Universidade Federal da Bahia – UFBA
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FFCH
Programa de Pós-Graduação em História – PPGH-UFBA

PÉRIPLO DO OUVIR, VER E NARRAR:

RETÓRICA, ALTERIDADE E REPRESENTAÇÃO DO *OUTRO* NA *RIHLA* DE IBN BATTUTA (1304-1377)

Bruno Rafael Véras de Morais e Silva

Salvador

2015

Bruno Rafael Véras de Morais e Silva

PÉRIPLO DO OUVIR, VER E NARRAR: RETÓRICA, ALTERIDADE E REPRESENTAÇÃO DO *OUTRO* NA RIHLA DE IBN BATTUTA (1304-1377)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História - PPGH da Universidade Federal da Bahia - UFBA, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.
Orientador: Prof. Dr. Luis Nicolau Parés.
Co-orientador: Prof. Dr. Paulo Fernando de Moraes Farias.

Salvador

2015

Silva, Bruno Rafael Véras de Morais e
S625 Périplo do ouvir, ver e narrar: retórica, alteridade e representação do outro na Rihla de Ibn Battuta (1304-1377) / Bruno Rafael Véras de Morais e Silva. - 2015.
197 f.

Orientador: Prof.º Drº Luis Nicolau Parés.
Co-orientador: Profº Drº Paulo Fernando de Moraes Farias

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2015.

1. Ibn Battuta – Descrições e viagens. 2. Alteridade. 3. Literatura. 4. Narrativa (Retórica). I. Parés, Luis Nicolau . II. Farias, Paulo Fernando de Moraes. III. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDD: 910.4

Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ATA E PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

NOME DA ALUNO	MATRÍCULA	NÍVEL DO CURSO
Bruno Rafael Véras de Morais e Silva	212116593	Mestrado

TÍTULO DO TRABALHO

Périplo do ouvir, ver e narrar: retórica, alteridade e representação do outro na Rihla de Ibn Battuta (1304-1377)

EXAMINADORES	ASSINATURA	CPF
Luis Nicolau Parés (orientador – UFBA)		80059252553
Paulo Fernando de Moraes Farias (Co-orientador – Universidade of Birmingham)	P. F. de M. Farias	77671279587
Valdemir Donizette Zamparoni (UFBA)		878562208/72
José Rivair Macedo (UFRGS)		05614698817

ATA

Aos trintas dias do mês de março do ano de 2015, nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), foi instalada a sessão pública para julgamento do trabalho final elaborado por **Bruno Rafael Véras de Morais e Silva**, do curso de mestrado do Programa de Pós-graduação em História Social do Brasil. Após a abertura da sessão, o professor Luis Nicolau Parés orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores. Foi dada a palavra ao autor, que fez sua exposição e, em seguida, ouviu a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do examinando. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu pela APROVAÇÃO do aluno. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito.

PARECER GERAL

Após reunião da banca, o trabalho de mestrado foi avaliado positivamente como uma contribuição original à história da África. O mestrando demostrou capacidade para processar uma ampla bibliografia, assim como a capacidade analítica e expositiva condiente com o grau de excelência esperado para a obtenção do título de mestre.

SSA, 30/03/2015: Assinatura do aluno:

SSA, 30/03/2015: Assinatura do orientador:

À minha esposa, sem a qual as madrugadas de escrita seriam vazias e o acordar menos doce.

Aos meus pais, que vibraram a cada "estou quase finalizando".

Aos mestres pelo firme cultivo em todo processo de me fazer aprender.

The past is a foreign country:

they do things differently there

O passado é um país estrangeiro:
Lá eles fazem coisas de
maneiras diferentes[1]

[1] HARTLEY, L. P. *The Go-Between*. Prologue. Londres. Hamish Hamilton Ltd., 1953, p. 9.

AGRADECIMENTOS

Uma frase que ouvia sem muito significado, para mim, hoje, nesse exato momento em que escrevo este texto, parece-me começar a fazer sentido. Quem a falava era Chico Xavier: "Agradeço todas as dificuldades que enfrentei; não fosse por elas, eu não teria saído do lugar". Logo, nestes agradecimentos, agradecerei também as dificuldades para completar este trabalho. Elas me fizeram crescer muito. Primeiro, enquanto pessoa. Mas também enquanto historiador.

Em relação ao processo de elaboração desta pesquisa e ao meu desenvolvimento profissional e pessoal dentro da academia, agradeço principalmente aos meus mestres. Agradeço primeiro aos meus orientadores, o prof. Dr. Luis Nicolaus Parés (UFBA) e o prof. Dr. Paulo Fernando de Moraes Farias (University of Birmingham). Devo agradece-lhes tanto pelos ensinamentos técnicos e teóricos do fazer da pesquisa, quanto pela motivação e a inspiração para concluir este trabalho. Este é um terreno subjetivo, mas, um misto de sentimentos relacionados à ambos me fez seguir nas horas mais difíceis que, como os mesmos sabem, não foram poucas. A seriedade com que ambos tratam o trabalho acadêmico me inspirou a querer e a tentar ser um melhor pesquisador. Ao mesmo tempo, o medo de não alcançar as expectativas me angustiou em muitos momentos. Espero ter chegado perto delas. A cada comentário crítico, crescia. E cada elogio me enchia o espírito de vontade de continuar escrevendo e pesquisando. Um sincero obrigado.

Agradeço também ao professor João Reis que ainda no ano de 2009, assinou meu exemplar de *Rebelião Escrava no Brasil*: "para Bruno Véras, (possível) futuro orientando". Sem ele as articulações para vir estudar na UFBA (um antigo sonho), acessar algumas obras raríssimas e conseguir articulação com os excelentes orientadores que tive teria sido uma tarefa quase que impossível. Aos professores do PPGH-UFBA e aos membros da Linha de pesquisa Escravidão e invenção da Liberdade, meus sinceros agradecimentos. Ainda, estou certo de que muitos dos amigos que fiz durante o mestrado irei carregar no peito durante as próximas caminhadas.

Paralelo às próprias dificuldades a que me coloquei trabalhando na área de produção cultural, seria impossível não agradecer à equipe do Projeto Baquaqua (MinC). Obrigado, Ednaldo do Carmo Jr., Denizá Barbosa e Tatiane Lima pela compreensão e por

aceitar um coordenador que em muitos momentos precisou privilegiar o mestrado em detrimento das obrigações com o grupo. Dentro desse projeto tive a oportunidade de viajar ao Canadá e aos EUA (out. 2014) do intuito de lá realizar atividades relacionadas à própria produção cultural. Por outro lado, lá enriqueci consideravelmente minha *network*, bem como o repertório bibliográfico. Ao norte conheci pessoas, bibliotecas, livros e acervos maravilhosos, graças ao professor Paul Lovejoy. Thank you professor.

