Islã era ofensivo e imperialista, e tal caráter durou até os tempos modernos com os turcos-otomanos<sup>145</sup>.

---

<sup>140</sup> O termo “mameluco” é derivado do termo árabe para “escravo”. Esse termo é “*mamlūk*”. A dinastia mameluca originou-se de um antigo agrupamento especial de soldados escravos, de maioria turca, a serviço da dinastia aiúbida (1171-1250) no Egito. SONN, Tamara. *op. cit.*, 2011.

<sup>141</sup> Termo turco para “chefe” ou “detentor do poder”.

<sup>142</sup> Idem, 2011.

<sup>143</sup> Esses estados cristãos eram o Reino de Jerusalém (1099-1187), o Condado de Trípoli (1109-1289), o Principado de Antioquia (1098-1268) e o Condado de Edessa (1098-1144).

<sup>144</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

<sup>145</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

Nesse contexto de expansão e consolidação do poder muçulmano houve as Cruzadas, importante movimento de longa duração caracterizado tanto por investidas armadas quanto por intercâmbios culturais no Oriente, entre os séculos XI e XIII, e na Península Ibérica, entre os séculos VIII e XV<sup>146</sup>. Neste trabalho, trataremos mais sobre as Cruzadas no Oriente, movimento que foi, para os cristãos medievais, um momento de expansão (ou de tentativa) e, para os muçulmanos, um momento de invasão dos cristãos sobre seus territórios<sup>147</sup>.

No aspecto religioso e cultural, o Islã foi a religião que mais rápido se expandiu entre as religiões que possuem registros históricos, entrando em contato com diversos povos e tradições espirituais, deixando marcas profundas na cultura humana, principalmente na hispânica<sup>148</sup>. E são nas manifestações culturais que devemos buscar a unidade do mundo islâmico medieval.

Num mundo geograficamente amplo e composto por um mosaico de povos como eram o mundo islâmico clássico e medieval, nem só de cisões políticas vivia esse universo. O mundo não europeu anterior ao século XVI era multicultural e posto frequentemente em contato pelas antigas rotas comerciais<sup>149</sup>. Apesar das múltiplas culturas e peculiaridades de cada região, o mundo islâmico era unificado culturalmente em torno da religião islâmica expressa em língua árabe e de relações humanas promovidas pelo comércio, migração e peregrinação, tendo as cidades e o comércio como bases das relações sociais<sup>150</sup>. Era uma zona marcada por fronteiras políticas e pontes culturais, possuindo em seu território populações de diversas etnias e religiões. Com o tempo, desapareceu uma estrutura unitária de governo tanto no Ocidente quanto no Oriente, mas permanecia um mundo com forças sociais comuns conectadas pelos já citados centros de poder e cultura. Essa área islâmica tinha formas ou símbolos externos, materiais e imateriais, que a caracterizavam.

Os maiores símbolos imateriais eram a religião islâmica e suas expressões e a língua árabe. Com uma mensagem baseada em justiça social e marcado pela tolerância religiosa, o que implicava em um elevado grau de intercâmbio cultural com outras populações, o Islã se expandiu para além dos primeiros dirigentes políticos árabes. Entre os séculos XI e XV o

---

<sup>146</sup> FERNANDES, Fátima Regina. Cruzadas na Idade Média. In: MAGNOLI, Demétrio. (org.) *História das guerras*. São Paulo, Contexto, 3ª edição, 2006, p. 99-129.

<sup>147</sup> MAALOUF, Amin. *op. cit.*, 1988.

<sup>148</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>149</sup> BAMYEYEH, Mohammed A. Árabes e europeus: duas lógicas antagônicas de descoberta. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 38, dezembro de 1993.

<sup>150</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

idioma árabe era utilizado na liturgia, na administração, na literatura oficial e tinha prevalência no cotidiano de certas regiões<sup>151</sup>.

Os principais símbolos materiais do mundo islâmico eram os grandes prédios como mesquitas, palácios, tribunais, escolas (*madāris*), hospitais, santuários e construções de utilidade pública, como caravancas nas rotas comerciais, obras de canalização de água e aquedutos. Outros símbolos desse mundo eram expressos nos campos da literatura, metalurgia, cerâmica, produção têxtil – este último campo gerava os principais artigos do comércio a longa distância – e outros objetos comercializáveis. Dentre os elementos de ligação desse enorme império, destacaremos em primeiro lugar a religião.

#### 1.4.1 - Religião e jurisprudência

Movidos por objetivos materiais e também pela crença de que deveriam levar justiça e paz ao mundo, os muçulmanos ofereciam proteção quando se aproximavam de novas comunidades. Seguindo preceitos do Alcorão e da *Sunna*, a tradição dos ditos e feitos do Profeta Muḥammad, os fiéis não impunham sua religião, mas a conversão era incentivada social e economicamente por meio de uma cobrança maior de impostos a não muçulmanos<sup>152</sup>.

Aos que não aceitavam a religião dos conquistadores eram oferecidos acordos: poderiam pagar certos tributos pelo direito à liberdade religiosa e autonomia interna. Além disso, os súditos dos antigos impérios bizantino e sassânida aceitaram a soberania dos novos governantes devido à suspensão das perseguições religiosas e à cobrança menor de impostos, em relação às governanças bizantina e sassânida<sup>153</sup>. A maioria dos primeiros convertidos que vivia fora dos limites da Península Arábica era de camadas sociais inferiores, como soldados capturados e funcionários do antigo Império Sassânida que entraram a serviço dos novos governantes e que acabaram passando por um processo de islamização e arabização<sup>154</sup>.

O método de conquista dos árabes muçulmanos resultou num mundo dividido em três partes: o *Dār al-Islām*, referente aos territórios onde a lei islâmica prevalecia; o *Dār al-‘ahd*, abarcando regiões em que houve acordos com não muçulmanos; e a *Dār al-ḥarb*, áreas onde não houve acordos, assim, não havia determinadas garantias nem para muçulmanos nem para não muçulmanos<sup>155</sup>.

---

<sup>151</sup> Idem, 1994.

<sup>152</sup> SONN, Tamara. *op. cit.*, 2011.

<sup>153</sup> Idem, 2011.

<sup>154</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

<sup>155</sup> SONN, Tamara. *op. cit.*, 2011.

A primeira necessidade nesse mundo complexo era a estruturação do sistema de cobrança de impostos e, em seguida e ainda mais importante, a institucionalização da lei, pois essa regularia a prática islâmica por completo, desde ações diárias e religiosas a diretrizes políticas. O desafio era criar um sistema legal sólido o suficiente para dar identidade islâmica e que ao mesmo tempo fosse flexível para se adequar a um mundo habitado por povos diferentes. Houve tensões, mas a consolidação da lei - por meio da ação de eruditos e a criação de escolas de jurisprudência (*madāhib*)<sup>156</sup> - deu coesão às sociedades muçulmanas.

A legislação, permeada por valores religiosos, foi um dos elementos unificadores do mundo islâmico, um mundo urbanizado e em franca expansão, onde surgiam novos problemas e necessidades que exigiam não só uma nova forma de agir, mas também um novo sistema de hábitos e regras considerados válidos para serem obedecidos. Os costumes locais, preservados pelos anciãos, não eram mais adequados. Nesse contexto, a *šarīca*<sup>157</sup>, a lei islâmica, foi, de forma geral, aceita pelos cidadãos e mantida pelos governantes muçulmanos como orientação para os fiéis lidarem uns com os outros. A *šarīca* “regulamentava as formas de contrato social, os limites em que se podiam obter lucros legítimos, as relações de maridos e esposas, e a divisão da propriedade”<sup>158</sup>. Com o decorrer desse processo, a maioria das dinastias muçulmanas passou a aceitar as quatro principais escolas de jurisprudência islâmica (*fiqh*).

Hanafismo<sup>159</sup>, malikismo, shafismo<sup>160</sup> e hanbalismo<sup>161</sup>. Esses são os nomes aportuguesados das quatro principais escolas islâmicas de jurisprudência de orientação sunnita. Formadas entre os séculos II/VIII e III/IX por eminentes juristas que codificaram em um sistema todo o direito islâmico de centros intelectuais, principalmente de Medina e Bagdá, suas principais diferenças estão nos detalhes, pois foram sistematizadas segundo as preferências pessoais (*iṭihād*) dos seus fundadores, que receberam os títulos honoríficos de imames<sup>162</sup>. Aqui, nos interessa abordar com mais profundidade o malikismo, escola da qual o viajante Ibn Ḳubayr era adepto.

---

<sup>156</sup> Plural de “*madhab*”, que pode ser entendido como método, caminho, doutrina, sistema, escola (SALGADO, 2013).

<sup>157</sup> É o termo para “senda a seguir”, “lei canônica do Islã”. A *šarīca*, ponto de partida do direito islâmico, surgiu do raciocínio analógico (*qiyās*), do consenso dos sábios, (*iṣmāc*), do interesse comum da comunidade (*istiṣlāh*), da interpretação pessoal (*rā’y*), da consideração do conveniente (*istiḥṣān*) e dos costumes consuetudinários (*‘urf*). No mais, a *šarīca* é “el conjunto de prescripciones divinas que regulan las acciones humanas tal como presentan los libros elaborados por los doctores de las escuelas de derecho (*madāhib*)”. SALGADO, Felipe Maflo. *op. cit.*, 2013, p. 223.

<sup>158</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994, p. 128.

<sup>159</sup> Escola jurídica que segue os ensinamentos do erudito de origem persa Abū Ḥanīfa (81/700-150/767).

<sup>160</sup> Escola jurídica fundada pelo coraixita Abū Allāh aš- Šāfi‘ī (m. 204/820).

<sup>161</sup> Escola teológica e jurídico-moral baseada na obra erudita de Aḥmad Ibn Ḥanbal (163/780-241/855).

<sup>162</sup> HRBEK, Ivan; MOHAMMED, El Fasi. *op. cit.*, 2010.

A escola jurídica (*madhab*) malikita segue as orientações de Mālik Ibn Anās (96/715-179/795), autor da mais antiga compilação do direito islâmico sunnita que se tem notícia<sup>163</sup>. Como todas as outras escolas, a base do malikismo é o Alcorão. Acrescentados ao livro sagrado estão a *Sunna*, documentada sob a forma de relatos escritos (*aḥādīth*), e o direito consuetudinário de Medina.

Essa escola leva em consideração o interesse público da comunidade (*istiṣlāh*), a opinião ou interpretação pessoal (*rā'y*), os costumes locais (*urf*), o consenso (*iymāc*) sobre certas questões – primeiramente, o consenso dos antigos doutores de Medina e, depois, dos doutores contemporâneos à questão – e admite também a dedução analógica (*qiyās*).

O malikismo foi a escola jurídica que mais sofreu as consequências do “fechamento das portas” do *iṭihād* no século IX/X<sup>164</sup>. O *iṭihād* pode ser entendido como esforço pessoal de reflexão, labor construtivo a partir das quatro fontes do direito islâmico: Alcorão, *Sunna*, *iymāc* (consenso dos sábios) e *qiyās* (raciocínio analógico). Quem realizava tal procedimento era o *muṭahid*, termo que faz referência, para o sunnismo, aos primeiros juristas e fundadores das escolas de jurisprudência. Curioso notar que, para o xiismo, esse esforço intelectual se manteve, e todo doutor da lei (*mullā*) pode ser considerado um *muṭahid*.

O malikismo é, depois do hanbalismo, a escola ortodoxa mais rígida, mas que favoreceu o ressurgimento das superstições e dos costumes populares na vida cotidiana dos seus adeptos<sup>165</sup>, fenômenos explicitado nas inúmeras visitas que Ibn Ūbayr fez, em busca de bênçãos, aos túmulos dos doutores da lei e de homens considerados santos, prática proibida pela ortodoxia sunnita. Leiamos a seguir um trecho de seu relato, ao passar pela cidade do Cairo, no Egito, em *dū-l-ḥiyya* de 578/abril de 1183. Porém, antes de relatar uma de suas visitas, o peregrino adverte ao leitor, escrevendo em terceira pessoa, sobre sua “inocência” em relação à autenticidade do que ele relata.

El autor (*muqayyid*) se declara inocente de toda falta de autenticidad en esto, pues ha escrito solamente los nombres de aquellos que encontró trazados en sus inscripciones (*tawārīj*) y, en resumidas cuentas, la verdad es, sin duda, la que triunfa en ellas, si quiere Dios, poderoso y grande. (...)

El sepulcro del imām Aš-Šāfi‘ī – Dios esté satisfecho de él – es (uno) de los grandes monumentos funerarios en magnificencia y vastedad. Frente a él ha sido edificada una madraza (tal) que no se ha construido (ninguna) semejante a ella en este país, ni más amplia en dimensiones, ni más magnífica en disposición. Se imagina quien da la vuelta a su alrededor que es una ciudad independiente en sí misma. (...).

<sup>163</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>164</sup> Idem, 2013.

<sup>165</sup> Idem, 2013.

El sepulcro de Al-Muzanī, discípulo del imām Aš-Šāfi‘ī – Dios esté satisfecho de él -; el sepulcro de Ašhab, discípulo de Mālik – Dios esté satisfecho de él -; el sepulcro de ‘Abd ar-Raḥmān b. al-Qāsim, discípulo de Mālik – Dios esté satisfecho de los dos -; el sepulcro de Asbag, discípulo de Mālik – Dios esté satisfecho de ambos -; (...) <sup>166</sup>.

O malikismo também foi a escola jurídica da Al-Andalus medieval e, atualmente, é a escola de todos os países islâmicos do norte da África, e a mais divulgada na chamada África negra, com traços no leste da Península Arábica <sup>167</sup>. Logo, vemos sua clara relação com a expansão islâmica rumo ao Ocidente.

É curioso lembrar, nesse processo de expansão, as mudanças principais: um governo a princípio mais descentralizado, como o Califado Ortodoxo, que foi se centralizando mais intensamente com os califados Omíada e Abássida, pouco a pouco foi deixando de governar uma maioria não muçulmana para governar uma sociedade em que a maioria da população aceitava a religião e a língua dos conquistadores. No fim do século IV/X, a maioria da população tanto urbana quanto rural já adotava o islã como religião. O motivo disso seria o desenvolvimento do corpo legal islâmico, que tornou o Islã mais claramente definido, delineando melhor quem era e quem não era muçulmano <sup>168</sup>. Paralelamente à expansão da religião, a língua árabe se difundiu, e esta também foi um elemento unificador do mundo islâmico.

#### 1.4.2 - Língua árabe

Para o fiel muçulmano, a língua árabe é a língua da Revelação Divina. Por meio dela é que a mensagem do Alcorão, considerado o discurso de Deus, torna-se compreensível. Tem-se então, com a língua árabe, aos olhos dos fiéis muçulmanos, um exemplo claro do que se denomina “hierofania”, que é o termo que indica a manifestação do sagrado. Etimologicamente, “hierofania” significa “algo de sagrado se nos revela” <sup>169</sup>. Desse modo, o idioma árabe faz parte da sacralidade do Islã.

No período medieval, os convertidos de origem não árabe deveriam ler o Alcorão em árabe, isso, obviamente, incentivou a propagação do idioma. Em certos lugares o árabe se expandiu antes mesmo da chegada do Islã, como no interior das regiões da Síria e no oeste do

---

<sup>166</sup> IBN YUBAYR, *op. cit.*, 2007, p. 87-89.

<sup>167</sup> Idem, 2013.

<sup>168</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

<sup>169</sup> ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Iraque, onde grande parcela da população já falava árabe no contexto da conquista islâmica<sup>170</sup>. Aventa-se, no entanto, que essas populações não fossem significativas para a expansão do idioma árabe, pois tribos árabes assentadas nos desertos sírios e egípcios teriam representado pouco para a consolidação da língua<sup>171</sup>.

De todo modo, quanto mais fiéis o Islã angariava, mais usuários do árabe surgiam. De início não houve uma adesão expressiva, pois a língua árabe era desconhecida para a maioria dos povos conquistados. O árabe não era predominante na administração e na vida cotidiana nos primeiros tempos da expansão islâmica. Como mencionando anteriormente, somente na década cristã de 690, com os omíadas, o árabe se tornou a língua oficial da administração<sup>172</sup>. Herdando populações e estruturas dos impérios bizantino e sassânida, as primeiras administrações árabes utilizavam também as línguas desses impérios, como o latim, o grego, o copta e o persa. A conquista árabe, além de levar sua língua, como toda expansão imperial, também incluiu repovoamento, levando uma massa crítica arabófona de uma superpovoada Península Arábica para outras regiões, permitindo que aos poucos o árabe substituísse o grego e as línguas vernáculas<sup>173</sup>. Todavia, o grande destaque dado à língua árabe, em termos de registro, ocorreu ainda nos primórdios do Islã, com o Califado Ortodoxo, no fenômeno da consolidação da escrita do Alcorão.

Como exposto em páginas anteriores, a empreitada de compilação do Alcorão, tal como o livro se apresenta hoje, foi concluída no período do terceiro califa, °Utmān (23/644-35/656)<sup>174</sup>. O Alcorão é a primeira obra que registra o árabe escrito em sua forma clássica (*fuṣḥa*), forma essa semelhante ao idioma falado pelas tribos beduínas da Península Arábia antes da fundação do Islã, que possibilitou a criação de uma poesia rica, métrica e bem elaborada expressa em forma oral. Apesar de sofrer alterações dos poetas, a linguagem métrica dessa poesia colaborou para a uniformização da língua frente às peculiaridades dialetais<sup>175</sup>.

Passados os primeiros anos de conquista dos califas ortodoxos e omíadas, o árabe clássico não encontrou barreiras no mundo islâmico: tornou-se a língua dos governantes e dos funcionários dos governos, muitos de origem não árabe, e dos novos convertidos.<sup>176</sup> Apesar de muitos não muçulmanos ainda utilizarem suas línguas para atividades religiosas e

---

<sup>170</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

<sup>171</sup> PUIG MONTADA, Josep. *op. cit.*, 2007. p. 51-67.

<sup>172</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

<sup>173</sup> PUIG MONTADA, Josep. *op. cit.*, 2007.

<sup>174</sup> Idem, 2007.

<sup>175</sup> Idem, 2007.

<sup>176</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

literárias, o árabe, ao se consolidar como língua da administração e da literatura religiosa e oficial, alcançou o *status* de língua culta. Algumas igrejas orientais adotaram o árabe como língua de culto e de literatura religiosa, assim como judeus o usaram em Al-Andalus para a ciência, a filosofia e a poesia. Papel preponderante nesse processo tiveram as gramáticas, registrando a normatização da língua. Seus autores foram bastante ativos no século III/IX, recorrendo a beduínos para tratar dúvidas sobre certas questões<sup>177</sup>. As ciências da linguagem foram criadas, em grande parte, por aqueles que tinham o árabe como língua adquirida e precisavam compreendê-lo<sup>178</sup>. Processo diferente de significado social houve com o árabe coloquial.

O árabe coloquial, falado ou médio, apesar de ser baseado no árabe clássico, variou em relação a esse por receber influências dos dialetos locais. No final do período abássida, a divisão entre o árabe clássico e as línguas faladas estava consumada. Os gramáticos descreviam esse árabe médio como “vícios de gente comum” ou “língua dos incultos”, demonstrando a positiva representatividade que tinha o árabe clássico falado e escrito<sup>179</sup>.

O árabe coloquial encontrou barreiras, principalmente no Irã, onde prevalecia a língua persa. Dentro das fronteiras políticas do mundo islâmico surgiu uma divisão entre áreas que tinham o árabe como principal língua da vida e da cultura e áreas onde o árabe era a principal língua da literatura religiosa e legal. Porém, um renascimento da língua persa no Oriente tornou o principal meio de comunicação da cultura secular<sup>180</sup>.

Mesmo perante o avanço da língua persa, que sacudiu a unidade cultural no Oriente, no Ocidente islâmico a língua árabe continuou predominando na alta cultura e, na fala coloquial, tendia a prevalecer sobre as línguas vernáculas<sup>181</sup>. Nesse contexto, o valenciano Ibn Yubayr viveu e escreveu seu relato de viagens em árabe clássico. Ao chegarmos nesse ponto, devemos mencionar que os criadores dos relatos de viagens e seus desenvolvedores são, principalmente, de Al-Andalus e do Magreb, regiões com uso frequente da língua árabe<sup>182</sup>. Ibn Yubayr pertenceu a esse contexto de produção cultural do Ocidente islâmico, onde a língua árabe era importante não só como instrumento de comunicação, mas também como instrumento de identidade. Nesse período termos como “árabe” e “arábico” assumiram

---

<sup>177</sup> PUIG MONTADA, Josep. *op. cit.*, 2007.

<sup>178</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

<sup>179</sup> PUIG MONTADA, Josep. *op. cit.*, 2007.

<sup>180</sup> “A primeira barreira séria à difusão do árabe ocorreu no século IX, quando o persa começou a surgir numa forma islamizada como língua literária; mas também no Irã o árabe continuou a ser a principal língua de doutrina legal e religiosa”. HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994, p. 66.

<sup>181</sup> Idem, 1994.

<sup>182</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007. p. 25-56.

sentidos maiores. Além de se referirem a pessoas originárias da Península Arábica, podiam também se referir a todos aquelas pessoas – do Oriente Médio à Península Ibérica – que usavam o árabe como língua do cotidiano e/ou como língua da alta cultura<sup>183</sup>.

### 1.4.3 - Atividades comerciais

Como língua do cotidiano, o árabe também se fazia presente nas atividades comerciais. Desde princípios do século II/VIII o comércio islâmico tinha grandes proporções, colocando em movimento uma ativa cadeia de mercadores, principalmente árabes e persas, em regiões como o litoral ocidental indiano, a costa oriental da África e as rotas entre o Magreb e a África subsaariana<sup>184</sup>. Essa enorme área comercial, durante o período abássida, criou uma unidade econômica importante pelo seu tamanho e por ligar duas grandes bacias do mundo civilizado, como a bacia do Mediterrâneo e a bacia do oceano Índico. Nesse espaço, movimentavam-se soldados, mercadores, artesãos, estudiosos e peregrinos, pondo em circulação ideias, estilos e técnicas. Dentro dessa enorme esfera de integração surgiram governos fortes, cidades grandes, comércio a longa distância e uma rica zona agrícola.

A criação do Império Muçulmano, e depois de estados dentro de seus antigos territórios, levou ao surgimento de grandes cidades, em que palácios, governos e populações urbanas precisavam de alimentos, matérias-primas para a manufatura e luxos para a ostentação de riqueza e poder, e onde as mudanças e complexidades da vida urbana levaram ao desejo de novidade e imitação dos poderosos ou do estrangeiro<sup>185</sup>.

Viajantes e exploradores, como Ibn Yubayr, percorreram rotas utilizadas desde a Antiguidade, com percursos terrestres e marítimos, que sobreviveram por séculos a várias soberanias políticas. Tais rotas foram marcadas, além de pontuais disputas militares, pela tolerância em relação ao acesso cultural e ligavam Ásia, Oriente Médio, África e Europa, favorecendo migrações, comércio e peregrinações<sup>186</sup>. Uma dessas rotas foi a famosa Rota da Seda<sup>187</sup>, que pode ser conferida no mapa seguinte.

---

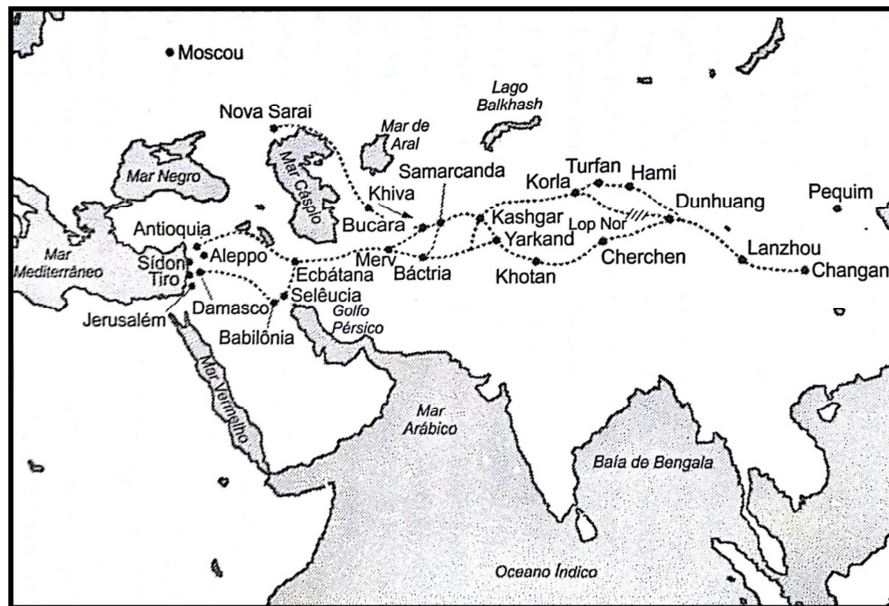
<sup>183</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

<sup>184</sup> BRAMON PLANAS, Dolors. Viajeros musulmanes: origen y desmitificación de creencias medievales. In: *Cuadernos Del Cemyr*, 14, diciembre 2006, p. 37-53.

<sup>185</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994, p. 62.

<sup>186</sup> BAMYEYEH, Mohammed A. *op. cit.*, 1993.

<sup>187</sup> A Rota da Seda era a antiga rota aberta na época dos gregos e romanos, indo do Mediterrâneo à Grande Muralha, cruzando os atuais territórios da Síria, Pérsia, Afeganistão, Paquistão, a Índia e Ásia central, passando por perigos naturais e sociais, como assaltos. O comércio ao longo da Rota da Seda vigorou até que as viagens marítimas se desenvolveram, tornando-se mais eficientes para superar grandes distâncias por mar e por terra. O



**Mapa 09 - A Rota da Seda.**  
(SONN, Tamara. *op. cit.*, 2011, p. 110).

É fácil então constatar que o comércio a longa distância era vivo no mundo oriental medieval, mas com a crescente demanda urbana e a relativa facilidade de comunicação no mundo islâmico, novas direções e métodos de organização foram dados a esse comércio<sup>188</sup>. Pimenta e outras especiarias, pedras preciosas, tecidos finos e porcelana vinham da Índia e da China, peles dos países do Norte que, em troca, enviavam coral, marfim e têxteis. Antes da chegada da estrada de ferro e depois no automóvel, nos tempos modernos, o transporte por águas era mais barato, rápido e seguro do que por terra. Para alimentar seus habitantes, era essencial que as cidades ficassem perto do mar ou de um rio navegável e, nesse período, as principais rotas do comércio a longa distância eram marítimas, principalmente no Oceano Índico. Nos primeiros tempos medievais, o comércio no Mediterrâneo foi mais limitado devido a não recuperação urbana e comercial da Europa Ocidental e devido ao Império Bizantino que, por algum tempo restringiu o comércio marítimo e o poder naval árabes. Ao longo da costa sul do Mediterrâneo era feito um comércio mais expressivo, ligando Al-Andalus e o Magreb com o Egito e a Síria, tendo a atual região da Tunísia como entreposto

---

que deu nome à rota foi a seda comercializada pelos chineses, mas nem só do comércio de seda vivia essa rota, obviamente. Metais preciosos, marfim, óleos, peles, cerâmica, vidro e especiarias estavam entre os produtos comercializados e conhecidos por exploradores, missionários e conquistadores que circulavam pela rota. SONN, Tamara. *op. cit.*, 2001.

<sup>188</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

nessa dinâmica<sup>189</sup>. Mas não eram apenas as atividades comerciais que movimentavam essas rotas.

#### 1.4.4 - Sufismo e peregrinação

Para os viajantes medievais, as estradas tinham significados além do comercial e geográfico<sup>190</sup>. Mesmo sendo desconhecidas, as rotas tinham sugestões espirituais. Essa conotação não estava ligada apenas à peregrinação ritual do Islã<sup>191</sup>, mas também a uma das vertentes religiosas adotada por Ibn ʿYubayr: o sufismo.

“Sufismo” é a palavra ocidental, não transliterada, para o termo árabe *taṣawwuf*, dimensão mística e esotérica do Islã<sup>192</sup>. Segundo muitos estudiosos a palavra vem do árabe “*ṣūf*”, que quer dizer “lã”, em virtude dos primeiros sufis usarem roupas desse tecido como sinal de desapego ao mundo material. Como bem sintetiza Tamara Sonn,<sup>193</sup> o sufismo é a dimensão pessoal e intimista do islã desenvolvida em uma profunda tradição de espiritualidade<sup>194</sup>. Vejamos uma definição semelhante para essa tradição islâmica:

O Sufismo pode ser considerado um corpo de ensinamentos e práticas relacionadas com as dimensões místicas e esotéricas do Islã. Esse misticismo e esoterismo, também encontrado em outras tradições religiosas, focam-se na experiência direta com Allah<sup>195</sup>.

Os princípios do sufismo consistem, além da procura pela interiorização espiritual da mensagem alcorânica, na busca pelo contato com Deus, na compreensão do Outro e na caridade. A vertente mística islâmica também introduziu um novo elemento litúrgico, o *dīkr*,

<sup>189</sup> SONN, Tamara. *op. cit.*, 2011.

<sup>190</sup> BAMYEYEH, Mohammed. *op. cit.*, 1993.

<sup>191</sup> A peregrinação a Meca e aos seus santuários (*ḥaǧǧ*), obrigatória pelo menos uma vez para os fiéis com condições de saúde e de recursos para tal, é um dos cinco pilares do islã. Os outros quatro pilares são: a *ṣahādat* (testemunho ou confissão da fé), a *ṣalāt* (conjunto das cinco rezas diárias), o *zakā* (esmola ou parcela da renda para fins sociais) e o *ramadān* (mês do jejum como devoção e purificação a Deus em comemoração ao recebimento da Revelação divina). DEMANT, Peter. *op. cit.*, 2015.

<sup>192</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>193</sup> SONN, Tamara. *op. cit.*, 2011.

<sup>194</sup> Hilário Franco Júnior, enquanto historiador, define “espiritualidade” como uma “unidade dinâmica do conteúdo de uma fé e da maneira pela qual esta é vivida por homens historicamente determinados”. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Idade Média, nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006. De um ponto de vista psicológico, “espiritualidade” pode ser concebida como uma dimensão inerente e peculiar a todo ser humano. Essa dimensão impulsiona o ser na busca pelo sagrado e pela experiência transcendental para procurar sentidos e respostas aos aspectos essenciais do existir. A espiritualidade põe o ser perante questões profundas relativas à sua existência. DAL FORNO, Cristiano; FARINA, Marianne; GOMES, Nilvete Soares. Espiritualidade, religiosidade e religião: reflexão de conceitos em artigos psicológicos. In: *Revista de Psicologia da IMED*, nº 6, 2014, p. 107-112.

<sup>195</sup> SILVA FILHO, Mário Alves. Sufismo: a importância da mística islâmica no desenvolvimento histórico do islã. In: *Revista Rever*, Ano 13, nº 01, jan/jun de 2013, p. 63-83, p. 66.

que significa “memória”, “recordação”, “invocação do nome de Deus”, e que consiste na repetição de uma palavra em louvor a Deus associando-a a movimentos rítmicos, músicas e danças, traços característicos da ritualística sufi, tudo isso aliado a uma orientação do coração ao divino que visa levar o fiel à experiência pessoal da unicidade divina (*tawhīd*) para alcançar o significado verdadeiro da Revelação<sup>196</sup>.

Encontram-se expressões do sufismo já no século II/VIII. Apesar da proibição da *Sunna* ao monasticismo, os primeiros ascetas reuniam-se para discutir questões religiosas e espirituais e para interagir com pessoas interessadas em seus estudos. Assim surgiram, por todo o mundo islâmico, centros místicos ou confrarias religiosas (*turuq*), organizações que expressavam a formalização das relações entre mestre e discípulos. Quando os mestres faleciam, eram enterrados no local da comunidade. Suas tumbas então passavam a ser locais de visitação e meditação, onde os fiéis pediam bênçãos às almas dos mortos. A mesma prática também era adotada pelo xiismo desde os séculos III/IX e IV/X, quando túmulos de líderes religiosos se tornaram locais de peregrinação e em seus entornos foram construídas hospedarias, escolas, e cemitérios<sup>197</sup>. Túmulos de sábios famosos, de Companheiros do Profeta e de filhos de chefes religiosos também eram venerados pelos xiitas<sup>198</sup>. A prática de peregrinação a esses túmulos era condenada pela ortodoxia sunnita, mas era realizada por muçulmanos de diversas camadas sociais, como o viajante aqui abordado, conforme exposto anteriormente.

A prática da peregrinação aos túmulos de santos, a organização de sessões de orações independentes das mesquitas e o estabelecimento de regras separadas do código de lei sunnita desafiavam as autoridades dos teólogos e estudiosos da lei. No século II/X a reação ortodoxa contra o sufismo se afirmou em Bagdá de forma intransigente, caindo sobre os novos líderes religiosos<sup>199</sup>. Só em 505/1111 ocorreu a conciliação completa entre a ortodoxia sunnita e o

---

<sup>196</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>197</sup> SILVA FILHO, Mário Alves. *op. cit.*, 2013.

<sup>198</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.

<sup>199</sup> SILVA FILHO, Mário Alves. *op. cit.*, 2013.

sufismo com Al-Gazālī (450/1058-505/1111)<sup>200</sup>, que aplicou o espiritualismo sufi à estrutura legal islâmica<sup>201</sup>.

É interessante notar que os praticantes do sufismo ou os membros de alguma ordem sufi se autodenominam “pobres” ou “viajantes”, considerando o mundo material como um local de passagem, fazendo referência à transitoriedade do mundo terreno e valorizando a vida após a morte, na presença de Deus<sup>202</sup>. Por mencionarmos isso, destacamos que o homem medieval tinha interesse em viajar e se pôr em contato com o Além, com o sobrenatural, por meio de *maravilhas*, fenômenos acima da ordem habitual do mundo que satisfaziam sua curiosidade e desejos<sup>203</sup>.

O século VI/XII assistiu à sistematização dos ensinamentos sufis pelos primeiros teóricos bem como, até o século VIII/XIV, ao crescimento dos grupos sufis em torno dos mestres, e a formação, organização e expansão das primeiras ordens ou irmandades. É importante também mencionar o pluralismo e as tensões em que vivia e em que vive o sufismo. A primeira tensão é a externa, pois muitos muçulmanos ortodoxos consideram o sufismo como contrário à doutrina islâmica. Os sufis, claro, pensam diferente e se consideram muçulmanos exemplares, seguidores do Islã dos tempos do Profeta. A outra tensão é interna e evidenciada pelas correntes divergentes de sufismo, que chegaram a criar cerca de quatrocentas ordens sufis. Por isso encontrava-se e encontra-se sufis em diversas vertentes do Islã, como o sunnismo e o xiismo<sup>204</sup>. Ibn ʿYubayr é um exemplo dessa fusão de influências.

Posto isso, encontramos um ponto de alteridade do viajante em relação ao xiismo quando ele transita pelos edifícios de Damasco em *rabīʿ II* de 580/julho-agosto de 1184 e encontra um oratório xiita. Atrelado a esse oratório está um episódio relacionado a uma proeza de ʿAlī, o quarto califa. Ibn ʿYubayr não desacredita o feito de ʿAlī, mas, sendo sunnita, também não o elogia.

---

<sup>200</sup> Abū Hāmid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Gazālī nasceu em Tūs, cidade persa, onde também faleceu. De origem humilde, al-Gazālī teve uma primeira instrução no sufismo e, posteriormente, nos estudos tradicionais islâmicos: Alcorão, tradições, jurisprudência, gramática árabe e as biografias dos Companheiros do Profeta e dos tradicionalistas. Foi chamado de “Algazel” pelos latinos, sendo considerado pelos filósofos e teólogos latinos, a partir do século XIII, como um teólogo, jurista, místico, pensador singular, político e reformado religioso. Esse autor assimilou e pensou sobre tendências céticas e místicas. GUERRERO, Rafael Ramón. Al-Gazālī: A Defesa do Islã Sunita. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (org.). *O Islã Clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 177-210.

<sup>201</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>202</sup> SILVA FILHO, Mário Alves. *op. cit.*, 2013.

<sup>203</sup> LE GOFF, Jacques. Maravilhoso. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2002. 2v. p. 105-120, p. 104.

<sup>204</sup> SILVA FILHO, Mário Alves. *op. cit.*, 2013.

Uno de los más suntuosos de estos monumentos es el monumento consagrado a °Alī Ibn Abī-Ṭālib – Dios esté satisfecho de él –, sobre el que se ha construido un oratorio magnífico de excelente disposición; a su lado hay un huerto todo él (cubierto) de naranjos y por el que corre el agua de una acequia. El oratorio enteramente, por sus (cuatro) lados, tiene unos velos pendientes, pequeños y grandes. En el mihrab hay una enorme piedra, que ha sido hendida en dos mitades y juntado (de tal forma) entre las dos, que no se destaca una mitad de la (otra) mitad en absoluto. La *šī'a* pretende que fue hendida por °Alī - Dios esté satisfecho de él – o bien de un golpe con su espada, o bien por orden divina mediante su mano. Pero nada se cuenta sobre °Alī - Dios esté satisfecho de él – que haya estado jamás en esta ciudad. ¡Que por eso no quede! Ellos dicen que eso tuvo lugar durante el sueño. Puede que el estado de ensueño les dé una certeza que nos les da el estado de vigilia. Esta piedra hizo indispensable la construcción de este monumento<sup>205</sup>.

O relato de viagens de Ibn Ŷubayr mostra a complexa rede de relações sociais, econômicas e religiosas que movimentavam o mundo islâmico medieval. Continuaremos nossa contextualização abordando o quadro histórico específico do mundo islâmico no século VI/XII, apontando a importância desse procedimento para uma melhor compreensão da obra do peregrino valenciano.

## **1.5 - Século VI/XII: O Islã na África e em Al-Andalus e as Cruzadas**

Apresentado o contexto geral do mundo islâmico clássico (VII-XI) e medieval (XI-XV), bem como os pontos-chaves para se entender a história do Islã e as vertentes jurídica e religiosa adotadas pelo viajante valenciano, podemos agora pontuar elementos específicos do mundo islâmico no século VI/XII no Ocidente, zona natal de Ibn Ŷubayr, e no Oriente, região por onde o valenciano transitou e sobre a qual escreveu. Uma série de temas nos aguarda, por isso, parece-nos interessante iniciar com um recorte dos poderes políticos para, em seguida, analisar fenômenos como o Islã em Al-Andalus e as Cruzadas.

### *1.5.1 – Dinastias muçulmanas*

Observando com um olhar atual e, levando em considerações os territórios percorridos por Ibn Ŷubayr, destacamos os sete principais poderes políticos islâmicos atuando no século VI/XII, poderes esses que tiveram importantes repercussões em termos de território, história e expressões culturais. Dos sete poderes, seis correspondem a dinastias e, um, à dividida

---

<sup>205</sup> IBN ŶUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 427-428.

soberania dos reinos taifas em Al-Andalus. Pondo uma tradicional ordem cronológica para apresentar os fenômenos históricos, começemos pela dinastia fatímida, mais reconhecida pelo seu governo no país no Nilo.

A soberania do atual território do Egito e de partes do norte da África esteve nas mãos dos califas fatímidas<sup>206</sup> de 297/909 a 567/1171. De orientação xiita<sup>207</sup>, os fatímidas tentaram conquistar todo o Magreb e também investiram nas terras orientais. Isso demonstra o tão citado caso das cisões políticas e militares no mundo islâmico.

Ao tentar dominar o Magreb, os fatímidas enfrentaram a força dos omíadas de Al-Andalus que, por sua vez, responderam militar e ideologicamente com a fundação do Califado de Córdoba em 317/929, criando a oposição sunnita<sup>208</sup>. No Oriente, os fatímidas conquistaram o Egito em 358/969 e sua época dourada se deu entre 365/975 e 386/996, durante o governo de Al-<sup>c</sup>Azīz. Nesse período, o prestígio desse califado se estendia do Atlântico aos montes Tauro, localizados no atual extremo sul da Turquia. Entretanto, o poder fatímida efetivo não era constante fora do Egito, que desde a época romana não tinha um regime estável e independente<sup>209</sup>. O Egito, nos anos fatímidas, superou centros como Basra e Bagdá no comércio entre o mar Mediterrâneo e o oceano Índico. Frequentado por habitantes de cidades da Península Itálica como Pisa e Veneza, o porto de Alexandria se tornou o principal centro de intercâmbio comercial do Mediterrâneo.

O regime fatímida caiu em 567/1171 devido a uma série de fatores, dentre os quais, a ascensão dos turcos seljúcidas, o desenvolvimento dos estados cruzados e o advento dos aiúbidas, que reestabeleceram o sunnismo no Egito. Falar sobre os aiúbidas envolve mencionar o fundador da dinastia, Ṣalāḥ ad-Dīn Abū-l-Muzaffar Yūsūf Ibn Ayyūb, mais conhecido no Ocidente como “Saladino”<sup>210</sup>. A este, o viajante Ibn Ḥubayr concedeu muitos elogios, como veremos no decorrer deste trabalho.

O líder curdo muçulmano de orientação sunnita nasceu em 1137 em Tikrit, no atual Iraque, e faleceu na cidade de Damasco, na atual Síria, em 1193. Ele foi o líder político e militar muçulmano mais famoso na época das Cruzadas. Conquistou Jerusalém em outubro de

---

<sup>206</sup> O nome da dinastia vem de “Fāṭima”, filha do fundador do Islã. Os califas fatímidas alegavam ser descendentes de °Alī e Fāṭima.

<sup>207</sup> O movimento fatímida originou-se no ismaelismo, doutrina xiita de cunho político, religioso, filosófico e social que pregava a renovação do Islã por meio do aparecimento de um Mahdī descendente do Profeta. O Mahdī pode ser entendido como um “Bem Encaminhado”, “Guiado por Deus”. É uma personalidade envolta em mistérios que, segundo a crença, irá restaurar o Islã no fim dos tempos. Essa crença, de natureza escatológica, se desenvolveu em meios populares por influência do xiismo. MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>208</sup> Idem, 2013.

<sup>209</sup> Idem, 2013.

<sup>210</sup> “Saladino” em árabe significa “Bem Estar da Religião”, “Bondade da Religião”. SALGADO, Felipe Maíllo. *op. cit.*, 2007.

1187, consolidando sua autoridade sobre os territórios que hoje correspondem ao Egito, à Síria, à Mesopotâmia, à Palestina e ao Ocidente da Península Arábica (Ḥiṣṣā). Saladino iniciou sua carreira militar como soldado no exército de Nūr ad-Dīn Maḥmud (1118-1174), ou Nuraddin, soberano da Síria de 1146 a 1174, sendo uma figura de proa no contexto da Terceira Cruzada (1189-1192). Esse empreendimento em específico envolveu outras figuras que se tornaram famosas, como o rei francês Filipe Augusto (1165-1223), o rei inglês Ricardo Coração de Leão (1157-1199) e o imperador alemão Frederico Barba-Ruiva (1122-1190)<sup>211</sup>.