Dentro das dificuldades, não posso deixar de agradecer também a todos os meus alunos do ensino fundamental II. Ao mesmo tempo que sugaram a maior parte de minhas energias em 2014, me ajudaram a ser uma pessoa melhor. Tenho plena certeza disso hoje. Um especial agradecimento, também à professora Camila Santiago que, sempre simpática e prestativa me ajudou muito com os textos em língua espanhola. Tão importante quanto, agradeço também ao CNPQ pelo investimento a mim concedido para poder morar na cidade de São Salvador e à UNESCO para poder voltar seguro à Veneza brasileira.

Deixo a família ao final não por ser menos importante na conclusão deste trabalho. O faço pensando numa frase que sempre ouvi quando era pequeno e tinha por apelido *caveirinha*: "os últimos serão os primeiros". Seguindo o raciocínio, agradeço à minha esposa Bruna Tiné por todo apoio, paciência e entendimento da necessidade de minhas viagens à trabalho, fugas para lugares distantes (física e metaforicamente), e madrugadas longe. Obrigado pelos gestos de carinho. À minha mãe, Maritannia e ao meu pai, Rivaldo a eterna gratidão. Obrigado pelas palavras de carinho. E igualmente agradeço aos meus tios Margareth e Roberto que me receberam como um filho (mais bonito que meus primos Rodrigo, Renato e Roberto) na cidade de Salvador. Me senti em meu verdadeiro lar. É difícil para um pernambucano dizer isso, mas Salvador foi para mim uma segunda e aconchegante casa.

RESUMO

A viagem sempre foi um tema caro ao mundo muçulmano. Este fato não é vão, visto que um dos pilares da própria religião é a peregrinação religiosa à cidade sagrada de Meca (*Hajj*). A primeira metade do século XIV foi um período ímpar dentro do *Dar al-Islam* (Terra do Islã) e, consequentemente, para as viagens comerciais, religiosas ou diplomáticas que se realizavam neste espaço que ia desde o sul da península Ibérica até o extremo oeste da China. Tal qual o próprio ato de viajar, a escrita de viagens possuía grande importância dentro de diferentes reinos islâmicos que muito valor davam à escrita e a cultura erudita (*adab*). Neste contexto, destacamos um relato em específico, intitulado *Tuhfat al-Nuzzar fi Ghara 'ib al-Amsar wa-'Aja 'ib al-Asfar*, podendo ser traduzido como *Um presente para aqueles que contemplam as Belezas das Cidades e as Maravilhas da Viagem*. Esta obra, mais conhecida como *Rihla*, é resultado da escrita das viagens estendida por quase 30 anos pelo *qadi* maghrebino Ibn Battuta (1304-1377). Tal livro foi escrito com auxílio do poeta e erudito Ibn Juzayy al-Kalbi (1321-1357), natural de Al-Andalus. Ele era então secretário do sultão Merínida Abu 'Inan (1348-1358). O citado viajante percorreu boa parte do mundo islâmico de então e boa parte de suas bordas (da China à África Ocidental). O recorte geográfico da *Rihla* em que privilegiamos nossa análise foi o das viagens realizadas em Al-Andalus (1351) e ao *Bilad al-Sudan* (1352-1353). Para tanto, através de bibliografia especializada, procuramos contextualizar estes espaços, para então analisar os relatos reservados a estes lugares dentro da *Rihla*. Pensar o viajante e seus escritos, dentro de uma reflexão teórico-conceitual, foi algo percebido como essencial. Logo, uma reflexão metodológica foi ensaiada antes de partir para uma análise da representação do *outro* e da alteridade construída pelo viajante Ibn Battuta em seu relato. Escolhemos, para uma análise mais detida, as descrições de três tipologias do *outro* dentro da *Rihla*: o caso dos cristãos de Al-Andalus, dos berberes *massufi bidan* e dos negros do *Bilad al-Sudan*.

PALAVRAS-CHAVE:

Alteridade; Ibn Battuta; Literatura de Viagem; Representação; *Rihla*;

ABSTRACT

Travel has always been a central theme in the Muslim world. This is not a minor fact, considering that one of the pillars of the religion is the annual pilgrimage (*Hajj*) to the holy city of Mecca. The first half of the fourteenth century was a unique period in the *Dar al-Islam* (land of Islam) and, consequently, for business, religious snd diplomatic travel that happened in the regions between the south of the Iberian Peninsula and the west of China. Just like the act of traveling, travel writing had great importance within different Islamic kingdoms that valued writing and high culture (*adab*). In this context, we highlighted a particular account, entitled *Tuhfat al-Nuzzar fi Ghara 'ib al-Amsar wa-'Aja 'ib al-Asfar*, which can be translated as *A Gift to Those who Contemplate the Wonders of Cities and the Marvels of Travelling*. This work, known as *Rihla*, is the result of travel writing documented by the Maghrebian *qadi* Ibn Battuta (1304-1377) which extended for nearly 30 years. Accordingly, this book was written with the help of the poet and scholar Ibn Juzayy al-Kalbi (1321-1357), born in Al-Andalus. He was, at that time, secretary of the Marinid Sultan Abu 'Inan (1348-1358). The mentioned traveler visited much of the Islamic world and its borders, from China to West Africa. The geographic area of the Rihla, which we are focusing our analysis on, was connected with the journeys made in Al-Andalus (1351) and *Bilad al-Sudan* (1352-1353). For that purpose, through specialized literature, we attempted to contextualize these spaces, and thereafter analyze the reports related to these places within the *Rihla*. Ultimately, thinking about Ibn Battutta and his travel writings, in both a theoretical and conceptual reflection, are essential for our purposes. In this regard, a methodological reflection was undertaken before making an analysis of the representation of the *other* and of the alterity built on the account of Ibn Battuta and his writings. We chose, for a more detailed analysis, the descriptions of three typologies of the representation of the *other* within the *Rihla*: the cases of the Al-Andalusian Christians, the *massufi bidan* Berbers and the blacks from *Bilad al-Sudan*.

Key-words:

Alterity (otherness); Ibn Battuta; Travel Writing; representation; *Rihla*;

خلاصة

كان و ما زال السفر موضوعا رئيسيا مركزيا في العالم الإسلامي. هذه الحقيقة ليست عبثا لأن أحد أركان الدين الإسلامي) هو حج (بيت الله) في مكة. كان النصف الأول من كانت بداية القرن الرابع عشر فترة فريدة من نوعها في دار الإسلام، وبالتالي (أصبحت أيضا فترة مهمة)، للسفر الذيحدث بين جنوب شبه الجزيرة الايبيرية و غرب الصين من أجل لأجل التجارة، أو الدين أو (لأسباب) دبلوماسية. إضافة إلى أهمية السفر،كان لتدوين الرحلات أهمية بالغة في البلاد الإسلامية التي تقدر (أهمية) الكتابة و الأداب. و في هذا السياق، سلطنا الضوء على بيان خاص بعنوان" تحفة النظار في غرائب الأمصار و عجائب الأسفار" هذا العمل و المعروف (بإسم) "رحلة (ابن بطوطة)" هو نتيجة ثمرة حصيلة تدوين كتابة رحلة القاضي المغربي ابن بطوطة (١٣٠٤-١٣٧٧) و التي طالت لمدة تقارب الثلاثين عام. كتب هذا الكتاب بمساعدة الشاعر والباحث ابن جزيالكلبي (١٣٢١-١٣٥٧) الذي ولد في الأندلس. و كان ابن جزي في ذلك الوقت أمين وزير السلطان المريني أبو عنان (١٣٤٨-١٣٥٨). زار الرحالةإبن بطوطة أغلب العالم الإسلامي و البلدان المجاورة (من الصين إلى غرب إفريقيا) في ذلك الوقت. ركزنا تحليلاتنا على المساحة المنطقة الجغرافية لرحلة (إبن بطوطة) التي امتدت من الأندلس (١٣٥١) إلى بلاد السودان (-١٣٥٣). لذلك من خلال حاولنا و من ثم قمنابتحليل التقارير المتعلقة بهذه المناطق <الأماكن١٣٥٢

:الكلمات الدالة

ختلاف ,ابن بطوطة ,كتابة الرحلات ,رحلة

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....17

1. VIAGEM, CONHECIMENTO GEOGRÁFICO E LITERATURA DE VIAGENS NO *DAR AL-ISLAM*.....27

1.1. A viagem e o conhecimento geográfico na *Mamlaka* 28

1.2. O *adab* e o viajar no *Dar al-Islam* da primeira metade do século XIV.....42

1.3. Ibn Battuta: o viajante do séc. XIV e suas referências culturais.....55

1.3.1. A relação de Ibn Battuta com as tradições *sufi*.....58

1.3.2. O périplo do viajante.....62

2. DA MONTANHA DE TARIK À BORDA DAS SAVANAS: ROTAS E DIÁLOGOS NO EXTREMO OESTE DO DAR AL-ISLAM.....68

2.1. Do Maghreb ao Al-Andalus: Ibn Battuta entre cristãos e muçulmanos.....69

2.1.1. Descrições das Maravilhas em Al-Andalus.....81

2.2. O Islã na África Ocidental.....86

2.2.1. O Sufismo na África do Norte e Ocidental: a questão dos *marabouts*.....96

2.3. O Império do Mali e o *Bilad al-Sudan*.....100

2.3.1. O alvorecer da hegemonia *madenka* e a figura de Sundjata Keita – séc. XIII.....101

2.3.2. A Estrutura Política do Império do Mali.....105

2.3.3. *Mansa* Mussa e o *hajj* de 1325.....107

2.3.4. A organização social nas cidades e aldeias do *Manden*: o contexto do século XIV.....109

3. ALTERIDADE E IDENTIDADE NA RIHLA: O EXERCÍCIO DA REPRESENTAÇÃO DO *OUTRO*.....116

3.1. A viagem na Nova História Cultural: apropriação e representação.....118

3.2. Representações sociais e Análise histórica.....121

3.2.1. Análise das Representações e Relatos de Viagem.....124

3.2.2. As lentes do viajante: o exercício de Apropriação e Representação do e sobre o *outro*.....128

3.3. Fazer ver o *outro*: estratégias de Representação.....131

3.3.1. Retórica, Verossimilhança, Linguagem e Crítica Histórica na *Rihla*.....138

3.4. A representação do Negro e do berbere *bidan* no *Bilad al-Sudan* e do Cristão Ibérico na Rihla de Ibn Battuta.....145

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....164
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....167
ANEXOS.....180

Anexo 01 – Tabela com as traduções da *Rihla* de Ibn Battuta.....181
Anexo 02 – Glossário de palavras árabes.....182
Anexo 03 – Cronologia das Viagens de Ibn Battuta.....185
Anexo 04 – Mapa Comparativo das Viagens de Ibn Battuta e Marco Polo.....187
Anexo 05 – Tabelamento das "virtudes e defeitos dos negros (*sudan*)".....188
Anexo 06 – Tradução da seção dedica a Al-Andalus na *Rihla*.....189
Anexo 07 – Poema *dougha* (Le Vautour).....197

ÍNDICE DE IMAGENS

IMAGEM **01** – Navegação Muçulmana.....45

Referência: Manuscrito Árabe. Bibliothèque Nationale de France (http://gallica.bnf.fr).

IMAGEM **02** – Barco Dhow.....45

Referência: Travel Adventure website (http://www.traveladventures.org/continents/africa/zanzibar1.shtml).

IMAGEM **03** – Um viajante muçulmano - Ilustração do livro *Maqamat* de Al-Hahiri (1236-1237).....54

Referência: Bibliothèque Nationale de France (http://gallica.bnf.fr).

IMAGEM **04** – Representação do *mansa* do Mali em recorte do Atlas catalão de Abraham Cresques, 1375.....108

Referência: Bibliothèque Nationale de France (http://gallica.bnf.fr)

IMAGEM **05** – Foto da grande Mesquita de Djenné.....109

Referência: Prof. Ricardo Costa (http://www.ricardocosta.com/pub/imperiosnegros2.htm).

IMAGEM **06** – Representação de uma caravana no deserto do *Sahara*. Detalhe do Atlas Catalan.....112

Referência: Bibliothèque Nationale de France (http://gallica.bnf.fr).

IMAGEM **07** – Caravana de dromedários carregando sal-gema no atual Mali.....112

Referência: ATA (http://www.africatravelassociation.org/media/membership_news.html).

ÍNDICE DE MAPAS

MAPA **01** – Mapa Mundi de Al-Idrisi.....39

Referência: Biblioteca Nacional de Paris, n°2.221 – Árabe.