A dinastia fundada por Saladino governou o Egito até 650/1252, a Síria até 658/1260 e parte da Arábia Ocidental até 626/1229. Para Maíllo Salgado, o sistema político-militar da dinastia aiúbida foi um regime de federação familiar, no qual o soberano distribuía terras entre seus parentes e estes, a despeito da submissão ao califa e de fidelidade militar, tinham absoluta autonomia de gestão. Dentro desses territórios havia outros domínios menores com o mesmo tipo de gestão e hierarquização sob as chefias de grandes oficiais ou de príncipes de segunda ordem<sup>212</sup>.

---

<sup>211</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. *As Cruzadas*. São Paulo: Brasiliense, 6ª edição, 1981.

<sup>212</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.



**Mapa 10 – The Ayyubid territories in 615/1218.**  
(FIERRO, Maribel (ed.). *op. cit.*, 2011, p. 42).

Por meio do conceito de guerra santa<sup>213</sup> os aiúbidas instigaram o entusiasmo dos muçulmanos árabes, turcos e curdos contra os cruzados cristãos. Apesar da campanha

<sup>213</sup> Os termos árabes que expressam de forma precisa as noções de “guerra” e de “violência” são “*ḥarb*” e/ou “*qitāl*”. Porém, muito se associa o termo “*yihād*” à “guerra”, à “violência”, à “luta” e a “combate”, embora “*yihād*” signifique, literalmente, “esforço”, podendo ser interpretado religiosamente, a partir dos *ahādīṭ*, como um conjunto de ações não violentas no exercício da crença em Deus, acarretando no aperfeiçoamento espiritual individual do fiel. No entanto, a partir das atuações bélicas do Profeta e dos califas ortodoxos nos primeiros tempos do Islã, a maioria dos sábios muçulmanos sunitas, desde o século II/VIII, tem caracterizado de forma generalizada o termo “*yihād*” como discurso islâmico de legitimação da violência. Mas essa relação entre “*yihād*” e guerra precisa ser esclarecida. Assim, segundo a teoria jurídica sunnita clássica, a *yihād*, em sentido político, é um esforço bélico, uma forma de expansão do domínio político e territorial do Islã. É importante frisar que tal esforço político e militar não pressupõe a imposição da crença islâmica aos territórios conquistados e nem deve ser usado para resolver dissidências internas na política e na religião. Esse tipo de *yihād* também é visto como um dever coletivo que nem todos os muçulmanos são obrigados a cumprir de forma individual, a não ser em caso de ataque inimigo sobre o território islâmico. GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. Bases doctrinales y jurídicas del *yihād* en el derecho islâmico clásico (siglos VIII-XIII). In: *Clio & Crimen*, nº 6, 2009, p. 243-277.

beligerante, o comércio com os europeus ocidentais não foi prejudicado. Isso pode ser observado desde o período de soberania de Saladino, mas seus sucessores tiveram relações mais pacíficas com os europeus, que levaram ao auge econômico do Califado Aiúbida durante a soberania de Al-Kāmil (615/1218-635/1238). Após sua morte, as lutas familiares enfraqueceram o poder aiúbida. Juntou-se a isso a ascensão dos mamelucos, soldados escravos de origem turca que formavam o exército dessa dinastia.

Nesse contexto geral de fragmentação do poder abássida, povos como os turcos<sup>214</sup> ascenderam política e militarmente geralmente como tropas militares auxiliares a serviço dos governadores locais, dando nova força à expansão islâmica. Desde o fim do período final de soberania da dinastia omíada (41/661-132/750) os turcos já tinham íntimas relações com o Islã. Ingressaram na sociedade muçulmana, geralmente, como soldados escravos, que com o tempo foram denominados “mamelucos”<sup>215</sup>.

No início do século III/IX os turcos já eram indispensáveis na organização do exército abássida, levando então ao crescimento de sua influência e à fundação de dinastias importantes, como a seljúcida, oriunda de uma família de chefes de um dos clãs dos turcos *guzz*, nômades das estepes do norte dos mares Cáspio e Aral. Em fins do século IV/X os turcos seljúcidas foram convertidos ao Islã e em meados do século seguinte conquistaram um território que ia da Pérsia à Ásia Menor. Essa dominação foi de 430/1038 a fins do século VII/XIII. Os seljúcidas eram reconhecidos como clientes e protetores do califa abássida, e por volta de 447/1055, o califa nomeou o soberano Togrīl Beg (430/1038-455/1063), como sultão, contribuindo para a consolidação do poder político da aristocracia dessa etnia<sup>216</sup>.

Iniciou-se então um momento de renovação do sunnismo, que contribuiu para eclipsar numerosos núcleos xiitas, que haviam dominado o fragmentado território abássida. Perante o avanço seljúcida, por exemplo, os fatímidas foram obrigados a manter uma posição defensiva. Entretanto, as consequências do crescimento seljúcida não foram apenas militares. Com a consolidação política dessa dinastia, as rotas de migração para diversas tribos turcas rumo ao Islã ficaram abertas. Após derrotar os bizantinos em Mantzikert em 464/1071, os seljúcidas se estabeleceram na Anatólia. Isso, em certa medida, provocou a resposta das Cruzadas por parte da Cristandade<sup>217</sup>.

---

<sup>214</sup> O termo “turco” faz menção um conjunto de povos, de maioria nômade da Ásia Central, que se converteram ao Islã. Idem, 2013.

<sup>215</sup> SONN, Tamara. *op. cit.*, 2011.

<sup>216</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>217</sup> Idem, 2013.

O governo seljúcida organizou-se hierarquicamente segundo o modelo persa-islâmico, que tinha o sultão no topo, acima de uma burocracia persa e de um exército multiétnico liderado por escravos turcos. Mas a despeito dessa organização, o Império Seljúcida começou a desmantelar-se no século VI/XII devido às distinções entre a aristocracia urbana seljúcida e o elemento turcomano,<sup>218</sup> ou nômade, e às lutas familiares internas. Nesse quadro de divisão, apenas um ramo seljúcida, o ramo dos sultões de *Rūm*<sup>219</sup>, na Ásia Menor ou Anatólia, sobreviveu à invasão mongol.

Enquanto isso, no Ocidente, as dissidências políticas se manifestavam na Península Ibérica com o surgimento dos reinos taifas, nascidos após a dissolução do Califado de Córdoba (929-1031). Mas em pouco tempo os almorávidas trouxeram de volta a unificação política em parte do Magreb e em Al-Andalus.

A dinastia almorávida reinou do Magreb Ocidental até o centro da atual Argélia de 448/1056 a 541/1147. Também governaram Al-Andalus a partir de sua nova capital, Marraquexe (Marrākuš). Essa dinastia berbere teve suas origens em um movimento religioso rigoroso, de filiação ortodoxa malikita, divulgado pelo teólogo °Abdu Allāh Ibn Yāsīn<sup>220</sup> (m. 451/1059) e teve entre seus primeiros adeptos membros de tribos nômades do Saara ou do denominado Sudão Ocidental<sup>221</sup>.

Dentre os feitos políticos e militares dos almorávidas estão a conquista do Sudão – que levou o Islã para o sul do Saara e o introduziu na chamada “África negra”<sup>222</sup> – e o destronamento dos reis das taifas, levando a uma unidade entre o Magreb Ocidental e Al-Andalus. Esses feitos tiveram consequências econômicas: os reinos taifas controlavam as rotas transaarianas ocidentais. Com o domínio dos almorávidas, houve um comércio

---

<sup>218</sup> Palavra que denomina alguns povos turcos da Ásia Central que permaneceram nômades, como os grupos *Guzz* e *Qarluq*, diferenciando-os dos turcos sedentários. Idem, 2013.

<sup>219</sup> Os gregos do Império Bizantino se viam como herdeiros do Império Romano. Os árabes também os viam assim, por isso chamavam os gregos de *rūm* (romanos). O domínio turco na Ásia Menor, onde hoje é a Turquia, foi inclusive denominado, por fontes árabes, de “sultanato dos *rūm*”. MAALOUF, Amin. *op. cit.*, 1988.

<sup>220</sup> Ibn Yāsīn era originário de Barbāt (Barbate), castelo da província de Sidonia, em Al-Andalus. Dedicou-se à implantação da ortodoxia islâmica na região sul do país que hoje é o Marrocos.

<sup>221</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>222</sup> A “África negra” era a porção do continente africano que ficava abaixo do território do deserto do Saara, localizado ao norte. Esse território era verde, mas entrou em processo de desertificação no quarto milênio antes de Cristo. Porém, essa desertificação não se tornou um obstáculo intransponível entre as populações negras ao sul do Saara e as sociedades das regiões do Mediterrâneo e do Crescente Fértil. LAMBERT, Jean-Marie. *História da África negra*. Goiânia: Editora Kelps, 2001. Desde os primeiros anos do islã, seus preceitos religiosos eram divulgados nas áreas de ação dos mercadores. Foi assim na Ásia Central, na Índia, na Indonésia e na África Subsaariana. No caso africano, os mensageiros da crença islâmica acompanhavam as caravanas que saíam do Egito e do Magreb. No século V/XI já havia, cruzando o Saara, duas rotas principais de ligação no sentido norte-sul, transportando sal, temperos, armas, tecidos, ouro e escravos. MACEDO, José Rivair. *História da África*. São Paulo: Contexto, 2015.

florescente, principalmente de ouro e de escravos, do sul ao norte da África para Al-Andalus<sup>223</sup>.

Entretanto, mantendo permanente guerra contra os cristãos e contra rebeldes muçulmanos, prejudicando assim as relações sociais entre a dinastia e outros fiéis do Islã, o sistema político dos almorávidas perdeu sua coesão e desmoronou. Apesar de sua supremacia não ter durado um século inteiro, ampliaram as dimensões do mundo islâmico que herdaram.

E por falar em herança, os almôadas são considerados os herdeiros dos almorávidas no mundo islâmico ocidental. Em sua maior extensão, o Império Almôada incluiu os atuais territórios do Marrocos, da Argélia, da Tunísia e da Península Ibérica, incluindo o sul de Portugal, entre 524/1130 e 667/1269. Governaram no Magreb de 541/1146 até 667/1269, e também em Al-Andalus, com base em Marraquexe.



**Mapa 11 – *The Almohad caliphate (sixth/twelfth century).***  
(FIERRO, Maribel (ed.). *op. cit.*, 2011, p. 40).

A decadência dessa dinastia se iniciou em 609/1212 após a Batalha de *Las Navas de Tolosa (al-ʿIkāh)*<sup>224</sup>. Após esse episódio, surgiram reinos islâmicos independentes no

<sup>223</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>224</sup> Batalha travada em 16 de julho de 609/1212 entre o exército do Império Almôada e uma coalizão de reinos cristãos ibéricos. Esses reinos eram Castela, Navarra, Aragão, Leão, Portugal e tropas dos cavaleiros das ordens militares de Santiago, Calatrava, Templários e Hospitalários. Essa batalha foi um sintoma do declínio do regime almôada, que já estava em processo de crise política e enfraquecimento da força militar, e a primeira grande vitória dos reinos cristãos ibéricos contra as forças muçulmanas de Al-Andalus e do Magreb. HRBEK, Ivan. A

Ocidente, reinos que em muitos momentos foram adversários políticos entre si, apesar de divulgarem a mesma fé. Esses reinos serão mencionados logo adiante. Feita essa breve explanação da história política e militar dos almôadas, falemos sobre outros traços dessa dinastia.

O termo “almôada” vem do árabe “*Al-Muwaḥḥidūn*” que significa “os que professam a unicidade divina”<sup>225</sup>. O nascimento dessa dinastia foi bastante influenciado pelas ideias de Ibn Tūmart<sup>226</sup> (m. 524/1130) e pelo seu movimento religioso reformista<sup>227</sup>, baseado na reelaboração do dogma islâmico fundamentado na *tawḥīd*<sup>228</sup>, o monoteísmo ou a unicidade de Deus. Assim como seus predecessores nômades, os almôadas nasceram no noroeste da África e foram liderados por uma dinastia berbere cujos primeiros membros eram berberes tribais sedentários do Alto Atlas.

Em termos intelectuais, o movimento almôada foi o protesto de uma parte da sociedade magrebina contra o conservadorismo rigoroso e o legalismo malikita que então predominava no norte da África. Também foi a resposta bélica contra o comodismo social do fim do período almorávida. Os almôadas realizaram a primeira e única união política do Magreb registrada na história. Seu império foi a maior construção geopolítica que se fez na região. Além disso, assim como os almorávidas, os almôadas atrasaram a queda de Al-Andalus em mãos cristãs<sup>229</sup>.

---

desintegração política do Magreb. In: NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História Geral da África IV: África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO, 2ª edição, 2010.

<sup>225</sup> MAÍLLO, SALGADO, Felipe Maíllo. *op. cit.*, 2013.

<sup>226</sup> Camponês berbere das montanhas Anti-Atlas que viajou pelo mundo islâmico oriental onde, na região do atual Iraque, estudou com os melhores mestres da época. Retornando ao Magreb, encontrou-se com ‘Abdu al-Mu’min, que tornou-se seu discípulo e, anos depois, o primeiro califa almôada, tendo governado de 524/1130 a 558/1163. Inicialmente, Ibn Tūmart era conhecido como “*imām dos Masmūda*” e, depois, como *Mahdī* (Messias). MARTÍNEZ LORCA, Andrés. La reforma almohade: del impulso religioso a la política ilustrada. In: *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, t. 17, 2004, p. 399-413.

<sup>227</sup> O núcleo teológico da reforma almôada foi a concepção da unicidade divina (*tawḥīd*), indo contra as práticas religiosas que eram contrárias à lei islâmica (*ṣarī‘a*). Tal concepção, basicamente, visou desassociar de Deus, o Criador, quaisquer comparações e associações com os limites e imperfeições das criaturas feitas por Ele. Para Ibn Tūmart, converter Deus em uma criatura era semelhante à adoração a um ídolo. Utilizando de uma linguagem teológica de alto nível, de lógica e de raciocínio silogístico, Ibn Tūmart tentou demonstrar a existência de Deus e defendeu sua unicidade. MARTÍNEZ LORCA, Andrés. *op. cit.*, 2004.

<sup>228</sup> O termo “*tawḥīd*” é derivado da raiz verbal árabe “*wḥd*”, cujas conotações são “unidade”, “unificar”, “consolidar”. Assim, “*tawḥīd*” significa “unificação”, transformar algo em um”, “afirmar a unicidade”. O conceito de “*tawḥīd*” é a base da religião islâmica, expresso na fórmula “Não há outra divindade senão Deus”, e serve para distinguir a verdadeira crença em Deus (*imām*) da descrença (*kufr*). Sendo, portanto, a essência do Islã, o *tawḥīd* é o testemunho da absoluta unidade de Deus, descartando a existência de outros deuses ou de pessoas participantes da divindade. PHILIPS, Abdu Ameenah Bilal. *Os fundamentos do tawheed: monoteísmo puro*. Tradução de Leia Ali Tassa. Revisão da Tradução: Samir El Hayek, 2008. MAÍLLO SALGADO, Felipe Maíllo. *op. cit.*, 2013.

<sup>229</sup> Idem, 2013.

Os dirigentes almôadas tomaram o título de califas, mas seu regime foi caracterizado pela falta de apoio popular. Apesar da impopularidade, foi registrado nessa época um clima mais propício para a criação intelectual do que o anterior período almorávida, bem como o desenvolvimento entre as massas populares do “culto aos santos”, que desde então passou a fazer cada vez mais parte da vida dos muçulmanos ocidentais, como Ibn ʿYubayr.

Apesar das agruras entre dirigentes e as massas populares, o período de apogeu almôada compôs a época em que as populações do Magreb passaram a ter uma cultura árabe e berbere comum. O domínio artístico da época almôada também é considerado o momento culminante da arte islâmica do Ocidente, aparecendo nessa época as grandes cidades e mesquitas de grande requinte<sup>230</sup>. Com o enfraquecimento dos almôadas, lentamente surgiram novas dinastias na região, como os nasridas (635/1238-898/1492) em Granada, os marínidas (614/1217-869/1465) no Magreb Ocidental (atual Marrocos), os zaiânidas (633/1236-957/1550) no Magreb Central (atual Argélia) e nos haféssidas (625/1228-982/1574) no Magreb Oriental (atual Tunísia)<sup>231</sup>.

São notáveis os elogios do viajante valenciano a essa dinastia, considerada por ele um exemplo de “retidão” na religião perante tantas “inovações” na fé. Acerca desse assunto, apresentamos o trecho do relato com discurso panegírico aos almôadas, relativo ao período em que viajante transitou pelo Ḥiḡāz em *rabiʿ II* de 579/julho-agosto de 1183.

Aquel que se halla en la verdad está persuadido, completa y firmemente convencido, de que no hay (verdadero) islam sino en los países del Magreb, porque ellos están en una vía luminosa sin fronteras. En los demás (países), en estas regiones orientales, hay pasiones, innovaciones reprobables (*bidaʿ*), sectas y partidos extraviados; salvo aquellas de sus gentes que Dios, poderoso y grande, ha preservado. Así, no hay justicia, ni derecho, ni ley (*dīn*) sobre la superficie de esos (países) solamente junto a los almohades – Dios lo fortifique -; pues ellos, en este tiempo, son los últimos *imāmes* de la rectitud<sup>232</sup>.

Porém, como o tradutor da obra destaca em nota<sup>233</sup>, o apreço de Ibn ʿYubayr por Saladino chega a obscurecer sua consideração positiva pelos almôadas. Uma evidência disso é que apenas nesse trecho, em todo o relato, o valenciano citou os almôadas. Em contrapartida, às citações em alusão a Saladino foram feitas esporadicamente durante toda a obra.

---

<sup>230</sup> Idem, 2013.

<sup>231</sup> Idem, 2013.

<sup>232</sup> IBN ʿYUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 135-136.

<sup>233</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007, p. 136.

No hay entre ellos quien se adorne de un nombre que le siente bien o que sea designado con una cualidad digno de ella, salvo Saladino (Ṣalāḥ ad-Dīn = El buen orden (o bienestar) de la religión), soberano de Siria, de Egipto, del Hiḡāz y del Yemen, célebre por el mérito y la equidad<sup>234</sup>.

Por mano de este sultán justo, Dios ha bastado a los creyentes para librarlos de un grave contratiempo y de una situación penosa. El agradecimiento para con él se impone a todo aquel que entre los hombres cree que la peregrinación a la Casa Sagrada (*al-Bayt al-Ḥarām*) es uno de los cinco pilares del islam, hasta el punto de ser extensiva a todos los hombres y obligatoria la invocación por él (a Dios) en cualquier lugar y en cualquier país. Dios tiene en reserva la remuneración a los benefactores, pues Él, cuyo poder es inmenso, no dejará “de remunerar a quienes se conduzcan bien”<sup>235</sup>.

Os locais e momentos em que foram feitos tais discursos foram, respectivamente, na cidade de Dunayṣir, perto de Bagdá, em *rabīʿ I* de 580/junho de 1184 e no Egito em *dū-l-ḡiḡā* de 578/abril de 1183. O termo “justo” é um dos muitos elogios feitos pelo viajante ao sultão, cujo poder, acreditava-se foi concedido por Deus, que lhe permitiu livrar os crentes de contratempos e situações penosas. Durante toda a narrativa, Ibn Ḳubayr construiu uma imagem de Saladino como homem justo, piedoso e guerreiro exemplar, contribuindo para uma propaganda do sultão sunnita. Nesse quadro, Saladino procurou desenvolver seu governo sunnita em oposição ao xiismo oriental, representando pela dinastia fatímida<sup>236</sup>. Além disso, o viajante compôs a imagem do sultão como unificador e líder o mundo islâmico em um momento necessário e específico: as Cruzadas.

### 1.5.2 – Cruzadas

As Cruzadas<sup>237</sup> podem ser entendidas como um movimento de longa duração caracterizado por migrações armadas do Ocidente rumo ao Oriente<sup>238</sup>. De acordo e, desenvolvendo esse conceito breve, concordamos com Fátima Regina Fernandes, que considera que as Cruzadas foram um movimento surgido no Ocidente e que levou a um longo

---

<sup>234</sup> Idem, 2007, p. 374.

<sup>235</sup> Idem, 2007, p. 100.

<sup>236</sup> GARCÍA SANJUÁN, Alejandro García. *Les awqaf à la fin du XII siècle à travers la relation de voyages d'Ibn Gubayr*. In: *Bulletin d'Études Orientales*. Tome LVI, années 2004-2005, IFPO, Damas, 2006.

<sup>237</sup> Os termos “Cruzada” ou “Cruzadas” não eram utilizados, no Ocidente, no período histórico para o qual eles são empregados. Geralmente, os textos medievais utilizavam termos como “peregrinação”, “guerra santa”, “expedição da Cruz” ou “passagem”. O termo “Cruzada” aparece de forma esporádica em textos de meados do século XIII, quando o fenômeno já estava enfraquecido. A expressão veio das ideias dos participantes das expedições militares, que se consideravam “soldados de Cristo” e bordavam uma cruz em suas roupas. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *op. cit.*, 1981.

<sup>238</sup> BONNASSIE, Pierre. *Dicionário de História Medieval*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.

enfrentamento militar principalmente nas regiões das atuais Síria e Palestina, entre os séculos XI e XIII, e na Península Ibérica entre os séculos VIII e XV<sup>239</sup>.

Para Runciman, as Cruzadas nasceram no século XI e entraram em declínio no século XIV, sendo um movimento importante na historicidade das relações entre o Islã e a Cristandade<sup>240</sup>. Já para o historiador francês Jean Flori<sup>241</sup>, que analisou as relações entre o conceito de “guerra santa” e as Cruzadas, estas foram uma guerra santa cujo objetivo era a libertação de Jerusalém. A análise de Flori leva em conta o aumento das peregrinações cristãs ao Santo Sepulcro de Cristo em Jerusalém desde o final do século XI, por isso a importância da cidade santa em sua leitura sobre as Cruzadas. Para esse autor, a Europa ocidental modificou totalmente sua situação depois do ano mil, passando de “cidadela sitiada” para uma região em expansão. Vejamos um resumo do contexto histórico, na Europa ocidental, no qual se desenrolaram os eventos desse importante acontecimento histórico.

No mundo cristão ocidental, do século XI em diante, após um período de relativa pacificação das invasões de germânicos, húngaros, nórdicos e muçulmanos, houve um período de crescimento demográfico, econômico e social. Estações do ano mais bem definidas contribuíram para melhores colheitas. Havia mais bocas para alimentar e mais homens para lutar<sup>242</sup>. Mas havia problemas de ordem militar e política.

Os senhores de terra mudaram o sistema de sucessão de bens, legando patrimônio apenas aos primogênitos, gerando ociosidade nos filhos de segunda nobreza. Não se pode esquecer também os conflitos entre os poderes temporal e espiritual, envolvendo papas e imperadores<sup>243</sup>. Esses conflitos incentivaram a convocação para a Primeira Cruzada (1095-1099) pelo papa Urbano II (1042-1099) no Concílio de Clermont em Clermont Ferrand, na França, em 25 de novembro de 1095. A convocação papal aos cristãos para lutar contra os “infiéis” muçulmanos no Oriente a fim de libertar o Santo Sepulcro de Cristo foi a resposta do

---

<sup>239</sup> FERNANDES, Fátima Regina. Cruzadas na Idade Média. In: MAGNOLI, Demétrio. (org.) *História das guerras*. São Paulo, Contexto, 3ª edição, 2006, p. 99-129.

<sup>240</sup> RUNCIMAN, Steven. *op. cit.*, 2002.

<sup>241</sup> FLORI, Jean. *Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.

<sup>242</sup> FERNANDES, Fátima Regina. *op. cit.*, 2006.

<sup>243</sup> Consideramos que esses conflitos envolvem o conceito de “hierocracia”, que defendia a supremacia do poder espiritual do papa sobre o poder temporal do imperador. Isso explicava-se, simbolicamente, pelo fato de Jesus Cristo ter entregue à pessoa do apóstolo Pedro as chaves do reino celeste. Cristo era concebido como o Senhor do Mundo e, o papa, enquanto sucessor de Pedro, governava o mundo como representante de Cristo e era considerado senhor das duas esferas governamentais, explicadas na alegoria dos dois gládios, o temporal e o espiritual. Pedro então recebeu de Cristo a espada espiritual, para seu uso, e a espada temporal, para seu serviço. O conceito de hierocracia está inserido em todo um processo de formação, tendo chegado ao apogeu apenas com as ideias do papa Inocêncio III (1198-1216). SOUZA, Armênia Maria de. D. Afonso IV e o gládio espiritual: a coroa portuguesa e as imunidades episcopais (Séc. XIV). In: *Revista Diálogos Mediterrânicos*, nº 05, novembro de 2013.

pontífice ao pedido de auxílio do imperador bizantino Aleixo I (1056-1118), cujos territórios na Ásia Menor estavam prestes a ser invadidos pelos turcos seljúcidas. Estes, conforme Flori<sup>244</sup>, haviam conquistado Jerusalém em 1070 e bloquearam as vias terrestres de peregrinação à cidade santa antes mesmo de conquistá-la. Essas vias haviam sido abertas em meados do século X pelos húngaros, vencidos pelos ocidentais em 955 e, em seguida, convertidos ao cristianismo.

O imperador bizantino queria apenas auxílio contra os turcos, e o Papado viu nisso uma oportunidade para canalizar as pressões internas ocidentais e expandir a Cristandade<sup>245</sup>, colocando-se como soberano da Cristandade latina e grega<sup>246</sup>. Nesse contexto, dois mundos profundamente diferentes entre si, a Cristandade e o mundo islâmico,<sup>247</sup> iriam começar uma série de relações tanto pacíficas quanto beligerantes.

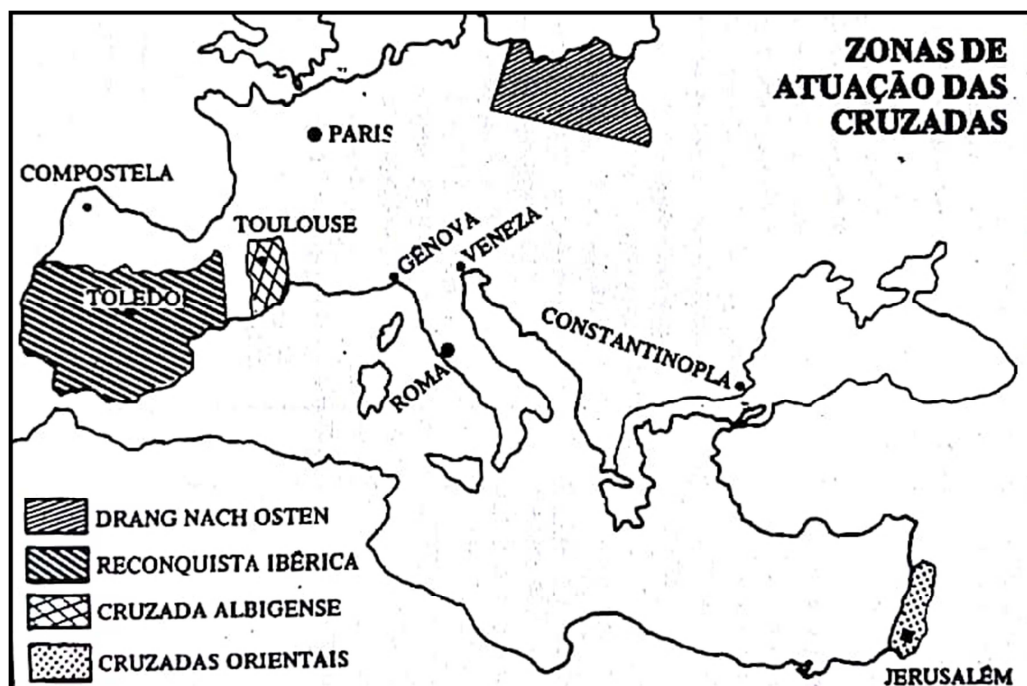
---

<sup>244</sup> FLORI, Jean. *Guerra santa, yihad, cruzada: violencia y religión en el cristianismo y el islam*. Granada: Universidad de Granada, 2004.

<sup>245</sup> Por “Cristandade” entende-se “um espaço amplo que envolvia as margens do Mediterrâneo e incluía povos de várias etnias, dialetos, ritos e traços culturais distintos”. Essa noção foi mais consolidada a partir do século XI em acordo com as prerrogativas papais de supremacia do poder espiritual sobre o temporal. FERNANDES, Fátima Regina. *Op. cit.*, 2006, p. 100. Para Franco Júnior, o termo era sinônimo de “cristianismo”, mas com o papa João VIII (872-882) passou a nomear os territórios cristãos do Ocidente europeu, tornando-se comum desde o final do século XI. Os homens medievais utilizavam conceitos civilizacionais como “*Christianitas*” ou “*Respublica Christiana*”, que não se confundiam com a ideia de “Europa”. A partir dos crescentes contatos com referenciais externos – como o mundo islâmico desde o século VIII e o mundo bizantino desde o século IX – os cristãos ocidentais tomaram consciência de uma identidade coletiva ocidental. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *op. cit.*, 2006.

<sup>246</sup> FERNANDES, Fátima Regina. *op. cit.*, 2006.

<sup>247</sup> HOURANI, Albert. *op. cit.*, 1994.



**Mapa 12 – Zonas de Atuação das Cruzadas.**  
(FRANCO JÚNIOR, Hilário. *op. cit.*, 1981, p. 63).

Tradicionalmente, os estudos historiográficos consideram a existência de oito cruzadas no Oriente, tendo a primeira sido convocada em 1095 e, a última, em 1270<sup>248</sup>. A despeito do fracasso cristão na última cruzada e da retomada de Jerusalém pelos turcos, os conflitos contaram com vitórias militares cristãs e muçulmanas, bem como com acordos políticos entre ambos os lados. A coexistência de momentos e espaços de conflito com períodos de convivência pacífica entre muçulmanos e cristãos, tanto dentro quanto fora da Cristandade, foram decisivos para a continuidade do movimento das Cruzadas por séculos. O conhecimento mútuo, entre cristãos e muçulmanos, antecedeu e sobreviveu às expedições militares. Logo, a troca de influências culturais também fez parte do saldo final do movimento no medievo<sup>249</sup>. Vejamos um exemplo desse intercâmbio no relato de Ibn Yubayr, ao transitar pela região que atualmente é a Síria, no mês de *yumāda I* de 580/agosto-setembro de 1184. O viajante narrou em primeiro lugar sobre os eremitas piedosos do monte Líbano.

Es asombroso que los cristianos, vecinos del monte Líbano, cuando ven a uno de estos solitarios musulmanes les traen sustento y los tratan bien, y dicen: “Éstos son de los que se han consagrado a Dios, poderoso y grande;

<sup>248</sup> Primeira Cruzada (1096-1099), Segunda Cruzada (1147-1149), Terceira Cruzada (1189-1192), Quarta Cruzada (1202, 1204), Quinta Cruzada (1217-1219), Sexta Cruzada (1228-1229), Sétima Cruzada (1248-1250) e a Oitava Cruzada (1270). Junto a essas, podemos acrescentar a curiosa e catastrófica Cruzada das Crianças (1212). FRANCO JÚNIOR, Hilário. *op. cit.*, 1981.

<sup>249</sup> FERNANDES, Fátima Regina. *Op. cit.*, 2006, p. 100.

por tanto, la asociación con ellos es necesaria”. Este monte está entre las más fértiles montañas del mundo; en él se hallan toda clase de frutas, hay aguas corrientes y extensas umbrías. Raramente hay un lugar donde el ascetismo y la renuncia al siglo estén ausentes. Si la conducta de los cristianos, (pese) a lo contrario de su credo, es esta conducta, ¿cúal te parece (que será) la de los musulmanes unos con otros?

De lo más extraordinario que se cuenta, está el que los fuegos de la discordia se enciendan entre los dos grupos, musulmanes y cristianos; a veces las dos partes se enfrentan y se alinean en posición de combate; sin embargo, caravanas de musulmanes y de cristianos van y vienen entre ellos sin que se opongan. (...).

Ninguno de los mercaderes cristianos es estorbado ni obstaculizado (en territorio musulmán).

Los cristianos, en su territorio, hacen pagar a los musulmanes un impuesto y gozan de una seguridad extrema. También los mercaderes cristianos pagan en el territorio de los musulmanes por sus mercancías; hay acuerdo entre ellos y armonía en todas las circunstancias. Las gentes de guerra están ocupadas en sus guerras; el pueblo permanece en paz; los bienes de este mundo son para quien vence. Ésta es la conducta de la gente de este país en sus guerras. En lo concerniente a los conflictos internos (*fitna*), que tienen lugar entre los emires musulmanes y sus reyes, tampoco (éstos) llegan a los sujetos ni a los mercaderes; e en paz o en guerra, la seguridad no les abandona en ninguna circunstancia. La condición de este país en eso es tan extraordinaria que la referencia acerca de ella no se agotaría. ¡Dios, por su gracia, exalte la palabra del islam!<sup>250</sup>

Após mencionar as relações entre cristãos e os eremitas muçulmanos do monte Líbano, o viajante descreveu sobre o comércio. Interessante notar seu testemunho em favor da tolerância comercial mesmo em épocas de conflito entre cristãos e muçulmanos, e também as vivências pacíficas entre membros dos dois credos a partir da existência de acordos.

Continuemos com nosso estudo realizando, no capítulo seguinte, não só a continuação de uma abordagem histórica, mas também literária da obra do viajante ibérico.

---

<sup>250</sup> IBN YUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 440-441.

## CAPÍTULO 2

### CRER, VIAJAR E RELATAR: UMA TRIÁDE SAGRADA

Apresentado o panorama histórico geral do mundo islâmico clássico e medieval, bem como o contexto específico do século VI/XII, nos concentraremos agora na análise histórica, literária e textual da nossa fonte documental principal, o relato de viagens de Ibn ʿYubayr. Esta segunda parte do presente trabalho envolve não só a interpretação do texto do peregrino valenciano sob uma perspectiva sócio-histórica, mas também a demonstração de sua tipologia no contexto da cultura árabe-islâmica medieval.

Trabalharemos o relato de viagem de Ibn ʿYubayr como um *testemunho*, como um meio de acesso a determinados acontecimentos, dentre eles e, principalmente, a peregrinação à cidade de Meca. Um estudo específico sobre a viagem religiosa islâmica será feito no capítulo seguinte. Por enquanto, analisaremos a estrutura literária do relato e seus recursos estilísticos dentro do quadro histórico de seu gênero, priorizando uma análise qualitativa.

Lembramos também que o produto textual do peregrino valenciano é considerado uma obra literária. É importante apontar que a *literatura*<sup>251</sup> nem sempre foi considerada uma *fonte* para a História. Foi com os historiadores franceses, principalmente com Lucien Febvre (1878-1956) e, posteriormente com a *Nova História*, que os textos literários entraram no rol das *fontes históricas*, tornando-se obras válidas para a investigação historiográfica<sup>252</sup>. A literatura é um fenômeno cultural e histórico, logo, recebeu distintas definições por diferentes grupos em variados contextos. Mas quando se afirma que uma determinada obra é literária, o que de fato se quer dizer com isso?

Talvez se queira dizer que, uma obra, para ser literária, deve ter a predominância de recursos artísticos em vez de recursos científicos. A literatura então se diferencia de outras manifestações escritas pelo uso da *literalidade*, ou seja, pelo uso de signos verbais polivalentes, por metáforas que representam a realidade. Independente do período histórico, os criadores de literatura pertenceram a diferentes fazeres sociais, sempre preocupados em

---

<sup>251</sup> Termo oriundo do latim “*littera*”, que significa “letra”. Apesar de possuir diversos conceitos, historicamente, “literatura” sempre foi associada à representação escrita do signo verbal. Uma obra é considerada literária por conter certos aspectos imanentes e também por influências institucionais. TERRA, Ernani. *Leitura do texto literário*. São Paulo: Contexto, 2014.

<sup>252</sup> FERREIRA, Antonio Celso. *op. cit.*, 2009.

expressar realidades que envolvem o trágico, o belo, o sagrado, o profano, o transgressivo ou o utópico<sup>253</sup>.

No caso de nossa principal fonte, a maior preocupação do seu criador foi com a dimensão do sagrado. Essa dimensão assumiu com ele um caráter especial devido ao seu objetivo principal, a peregrinação. A civilização islâmica medieval foi uma civilização em constante movimento, na qual a viagem pode ser considerada o tema unificador de sua história<sup>254</sup>, assim, torna-se necessário abordar o tema das viagens e os seus relatos.

## 2.1 – As viagens e seus relatos no século VI/XII

O tema da viagem está presente desde cedo na história do Islã. Em 622, o Profeta Muḥammad deixou a cidade de Meca e percorreu trezentos quilômetros para o norte buscando refúgio em Yaṭrib, futura Medina. O episódio iniciou o calendário lunar islâmico, influenciando decisivamente no futuro da religião.

A *riḥla* de Ibn Ḳubayr - enquanto produto cultural e documento histórico - deve ser entendida dentro de um contexto social complexo e dinâmico que remete diretamente às necessidades legais do Islã em seus primeiros tempos. Ao se esclarecer isso, iremos adquirir um conhecimento coerente sobre as figuras dos viajantes, sobre suas viagens e obras e suas importâncias para o Islã. Porém, antes desses apontamentos, é preciso abordar algumas questões teóricas envolvendo as viagens e seus relatos para destacar a importância dessas práticas no Medievo como um todo.

Quando a viagem se torna *tema literário* e, desse modo, estrutura um texto ou o imaginário de um escritor, é que podemos ver o quanto a reflexão sobre a viagem e suas relações com a literatura é um campo fértil para análises<sup>255</sup>, ainda mais se tratando de um relato de viagem árabe-islâmico, cujo estilo se organiza a partir da percepção de diversos campos da realidade social observada pelo viajante.

A viagem é a experiência mais complexa dentre as experiências de um indivíduo no estrangeiro, podendo tal experiência servir, relativamente, como modelo para uma forma literária que é o relato de viagem. Este é um meio de conhecer e interpretar o universo, sendo

---

<sup>253</sup> Idem, 2009.

<sup>254</sup> BISSIO, Beatriz. A viagem e as suas narrativas no Islã medieval. In: *Revista Litteris*, Rio de Janeiro, nº 04, edição quadrimestral, março de 2010.

<sup>255</sup> MACHADO, Álvaro Manuel; PAGEAUX, Daniel-Henri. As experiências da viagem. In: *Da literatura comparada à teoria da literatura*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 33-51.

uma possibilidade de transformar o desconhecido em conhecido e também de confirmar o viajante em sua dimensão humana<sup>256</sup>.

Quando Ibn ʿYubayr transitou por terras islâmicas e não islâmicas e relatou suas experiências, passou a fornecer uma confirmação da complexidade da dimensão humana de um viajante-escritor por meio das valorações que esse faz. Um exemplo disso pode ser visto na descrição que o peregrino valenciano fez de um casamento cristão na cidade de *Ṣūr* (Tiro), visitada no mês de *ḡumāda II* de 580 ou setembro de 1184.

Entre las escenas de boato de este mundo dignas de contar-se, que un día en Ṣūr (Tiro) junto al puerto presenciamos, está el cortejo nupcial de una novia. Todos los cristianos, hombres y mujeres, se habían congregado para este efecto y se habían alineado en dos hileras a la puerta de la novia, que iba a ser conducida al esposo mientras sonaban trompetas, flautas y todos los instrumentos para tocar. Hasta que, (por fin), ella salió con marcha vacilante entre dos hombres que la sostenían por la derecha y por la izquierda, parecían ser ambos de sus parientes maternos. Ella, con el más hermoso aspecto y el más magnífico vestido, arrastraba rozagante la cola de seda bordada en oro, según el estilo acostumbrado en sus vestidos. Sobre su cabeza (llevaba una diadema de oro, que estaba envuelta en una red tejida de oro y en la parte alta de su pecho (llevaba) otra parecida, dispuesta armoniosamente. Rozagante, con sus adornos y sus aderezos, marchaba lánguidamente con la lánguida marcha de la paloma o la andadura de la nube. Dios nos libre de la turbación (*fitna*) ante (tal) espectáculo. (...).

Y, así, la condujeron hasta introducirla en la casa de su esposo, y pasaron ese día en festín. Fue la casualidad la que nos procuró la vista de este fastuoso espectáculo. ¡Busquemos refugio en Dios contra su seducción (*fitna*)!<sup>257</sup>

Apesar de não poupar elogios à noiva e à beleza do cerimonial do casamento, o viajante pede que Deus proteja os muçulmanos da sedução do Outro. O que se lê é um misto de sentimentos que de forma nenhuma permitem enquadrar o viajante em um lado apenas em favor dos cristãos ou apenas contra, pois esse trecho demonstra não só o esforço em descrever os costumes de outra cultura como também a dimensão humana do peregrino na experiência da viagem.

Uma das necessidades mais antigas do Homem é viajar, e isso não foi diferente no período medieval. Fossem por razões comerciais, políticas, religiosas ou meramente pessoais, as viagens medievais puseram em movimento reis, mercadores, clérigos, peregrinos, funcionários régios, pobres, fugitivos, vagabundos, dentre outros. O homem medieval era um

---

<sup>256</sup> Idem, 1988.

<sup>257</sup> IBN ʿYUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 466-467.

*homo viator* cujo imaginário foi sendo preenchido ao longo dos séculos pelos espaços percorridos, pelas jornadas e pela dimensão simbólica associada a tais espaços<sup>258</sup>.

### 2.1.1 – Os livros de viagens medievais

Apesar das motivações materiais, de um modo geral, os viajantes medievais encaravam seus itinerários como uma demanda sagrada na qual viam a possibilidade da salvação da alma por meio do perdão dos pecados. Misturavam-se objetivos mais profanos com questões de ordem religiosa e espiritual<sup>259</sup>. As peregrinações inseriam-se nesse quadro, mas por enquanto convém enfatizar que muitas viagens medievais originaram testemunhos por escrito. Tais testemunhos e, suas fontes, as viagens, são exemplos de práticas culturais. As noções complementares de *práticas culturais* e *representações*, elaboradas pelo estudioso Roger Chartier<sup>260</sup> nos ajudam a pensar a temática das viagens e seus registros por escrito.

Entendendo *práticas culturais* como formas de ação ou execução de uma cultura, conseguiremos visualizar a viagem islâmica e seus registros por escrito como ações inseridas na cultura de sociedades historicamente localizadas, no caso, inseridas na civilização árabe-islâmica ocidental. Nesse caso, a *prática cultural* não se fazia apenas nos momentos de produções dos textos, mas também nos momentos de recepções das obras escritas, pois os leitores recriam tais obras, produzindo sentidos e, desse modo, cultura.

Considerando *representações* como formas de concepção, podemos compreender, como apresentaremos adiante, o significado das viagens e seus registros para campos como religião e educação e, também, para o prestígio do viajante-escritor de um relato. Essa personalidade, ao retornar de seu périplo, já não era vista mais pelos seus iguais como o mesmo que havia partido. O viajante mudava não só seu cotidiano, ao viajar, mas também as formas como os outros o viam, passado a concebê-lo como alguém piedoso para o qual direcionavam os melhores votos e as ações mais solidárias e religiosas. Nesse âmbito, deve-se levar em conta que sujeitos se movimentam entre *práticas* e *representações* do mesmo modo em que objetos culturais são produzidos entre esses dois polos.