MAPA **02** – Rota da Seda e a Rota marítima pelo Oceano Índico. Caminho também muito utilizado pelos viajantes.....46

Referência: Silk Road project (http://www.silkroadproject.org/tabid/177/default.aspx).

MAPA **03** – Cidades visitadas/citadas por Ibn Battuta em sua *Rihla* (adaptado, com escala corrigida).....56

Referência: DUNN, Ross. E. *The Adventures of Ibn Battuta... op. cit.*, p. 02.

MAPA **04** – Viagens de Ibn Battuta 63

Referência: Enciclopédia Britânica.

MAPA **05** – Mapa da viagem de Ibn Battuta à al-Andalus (1351) e ao Mali (1352-1353).....70

Referência: BATTUTA, Ibn. *A través del Islam*. Madrid: Alianza Literaria, 2006. p. 113.

MAPA **06** – Mapas representando cronologicamente (790/ 900/ 1150/ 1300) os avanços e recuos de al-Andalus frente aos reinos cristãos na península Ibérica durante a Idade Média.....71

Referência: http://www.spainthenandnow.com.

MAPA **07** – Mapa representando a expansão do Islã na África.....87

Referência: ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MAPA **08** – Império do Mali em seu apogeu. Algumas representações cartográficas incluem as minas de Taghaza dentro do território *Manden*, contundo o controle desta região nunca foi efetivo.....105

Referência: Prof. Ricardo Costa (http://www.ricardocosta.com/pub/imperiosnegros2.htm).

MAPA **09** – Rotas comerciais trans-saharianas na África Ocidental durante o séc. XIV.....113

Referência: Saint Mary's University (http://stmarys.ca/~wmills/course316/trade_routes.html).

LISTA DE ABREVIAÇÕES

• **(t.)** – obra (livro) terminada em...

• **(n.)** – personagem nascido em...

• **(m.)** – personagem morto (falecido) em...

• **(c.)** – aproximadamente (utilizada em referências cronológicas).

• **(f.)** – falescido em...

• **(pub.)** – publicado em...

• **ed.** – edição de...

• **trad.** – tradução de...

• **intr.** – introdução de...

• **b.** – *Ibn*, *Bem*, *Bin*. Palavras muito usadas na composição de nomes de muçulmanos (traduzido como "filho de" em língua árabe).

• M**.** – nome *Muhammad* (quando acompanhado de sobrenomes).

• **séc.** – século.

• **H.** – Ano da Hégira (*Anno Hegirae*) sigla utilizada para designar o incio do calendário islâmico.

• **d.C.** – depois de Cristo. Referência do Calendário Cristão.

INTRODUÇÃO

> As delícias de Bagdá não me fizeram esquecer as viagens; e minha alma pérfida não se detinha nos sofrimentos e perigos pelos quais havia passado nessas viagens, mas apenas nos belos descobrimentos e nas horas felizes.
> No fim, não consegui mais resistir às suas induções. Vendi minha casa e demais propriedades, comprei mercadorias e fui a Basra. Lá embarquei num grande navio em companhia de alguns dos mais conhecidos mercadores da cidade.[2]

A viagem é um tema caro à literatura em língua árabe.[3] O Sindibad d'*As Mil e Uma Noites* não foi o único viajante a deixar os registros de suas experiências em um deslocamento. Deslocamento, no caso das viagens de Sindibad, na imaginação do autor de tais estórias. Autor este, muito provavelmente leitor de escritos de viajantes reais ou até mesmo atento ouvinte de antigas histórias árabes, persas ou hindus que foram posteriormente copiladas n'*As Mil e Uma Noites*.

As viagens figuravam como importante tema tanto em estórias, como em Histórias. Era de se esperar que dentro da *Ummah* – a comunidade islâmica que no medievo estava inserida num espaço linguístico/cultural e religioso, em muitos casos até místico, que ia desde o oeste da China até o sul da Espanha – os relatos sobre a experiência humana ao encontrar outras paisagens, outros rostos, sotaques, cheiros e sabores, tivessem destaque. Vale ainda lembrar que, para além dos "sofrimentos pelos quais havia passado nessas viagens"[4] o marujo Sindibad ou os "belos descobrimentos e horas felizes"[5] nos seus momentos longe de casa, a viagem no mundo muçulmano é um comprometimento religioso. Todo bom muçulmano que tenha condições físicas e financeiras deve ir, ao menos uma vez na vida, à cidade sagrada de Meca fazer as obrigações religiosas necessárias ao cumprimento deste ritual. No Corão, na sura *Al-Hajj* (A peregrinação) está

---

[2] "A Quarta Viagem de Sindibad o Marinheiro" *in* CHALLITA, Mansour. *As Mil e Uma Noites* – Os mais belos contos da maior obra de ficção de todos os tempos. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, 1998, p. 213.
[3] TOUATI, Houari. *Islam & Travel in middle ages*. London; Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
[4] "A Quarta Viagem de Sindibad o Marinheiro" *in* CHALLITA, Mansour. *As Mil e Uma Noites op. cit.* p. 213.
[5] *Ibidem*.

escrito "E proclama a peregrinação às pessoas; elas virão a ti a pé, e montando toda espécie de camelos, de todo longínquo lugar".[6]

Muitos dos viajantes que vinham dos mais distantes lugares do *Dar al-Islam*[7] escreveram suas experiências de viagem. Na primeira metade do século XIV um destes viajantes, inicialmente apenas com intenção de fazer o *Hajj*, saiu do Marrocos, percorreu boa parte do mundo islâmico, suas fronteiras e, ao final de suas dilatadas viagens, ditou suas experiências para que fossem gravadas em um livro. Este viajante se chamava Shams al-Din Abu Abdallah Muhammad Ibn Abdallah Ibn Muhammad Ibn Ibrahim Ibn Battuta al-Lawati al-Tanji, porém tornou-se mais conhecido simplesmente por Ibn Battuta (1304-1377). Este marroquino do século XIV, estudado na jurisprudência islâmica, mais especificamente na *fiqh malakita*, com pouco mais que os 21 anos de idade sai de sua cidade natal em Tânger para fazer a Peregrinação sagrada à cidade de Meca (*Hajj*). Em sua estadia pela cidade de Alexandria no Egito, enquanto dormia, sentiu-se transportado por um pássaro em direção a Meca, depois ao Iêmen, para o Oriente, depois rumo ao sul e, finalmente, ao oeste onde era abandonado. Sua afinidade ao misticismo, como percebida ao longo de seus relatos, o leva a um *shaikh* sufi que interpreta seu sonho. Decifra-o como uma revelação, um sinal das grandes viagens que iria empreender em sua vida. Levando tal presságio a sério, Ibn Battuta teria prometido, se possível jamais retornar por caminhos já visitados.[8]

Desta forma, em caravanas de dromedários, cavalos, camelos, a pé, pegando caronas em barcos ou valendo-se pretensiosamente de seu título de grande viajante para conseguir financiamentos e benefícios de soberanos muçulmanos pelos reinos por onde passou, Ibn Battuta viajou cerca de 120 mil quilômetros por três diferentes continentes entre 1325 e 1353. Suas viagens compreendem um percurso três vezes maior do que a do viajante veneziano Marco Polo (1254-1324).[9]

Ao final de suas viagens, retorna ao Marrocos natal e, a pedido do sultão merínida Abu Inam (1348-1358) dita oralmente suas memórias de viagem para o escrivão Ibn

---

[6] ALCORÃO. Português. Alcorão. Tradução Mansour Challita. Rio de Janeiro, Associação Cultural Internacional Gibran, 1995, (22:26-27).

[7] *Dar al-Islam*: "Terra do Islã". Território de religião majoritariamente muçulmana onde é aplicada a Lei corânica da *Sharia*.

[8] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam* (Edição Atualizada). (trad., Introd. e notas: Serafín Fanjul; Frederico Arbós). Madrid: Alianza Literaria, 2006, p. 138-139.

[9] BISSIO, Beatriz. *Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV)* - o exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta. Tese de Doutorado - Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2008.

Juzayy (1321-1356) para que a escreva em forma de uma *Rihla*[10] intitulada *Tuhfat al-Nuzzar fi Ghara'ib al-Amsar wa-'Aja'ib al-Asfar* traduzida como *Um presente para aqueles que contemplam as belezas das cidades e as maravilhas da viagem*, e concluída em 1355. Esta obra mais, conhecida como a *Rihla* de Ibn Battuta, circulou pelos centros de erudição no norte da África, África Ocidental e do Oriente Médio até chegar ao conhecimento dos Orientalistas[11] europeus "inicialmente em forma de fragmentos e, mais tarde, na versão completa, com a descoberta, do manuscrito original na Argélia"[12], no início do século XIX. Trata-se, na acepção de vários pesquisadores[13], do maior viajante dos tempos pré-industriais, ou apontado como o viajante do Islã.

A obra do viajante Ibn Battuta, escrita com ajuda do poeta Ibn Juzzay, é bem conhecida nos meios acadêmicos, não só relacionados à História da África, como também nos círculos de estudos históricos referentes aos espaços que ele percorreu.[14] Em alguns destes espaços os relatos de Ibn Battuta são uma das poucas fontes escritas (no caso de Ibn Battuta, com ajuda do poeta e escrivão) por indivíduos que por lá passaram e descreveram a cultura e a geografia de tais localidades.[15]

O meu primeiro contato com o viajante foi a partir desta bibliografia sobre os espaços por onde ele passou. Ainda na graduação, estudando história da China, lá havia uma citação do viajante que por lá passara. Estudando história da Espanha no período medieval, lá estava de novo o viajante... O mesmo foi o caso com a África Ocidental, área a que dedico a maior parte de meus estudos. A partir daí surgiu o interesse de conhecer melhor o viajante, o contexto de suas viagens e da produção de sua escrita. Neste sentido, algumas obras são essenciais. Destaco alguns autores da área de história e da crítica literária, disciplina esta essencial para pensar o relato de viagem dentro das reflexões

---

[10] Gênero literário de viagens específico do Maghreb e Al-Andalus.

[11] *Cf.* SAID, Edward. *Orientalismo* – o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

[12] AGUIAR, Emilio Galindo. *Enciclopedia del Islam*. Madri: Darek-Nyumba. 2004, p. 227 *apud* BISSIO, Beatriz. "A viagem no medievo: o exemplo de Ibn Battuta". *In:* MACEDO, José Rivair. *Viajando pela África com Ibn Battuta*: Subsídios de Pesquisa. Porto Alegre: Vidráguas, 2010., p. 72.

[13] *Cf.* DUNN, Ross. E. *The Adventures of Ibn Battuta* – A Muslim traveler os the 14th century. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2005. BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit*.

[14] Sobre o relato de Ibn Battuta como fonte histórica relacionada à História da China ver: YULE, H. S (ed.). *Cathay and the Way Thither*. vol. 4. Londres: Hakluyt Society, 1916. Relacionado à Índia, a título de exemplo, ver: BOULTING, W. *Four Pilgrims*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner CO., 1920.

[15] Este é o caso por exemplo das Ilhas Maldivas e do próprio *Bilad al-Sudan*. *Cf.* DUNN, Ross. E. *The Adventures of Ibn Battuta… op. cit.*

teórico-conceituais que ensaio neste trabalho. O primeiro deles é Houari Touati[16] em *Islam & Travel in Middle Ages*. Através de uma extensa pesquisa documental, o professor Touati revela a história não só das diversas viagens realizadas pelos muçulmanos na Idade média, bem como reflete sobre a importância do próprio ato da viagem.

O segundo autor destacado escreveu um livro curto intitulado apenas *Ibn Battuta*, na coleção *Makers of Islamic Civilization* da Oxford Center for Islamic Studies. O livro de L. P. Harvey[17], apesar de não muito extenso, é interessante pelo fato de focar também nos *outros* descritos pelo viajante, contextualizando-os. Este também é o caso de Ross Dunn[18] que dedica parte de sua análise às versões conhecidas da *Rihla* em bibliotecas europeias. Por fim, o livro *Journey to the Other Shore* de Roxanne Euben[19] é aquele do qual mais me aproximo em minha análise devido, inclusive, pela similaridade das referências teóricas e conceituais usadas em ambos os nossos trabalhos.[20]

Nesta dissertação, dividi os resultados da pesquisa em 3 capítulos. A intenção foi organizar os capítulos distribuindo o conhecimento como uma escada. Partindo da construção da base: o cenário físico e intelectual das viagens, avançando para o viajante, até chegar propriamente à análise dos relatos e uma reflexão metodológica sobre como pensar criticamente tal categoria de documento. Como um caminho a ser percorrido. Isto não quer dizer que o leitor não possa escolher a ordem das trilhas que vá caminhar nesta dissertação. Mas, no mapa que pensei, acredito que dividir e alocar os capítulos nesta ordem possa ser interessante.