Os vários registros de viagens medievais, apesar de terem características e propósitos diversos, recorreram a um conjunto de recursos narrativos e descritivos em comum,

---

<sup>258</sup> LOPES, Paulo. Os livros de viagens medievais. In: *Medievalista On-Line*, Lisboa, Ano 02, nº 02, 2006, p. 01-32.

<sup>259</sup> Idem, 2006.

<sup>260</sup> CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 2ª edição, 2002.

culminando na formação de um gênero literário multifacetado denominado *livros de viagens medievais*. Mesclando um discurso documental com um discurso literário, os *livros de viagens medievais* são uma fonte para entender a concepção de mundo e de realidade na Idade Média e permitem conhecer diversas informações e dados sobre o período<sup>261</sup>. Como ocorre com qualquer universo discursivo, os *livros de viagens* possuem, em sua estrutura, traços de outros gêneros, como crônicas e biografias, compondo assim uma rede de intertextualidade. A intertextualidade ocorre quando, em determinado texto, há a inserção de outro texto produzido anteriormente, texto esse que faz parte da memória social de determinada coletividade<sup>262</sup>. Vale destacar também que os *livros de viagens* também atuam como intertextos em outros gêneros diferentes<sup>263</sup>.

Independentemente de os relatos de viagens medievais terem sido sobre deslocamentos reais ou imaginários, eles adquiriram um estatuto literário e histórico importante. Por tocarmos no assunto real *versus* imaginário, afirmamos que distinguir essas duas categorias não é uma atividade muito operativa, pois os relatos de viagens misturam observações da realidade com descrições de mitos e lendas, mesclando discursos de elementos diferentes sem, muitas vezes, haver a preocupação, por parte do relator, com a contradição existente com essa mescla. Além disso, os textos também se fundiam ou se inspiravam em outros, por isso encontramos hoje obras com teor geográfico com elementos de outras áreas do conhecimento. Em suma, muitos textos considerados “reais” estão cheios de fantasias e imaginações e textos tidos como “fictícios” ou “fantasiosos” possuem trechos verossimilhantes oriundos da experiência e da recepção visual ou auditiva de seus autores<sup>264</sup>. No mais, como afirma o pesquisador Ian Richard Netton, citado por C. F. Beckingham, uma *rihla* é mais uma obra de arte do que um tratado geográfico formal<sup>265</sup>. Apesar dessas considerações, pudemos observar claramente o caráter documental do texto de Ibn Yubayr.

O estilo de escrita desse viajante-escritor é bastante sóbrio. Ele não se interessou por acontecimentos maravilhosos - que poderiam fazer seu texto tender para a ficção - a não ser pelos eventos sobrenaturais relacionados à sua religião, porém, mesmo nesses momentos, o viajante valenciano citou suas fontes de conhecimento: sempre algum livro conhecido por ele

---

<sup>261</sup> LOPES, Paulo. *op. cit.*, 2006.

<sup>262</sup> ELIAS, Vanda Maria; KOCH, Ingedore Villaça. *Ler e Compreender: os sentidos do texto*. São Paulo: Contexto, 3ª edição, 11ª reimpressão, 2015.

<sup>263</sup> CARRIZO RUEDA, Sofía M. *Poética del relato de viajes*. Kassel: Edition Reichenberger, 1997.

<sup>264</sup> LOPES, Paulo. *op. cit.*, 2006.

<sup>265</sup> BECKINGHAM, C. F. The Rihla: fact or fiction. In: NETTON, Ian Richard. (ed.). *Golden Roads: migrations, pilgrimage and travels in mediaeval and modern islam*. The United Kingdom: Curzon Press, 1993, p. 70-79.

ou relatos da população local. Vejamos esse tipo de registro no seguinte trecho, sobre quando ele visitou os sagrados arrabaldes de Damasco e escreveu sobre a Caverna do Sangue (*Mugārat ad-Dam*), local onde, segundo a tradição, Caim assassinou seu irmão Abel, deixando um rastro de sangue. Embora o viajante não esclareça quem é Ibn Mu'allá l-Asdī, credita a ele a seguinte informação:

Hemos leído en la historia (*tārīj*) de Ibn Mu'allá l-Asdī que en esa caverna oraron Abraham (Ibrāhīm), Moisés (Mūsà), Jesús (ʿĪsà), Lot (Lūt), y Job (Ayyūb) – sea sobre ellos y sobre nuestro noble nabí la mejor bendición y la paz<sup>266</sup>.

Com o intuito de documentar, o texto de Ibn Ŷubayr informa coerentemente sobre as passagens de tempo e as distâncias em números. Em muitos momentos ele fez uso de hipérboles, mas esse estratagema figurativo foi utilizado em prol da descrição do relato, aspecto que estudaremos mais a frente. Há alguns erros nos dados apresentados, contudo, tais erros ocasionais e esporádicos não comprometem a verossimilhança do relato, e este deve ser visto como uma *representação* dos acontecimentos narrados e descritos, ou seja, não só como um modo de concepção, mas como a imagem presente de um objeto ausente<sup>267</sup>.

Os *livros de viagens medievais* reúnem obras de diversas características, como guias de peregrinação, guias de mercadores, depoimentos de aventureiros e exploradores, registros de funcionários régios e até narrativas imaginárias. Contudo, no campo da prosa medieval, todas essas obras formam um gênero autônomo por fazerem uso de certos procedimentos narrativos e descritivos, que são doze ao todo: *respeito por um itinerário; ordem cronológica; ordem espacial; presença de maravilhas; falta de separação entre história, geografia, lenda e mito; ação de noticiar; ausência de ações paralelas; narração linear e contínua; recurso à primeira pessoa; privilégios a dados externos; apresentação de histórias intercaladas e articulação entre discurso documental e literário*<sup>268</sup>. Utilizaremos essas categorias para analisar histórica e literariamente a *rihla* de Ibn Ŷubayr, mas também devemos entender o quadro histórico das viagens e seus relatos dentro do mundo islâmico e o gênero literário ao qual faz parte o texto do peregrino valenciano. Compreender a força das viagens e seus relatos no Islã requer um breve recuo ao período da Arábia pré-islâmica.

---

<sup>266</sup> IBN ŶUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 420.

<sup>267</sup> CHARTIER, Roger. *op. cit.*, 2002.

<sup>268</sup> LOPES, Paulo. *op. cit.*, 2006.

### 2.1.2 – As viagens e seus relatos na cultura árabe-islâmica

No período da Arábia pré-islâmica, denominado pelos muçulmanos como *yahiliya*<sup>269</sup>, era costumeiro o ir e vir dos beduínos e comerciantes pela interior da Península Arábica. Naquele meio de elevado grau de hostilidade, provocado tanto pelas agruras da natureza quanto pelos conflitos tribais, valores morais como a hospitalidade e a solidariedade eram virtudes importantes para os beduínos. Com esses requisitos morais, um viajante (*rāḥil*) podia ter alguma tranquilidade pela expectativa do auxílio de homens e tribos durante o seu périplo<sup>270</sup>. Esses valores faziam parte da chamada *muruwah*, palavra que pode ser entendida como “espírito comunitário” dos árabes, espírito esse que auxiliava na sobrevivência em meios às dificuldades do meio. É possível conceber esse termo como uma espécie de ética comunitária que se baseava em habilidades técnicas, sociais e em atributos pessoais. A *muruwah* implicava em coragem na batalha, paciência, resistência ao sofrimento, dedicação em vingar o mal feito à tribo e um forte senso de proteção aos mais fracos e aos mais pobres. Apesar de compor um conjunto moral e ideológico pré-islâmico, muitos dos elementos da *muruwah* foram transmitidos ao Islã<sup>271</sup>.

Nesse âmbito, foram descritas viagens com ressonâncias literárias, registradas em muitos versos e em variadas fontes, inclusive escritas, como é o caso de algumas composições poéticas pré-islâmicas (*mu<sup>c</sup>allaqāt*). Os poetas frequentavam as feiras anuais realizadas nas cidades mais importantes, que serviam de pano de fundo para eventos literários, onde eles cantavam os louvores às tribos<sup>272</sup>. As glórias tribais eram o supremo valor árabe, e quem as cantava e as imortalizava em versos eram os poetas<sup>273</sup>. Desse modo, a vida do homem árabe pré-islâmico girava em torno do deserto, das estepes e das cidades, sendo interessante o conhecimento físico e topônimo de seu território, incluindo as rotas terrestres e até orientações auxiliadas pelas posições das estrelas, por isso a literatura referente à geografia e às viagens é um componente da história do mundo árabe-islâmico. As fontes que chegaram até nós apontam a evolução de uma cultura surgida no deserto que em poucos anos se tornou uma civilização sofisticada. A expansão árabe-islâmica proporcionou o avanço do gênero

---

<sup>269</sup> Uma tradução para esse termo pode ser “era da ignorância”.

<sup>270</sup> ROLDÁN CASTRO, Fátima. Geografía y viaje como motivos literarios en el mundo árabe islámico medieval. In: *eHumanista/IVITRA*, nº 6, 2014, p. 200-217.

<sup>271</sup> ARMSTRONG, Karen. *op. cit.*, 2002.

<sup>272</sup> ROLDÁN CASTRO, Fátima. *op. cit.*, 2014.

<sup>273</sup> ARMSTRONG, Karen. *op. cit.*, 2002.

geográfico, e de suas variáveis, e da literatura de viagens,<sup>274</sup> já que o estabelecimento do Islã levou mudanças políticas, religiosas e conceituais ao meio social da Península Arábica.

Para o Islã, a viagem é uma manifestação religiosa e uma forma de construção do conhecimento<sup>275</sup>. É bastante interessante a relação entre os termos árabes *‘ālam* (mundo) e *‘ilm* (conhecimento, ciência), ambos derivados da raiz “*‘lm*”. A raiz verbal comum aos dois termos indica uma concepção de conhecimento construído a partir da experiência no mundo, durante o locomover-se pelo mundo, durante o viajar.

Religiosamente, a principal viagem de um muçulmano é a peregrinação a Meca, a maior cidade santa da religião fundada pelo Profeta Muḥammad. Tal peregrinação (*ḥajj*) é um dos cinco pilares do Islã, sendo obrigatória para todo fiel com meios físicos e materiais para realizar o empreendimento. Porém, como já exposto, as viagens no Islã vão para além do escopo religioso, indo também para o campo da instrução e da erudição. A ação de viajar foi importante nos primórdios da religião islâmica para a formação de sua doutrina, pois o ato estava relacionado à tentativa de preenchimento dos vazios interpretativos do Alcorão<sup>276</sup>.

Até a morte do Profeta, o único material que servia como fonte de conduta para os fiéis era o livro sagrado islâmico, que registra um conjunto de princípios, não possuindo uma doutrina sistemática e aprofundada sobre quaisquer assuntos. Foram necessários séculos de estudos e atuação de eruditos muçulmanos para complementar o texto sagrado no que concerne ao campo das leis e dos dogmas. Como, a princípio, o Alcorão era insuficiente para responder as questões abertas por uma sociedade em expansão, após a morte do Profeta, muçulmanos viajaram para compilar os atos, pronunciamentos, decisões e até silêncios de Muḥammad para cobrir as lacunas do Alcorão. Isso foi feito, principalmente, durante o período abássida (132/750-656/1258)<sup>277</sup>.

Nesse contexto, muitos viajantes reuniram e organizaram, em todos os domínios islâmicos, o maior número possível de testemunhos sobre o Profeta, registrando-os por escrito. Com isso, paulatinamente, a viagem foi sendo associada à construção do saber e do conhecimento, com base na experiência. Centros urbanos como Meca, Medina, Basra, Kufa e

---

<sup>274</sup> ROLDÁN CASTRO, Fátima. *op. cit.*, 2014.

<sup>275</sup> No Islã, o conhecimento é de dois tipos: *fard ‘ain* e *fard qīfayya*. O primeiro é obrigatório para todos os fiéis em idades maduras e são de corpo e mente, envolvendo o aprendizado das práticas de adoração e os modos de seguir a religião e aplicá-la ao cotidiano. O segundo tipo de conhecimento é um dever coletivo para toda a comunidade, mas sendo cumprido por apenas uma parte desse todo, automaticamente desobriga os demais membros a cumpri-lo. Logo, é obrigatório para pelo menos uma pessoa da comunidade islâmica (*Umma*). Esse membro em específico pode servir sua sociedade de acordo com seus conhecimentos adquiridos. MOHAMMED-MARZOUK, Methal R. Knowledge, culture and positionality: analysis of three medieval muslim travel accounts. In: *Cross-Cultural Communication*, vol. 08. n° 06, 2012, p. 01-12.

<sup>276</sup> BISSIO, Beatriz. *op. cit.*, 2010.

<sup>277</sup> Idem, 2010.

Damasco se destacaram no campo da erudição devido ao fato de os primeiros viajantes-compiladores serem estudiosos desses núcleos urbanos<sup>278</sup>. Dessas cidades, Basra e Kufa sediam até hoje, cada uma, escolas de preservação e estudos sobre o idioma árabe.

A forma de compilação de tais informações não era aleatória e descompromissada. Esses relatos precisaram de um método de autenticidade e confirmação. O método adotado foi o *isnād*, que consistia na transmissão da cadeia de transmissores, sendo esses considerados muçulmanos com moral íntegra<sup>279</sup>. Em termos práticos, registrou-se, antes de expor o relato diretamente, “quem contou a quem”, “quem ouviu de quem” determinada informação. Embora houvesse dúvidas quanto à autenticidade desses relatos, o método do *isnād* colaborou com o processo de legitimação dos relatos sobre o Profeta (*aḥādīṭ*) e, conseqüentemente, com a formação do campo de saber tradicional que é a *Sunna*, área que se tornou uma das fontes do direito islâmico e atingiu o mesmo estatuto jurídico do Alcorão<sup>280</sup>.

A historicidade da relação entre viagem, conhecimento e religião influenciou na concepção islâmica de que a aquisição de saber é uma graça divina, pois reduz as desigualdades entre os homens – sejam elas por descendência ou hierarquização de poder – e na noção de que viajar em busca de conhecimento é colocar-se no caminho para chegar à graça de Deus. Assim, no Islã medieval, viajar era um método de estudos e tarefa obrigatória para os candidatos ao ingresso no corpo dos eruditos, tanto para especialização nas ciências alcorânicas quanto nas ciências naturais, que hoje correspondem a áreas como Astronomia, Matemática e Medicina<sup>281</sup>. Essa prática cultural islâmica de viajar foi baseada em diversos motivos e produziu obras escritas de diversos matizes.

São dos séculos II/VIII-III/IX os primeiros roteiros de viagens do mundo islâmico, compostos por descrições parcialmente objetivas e parcialmente fantasiosas de rotas, pontos de comércio e produtos comercializáveis. Pode-se então perceber que, desde os primeiros tempos do Islã, as cidades e o comércio eram responsáveis pela articulação das redes de relações sociais, econômicas e culturais. Por isso as viagens no mundo islâmico, fossem

---

<sup>278</sup> Idem, 2010.

<sup>279</sup> SENKO, Elaine Cristina. *O passado e o futuro assemelham-se como duas gotas d'água: uma reflexão sobre a metodologia da história de Ibn Khaldun (1332-1406)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, 2012, 209 f.

<sup>280</sup> BISSIO, Beatriz. *op. cit.*, 2010.

<sup>281</sup> Idem, 2010.

terrestres ou marítimas, atendiam a demandas de peregrinos e místicos, comerciantes, navegadores, caravaneiros, embaixadores e servidores de governantes<sup>282</sup>.

À medida que o mundo islâmico crescia, fazia-se necessário um reconhecimento dos distintos territórios incorporados bem como de suas características, como clima, relevo, riquezas naturais e particularidades culturais. Esses conhecimentos tinham relação direta com a conscientização do espaço e de saberes matemáticos ligados às constelações e estrelas no firmamento, enfim, à localização. Como consequência dessa necessidade, foram desenvolvidas as ciências da Geografia e da Cartografia, cujas obras tinham geralmente o título – ou tipo - de “*Livro que versa sobre a imagem da terra*” (*kitāb šūra al-’arḍ*), em suma, *livros geográficos*. Áreas que hoje correspondem à Astronomia e à Geodésia alimentaram essas obras com dados técnicos, combinando conhecimentos das tradições grega, hindu, persa e árabe clássica. As feitura de tais obras eram encarregadas principalmente a funcionários de governos, que abordavam temas como impostos, rotas e defensas fronteiriças. Porém, paulatinamente, os autores desse tipo de obra se preocuparam com os elementos humanos, abandonando aos poucos a tecnicidade características dos *livros geográficos* e assumindo um tom maior de *geografia administrativa*. Esse tipo de obra geográfico-administrativa se preocupava com a fé islâmica, ou seja, com a representação das terras habitadas por muçulmanos, bem como com a localização do centro do mundo em Meca, para onde se dirigiam os peregrinos<sup>283</sup>. Contudo, nesse mesmo recorte de séculos, II/VIII-III/IX, também já havia narrativas árabes sobre viagens executadas fora do mundo islâmico, cujos eixos temáticos eram os costumes das sociedades visitadas<sup>284</sup>.

Nesse quadro histórico, cujos anos são anteriores ao século IV/X, é possível encontrar quatro tipos de viagens islâmicas, levando em consideração motivos e protagonistas. O primeiro tipo que merece menção são as narrativas comerciais, feitas por marinheiros e mercadores; depois os relatos de funcionários, feitos por embaixadores e servidores de governos; também os textos feitos por viajantes levados por intenções pessoais ou por mera curiosidade e, por fim, mencionamos os testemunhos deixados por peregrinos<sup>285</sup>.

Dentre as jornadas e narrativas motivadas por interesses pessoais, estava a *viagem em busca de ciência* (*riḥla fī ṭalab al-’ilm*), cujo objetivo principal era a aquisição de conhecimento nos grandes centros orientais, como Alexandria, Cairo, Bagdá, Damasco, entre outros. Muitos muçulmanos ocidentais, tanto de al-Andalus quanto do Magreb, realizaram

---

<sup>282</sup> MACEDO, José Rivair; MARQUES, Roberta Pôrto. Uma viagem ao Império do Mali no século XIV: o testemunho da *rihla* de Ibn Battuta (1352-1353). In: *Revista Ciências e Letras*, Porto Alegre, nº 44, julho/dezembro de 2008, p. 17-34.

<sup>283</sup> ROLDÁN CASTRO, Fátima. *op. cit.*, 2014.

<sup>284</sup> BISSIO, Beatriz. *op. cit.*, 2010.

<sup>285</sup> Idem, 2010.

esse tipo de viagem, que, como já dissemos, era um dos mais importantes requisitos para a carreira intelectual. Desde o século V/XI se sabe de viajantes ocidentais que lançaram mão desse método de estudos, como Ibn Ḥabīb (m. 238/852), Yaḥyā Ibn ʿUmar (m. 283/896), Baqī Ibn Majlad (m. 276/889) e Ibn al-Qallās (270/883-337/948)<sup>286</sup>.

Como outro tipo de viagem e relato, devemos destacar a *riḥla ḥiyāziyya*, referente às cidades santas, de forma geral e, precisamente, aos lugares santos do Ḥiyāz, o ocidente da Arábia. Um elemento de destaque nesse tipo de texto é o sentimento religioso, pois sua motivação principal é a peregrinação ritual a Meca. Desse modo, esse tipo de obra, considerada sagrada, é um verdadeiro guia de viagem para os peregrinos, facilitando a execução da peregrinação<sup>287</sup>. A *riḥla* de Ibn ʿYubayr também pode ser enquadrada nessa categoria de obra, embora o peregrino valenciano narre e descreva campos e elementos para além da religião. Entretanto, a atividade religiosa é o centro da obra do peregrino valenciano, personalidade, conforme mencionado, respeitada religiosa e eruditamente ainda em vida. Entendamos porquê.

A figura do viajante era admirada no mundo islâmico e, principalmente, a do viajante religioso, o peregrino<sup>288</sup>. Assim, a hospitalidade fez parte da sociabilidade islâmica, fator que facilitava a vida dos peregrinos quando longe de casa. Além do direito de hospedagem, os peregrinos eram beneficiados com esmolas e também com uma flexibilização da Lei (*Ṣarīʿa*): desobrigação às cinco orações diárias e até ao jejum do *Ramaḍān*<sup>289</sup> em caso de ataque e dominação por inimigos<sup>290</sup>. Ao retornar da peregrinação, o viajante recebia o título de *ḥāyḥ* (peregrino) e era considerado um herói, sendo receptor de um caráter quase santo devido às grandes distâncias percorridas e aos perigos transpostos para chegar e voltar de Meca<sup>291</sup>. Podemos compreender então a importância que tinha a viagem religiosa e seu registro por escrito para sociedades onde a dimensão do sagrado ocupava um lugar preferencial. Por isso, a peregrinação a Meca movia muitos muçulmanos de todas as terras do mundo islâmico até a

---

<sup>286</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007.

<sup>287</sup> Idem, 2007.

<sup>288</sup> Até hoje, no mundo islâmico, o viajante muçulmano, com destaque para o peregrino, é alvo dos benefícios religiosos e hospitaleiros devido à sua condição em périplo.

<sup>289</sup> Nono mês do calendário lunar islâmico, período em que os muçulmanos são instigados ainda mais à solidariedade e atividades coletivas e devem se abster de alimentos, líquidos, relações sexuais, pensamentos maldosos e outras intenções do nascer ao pôr-do-Sol. O mês e sua ritualística são em lembrança e comemoração à Revelação Divina feita ao Profeta Muḥammad por meio do anjo Gabriel. Segundo a tradição, a primeira revelação foi feita quando o Profeta meditava no monte Ḥirāʾ, nas cercanias de Meca. Conforme já mencionado, esse episódio é conhecido, tradicionalmente, como “Noite do Poder” ou “Noite do Destino”.

<sup>290</sup> MACEDO, José Rivair; MARQUES, Roberta Pôrto. *op. cit.*, 2008.

<sup>291</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007.

Península Arábica<sup>292</sup>. Devemos também entender a influência dos tipos de viagens e autores mencionados para o surgimento da *riḥla* como gênero literário específico.

O gênero *viagem em busca de ciência (riḥla fī ṭalab al-‘ilm)* era mais uma literatura biográfica, mas uma nova obra, nascida em fins do século V/XI, deu um novo tom na tradição dos relatos de viagens. Essa obra ficou conhecida como *Ordenación del viaje (Tartīb ar-riḥla)*, de Abū Bakr Ibn ‘Arabī (468/1076-543/1148), natural da cidade de Sevilha. Com um estilo a meio caminho entre a Geografia e o testemunho de estudos, esse autor é considerado o iniciador do gênero literário *riḥla*. Já Ibn Ḥubayr foi um dos primeiros autores a redigir um relato de viagens autêntico, não um relato erudito em si, cuja característica principal reside nos registros de estudos. Com o valenciano, o gênero *riḥla* foi do campo do saber para a literatura, servindo de referências para viajantes e escritores posteriores, como o famoso magrebino Ibn Baṭṭūṭa<sup>293</sup> (703/1304-770/1368-1369 ou 779/1377).

## 2.2 – O gênero *riḥla*

O relato de viagens de Ibn Ḥubayr foi um dos pioneiros do gênero *riḥla* e inspirou outros autores medievais do mesmo tipo de texto, como Ibn Sa‘īd al-Magribī (1208-1286), Al-‘Abdarī (1289), Ibn Ruṣayd (m. 1321), At-Tuḥṭībī (m. 1329), Al-Qantūrī (m. 1365), At-Tiḡānī, Ibn Baṭṭūṭa e Abū l-Baqā` Jālid al-Balawī, esses três últimos do século XIV<sup>294</sup>. Assim, devido a importância e consequências da obra do peregrino valenciano no decorrer do tempo, também é imprescindível uma análise da estrutura de sua *riḥla* e seus elementos internos.

A tradução de “*riḥla*”, para a língua portuguesa, seria “viagem” ou “relato de viagem”? Ou ambos? Esse termo árabe, do gênero feminino, deriva da raiz consonantal “*rḥl*”, cuja conotação – nessa forma, na terceira pessoa do singular no pretérito perfeito – significa “(ele) foi embora” ou “(ele) partiu”. O termo “*riḥla*” possui mais de um sentido. Um deles é “selar um camelo” e, por extensão, “viagem” e “relato de viagem”. Outra palavra derivada da raiz “*rḥl*” é “*ruḥla*”, cujo sentido está mais ligado ao destino final de uma viagem, enquanto

---

<sup>292</sup> Idem, 2007.

<sup>293</sup> Conhecido como “Príncipe dos Viajantes” ou “Viajante do Islã”, Ibn Baṭṭūṭa viajou, por volta de vinte e nove anos, pelos atuais territórios da Península Ibérica, norte da África, Oriente Médio e Ásia Central, percorrendo cerca de cento e vinte e um mil quilômetros em territórios que hoje correspondem a quarenta e quatro países. Seu relato de viagem, foi redigido pelo seu escriba e poeta da corte marínida de Fez, no atual Marrocos, Ibn Ḥuzayy Al-Kalbī (1321-1356).

<sup>294</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007.

que “*riḥla*” está ligada à viagem em si<sup>295</sup>. Antes de continuar, convém mencionar que *riḥla* é tanto uma ação quanto uma obra de um gênero literário homônimo.

Enquanto ação, podemos entender “*riḥla*” como ato de viajar, ato esse muitas vezes feito, no período medieval, com motivos religiosos, como a coleta de relatos sobre o Profeta, a peregrinação aos lugares santos ou o deslocamento em busca de conhecimento e ciência (*ṭalab al-ilm*) a centros importantes da cultura islâmica<sup>296</sup>. A *riḥla* é uma viagem de exploração, de descobrimentos, de contatos com o Outro, é a viagem científica do Islã, por meio da qual os muçulmanos medievais conheceram aspectos diversos de várias sociedades e desenvolveram seus conhecimentos nas áreas da Geografia, da Filosofia e das ciências de um modo geral<sup>297</sup>. Mas o termo também nomeia um gênero literário historicamente situado.

El término árabe *riḥla* significa “viaje, partida, marcha, salida, emigración, periplo, itinerario, *relato de viaje*”... Es justamente esta última acepción la que se especializó para dar nombre a un género que ocupa un lugar destacado en la literatura árabe. Efectivamente, en el siglo XII aparece cuajado algo nuevo en las letras árabes, el género *riḥla* – que no es otra cosa que el *relato de viaje*, la *relación de viaje* – cuyo valor e interés, en rigor, radica más en su naturaleza de documento histórico, que en la de ser específicamente manifestación de un género literario – aunque en su mejor momento, por su talante, estaría a medio camino entre la geografía descriptiva y la novela de aventuras -<sup>298</sup>.

Federico Arbós e Serafín Fanjul também elucidam sobre esse gênero, suas características, motivações e funções:

En el siglo XII aparece el género *riḥla* (relato de viaje), de la mano de árabes occidentales: andalusíes y marroquíes. El móvil de éstos era un tanto diferente de los que venimos viendo hasta el momento: su objeto era peregrinar a La Meca o ‘adquirir la ciencia’ en los grandes centros orientales de El Cairo, Bagdad, Damasco, etc. Unos pocos, movidos por el ansia de aventuras, pasan a Persia, Jurāsān, India e China, centrando los consiguientes relatos en estos países<sup>299</sup>.

O termo “*riḥla*” pode ser visto como uma viagem e como um relato de viagem específico de um gênero literário originado no século VI/XII, gênero também denominado

---

<sup>295</sup> NETTON, Ian Richard. *Riḥla*. In: BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. van.; HEINRICH, W. P.; LECOMTE, G. (org.) *The Encyclopaedia of Islam*, volume VIII, Leiden, E. J. Brill, 1995, p. 528.

<sup>296</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>297</sup> MARÍN GUZMÁN, Roberto. Al-Rihla: el viaje científico en el Islam y sus implicaciones culturales. In: *Revista Reflexiones*, nº 89, 2010, p. 123-145.

<sup>298</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007, p. 25.

<sup>299</sup> ARBÓS, Federico; FANJUL, Serafín. Introducción. In: IBN BAṬṬŪṬA. *A través del Islam*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2016, p. 25-104, p. 32.

“*rihla*”<sup>300</sup>. Por trabalhar com enunciados – que são as formas orais ou escritas de uso de uma língua -, o entendemos como um gênero do discurso. De forma básica, gêneros do discurso são “tipos relativamente estáveis de enunciados”<sup>301</sup>. Todo enunciado reflete condições específicas por meio de elementos como conteúdo temático, estilo de linguagem e construção composicional, que engloba os recursos lexicais, gramaticais e fraseológicos da língua. Esses três elementos (conteúdo temático, estilo de linguagem e construção composicional) estão intimamente relacionados no todo do enunciado e são determinados pelas especificidades de certa área da comunicação<sup>302</sup>.

Considerando que um gênero literário é, antes de tudo, um gênero textual, concordamos com a ideia de que “gênero textual” é uma expressão que faz referência a textos materializados que demonstram características sócio-comunicativas determinadas por conteúdos, propriedades funcionais, estilo e composição. Em suma, os gêneros textuais “se constituem como ações sócio-discursivas para agir sobre o mundo e dizer o mundo, constituindo-o de algum modo”<sup>303</sup>. Sob essa perspectiva, o relato de viagem árabe-islâmico medieval é um gênero textual<sup>304</sup>, pois é um enunciado que está inserido em um contexto discursivo específico e apresenta uma estrutura e uma função. A estrutura descritiva desse enunciado tem o intuito de fazer um mapeamento do mundo islâmico, bem como, de forma geral, servir de guia para futuros peregrinos.

Também é importante frisar que os gêneros textuais não se caracterizam apenas por seus aspectos formais, estruturais ou linguísticos, mas também por aspectos sócio-comunicativos e funcionais. Desse modo, a definição de um gênero leva em conta a sua estrutura, sua função e o suporte em que o veicula<sup>305</sup>. Assim, os gêneros textuais são

---

<sup>300</sup> Utilizamos aqui a noção de “gênero” oriunda do latim “*genus-eris*”, que significa “origem”, “classe”, “espécie”, “geração”, “tempo de nascimento”, significados que remetem à tendência em reunir e classificar as obras literárias segundo certos critérios, como mecanismos semelhantes de estruturação, o que permite filiar cada obra literária uma classe ou espécie. SOARES, Angélica. *Gêneros literários*. São Paulo: Ática, 7ª edição, 2007.

<sup>301</sup> BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 4ª edição, 2003, p. 262.

<sup>302</sup> Idem, 2003.

<sup>303</sup> MARCUSCHI, Luiz Antonio. Gêneros textuais: definição e funcionalidade. In: BEZERRA, M<sup>a</sup> Auxiliadora; DIONISIO, Ângela P.; MACHADO, Anna R. (orgs.). *Gêneros textuais e ensino*. Rio de Janeiro, Lucena, 2003, p. 19-36, p. 3.

<sup>304</sup> Para tais afirmações, parte-se da concepção de que só é possível se comunicar verbalmente por meio de algum gênero e por meio de algum texto, logo, por meio de um gênero textual, pois a língua é uma atividade social, histórica e cognitiva. Essa noção privilegia o aspecto funcional e interativo da língua, não seu aspecto formal e estrutural. A língua não é um espelho da realidade, mas uma forma de ação social e histórica que, ao dizer, constitui também a realidade. Idem, 2003.

<sup>305</sup> Hoje, por exemplo, caso um muçulmano brasileiro que só soubesse a língua portuguesa, ao viajar a turismo para um país islâmico, escrevesse um relato de viagem em português e o publicasse em meios digitais, o gênero dessa obra não seria *rihla*, pois a motivação da viagem não teria sido religiosa e seu relato não teria sido escrito em árabe clássico, tampouco partilharia o mesmo suporte das obras medievais.

fenômenos históricos intensamente relacionados à vida cultural e social, afinal, são resultado de trabalhos coletivos que contribuem para organizar e estabilizar as atividades comunicativas cotidianas<sup>306</sup>. A obra literária de Ibn ʿUbayr, sendo parte de um gênero textual, pode ser mais compreendida a partir das concepções apresentadas sobre essa categoria de análise.

É importante destacar que quase todos os autores do gênero *riḥla* foram ocidentais, de Al-Andalus ou do Magreb. De fato, seus criadores eram muçulmanos arabófonos de al-Andalus e seus continuadores, com persistência e regularidade, eram muçulmanos arabófonos do Magreb<sup>307</sup>. Tradicionalmente, as viagens e seus relatos também são *práticas culturais* majoritariamente masculinas. Para a jurisprudência islâmica (*fiqh*), a mulher só pode viajar acompanhada da presença de um guardião. A presença de um guardião também é condição que torna obrigatória a peregrinação da mulher a Meca. O guardião deverá ser, preferencialmente, para uma mulher casada, seu esposo, ou então seu pai, irmão de sangue ou outra mulher de plena confiança do seu marido. Entendemos que tais aspectos legais limitam o campo de ação feminina no âmbito das viagens e seus registros.

Contextualizar nossa fonte documental é importante, pois a época, a sociedade, os ambientes sociais – se rurais ou urbanos, as instituições e as regras de certa prática discursiva ou literária – que são características do gênero em que uma certa obra se insere constroem um autor a escrever seu texto.

O gênero *riḥla* surgiu em um contexto cruzadístico, época em que o mundo islâmico abarcava vastas extensões geográficas e era alvo do avanço político e militar dos cristãos ocidentais. Obras escritas a partir das observações de muçulmanos eruditos, sobre diversos campos, contribuía para sanar a necessidade em reconhecer territórios e fronteiras visadas pelas investidas cristãs. Também era preciso divulgar ideias de liderança e força política e militar em um contexto como o das Cruzadas. Essa divulgação recaiu, no caso do relato aqui estudado, sobre o líder Saladino, alçado por Ibn ʿUbayr como um unificador dos muçulmanos e guardião do Islã. Mais sobre essa questão será tratado no capítulo seguinte.

No hay entre ellos quien se adorne de un nombre que le sienta bien o que sea designado con una cualidad digna de ella, salvo Saladino (Ṣalāḥ ad-Dīn = El buen orden (o bienestar) de la religión), soberano de Siria, de Egipto, del Hiyāz y del Yemen, célebre por el mérito y la equidad<sup>308</sup>.

---

<sup>306</sup> Idem, 2003.

<sup>307</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007.

<sup>308</sup> IBN ʿUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 374.

“Mérito” e “equidade” também são termos que realçam as virtudes de esforço e justiça do sultão, qualidades fundamentais para um guia de fiéis. Com tais considerações, Ibn ʿUbayr construiu uma figura de Saladino como líder dos crentes. A suspensão de certos impostos que o viajante considerava abusivos também permitiu que Ibn ʿUbayr visse Saladino como um líder que possibilitou ao fiel muçulmano entrar em contato com o sagrado. Tais prerrogativas espirituais realçaram a necessidade das *rihlāt*<sup>309</sup> defenderem mais do que necessidades e urgências materiais.

Em mundo politicamente fragmentado e intimado pelas forças cristãs, confeccionar obras escritas em árabes alcorânico e que difundiam a prática da peregrinação e todo o seu imaginário realçavam uma identidade islâmica em comum. Pode-se então enxergar os relatos de viagens árabe-islâmicos como meios de propagação da unidade cultural islâmica, identidade essa que envolvia povos árabes, turcos e curdos que se expressavam religiosamente por meio dos preceitos jurídicos e dogmáticos do Islã e da língua árabe.

Já apontadas as relações entre a *rihla* de Ibn ʿUbayr e o seu contexto, acreditamos que também seja importante dizer o que a *rihla* não é ou de quais gêneros as obras individuais não participam. Assim, destacamos que uma *rihla*, enquanto uma obra particular, não faz parte do gênero *taʿrīj*, no qual pode ser erroneamente inserida.

Esse termo significa “data”, “história”, “crônica”, podendo ser aplicado a diferentes textos cuja característica comum é a base narrativa em um evento datado. Apesar de uma *rihla* se preocupar com a datação dos eventos, o *taʿrīj* é um gênero mais antigo que, desde o século III/IX denomina obras de tipo histórico. As principais características do gênero são a relação contínua dos feitos e a organização desses feitos em marcos cronológicos. Com o passar do tempo, surgiu uma diferenciação de sentidos e atribuições, com o *taʿrīj* propriamente dito se referindo a “datas” e *tārīj* fazendo menção à “história”. No caso dessa última nomenclatura, também não se pode confundir *tārīj* com *jabar*,<sup>310</sup> mas a postura e estilo de ambos perante os acontecimentos são diferentes.

O termo “*jabar*” tem uma série de conotações, dentre as quais “notícia” ou “informação”. Destacaremos duas significações. Para os xiitas, *jabar* é um *ḥadīth*, um relato sobre o Profeta. A palavra também pode ser interpretada como a forma historiográfica particular do mundo islâmico, tendo, portanto, o significado de “história”, mas enquanto história, esse gênero não se remete a feitos históricos e/ou seus registros de forma relacionada

---

<sup>309</sup> Plural de “*rihla*”, significando, portanto, “viagens” ou “relatos de viagens”.

<sup>310</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

– caso do gênero *tārīj* -, mas a notícias essencialmente anedóticas, intemporais e sem relações umas com as outras<sup>311</sup>.

Entretanto, apesar de o título e o subtítulo da obra de Ibn ʿYubayr originalmente serem, respectivamente, “*Rihla (de) Ibn ʿYubayr*” e “*Relación Acerca de las Noticias Concernientes a los Sucesos de los Viajes*”, em certo momento narrativo sobre movimentos bélicos o viajante designa seu relato de “*tārīj*”, no sentido de “crônica”: “En efecto, durante el asedio de Ṣalāh ad-Dīn (Saladino) a la fortaleza de al-Karak, como se ha dicho precedentemente en esta crónica (*tārīj*), los francos se habían dirigido en masa contra él<sup>312</sup>”. Faz-se necessário ressaltar que nenhuma obra pertence totalmente a um gênero específico. Há na verdade traços estilísticos de distintos gêneros, explícitos ou não, em determinados textos. Esses traços estão em diferentes combinações, ou mais acentuados ou mais tênues. Além disso, as características de um gênero, em certa obra, não são projetadas, em nível de linguagem, sempre do mesmo modo<sup>313</sup>.

A *rihla* também não é, essencialmente, um relato de maravilhas, apesar de as obras do gênero também serem compostas por momentos que relatam feitos extraordinários, mas esses eventos não são o núcleo narrativo e descritivo dos relatos de viagens, principalmente do relato de Ibn ʿYubayr. Logo, o gênero *rihla* não faz parte do gênero denominado *ʿayā`ib*<sup>314</sup>.

O termo *ʿayā`ib* pode ser entendido como um equivalente ao termo latino “*mirabilia*” (maravilhas), sendo um gênero literário dedicado à descrição e à narração de feitos maravilhosos e estranhos, ou para indicar a surpresa dos homens perante palavras e atos divinos. A palavra *ʿayā`ib* envolve não só as ações maravilhosas relacionadas à criação divina, mas também as reações naturais do Homem frente aos prodígios de Deus<sup>315</sup>.

Contudo, por conter uma miscelânea de observações e relatos, a obra de Ibn ʿYubayr tem seus poucos momentos de descrições de maravilhas, aos seus olhos, todas subordinadas a Deus. Uma delas é o curioso encontro do viajante com o que conhecemos hoje como poço de petróleo, quando o peregrino se deslocava pelas proximidades do rio Tigre em 22 de *ṣafar* de 580 ou 4 de junho de 1184.

---

<sup>311</sup> Idem, 2013.

<sup>312</sup> IBN ʿYUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 457.

<sup>313</sup> SOARES, Angélica. *op. cit.*, 2007.

<sup>314</sup> Termo oriundo da raiz verbal árabe “*ʿyḅ*”, cujo significado pode ser interpretado como “maravilha” ou “prodígio”.

TOTTOLI, Roberto. *Introducción al género islámico del ʿayā`ib y sobre los viajeros musulmanes por el mundo mediterráneo (siglos XII-XIV)*. Tradução do italiano para o espanhol por Horacio Cagni. 2008.

<sup>315</sup> Idem, 2008.

A la derecha del camino hacia Mawşil (Mosul) hay una depresión en la tierra, negra como si fuese una nube. Dios ha hecho brotar fuentes, grandes y pequeñas, que manan asfalto. A veces alguna de ellas arroja a manera de burbujas como si estuviese en ebullición. Se han hecho para ello unos estanques en los cuales se recoge. Tú lo ves parecido a lodo arcilloso, extendido en el suelo, negro, liso, brillante, blando, de aromático olor y fuertemente viscoso; se adhiere a los dedos al primer contacto directo. Alrededor de esas fuentes hay una gran alberca negra, en cuya superficie hay una especie de fino verdín negro que precipito hacia sus bordes se coagula en asfalto. Presenciamos así una maravilla de la que habíamos oído, pero que habíamos encontrado insólita al escucharla (contada).<sup>316</sup>

As maravilhas são feitos e elementos extraordinários da natureza, criada por Deus. Essa concepção do viajante fica clara quando o mesmo menciona o monte Etna, quando transitava pela ilha da Sicília no *ramadân* de 580 ou dezembro de 1184.

En cuanto a la alta montaña que se halla en la isla, conocida por la Montaña de Fuego (el Etna), su naturaliza es también extraordinaria. En efecto, durante ciertos años sale fuego, a semejanza de la inundación causada por la 'rotura del Dique', y no hay nada que no abraza al pasar hasta que llega al mar; entonces (el fuego) cabalga derramándose copiosamente sobre su superficie hasta que se hunde en él. Alabado sea el Creador de las maravillas de su creación. ¡No hay dios excepto Él!<sup>317</sup>

A *rihla* também é um gênero distinto das categorias *jurāfāt* (fábulas, mitos) e *asmār* (narrativas noturnas). Essas duas, segundo Jarouche<sup>318</sup>, tinham duas funções: entreter, em sentido ornamental; e fornecer histórias exemplares e paradigmas que transmitissem experiências ou saberes acumulados (*amtāl*). No caso específico das *jurāfāt*, estas foram muito apreciadas no período abássida, principalmente na época de Al-Muqtadir (295/908-320/932). Os paradigmas ou histórias-exemplares (*amtāl*) eram narrativas moralizantes, histórias e fábulas com objetivos didáticos, que funcionavam como alegoria, colocando o saber na linguagem de animais e servindo para interpretação dos sábios e deleite dos ignorantes. Percebe-se um público amplo para os gêneros ficcionais, mas aos doutos a ficção tinha um propósito, ensinar; para os néscios, entreter.

Jarouche<sup>319</sup> também destaca que, segundo o pensamento medieval árabe-islâmico, as histórias ficcionais eram amadas pelos sentidos com o auxílio do intelecto, logo, deveriam ser apreciadas por crianças e mulheres. Concebiam-se dois intelectos: o intelecto em potência, de

<sup>316</sup> IBN YUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 363.

<sup>317</sup> Idem, 2007, p. 499.

<sup>318</sup> JAROUCHE, Mamede Mustafa. Uma poética em ruínas. In: ANÔNIMO. *Livro das mil e uma, Volume I: ramo sírio*. 3 ed. São Paulo: Globo, 2006, p. 11-35.