No Capítulo **01**, intitulado VIAGEM, CONHECIMENTO GEOGRÁFICO E LITERATURA DE VIAGENS NO *DAR AL-ISLAM* procuro compreender as referências dos espaços conhecidos por Ibn Battuta, o conhecimento geográfico disponível no mundo muçulmano e, mais precisamente, disponível dentro dos círculos maghrebinos. Para tanto, o conhecimento

---

[16] TOUATI, Houari. *Islam & Travel in Middle Ages*. London; Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
[17] HARVEY, L. P. *Ibn Battuta*, Makers of Islamic Civilization. Nova York: I. B. Tauris, 2007.
[18] DUNN, Ross. E. *The Adventures of Ibn Battuta… op. cit.*
[19] EUBEN, Roxanne L. Euben. *Journey to the Other Shore*: Muslim and Western Travelers *in* Search of Knowledge. Princeton: Princeton University Press, 2008.
[20] As reflexões teórico-metodológicas de F. Hartog também são uma de suas favoritas. *Cf.* HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*: Ensaios sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

cartográfico e outros relatos de viajantes que serviram de inspiração para os escritos de Ibn Battuta foram brevemente estudados.[21]

Na segunda parte deste capítulo, trato da viagem no mundo islâmico: as formas de viajar, como viajar, e, tão importante quanto, porque viajar e escrever a experiência da viagem. O conceito de *adab*[22] é central para pensar a especificidade da experiência da viagem no contexto de uma civilização islâmica ao mesmo tempo extensa, dividida politicamente e sem o brilho de algumas centenas de anos atrás. O historiador Ibn Khaldun[23] que viveu no produziu parte de suas obras no mesmo período do viajantedo Ibn Battuta, me ajudou bastante a compreender as relações entre o viajar e adquirir o *adab* em sua obra *Al-Muqaddimah*. Como um elemento a mais de reflexões, ensaio uma análise do viajar na primeira metade do século XIV e aponto as especificidades deste período como um tempo ímpar para as viagens dentro do *Dar al-Islam*.

Reservei para o Capítulo **02**, intitulado DA MONTANHA DE TARIK À BORDA DAS SAVANAS: ROTAS E DIÁLOGOS NO EXTREMO OESTE DO *DAR AL-ISLAM*, uma discussão de ordem contextual sobre alguns dos espaços percorridos e descritos pelo viajante Ibn Battuta na primeira metade do século XIV. Após a sua contextualização biográfica, suas referências culturais como um *qadi* (juiz da lei islâmica) *maliki*[24] maghrebino, realizamos uma primeira tentativa de compreender as suas descrições dos *outros*, mais especificamente do cristão ibérico, do berbere sahariano e o negro do *Bilad al-sudan*[25], com suas estratégias e condicionamentos históricos e políticos. Para tanto, contextualizar historicamente o Al-Andalus e o Império do Mali em sua relação com o Maghreb se fez essencial. Trata-se de uma contextualização histórica destes espaços baseada essencialmente em discussão historiográfica e algumas referências de outros viajantes

---

[21] Alguns historiadores, filólogos e linguistas já fizeram esta decompilação (*decompilation*) da Rihla de Ibn Battuta com muita propriedade. Entre alguns trabalhos podemos citar: JANICSEK, Stephen. "Ibn Baṭūṭṭa's journey to Bulghàr: is it a fabrication?", *Journal of the Royal Asiatic Society, Society of Great Britain & Ireland (New Series)*. 1929, Vol. 61, pp. 791-800; e ELAD, Amikam. "The Description of the Travels of Ibn Battūta in Palestine: Is It Original? *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1987, N° 2, pp. 256-272.

[22] Expressão de caráter e significado amplo. Por aproximação traduzida como "cultura", "erudição".

[23] KHALDUN, Ibn. *The Muqaddimah*: An Introduction to History. London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1958.

[24] O Malikismo (*maliki*) é uma das quatro *Madhab* ("Escolas de Interpretação") da *fiqh* (Jurisprudência islâmica). Foi fundado ainda no séc. VIII por Malik Ibn Anas (711-795). Era a *Madhab* mais importante de Al-Andalus e é a escola de interpretação da *shari'a* (Lei Corânica) majoritária na África e em parte do oriente próximo. Ibn Khaldun, em seu contexto compartilhado por Ibn Battuta, fala das diferentes *Madhabs* em sua "Auto-biografia" e nos seus "Prolegômenos". *Cf.* KHALDUN, *Autobiografia*. São Paulo: Comercial Sarfady, 1958; KHALDUN, Ibn. *The Muqaddimah*... op. cit.

[25] Literalmente Terra dos Negros, para se referir a África subsaariana.

islâmicos que cruzaram estes espaços, para além de Ibn Battuta. Neste intento, não ultrapassei, dentro do recorte cronológico, o final do séc. XIV, visto não ser essencial a contextualização histórica do período posterior à passagem de Ibn Battuta nestes espaços para entender as suas descrições.

Por fim, no Capítulo **03**, intitulado ALTERIDADE E IDENTIDADE NA RIHLA: O EXERCÍCIO DA REPRESENTAÇÃO DO *OUTRO*, dedico-me a analisar a construção do *outro* a partir das estratégias retórico-literárias da escrita do viajante, analisando os condicionantes históricos e culturais de tais representações. Parte essencial deste capítulo está na discussão teórica do conceito de "representação" enquanto categoria central para pensar os relatos de viagem. Não só o conteúdo das descrições do viajante *per se*, mas as escolhas e os significados dados aos descritos por parte do viajante são centrais na análise deste tipo de fonte histórica. A forma de pensar a ideia de representação por Roger Chartier[26] se fez central nesta análise.

O conceito de "retórica da alteridade" desenvolvido por François Hartog[27] foi essencial também nesta reflexão. A percepção da identidade do viajante dentro das alteridades construídas em seu relato também pode ser pensada levando em conta as traduções culturais que realiza e os valores que atribui às práticas culturais dos "outros". Para pensar estas questões mais a fundo, se fez necessário ainda trazer algumas reflexões sobre como a construção de um lugar de autoridade e da retórica elaboradas pelo viajante em seu relato, através de seu *ethos* discursivo, contribui para a verossimilhança de sua escrita. Por fim, destacamos para uma análise mais detida as descrições de três tipologias do *outro* dentro da *Rihla*: o caso dos cristãos de Al-Andalus, dos berberes *massufi* e dos negros do *Bilad al-Sudan*.