<sup>319</sup> Idem, 2006.

posse de mulheres e crianças, e o intelecto em ato, atribuído aos homens. Desse modo, na cultura árabe-islâmica medieval, havia gêneros tidos como superiores, que eram: *ḥadīṭ* (relatos sobre o Profeta), *fiqh* (jurisprudência islâmica), poesia, *nāḥ* (gramática) e *tārīḥ* (crônica histórica). Esses gêneros estavam no nível intelectual e, portanto, eram mais destinados aos homens. Os demais, principalmente a fábula, estavam no nível dos sentidos, por isso deveriam ser controlados, sendo destinados, como já dito, às mulheres e às crianças.

Conceituava-se que os sentidos imediatos eram sedentos por incidentes, novidades e histórias que buscassem o que era curioso. As histórias ficcionais, nessa noção, eram feitas para deleitar os sentidos, mas podiam também beneficiar o intelecto a quem tinha intelecto superior, por meio das histórias didáticas e morais, tanto que há registros de homens mercadores que leram os contos do *Livro das Mil e Uma Noites*, obra clássica da literatura árabe. Havia a necessidade de histórias ficcionais. Nelas, foram colocadas coisas falsas, absurdas, que levavam ao riso, mas que não provocavam questionamentos ou investigações, geralmente, a não ser no caso das histórias didáticas e moralizantes<sup>320</sup>.

Esclarecidos a etimologia e o conceito de *riḥla*, e mencionado o que o gênero não é, convém agora destacar características comuns nas obras desse tipo literário.

O primeiro traço distintivo do gênero *riḥla* é o conjunto de suas obras: relatos de viagens (*riḥlāt*). Esses relatos são formados por um tipo de discurso narrativo-descritivo onde predomina a função descritiva como consequência do objetivo final. Tal objetivo é a apresentação do relato como um espetáculo, tal o esforço que viajar exigia no período medieval. Essa apresentação é mais importante do que o desenvolvimento ou desenlace do que é relatado e o espetáculo por si só cobre informações de diversos tipos. Por isso, é de suma importância relacionar as descrições com a cultura a qual elas pertencem<sup>321</sup>.

Uma noção fundamental do pensamento medieval é a de que o mundo é um livro onde os sinais de Deus podem ser lidos. Assim, nos relatos de viagens há a concepção do mundo como um livro escrito por Deus para guiar os homens ao conhecimento. Por isso, para os autores de *riḥlāt*, as descrições não são falsas, mas insuficientes para descrever os sinais de Deus, cuja percepção e expressão encontram limites na linguagem humana<sup>322</sup>.

Composta por um tipo discursivo narrativo-descritivo, a *riḥla* é um gênero ambíguo, pois suas obras podem ser lidas a partir de uma perspectiva literária ou do ponto de vista religioso. Uma leitura da *riḥla* sob uma ótica literária foca em sua forma e nas suas

---

<sup>320</sup> Idem, 2006.

<sup>321</sup> CARRIZO RUEDA, Sofía M. *op. cit.*, 1997.

<sup>322</sup> Idem, 1997.

particularidades narrativas e descritivas. É possível uma análise cujo ponto de partida é a visão religiosa é também possível devido ao fato de que o conteúdo da *rihla* ser bastante relacionado à experiência da peregrinação<sup>323</sup>. Todavia, independente da perspectiva que se adote, ou a ambas, sobre o quê uma *rihla* diz? Qual o seu conteúdo?

O teor de uma *rihla* é um conjunto de várias realidades. O viajante descreve e narra não só sobre a geografia dos locais, bem como sobre faunas e floras, além de fornecer informações de áreas diversas, como economia, atividades e rotas comerciais; política, em relação às formas de governo e possibilidades de intercâmbio; vida social, como instituições e grupos; e dados do campo cultural, como tradições, mitos, lendas, crenças, hábitos e costumes<sup>324</sup>. Como homens estudados, o que chama a atenção erudita ou o que desperta a curiosidade dos viajantes merece registro. Obviamente, com Ibn ʿYubayr não é diferente. Vejamos o seguinte trecho, sobre quando o peregrino visitou a cidade egípcia de ʿAydāb em *rabīʿ* I de 579 ou junho/julho de 1183, e escreveu sobre a pesca de pérolas e a “bestialidade” dos habitantes da região. O juízo de valor também fez parte do relatar islâmico medieval.

Y en el mar de ʿAydāb hay pesquerías de perlas en las islas inmediatas a la ciudad, y el momento de bucear en su busca es en esta fecha, en la que son escritas estas letras, es decir en el mes cristiano (ʿaḡamī) de junio y en el mes que le sigue. Se sacan de aquí perlas preciosas cuyo precio es elevado. Los pescadores de perlas van a esas islas en barcos (*zawārīq*), permanecen en ellas unos días y vuelven con la parte de Dios lo ha dado a cada uno de ellos, según la suerte en las ganancias.

El lugar donde ellas se hallan sumergidas está cerca y la profundidad no es mucha. Las extraen de unas conchas bivalvas, que son como una especie de animal que se parece algo a la tortuga. Cuando se abren, las dos valvas (*šafatāni*) presentan su interior como si fuesen dos conchas de plata, luego las separan y recogen en ellas el grano de la perla que cubre la carne de la concha. Eso es cae según la suerte y la gracia. ¡Alabado sea Él que las determina! No hay dios excepto Él.

A pesar de ellos (de los pescadores de perlas), en la ciudad – en la que nos se halla alimento fresco ni seco – (las gentes) llevan una vida de bestias. ¡Alabado sea Él que hace amar los países a las personas, por más que ellas estén más próximas a las fieras que a los hombres!<sup>325</sup>

Por estender suas observações a diversos campos e informar sobre vários tipos de conteúdos, os autores dos relatos de viagem islâmicos deram ao gênero *rihla* a característica da diversidade discursiva, que oscilava entre os discursos histórico, religioso, geográfico,

<sup>323</sup> MACEDO, José Rivair; MARQUES, Roberta Pôrto. *op. cit.*, 2008.

<sup>324</sup> *Idem*, 2008.

<sup>325</sup> IBN ʿYUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 122.

antropológico e literário, e por isso sua classificação se torna complexa<sup>326</sup>. Tal característica ressalta a necessidade de ver esse tipo singular de obras como um gênero único.

O traço essencial do gênero é a narração em primeira pessoa. Os relatos de viagens não são documentos de estilo burocrático, pelo contrário. As narrativas foram escritas por um “eu testemunhal”, protagonista e organizador dos eventos narrados. O autor do relato é observador dos acontecimentos por ele narrados sobre os locais que visitou. Esse aspecto testemunhal dá à narrativa de viagens, ao ser percebida pelo leitor, uma impressão de veracidade ou aparência de verdade incontestável. Nesse processo, o que torna o texto legítimo é a credibilidade que o viajante-escritor adquiriu como estudioso e sábio. Cientes do prestígio que Ibn ʿYubayr conquistou, sabemos qual o mecanismo que legitima sua escrita, independente da mesma relatar acontecimentos “reais” ou “imaginários”, pois a sensação é de que a mentira se afasta de um texto escrito em primeira pessoa<sup>327</sup>.

Desse modo, o que prevalece no gênero é o impulso individual frente ao ensejo público de outros gêneros, muitos dos quais motivados pela materialidade. As motivações iniciais de uma *riḥla* são espirituais e/ou intelectuais, e é nisso que reside a liberdade textual do gênero<sup>328</sup>.

### 2.3 – Aspectos literários da *riḥla* de Ibn ʿYubayr

Por ter estudado poesia e, devido ao apreço que as camadas sociais medianas e mais abastadas do mundo islâmico medieval tinham por essa área, Ibn ʿYubayr enriqueceu seus textos com elementos literários. Assim, todo o trabalho do peregrino valenciano é marcado pela poesia, e construído sob os pilares de uma linguagem literária<sup>329</sup>.

O primeiro traço de destaque no escrito do viajante é sua tessitura predominantemente em prosa rimada (*ṣayʿ*), a exemplo da maior obra árabe-islâmica que adota o mesmo estilo: o Alcorão<sup>330</sup>. Obviamente, a tradução para o espanhol de Felipe Maíllo Salgado não permite vislumbrar tal recurso, mas é importante que citemos o emprego da prosa rimada na confecção original do texto para melhor compreender a empreitada do viajante. Além disso,

---

<sup>326</sup>ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. Palavras em viagem: um estudo dos relatos de viagens medievais muçulmanos e cristãos. In: *Revista Afro-Ásia*, nº 32, Universidade Federal da Bahia, Bahia, Brasil, 2005, p. 83-114.

<sup>327</sup>Idem, 2005.

<sup>328</sup>Idem, 2005.

<sup>329</sup>ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. *op. cit.*, 2005.

<sup>330</sup>O Alcorão é composto por prosa rimada condicionada pelas pausas na recitação. Estas estão em treze variações. PUIG MONTADA, Josep. *op. cit.*, 2007.

em vários momentos do seu trabalho, Ibn ʿYubayr citou diretamente versículos do livro sagrado islâmico de acordo com o contexto experimentado durante as viagens, manifestando assim uma clara intertextualidade com o livro santo do Islã.

Contudo, a intertextualidade da *riḥla* de Ibn ʿYubayr não se alimenta apenas do Alcorão. O viajante-escritor também inseriu em seus discursos os relatos sobre o Profeta (*aḥādīṭ*), provérbios populares e versos de poetas reconhecidos. A intenção é a produção de um efeito artístico. Nesse processo, o peregrino por vezes saltou livremente as regras do árabe clássico e adotou o uso de hispanismos (termos e palavras populares em língua castelhana). Observemos um exemplo de uso de um provérbio popular quando de sua visita à cidade de *Ḥarrān*, no atual Iraque. O provérbio destacado, ao final da citação, é equivalente à frase “tal pai tal filho”<sup>331</sup>.

Encontramos, entre esos hombres únicos, al jeque Abū l-Barakāt Ḥayyān b. ʿAbd al-ʿAzīz, al lado de mezquita que lleva su nombre y donde mora, en una zagüía que levantó en su parte sur y que está contigua, por el otro lado, con la zagüía de su hijo ʿUmar, (quien) permanece en ella constantemente y se parece a su padre en su vía (*ṭarīqa*). Y no es un error: “tú reconoces en él unas costumbres que conocí en Ajzam”<sup>332</sup>.

Observemos mais amostras de intertextualidade, como quando o viajante, em Meca, citou um trecho de um *ḥadīṭ* e alguns versículos do Alcorão. As passagens alcorânicas são, respectivamente, os Capítulos 14 (Abraão), Versículo 37<sup>333</sup> e Capítulo 28 (As Narrativas), Versículo 57<sup>334</sup>. O trecho do *ḥadīṭ* foi compilado por Abū Dāwūd (2.283) e por at-Tirmidī (2.21)<sup>335</sup>.

Esta ciudad bendita ha tenido precedencia, así como sus gentes, de la vocación de amistad abrahámica. En efecto, Dios, poderoso y grande, dice dirigiéndose a Su Amigo (Abraham) – Dios lo bendiga y salve -: “¡Haz que los corazones de algunos hombres sean afectuosos con ellos! ¡Provéeles de frutos! Quizás, así, sean agradecidos”. Y Él, poderoso y grande, (también) dice: “Pero ¿es que no les hemos dado poder sobre un santuario seguro, al

<sup>331</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007.

<sup>332</sup> IBN ʿYUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 380.

<sup>333</sup> “Ó Senhor nosso, estabeleci parte da minha descendência em um vale inculto, perto da Tua Sagrada Casa para que, ó Senhor nosso, observem a oração; faze com que os corações de alguns humanos a apreciem, e agracia-a com os frutos, a fim de que Te agradeçam”. ALCORÃO SAGRADO. 14 ed. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2009, 860 páginas, p. 321.

<sup>334</sup> (Os maquenses) dizem: Se seguíssemos, como tu, a Orientação (Alcorão), seríamos retirados de nossa terra! Porventura, não lhes temos estabelecido um santuário seguro ao qual chegam produtos de toda espécie como provisão Nossa? Porém, a maioria o ignora”. ALCORÃO SAGRADO. *op. cit.*, 2009, p. 500.

<sup>335</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007.

*que se traen frutos de todas clases?”*. La prueba de eso es en ella manifiesta, ininterrumpida hasta el Día de la Resurrección<sup>336</sup>.

Qualquer texto está inserido em uma rede de semiose, ou seja, em uma rede de textos da qual são extraídos alguns sentidos. Mesmo que para confrontar com determinada obra, um texto irá intertextualizar com outros de seu gênero. Depois, um autor pode se referir explicitamente ou implicitamente a outros textos, de forma consciente ou não, buscando criar sentidos semelhantes aos dos textos citados em seus discursos. Por meio desse recurso, vemos que o Alcorão, citado constantemente em todo o relato de viagem, é o principal modelo literário para o escritor Ibn ʿYubayr, tanto na forma como no conteúdo religioso e moral de sua obra. Mas agora é preciso demonstrar outros recursos estilísticos empregados pelo peregrino-escritor.

A parte narrativa da *riḥla* do valenciano segue uma progressão linear temporal organizada em capítulos de diferentes tamanhos. Desse modo, os elementos literários da *riḥla* do peregrino se manifestam de duas formas estilísticas: o já mencionado uso da prosa rimada e a narração rápida e direta. A prosa rimada se manifesta no uso de versos intercalados de vários tipos que frequentemente retornam ao fio da narrativa. Já o emprego da narração rápida e direta permite informar, de forma precisa, datas, dias, horários dos acontecimentos, ritos e os nomes das localidades visitadas<sup>337</sup>. Essa forma é perceptível no começo da *riḥla*, quando Ibn ʿYubayr registrou sobre o início de suas viagens e a tessitura do seu texto:

Fue comenzada su anotación del día viernes correspondiente al 30 del mes de *ṣawwāl* del año 578 (25 de marzo de 1183) sobre la superficie del mar, frente al monte Šulayr – que Dios, por su gracia, nos acuerde la seguridad.

La partida de Aḥmad b. Ḥassān y de Muḥammad b. ʿYubayr desde Garnāṭa (Granada) - que Dios guarde – con la intención de llegar al Ḥiṣyāz – que Dios asocie a ella la facilidad y la comodidad y el acuerdo de su graciosa ayuda – se efectuó en la primera hora del día jueves 8 del referido *ṣawwāl*, correspondiente al (anochecer del) día 3 del mes no árabe de febrero<sup>338</sup>.

Constata-se então um contraste entre essas duas formas estilísticas: há um ato de relatar dinâmico e também um ato de relatar pausado. O relatar dinâmico aconteceu frequentemente, por exemplo, quando Ibn ʿYubayr chegava a uma cidade e descrevia seu relevo, sua localização, seus mercados e produtos, seus edifícios e monumentos como um todo e o imaginário e os costumes de seus habitantes. Pensamentos de diversos aspectos

<sup>336</sup> IBN ʿYUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 197.

<sup>337</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007.

<sup>338</sup> IBN ʿYUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 63-64.

corresponderam a um relatar pausado. Logo, o estilo do escritor valenciano é desigual e misto: é narrativo e expositivo/descritivo. Ibn ʿUbayr intercalou narrações mais dinâmicas com descrições mais estáticas e comentários e reflexões de diversas ordens<sup>339</sup>. Dentre tais reflexões, expressamos oriunda da visita do peregrino a Bagdá que gerou comentários sobre seus habitantes e as consequências espirituais de seus comportamentos:

En cuanto a sus habitantes, apenas se encuentra entre ellos quien no finja hipócritamente humildad y que no abandone su alma a la vanidad y al orgullo. Manifiestan por quien no es de ellos altanería y desdén. Desprecian las tradiciones y noticias transmitidas por otras personas que (no sean) ellos (mismos). Cada uno imagina, persuadido en su fuero interno, que el mundo entero es poca cosa en comparación con su ciudad; pues ellos, de toda la superficie habitada, no sienten estima por país (alguno) que no sea su país. Es como si no creyesen que para Dios hay otros países y otros adoradores aparte de ellos.

Arrastran los extremos (de sus vestidos) con arrogancia y petulancia, y no mudan, acerca de la esencia de Dios, (sus) propósitos odiosos (*munkaran*). Piensan que la más alta gloria consiste en arrastrar el manto (*izār*) y no saben que, según una tradición (*ḥadīth*) transmitida sin lapsos, el extremo está en el fuego infernal<sup>340</sup>.

Os trechos mais reflexivos da *riḥla* de Ibn ʿUbayr contribuem para uma maior interação entre o autor e seus leitores. É sabido que o escritor se dirige a determinado público e almeja, explicitamente ou não, a satisfação das expectativas desse público. Assim, o autor de um livro de viagens concebe, em seu horizonte de recepção, que suas informações têm que estar intimamente relacionadas com as expectativas da sociedade a qual ele se dirige. Por isso, os livros de viagem não são, social e historicamente, inocentes<sup>341</sup>. Todo texto, enquanto lugar de produção, tem destino e destinatários. Destino e destinatários também, os quais ajudam a escrever um texto, mesmo que eles mesmos e o autor não estejam conscientes disso, pois, conforme já mencionado, o escritor antecipa certas expectativas de quem vai receber o texto, seja para contemplá-las ou para afrontá-las. A intenção do texto é sempre uma: transmitir uma mensagem ou uma informação. Isso é feito também mediante a intertextualidade, recurso que insere vozes em um determinado texto, tornando-o polifônico e, em determinadas ocasiões, até contraditório. E tão importante quanto o trabalho do autor de um texto em atender as exigências de seu público é a organização dada ao tempo no trabalho escrito.

A representação do tempo é um dos principais elementos para o estudo de uma obra com recursos narrativos, pois a forma como cada autor traslada o tempo ao texto caracteriza a

<sup>339</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007.

<sup>340</sup> IBN ʿUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 341.

<sup>341</sup> CARRIZO RUEDA, Sofía M. *op. cit.*, 1997.

narração segundo um determinado gênero. Geralmente, nos relatos de viagens, o tempo cronológico e o tempo narrado são correlatos, ou seja, dia, mês e ano aparecem no texto organizados de forma sequencial para tentar refletir da forma mais exata possível o que foi experimentado e vivido. A representação do tempo tem dois objetivos: expressar o momento da ação relacionado ao momento em que se fala e situar o leitor em relação ao tema que está sendo abordado<sup>342</sup>.

En la mañana del domingo, 6 del susodicho *muḥarram*, tuvo lugar nuestra partida de Miṣr y nuestra subida por el Nilo a través del Ṣaʿīd (Alto Egipto), dirigiéndonos hacia Qūṣ - ¡Dios, por su gracia, nos acuerde su ley generosa de facilidad y la excelencia de la ayuda! -. El día de la citada partida fue coincidente con el primer día de mayo, por decisión de Dios, poderoso y grande. Los pueblos en nuestra ruta se sucedían a ambas márgenes del Nilo, así como grandes ciudades; según la descripción que ha de hacerse, si Dios quiere<sup>343</sup>.

A passagem menciona o momento de saída do viajante do Egito, no mês de *muḥarram* de 579, ou entre o final de abril e o final de maio de 1183. Nesse trecho, vemos a correlação entre o registro do tempo da ação e o que foi experimentado. Mas que aspectos culturais auxiliaram Ibn ʿYubayr nessa empreitada com o tempo?

A expressão do tempo em números de dias e anos, além de ser uma forma de fixar o tempo em uma simbologia matemática, segue a organização da cultura do escritor. Na cultura islâmica, o tempo é marcado segundo a Lua. Nesse calendário, o ano é composto por 12 meses lunares sinódicos, ou seja, os dias são computados a partir de uma conjunção da Lua com o Sol até a seguinte conjunção<sup>344</sup>. Desse modo, os dias islâmicos começam e terminam ao pôr-do-Sol. Por exemplo, a noite de terça-feira está entre o pôr-do-Sol de segunda-feira e o amanhecer de terça-feira<sup>345</sup>.

O ano sinódico tem 354 dias, 8 horas, 8 minutos e 36 segundos, podendo ter 6 meses de 30 dias em alternância com outros 6 meses de 29 dias. No caso de Ibn ʿYubayr, a esse cálculo físico se juntou a sistematização cultural do tempo: a Hégira. Conforme já explicado no capítulo primeiro, a Hégira concilia a contagem física da Lua com a migração do Profeta Muḥammad para Yaṭrib, futura Medina. O tradutor e editor da obra de Ibn ʿYubayr esclarece que o valenciano se preocupou em mencionar as datas islâmicas e as cristãs – computadas a partir do nascimento de Jesus Cristo -, expressando as equivalências entre os calendários.

<sup>342</sup> ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. *op. cit.*, 2005.

<sup>343</sup> IBN ʿYUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 101.

<sup>344</sup> Idem, 2005.

<sup>345</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2007.

Desse modo, a cronologia da *rihla* de Ibn ʿYubayr apresenta o tempo conforme a cultura islâmica e a cultura cristã. O fato não deixa de ser curioso. Por que um peregrino muçulmano se preocuparia em registrar as datas cristãs em seu relato religioso?

Devemos lembrar, antes de mergulharmos em conjecturas, que o idioma árabe era muito falado na Idade Média, basta levar em consideração o poderio político do Islã e sua extensão territorial. Logo, Ibn ʿYubayr vivia em um mundo que tornava necessário um senso de localização pelos dois calendários religiosos. Além disso, muitos estudiosos cristãos iam ao mundo árabe-islâmico para aprender e adquirir conhecimentos de diversas ciências.

Apresentada essa informação, acreditamos que o viajante valenciano tinha apreço em usar seu relato, de motivação e forte teor religioso, como uma obra missionária, capaz de influenciar espiritualmente membros de outra crença, como a cristã. Em um contexto cruzadístico, um relato sobre a peregrinação a Meca poderia ser, para um peregrino muçulmano, sua principal arma contra a infidelidade e em favor da divulgação de sua fé.

Mas a representação temporal do peregrino medieval não acaba por aí. Junto a essas marcas cronológicas culturais está a sua observação da natureza, com destaque para a Lua Nova, que é presença constante em todo o relato.

#### **Mes de şafar (579)**

(25 de mayo – 23 de junio de 1183)

¡Dios nos haga conocer su felicidad y su baraca!

La luna nueva apareció en la noche que precedía al miércoles 25 del mes de mayo, cuando nosotros estábamos en Qūş, deseando ardientemente (emprender) el viaje hacia ʿAydāb – Dios facilite nuestro anhelo mediante su favor y su generosidad<sup>346</sup>.

#### **Mes de dū l-qaʿda (580)**

(4 de febrero – 5 de marzo de 1185)

¡Dios nos acuerde su gracia y su baraca!

La luna nueva apareció en la noche (precedente) al lunes 4 del mes de febrero, mientras nosotros estábamos en la ciudad de Trápani, cuya descripción ha sido hecha anteriormente, esperando el término de la estación del invierno y el despliegue de las velas del barco genovés sobre el que esperábamos viajar hasta al-Andalus, si Dios, poderoso y grand, quiere. ¡Alabado sea Dios que ha de favorecer nuestro propósito y ha de facilitar nuestro anhelo, por su gracia y su generosidad!<sup>347</sup>

---

<sup>346</sup> IBN ʿYUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 115.

<sup>347</sup> Idem, 2007, p. 516.

A observação do tempo da natureza, para Ibn ʿUbayr, era fundamental para confirmar a indicação cultural dos dias e dos meses. É marca clássica do escritor de relatos de viagens o registro contínuo do tempo. Longe do seu mundo rotineiro, o viajante busca apoio em coordenadas e marcos que lhe dão segurança, impedindo assim que o caos leve à perda dos indícios afetivos temporais.<sup>348</sup> Essa preocupação com o tempo é um elemento característico do gênero *riḥla*, que contribui para dar valor estilístico aos textos. Vamos entender sobre outros tipos de elementos que fornecem verossimilhança à obra de Ibn ʿUbayr.

Certos fatos participam da organização do tempo em uma *riḥla*. São eles: datas completas ou semicompletas; referências às festividades islâmicas; menção às viagens entre duas povoações consecutivas e a relação de suas estadas em cidades; alusões ao clima e às estações e, por fim, ocasionais referências à permanência em certos lugares<sup>349</sup>. Leiamos um exemplo dessas informações no texto de Ibn ʿUbayr, que registrou uma importante data islâmica, que foi a chegada do *ramaḍān* em Meca.

#### **Mes de ramaḍān el venerado (579)**

18 (19) diciembre de 1183 – 15 enero de 1184

¡Dios no acuerde su baraca!

La luna nueva apareció la noche del lunes 19 de diciembre. ¡Dios nos acuerde su favor y su justicia y nos provea de aceptación!

El ayuno de la gente de la Meca comenzó el domingo, con el pretexto del apercibimiento de la luna nueva, (cosa que no se verificó. El emir, sin embargo, suscribió aquello y el anuncio de ayuno se efectuó mediante redobles de tambores en la noche del citado domingo, conforme a su rito (*madḥab*) y al rito de sus partidarios ʿalífes y de sus adeptos; pues ellos consideran como obligatorio el ayuno de un día dudoso, según se ha de hacer mención. ¡Dios es más sabio en eso!<sup>350</sup>

Em outra situação, enquanto navegava pelo Mediterrâneo, Ibn ʿUbayr registrou um importante rito cristão ao mencionar uma “fiesta ilustre”, referindo-se à Festa de Todos os Santos.

En la noche del jueves 24 del mencionado *raḡab*, o sea, el primer día del no arábigo (mes de) noviembre, tuvieron los cristianos una fiesta ilustre entre ellos, que celebran encendiendo cirios. Apenas queda nadie de entre ellos, pequeño o grande, varón o hembra, sin un cirio en la mano. Sus sacerdotes iban delante para (dirigir) la oración de ellos en el barco; luego, uno tras otro

<sup>348</sup> ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. *op. cit.*, 2005.

<sup>349</sup> *Idem*, 2005.

<sup>350</sup> IBN ʿUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 232.

se levantaron para exhortarles y recordarles los preceptos de su religión. El barco resplandecía enteramente desde la parte superior a la inferior con lámparas encendidas. Pasamos de esa forma la mayor parte de esa noche, luego nos amaneció con el mismo tempo sereno. Eso nos duró hasta la noche del domingo 27 en la que el viento del norte se puso en movimiento, entonces el barco volvió con él a su bogar y los corazones se alegraron. ¡Loado sea Dios!<sup>351</sup>

Além de todos esses recursos estilísticos, o peregrino utilizou jogos de palavras e figuras de linguagem, que enriquecem literariamente sua obra e tornam sua leitura prazerosa. Um exemplo de jogo de palavras ocorreu quando ele estava no Egito e elogiou o sultão Saladino por suprimir a cobrança abusiva de impostos nas fronteiras do país, fato que ocorria desde a época de soberania da dinastia fatímida sobre o país (*balad*) do Nilo. Segundo o tradutor e editor do relato, o viajante jogou com as palavras “*°Aydāb*”, nome de uma localidade, e “*°adāb*”, que significa “suplício”, “castigo”;

A veces sucedía que a alguno de ellos no le quedaban reservas para su subsistencia o no tenía recursos; sin embargo, era constreñido al pago de una carga fija que era de siete dinares y medio pro cabeza, en dinares *miṣrīes* (egipcios), que son quince dinares *mu`minīes*, por más que fuese incapaz de ello; consecuentemente estaba sujeto a sufrir un doloroso suplicio (*°adāb*) en *°Aydāb* que es como su nombre, vocalizada (la letra) *°ayn* (con a)<sup>352</sup>.

As figuras de linguagem, caracterizadas pela significação diferenciada e criativa de palavra e termos, são elementos descritivos. Tais elementos são muito importantes, pois é a descrição – e não a narração, como comumente se pode pensar – que predomina em um relato de viagens. Com as *riḥlāt* não é diferente. Dentro desse quadro de análise, constata-se que as figuras de linguagem favorecem uma relação mais íntima entre o texto - ou seu autor - com o seu público, pois, enquanto elementos de descrição, as figuras de linguagem influenciam emocionalmente o leitor da obra<sup>353</sup>.

## 2.4 – Descrição: principal modalidade discursiva de uma *riḥla*

Em uma obra do gênero *riḥla*, o ato descritivo se faz mais presente do que o ato narrativo. O mesmo ocorre nos relatos de viagens de outras culturas. A descrição é o elemento morfológico fundamental que não só classifica um conjunto de relatos dentro de um gênero

<sup>351</sup> IBN YUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 478.

<sup>352</sup> Idem, 2007, p. 99.

<sup>353</sup> CARRIZO RUEDA, Sofía M. *op. cit.*, 1997.

literário como também articula a técnica a partir da qual se desenvolve a narração<sup>354</sup>. Em suma, a *rihla* tem um discurso que assume uma função predominantemente descritiva<sup>355</sup>. Mas o que é a descrição?

A descrição, de forma pura, é um elemento morfológico e um recurso a partir do qual se textualizam elementos reais, observáveis, tangíveis e concretos, como cidades, edifícios e monumentos<sup>356</sup>. Em uma análise mais densa, esse elemento faz parte da subclasse “referencial” da classe “figuras pragmáticas”, uma das classificações das *figuras retóricas*, que afetam a enunciação, influenciando outros componentes textuais em um contexto comunicativo<sup>357</sup>. Em suma, descrição é o

Enunciado que describe vivamente – que pone ante los ojos – la realidad representada mediante la enumeración de sus características – reales o ficticias – más destacadas.

La descripción puede dar lugar a un texto autónomo o a otros insertos en textos – poéticos, narrativos, dramáticos – más amplios.

Se sirve como instrumento de otras figuras, como metáforas, comparaciones o hipérbolos<sup>358</sup>.

Adiante falaremos mais da relação entre a descrição e as figuras citadas. Por enquanto, basta-nos saber que é por meio de técnicas descritivas que o texto sobre a viagem se estrutura, definindo núcleos temáticos. Desse modo, analisaremos aspectos linguísticos do discurso de Ibn ʿYubayr visando evidenciar suas técnicas descritivas, que contribuem para a caracterização e função – tanto de divulgação da religião quanto de orientação a futuros peregrinos – de sua obra. As técnicas descritivas podem se apresentar sob cinco formas: *informativa, digressiva, enumerativa, puramente descritiva*<sup>359</sup> e *dinâmica*<sup>360</sup>.

Na descrição de tipo *informativo*, recorre-se à comparação para explicar algo extraordinário, fora do comum. Tal prática foi corriqueira entre os escritos medievais, como podemos ver no trecho em que Ibn ʿYubayr descreveu as famosas pirâmides do Egito.

Cerca de este puente nuevo están las antiguas pirámides, construcciones maravillosas, espectáculo extraordinario; son de forma cuadrada como si

<sup>354</sup> ORTEGA ROMÁN, Juan José Ortega. La descripción en el relato de viajes: los tópicos. In: *Revista de Filología Románica*, anejo IV, 2006, p. 207-232.

<sup>355</sup> CARRIZO RUEDA, Sofía M. *op. cit.*, 1997.

<sup>356</sup> ORTEGA ROMÁN, Juan José. *op. cit.*, 2006.

<sup>357</sup> GARCÍA BARRIENTOS, José Luis. *Las figuras retóricas*. Madrid: Arco/Libros, S.L., 2ª edição, 2000.

<sup>358</sup> Idem, 2000, p. 70.

<sup>359</sup> ORTEGA ROMÁN, Juan José. *op. cit.*, 2006.

<sup>360</sup> CARRIZO RUEDA, Sofía M. *op. cit.*, 1997.

fuesen vastas tiendas plantadas, alzándose en el aire del cielo, especialmente dos de ellas; pues esas dos llenan en altura el espacio aéreo (*yāww*)<sup>361</sup>.

Sem jamais ter visto algo parecido, o peregrino dedicou às pirâmides os termos “maravillosas” e “espectáculo extraordinario”, comparando-as com “vastas tendas plantadas”, elemento que pertence ao seu repertório de conhecimento. Pode-se reconhecer outra descrição do mesmo tipo no trecho em que o peregrino conheceu um povoado semelhante à sua terra natal, Al-Andalus, perto da cidade iraquiana de Dunayşir.

Partimos inmediatamente después de la oración del viernes, pasamos por un pueblo grande que tenía una fortaleza llamada Tall al-‘Uqāb (la Colina del Águila), que pertenece a unos cristianos, aliados tributarios *ḍimmíes*. Este pueblo nos recordó los pueblos de al-Andalus por su belleza y lozanía: huertos, viñas y árboles variados lo rodeaban. A su lado corre un río sobre el que se extiende la sombra. El trazado (del pueblo) es espacioso y los huertos están armoniosamente contiguos a él. Vimos allí lechones, parecidos a ovejas, por su abundancia y familiaridad con la gente<sup>362</sup>.

Também são comuns nos relatos de viagens as *digressões*, que consistem em partes decorativas do texto, com função oratória, sendo muitas vezes compostas por elogios a pessoas e lugares. A digressão pode se apresentar com cunho social, político, educativo, moral, dentre outros. No exemplo a seguir, a *digressão* do viajante, contada após sua saída da cidade de Alexandria, é de cunho histórico, pois faz referência a um episódio do contexto das Cruzadas, em que prisioneiros de guerras que eram “*rumíes*”, cristãos orientais<sup>363</sup>, foram levados a Alexandria.

Cuando nosotros morábamos en Alejandría, en el mes fechado precedentemente (*ḍū-l-qa‘da*), vimos una grand muchedumbre de gente que se apretujaba para contemplar a unos prisioneros de los rumíes, que se había hecho entrar en la ciudad montados en camellos, los rostros vueltos hacia la cola, y en torno a ellos (gente con) atabales y albogues. Entonces preguntamos acerca de su historia (*qişsa*), y se nos informó de un acontecimiento que hendía las entrañas (*akbād*) de emoción y de inquietud<sup>364</sup>.

---

<sup>361</sup> IBN YUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 95.

<sup>362</sup> Idem, 2007, p. 375.

<sup>363</sup> Os gregos do Império Bizantino se viam como herdeiros do Império Romano. Os árabes também os viam de tal modo e, por isso, os denominavam de “*rumíes*”, ou seja, “romanos”. MAALOUF, Amin. *op. cit.*, 1988.

<sup>364</sup> IBN YUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 104-105.

Com a forma *descriptiva numerativa*, o viajante-escritor fornece ao leitor o maior número possível de informações, tendo um apreço por classificações das coisas observadas<sup>365</sup>. Um exemplo claro desse tipo descritivo se deu quando o viajante descreveu as pedras, perfumes e frutas encontradas nos mercados de Meca.

Se vende en ella en un solo día, por no hablar del que le sigue, desde preciosos tesoros como (son): perlas, jacintos y otras piedras; variedades de perfumes como almizcle, alcanfor, ámbar, madera de áloe, esencias índicas y otras importaciones de la India y de Abisinia, hasta objetos iraquíes, yemeníes y otros; (...) hasta que llegamos a este territorio bendito, que hemos encontrado lleno de géneros y de frutas como (son): higos, uvas, granadas, membrillos, melocotones, limones, nueces, *muql*, sandías, cohombros y pepinos; todas las hortalizas, como berenjenas, calabazas, nabos, zanahorias, coles y otras diferentes; plantas aromáticas y fragrantas ramos de flores. La mayoría de estas hortalizas, como berenjenas, cohombros y sandías, apenas faltan a lo largo del año<sup>366</sup>.

Já o formato *puramente descriptivo* relata elementos reais, concretos da maneira mais objetiva possível. Essa forma de descrição se divide em duas: *descrição pura telegráfica* e *descrição pura amplificativa*<sup>367</sup>. Como no seguinte trecho da *rihla*, o subtipo *telegráfico* manifesta-se no começo dos parágrafos e é o gesto simples do viajante de tomar nota de dados precisos e concretos à medida que se desloca. Nessa descrição, desenvolvem-se pontos que merecem ampliações, que podem ser acrescentadas posteriormente. Destacamos, no exemplo a seguir, a significação objetiva do termo “*barīd*”, que é uma medida de distância que é equivalente a doze milhas arábicas, algo correspondente a cerca de vinte e três quilômetros.

Entre Badr y aş- Şafrā’ hay un *barīd*. El camino hacia ella es a través de un valle entre montañas en el que los huertos de palmeras se suceden sin interrupción y donde los manantiales son numerosos: es un hermoso sendero. En aş- Şafrā’ hay una potente fortaleza a la que se suman muchos (otros) castillos, entre ellos dos llamados los Gemelos: uno designado como el Ḥasanī y otro denominado el Nuevo, así como muchas (otras) fortalezas y aldeas vecinas<sup>368</sup>.

Diferente da *descrição pura telegráfica*, no subtipo *amplificativo* há menos preocupação com a maneira de apresentar os dados e mais preocupação em expor os dados por si, como podemos ver em alguns trechos em que o peregrino fala sobre as medidas da “venerada Casa”, a Caaba, principal santuário de Meca.

<sup>365</sup> ORTEGA ROMÁN, Juan José. *op. cit.*, 2006.

<sup>366</sup> IBN YUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 197-198.

<sup>367</sup> ORTEGA ROMÁN, Juan José. *op. cit.*, 2006.

<sup>368</sup> IBN YUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 300.

A la derecha (del que penetra) se halla el rincón iraquí. En él hay una puerta, llamada Bāb ar-Raḥma (Puerta de la Misericordia) por la que se sube a la azotea de la venerada Casa. Se realizó para ello un nicho que llega al techo de la azotea de la Casa, en el interior del cual están las escaleras. abajo está el aposento que contiene el noble *maqām*. (...).

Entre la noble puerta y el rincón iraquí hay un pilón, cuya longitud es de doce palmos, su anchura de cinco palmos y medio y su altura como de un palmo, contiguo al quicio delantero de la puerta que está cerca del citado rincón (de la Piedra Negra) yendo en su dirección. Es la marca del lugar del *maqām* en tiempos de Abraham – la paz sea sobre él – hasta que le Profeta – Dios lo bendiga y salve – lo trasladó al sitio que es ahora oratorio (*muṣallan*)<sup>369</sup>.

A forma *dinâmica* descreve ações exteriores que funcionam como sinal de atitudes interiores<sup>370</sup>. Diversas personificações exemplificam esse tipo, como na viagem de Ibn Ŷubayr pelo Mediterrâneo em direção a Alexandria em um barco genovês , que foi surpreendido por uma tempestade.

Mas en la noche del miércoles, a su comienzo, un viento sopló tempestuosamente sobre nosotros que encrespó el mar. Venía acompañado de una lluvia que los vientos lanzaban con fuerza, como si fuesen chaparrones de flechas. Entonces la situación fue grave y la inquietud aumentó. Las olas nos llegaban por todos los sitios semejantes a “*montes en movimiento*”. (...) Cuando rompió la aurora, Dios desplegó su misericordia; las nubes se disiparon; el tiempo fue bueno; el sol lució y el mar empezó a calmarse. La gente entonces lo tuvo por buen augurio; volvió la alegría y la angustia desapareció. Loado sea Dios – que nos ha hecho ver la grandeza de su poder, (y) después ha reparado (todo) por la bondad de su misericordia y la suavidad de su clemencia – con una loa que sea equivalente a su gracia y favor<sup>371</sup>.

As descrições de objetos ou de quaisquer componentes que participem de um relato estão carregadas de elementos chaves para a interpretação geral do texto. Os escritores constroem descrições fazendo uso de dados que sirvam para expressar o que os interessa, e a intenção dos viajantes-escritores era de conduzir os leitores para um determinado lugar. Logo, descrições servem para persuadir, para influenciar sentimentos no receptor. A descrição deve, portanto, ser procurada no nível dos *tropos*, como *metáforas*, *figuras de ênfase*, *hipérboles* e *comparações*, pois tais formas básicas de *tropos* funcionam como verdadeiras descrições, concentrando suas forças na possibilidade de imaginação<sup>372</sup>.

O termo grego “*tropos*” pode ser interpretado como “desvio” ou “transposição de sentido”, remetendo à utilização de palavras com significação “inapropriada”. O *tropos* faz

<sup>369</sup> Idem, 2007, p. 145-147.

<sup>370</sup> CARRIZO RUEDA, Sofía M. *op. cit.*, 1997.

<sup>371</sup> IBN ŶUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 68-69.

<sup>372</sup> CARRIZO RUEDA, Sofía M. *op. cit.*, 1997.

parte das discussões no campo da linguagem figurada, forma de linguagem com modos de se expressar considerados distantes das maneiras tidas como naturais ou ordinárias. Por vezes o termo é usado como sinônimo de *figura de estilo* ou de *figura de retórica*, incluindo, nesse sentido, todas as figuras. No entanto, deve-se ter claro que tal concepção é baseada na ideia de que qualquer figura altera de algum modo o significado original de um termo, pois a figura produz um efeito transformador ou deformador do sentido originário da palavra<sup>373</sup>.

Quando falamos de “figura”, fazemos menção a “cualquier tipo de recurso o manipulación del lenguaje con fines persuasivos, expresivos o estéticos”<sup>374</sup>. Nesse âmbito, os estudos clássicos retóricos dividem a linguagem figurada em três grupos: *tropos*, *figuras de pensamento* e *figuras de palavras*. As formas de *tropos* são consideradas figuras que levam a uma nova significação das palavras e que são denominadas conforme a relação entre a primeira, ou própria, significação da palavra e a segunda significação, considerada figurada, da palavra. Dessa concepção resultam quatro formas essenciais de *tropos*: a *metáfora*, baseada na relação de semelhança entre os termos; a *metonímia*, baseada na correspondência; a *sinédoque*, fundamentada na conexão; e a *ironia*, com base na contrariedade<sup>375</sup>.

Agora, destacaremos as passagens da *rihla* de Ibn Yubayr que contêm *tropos* cujas funções, como já argumentado, são descritivas. Focaremos nas *metáforas*, *hipérboles* e *comparações*. Todas essas figuras favorecem a caracterização do relato de viagem do peregrino árabe-ibérico em termos estilísticos e facilitam a aproximação entre obra e leitor ou público-alvo. Como o centro do texto da *rihla* se estrutura sobre o itinerário urbano<sup>376</sup>, organizaremos a apresentação desses trechos conforme o trajeto do viajante pelas oito principais cidades<sup>377</sup> do seu roteiro, localizadas não só em diferentes regiões do mundo árabe-islâmico do século VI/XII, mas também no mundo cristão. Citaremos também alguns trechos com *descrição não comprometida* e *descrição comprometida*. Escolhemos os quatro exemplos citados de figuras pois nem sempre foi possível encontrar todas as figuras nas descrições de todas as oito principais cidades. Vejamos então algumas definições das figuras que destacaremos.

A *metáfora* é a “*Translación del significado de un término al de otro por relación de semejanza (muchas veces ‘creada’ por la propia metáfora) entre algunas propiedades de sus*

---

<sup>373</sup> BRANDÃO, Roberto de Oliveira. *As figuras de linguagem*. São Paulo: Bomlivro, 1989.

<sup>374</sup> GARCÍA BARRIENTOS, José Luis. *op. cit.*, 2000, p. 10.

<sup>375</sup> BRANDÃO, Roberto de Oliveira. *op. cit.*, 1989.

<sup>376</sup> ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. *op. cit.*, 2005.

<sup>377</sup> Alexandria, Cairo, Meca, Medina, Bagdá, Damasco, Tiro e Palermo.

respectivos referentes”<sup>378</sup>. A metáfora é o *tropo* mais aberto e extenso, com inesgotáveis possibilidades de realização. É o *tropo* mais valorizado em termos de linguagem poética<sup>379</sup>.

Já a *hipérbole* ou *superlação* é a “Sustitución de significados con exageración que rebasa llamativamente los límites de lo verosímil”<sup>380</sup>. Há hipérbolos em cada um dos *tropos*. Manifestações frequentes de hipérbolos são as denominadas “construções comparativas”<sup>381</sup>.

Definida nossa metodologia e as *tropos* encontradas, é o momento de apresentar as descrições de Ibn Yubayr sobre as principais cidades do final do século VI/XII pelas quais ele transitou.

#### a) Alexandria

##### *Hipérbole*

Como afirma o conceito de *hipérbole* anteriormente apresentado, essa figura pode ultrapassar a verossimilhança pelo apoio que tem no exagero. Observemos quando o viajante trata os edifícios e as construções de Alexandria com uma beleza singular, que a imaginação não pode conceber.

En primer lugar (destaca) el hermoso sitio de la ciudad y la vasta extensión de sus construcciones, hasta tal punto que nosotros no hemos visto una ciudad de tan amplias vías, ni de más altos edificios, ni más excelente, ni de mayores multitudes que ésta. También sus mercados están extremadamente animados. (...)

Vimos también en ella (en Alejandría), con nuestros propios ojos, columnas y planchas de mármol en número, altura, amplitud y belleza que no se puede concebir con la imaginación; hasta el punto que en algunas de sus vías tú te encuentras con columnas que, por altas, disminuyen el espacio celeste<sup>382</sup>.

O mesmo flerte com o fictício pode ser visto no número informado de mesquitas na cidade. Apesar de as fontes do peregrino serem os discursos populares, os números são exorbitantes para uma única cidade: de 8 mil a 12 mil mesquitas.

Es la más abundosa ciudad de Dios en mezquitas, hasta el punto que la computación (de su número) pro las gentes varía; hay quien aumenta y quien disminuye (su número). El que aumenta llega en su estimación hasta doce mil mezquitas, y el que disminuye (queda) por debajo de eso, sin precisar;

<sup>378</sup> GARCÍA BARRIENTOS, José Luis. *op. cit.*, 2000, p. 52.

<sup>379</sup> Idem, 2000.

<sup>380</sup> Idem, 2000, p. 54.

<sup>381</sup> Idem, 2000.

<sup>382</sup> IBN YUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 73-74.

entre ellos hay quienes dicen que ocho mil; otros dicen algo diferente a eso. En resumidas cuentas, son muy numerosas<sup>383</sup>.

### *Descrição não comprometida*

Ao usar o termo “os muçulmanos”, Ibn ʿUbayr fala sobre seus irmãos de fé de forma não comprometida. Com esse recurso, ele não se cita textualmente na ação descrita, mantendo um certo distanciamento dos fenômenos observados.

Mientras, a los musulmanes él ordenó que desembarcasen sus cosas y las provisiones que les quedaban. En la orilla del mar los guardias (*aʿwān*) se encargaban de llevarlos a la aduana y de transportar todo lo que ellos habían desembarcado. Luego se les llamó uno por uno, y se le traían a cada uno sus cosas. Entre tanto la aduana se había llenado de gente hasta los topes, y así tuvo lugar el registro de todos los bártulos, (tanto) lo que era insignificante (como) lo que tenía valor<sup>384</sup>.

### *Descrição comprometida*

Ao descrever o magnífico Farol de Alexandria como uma maravilha, o peregrino pede a Deus que a edificação permaneça com o Islã. Assim o viajante compromete sua descrição com sua crença e seu modo particular de pensar.

Entre sus maravillas, una de las más grandiosas que hayamos visto es el faro que Dios, poderoso y grande – por obra de quienes se sirvió para eso -, puso como “*señal para los observadores*” y como punto de correcta referencia para los viajeros. Sin él no encontrarían en el mar la buena dirección hacia la tierra de Alejandría.

Es visible a más de setenta millas y su construcción, que es de extremada hermosura y solidez a lo largo y a lo ancho, compite con el cielo en altura y elevación. La descripción resulta insuficiente para (dar cuenta de) él y la mirada renuncia a abarcarlo. La noticia acerca de él sería exigua, pues el espectáculo (que ofrece a los ojos) es vastísimo. (...). ¡Quiera Dios no separarlo del credo del islam y conservarlo!<sup>385</sup>

Além do mais, a expressão “*señal para los observadores*”, retirada do Capítulo 15 (A Localidade de Al-Ḥiʿr), Versículo 75 do Alcorão<sup>386</sup>, evidencia o comprometimento do peregrino em descrever dialogando com a principal obra espiritual do Islã.

---

<sup>383</sup> Idem, 2007, p. 78.

<sup>384</sup> Idem, 2007, p. 72-73.

<sup>385</sup> IBN ʿUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 74-75.

<sup>386</sup> “Nisto há sinais para os compreensivos”. ALCORÃO SAGRADO. *op. cit.*, 2009, p. 328.

## b) Cairo

### *Metáfora e Comparação*

Quando no Cairo, Ibn ʿYubayr visitou o santuário onde se encontrava a cabeça de Ḥusayn Ibn ʿAlī Ibn Abī Ṭālib, filho do quarto califa ortodoxo, ʿAlī, morto em Karbalāʾ, Iraque, pelas tropas omíadas em 10 de *muḥarram* em 61/680. A data tem importantes significados religiosos para os xiitas. Nesse santuário, o peregrino viu muitos sinais de devoção, que ele descreveu metaforicamente como “fundir de corações”, comparando tal sentimento ao ato de partir uma pedra dura.

Vimos a la gente tocar (*istilām*) la tumba bendita, contemplarla, inclinarse sobre ella y frotarse con los paños que la revisten, y dar vueltas (*tawāf*) a su alrededor apretujándose en tropel, implorante y llorosa buscando a Dios – alabado sea – por medio de la baraca de la santa tumba, humillándose; lo cual haría fundir los corazones y henderse la (más dura) piedra (*yāmād*)<sup>387</sup>.

As *comparações* feitas no Cairo não pararam por aí. Já citamos o trecho em que o viajante encontra as pirâmides, por isso agora apenas retomamos o trecho de entendimento “son de forma cuadrada como se fuesen vastas tendas plantadas”<sup>388</sup>. Ao descrever a esfinge, Ibn ʿYubayr relacionou seu tamanho à altura de um minarete, a torre de uma mesquita, e não deixou de registrar a nomeação fonética dada à escultura: “Pai dos Terrores”.

En la proximidad de estas pirámides, a distancia de un tiro de flecha, hay una extraña figura de piedra que se alza como un alminar, con características humanas de aterrador aspecto, (con) su cara (vuelta) hacia las pirámides y su espalda hacia el sur, lugar por donde discurre el Nilo; se la conoce por Abū – l-Ahwāl (el Padre de los Terrores)<sup>389</sup>.

## c) Meca

### *Metáfora e Comparação*

“Ah!, la noche tenía una belleza única, (era) la novia de (todas) las noches de la vida, la virgen de las hijas del destino”<sup>390</sup>. Assim escreveu metaforicamente o peregrino Ibn ʿYubayr ao adentrar em Meca em 4 de agosto de 1183 ou, em datação islâmica, em 13 de *rabīʿ II* de

<sup>387</sup> IBN ʿYUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 83.

<sup>388</sup> Idem, 2007, p. 95.

<sup>389</sup> Idem, 2007, p. 96-97.

<sup>390</sup> Idem, 2007, p. 139-140.

579. O seu ato de tecer metáforas e comparações continuou nas descrições que fez dos seus primeiros passos na cidade mais sagrada do Islã, como podemos ver em seu texto sobre a Caaba e sua referência aos peregrinos como “embaixadores” e a Deus como “procurador”.

Hasta que llegamos, en la citada hora del citado día, al venerable recinto sagrado (*Haram*) de Dios, la morada del Amigo (de Dios), Abraham. Encontramos la Ka'ba, la Casa Sagrada (*Bayt al- Ĥarām*), como una desposada que aparece por primera vez si velo, conducida al jardín de la felicidad (*riḍwān*) rodeada por los embajadores (los peregrinos) del Clemente (*wuḥūd ar-Raḥmān*). Entonces dimos las vueltas (*tawāf*) de llegada, luego hicimos las oraciones en el noble Maqām y nos agarramos a los velos de la Ka'ba junto al Multazam, que está entre la Piedra Negra y la puerta, pues es lugar (donde) las plegarias son acogidas. Entramos en el abovedado pabellón (*qubba*) de Zamzam y bebimos su agua, que es, cuando se bebe, como dijo él (el Profeta) – Dos lo bendiga – salve -. Luego efectuamos el *ṣa'y* entre aṣ-Ṣafā y al-Marwa, después nos rasuramos y salimos de nuestro estado sacro. Alabado sea Dios que nos hizo el honor de venir a Él y nos ha puesto entre aquellos a quienes les llegó la doctrina abrahámica. ¡Él nos basta! ¡Qué excelente procurador es!<sup>391</sup>

Devido à sua peregrinação à principal cidade santa do Islã, o peregrino ibérico foi tomado por uma ampla carga de emoção, tornando seu discurso ainda mais suscetível à figuração. No capítulo seguinte desde trabalho, analisaremos com mais densidade as questões da peregrinação a Meca e a retórica do viajante associada a essa cidade.

#### d) Medina

##### *Hipérbole*

Na segunda cidade santa do Islã, Ibn Ŷubayr se dedicou mais à descrição dos seus nobres monumentos funerários do que ao meio urbano. Porém, é interessante ler sobre o que o valenciano escreveu enquanto transitava pelos desertos nos arrabaldes da cidade. Em primeiro lugar, ele destacou que a multidão que se formou com a caravana era tão grande que apenas Deus poderia contá-la.

Esta tropa iraquí, amén del complemento de los jurāsānís y de los de Mosul, y de otras (gentes) de diferentes países que se habían unido a la comitiva del citado emir de la peregrinación, formaba una muchedumbre cuyo número no podría ser contado sino por Dios – ensalzado sea<sup>392</sup>.

---

<sup>391</sup> Idem, 2007, p. 140-141.

<sup>392</sup> Idem, 2007, p. 295-296.

## Comparação e Metáfora

Continuando sua jornada com a caravana, o peregrino escreveu sobre o deserto como se escrevesse sobre o mar. O efeito metafórico que ele alcançou também se destaca.

La vasta llanura se llenaba con ellos, el extenso y llano desierto les resultaba estrecho. Tú veías la tierra moverse con ellos en ondas, produciendo con todos ellos un agitado oleaje. Te los imaginabas como un mar hinchado de olas, cuyas aguas eran los espejismos, sus barcos los camellos montados, y sus velas, los altos parasoles y las abovedadas tiendas. (Esa masa) avanzaba como un movimiento de nubes amontonadas que se interpenetrasen las unas en las otras y se mezclasen unas con otras en los bordes<sup>393</sup>.

Porém, pouca coisa foi comparável, com exceção de Meca, durante todo o relato, com a emoção que ele sentiu ao deixar a câmara sepulcral do Profeta (*rawḍa*). Como ele mesmo descreveu poeticamente, foi uma situação de “romper os corações”. Os versos ao fim da descrição colaboram com o estilo artístico da tessitura do texto.

En la tarde de ese día bendito tuvo lugar nuestra despedida de la bendita *rawḍa* y del santo sepulcro. ¡Ah qué adiós! ¡Qué maravilla! Las almas quedan absortas de emoción hasta volar como rayos de sol con los que las almas se queman en amoroso ardor, hasta derretirse (tras) desmenuzarse. ¡Imagínate un emplazamiento (*mawqif*) en donde se susurra un adiós al Príncipe de los primeros y de los últimos, al Sello de los Profeta, al Enviado del Señor de los mundos! (Mahoma). Ciertamente es una situación que rompe los corazones, que turba los espíritus (más) firmes y tranquilos. ¡Qué pena! ¡Qué lástima! Cada uno manifiesta su fervor por él sin hallar escapatoria para (evitar) la separación, sin ser capaz de (hallar) un camino para la resignación. No se escuchan en el tumulto de este lugar (*maqām*) más que gemidos y lamentos. Cada uno en la lengua de su uso recita (en metro *basīṭ*):

*Mi amor exige mi estancia;  
pero mi situación exige mi marcha*<sup>394</sup>.

### e) Bagdá

Podemos encontrar menções relativas a uma linguagem metafórica, sobre o antigo apogeu da cidade durante o Califado Abássida (132/750-656/1258), na seguinte descrição, já exposta no capítulo um deste trabalho, feita no mês de *ṣafar* de 580 ou maio de 1184:

---

<sup>393</sup> Idem, 2007, p. 296.

<sup>394</sup> Idem, 2007, p. 321.

Esta antigua ciudad continúa siendo la sede del califato abassí y centro de difusión de la doctrina del *imām qurayší* y *hāšimí*; pero la mayor parte de sus edificios has desaparecido y no queda de ella sino el prestigio de su nombre. En comparación con lo que ella fue, antes de que las calamidades cayesen sobre ella y de que los ojos de la desgracia se volviesen hacia ella. (Su apariencia) es como los restos borrosos de un campamento; como las trazas borradas o la imagen de un fantasma inerte. No hay en ella hermosura que detenga las miradas y que invite a los espíritus inquietos a la despreocupación y a la contemplación, sino (tan solo) su (río) Tigris que corre entre su parte oriental y su parte occidental, parecido a un pulido espejo entre los dos bordes de un marco o a un collar armoniosamente dispuesto entre dos senos. Ella (la ciudad de Bagdad) viene allí a beber y no pasa sed. Se contempla en un bruñido espejo que no se oxida. La belleza femenina (de sus mujeres) se desarrolla entre su aire y sus aguas, y es por eso por lo que goza de renombre entre (todas) las ciudades, y es conocida y descrita. Hay, pues, que temer los desórdenes de las pasiones amorosas, a menos que Dios preserve de ellas<sup>395</sup>.

Na descrição que o viajante fez das emoções dos fiéis com os sermões do xeique, *alfaquí* e *imām* *Ŷamāl ad-Dīn Abī l-Faḍā'il Ibn al-Ŷawzī*, pode-se entrar em contato com o fervor religioso do momento e as percepções do peregrino ao comparar os crentes com mariposas em direção à luz, esta sendo a palavra da religião.

Luego que hubo terminado su sermón, hizo delicadas exhortaciones y manifestaciones concluyentes de piedad, que arrebataron de amor los corazones e hicieron consumirse las almas, hasta el punto que ascendió un clamor mientras resonaban gemidos y sollozos. Los arrepentidos se manifestaban con gritos e iban a caer ante él arrojándose como las mariposas hacia lámpara. Cada uno, luego le pasaba (su mano) sobre la cabeza invocando (a Dios) por él.

Entre ellos hubo quien se desmayó y al que hubo que coger en brazos. Presenciamos una confusión que llenaba las almas de arrepentimiento y contrición, que recordaba la confusión del Día de la Resurrección. Aunque no hubiésemos cabalgado sobre el dorso del mar y errado por soledades desérticas más que para presenciar una de las sesiones de este hombre, habría sido lucrativo negocio, un objetivo próspero y exitoso. ¡Loado sea Dios por permitir (nos) el encuentro de quien por su mérito hacía testimoniar a las piedras y al que la naturaliza es incapaz de (dar) un igual!<sup>396</sup>

f) Damasco

Ibn *Ŷubayr* chegou ao “Paraíso do Oriente” em 11 de julho de 1184, durante o mês de *rabi' II* de 580, e não poupou metáforas e nem comparações para descrever o impacto que a cidade síria lhe causou.

---

<sup>395</sup> Idem, 2007, p. 340-341.

<sup>396</sup> Idem, 2007, p. 346-347.

Paraíso del Oriente, lugar por donde aparece la belleza, elegante y esplendorosa. Ella fue el sello de (todos) los países del islam que recorrimos; la novia (entre) las ciudades a las que hayamos levantado el velo. Se ha adornado con flores olorosas y se manifiesta con el manto de brocado (verde) de sus jardines. Ocupa, en materia de hermosura, un lugar eminente. En su cámara nupcial se ha engalanado con el más bello atavío. Ha tenido el honor de que Dios Altísimo diese asilo en ella al Mesías y a su madre – Dios los bendiga y salve a los dos – “*sobre una colina tranquila y provista de agua viva*”, de espesa sombra y de un agua como néctar. Los arroyos corren, como se deslizan las serpientes, por todos los senderos. Tiene prados cuya suave brisa vivifica las almas. Ella muestra sus encantos a los que la miran levantando su brillante velo y gritándoles: “Venid al alto nocturno de la belleza y a donde se sestea”. Su suelo está harto, por la abundancia de agua, hasta el punto de sentir añoranza por la sed. Las duras piedra allí casi te gritan: “*¡Golpea con el pie! Ahí tienes un agua fresca para lavarte y para beber*” (...). “Si hay un paraíso en la tierra, Damasco, sin duda, es parte; y si está en el cielo, entonces rivaliza con él y lo emula”<sup>397</sup>.

O primeiro trecho posto em itálico na citação faz parte do Alcorão. São termos do Capítulo 23 (Os Crentes), Versículo 50. Na tradução do sentido para o português, consultada para este trabalho, está do seguinte modo: “E fizemos do filho de Maria e de sua mãe sinais, e os refugiamos em uma segura colina, provida de mananciais”<sup>398</sup>. O segundo trecho em itálico corresponde ao Capítulo 38 (A Letra Şād), Versículo 42, também do Alcorão: “(Ordenamos-lhe: “Golpeia (a terra) com teu pé! Eis aí um manancial (de água), para banho, refrigério e bebida”<sup>399</sup>.

A intertextualidade com o livro santo do Islã reforça a ideia de que a cidade é um verdadeiro “Paraíso na Terra” e que é rica em recursos naturais, tão cruciais para o meio ambiente da região do Oriente Médio.

#### g) Tiro

Apesar de Tiro estar sob domínio cristão, o peregrino ibérico não poupa elogios a cidade e aos seus habitantes. Para isso, o viajante fez, como é de costume, uso de uma *linguagem metafórica*.

Es una ciudad cuya inexpugnabilidad se ha hecho proverbial. No cae, obediente y sumisa, en la mano de su agresor. Los francos la tienen como un refugio para las vicisitudes de los tiempos. Han hecho de ella un punto de reunión para su seguridad. Sus vías y calles son más limpias que las de °Akka (San Juan de Acre); sus gentes, en su infidelidad, son de un carácter

<sup>397</sup> Idem, 2007, p. 400-401.

<sup>398</sup> ALCORÃO SAGRADO. *op. cit.*, 2009, p. 435.

<sup>399</sup> Idem, 2009, p. 591.

más dulce, sus disposiciones y tendencias son más favorables a la bondad para con los musulmanes forasteros, su natural más agradable<sup>400</sup>.

As descrições metafóricas sobre Tiro não terminaram por aí. Vejamos o que o viajante disse sobre um casamento cristão na cidade, trecho já apresentado neste capítulo.

Entre las escenas de boato de este mundo dignas de contar-se, que un día en Sūr (Tiro) junto al puerto presenciamos, está el cortejo nupcial de una novia. Todos los cristianos, hombres y mujeres, se habían congregado para este efecto y se habían alineado en dos hileras a la puerta de la novia, que iba a ser conducida al esposo mientras sonaban trompetas, flautas y todos los instrumentos para tocar. Hasta que, (por fin), ella salió con marcha vacilante entre dos hombres que la sostenían por la derecha y por la izquierda, parecían ser ambos de sus parientes maternos. Ella, con el más hermoso aspecto y el más magnífico vestido, arrastraba rozagante la cola de seda bordada en oro, según el estilo acostumbrado en sus vestidos. Sobre su cabeza, (llevaba) una diadema de oro, que estaba envuelta en una red tejida de oro y en la parte alta de su pecho (llevaba) otra parecida, dispuesta armoniosamente. Rozagante, con sus adornos y sus aderezos, marchaba lánguidamente con la lánguida marcha de la paloma o la andadura de la nube. Dios nos libre de la turbación (*fitna*) ante (tal) espectáculo. (p. 466-467).

Interessante como, mais uma vez, Ibn ʿYubayr não poupou elogios à beleza do cerimonial cristão e ao “andamento da noiva”, semelhante ao movimento de uma nuvem. *Metáforas e comparações* fazem parte dessas menções do peregrino. Entretanto, sendo um fiel muçulmano, ele teme e pede a Deus que o livre e os muçulmanos presentes da sedução da infidelidade. Retoma-se aqui o significado de “religião” como pacto de fidelidade entre o fiel e o divino e a complexidade que é a figura humana de Ibn ʿYubayr.

#### h) Palermo

Sobre essa cidade, conhecida pelos muçulmanos como *al-Madīna* e pelos cristãos como *Balārma*, Ibn ʿYubayr fez várias *descrições comprometidas*, que muito informam sobre esse meio urbano da Península Itálica.

Palermo era a capital da ilha e era governada por um reino cristão, a cujo rei o viajante destinou elogios de bondade e de competência no governo, porém, seus funcionários muçulmanos não podiam admitir explicitamente sua crença.

La actitud de este rey es admirable en lo concerniente a la bondad de su conducta y al empleo de musulmanes. Se sirve de oficiales (*fityān*) eunucos,

---

<sup>400</sup> IBN ʿYUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 465.

y todos, o la mayoría de ellos, mantiene ocultamente su fe, (permaneciendo) vinculados a la ley islámica<sup>401</sup>.

Além disso, e infelizmente, para o viajante, a cidade tinha uma minoria de muçulmanos que geralmente trabalhavam com artesanato. Sobre a infidelidade da cidade, aos olhos de Ibn ʿUbayr, ele descreveu a sentença *metafórica* sobre “horizontes escurecidos pela infidelidade”.

Esta ciudad es la feria (*mawsim*) de los mercaderes infieles (*tuḡyar al-kuffār*), el objetivo de los navíos del mar (venidos) de todos los países. Es abundante en recursos con baratura de precios. Sus horizontes están escurecidos por la infidelidad, (por lo que) no ha de quedarse en ella residiendo el musulmán. Está llena de adoradores de cruces, atestada de habitantes, que casi resulta estrecha de espacio para los que moran en ella<sup>402</sup>.

Transitando por domínios diversos, tanto da Cristandade quanto do Mundo Islâmico, Ibn ʿUbayr fez da descrição o fio condutor do seu relato. A descrição é o principal recurso morfológico de um relato de viagens, responsável tanto pela sua caracterização estética quanto com a relação entre escritor e público-alvo e com as intenções do autor. No caso do relato do peregrino árabe-ibérico Ibn ʿUbayr, entendemos que seus principais objetivos eram não só compor um guia de auxílio para futuros peregrinos e divulgar o Islã, mas também fazer um reconhecimento do contexto geo-histórico de seu período, marcado, dentre outros eventos, pelas Cruzadas e pelo contato intenso e complexo entre cristãos e muçulmanos.

---

<sup>401</sup> Idem, 2007, p. 494.

<sup>402</sup> Idem, 2007, p. 492.

## CAPÍTULO 3

### *AL-HA'YŶ: A PEREGRINAÇÃO A MECA*

Um estudo sobre a principal peregrinação islâmica requer uma leitura sobre certas narrativas de tradições religiosas. Essas narrativas pertencem ao judaísmo e ao Islã e se referem a figuras como Abraão, Agar e Ismael. Consultando os trechos do Antigo Testamento e do Alcorão Sagrado sobre Abraão e sua família, é possível observar, na história atribuída ao patriarca espiritual das três religiões monoteístas do tronco abraâmico, alguns elementos de legitimação religiosa da cidade de Meca e de seu principal santuário, a Caaba, elementos esses que justificam a peregrinação a esses lugares como um dos pilares religiosos do Islã.

Vale ressaltar que, para a tradição islâmica, histórica e teologicamente, o Alcorão não refuta por completo os textos sagrados do judaísmo e do cristianismo, mas se coloca como uma Revelação Divina final e, portanto, mais aprimorada, sem determinados equívocos. Os principais erros dogmáticos dessas duas religiões, sob a ótica do Islã, dizem respeito ao conceito de divindade de Jesus Cristo<sup>403</sup> e ao sacrifício do filho de Abraão, que seria Ismael, e não Isaac. O Alcorão, em seu Capítulo 37 (Os Enfileirados), Versículos 99 a 109, registra o seguinte sobre Abraão, sua descendência, e seu filho que seria sacrificado.

E disse (Abraão): Vou para o meu Senhor, Que me encaminhará.  
Ó Senhor meu, agracia-me com um filho que figure entre os virtuosos!  
E lhe anunciamos o nascimento de uma criança (que seria) dócil.  
E quando (a criança) chegou à adolescência, seu pai lhe disse:  
Ó filho meu, sonhei que te oferecia em sacrifício; que opinas? Respondeu-  
lhe: Ó meu pai, faze o que te foi ordenado! Encontrar-me-ás, se Allāh quiser,  
entre os perseverantes!  
E quando ambos aceitaram o desígnio (de Allāh) e (Abraão) preparava (seu  
filho) para o sacrifício,  
Então o chamamos: Ó Abraão,  
Já realizaste a visão! Em verdade, assim recompensamos os benfeitores.  
Certamente que esta foi a verdadeira prova.  
E o resgatamos com outro sacrifício importante.  
E o fizemos (Abraão) passar para a posteridade.  
Que a paz esteja com Abraão –  
Assim, recompensamos os benfeitores -,  
Porque foi um dos Nossos servos crentes.

---

<sup>403</sup> Para o Islã, Jesus, filho de Maria, não era filho de Deus, mas um profeta que realizava milagres em nome do Criador. Ele também não teria sido morto na Cruz, mas levado ao Paraíso por Deus. Os trechos do Alcorão com essas informações encontram-se no Capítulo 05 (A Mesa Servida), Versículos 73 a 75, e no Capítulo 04 (As Mulheres), Versículos 157 e 158.

E lhe anunciamos, ainda, (a vinda de) Isaac, o qual seria um profeta, entre os virtuosos<sup>404</sup>.

Portanto, as principais divergências teológicas entre o Islã e as duas mais influentes tradições monoteístas que lhe são historicamente anteriores são em relativo à divindade de Cristo e ao filho de Abraão escolhido para o sacrifício. Por isso, ressaltamos a postura crítica do Alcorão Sagrado em relação ao Antigo e ao Novo Testamento, mas sem refutar ou negar os textos judaico-cristãos. O Islã se coloca na linha histórica das religiões reveladas do/pelo Deus Único. O próprio Muḥammad é inserido numa linhagem espiritual de profetas que começa com Adão. Para um melhor entendimento sobre essa questão, vejamos o que diz o texto sagrado islâmico no Capítulo 2 (A Vaca), Versículo 136, sobre a Revelação Divina no decorrer das eras:

Dizei: Cremos em Allāh, no que nos tem sido revelado, no que foi revelado a Abraão, a Ismael, a Isaac, a Jacó e às tribos; no que foi concedido a Moisés e a Jesus e no que foi dado aos profetas por seu Senhor; não fazemos distinção alguma entre eles e a Ele nos submetemos<sup>405</sup>.

Dentro desse grupo de profetas, cujas mensagens religiosas foram divulgadas em distintas sociedades em diferentes períodos históricos, a figura de Abraão é fundamental para a consagração de Meca e da Caaba como *locus* do poder divino. Como já dito, mencionar as narrativas tradicionais sobre sua história é imprescindível para uma análise sobre a dimensão do sagrado daquela cidade e do seu santuário, que acarretou no rito religioso de viajar até aquela localidade.

Após a apresentação dessas narrativas e de seus aspectos legitimadores para a peregrinação islâmica, faremos uma abordagem teórica da peregrinação no Medievo como um todo e, também, especificadamente, no contexto islâmico. Em seguida, analisaremos o testemunho de Ibn Ŷubayr no que concerne ao seu périplo sacro para investigar as possibilidades, modos e condições da viagem de muçulmanos a Meca com fins de cumprir o ritual islâmico da peregrinação em um contexto histórico cultural, político e militarmente dinâmico e complexo como o das Cruzadas. Para alcançar essas etapas, precisamos antes pontuar aspectos importantes da historicidade de Meca.

---

<sup>404</sup> ALCORÃO SAGRADO. *op. cit.*, 2009, p. 580-582.

<sup>405</sup> *Idem*, 2009, p. 27.

### 3.1 – Meca, centro sagrado do Islã

A tradição islâmica tem Meca como sua principal cidade santa em referência ao nascimento do Profeta Muḥammad na cidade e pela crença de que as primeiras revelações a ele foram feitas naquele meio urbano. Apesar disso, é preciso buscar na Arábia pré-islâmica alguns contextos e episódios que alimentam a sacralidade da cidade. Dentre esses contextos e episódios estão não só os indícios históricos da posição econômica de Meca e do antiquíssimo culto à Caaba, mas também relatos sobre os patriarcas Abraão e Ismael, considerados os “pais espirituais” dos muçulmanos.

#### 3.1.1 – Comércio e santidade

Localizada na porção centro-ocidental da Península Arábica, o Ḥiḡāz, a cidade de Meca encontra-se em um vale estreito e estéril, cercado por colinas, mas com três passagens: uma ao norte, outra ao sul e outra com acesso ao Mar Vermelho. Segundo Martin Lings<sup>406</sup>, o vale ficava na rota das grandes caravanas, a denominada “Rota do Incenso”, na qual se transportavam perfumes e outras mercadorias do sul da Península Arábica ao Mar Mediterrâneo.

Karen Armstrong<sup>407</sup> destaca que, por volta do ano 610 cristão, Meca já era uma cidade próspera, constituindo-se como o principal centro de finanças e de aglomeração urbana da Arábia. Os responsáveis pelo triunfo comercial da cidade pertenciam à tribo coraixita. Como dito anteriormente, o Profeta Muḥammad fazia parte dessa tribo, embora pertencesse a um clã não tão privilegiado economicamente, o clã ḥāšim.

Quando se interessaram pelo comércio, os coraixitas combinaram essa atividade nova com a tradicional criação de animais na Península Arábica pré-islâmica. O contexto geográfico e comercial os favoreceu. Meca estava na encruzilhada entre as duas principais e maiores rotas comerciais da Arábia: a Rota do Ḥiḡāz, que passa perto da costa leste do Mar Vermelho, ligando as regiões que hoje correspondem ao Iêmen, Síria, Palestina e Jordânia e a Rota do Naḡd, ligando o atual território do Iêmen ao atual território do Iraque. Realizando alianças com os beduínos da região, os coraixitas conseguiram obter sucesso comercial e segurança pública para a cidade. Os beduínos nômades eram melhores guerreiros e, em troca

---

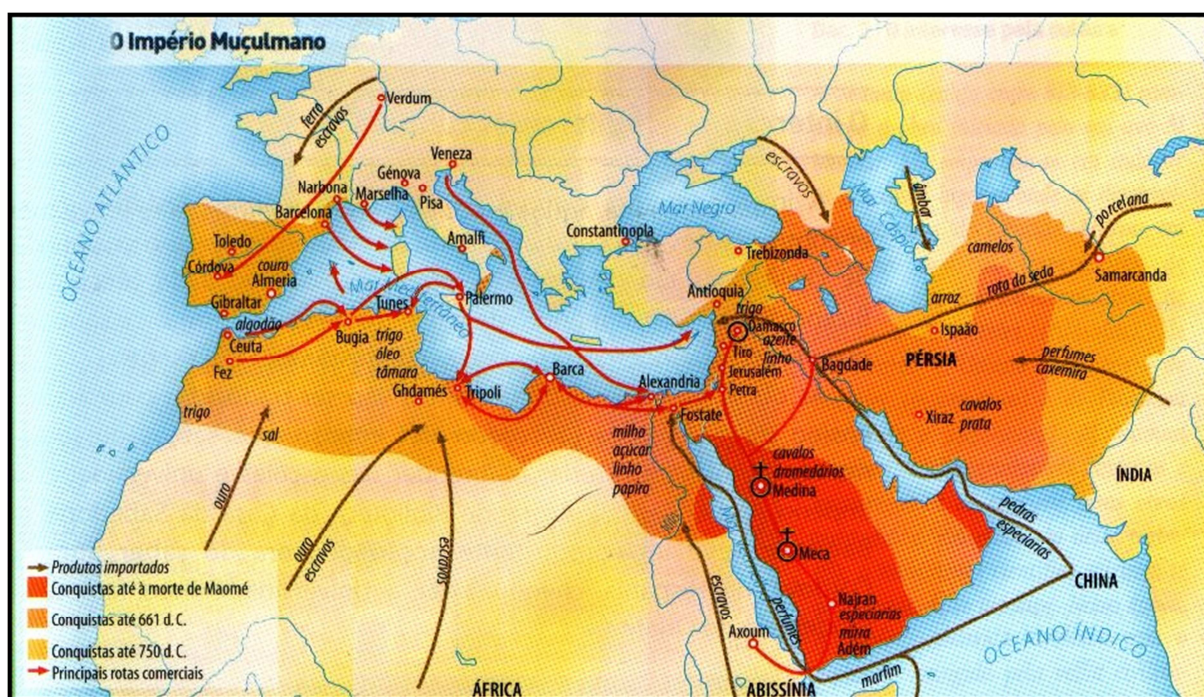
<sup>406</sup> LINGS, Martin. *Muḥammad: a vida do Profeta do Islām segundo as fontes mais antigas*. São Paulo: Attar, 2010.

<sup>407</sup> ARMSTRONG, Karen. *op. cit.*, 2002.

de ajuda militar, participavam de várias companhias comerciais de Meca. Assim, utilizando-se desses acordos, os coraixitas se tornaram a tribo mais poderosa da Península Arábica no século VI cristão<sup>408</sup>.

Além desses fatores, a tribo era a responsável pela guarda da Caaba e pela organização das peregrinações. Como pontua Samir El Hayek<sup>409</sup>, a existência da Caaba em Meca, principal templo cujas certas tradições árabes remontam a fundação a Abraão, garantia não só a prática devocional de adoração aos deuses e a realização de torneios poéticos, mas também o comércio. Sendo um território sagrado, caças, lutas e disputas armadas eram proibidas na localidade. Armstrong<sup>410</sup> também concorda com a neutralidade do território, pois mediante o seu caráter sacro, a área influenciava nas relações comerciais e culturais devido às tréguas que o local e o período anual para peregrinação proporcionavam nas disputas entre as tribos.

O mapa a seguir ajuda a visualizar a posição das rotas comerciais citadas, incluindo também os caminhos marítimos. O traçado vermelho representa as rotas terrestres e, o marrom representa, a leste da África, as rotas marítimas no Golfo Pérsico, oceano Índico e mar Vermelho.



**Mapa 13 – O Império Muçulmano (661-750).**  
(GONÇALVES, Teresa. *O Império Muçulmano*, 2013).

<sup>408</sup> Idem, 2002.

<sup>409</sup> ALCORÃO SAGRADO. *op. cit.*, 2009, p. 25.

<sup>410</sup> ARMSTRONG, Karen. *op. cit.*, 2002.

É facilmente perceptível que o sucesso dos coraixitas e dos seus clãs mais ricos não estava relacionado apenas aos empreendimentos materiais. Parte do prestígio social da tribo também vinha de sua atuação como guardião da Caaba e dos peregrinos. A Caaba era o antigo santuário, de forma cúbica, localizado no centro da cidade, para o qual se dirigiam, anualmente, peregrinos de todas as partes da Península Arábica. Os fiéis veneravam não só o templo em si, mas também a misteriosa Pedra Negra posicionada em um de seus cantos. Muitos acreditavam, naquele contexto, que o principal santuário de Meca era dedicado a *Allāh*, Deus Supremo dos árabes, criador de todas as coisas, denominado, posteriormente, de “*Allāh*” (Deus) pelos primeiros árabes muçulmanos<sup>411</sup>.

Uma narrativa revestida de caráter sobrenatural servia para justificar a guarda da Caaba aos coraixitas. Conta a tradição<sup>412</sup> que, no ano 570 (possível ano de nascimento do Profeta), Abrahah<sup>413</sup>, vice-regente da região do atual Iêmen, então sob poder do Reino da Abissínia (atual Etiópia), marchou com seu exército rumo a Meca. A intenção era apenas destruir a Caaba e, assim, tornar o santuário abissínio de Şan‘ā’, no ‘sul da Arábia, o maior centro peregrinatório da região. Na manhã do ataque, um elefante ricamente ajaezado tomou a frente da empreitada, mas chegando a Meca, de imediato ele ajoelhou e não mais se levantou, permanecendo imóvel, apesar das palavras de ordem proferidas a ele. Outras estratégias foram utilizadas pelo exército para fazer o elefante mudar de postura, mas de nada adiantaram: o animal sempre ajoelhava novamente. Tomado pela ambição, Abrahah ordenou o avanço das tropas, que logo encontraram doloroso desfecho. Uma revoada de pássaros, vindos do oeste, tornando o céu escuro devido ao seu grande número, voou sobre o exército abissínio lançando pedras. A quantidade e a velocidade das pedras eram tais que os soldados foram feridos mortalmente. Os que sobreviveram ao ataque direto morreram logo em seguida devido ao apodrecimento de suas carnes. Não coube alternativa aos abissínios a não ser bater em retirada. Após a intervenção divina, assim considerada pelos árabes, a Caaba permaneceu a salvo e, os coraixitas, passaram a ser chamados de “o povo de Deus”. Todo o Capítulo 105 (O Elefante) do Alcorão faz menção a essa narrativa:

Em nome de Allāh, o Clemente, o Misericordioso.  
Não reparaste no que o teu Senhor fez com os possuidores do  
elefante?  
Acaso, não desbaratou Ele as suas conspirações,

---

<sup>411</sup> Idem, 2002.

<sup>412</sup> LINGS, Martin. *op. cit.*, 2010.

<sup>413</sup> Não confundir com “Abraão”.

Enviando contra eles um bando de criaturas aladas,  
Que lhes arrojaram pedras de argila endurecida  
E os deixou como plantações devastadas (pelo gado)?<sup>414</sup>

Assim como Karen Armstrong, Martins Lings defende a tese de que os árabes, antes do advento do Islã, tinham a noção de um deus único, todo poderoso e criador dos Céus e da Terra. Lings nos informa sobre tradições que contam que os árabes, associando a construção da Caaba às figuras de Abraão e Ismael, veneravam o templo e faziam peregrinações até ele em nome do Deus Único. No entanto, com o passar dos séculos, o culto a esse deus sofreu modificações. O número de habitantes do vale de Meca se tornou muito grande, provocando migrações dos árabes para outras regiões. Nesse processo, muitos carregaram consigo pedras retiradas do local sagrado para continuar de alguma forma a manter os rituais em outras localidades. Posteriormente, influenciados por tribos politeístas vizinhas, os árabes reuniram ídolos às pedras, colocando esses elementos próximos a Caaba. Por essa mesma época, judeus deixaram de visitar o “templo de Abraão” por considerarem-no “contaminado” pela idolatria<sup>415</sup>.

Karen Armstrong<sup>416</sup> teoriza que muitas religiões antigas acreditavam num Deus Supremo, que também poderia ser denominado “Deus do Céu”. A crença é que esse deus criou o céu e a terra e depois se retirou, como que cansado pelo seu trabalho. As pessoas então perdiam o interesse nesse ser transcendental e se aproximavam de divindades mais acessíveis e atrativas ligadas, por exemplo, à fertilidade da terra, preocupação crucial de muitas sociedades do passado. Na Arábia pré-islâmica havia três deusas: *Al-Lāt*, *Al-ʿUzza* e *Manāt*. Durante o período de vida nômade dos coraixitas, parece que *Al-Llāh*, o Deus Supremo, voltou a ser mais importante. Mas no geral, a pesquisadora afirma que, sempre que buscavam a prosperidade, os árabes se voltavam para as três deusas e, em uma situação de grande perigo, como em uma navegação marítima ou de ataque externo, os árabes pediam auxílio a *Al-Llāh*.

Apesar de a figura do Deus Supremo ter tido instabilidade na adoração, alguns indivíduos da Arábia pré-islâmica desenvolveram a ideia do Deus Único. Lings<sup>417</sup>, na mesma linha de Armstrong, afirma que, para os politeístas daquele contexto, os ídolos eram potências intermediárias entre os homens e o Deus Supremo, sendo que este foi se tornando cada vez mais distante, com uma influência menos direta, a ponto de certas crenças, como a da vida

---

<sup>414</sup> ALCORÃO SAGRADO. *op. cit.*, 2009, p. 832.

<sup>415</sup> Idem, 2010.

<sup>416</sup> ARMSTRONG, Karen. *op. cit.*, 2002.

<sup>417</sup> LINGS, Martin. *op. cit.*, 2010.

após a morte, serem esquecidas. Além desses esquecimentos de crenças, outros deuses acabaram figurando no topo do prestígio social entre os árabes por certos períodos. Foi o caso de Ḥubal, ídolo dos moabitas, levado da região da moderna Síria até a Caaba por um dos chefes da tribo Juzā‘ah. Essa tribo era composta por árabes que se consideravam descendentes de Ismael e que haviam migrado para o sul da Arábia antes de retornarem ao norte. Por certo tempo, essa tribo foi a principal detentora do poder em Meca, antes da ascensão dos coraixitas<sup>418</sup>.

Apesar da presença de Ḥubal na Caaba e do conseqüente culto a essa divindade, no começo do século VII a maioria dos árabes passou a associar que o Deus Supremo *Al-Llāh* era o mesmo deus adorado por judeus e cristãos. Árabes convertidos ao cristianismo, inclusive, peregrinavam junto aos politeístas à Caaba, mas em nome do Deus Supremo. No contexto geral, Armstrong<sup>419</sup> também destaca uma inquietação social e espiritual na Meca pré-islâmica: os árabes politeístas respeitavam judeus e cristãos por esses povos terem uma religião revelada e livros sacros, além de um grande conhecimento espiritual. Porém, havia certo ressentimento, pois as tradições falavam das ações de Abraão e Ismael naquele território, mas até então os árabes não tinham uma religião unificada tampouco um livro com seus dogmas. Nesse quadro histórico, muitos árabes passaram a procurar a denominada “religião autêntica”, relacionada ao patriarca Abraão (século XIX a.C.)<sup>420</sup>, considerado nem judeu, nem cristão, mas um dos adoradores pioneiros do Deus Supremo. Como informa o Alcorão em seu Capítulo 6 (O Gado), Versículo 161: “Dize: Meu Senhor conduziu-me pela senda reta – uma religião inatacável; este é o credo de Abraão, o monoteísta, que jamais se contou entre os idólatras”<sup>421</sup>.

Armstrong informa que o historiador cristão palestino Sozomenus registrou, já no século V, que alguns árabes haviam redescoberto e voltado e praticar a “religião de Abraão”, cujo nome era ligado ao termo “*ḥanīf*”, que tem o sentido de “ortodoxo”. Para alguns estudiosos, os *ḥunafā’* (plural de *ḥanīf*) formavam um grupo religioso historicamente situado. Para outros, foram uma lenda. Apesar das divergências, percebe-se na Arábia pré-islâmica

---

<sup>418</sup> Idem, 2010.

<sup>419</sup> ARMSTRONG, Karen. *op. cit.*, 2002.