Cabe, para finalizar esta introdução, um breve comentário sobre a questão da tradução das fontes históricas, sobre as diversas versões existentes da *Rihla* de Ibn Battuta e sobre como foram utilizados nesta dissertação os termos estrangeiros (árabes e mandeka). Como é sabido, toda tradução comporta um pouco de traição. Já diz uma antiga expressão italiana: *tradutore, traditore*. Isto é um fato que não se pode negar. Entretanto, este trabalho foi realizado através de traduções para línguas ocidentais de fontes essencialmente escritas em árabe. Alguns trabalhos que abordaram temáticas semelhantes à minha e que

---

[26] CHARTIER, Roger. "Por uma sociologia histórica das práticas culturais" *in* CHARTIER, Roger. *A História Cultural*: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1988.
[27] HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto... op. cit.*

foram realizados a partir de traduções de fontes históricas escritas no alfabeto árabe, alcançaram resultados, na minha opinião, excelentes.[28] Nesse sentido, considero que a limitação que supõe a ausência na bibliografia de fontes originais em árabe não é impedimento para uma analise interpretativa que contribuía de forma significativa à já extensa bibliografia sobre o autor em questão.

A tradução que tomei como base foi a que Serafín Fanjul e Frederico Arbós realizaram para o espanhol, intitulada *A través del Islam* (2006).[29] Trata-se de uma tradução atualizada, com boas notas explicativas e uma longa introdução. Esta tradução tomou como base uma versão da *Rihla* manuscrita encontrada na Argélia ainda na primeira metade do século XIX. Hoje esta cópia encontra-se no acervo da Bibliothèque Nationale de France (BNF), em Paris (Codex 907, Arabe 2291).

Contudo, em muitas passagens preferi usar a velha tradução francesa de C. Defrémery e B. R. Sanguinetti.[30] Estes dois grandes eruditos orientalistas elaboraram ainda em 1854 uma edição bilíngue, transcrevendo o original em árabe com a devida tradução em francês dividindo-lhe as páginas. Ela foi útil em algumas ocasiões onde ler a palavra original em sua sonoridade, inclusive relacionada a outros povos não arabofónos, foi essencial. Esta tradução foi atualizada, com novas notas e introdução, por Stéphane Yérasimos.[31] Vali-me também de seus apontamentos nas notas de rodapé, úteis em muitas ocasiões.

Também é conhecida a tradução em inglês dos orientalistas H. A. R. Gibb e C. F. Beckingham[32]. Contudo esta não foi utilizada neste trabalho pois, tive dificuldade em

---

[28] ARAÚJO, Richard Max**.** *Ibn Khaldun*: o estudo de seu método à luz da ideia de decadência nos estados do ocidente medieval. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2004 / ARAÚJO, Richard Max. *Ibn Khaldun*: A ideia da decadência dos Estados do ocidente Muçulmano. São Paulo: Humanitas, 2007.
BISSIO, Beatriz. *Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV)... op. cit.* / BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe* – A Civilização árabe clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
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 de Mestrado – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2012 / SENKO, Elaine C**.** *Reflexões sobre a escrita e o sentido da história na Muqaddimah de Ibn Khaldun (1332-1406).* São Paulo: Editora Ixtlan, 2012.
[29] Ibn. *A través del Islam* (Edição Atualizada). (trad., Introd. e notas: Serafín Fanjul; Frederico Arbós). Madrid: Alianza Literaria, 2006
[30] BATOUTAH, Ibn. *Voyages d'Ibn Batoutah*. Texte arabe, accompagné d'une traduction. (intr., trad. e notas de C. Defrèmery e B. R. Sanguinetti). 4 volumes. Paris: L'Imprimerie Impériale, 1854-1858.
[31] BATTÛTA, Ibn. *Voyages* - III. Inde, Extrême-Orient, Espagne et Soudan (Trad. C. Defremey; B. R. Sanguinetti. Notas de Stéphane Yérasimos). Paris: Fraçois Maspero, 1982.
[32] GIBB, H.A.R.; BECKINGHAM, C. F. *The Travels of Ibn Battuta. 4 volumes. Londres:* Hakluyt Society, Syndics of the Cambridge University Press, 1956.

encontrá-la. A tradução de B. D. Samuel Lee (1829)[33] foi elaborada a partir de uma versão manuscrita da *Rihla* que hoje encontra-se depositada na Public Library of Cambridge. Uma versão desta edição, porém é muito mais acessível. Esta foi reeditada pela editora Dover Publications[34] e pode ser encontrada em várias bibliotecas do Brasil, inclusive a da Casa das Áfricas.[35] Contudo, a tradução em língua inglesa utilizada para esta dissertação foi a versão atualizada (2005) de Tim Mackintosh-Smith.[36] Ele é um estudioso apaixonado por relatos de viagens islâmicos da Idade Média, mais precisamente pelo próprio Ibn Battuta. Inclusive, ele escreveu livros sobre a sua própria experiência de viagem nos dias atuais refazendo os passos do viajante maghrebino.[37]

Para uma versão em língua portuguesa, o professor José Rivair Macedo explica em suas próprias palavras que "em nosso caso, não efetuamos uma edição nem uma tradução, mas apenas uma versão para a língua portuguesa das últimas páginas do relato, aquelas em que ele descreve a viagem até o antigo Mali".[38] Para tanto, ele utilizou a primeira versão de Serafín Fanjul e Frederico Arbós (1987) e da adaptação francesa de Joseph M. Cuoq[39] (1985). Tive a oportunidade ainda, em 2011, de trabalhar junto ao prof. J. R. Macedo na tarefa de revisor técnico do referido material.

Além da versão do professor J. R. Macedo, existe uma antiga tradução em português datada, ainda de 1840. Ela foi feita por José de Santo Antônio Moura[40], que foi Interprete Régio da Língua arábica (sic) e Sócio da Academia Real das Sciencias de Lisboa. Esta tradução foi elaborada em dois tomos diferentes, a partir de uma versão copiada na cidade de Tombuctu, no ano de 1633. Apesar de ser uma tradução portuguesa, não a tomei por base deste estudo, levando em conta que a versão manuscrita utilizada por J. Moura, na minha percepção, não é tão completa quanto a que fora retirada da Argélia.