<sup>420</sup> A leitura canônica dos textos bíblicos situa Abraão e Sara nesse século. Vale também ressaltar que a Torá, o livro oficial do judaísmo, que compreende os cinco primeiros livros da Bíblia Sagrada judaico-cristã (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio), talvez tenha sido promulgada por Esdras em torno do século IV a.C. DIAS, Elizangela Chaves. O êxodo de Abrão e Sarai: antes de gerarem o povo, os pais geram a história do povo. In: *Revista de Cultura Teológica*, nº 82, 2013.

<sup>421</sup> ALCORÃO DIAS, Elizangela Chaves. O êxodo de Abrão e Sarai: antes de gerarem o povo, os pais geram a história do povo. SAGRADO. *op. cit.*, 2009, p. 186.

uma busca espiritual que remetia às memórias de Abraão e de seu filho primogênito, Ismael, figuras fundamentais para justificar a sacralidade da Caaba e do território de Meca.

Por mencionarmos a “religião de Abraão”, também é importante citar um trecho da *rihla* de Ibn Yubayr sobre o tema: “Alabado sea Dios que nos hizo el honor de venir a Él y nos ha puesto entre aquellos a quienes les llegó la doctrina abrahámica. ¡Él nos basta! ¡Qué excelente procurador es!”<sup>422</sup>. A exaltação religiosa do viajante se deu no momento de sua chegada a Meca. Pode-se perceber sua preocupação em veicular a atividade religiosa na cidade com a memória sacra sobre o patriarca Abraão.

### 3.1.2 – Ancestralidade espiritual: Abraão e a Caaba

Conta o livro do Gênesis<sup>423</sup> que Deus (*Iahweh*) ordenou que Abraão saísse da cidade de Ur dos caldeus para Canaã<sup>424</sup>, a Terra Prometida, onde Ele faria do seu servo um grande povo sob Sua proteção e bênçãos. Enquanto Abraão, na companhia de sua esposa Sara, de seu sobrinho Ló e de seus respectivos séquitos viajava em busca da realização das promessas divinas, Sara, que não dera filhos ao seu marido, concedeu sua serva egípcia, Agar, ao esposo para que ele pudesse gerar um descendente. Importante mencionar que, para certas tradições islâmicas, Agar não era serva, mas a segunda esposa de Abraão. Apesar das divergências da ocupação de Agar em relação a Abraão, percebe-se sempre uma posição secundária dela em relação a Sara, principal esposa do patriarca.

Ainda segundo o Antigo Testamento, Agar engravidou quando Abraão tinha oitenta e seis anos<sup>425</sup>. Após agruras pessoais entre Sara e Agar, esta fugiu da presença da esposa de seu senhor para o deserto. Na fuga, um anjo apareceu para Agar e ordenou que ela retornasse, informando ainda que Deus multiplicaria sua descendência de forma que ela seria incontável. O anjo também disse que o nome do seu filho seria “Ismael”, cujo significado remete à expressão “*Iahweh* ouviu tua aflição”<sup>426</sup>. Agar retornou para os domínios de Abraão e, lá, deu à luz Ismael.

Tempos depois, quando Abraão e Sara estavam com idade ainda mais avançada, ele com cem anos e, Sara, com noventa, Deus lhes prometeu um filho, do qual também faria dele

---

<sup>422</sup> IBN YUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 141.

<sup>423</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM. 1 ed. São Paulo: Paulus, 2002, 2.206 páginas, p. 33-102.

<sup>424</sup> Atualmente, territórios da Palestina e do Estado de Israel.

<sup>425</sup> Tais idades podem ser encaradas a partir de uma perspectiva simbólica, apontando assim para o milagre. No caso de Abraão e Sara, suas idades avançadas demais para a concepção de um filho indicariam que o ato só seria possível mediante a intermediação divina.

<sup>426</sup> Gênesis, capítulo 16, versículo 11. Idem, 2002, p. 54.

uma “grande nação”. Posteriormente, quando Ismael tinha treze anos, nasceu Isaac. Tomada pela apreensão em relação à herança de Abraão aos filhos, Sara ordenou ao marido que expulsasse Agar e Ismael. Contrariado, mas recebendo respaldo divino, Abraão assim fez. Deus lhe disse que multiplicaria as descendências dos seus dois filhos, mas que sua aliança seria feita com a descendência de Isaac, conforme a tradição judaica. Enquanto Agar e Ismael vagavam aflitos e sedentos pelo deserto de Bersabeia, outra vez um anjo apareceu à serva de Abraão, dizendo que faria do seu filho uma “grande nação”. Em seguida, Deus revelou a Agar um poço, no qual ela e o filho consumiram a água. Conforme diz o livro de Gênesis em seu Capítulo 21, Versículos 17 a 19:

Deus ouviu os gritos da criança e o Anjo de Deus, do céu, chamou Agar, dizendo: “Que tens, Agar? Não temas, pois Deus ouviu os gritos do menino, do lugar onde ele está. Ergue-te! Levanta a criança, segura-a firmemente, porque eu farei dela uma grande nação”. Deus abriu os olhos de Agar e ela enxergou um poço. Foi encher o odre e deu de beber ao menino<sup>427</sup>.

Após esses eventos, quando Isaac já estava mais velho, Deus mandou que Abraão fosse à terra de Moriá para, em uma de suas montanhas, oferecer seu amado filho Isaac em sacrifício. Abraão, como um servo obediente, assim fez. Porém, no momento exato do sacrifício, um anjo apareceu a Abraão, informando-o que ele havia provado sua fé em Deus e que não mais precisaria sacrificar o seu herdeiro. Para o Islã, o filho a ser sacrificado no altar seria Ismael e a obediência de Abraão confirma sua condição de monoteísta, um homem entregue e devoto ao Deus Único. Nesse ponto, as tradições judaica e islâmica discordam quanto ao filho que seria sacrificado, mas ambas concordam com a posição de Abraão como ancestral espiritual dos crentes monoteístas. Desses, os muçulmanos se veem como herdeiros espirituais mais próximos do patriarca Ismael, enquanto que os judeus e cristãos veem-se mais ligados a Isaac. Além disso, como afirma Martin Lings<sup>428</sup>, as tradições judaica e islâmica colocam dois centros sagrados em torno de Abraão: um centro próximo a ele e conhecido, Canaã, e um centro desconhecido, distante, para onde Agar e Ismael foram guiados.

As tradições islâmicas dizem que mãe e filho foram para um vale desértico da Arábia, distante do sul de Canaã quarenta dias de camelo. Esse vale tem diferentes nomes, cada qual segundo uma tradição, mas com nomes semelhantes: “Beca”, “Baca”, “Biqā”, “Becca”, todos

---

<sup>427</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM. *op. cit.*, 2002, p. 60.

<sup>428</sup> LINGS, Martin. *op. cit.*, 2010.

relacionados à estreiteza e esterilidade do vale<sup>429</sup>. Como o vale ficava entre rotas comerciais, acredita-se que Agar e Ismael viajaram em uma caravana. Em certo ponto da jornada, inspirada, Agar deixou a caravana ao chegar ao vale de Beca, mas logo temeu pela vida de Ismael devido à grande sede<sup>430</sup>.

Ismael prostrou-se na areia para suplicar a Deus e Agar subiu em dois rochedos procurando por ajuda. Desesperada, ela percorreu por sete vezes o espaço entre as duas colinas – denominadas, posteriormente, de Şafā e Marwa - acabando por sentar-se em uma rocha. Nisso, um anjo surgiu e disse novamente que Deus faria de Ismael uma “grande nação”. Quando Agar abriu os olhos, viu uma fonte d’água que brotava sob os calcanhares de Ismael. Desde o ocorrido, segundo as tradições, a fonte não parou de jorrar água e, devido a isso, o vale se tornou parada obrigatória de caravanas. Seu nome foi denominado “fonte Zamzam”. É interessante expor aqui a descrição de Ibn Ŷubayr sobre a água dessa fonte, ressaltando o contínuo trabalho do viajante em se remeter a essas memórias sacras.

En esta agua bendita hay [algo] maravilloso. En efecto, si tú la bebes a su salida del fondo [del pozo], la encuentras de un gusto como la leche cuando sale caliente de la ubre. En eso hay un signo y un significado de Dios Altísimo. La baraca (del agua) es demasiado conocida como para que sea necesaria la descripción del que describe. Es como dice [el Profeta] – Dios lo bendiga y salve – para lo que se beba. Dios apague la sed con ella a todo el que tiene sed de ella, por su poderío y su generosidad<sup>431</sup>.

Agar e Ismael chegaram ao seu destino e, até a morte de Abraão, aos cento e setenta e cinco anos, ele os visitou muitas vezes naquele lugar sagrado. Ali, Deus mostrou o local preciso, próximo ao poço de Zamzam, onde o patriarca e seu filho deveriam construir um santuário. O Alcorão registra essa tradição e menciona a instauração da peregrinação à Casa, ou seja, a Caaba, no Capítulo 22 (A Peregrinação), Versículos 26 a 30.

E (recorda-te) de quando indicamos a Abraão o local da Casa, dizendo: Não Me atribuas parceiros, mas consagra a Minha Casa para os circungirantes, para os que permanecem em pé, ou inclinados e prostrados.  
E proclama a peregrinação às pessoas; elas virão a ti a pé, e montando toda espécie de camelos, de todo o longínquo lugar,  
Para testemunharem os benefícios que lhes foram dados e invocarem o nome de Allāh, nos dias mencionados, (agradecidos) pelo gado com que Ele os

---

<sup>429</sup> Em árabe clássico, o termo “*baqa*’ ” serve para denominar um poço com pouca água ou arbustos balsâmicos que podem ser encontrados no referido vale. O termo também pode ser associado à lágrimas, pois “*baka*’ ”, termo de pronúncia próxima, quer dizer “(ele) chorou”.

<sup>430</sup> Idem, 2010.

<sup>431</sup> IBN ŶUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 203.

agraciou (para o sacrifício). Comei, pois, dele, e alimentai o indigente e o pobre.

Que então se higienizem, que cumpram os seus votos e que circungirem a antiga Casa.

Tal será (a peregrinação). Quanto àquele que enaltecer os ritos sagrados de Allāh, terá feito o melhor para ele, aos olhos do seu Senhor. É-vos permitida a (carne) das reses, exceto o que já vos foi estipulado. Evitais, pois, a abominação da adoração aos ídolos e evitai o perjúrio<sup>432</sup>.

Segundo o tradutor Samir El Hayek, em sua exegese do Alcorão Sagrado<sup>433</sup>, o trecho acima afirma a concessão do terreno de Meca a Abraão e Ismael para que fosse estabelecido na área um local de culto puro, sem ídolos, apenas ao Deus Único. Martin Lings<sup>434</sup> complementa essa interpretação informando que o santuário é denominado “Caaba”, do árabe “*Ka’ba*” (cubo), devido à sua forma, aproximadamente cúbica, com os cantos orientados para as direções dos quatro pontos cardeais.

Naquele local, Deus santificou não só o templo construído como também realizou uma aliança com Abraão e Ismael. O Alcorão Sagrado, em seu Capítulo 2 (A Vaca), Versículo 125, remete a essa história. Além disso, destaca a neutralidade do território, colocando como “local de segurança para a humanidade”:

Lembrai-vos que estabelecemos a Casa, para congresso e local de segurança para a humanidade; e adotai a Estância de Abraão por oratório. E estipulamos um pacto com Abraão e Ismael, dizendo-lhes: Purificai a Minha Casa, para os circungirantes (da Caaba), os retraídos, os que se inclinam e se prostram<sup>435</sup>.

De acordo com Enzo Pace<sup>436</sup>, a Caaba se encontra no centro da Grande Mesquita de Meca, a Mesquita Sagrada, sendo um edifício vazio no interior, com quinze metros de altura e coberto, conforme uma antiga tradição, com um véu de brocado negro. Ibn Yubayr informou a posição do templo dentro da Mesquita Sagrada: “La Ka’ba está en el medio [de este patio], equidistante de los cuatro lados: este, sur, norte y oeste”<sup>437</sup>. A descrição de Pace corresponde à atualidade, mas Ibn Yubayr dedicou muitas linhas para descrever, de forma bastante detalhada, o santuário de Meca no século XII.

---

<sup>432</sup> ALCORÃO SAGRADO. *op. cit.*, 2009, p. 422-423.

<sup>433</sup> Idem, 2009, p. 422.

<sup>434</sup> LINGS, Martin. *op. cit.*, 2010.

<sup>435</sup> ALCORÃO SAGRADO. *op. cit.*, 2009, p. 25.

<sup>436</sup> PACE, Enzo. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

<sup>437</sup> IBN YUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 154.

La venerada Casa tiene cuatro esquinas, es casi cuadrada. Me informó el jefe de los *šaybés*, que son la guardia de la Casa – esto es, Muḥammad b. Ismā’īl b. °Abd ar-Raḥmān... de la descendencia de °Utmān b. Ṭalḥa b. Šayba b. Ṭalḥa b. ‘Abd ad-Dār, compañero del Enviado de Allāh – Dios lo bendiga y salve – y encargado de velar la entrada de la Casa – que su altura en el espacio, por el lado que se halla frente a Bāb aṣ-Šafā (Puerta de Safá), o sea, desde la Piedra Negra a la esquina yemení, es de veintinueve codos, mientras que en los demás lados es de veintiocho, a causa de las pendientes de la azotea hacia la gárgola (*mīzāb*).

[...] El interior de la noble Casa está cubierto de mármoles jaspeados. Las paredes todas ellas son mármol vetado. [La Casa] se alza sobre tres columnas de teca de gran altura. Entre cada columna y columna hay cuatro pasos. Están a lo largo de la Casa, en el medio de ella.

[...] El exterior de la Ka’ba está enteramente revestido por los cuatro lados con velos de seda verde, cuya urdimbre es de algodón. En la parte superior hay una inscripción sobre seda roja que dice: “*El primer templo erigido para los hombres es, ciertamente, el de Bakka*”, etc., y el nombre de imām An-Nāṣir li Dī ni-llāh, de una anchura de cerca de tres codos; da totalmente la vuelta<sup>438</sup>.

Salgado<sup>439</sup> esclarece em nota que o clã Banū Šayba, mencionado no começo da descrição, era o guardião tradicional do santuário. A partir das palavras de Ibn Ŷubayr, somos informados que o templo era ricamente decorado. Além disso, o peregrino citou que a Caaba foi o primeiro templo erguido para os homens, retomando assim ao Versículo 96 do Capítulo 3 (A Família de °Imrān) do Alcorão: “A primeira Casa (Sagrada), erigida para o gênero humano, é a de Bakka, onde reside a bênção, servindo de orientação para a humanidade”<sup>440</sup>.

Em nota interpretativa, Samir El Hayek<sup>441</sup> afirma que “*Bakka*” pode ser um dos nomes antigos de Meca. Também informa que a fundação da Caaba remonta a Abraão, mas há, no território sagrado, lugares que fazem alusão à Eva e a Adão, como °Arafāt, o Monte da Misericórdia. Por sua vez, Salgado<sup>442</sup> diz, também em nota, que “*Bakka*” é outro dos nomes de Meca e que há uma tradição que defende que Adão foi o construtor da primeira Caaba. Nesse caso, Abraão e Ismael seriam reconstrutores do templo, posteriores ao primeiro homem.

Adiante, em seu relato, Ibn Ŷubayr forneceu mais detalhes sobre a decoração do templo islâmico.

La vestidura (*kiswa*) de la santa Ka’ba es de seda verde, según dijimos. Está conformada por treinta y cuatro paños [...]. Todos ellos han sido unidos, así pues resulta que es como si fuese un solo paño que recubre los cuatro lados [...]. La vestidura (*kiswa*) bendita viene, pues, a estar sujeta por la parte

<sup>438</sup> Idem, 2007, p. 142-145.

<sup>439</sup> Idem, 2007, p. 145.

<sup>440</sup> ALCORÃO SAGRADO. *op. cit.*, 2009, p. 80.

<sup>441</sup> Idem, 2009, p. 80.

<sup>442</sup> IBN ŶUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 144.

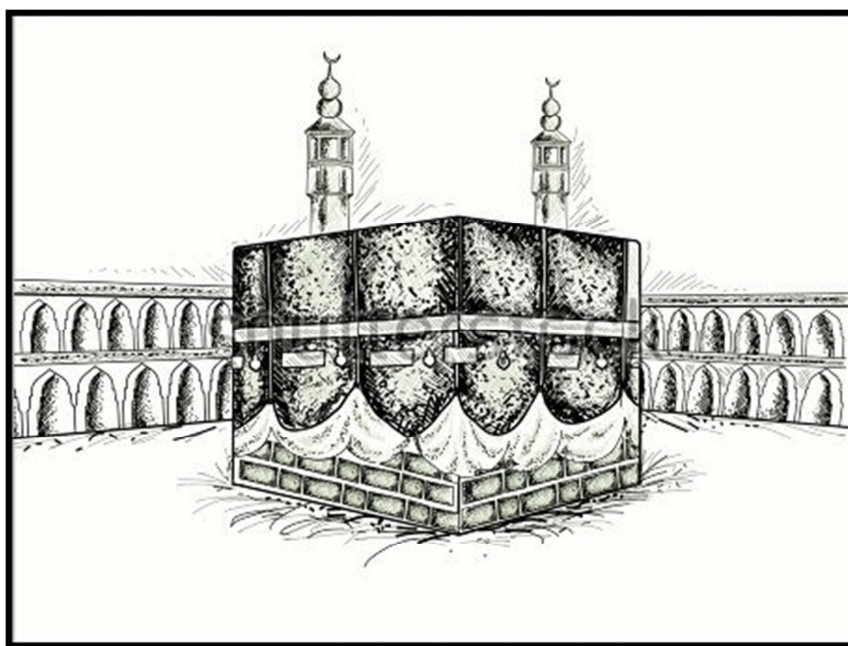
superior y por la inferior con sólidos botones, que no se quitan sino de año en año en el momento de su renovación. ¡Alabado sea Quien perpetúa por ella la gloria hasta el Día de la Resurrección! No hay Dios excepto Él<sup>443</sup>.

O viajante valenciano também não deixou de registrar aspectos da construção do templo. Em nota, Salgado<sup>444</sup> diz que a descrição feita por Ibn Yûbayr demonstra o grande respeito que sempre se teve pelos materiais de construção de todo o recinto sagrado de Meca.

La Casa Antigua está construida de grandes piedras duras, pardas, que fueron ajustadas las unas a las otras, unidas conjuntamente en sólida trabazón, que los días no pueden cambiar ni los tiempos resquebrajar. Es de lo [más] admirable que un pedazo del ángulo yemení que se rompió haya sido claveteado con clavos de plata y haya vuelto a ser tan bello como fue; los clavos son allí visibles.

[Uno] de los prodigios de la Casa Antigua es le que [ésta] se alce en medio del recinto sagrado como la alta torre de un palomar [...]<sup>445</sup>.

Fornecidas as descrições da Caaba, conforme o viajante aqui estudado, vejamos agora uma representação artística do templo e, em seguida, uma fotografia atual do mesmo.



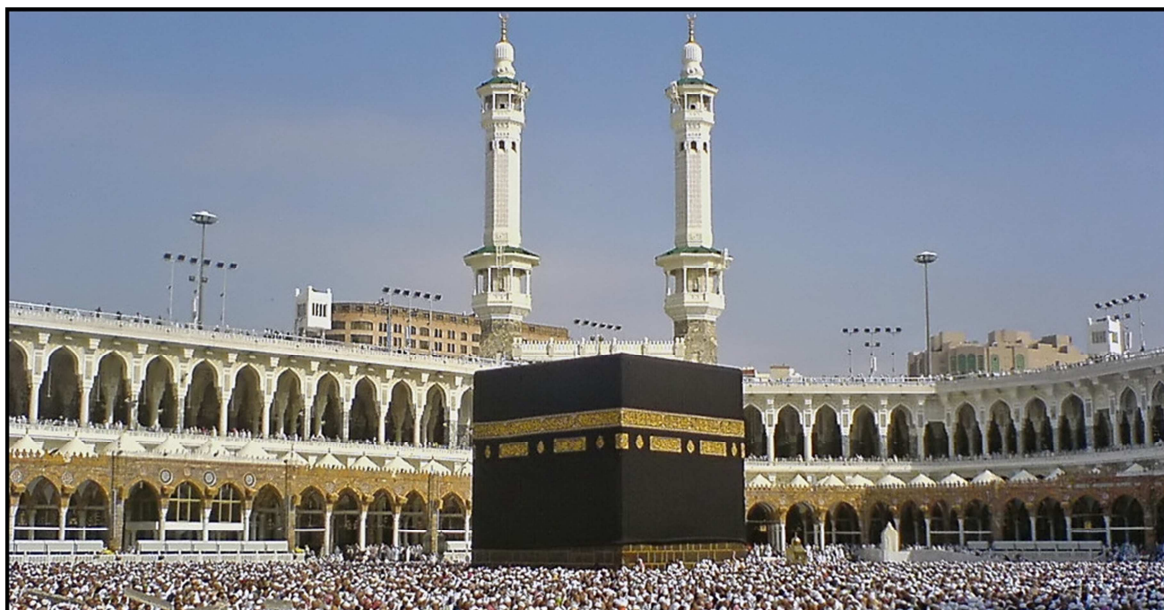
**Figura 01 – Sketch of Holy Kaba Shareef, Religious Place of Islamic Community.**  
(ShutterStock, 2003).

---

<sup>443</sup> Idem, 2007, p. 157.

<sup>444</sup> Idem, 2007, p. 166.

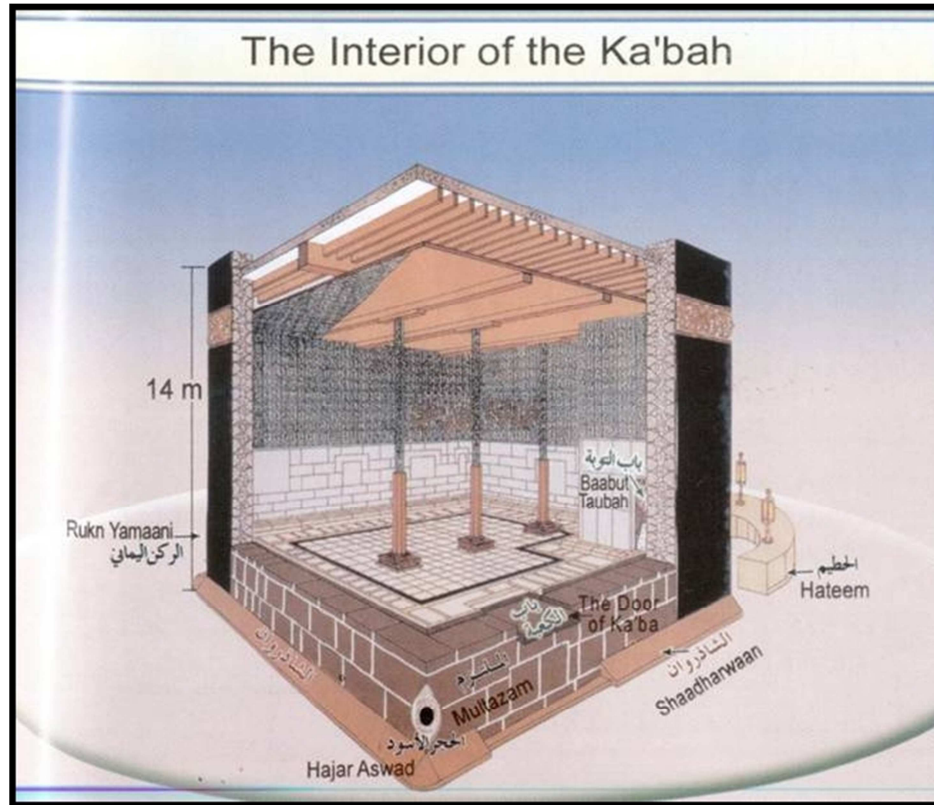
<sup>445</sup> Idem, 2007, p. 166.



**Figura 02 – Caaba e peregrinos.**  
(Girassol Brasil: viagens e turismo, 2017).

O objeto mais sublime desse templo é uma pedra oriunda dos céus. Segundo a perspectiva científica moderna, um meteorito. As tradições dizem que essa pedra foi entregue a Abraão por um anjo, que a teria trazido das cercanias da colina de Abū Qubays, onde ela estava preservada desde sua queda. Abraão e Ismael a colocaram no canto oriental da Caaba. Ao fim da construção do templo cúbico, conforme mencionado na última citação do Alcorão, Deus ordenou que fosse instituído o rito da peregrinação ao vale de Beca, ou, como seria denominado posteriormente, Meca.

A seguir, apresentaremos uma representação artística do interior da Caaba, com a Pedra Negra visível na parte inferior da imagem (Hajar Aswad). A imagem seguinte corresponde a fotografia de um fiel perante a Pedra Negra. A foto é de tempos contemporâneos, mas sua datação precisa não foi encontrada.



**Figura 03 – The Interior of the Ka'bah.**  
(Gawsul Azam Masjid, 2013).



**Figura 04 – Fiéis tocam Na Pedra Negra.**  
(Blog Rusmea, 2017).

Como é comum no seu discurso, Ibn ʿYubayr descreveu com pormenores a Pedra Negra. Ele também transmitiu as impressões que um fiel tem ao beijar o objeto devocional.

La Piedra Negra bendita está incrustada en el ángulo que mira en dirección al oriente. No se sabe el grado de penetración en la esquina. Se ha dicho que penetra en el muro la medida de dos codos. Su anchura es de dos tercios de palmo y su longitud es de un palmo y [la anchura] de unos nudillos. Está en cuatro pedazos unidos. Se dice que el Cármata – Dios lo maldiga – fue el que la quebró. Sus bordes están ajustados en una lámina de plata, cuya fulgurante blancura brilla contrastando con el negro resplandeciente de la piedra y su bruñido lustre. El que ve eso contempla un extraordinario espectáculo que encadena las miradas. La Piedra, cuando se la besa, tiene una blandura y una frescura que la boca se deleita con ella, hasta el punto que quien la besa desearía no despegar su boca de ella. Ésa es una de las peculiaridades de la Divina Providencia. Basta que el Profeta – Dios lo bendiga y salve – haya dicho que es la diestra de Dios en la tierra. ¡Dios nos haga aprovechar de su contacto y toque, y haga llegar a ella, por su gracia, a todo el que lo ansía!<sup>446</sup>

O recordar de Ibn ʿYubayr é carregado de vida, afetividade e magia, se alimentando de lembranças e símbolos, fazendo assim parte da memória, como defende Pierre Nora<sup>447</sup>, inserindo a lembrança no sagrado, indo ao absoluto. Mencionamos também, a título de curiosidade e, ainda segundo Nora, que a história, diferente da memória, é uma atividade intelectual laica, que opera na relatividade, sendo assim, representação do passado, “reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais”<sup>448</sup>.

Além de também trabalhar a relação entre história e memória, Le Goff conceitua “memória”, basicamente, como a “propriedade de conservar certas informações”<sup>449</sup>, um conjunto de funções psíquicas por meio das quais o Homem atualiza impressões e informações passadas, ou que as representa como passadas. O historiador francês também não deixou de abordar as conceituações de “memória” no decorrer do tempo, ocupando-se mais da memória coletiva. Esta seria o conjunto de decisões sobre o que grupos sociais fazem com seu passado ou o passado presente no vivido dos grupos. Tal memória é criada por entidades políticas, meios sociais ou comunidades com experiências históricas, que compõem essa memória com lugares simbólicos, como, dentre outros, comemorações e peregrinações.

<sup>446</sup> Idem, 2007, p. 153-154.

<sup>447</sup> NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: *Projeto História*. São Paulo, nº10, dezembro de 1993, p. 07-28.

<sup>448</sup> Idem, 1993, p. 09.

<sup>449</sup> LE GOFF, Jacques. Memória. In: LE GOFF, Jacques (org.). *História e memória*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990, p. 424-483, p. 424.

Apesar de focar sua análise no mundo cristão medieval ocidental, outras considerações de Le Goff auxiliam no esclarecimento dos temas abordados neste trabalho.

Dentre essas considerações está a de que - de forma análoga ao judaísmo e ao cristianismo, apontados pelo autor - o Islã é também uma religião de recordação, na qual o lembrar é tarefa religiosa essencial. A memória dos muçulmanos se cristaliza, fundamentalmente, em torno dos ditos e ações do Profeta, base principal do credo e das práticas islâmicas. Por sua vez, a memória em torno do Profeta também orbita memórias religiosas como as crenças em revelações e personalidades anteriores, como Abraão.

Apesar de estudar a memória na contemporaneidade, defendendo a ideia que os *lugares de memória* nascem e vivem a partir do sentimento de que não há mais memória espontânea, teoricamente, Nora<sup>450</sup> nos ajuda a entender a peregrinação a Meca como um *lugar de memória*. Os *lugares de memória* são, antes de tudo, lugares no sentido mais restrito do termo, possuindo não só o aspecto material, mas também os aspectos simbólico e funcional. Os três, sempre coexistindo entre si. Esses *lugares* garantem a cristalização de lembranças e suas transmissões, caracterizando acontecimentos ou experiências vividas por certos grupos. Diferente dos demais objetos da história, os *lugares de memória* não necessitam de referenciais na realidade: eles são seus próprios referenciais e, em seus ciclos, tudo é contado, simbolizado e significado. Desse modo, qualquer peregrinação pode ser compreendida como um *lugar de memória*, pois - e voltamos também aqui às leituras de Le Goff<sup>451</sup> - retomam algo anterior no tempo, atualizando, representando, reconhecendo e reconstruindo afetivamente o passado.

### 3.2 – Devoção e deslocamento

“O desejo de peregrinar está profundamente arraigado na natureza humana”<sup>452</sup>. A partir dessa frase do historiador Steven Runciman, ponderamos sobre a antiguidade da peregrinação. Essa prática sacra, de forma nenhuma, foi exclusiva do período medieval tampouco do Islã, mas sim desenvolvida paralelamente à construção da religiosidade humana. Contudo, em consideração ao período aqui tratado, convém enfatizar, como afirma Foga<sup>453</sup>, que o homem medieval era essencialmente um peregrino por conceber a vida terrena como

---

<sup>450</sup> NORA, Pierre. *op. cit.*, 1993.

<sup>451</sup> LE GOFF, Jacques. *op. cit.*, 1990.

<sup>452</sup> RUNCIMAN, Steven. *op. cit.*, 2002, p. 46.

<sup>453</sup> FOGA, César Augusto da Silva. O homem medieval: um peregrino por excelência. In: *Alétheia Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievalo*, vol. 09, nº 01, 2014.

uma passagem a qual era preciso dar sentido. Um desses sentidos vinha com a peregrinação, que preparava a alma para morar na Eternidade.

Como destaca Michel Sot<sup>454</sup>, etimologicamente, o termo latino *peregrinus* (peregrino) faz referência a um expatriado ou exilado. Em todo lugar o peregrino é um estrangeiro, um desconhecido, um expatriado, um exilado. As significações desse termo, linguisticamente mais próximo de nós, ocidentais, dialogam diretamente com os termos árabes “*ḥayy*” (peregrinação) e “*ḥāyī*” (peregrino), assim registrados por Sabbagh<sup>455</sup>. Pace<sup>456</sup> destaca que a expressão “dirigir-se para” comunica a ideia da raiz verbal da palavra alcorânica “*ḥayy*”.

Corriente<sup>457</sup> pontua os mesmos verbetes de Sabbagh e define, brevemente, “peregrinação” como “Visita aos lugares santos”<sup>458</sup>. O verbete “*ḥayy*” também é conceituado por Wehr<sup>459</sup>, mas como “The oficial Muslim pilgrimage to Meca”<sup>460</sup>. O caráter oficial da peregrinação a Meca também é afirmado por Pace<sup>461</sup>, que entende o *ḥayy* como a peregrinação institucional do Islã, para diferenciá-los de outras viagens devocionais da religião, como as peregrinações xiitas e as visitas populares aos túmulos de santos, muitos comuns na Índia e no continente africano.

Apontada a importância da peregrinação para a religiosidade medieval como um todo e, apresentados os conceitos básicos dessa prática sacra para o Islã, convém pontuar importantes considerações da viagem aos lugares santos e, precisamente, a Meca.

### 3.2.1 – Peregrinação: viagem sagrada

A peregrinação era uma prática sagrada comum no Medieval. O ato também apresentava elementos extraordinários que formavam o imaginário medieval e com os quais os homens e mulheres daquele período se identificavam em suas crenças religiosas<sup>462</sup>.

---

<sup>454</sup> SOT, Michel. Peregrinação. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval: Volume II*. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 353-366.

<sup>455</sup> SABBAGH, Alphonse Nagib. *Dicionário árabe-português-árabe*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1988, p. 76.

<sup>456</sup> PACE, Enzo. *op. cit.*, 2005.

<sup>457</sup> CORRIENTE, Federico. *Nuevo diccionario español-arabe*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1996.

<sup>458</sup> Em árabe: “*zāra al-amākanu al-muqddasa*”. Idem, 1996, p. 895. Tradução direta do árabe para o português feita pelo autor deste trabalho.

<sup>459</sup> WEHR, Hans. *A dictionary of modern written arabic*. Ithaca, New York: Spoken Language Services, Inc., 1976.

<sup>460</sup> Idem, 1976, p. 156.

<sup>461</sup> PACE, Enzo. *op. cit.*, 2005.

<sup>462</sup> OLIVEIRA, Maria C. G. Martiniano de. A peregrinação da alma no *Scivias* de Hildegard de Bingen: criação, queda, redenção e salvação. In: *História*. São Paulo: v. 32, nº 2, jul. 2013, p. 209-240.

Em termos de espiritualidade medieval, peregrinar era uma ação de devoção na qual o sentido de troca, de negociação com o divino, era evidente. O devoto peregrino caminhava para receber um milagre. A jornada, muitas vezes, tinha como consequência a expiação dos pecados e o peregrino se considerava no direito de receber uma dádiva divina. Portanto, a peregrinação era uma prática piedosa geralmente associada ao milagre, e que atraía intensamente o homem medieval.

A atividade peregrinatória é comum em várias culturas de distintos tempos, sendo um fenômeno praticamente universal na antropologia religiosa. Essa prática piedosa apresenta quatro características básicas, segundo Sot<sup>463</sup>:

- Toda peregrinação é uma viagem, uma prova física do espaço;
- A provação espacial transforma o peregrino em um estranho por quaisquer lugares que ele transite, tornando-o um estrangeiro aos olhos dos outros e em relação ao que ele era antes de se pôr a caminho, logo, a peregrinação também é uma prova espiritual;
- No final do seu périplo, o peregrino entra em contato com o sobrenatural em um lugar específico, desse modo, ele participa de forma ritualística de uma realidade distinta da realidade profana;
- A peregrinação é um tempo privilegiado, de festa e celebração.

Outra característica básica observada em diferentes peregrinações é que a atividade dá aos peregrinos benefícios espirituais e físicos como o perdão dos pecados e a cura dos corpos. Em suma, peregrinar é ir, com intenções religiosas, de um lugar para o outro. Esse lugar é tanto físico quanto espiritual, e a experiência do peregrino ultrapassa as fronteiras do cotidiano e do profano.

O estudioso das religiões Mircea Eliade<sup>464</sup> conceitua *sagrado* como quaisquer manifestações de realidades diferentes das ditas realidades “naturais” ou “profanas”, tendo nas *hierofanias* suas expressões, de caráter tremendo, majestoso, misterioso e fascinante. A categoria *profano*, por sua vez, é tudo que é oposto ao *sagrado*, pertencendo, assim, à “ordem natural”. Ele também considera que o Homem das sociedades mais antigas vivia muito próximo do que era *sagrado* e transportava esse imaginário aos objetos *consagrados*, pois o domínio do que era *sagrado* equivalia ao *poder em ser*, à *realidade* por excelência, e o homem religioso desejava participar dessa *realidade*, se saturar de poder, enfim, desejava, profundamente, *ser*.

---

<sup>463</sup> Idem, 2002.

<sup>464</sup> ELIADE, Mircea. *op. cit.*, 2001.

É importante também mencionar que, na teorização de Eliade sobre as experiências religiosas humanas, a *hierofania* é paradoxal no sentido de que manifesta o *sagrado* em um objeto ou em algo que se torna *outra coisa*, mas que também continua sendo o mesmo objeto por ainda fazer parte do meio cósmico que o envolve. “Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania”<sup>465</sup>. Nesse sentido, podemos conceber a peregrinação como uma *viagem sagrada*: um périplo ao qual são atribuídos valores e experiências de uma realidade diferente, *sacra*, mas que ainda continua sendo um deslocar-se em um meio *profano*.

Franco Júnior<sup>466</sup> ressalta a existência das viagens devocionais em diferentes culturas e destaca que a mobilidade de pessoas foi intensa no Medievo. Em termos teóricos, também considera a peregrinação como um fenômeno antropológico e histórico, pois, sob forma geográfica, material ou humana, o sagrado exerceu fascinação, atraindo assim multidões que esperavam se beneficiar com o ato religioso. O historiador brasileiro também faz uma interessante consideração ao afirmar que a peregrinação não é só busca por um santuário, mas também combate com o espaço, que deve ser percorrido, mas também, em certo sentido, negado. Sob essa perspectiva, peregrinação é o “espaço que busca o não-espaço, o Aqui que procura o Além”<sup>467</sup>. Por mencionarmos essa categoria, é essencial o entendimento da seguinte afirmação: “A viagem e a sua manifestação primordial – a peregrinação – representa para o homem medieval um tipo de turismo chamado a satisfazer tanto a sua curiosidade quanto o seu anseio por maravilhar-se”<sup>468</sup>. A frase dos historiadores franceses Le Goff e Jean Claude Schmitt diz respeito ao apreço que o Homem medieval tinha na procura pelo Além, busca essencialmente peregrinatória, dotada pelos sentidos e experiências de viajar e romper com o cotidiano por meio do ingresso em outros espaços, tanto *profanos* quanto e, principalmente, *sagrados*.

### 3.2.2 – A peregrinação no Islã

O *espaço* é uma categoria cara ao Islã. Basta observar o princípio das cinco rezas diárias dos muçulmanos orientadas a Meca para captar a importância das referências espaciais à civilização islâmica, que atribuiu valores e significações a certos territórios no decorrer de

---

<sup>465</sup> Idem, 2001, p. 18.

<sup>466</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. A utopia que não está no fim da viagem: a peregrinação medieval. In: *MORUS – Utopia e Renascimento*, n° 7, 2010, p. 60-81.

<sup>467</sup> Idem, 2010, p. 62.

<sup>468</sup> LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. *op. cit.*, 2002, p. 176.

sua história. A peregrinação a Meca é um pilar que confirma não só a intensidade da ritualização no Islã, como também a espacialização dos ritos da religião<sup>469</sup>. Nessa valoração espacial, Meca, pelos motivos aqui expostos é, por excelência, o centro geográfico e espiritual do Islã pelos motivos aqui já expostos. No entanto, ainda é fundamental expor as seguintes considerações de Eliade<sup>470</sup> que colaboram para a compreensão de Meca como centro territorial e *sagrado* da religião fundada na Arábia.

Para o *homo religiosus*, o espaço, enquanto todo o meio cósmico, apresenta rupturas e quebras, porções de espaçamento diferentes das outras. Há espaços fortes, significativos, heterogêneos (espaços *sagrados*) e espaço amorfos, caóticos, sem estrutura ou consistência, homogêneos (espaços *profanos*). A experiência religiosa da conceituação de um espaço como *sagrado* ou heterogêneo é uma experiência primordial correspondente à “fundação do mundo”. Essa experiência antecede uma reflexão sobre o mundo e se torna eixo central para toda manifestação futura.

A revelação do espaço *sagrado* funda, ontologicamente, o mundo. Ela tem valor existencial para o homem religioso porque nada pode ser iniciado sem uma prévia orientação, e esta implica no estabelecimento de um ponto fixo. A descoberta ou a projeção desse ponto fixo, o Centro, equivale a Criar o Mundo, por isso o homem religioso sempre se esforçou em estabelecer esse “Centro do Mundo”, em *sacralizar* espaços, para se orientar no caos e no relativismo do espaço *profano*. “Para viver no Mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no ‘caos’ da homogeneidade e da relatividade do espaço profano”<sup>471</sup>. Sendo assim, o Centro do Mundo, para muçulmanos, é, em termos religiosos, Meca. O espaço da cidade, valorado como *sagrado*, afirma um território no meio cósmico que o circunda e o torna qualitativamente diferente das outras áreas. Seu perímetro *sagrado*, por exemplo, se estende por um raio de cinco quilômetros contados a partir do centro da Caaba<sup>472</sup>. Nessa área, não pode haver nenhum tipo de violência. Em suma, Meca é uma *teofania*<sup>473</sup>, um espaço *consagrado*, privilegiado, que guia e orienta, por isso é o local de atração religiosa direta para os muçulmanos.

Eliade ainda comenta que nem sempre há a necessidade de uma *hierofania*<sup>474</sup> no local para torná-lo uma *teofania*. Às vezes, apenas um *signal* serve para indicar a sacralidade de um

---

<sup>469</sup> BISSIO, Beatriz. *Espaço e poder no Islã: uma análise da civilização islâmica clássica a partir da sua relação com o espaço social*. [online] Acesso em 10/01/18.

<sup>470</sup> ELIADE, Mircea. *op. cit.*, 2001.

<sup>471</sup> Idem, 2001, p. 26.

<sup>472</sup> PACE, Enzo, *op. cit.*, 2005.

<sup>473</sup> Termo que faz referência à consagração de um lugar. Idem, 2001.

<sup>474</sup> Palavra que faz referência a manifestação ou revelação do *sagrado*. Idem, 2001.

lugar. Esse *sinai* é detentor de sentidos religiosos que introduzem elementos absolutos, finalizando assim a relatividade e o caos do espaço *profano*. Muitas vezes, animais misteriosos estão relacionados a esses *sinais*, mas observando as narrativas religiosas monoteístas tradicionais, vê-se que a aparição do Anjo de Deus para Agar e Ismael, quando eles estão no deserto, bem como o surgimento do poço de Zamzam, podem ser interpretados como *sinais* para a consagração do vale de Meca.

Além disso, Eliade também pontua que, quando não há nenhum *sinai*, há chamados ou “uma espécie de *evocatio*”<sup>475</sup>, que servem para mostrar a suscetibilidade de um local para servir como santuário ou aldeia. O objetivo imediato desse chamado é a orientação no espaço *profano*. O caso da indicação de Deus a Abraão, do local para a construção da Caaba, e da entrega da Pedra Negra pelo Anjo ao patriarca, representam episódios de evocação divina que iniciam o processo de *consagração* de Meca e do seu principal santuário.

Corroborando tais considerações teóricas e argumentos, o Alcorão Sagrado, em seu capítulo 3 (A Família de ʿImrān), Versículos 95 a 97, ordena, mais uma vez, a adesão à “religião de Abraão” e a peregrinação até o Centro do Mundo islâmico, a Caaba.

Dize: Allāh diz a verdade. Segui, pois, a religião de Abraão, o monoteísta, que jamais se contou entre os idólatras.

A primeira Casa (Sagrada), erigida para o gênero humano, é a de Bakka, onde reside a bênção servindo de orientação à humanidade.

Encerra sinais evidentes: lá está a Estância de Abraão, e quem quer que nela se refugie estará em segurança. A peregrinação à Casa é um dever para com Allāh, por parte de todos os seres humanos, que estejam em condições de empreendê-la; entretanto, quem se negar a isso saiba que Allāh pode prescindir de todas as criaturas<sup>476</sup>.

Além de estabelecerem o princípio ao *ḥayy*, os versículos mencionam a “Estância de Abraão”, que consiste numa localidade sacra dentro do recinto sagrado de Meca (*ḥaram*). Ibn ʿYubayr visitou a Estância de Abraão (*maqām* de Abraão) e a associou com o local onde o Profeta recebeu a Revelação por meio do Arcanjo Gabriel, segundo a tradição, retomando assim a memória do episódio conhecido como Noite do Poder ou Noite do Destino. Sobre a noite em que o viajante iniciou sua jornada, ele registrou o que se segue.

Se elevó sobre nosotros cuando ocupamos un sitio [al pie] del noble muro, en el Ḥaram grandioso de Dios, contíguo a un abovedado recinto (*qubba*) en el que se halla el *maqām* de Abraham, lugar de misión profética del Enviado

<sup>475</sup> ELIADE, Mircea. *op. cit.*, 2001, p. 31.

<sup>476</sup> ALCORÃO SAGRADO. *op. cit.*, 2009, p. 80.

y sitio de descenso del espíritu fiel (*ar-rūh al-amīn*) Gabriel, con [quien venía] la inspiración y la revelación<sup>477</sup>.

O *ḥayy* também foi prescrito pelo Profeta Muḥammad. Alguns de seus ditos (*aḥādīṭ*) enfatizam a importância da peregrinação para a religião. A seguir, um desses *aḥādīṭ*, compilado por Al-Bujārī e Muslim, segundo a tradição:

°Abdu Allāh Ibn °Umār relatou que o Profeta disse: “O Islām se assenta sobre cinco pilares: O primeiro de todos é darmos testemunho de que não há outra divindade além de Deus, e que Muḥammad é o Seu Mensageiro; o segundo é praticarmos as orações; o terceiro é pagarmos o tributo social (*zakā*) e o quarto é peregrinarmos à Casa de Deus (em Makka) e o quinto é observarmos o jejum de *Ramaḍān*”<sup>478</sup>.

Esse dito destaca não só o pilar da peregrinação, mas também os outros quatro como base do Islã. Os mesmos compiladores também registraram as palavras do Profeta acerca do desenvolvimento espiritual que o *ḥayy* proporciona, com a significação de renascimento espiritual por parte do fiel:

Abū Hurāira relatou que ouviu o Profeta dizer: “A pessoa que cumprir a peregrinação, e, durante a mesma, se abster de luxúria e dos abusos, essa pessoa retornará (da peregrinação) devidamente purificada, como se tivesse sido parida por sua mãe, nesse mesmo dia!”<sup>479</sup>.

Segundo o dito atribuído ao Profeta Muḥammad, o quarto pilar do Islã é a peregrinação a Meca. Salgado<sup>480</sup> informa que esse pilar é obrigação para todo muçulmano adulto e saudável que tenha meios para realizá-lo dentro de um contexto externo favorável. Essa obrigação deve ser feita uma vez na vida, pelo menos. Às mulheres, o mesmo princípio, mas essas devem estar acompanhadas. O historiador espanhol também destaca que o *ḥayy* é composto por uma série de ritos pré-islâmicos que o Profeta Muḥammad adotou para o Islã. Tendo o mesmo entendimento, o sociólogo Enzo Pace afirma que: “[...] o Islã resgata e reelabora tipos de peregrinação preexistentes, enriquecendo-os com novos símbolos, colhidos na mensagem de Muḥammad<sup>481</sup>”. Assim, entendemos a adoção de rituais pré-islâmicos ao *ḥayy* como recurso para a ressignificação dos mesmos, dando a tais rituais novos conceitos e significações.

<sup>477</sup> IBN YUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 142.

<sup>478</sup> AN-NAWĀWĪ, Abū Zakarīa Yaḥiā Ibn Šarāf (org.). *O jardim dos virtuosos*. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2016, 877 p., p. 608.

<sup>479</sup> Idem, 2016, p. 609.

<sup>480</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>481</sup> PACE, Enzo, *op. cit.*, 2005, p. 142.

Entendidos esses elementos, convém pontuar que o *ḥaġġ* sempre acontece no décimo segundo mês do calendário islâmico: “El *ḥaġġ* comienza el 7 del mes de *ḍū l-ḥiġġa* y culmina el día 10 con los sacrificios, y se prolonga dos o tres días más hasta el 12 ó 13”<sup>482</sup>. Toda a ritualística do *ḥaġġ* começa antes da chegada aos perímetros da cidade sagrada. Chegando em Meca, os peregrinos iniciam um itinerário que remete, conforme a tradição, ao trajeto realizado pelo Profeta Muḥammad em sua peregrinação.

A seguir, elencaremos, de forma resumida, as etapas desse ritual a partir das considerações de Ferreira<sup>483</sup>, Pace<sup>484</sup> e Salgado<sup>485</sup>. É interessante observar que a base dos rituais permanece a mesma desde o advento do *ḥaġġ* islâmico pelo Profeta a despeito do surgimento de várias escolas teológicas. Em relação aos procedimentos da viagem sagrada, é notável, de forma geral, que o peregrino deve se colocar em estado sacro e evitar certas proibições durante todo o processo. Caso algumas regras sejam violadas, o peregrino pode fazer uso de sacrifícios expiatórios previstos, pois é crença que apenas o Profeta seguiu perfeitamente todos os procedimentos.

### *1ª etapa do ḥaġġ*

Antes de chegar ao perímetro sagrado (*miqāt*) de Meca, o peregrino deve alcançar o estado de *iḥrām*, ou seja, de pureza ritual. Para isso, o fiel deve realizar algumas atitudes corporais: tomar banho (*gūsl*), realizar a limpeza de certas partes do corpo (*wūḍ*), pronunciar seu objetivo de cumprir o *ḥaġġ* em voz alta e vestir o *iḥrām*<sup>486</sup>, veste branca de algodão cru que, simbolicamente, representa a pureza e iguala todos perante Deus. O ato de vestir o *iḥrām* é um pequeno rito de passagem que deve ser acompanhado por outros procedimentos.

Em seguida, usando apenas sandálias e vestido com o *iḥrām*, o fiel deve cumprir uma oração de duas unidades (*rakā*) pelo *iḥrām* e recitar a *Talbiya*, ação de responder ao chamado divino pela seguinte fórmula: “Eis-me aqui, ó, Deus, a teu serviço! Eis-me aqui, a teu serviço! Não tens associado! Teus são o louvor, a graça e a soberania! Não tens associado!”.

Nessa primeira etapa, os atos que devem ser feitos são: recitar o Alcorão; recitar a *Talbiya*; recordar-se de Deus; fazer orações voluntárias; realizar preces (*du‘ā*) e alimentar as pessoas. As ações proibidas são: discussões e brigas; envolvimento em conversas fúteis; realização de pecados e observações a mulheres proibidas (que não sejam esposas nem

<sup>482</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013, p. 104.

<sup>483</sup> FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. *Hajj, Umrah: a peregrinação num espaço energizado e concêntrico*. In: *Horizonte*. Belo Horizonte: vol. 11, nº 31, julho-setembro de 2013, p. 891-913.

<sup>484</sup> PACE, Enzo. *op. cit.*, 2005.

<sup>485</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>486</sup> Os homens devem deixar descoberto o braço direito somente após o primeiro *tawāf*.

parentes de determinado fiel). Todos esses atos devem ser realizados antes de entrar no *miqāt*, isso é nos limites dos locais sagrados. O *miqāt* de Ibn ʿUbayr, tendo ele viajado pelo Egito, situava-se a cerca de duzentos quilômetros de Meca, em termos atuais de distância.

Dentro de Meca, o peregrino deve realizar sete voltas ao redor da Caaba em sentido anti-horário (*tawāf*). As três primeiras voltas devem ser feitas a passo rápido e, as quatro últimas, mais devagar. É recomendável que o peregrino, a cada volta, tente tocar ou beijar a Pedra Negra, interpretada religiosamente, por algumas vertentes, como um objeto purificador.

O rito do *tawāf* deve se iniciar na Pedra Negra. Desse modo, acredita-se evocar e repetir o que foi feito por Abraão e Ismael. Para os fiéis, esse ato é também uma repetição, na Terra, do que acontece continuamente no Paraíso: as circunvoluções que os anjos fazem em torno do Trono de Deus, orando e adorando ao Criador. Depois, após a oração prevista, o peregrino deve percorrer por setes vezes – quatro referentes à ida e três referentes ao retorno – a distância entre as colinas Şafā e Marwa, separadas uma da outra por cerca de cento e quarenta metros. Este ritual é chamado de *saʿy*<sup>487</sup> e é uma recordação à busca de Agar por água, para Ismael, no deserto.

É importante ressaltar que os rituais apresentados até aqui compõem a *ʿumra*, a chamada “peregrinação menor”, inserida e repetida no *ḥayy*, a “peregrinação maior”. Centrada na Caaba, a *ʿumra* é um exercício de devoção individual que pode ser feito, de forma separada do restante da ritualística do *ḥayy*, em qualquer época do ano, exceto nos dias 8, 9 e 10 do décimo segundo mês. O *ḥayy*, como um todo, deve ser entendido como uma festa celebrada anualmente pela comunidade muçulmana em data específica.

Observando a trajetória de Ibn ʿUbayr, o viajante informou, em seu relato, que chegou a Meca em 13 de *rabīʿ II* de 579, data equivalente a 4 de agosto de 1183 d.C. Momentos antes, ele e outros peregrinos chegaram a Al-Qarīn, localidade vizinha a Meca, distante da cidade santa a apenas uma jornada<sup>488</sup>, e entraram em estado sacro para realizar a *ʿumra*:

Pasamos todo el día del citado miércoles descansando en Al-Qarīn. Cuando sobrevino la tarde nos pusimos en marcha desde allí en estado sacro (*muḥrimīn*) para [efectuar] una *ʿumra*; viajamos esa noche y con el alba tuvo lugar nuestra llegada a las cercanías del Ḥaram. Hicimos alto, a fin de esperar la propagación de la claridad<sup>489</sup>.

<sup>487</sup> Termo que pode ser traduzido como “caminhar apressado”.

<sup>488</sup> Em todo o seu relato, o viajante não especifica numericamente essa distância em medidas de espaço ou de tempo.

<sup>489</sup> IBN ʿUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 139.

Chegando à cidade santa no quarto mês islâmico, Ibn ʿUbayr permaneceu no território de Meca por mais oito meses até a chegada do décimo segundo mês, *dū-l-ḥiyyā*, para iniciar suas práticas devocionais diretamente ligadas à celebração do *ḥayy*. Como informou o viajante, o mês de *dū-l-ḥiyyā* daquele ano islâmico de 579 foi equivalente ao período de 15 de março a 13 de abril de 1184.

### **Mes de *dū-l-ḥiyyā* (579)**

[15 de marzo – 13 de abril de 1184]

¡Dios nos haga participar de su barca!

La luna nueva apareció en la noche [que precedió] al jueves, correspondiente al 15 de marzo. [...]. Las gentes esperaban una fisura en las nubes por la que las miradas apercibiesen [el creciente] y, estaban así, cuando uno de ellos lanzó un *takbīr*, entonces la gran muchedumbre respondió a su *takbīr* y permanecieron de pie mirando lo que no veían, y señalando hacia lo que se figuraban; [y todo] por su deseo de que la estación (*waqfa*) de ‘Arafāt tuviese lugar el día del viernes. ¡Como si la peregrinación no fuese perfecta si no [se efectuaba] en ese día mismo!<sup>490</sup>.

O *takbīr* mencionado no trecho corresponde à fórmula “*Allāhu akbar!*” (Deus é maior!), bastante usada durante as orações rituais do Islã (*ṣalawāt*) e em outros momentos do cotidiano dos muçulmanos. No trecho exposto, Ibn ʿUbayr mencionou os acontecimentos após um período de céu nublado, onde não era possível distinguir o nascimento da Lua em sua fase crescente e, conseqüentemente, o início do primeiro dia do *ḥayy*. No entanto, encarado pelo peregrino como um sinal divino, no momento exato para a observação o céu livrou-se das nuvens, permitindo aos fiéis a contemplação do nascer da Lua.

Retomando às etapas do ritual, registramos que, para finalizar a *ʿumra*, o fiel deve realizar o *ṭawāf* da despedida e rapar a cabeça<sup>491</sup>. Em seguida, o ritual do *saʿy* é repetido. Depois da alvorada, os fiéis caminham para o monte ʿArafāt visando alcançá-lo em torno do meio-dia. Esse é o único local da peregrinação em que todos os peregrinos ficam juntos em um só local. O ritual costumeiro na localidade é a recitação da oração do meio-dia (*ẓuhr*) no mesmo lugar em que o Profeta recitou o seu sermão da despedida, o último antes do seu falecimento. Um líder de oração (*imām*) recita o *ẓuhr* no mesmo modelo do recitado por Muḥammad. O evento vai até o entardecer. Quando o Sol desaparece do Céu, inicia-se a próxima etapa da peregrinação.

---

<sup>490</sup> Idem, 2007, p. 268.

<sup>491</sup> As mulheres devem cortar de 2 a 3 centímetros do cabelo.

### 2ª etapa do ḥayy

Essa etapa inicia-se com um deslocamento (*ifaḍa*) na forma de uma caminhada, ou corrida a Meca, para quem tem condições de fazê-las. O objetivo é a parada em um local próxima a uma área repleta por colinas baixas em forma de cone. Lá, deve-se recitar a oração do pôr-do-Sol (*magrib*) e recolher pedras pequenas para serem usadas na manhã seguinte.

Além de fazer orações, os muçulmanos em peregrinação devem pedir perdão a Deus. Também devem passar a noite em Muzdalifa, onde continuam pedindo perdão, lembrando e louvando a Deus, além de fazer súplicas pelos seus irmãos de fé e entes queridos.

### 3ª etapa do ḥayy

Após as recitações das orações matutinas e do sermão do *imām*, os peregrinos devem ir, a passos acelerados, para Minà, ou, precisamente, para um local na cidade onde estão erguidas pilastras. Contra elas, os fiéis devem arremessar pelo menos sete pedras (ou múltiplos de sete), formando assim um monte de pedras no chão. Por isso o nome do local: A Grande Conjunção (*Yāmratu al-akbar*). Esse local está numa estreita passagem onde se acredita que o Profeta teria estipulado os primeiros acordos com a comunidade de Yaṭrib. O ato do arremesso de pedras é simbólico: expulsar demônios que armam emboscadas e ciladas nos corações dos homens.

### 4ª etapa do ḥayy

Em seguida às lapidações simbólicas dos demônios, os peregrinos devem fazer o sacrifício do cordeiro, que é, posteriormente, cozido e comido, sendo a maior parte da carne entregue aos mais necessitados. O ritual do sacrifício termina com outra cerimônia de tonsura da cabeça: os homens cortam todo o cabelo e, as mulheres, apenas um cacho.

### 5ª etapa do ḥayy

Retorna-se ao início da peregrinação, ou seja, aos atos antes da chegada dos fiéis a Meca e antes da locomoção para Minà: a caminhada em torno da Caaba por sete vezes em sentido anti-horário, pela última vez. Esse ato finaliza o ḥayy.

Como defende Pace<sup>492</sup>, o ḥayy é uma das maiores expressões da religiosidade islâmica. A peregrinação a Meca é um momento forte na vida do fiel e fonte inspiradora para o

---

<sup>492</sup> PACE, Enzo. *op. cit.*, 2005.

imaginário coletivo. A partir de uma visão sociológica, a centralização sacra do Islã em Meca e na Caaba celebra a unidade da comunidade muçulmana, pois a cidade e seu santuário são locais de afirmação da identidade coletiva dos muçulmanos.

### **3.3 – A peregrinação a Meca no contexto das Cruzadas**

Expostas essas considerações acerca da peregrinação medieval e, mais detalhadamente, sobre o *ḥajj*, analisaremos agora as conjunturas sociais, no período das Cruzadas, que serviram de pano de fundo para a realização do ritual peregrinatório islâmico principal por Ibn ʿYubayr. Apesar da natural limitação do seu testemunho, este nos fornece dados, impressões e narrativas valiosas para compreender aquele contexto de forma mais rica, formado por importantes estruturas políticas, religiosas, militares e mercantis.

#### *3.3.1 – Cruzadas: viagens e batalhas santas*

Guerra santa e peregrinação: essas são as palavras que caracterizam as Cruzadas, segundo Jean Flori<sup>493</sup>. Em termos políticos e militares, a empreitada das Cruzadas tinha como objetivo impedir que os muçulmanos conquistassem Constantinopla e o restante da Europa. O teor da empreitada era espiritual, mas nem sempre esse era o fator preponderante, pois a intenção de combater os muçulmanos se dava igualmente no sentido de reconquistar os Lugares Santos de Jerusalém, antes pertencentes ao Império Cristão Bizantino, vistos como heranças de Cristo na Terra para os seus fiéis. O incitamento aos guerreiros ocidentais, para libertar seus irmãos orientais do jugo islâmico, adquiriu um valor penitencial tal qual as peregrinações, devido à meta de libertar o Santo Sepulcro de Cristo das mãos do inimigo. Tais intenções e suas respectivas recompensas espirituais para os cruzados revestiram a empreitada militar de sacralidade, por isso sua posição como peregrinação simultaneamente a de guerra santa. Em relação a essa última concepção, de Cruzadas como guerra santa, suas raízes são anteriores às peregrinações dos guerreiros de Cristo.

Para Flori<sup>494</sup>, a ideia de “cruzada” surgiu antes mesmo da convocação do Papa Urbano II, em 1095, tendo sido resultado de uma lenta evolução da doutrina cristã na questão da legitimação da violência. A formação dessa ideia, no ocidente cristão, se deu em um período histórico de longa duração, entre os séculos IV e XI. Mas o combate sagrado das Cruzadas,

---

<sup>493</sup> FLORI, Jean. *op. cit.*, 2013.

<sup>494</sup> FLOR, Jean. *op. cit.*, 2004.

consolidado apenas em fins do século XI, se diferenciava de quaisquer outras guerras santas pela intenção de reconquistar o túmulo de Cristo.

A sacralização da guerra se iniciou no século IV com a oficialização do cristianismo no Império Romano. Naquele contexto, Santo Agostinho (354-430) justificou o emprego da violência armada para os cristãos defenderem o império (*Imperium Christianum*) contra as invasões germânicas. No período carolíngio, entre os séculos VIII e IX, houve a segunda etapa do nascimento da ideia de cruzada como guerra santa. Na época citada, a visão de “Império Cristão”, idealizada pelo imperador Constantino (272-337) e utilizada por Carlos Magno (742-814), favoreceu as relações entre Igreja e política. Nesse quadro histórico, a sacralização da guerra era necessária para proteger os bens da Igreja contra as investidas dos senhores feudais. Além dessa linha histórica, Flori<sup>495</sup> destaca que as ideias de “cruzada” e “guerra santa” tinham como semelhança o apoio ao Papado, a atuação de sacerdotes, a esperança de receber recompensas materiais e espirituais, noções de vingança e xenofobia e a demonização dos inimigos.

Antes de Roma e Santiago de Compostela, Jerusalém já era o destino mais visado pelos peregrinos cristãos. Dando mais ênfase ao caráter peregrinatório da empreitada em seus primeiros momentos, Sot<sup>496</sup> defende que o surto de peregrinação no XI, que levou às Cruzadas, pode ser explicado pela renovação espiritual e pelo desenvolvimento de preocupações escatológicas na passagem do segundo milênio. No último terço do século XI, a peregrinação ao Santo Sepulcro de Cristo se tornou Cruzada. Entre os motivos que explicam a mudança da peregrinação para a luta armada, estão a conquista de Jerusalém pelos turcos seljúcidas e as disputas violentas entre estes e os muçulmanos fatímidas pelo controle da cidade.

A partir desse mesmo século, a espiritualidade da peregrinação inspirou os peregrinos cruzados, armados ou não, a partirem para Jerusalém, o que significava alcançar a Terra Prometida, cuja busca poderia terminar no martírio, o modo mais seguro de se alcançar o Paraíso. Essa mudança é visível, entre os séculos XI e XII, na modificação do termo “*peregrinus*”, que deixou de designar um expatriado para adquirir o sentido atual de “viajante religioso” em direção a um santuário. Ao final da jornada, o peregrino poderia tocar uma imagem, uma estátua ou um túmulo para encontrar na fé uma realidade transcendente, santa, fazendo assim contato com Jesus Cristo<sup>497</sup>.

---

<sup>495</sup> Idem, 2004.

<sup>496</sup> SOT, Michel. *op. cit.*, 2002.

<sup>497</sup> Idem, 2002.

A mesma ideia, de buscar o contato com o *sagrado* numa realidade transcendente inspirou Ibn ʿYubayr. No entanto, as especificações e o destino físico de suas peregrinações foram outros. Mesmo assim, precisamos entender o contexto em que ele estava inserido para ter uma visão das possibilidades da realização de sua viagem a Meca, inserida em um quadro histórico de suma importância, até os dias de hoje, para o cristianismo e para o Islã.

### 3.3.2 – *As condições sociais de peregrinação a Meca*

De um modo geral, em diferentes culturas, a decisão de cumprir a peregrinação exigia certos procedimentos por parte do viajante. Este, além de buscar bênçãos e proteções espirituais com as autoridades religiosas, deveria quitar todas as suas dívidas e deixar um testamento pronto. Sot<sup>498</sup> destaca o sentimento do peregrino que consistia em morrer para o mundo no momento em que se iniciava a viagem. Ao retornar, o viajante era outra pessoa. No caso islâmico, além de defender que tais considerações são cabíveis, enfatizamos as exigências jurídicas e espirituais para realização do *ḥajj*, que são: o muçulmano deve ser um adulto livre e são, o peregrino deve ter capacidades físicas e financeiras para a jornada, o fiel deve expressar intenção sincera para realizar o rito.

A despeito desses fatores, o viajante que ia do Ocidente até Meca, no período medieval, enfrentava inúmeros perigos, como assaltantes nas estradas, riscos de doenças e epidemias, naufrágios, dentre outros. No período cruzadístico, a movimentação de tropas militares era uma dificuldade a mais. Destacaremos esses fatores aqui, iniciando com um exemplo típico de dificuldades vividas em alto mar.

Enquanto navegava pelo Mediterrâneo, em 15 de março de 1183, a embarcação onde estava Ibn ʿYubayr enfrentou uma tormenta, conforme já demonstrado no capítulo anterior.

Mas en la noche del miércoles, a su comienzo, un viento sopló tempestuosamente sobre nosotros que encrespó el mar. Venía acompañado de una lluvia que los vientos lanzaban con fuerza, como si fuesen chaparrones de flechas. Entonces la situación fue grave, y la inquietud aumentó. Las olas nos llegaban por todos los sitios semejantes a “*montes en movimiento*”<sup>499</sup>.

Mais uma vez, o escritor utilizou da interdiscursividade com o Alcorão para expressar a carga dramática da situação, mencionando os Versículos 9 e 10 do Capítulo 52 (O Monte)

---

<sup>498</sup> SOT, Michel. *op. cit.*, 2002.

<sup>499</sup> IBN ʿYUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 68.

do livro sagrado, acerca do castigo que Deus irá infligir aos incrédulos: “(Será) o dia em que o firmamento oscilará energicamente. E as montanhas mover-se-ão rapidamente”<sup>500</sup>. O relato do perigo continuou. Interessante notar, na escrita do peregrino, a progressão e organização do seu texto, a marcação do tempo e o discurso religioso, culminando em um desfecho favorável e tranquilo para os navegantes.

Pasamos la noche entera en esa situación, mientras al angustia había alcanzado su sùmmum. Esperábamnos con la mañana una pausa que nos aliviase un poco de lo que nos acontecía. Pero el día vino, el miércoles 19 de *dū-l-qa‘da* (16 de marzo de 1183), [y] con él un mayor horror y una angustia más grande. El mar aumentó su agitación, el horizonte se puso sombrío hasta la negrura y el viento y la lluvia adquirieron una violencia en extremo tempestuosa; hasta tal punto que no se mantuvo firme con ella vela [alguna]. [...]. Cuando rompió la aurora, Dios desplegó su misericordia; las nubes se disiparon; el tempo fue bueno; el sol lució y el mar empezó a calmarse. La gente entonces lo tuvo por buen augurio; volvió la alegría y la angustia desapareció. Loado sea Dios – que nos ha hecho ver la grandeza de su poder, [y] después ha reparado [todo] por la bondad de su misericordia y la suavidad de su clemencia – con una loa que sea equivalente a su gracia y favor<sup>501</sup>.

Reproduziremos a seguir trechos da *riḥla* de Ibn Ŷubayr que apresentam as dificuldades, facilidades e peculiaridades sociais referentes à sua peregrinação a Meca. Ressaltamos o fato de que o território da Arábia não era considerado, diretamente, um território de batalha no quadro histórico das Cruzadas. No entanto, isso não foi sinônimo de ausência de obstáculos para os peregrinos. Como veremos, por meio do testemunho do viajante ibérico, houve momentos de conflito armado na Península Arábica e as dinâmicas políticas e econômicas do mundo islâmico oriental apresentavam certos impedimentos aos próprios muçulmanos.

a) Alexandria, mês de *dū-l-ḥiyyā* de 578/27 de março a 25 de abril de 1183

O peregrino valenciano registrou a situação difícil que viveu logo no desembarque na famosa cidade. Ele afirmou que os funcionários do governador (*umanā‘*) subiram à embarcação genovesa, na qual ele viajava desde sua partida de Granada, para anotar tudo que estava sendo transportado. Foram registrados os nomes de cada muçulmano e de suas respectivas características físicas e localidades. Cada um foi interrogado sobre o que tinham

<sup>500</sup> ALCORÃO SAGRADO. *op. cit.*, 2009, p. 679.

<sup>501</sup> IBN ŶUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 68-69.

de mercadorias ou dinheiro para o pagamento do *zakā*<sup>502</sup> (tributo social). Ibn Ŷubayr se indignou pelo fato de não terem perguntado se já havia passado um ano da posse dos bens pelos proprietários, condição básica para o pagamento do tributo. Em seguida, ele escreveu:

Mientras, a los musulmanes se les ordenó que desembarcasen sus cosas y las provisiones que les quedaban. En la orilla del mar los guardias (*a'wān*) se encargaban de llevarlos a la aduana y de transportar todo lo que ellos habían desembarcado. Luego se les llamó uno por uno, y se le traían a cada uno sus cosas. Entre tanto la aduana se había llenado de gente hasta los topes, y así tuvo lugar el registro de todos los bártulos, [tanto] lo que era insignificante [como] lo que tenía valor. Se mezclaban los unos con los otros y se metían las manos hasta los cinturones en busca de lo que pudiese hallarse en ellos, y, tras eso, se les obligó a declarar bajo juramento si ellos tenían o no alguna otra cosa que aquello que se les había encontrado. Mientras tanto muchas de las cosas de la gente desaparecían entre la mezcolanza de manos y la multiplicación del gentío. Después, tras una terrible escena de humillación y de vergüenza, se les despidió. ¡A Dios pedimos que aumente por eso los galardones!

Éstas son inevitablemente cosas que se le esconden al gran sultán llamado Ṣalāḥ ad-Dīn (Saladino), pues si él supiese de eso – conforme a lo que de él se dice, por su equidad y su inclinación a la benignidad – lo suprimiría. ¡Dios libre a los musulmanes de esas penosas circunstancias y les sea restituido el azaque bajo la más hermosa de las formas!

No encontramos en los estados de este hombre (Saladino) que se cometiesen faltas vergonzosas para ser mencionadas, exceptuando esta historia, que es uno de los manejos de los encargados de la aduana<sup>503</sup>.

Os constrangimentos vividos pelos peregrinos nas divisas da cidade de Alexandria levaram Ibn Ŷubayr a defender que Saladino não deveria saber de tais medidas, caso contrário, devido ao seu caráter íntegro e justo, iria acabar com aqueles procedimentos errôneos na cobrança do *zakā*. Por nossa vez, questionamos se tais medidas realmente não eram do conhecimento do sultão muçulmano ou se sua soberania, na prática, era limitada. Acreditamos que as dimensões do mundo islâmico naquele período eram um impedimento para o exercício pleno da soberania de Saladino, mesmo este sendo o nome político-militar forte do Islã da época.

A despeito dessas indagações, o valenciano ainda registraria outras cobranças abusivas em fronteiras, bem como elogiaria muito o sultão Saladino.

---

<sup>502</sup> Um dos cinco pilares do Islã, o termo “*zakā*” tem o sentido de “purificação” ou “crescimento”, constituindo-se numa espécie de tributo social com normas e regras de pagamento e recebimento. As taxas que devem ser pagas pelos fiéis, ao poder político, variam conforme os capitais e bens tributados, que são de diferentes naturezas. Por exemplo, sobre o lucro obtido com trabalho comercial, a taxa é de 2,5% por ano.

<sup>503</sup> IBN ŶUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 72-73.

b) Baixo Egito, mês de *dū-l-ḥiyya* de 578/27 de março a 25 de abril de 1183

Acerca do discurso panegírico de Ibn Yūbayr a Saladino, o peregrino redigiu o que se segue enquanto viajava pela região do Baixo Egito:

Y entre sus títulos de gloria está el noble y claro testimonio de su solicitud por el interés de los musulmanes todos; él ha ordenado fomentar reuniones a las que ha adscrito maestros para que enseñen el Libro de Dios, poderoso y grande, especialmente a los hijos de los pobres y a los huérfanos, que reciben una remuneración suficiente para sus necesidades.

Entre las acciones honrosas de este sultán, y una de sus fundaciones duraderas y de utilidad para los musulmanes, están los puentes que ha empezado a construir, a una distancia de siete millas al oeste de Miṣr, al final de una calzada que ha sido iniciada por él a orillas del Nilo, enfrente de Miṣr.

Parecida a una montaña extendida sobre la tierra, que lleva a una distancia de seis millas hasta llegar al puente citado. Éste tiene cerca de cuarenta arcos, de los más grandes arcos de puente que existan. El puente que existan. El puente comunica con el desierto por el que se llega a Alejandría<sup>504</sup>.

As sentenças referentes às ações religiosas de Saladino iniciaram-se com adjetivos positivos à sua personalidade e/ou às suas ações. O discurso panegírico assim começou e se destacou. Depois, o viajante descreveu mais detalhes, sempre orbitando em torno da temática religiosa, mas também aventureira, pois não só ele se deslocou com coragem, mas também Saladino foi posto como alguém além da humanidade comum.

A virtude da caridade não poderia faltar ao sultão condutor dos fiéis. O viajante viu como gloriosas as ações religiosas de Saladino, como indicar mestres para ensinar o Alcorão, o livro dos muçulmanos, e a entrega de uma remuneração para os socialmente fragilizados, que são os pobres e órfãos. Suas ações eram “honrosas” e, dentre elas, estava a construção de uma ponte, nada mais útil para auxiliar os peregrinos em suas jornadas simultaneamente físicas e espirituais. As extinções de certos impostos que o viajante considerava abusivos também permitiram que ele visse Saladino como um líder que facilitava ao fiel muçulmano entrar em contato com o sagrado.

Entre las generosas acciones de este sultán – que son grada de (ascenso hacia) Dios – ensalzado sea – y sus hechos memorables – que dejarán un hermoso recuerdo (tanto) en lo espiritual como en lo temporal – está la supresión del gravamen de los derechos de aduana que, a guisa de impuesto, afectaba a los peregrinos en la época de la dinastía de los (*fāṭimíes*) *‘ubaydíes*. Los peregrinos, por la coacción de pagarlo, sufrían un aprieto injusto y sentían en razón de ello una especie de ignominia insoportable.

---

<sup>504</sup> Idem, 2007, p. 94-95.

A veces sucedía que a alguno de ellos no le quedaban reservas para sus subsistencia o no tenía recursos; sin embargo, era constreñido al pago de una carga fija que era de siete dinares y medio por cabeza, en dinares *mişríes* (egipcios), que son quince dinares *mu'minés*, por más que fuese incapaz de ello; consecuentemente estaba sujeto a sufrir un doloroso suplicio (*‘adāb*) en *‘Aydāb* que es como su nombre, vocalizada [la letra] *‘ayn* [con *a*]. Unos de los géneros de suplicio que había sido inventado para él era el colgarlo por los testículos o alguna otra cosa horrible. ¡Dios nos libre de los males de su predestinación!<sup>505</sup>.

Além do criativo jogo de palavras que faz com “ ‘*Aydāb*” (nome de uma cidade) e “‘*adāb*” (suplício), Ibn Ŷubayr registrou detalhes da cobrança nas fronteiras, como os valores dos seus impostos e o violento castigo destinado aos não pagadores, sendo tal ação, a seu modo de ver, uma grande injustiça. O peregrino também comparou as ações de Saladino, declaradamente sunnita, com a dinastia fatímida, de orientação xiita. Assim, o viajante discursou não só em favor do sultão curdo, mas também em prol de uma vertente religiosa.

c) Alexandria, mês de *dū-l-qa‘da* de 578

Quando estive em Alexandria, Ibn Ŷubayr presenciou o fim de um acontecimento violento. Esse evento, já descrito neste trabalho, serve para nos dar uma dimensão da dinâmica militar que orbitava o *ḥaŷŷ* do século XII. O muçulmano ibérico testemunhou parte de um evento composto por importantes manobras militares tanto de cristãos quanto de muçulmanos e que envolveram peregrinos do Islã.

Cuando nosotros morábamos en Alejandría, en el mes fechado precedentemente (*dū-l-qa‘da*), vimos una gran muchedumbre de gente que se apretujaba para contemplar a unos prisioneros de los rumfes, que se había hecho entrar en la ciudad montados en camellos, los rostros vueltos hacia la cola, y en torno a ellos [gentes con] atabales y albuges. Entonces preguntamos acerca de su historia (*qişsa*), y se nos informó de un acontecimiento que hendía las entranas (*akbād*) de emoción y inquietud<sup>506</sup>.

Esse acontecimento inquietante, para Ibn Ŷubayr, foi o ataque de tropas cristãs a navios de peregrinos muçulmanos, levando ao assassinato dos mesmos, e o descarte de suprimentos que estavam sendo levado para as cidades de Meca e Medina. O viajante redigiu que tropas cristãs da região da Síria construíram barcos próximos ao litoral do Mar Vermelho – ironicamente, com a ajuda de árabes beduínos – e se lançaram ao mar. Em *‘Aydāb*,

---

<sup>505</sup> Idem, 2007, p. 99.

<sup>506</sup> Idem, 2007, p. 104-105.

capturaram uma nave que trazia peregrinos de ʿYudda. Em terra firme, também capturaram uma caravana que se dirigia de Qūṣ para ʿAydāb. Os soldados cristãos mataram todos do navio e da caravana, depois, queimaram os víveres de um navio de mercadores que iam do Iêmen com destino a Meca e Medina. Mas os planos militares dessas tropas eram maiores.

Lo más grave fue un proyecto [tal], que los oídos se cierran de horror y de repulsión: y es que habían decidido penetrar en la ciudad del Enviado – Dios lo bendiga y salve – y sacarlo de su santo sepulcro (*darīh*). [Entonces] divulgaron eso e hicieron andar en lenguas ese proyecto; pero Dios castigóles por su imprudencia contra Él, y por su pretensión de alcanzar lo que la decisión del destino les vedaba<sup>507</sup>.

Ainda conforme o peregrino, embarcações equipadas no Egito, ocupadas por guerreiros do Magreb e chefiadas por um oficial de alta patente (*ḥāyib*) denominado Lu'lu' (Pérola), interceptaram essas tropas e capturaram todos os soldados cristãos. Esses prisioneiros foram enviados para diversas cidades islâmicas para serem exterminados, dentre elas, Meca e Medina. Em nota, Salgado<sup>508</sup> informa que as tropas cristãs mencionadas pertenciam ao exército de Reinaldo de Châtillon (1125-1187). Este, no outono de 1182, ao saber que Saladino marchava para o norte da Mesopotâmia (ʿYazīra), iniciou um antigo projeto de lançar uma esquadra ao mar Vermelho para atacar não só as ricas caravanas que iam até Meca, mas também a própria cidade santa. Obviamente, o ato foi considerado um sacrilégio pelos muçulmanos. Malik al-ʿĀdil, irmão de Saladino e governador do Egito, enviou as tropas do Magreb para interceptar os planos dos cruzados. Alguns capturados foram enviados a Meca para serem executados em Minà, no lugar do sacrifício da peregrinação.

O episódio demonstra a violência do período cruzadístico e a constituição de uma dificuldade para peregrinos naquele momento específico. No entanto, o ataque direto a Meca foi uma exceção naquele contexto, cujo centro de combate era a região da Palestina.

d) Alto Egito, mês de *dū-l-qa'da* de 578

Quando transitou pela região do Alto Egito, Ibn ʿYubayr também mostrou-se indignado com as medidas alfandegárias das autoridades do local. As interceptações dos barcos e as averiguações das posses dos peregrinos, para ele eram arbitrárias, do mesmo modo das medidas tomadas em Alexandria, dias antes.

---

<sup>507</sup> Idem, 2007, p. 105.

<sup>508</sup> Idem, 2007, p. 106.

En las ciudades del Şa‘īd (Alto Egipto), que se suceden en el camino de los peregrinos y de los viajeros, como Ijmīm, Qūş y Munyat Ibn al-Jaşīb, la interceptación de los barcos de viajeros, el visitarlos, registrarlos y el buscar metiendo las manos en la cintura de los mercaderes, para averiguar lo que pueden llevar bajo la axila a los dirhemes o dinares que disimulan sobre sí, es cosa detestable oírlo y odiosa relatarla. Todo eso, por derechos de azaque, sin consideración a su límite [de exención] o lo que alcanza el mínimo de aquél, según lo hemos dicho en la mención de Alejandría en este libro.

A veces se les exige, como un deber, el [declarar bajo] juramento lo que ellos poseen y si no tienen alguna otra cosa. Se les presenta el Glorioso Libro de Dios sobre el que se presta el juramento, en tanto que los peregrinos deben permanecer de pie, ante estos preceptores del impuesto, en una actitud de humillación y de envilecimiento que les recuerdan los tempos de los impuestos ilegales (*mukūs*).

Éste es un asunto que, sin duda, Saladino no sabe que acontece; pues, sí el lo supiese, daría orden de atajarlo, como ordenó cesar los abusos más importantes, y combatiría a los que los practican; pues combatirlos es una obligación que se impone en razón de las arbitrariedades, de la dura opresión y del mal comportamiento [para] con los extranjeros que se han separado de todo dedicándose a Dios, poderoso y grande, y han salido a guía de emigrantes (*muhāyirīn*) hacia su seguro santuario (*ḥaram*)<sup>509</sup>.

Como podemos ver, a obrigação do juramento obrigado aos viajantes perante o Alcorão foi interpretado por Ibn Ŷubayr como uma humilhação. E, mais uma vez, ele afirmou que o sultão Saladino não sabia de tais abusos tarifários cometidos nas fronteiras de suas terras.

e) Mês de *rabī‘ I* de 579/24 de junho a 22 de julho de 1183

Após deixar o Egito atravessando o perigoso e inabitado Deserto Oriental, a caravana na qual estava o viajante valenciano chegou a cidade de ‘Aydāb. Sobre esse meio urbano, além de registrar sobre suas características comerciais, Ibn Ŷubayr comentou também acerca de um movimentando negócio local que auxiliava os peregrinos: o transporte por meio de rápidas embarcações.

En la tarde del sábado entramos en ‘Aydāb. Es una ciudad en la costa del mar de Ŷudda, sin murallas; la mayor parte de sus casas son chamizos de cañas. En ella, no obstante, hay ahora recientes construcciones de aljez. Es uno de los puertos más concurridos del mundo, porque los barcos de la India y del Yemen llegan a él y parten de él, además de los barcos de los peregrinos que van y vienen.

[La ciudad] está [situada] en un desierto sin vegetación y no se come en ella nada que no sea importado; sin embargo, su población, gracias a los peregrinos, y sobre todo con los peregrinos, goza de gran desahogo; porque perciben sobre toda carga de víveres que ellos llevan un tributo, una ligera

---

<sup>509</sup> Idem, 2007, p. 111.

cantidad fija de víveres, además del servicio sobreimpuesto que existió hasta el día que, como hemos mencionado, fue suprimido por Saladino. Perciben asimismo de los peregrinos el provecho de alquiler de las gerbas, que son los barcos; ellos allegan de eso grandes haberes mediante el transporte de los peregrinos a ʿYudda y por su retorno, en el momento de concluir el cumplimiento del precepto religioso. No hay entre sus gentes acomodadas quien no tenga una gerba (*yālba*) o dos, lo que les proporciona amplios ingresos. ¡Alabado sea Él que reparte los beneficios según la diversidad de las circunstancias! No hay Dios excepto Él<sup>510</sup>.

Como era de seu costume, o viajante-escritor não poupou esforços para elogiar Saladino, que suprimiu certos impostos aos peregrinos. Retomando nossa hipótese, que põe em xeque a soberania efetiva de Saladino no mundo islâmico oriental, pontuamos que o poder prático do sultão foi limitado, mas que, quando praticado, era acatado pelos seus súditos. Contudo, o registro de altas cobranças de impostos não acabaria pelas regiões egípcias.

f) ʿYudda, 4 de *rabīʿ II*/26 de julho de 1183

Por volta do momento da oração do meio-dia (*zuhr*), Ibn ʿYubayr chegou à cidade de ʿYudda, no litoral ocidental da Península Arábica. Não foi apenas o horário da oração que o fez agradecer a Deus, mas a sobrevivência da embarcação a uma tempestade no mar. O terror vivido pelo peregrino foi tão grande que ele prometeu, em nome de Deus, retornar da peregrinação por terra, e não pelo “maldito mar”.

En el momento de nuestro desembarco en la citada ʿYudda prometimos gozosamente a Dios, poderoso y grande, por lo que Dios nos había favorecido al salvarnos, que nuestro retorno no sería a través de este maldito mar, a no ser que sobreviniese una imposibilidad que se interpusiese entre nosotros y los otros caminos. Dios es el dueño del bien en todo lo que decreta y facilita por su poderío<sup>511</sup>.

Posteriormente, ele informou que o povo da região, o Ḥiḡāz, estava dividido em muitas seitas (*fīraq*) e doutrinas (*madāhib*) e alguns nem seguiam quaisquer religiões. Além disso, ele citou o mau tratamento dos nativos para com os peregrinos.

Son duros con los peregrinos como no lo son con la gente tributaria (*ahl ad-dimma*). Les privan de la mayor parte de las provisiones que han reunido [para sí]. Los despojan completamente, pues se procuran los medios para arrancarles muy bien lo que poseen. El peregrino está continuamente en

---

<sup>510</sup> Idem, 2007, p. 121-122.

<sup>511</sup> Idem, 2007, p. 131.

deuda con ellos, de dinero o de provisiones, hasta que Dios le facilita el retorno a su país<sup>512</sup>.

A expressão “gente tributaria (*ahl ad-dimma*)” faz menção aos cristãos e judeus, povos sujeitos à captação tributária *per capita*, o *ÿizya*, conforme orienta a jurisprudência islâmica (*fiqh*) no tratamento ao “Povo do Livro”, a partir da ordem alcorânica expressa no Capítulo 09 (O Arrependimento), Versículo 29, do livro sagrado. Esse versículo, segundo a tradição, foi revelado em Medina em um contexto de quebra de pacto, por parte de certas tribos, com o Profeta, gerando guerra, daí seu caráter coercivo e violento<sup>513</sup>: “Combatei aqueles que não creem em Allāh e no Dia do Juízo Final, nem abstêm do que Allāh e Seu Mensageiro proibiram, e nem professam a verdadeira religião daqueles que receberam o Livro, até que paguem de bom grado a *ÿizya* e se sintam submissos”<sup>514</sup>.

Salgado<sup>515</sup> pontua que a *ÿizya* era um imposto de captação sobre os não muçulmanos que viviam em territórios islâmicos. O benefício aos pagantes era a segurança pública e proteção contra inimigos externos. O imposto era consequência do contrato ou pacto de proteção (*dimma*) a todos os Povos do Livro, ou seja, grupos religiosos que possuíam uma revelação divina anterior documentada em livros, os principais participantes desse conceito jurídico eram judeu e cristãos. Geralmente, mulheres, crianças, escravos, enfermos, loucos e idosos não eram obrigados a pagar o imposto, cujos valores e formas de cobrança foram variáveis segundo os momentos históricos. Samir El Hayek<sup>516</sup> destaca que a *ÿizya* era uma captação de recursos àqueles que não aceitavam o Islã, mas que concordavam em viver sob proteção de um poder islâmico, aceitando seus ideais, com exceção da liberdade pessoal e de consciência.

Com a cobrança alta de impostos aos peregrinos em *ÿudda*, Ibn *ÿubayr* se sentiu mais relacionado a um cristão ou a um judeu do que a um muçulmano. Todavia, logo em seguida, em seu relato, o viajante mencionou que Saladino havia feito uma intervenção, suprimindo assim os impostos de fronteiras aos peregrinos. No entanto, na prática, a logística foi outra.

Pues él ha suprimido los impuestos de los derechos de aduana para el peregrino; en compensación los ha reemplazado por dinero y vituallas, que ordena hacer llegar a Muktir, emir de La Meca; mas cuando esa contribución

---

<sup>512</sup> Idem, 2007, p. 133.

<sup>513</sup> Para mais informações, consultar o texto do Alcorão Sagrado aqui referenciando, e suas respectivas notas explicativas, entre as páginas 234 e 256.

<sup>514</sup> ALCORÃO SAGRADO. *op. cit.*, 2009, p. 239.

<sup>515</sup> MAÍLLO SALGADO, Felipe. *op. cit.*, 2013.

<sup>516</sup> ALCORÃO SAGRADO. *op. cit.*, 2009, p. 239.

assignada para ellos (para los mequies) se demora, este emir vuelve a intimidar a los peregrinos y a se manifestar [la intención] detenerlos en razón de los derechos de aduana. Y así nos sucedió que llegamos a Yûdda y fuimos retenidos en ella, en tanto se parlamentaba con Muktir, el mencionado emir. Luego llegó su orden: los peregrinos entrarían al sagrado territorio (*ḥaram*) de Dios, siendo fiadores los unos de los otros, si llegaba el dinero y los víveres para él acordados por Saladino, si no él no renunciaría al tribuyo (*māl*) de los peregrinos. Éstas fueron sus palabras. ¡Cómo si el sagrado territorio de Dios fuese heredad personal y pudiese legitimar el alquilarlo a los peregrinos! ¡Alabado sea Él que modifica y cambia los usos!<sup>517</sup>

Esse trecho evidencia a não soberania efetiva de Saladino em todos os territórios de seu domínio político. Apesar de ter abolido os impostos aduaneiros e de tê-los trocado por tributos na forma de dinheiro e provisões a Meca, o emir da cidade santa tinha autonomia, na prática, para cobrar os impostos aduaneiros no momento em que achasse apropriado. Em seguida, o viajante informou que os tributos aos peregrinos, após a mudança de Saladino, era de mil dinares e mil *irdabbi* (medida em agregados, segundo Salgado em nota), valor correspondente a aproximadamente “ochocientos cahices de la medida sevillana, fuera de las concesiones territoriales (*iqṭāʿāt*), que ha constituído en el Şaʿīd de Egipto y en la región del Yemen en favor de ellos (de los mequies), para esse designio citado”<sup>518</sup>.

Sobre a atuação administrativa dos soberanos de Meca, relacionando-a à ideia de “guerra santa”, em voga naquele período de Cruzadas, Ibn Yûbayr voltou a exaltar Saladino e expressou uma forte opinião sobre os administradores da cidade santa.

Si este sultan justo, Saladino, no estuviese alejado en el país de Siria, por las guerras que tiene allí con los francos, ciertamente este emir susodicho no emplearía respecto a los peregrinos los procedimientos que emplea.

En consecuencia, el país de Dios que merecería ser purificado por la espada y ser lavado de sus inmundicias y de sus suciedades, por la sangre derramada en la vía de Dios (*fi sabīl illāh*), es este país del Ḥiṣṣā, por lo que [sus gentes] han aflojado los lazos del islam y considerado presa legítima los bienes y la sangre de los peregrinos<sup>519</sup>.

Devido aos desvios de crença e prática religiosas que Ibn Yûbayr acreditava que os habitantes do Ḥiṣṣā tinham, ele defendeu, contra eles, a realização de uma verdadeira guerra santa, como se eles fossem inimigos do Islã devido aos seus atos de desobediência às ordens de Saladino. Ao emir de Meca, o viajante não dedicou as virtudes de seus honrados antepassados, como ʿAlī, o quarto califa do Islã, e seu filho Al-Ḥasan.

<sup>517</sup> IBN YUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 133-134.

<sup>518</sup> Idem, 2007, p. 134.

<sup>519</sup> Idem, 2007, p. 134.

g) Meca, durante os ritos do *ḥaġġ*

Já falamos sobre a empreitada militar cristã contra as embarcações de peregrinos e provisões a Meca e Medina e o planeamento de ataque a essas duas cidades. Contudo, apresentaremos a seguir mais um episódio militar que teve repercussão direta na principal viagem devocional de Ibn ʿĪubayr. Curiosamente, a hostilidade contra os peregrinos muçulmanos não partiu dos cruzados, mas de uma tribo de beduínos árabes rebeldes ao poder político de Meca, os Banū Šuʿba.

Os Banū Šuʿba, tribo do Ḥiġāz, foram citados pela primeira vez por Ibn ʿĪubayr quando ele estava em Meca e quando, em seus escritos, ele elogiou a pessoa e as atuações de ʿĪamāl ad-Dīn, vizir do sultão de Mosul. Este havia sido responsável pela construção de muitas obras religiosas e de utilidade aos peregrinos, como a transferência de água da zona de habitação dos Banū Šuʿba para ʿArafāt. O ato só foi possível com o pagamento de um grande tributo a essa tribo. O viajante também informou que, com a morte do vizir, a tribo voltou a interromper o uso da água.

Posteriormente, enquanto cumpria os ritos do *ḥaġġ*, Ibn ʿĪubayr registrou a estratégia de defesa do emir ʿUṭmān contra os Banū Šuʿba para proteger os peregrinos de ataques na marcha para ʿArafāt.

Así pues, cuando vino e jueves la gente efectuó de mañana la subida a Minà y desde allí marchó a ʿArafāt. Según la zuna, se había de pasar la noche en ella (en Minà), pero la gente se abstenía de ello por necesidad, a causa del miedo a los Banū Šuʿba, que atacan a los peregrinos en su camino hacia ʿArafāt. El emir ʿUṭmān, precedentemente citado, procedió [a realizar] en esta circunstancia un esfuerzo – esto es, un acto de guerra santa que hace esperar el perdón para él de todas sus faltas, si Dios quiere -. Avanzó con todos sus compañeros, armados de punta en blanco, hasta el desfiladero que está entre Muzdalifa y ʿArafāt, es un lugar en que el camino se estrecha entredós montañas. Es de una de ellas, la que está a la izquierda del viandante hacia ʿArafāt, que bajan los *šuʿbaies* para despojar completamente a los peregrinos. [...].

Todos los peregrinos estuvieron a salvo gracias a la intervención de este emir; logrando así dos recompensas: la recompensa por la peregrinación y la de la guerra santa (*ġihād*); porque es la máxima guerra santa salvaguardar en tal día a los llegados a Dios, poderoso y grande<sup>520</sup>.

Ibn ʿĪubayr defendeu a realização de uma verdadeira guerra santa contra os habitantes do Ḥiġāz, pois devido aos desvios de crença e de práticas religiosas, tinham-nos na conta de

---

<sup>520</sup> Idem, 2007, p. 274-275.

inimigos do Islã devido aos seus atos de desobediência às ordens de Saladino. Ao emir de Meca, o viajante não dedicou as virtudes de seus honrados antepassados:

Por la tarde del martes 11 de dicho mes, 2 del mes de agosto, tuvo lugar nuestra partida de Yûdda, después que los peregrinos fueron fiadores unos de otros [para el pago] y sus nombres fuesen inscritos en un registro en casa del caíd de Yûdda, °Alī b. Muwaffaq, según la orden que le había dado su sultán, el señor de La Meca, el citado Muktir b. ‘Isà. Este hombre, Muktir, es de la descendencia de al-Ḥasan hijo de °Alī – Dios esté satisfecho de los dos -, pero él es de los que actúan sin virtud, no es de la raza de sus nobles antepasados – Dios esté satisfecho de ellos<sup>521</sup>.

Apesar de Meca contar com uma força militar para defesa dos peregrinos, os Banū Šu‘ba ameaçaram constantemente os devotos durante aquele mês de peregrinação, tanto que houve uma redução da quantidade de dias para realização do rito, como Ibn Yûbayr testemunhou no terceiro dia de devoção.

El uso (*sunna*) antiguamente era efectuar una estancia de tres días en Minà, después del Día del Sacrificio, a fin de acabar el abarramiento de setenta piedras. En este tiempo, sin embargo, ha habido una reducción de días, tal como Dios – bendito y exaltado sea – ha dicho: “*Quien los reduzca a dos días no hace mal; y quien se demore no hace mal*”. Eso es por temor a los Banū Šu‘ba y de lo que puede sobrevenir a causa de los “lanceros” mequíes<sup>522</sup>.

O trecho citado do Alcorão foi o Versículo 203 do Capítulo 02 (A Vaca): “Recordai-vos de Allāh em dias contados. Mas, quem apressar em (deixar o local) após dois dias, não será recriminado; tampouco pecará aquele que se atrasar, se for temente a Allāh. Temei a Allāh, pois, e sabeis que sereis reunidos perante Ele”<sup>523</sup>. Conforme Salgado<sup>524</sup> afirma em nota, a palavra “lanceros” foi utilizada com o sentido de “ladrões”, demonstrando assim, novamente, a oposição de Ibn Yûbayr aos administradores de Meca.

Contudo, para tristeza do viajante, ocorreram sacrilégios no nobre santuário: uma confusão entre negros e turcos resultou em uma rápida luta armada com dois feridos.

El día de dicha bajada hacia La Meca tuvo lugar una pelea y tumulto entre unos negros de las gentes de La Meca y unos turcos iraquíes. Hubo dos heridos, se desenvainaron las espadas, se tensaron los arcos, se lanzaron flechas y se pillaron parte de los haberes de los mercaderes; pues Minà,

<sup>521</sup> Idem, 2007, p. 138.

<sup>522</sup> Idem, 2007, p. 285.

<sup>523</sup> ALCORÃO SAGRADO. *op. cit.*, 2009, p. 42.

<sup>524</sup> IBN YÛBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 285.

durante esos tres días, es uno de los más grandes mercados. En él se venden desde piedras preciosas hasta el más inferior de los abalorios, amén de otros objetos y de productos del mundo entero, porque es lugar donde se reúnen gentes de [todos] los países. Dios, no obstante, evitó los males de esa discordia, apaguándola rápidamente.

Esta feliz estación ritual (*waqfa*) había sido la perfección misma, las gentes habían llevado plenamente a término su peregrinación. ¡*Alabado sea Dios, Señor del universo!*<sup>525</sup>.

O trecho mencionado finaliza com o curto Versículo 02 do Capítulo 01 (A Abertura) do Alcorão. Apesar da disputa violenta com características étnicas e comerciais – envolvendo o mercado de Minà – a peregrinação foi finalizada. O tumulto durou pouco tempo. Os episódios aqui apresentados, relativos às possibilidades e modos de peregrinação a Meca no final do século XII corroboram nossa hipótese de que as dificuldades inerentes a esse rito social islâmico, naquele contexto específico, eram oriundas mais das próprias dinâmicas políticas e comerciais do mundo islâmico do que pelas consequências diretas das batalhas das Cruzadas e das relações entre muçulmanos e cristãos.

---

<sup>525</sup> Idem, 2007, p. 285.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como já dito, a trajetória desta pesquisa não deixa de se assemelhar a uma viagem, atividade permeada por vicissitudes, onde o imprevisto e a mudança são as únicas coisas que se pode esperar. De seu início até o seu fim - necessário lembrar, sempre em aberto -, nosso estudo passou por algumas alterações. O Projeto de Pesquisa original previa uma análise comparativa entre os relatos de viagens (*rihlāt*) de Ibn ʿYubayr e de Ibn Baṭṭūṭa no campo do *maravilhoso*. O tempo para tal estudo mostrou-se insuficiente, de forma que optamos pelo uso da *rihla* de Ibn ʿYubayr e pela investigação sobre as cidades islâmicas. Após diálogos e orientações, percebemos que o melhor campo a ser explorado, em um documento histórico rico em registros como é a *rihla*, seria a peregrinação a Meca, ponto central da obra e principal motivo que fez com que Ibn ʿYubayr abandonasse sua familiar cidade de Granada para se aventurar em terras do Oriente.

Tendo em mente esses pontos, aliado a leituras dos referenciais bibliográficos na forma de livros, artigos, enciclopédias e dicionários, bem como com estudos da língua árabe e contatos com muçulmanos brasileiros e marroquinos, *in locus*, construiu-se uma base segura e estável para investigar um tema ainda pouco explorado nos programas acadêmicos em História no país. A constatação não deixa de ser curiosa quando se tem estudos que defendem a presença de muçulmanos no Brasil junto à esquadra chefiada por Pedro Álvares Cabral (1467-1520) ou, de forma mais concreta, indícios da atuação efetiva de muçulmanos africanos na Revolta dos Malês, na cidade de Salvador, em 1835. Apesar das dificuldades inerentes ao empenho em investigar uma religião da qual o autor do estudo não é seguidor e que se expressa em uma língua que é, para nós, estrangeira, acreditamos que conseguimos dialogar com considerável coerência as fontes documentais e as referências bibliográficas para nos debruçarmos sobre o então nosso novo campo de análise: o *ḥayy* em um século de Cruzadas.

Apresentamos, no Capítulo 1, uma visão panorâmica do contexto histórico em que se deu o *ḥayy* de Ibn ʿYubayr, sempre tendendo a enfatizar mais os seus anos de vida e périplo no Oriente, no final do século VI/XII, época de vida e ação também de outra importante figura para o Islã, o sultão Saladino, que usou de sua autoridade e boa imagem entre os fiéis para realizar seus objetivos políticos e militares. Lembramos também que o papel desempenhado por Saladino nas dinâmicas das Cruzadas, assim como sua propaganda em defesa do

sunnismo, colaboraram decisivamente para que o peregrino valenciano construísse discursos de elogios ao sultão curdo.

No capítulo seguinte, expomos nosso estudo histórico e literário da *rihla* de Ibn Ŷubayr, apontando suas características artísticas, sua posição nos gêneros tradicionais da literatura árabe medieval e, principalmente, sua situação no devir de feitos humanos que é a história. Para quê gênero literário mais plural e diversificado sobre a realidade do que a *rihla*, que surgiu em um contexto histórico dinâmico, multicultural e movedor de fronteiras como o das Cruzadas?

Na última parte de nosso estudo, exploramos outras fontes documentais, como o Antigo Testamento, o Alcorão Sagrado e uma coletânea de *aḥadīṭ* para elencar episódios da tradição religiosa que legitimam, historicamente, o *ḥayy*, e entender a importância de Meca e da Caaba para o Islã. Nesse sentido, os estudos de Nora<sup>526</sup> foram fundamentais para concebermos a cerimônia social do *ḥayy* como um *lugar de memória*, formado, dentre outros fatores, por um recorte nos indeterminados espaços e tempos profanos, como propõe Eliade. Nos interiores desses lugares tudo conta, simboliza e significa. Por isso, o *lugar de memória* é duplo, pois é lugar de excesso, que se fecha sobre si mesmo, mas que é, simultaneamente, aberto sobre suas significações.

Desse modo, a partir do testemunho de Ibn Ŷubayr, constatamos que a peregrinação a Meca era possível no período das Cruzadas, especificadamente em fins do século XI/XII, pois as rotas utilizadas pelos peregrinos eram as mesmas rotas dos mercadores. Ambas as atividades, comércio e peregrinação, eram toleradas pelas duas crenças envolvidas nas dinâmicas cruzadísticas. Curiosamente, as maiores dificuldades sociais, a um peregrino muçulmano, se deviam mais às políticas alfandegárias dos territórios islâmicos, com taxas e cobranças abusivas, do que ao cotidiano das zonas de guerra.

O texto de Ibn Ŷubayr deixa claro que as rotas de peregrinação e de comércio não foram bloqueadas na maior parte do tempo. Isso foi observável, bem como algumas relações amistosas entre muçulmanos e cristãos, antes mesmos das Cruzadas, em outros contextos de peregrinação. Por exemplo, como informa Sot<sup>527</sup>, a partir do século VIII, a peregrinação cristã a Jerusalém enfrentou alguns contratempos com a destruição da cidade pelo xá sassânida Cosroés II (590-628) e com a invasão islâmica. Mas geralmente se exagera sobre as dificuldades criadas pelos califas omíadas e abássidas, pois em certo momento foi concedido a Carlos Magno (800-814) um protetorado teórico e simbólico sobre os lugares santos.

---

<sup>526</sup> NORA, Pierre. *op. cit.*, 1993.

<sup>527</sup> SOT, Michel. *op. cit.*, 2002.

Entretanto, em 1009, o Santo Sepulcro foi destruído pelo califa fatímida Al-Hākim (996-1021), porém, esse trágico acontecimento não interrompeu o fluxo peregrinatório a Jerusalém no século XI, favorecido também pela conversão dos húngaros ao cristianismo no fim do século X. Desse momento em diante, uma via terrestre se juntou às tradicionais vias marítimas. Além disso, muitos relatos de viagem informam que os muçulmanos permitiam a entrada de cristãos nos lugares santos por meio do pagamento de taxas e portagens. Outro exemplo que apresentamos, mais próximo de nossa realidade imediata de estudos, foi quando Saladino conquistou Jerusalém em 1187.

Segundo Sot<sup>528</sup>, a peregrinação cristã a Jerusalém não foi interrompida e, nos séculos seguintes, foram feitos tratados assegurando o livre acesso dos cristãos aos lugares santos, embora lhes fossem cobradas taxas elevadas. A entrada em Jerusalém só se fazia por uma porta e certos santuários eram proibidos. Essas diversas dificuldades diminuíram o fluxo de peregrinos no século XIII, além do que, no Ocidente era possível venerar outras relíquias.

Em suma, com nosso estudo e com os exemplos citados anteriormente, vimos que as relações entre cristãos e muçulmanos, não só no período das Cruzadas, mas em todo o Medievo, não se baseavam apenas na violência. Muitos outros fatores estavam envolvidos. O encontro entre essas duas crenças e suas conseqüentes riquezas culturais e complexidades influenciaram na jornada espiritual de Ibn Yūbayr e nos escritos sobre seus feitos, que registraram não só suas visões e impressões pessoais, mas também o movimentado mundo que o cercava. A leitura atenta de sua *riḥla* deixa em nós a impressão de uma criatura pequena perante uma gama de eventos históricos que parecem uma cadeia de montanhas pedindo para terem suas trilhas abertas. Talvez seja por isso que o viajante tanto agradeceu a Deus no seu momento de retorno.

Alabado sea Dios por la intervención favorable que ha realizado y por la comodidad y la facilidad que ha concedido; sus bendiciones sean sobre el “Príncipe de los enviados y de los postreros”, Muḥammad, su noble enviado y su elegido; sobre su familia y sobre sus compañeros que fueron conducidos por el camino recto mediante su guía, que los salve, los ennoblezca y los honre.

La duración de nuestra ausencia, desde nuestra partida de Granada hasta el momento de nuestro retorno, fue de dos años completos y tres meses y medio.

“Alabado sea Dios, Señor de los mundos!”<sup>529</sup>.

---

<sup>528</sup> Idem, 2002.

<sup>529</sup> IBN YUBAYR. *op. cit.*, 2007, p. 527-528.

Mas os agradecimentos não estão apenas no final da jornada. É possível observar que, em nenhum momento de sua escrita, Ibn ʿUbayr deixou de lado a sua fé, sempre exaltando a Deus e agradecendo pelas bênçãos que foi sobreviver e realizar o *ḥajj* em um contexto histórico que, de algum modo, ainda bate na porta do presente.

## REFERÊNCIAS

### FONTES DOCUMENTAIS

ALCORÃO SAGRADO. 14 ed. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2009, 860 páginas. Versão portuguesa diretamente do árabe traduzida por Samir El Hayek.

AN-NAWĀWĪ, Abū Zakarīa Yaḥiā Ibn Šarāf (org.). *O jardim dos virtuosos*. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2016, 877 páginas. Tradução e adaptação do árabe para o português por Samir El Hayek.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 1 ed. São Paulo: Paulus, 2002, 2206 páginas.

IBN YUBAYR. *A través del Oriente (Rihla)*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2007, 568 páginas. Tradução, estudos, notas e índices por Felipe Maíllo Salgado.

### LEITURAS

#### Livros, Capítulos de Livros, Artigos de Revistas e Periódicos

ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. Palavras em viagem: um estudo dos relatos de viagens medievais muçulmanos e cristãos. In: *Revista Afro-Ásia*, nº 32, Universidade Federal da Bahia, Bahia, Brasil, 2005, p. 83-114.

Disponível em: <https://www.academia.edu/1840518/>

Acesso em 14/09/16.

ANDRADE FILHO, Ruy. *Os muçulmanos na Península Ibérica*. São Paulo: Contexto, 1997.

ARBÓS, Federico; FANJUL, Serafín. Introducción. In: IBN BATŤŪŤA. *A través del Islam*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2016, p. 25-104.

ARMSTRONG, Karen. *Maomé: uma biografia do Profeta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

\_\_\_\_\_. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BALTA, Paul. *Islã: uma breve introdução*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2016.

BAMYEH, Mohammed A. Árabes e europeus: duas lógicas antagônicas de descoberta. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 38, dezembro de 1993, p. 87-103.

Disponível em: [www.ces.uc.pt/rccs/includes/download.php?id=522](http://www.ces.uc.pt/rccs/includes/download.php?id=522)

Acesso em 05/06/16.

BECKINGHAM, C. F. The Rihla: fact or fiction. In: NETTON, Ian Richard. (ed.). *Golden Roads: migrations, pilgrimage and travels in mediaeval and modern islam*. The United Kingdom: Curzon Press, 1993, p. 70-79.

BRANDÃO, Roberto de Oliveira. *As figuras de linguagem*. São Paulo: Bomlivro, 1989.

BELLO, Joathas Soares. Filosofia da religião e religação. In: *Revista Synesis*, Universidade Católica de Petrópolis, Rio de Janeiro, Brasil, jul/dez de 2013, v. 5, nº 2, p. 85-99.

Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316.2/32949>

Acesso em 15/10/16.

BISSIO, Beatriz. A viagem e as suas narrativas no Islã medieval. In: *Revista Litteris*, Rio de Janeiro, nº 04, edição quadrimestral, março de 2010.

Disponível em: [revistaliter.dominiotemporario.com/doc/narrativasdeviagem.pdf](http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/narrativasdeviagem.pdf)

Acesso em 13/03/16.

\_\_\_\_\_. *Espaço e poder no Islã: uma análise da civilização islâmica clássica a partir da sua relação com o espaço social*. [online] Disponível em:

<https://www.academia.edu/16826922/>

Acesso em 10/01/18.

BITTAR, Eduardo C. B. O aristotelismo e o pensamento árabe: Averróis e a percepção de Aristóteles no mundo medieval. In: *Revista Portuguesa de História do Livro*, nº 24, Lisboa, 2009.

Disponível em: [http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0874-13362009000200004](http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-13362009000200004)

Acesso em 10/09/16.

BRAMON PLANAS, Dolors. Viajeros musulmanes: origen y desmitificación de creencias medievales. In: *Cuadernos Del Cemyr*, 14, diciembre 2006, p. 37-53.

Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/extaut?codigo=105662>

Acesso em 09/04/16.

BRIANCESCO, Eduardo. ¿Como leer hoy textos medievales? In: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, nº 26-27, 1986, p. 70-75.

Disponível em: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.1271/pr.1271.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1271/pr.1271.pdf)

Acesso em 16/10/16.

CANEPA, Beatriz; OLIC, Nelson Bacic. *Oriente Médio e a Questão Palestina*. 2 ed. São Paulo: Moderna, 2003.

CARRIZO RUEDA, Sofía M. *Poética del relato de viajes*. Kassel: Edition Reichenberger, 1997.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. 2 ed. Lisboa: DIFEL, 2002.

COSTA, Ricardo da. Amor e Crime, Castigo e Redenção na Glória da *Cruzada de Reconquista*: Afonso VIII de Castela nas Batalhas de *Alarcos* (1195) e *Las Navas de Tolosa* (1212). In: *Ensaio de História Medieval*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009, p. 71-89.

Disponível

em:

[www.ricardocosta.com/sites/default/files/livros/pdf/livro\\_ricardo\\_da\\_costa.pdf](http://www.ricardocosta.com/sites/default/files/livros/pdf/livro_ricardo_da_costa.pdf)

Acesso em 04/05/17.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.

DAL FORNO, Cristiano; FARINA, Marianne; GOMES, Nilvete Soares. Espiritualidade, religiosidade e religião: reflexão de conceitos em artigos psicológicos. In: *Revista de Psicologia da IMED*, nº 6, 2014, p. 107-112.

Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5155073.pdf>

Acesso em 20/11/17.

DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2015.

DIAS, Elizangela Chaves. O êxodo de Abrão e Sarai: antes de gerarem o povo, os pais geram a história do povo. In: *Revista de Cultura Teológica*, nº 82, 2013.

Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/17391/12932>

Acesso em 03/01/18.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIAS, Vanda Maria; KOCH, Ingedore Villaça. *Ler e Compreender: os sentidos do texto*. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2015.

FERNANDES, Fátima Regina. Cruzadas na Idade Média. In: MAGNOLI, Demétrio. (org.) *História das guerras*. 3 ed. São Paulo, Contexto, 2006, p. 99-129.

FERREIRA, Antonio Celso. A fonte fecunda. In: LUCA, Tania Regina; PINSKY, Carla Bassanezi (orgs.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. *Hajj, Umrah*: a peregrinação num espaço energizado e concêntrico. In: *Horizonte*. Belo Horizonte: vol. 11, nº 31, julho-setembro de 2013, p. 891-913.

Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n31p891/5604>

Acesso em 04/01/18.

FIERRO, Maribel (ed.). *The New Cambridge History of Islam – Volume 2: The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2011.

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

\_\_\_\_\_. *Guerra santa, yihad, cruzada: violencia y religión en el cristianismo y el islam*. Granada: Universidad de Granada, 2004.

FOGA, César Augusto da Silva. O homem medieval: um peregrino por excelência. In: *Alétheia Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medieval*, vol. 09, nº 01, 2014.

Disponível em: <https://incubadora.ufrn.br/index.php/aletheia/article/download/915/864>

Acesso em 04/01/18.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *As Cruzadas*. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

\_\_\_\_\_. *A Idade Média, nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

\_\_\_\_\_. A utopia que não está no fim da viagem: a peregrinação medieval. In: *MORUS – Utopia e Renascimento*, nº 7, 2010, p. 60-81.

Disponível em: [www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/download/57/42](http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/download/57/42)

Acesso em 02/01/18.

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. Bases doctrinales y jurídicas del *yihād* en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII). In: *Clio & Crimen*, nº 6, 2009, p. 243-277.

Disponível em:

[https://www.durangoudala.net/portalDurango/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/2\\_1947\\_6.pdf](https://www.durangoudala.net/portalDurango/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/2_1947_6.pdf)

Acesso em 22/02/16.

\_\_\_\_\_. *Les awqaf à la fin du XII siècle à travers la relation de voyages d'Ibn Gubayr*. In: *Bulletin d'Études Orientales*. Tome LVI, années 2004-2005, IFPO, Damas, 2006, p. 49-62.

Disponível em: <https://www.academia.edu/468019>

Acesso em 25/02/16.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GARCÍA BARRIENTOS, José Luis. *Las figuras retóricas*. 2 ed. Madrid: Arco/Libros, S.L., 2000.

GEARY, Patrick. Memória. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval: Volume II*. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 167-181.

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HRBEK, Ivan. A desintegração política do Magreb. In: NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História Geral da África IV: África do século XII ao XVI*. 2 ed. Brasília: UNESCO, 2010, p. 89-115.

\_\_\_\_\_.; MOHAMMED, El Fasi. O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano. In: MOHAMMED, El Fasi (org.). *História Geral da África III: África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 39-68

JAROUCHE, Mamede Mustafa. Uma poética em ruínas. In: ANÔNIMO. *Livro das mil e uma, Volume I: ramo sírio*. 3 ed. São Paulo: Globo, 2006, p. 11-35.

LAMBERT, Jean-Marie. *História da África negra*. Goiânia: Editora Kelps, 2001.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LE GOFF, Jacques. Antigo/Moderno. In: LE GOFF, Jacques (org.). *História e memória*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990, p. 167-203.

\_\_\_\_\_. Memória. In: LE GOFF, Jacques (org.). *História e memória*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990, p. 424-483.

\_\_\_\_\_. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_.; SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2002. 2v. p. 105-120.

LIMA, Cila. Um recente movimento político-religioso: feminismo islâmico. In: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, volume 02, nº 02, 2014, p. 675-686.

Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v22n2/a19v22n2.pdf>

Acesso em 06/12/17.

LINGS, Martin. *Muhammad: a vida do Profeta do Islã segundo as fontes mais antigas*. São Paulo: Attar, 2010.

LOPES, Paulo. Os livros de viagens medievais. In: *Medievalista On-Line*, Lisboa, Ano 02, nº 02, 2006, p. 01-32.

Disponível em: <http://www2.fcsh.unl.pt/iem-medievalista-MEDIEVALISTA2/PDF2/viagens-PDF.pdf>

Acesso em 09/04/16.

MAALOUF, Amin. *As cruzadas vistas pelos árabes*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MACEDO, José Rivair. *História da África*. São Paulo: Contexto, 2015.

\_\_\_\_\_.; MARQUES, Roberta Pôrto. Uma viagem ao Império do Mali no século XIV: o testemunho da *rihla* de Ibn Battuta (1352-1353). In: *Revista Ciências e Letras*, Porto Alegre, nº 44, julho/dezembro de 2008, p. 17-34.

MACHADO, Álvaro Manuel; PAGEAUX, Daniel-Henri. As experiências da viagem. In: *Da literatura comparada à teoria da literatura*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 33-51.

MAÍLLO SALGADO, Felipe. Introducción. In: IBN YUBAYR. *A través del Oriente (Rihla)*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2007. p. 25-56.

\_\_\_\_\_. Preámbulo. In: IBN YUBAYR. *A través del Oriente (Rihla)*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2007. p. 11-15.

MANZANO MORENO, Eduardo. As fontes árabes sobre a conquista de Al-Andalus: uma nova interpretação. In: *Hispania*, LIX/2, n° 202, 1999, p. 389-432.

Disponível em: <http://digital.csic.es/bitstream/10261/14014/1/20090625144339539.pdf>  
Acesso em 09/04/16.

MARCUSCHI, Luiz Antonio. Gêneros textuais: definição e funcionalidade. In: BEZERRA, Maria Auxiliadora; DIONISIO, Ângela P.; MACHADO, Anna R. (orgs.). *Gêneros textuais e ensino*. Rio de Janeiro: Lucena, 2003, p. 19-36.

MARÍN GUZMÁN, Roberto. Al-Rihla: el viaje científico en el Islam y sus implicaciones culturales. In: *Revista Reflexiones*, n° 89, 2010, p. 123-145.

Disponível em: <http://www.redalyc.org/toc.oa?id=729&numero=18027>  
Acesso em 04/04/16.

MARTÍNEZ LORCA, Andrés. La reforma almohade: del impulso religioso a la política ilustrada. In: *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, t. 17, 2004, p. 399-413.

Disponível em: [revistas.uned.es/index.php/ETFIII/article/viewFile/3715/3572](http://revistas.uned.es/index.php/ETFIII/article/viewFile/3715/3572)  
Acesso em 09/04/16.

MOCELIM, Adriana; TAVARES, Lucas Augusto. A Reconquista Cristã: uma missão divina na Península Ibérica (VIII-XV). In: *Revista História Helikon*, Curitiba, v. 02. n° 04, 2° semestre/2015, p. 123-137.

Disponível em: [www2.pucpr.br/reol/index.php/helikon?dd99=pdf&dd1=15872](http://www2.pucpr.br/reol/index.php/helikon?dd99=pdf&dd1=15872)  
Acesso em 09/04/16.

MOHAMMED-MARZOUK, Methal R. Knowledge, culture and positionality: analysis of three medieval muslim travel accounts. In: *Cross-Cultural Communication*, vol. 08. N° 06, 2012, p. 01-12.

Disponível em:  
<https://www.academia.edu/20320735>  
Acesso em 10/10/16.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: *Projeto História*. São Paulo, n°10, dezembro de 1993, p. 07-28.

Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>  
Acesso em 17/01/18.

OLIVEIRA, Maria C. G. Martiniano de. A peregrinação da alma no *Scivias* de Hildegard de Bingen: criação, queda, redenção e salvação. In: *História*. São Paulo: v. 32, n° 2, jul. 2013, p. 209-240.

Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v32n2/a11v32n2.pdf>

Acesso em 16/12/17.

ORTEGA ROMÁN, Juan José Ortega. La descripción en el relato de viajes: los tópicos. In: *Revista de Filología Románica*, anejo IV, 2006, p. 207-232.

Disponível em:

<https://revistas.ucm.es/index.php/RFRM/article/viewFile/RFRM0606220207A/10063>

Acesso em 16/12/17.

PACE, Enzo. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

PHILIPS, Abdu Ameenah Bilal. *Os fundamentos do tawheed: monoteísmo puro*. Tradução de Leila Ali Tassa. Revisão da Tradução: Samir El Hayek, 2008.

Disponível em: [www.islamicbulletin.org/portuguese/m.details.aspx?id=60](http://www.islamicbulletin.org/portuguese/m.details.aspx?id=60)

Acesso em 16/02/17.

PUIG MONTADA, Josep. A língua árabe. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (org.). *O Islã Clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 51-67.

RÁMON GUERRERO, Rafael. Al-Gazālī: A defesa do Islã sunita. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (org.). *O Islã Clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 177-210.

ROLDÁN CASTRO, Fátima. Geografía y viaje como motivos literarios en el mundo árabe islámico medieval. In: *eHumanista/IVITRA*, nº 6, 2014, p. 200-217.

Disponível em:

[http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7\\_eh/files/sitefiles/ivitra/volume6/2\\_14\\_rolدان.pdf](http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ivitra/volume6/2_14_rolدان.pdf)

Acesso em 07/09/17.

RUNCIMAN, Steven. *História das Cruzadas, Volume I: a primeira cruzada e a fundação do reino de Jerusalém*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2002.

SAID, Edward W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Dulce Oliveira Amarante dos. Velhas e novas relações entre os medievalistas e suas fontes. In: *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 26, nº 43, jan/jun 2010, p. 17-28.

Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0104-87752010000100002&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-87752010000100002&lng=en&nrm=iso&tlng=pt)

Acesso em 17/04/16.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Vozes, 2014.

SEGURA GONZÁLES, Wenceslao. El comienzo de la conquista musulmana de España. In: *Al Qantir 11*, 2011, p. 92-135.

Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3622309.pdf>

Acesso em 04/04/16.

SILVA FILHO, Mário Alves. Sufismo: a importância da mística islâmica no desenvolvimento histórico do islã. In: *Revista Rever*, Ano 13, nº 01, jan/jun de 2013, p. 63-83.

Disponível em: <https://www.academia.edu/4139880/>

Acesso em 18/05/16.

SOARES, Angélica. *Gêneros literários*. 7 ed. São Paulo: Ática, 2007.

SONN, Tamara. *Uma breve história do Islã*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

SOT, Michel. Peregrinação. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval: Volume II*. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 353-366.

SOUZA, Armênia Maria de. D. Afonso IV e o gládio espiritual: a coroa portuguesa e as imunidades episcopais (Séc. XIV). In: *Revista Diálogos Mediterrânicos*, nº 05, novembro de 2013.

Disponível em:

<http://www.dialogosmediterrânicos.com.br/index.php/RevistaDM/article/viewFile/84/104>

Acesso em 17/04/16.

TERRA, Ernani. *Leitura do texto literário*. São Paulo: Contexto, 2014.

TOTTOLI, Roberto. *Introducción al género islámico del ‘ayā`ib y sobre los viajeros musulmanes por el mundo mediterráneo (siglos XII-XIV)*. Tradução do italiano para o espanhol por Horacio Cagni. 2008.

Disponível em:

<http://www.altapolitica.com/>

Acesso em 25/01/16.

VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. 5 ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 189-242.

## **Teses e Dissertações**

BISSIO, Beatriz. *Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV): o exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2007, 415 f.

Disponível em: [www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese-2008\\_BISSIO\\_Beatriz\\_Juana-S.pdf](http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese-2008_BISSIO_Beatriz_Juana-S.pdf)

Acesso em 10/10/17.

SENKO, Elaine Cristina. *O passado e o futuro assemelham-se como duas gotas d'água: uma reflexão sobre a metodologia da história de Ibn Khaldun (1332-1406)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, 2012, 209 f.

Disponível em: <http://www.humanas.ufpr.br/portal/arquivos/ElaineCristinaSenko.pdf>

Acesso em 09/10/17.

## **Dicionários**

BONNASSIE, Pierre. *Dicionário de História Medieval*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.

CORRIENTE, Federico. *Nuevo diccionario español-arabe*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1996.

MAÍLLO SALGADO, Felipe. *Diccionario de historia árabe & islámica*. Madrid: Abada Editores, 2013.

SABBAGH, Alphonse Nagib. *Dicionário árabe-português-árabe*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1988.

WEHR, Hans. *A dictionary of modern written arabic*. Ithaca, New York: Spoken Language Services, Inc., 1976.

## **Enciclopédias**

NETTON, Ian Richard. Riḥla. In: BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. van.; HEINRICHS, W. P.; LECOMTE, G. (org.) *The Encyclopaedia of Islam*, volume VIII, Leiden, E. J. Brill, 1995, p. 528.

## **Gramáticas**

HAYWOOD; NAHMAD. *Nueva gramática árabe*. Madrid: Editorial Coloquio, S.A., 1992. Tradução de Francisco Ruiz Girela.

## **MAPAS E FIGURAS**

### **Mapas**

Mapa 01 - *Ruta de Ibn Yubayr por el Mediterráneo*.

MAÍLLO SALGADO, Felipe. Introducción. In: IBN YUBAYR. *A través del Oriente (Riḥla)*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2007, p. 53.

Mapa 02 - *Itinerario de Ibn Yubayr por Oriente*.

MAÍLLO SALGADO, Felipe. Introducción. In: IBN YUBAYR. *A través del Oriente (Riḥla)*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2007, p. 55.

Mapa 03 - *Arábia e arredores no começo do século VII*.

ARMSTRONG, Karen *Maomé: uma biografia do Profeta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 23.

Mapa 04 – *A expansão do Islã no tempo dos omíadas (661-750)*.

DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2015, p. 41.

Mapa 05 - Oriente Médio: auge do império abássida.  
DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2015, p. 45.

Mapa 06 – A Reconquista cristã.  
ANDRADE FILHO, Ruy. *Os muçulmanos na Península Ibérica*. São Paulo: Contexto, 1997, p. 19.

Mapa 07 – *Califato de Córdoba*.  
ARÉJULA, Carlos. *Mapa del Califato de Córdoba*, 2010  
Disponível em: <https://endrina.wordpress.com/2010/10/20/mapa-del-califato-de-cordoba/>  
Acesso em 18/11/17

Mapa 08 – *The Taifa kingdoms*.  
FIERRO, Maribel (ed.). *The New Cambridge History of Islam – Volume 2: The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2011, p. 38.

Mapa 09 - A Rota da Seda.  
SONN, Tamara. *Uma breve história do Islã*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011, p. 110.

Mapa 10 – *The Ayyubid territories in 615/1218*.  
(FIERRO, Maribel (ed.). *op. cit.*, 2011, p. 42).

Mapa 11 – *The Almohad caliphate (sixth/twelfth century)*.  
FIERRO, Maribel (ed.). *The New Cambridge History of Islam – Volume 2: The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2011, p. 40.

Mapa 12 – Zonas de Atuação das Cruzadas.  
FRANCO JÚNIOR, Hilário. *As Cruzadas*. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 63.

Mapa 13 – O Império Muçulmano (661-750).  
GONÇALVES, Teresa. *O Império Muçulmano*, 2013.  
Disponível em: <http://arte-hca.blogspot.com.br/2013/01/>  
Acesso em 04/01/18

## **Figuras**

Figura 01 – *Sketch of Holy Kaba Shareef, Religious Place of Islamic Community*.  
Disponível em: [https://www.shutterstock.com/image-vector/colored-sketch-holy-kaba-shareef-religious-654351718?src=-iSMBk80mX7L4Icy8\\_gLDQ-1-2](https://www.shutterstock.com/image-vector/colored-sketch-holy-kaba-shareef-religious-654351718?src=-iSMBk80mX7L4Icy8_gLDQ-1-2)  
Acesso em 04/01/18

Figura 02 – Caaba.  
Disponível em: <https://www.girassolviagens.com/caaba-pedra-sagrada-islama-meca/>  
Acesso em 04/01/18

Figura 03 – *The Interior of the Ka'bah*.  
Gawsul Azam Masjid, 2013.  
Disponível em: <http://gawsulazam.com/gallery-items/inside-kabah-sharif/>  
Acesso em 17/01/1

Figura 04 – Fiéis tocam na Pedra Negra.

*Blog Rusmea*, 2017.

Disponível em: [http://www.rusmea.com/2013/05/a-venerada-e-misteriosa-pedra-negra-da\\_17.html](http://www.rusmea.com/2013/05/a-venerada-e-misteriosa-pedra-negra-da_17.html)

Acesso em 17/01/18