---

[33] BATTUTA, Ibn. *The Travels of Ibn Batuta* (trad. e notas de B. D. Samuel Lee). Londres: Oriental Translation Committee, 1828.
[34] BATTUTA, Ibn. *The Travels of Ibn Battuta* – in the near East, Asia and Africa (trad. e notas de B. D. Samuel Lee). Mineola: Dover Publications INC, 2004.
[35] Site da Casa das Áfricas: http://www.casadasafricas.org.br/
[36] BATTUTAH, Ibn. *The travels of Ibn Battutah* (ed. Tim Mackintosh-Smith). Londres: Picador, 2003.
[37] Existe uma versão em português de um dos livros de viagem do próprio Tim Mackintosh-Smith que é: MACKINTOSH-SMITH, Tim. *Viagens com um Tangerino* - no rasto de Ibn Battutah. Lisboa: Publicações Europa-América, 2005.
[38] MACEDO, J. R. "A viagem ao Mali na *Rihla* de Ibn Battuta" *in* MACEDO, José Rivair. *Viajando pela África com Ibn Battuta*: Subsídios de Pesquisa. Porto Alegre: Vidráguas, 2010, p. 111.
[39] CUOQ, Joseph M. (trad). *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIII au XVI siècle*. Paris: Editions du CNRS, 1985; LEVTZION, Nehemia; SPAULDING, Jay (ed.). *Medieval West Africa* – Views from Arab scholars and merchants. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003.
[40] MOURA, José de Santo Antônio. *Viagens extensas e dilatadas do célebre árabe Abu-Abdallah, mais conhecido pelo nome de Ben Battuta*. 2 volumes. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Portugal, 1854.

Além disso, há o problema de ser essa tradução deveras aportuguesada, com vários termos de um português antigo e demasiadamente erudito que, por si só já demandariam uma "tradução". O professor Paulo Farah[41] elaborou também uma tradução da *Rihla* de Ibn Battuta direto do árabe. Contudo, não tive acesso à esta, impossibilitando a minha avaliação da mesma e sua utilização.

As traduções citadas acima foram as que pude consultar e comparar.[42] Todas estas foram editadas a partir de versões completas de cópias da *Rihla* de Ibn Battuta. Existem ainda uma série de outras coletâneas[43] que publicaram trechos do relato do viajante, seja tomando partes de versões completas da *Rihla* ou de passagens incompletas encontradas em bibliotecas europeias.

O mesmo cuidado com as traduções (apesar de reconhecer que o ideal é sempre trabalhar com os originais) tive em relação a outros viajantes. Al-Bakri[44], Al-Umari[45] e finalmente Ibn Khaldun, foram lidos em línguas ocidentais. Tive um maior acesso às edições, em diferentes línguas, dos escritos do historiador Ibn Khaldun, que fora conterrâneo maghrebino de Ibn Battuta. A tradução para o português de sua autobiografia[46], realizada por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury foi também muito útil. Como tambpem foi caso da *Muqaddimah*, em três tomos (1958, 1959 e 1960)[47], igualmente traduzida pelos Khoury. Quando achava as passagens traduzidas ligeiramente confusas, recorri à versão de Franz Rosenthal[48] que tem excelentes notas explicativas.

Tive cuidado ao citar, como manda o figurino, as palavras e termos em língua árabe e em algumas línguas africanas, essencialmente o mandeka, em "*itálico*". Preferi utilizar a grafia a mais próxima possível da fonética das línguas originais. Logo, o *Sahara* e *sahel*

---

[41] BATTUTA, Ibn. *Rihla*: Obra-prima das contemplações sobre as curiosidades das civilizações e as maravilhas das peregrinações (intr., trad. e notas de Paulo Daniel Elias Farah). São Paulo: Edições BibliASPA, 2010.

[42] Algumas destas traduções foram colocadas em um quadro comparativo nos ANEXOS na intenção de facilitar futuras consultas.

[43] CUOQ, Joseph M. (trad). *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII au XVI siècle*... op. Cit.

[44] AL-BAKRI, Abu 'Ubayd, *Description de l'Afrique septentrionale* (ed. e transcr. de Slane), A. Maisonneuve, 1965.

[45] HENRI, Labouret. Masālik el absār fi mamalik el amsār, par Ibn Fadl Allah Al-'Omari. *Annales d'histoire économique et sociale*, 1929, vol. 1, n° 3, pp. 475-477. (Disponível em: </web/revues/home/prescript/article/ahess_0003-441x_1929_num_1_3_1120_t1_0475_0000_2>. Acessado em: 02/12/2014).

[46] KHALDUN, *Auto-Biografia*. São Paulo: Editora Comercial Safady, 1958.

[47] KHALDUN, Ibn. *Os Prolegômenos* ou Filosofia Social - *Al-Muqaddima* (trad. José Khoury e Angelina B. Khoury). 3 volumes. São Paulo: Editora Comercial Safady LTDA, 1958-1960.

[48] KHALDUN, Ibn. *The Muqaddimah… op. cit*.

mantiveram o "ح"(*Hā'*) na intenção de manter sua sonoridade. Assim também foi o caso, por exemplo, de *Maghreb*, *Shaikh* e mesmo o Muhammad (nomes próprios não foram destacados em *itálico*). Outras mais conhecidas seguiram a lógica da adaptação ao português, como "Califado" e "Alcorão". De igual modo, preferi preservar os etnônimos e nomes africanos, sem aportuguesá-los. Dessa forma, o *mandenka*, o título do *dougha* e o nome de Sundjata Keita foram conservados.

Ao final do trabalho, consta um Glossário com as palavras em língua árabe utilizadas no texto, apesar de que na intenção de tornar a leitura mais fluída, muitas delas foram explicadas no próprio corpo do texto ou em notas explicativas.

CAPÍTULO 01

VIAGEM, CONHECIMENTO GEOGRÁFICO E LITERATURA DE VIAGENS NO DAR AL-ISLAM

> Tal curso de estudos não convém, contudo, a não ser ao indivíduo que Deus quer dirigir, e em cujo favor aplaina as veredas da ciência. Mas, não poderia se dispensar de empreender viagens caso se deseje adquirir conhecimentos e neles se aperfeiçoar. Para bem se instruir, deve procurar-se os grandes professores e se entreter com os homens mais notáveis de cada ramo da ciência. *Deus dirige a quem quer para o caminho reto*.[49]

Ibn Khaldun (1332-1406)[50], erudito, historiador, *qadi* e viajante maghrebino-muçulmano do século XIV, em sua mais famosa obra intitulada *Al-Muqaddimah*, prolegômenos de seus posteriores estudos históricos e teóricos, pensa o viajar, o ato e o porquê de empreender viagens em seu tempo e contexto. Num mundo complexo e interligado pela cultura religiosa e comércio, a viagens tinham vários significados. Na sessão LIII de seus *Prolegômenos*, por ele denominado *As viagens feitas a fim de dilatar os conhecimentos e trabalhar com Professores de outros países servem para completar a educação do estudante*, Ibn Khaldun pensa o papel da viagem como uma metáfora da busca pelo conhecimento.[51] Em árabe a expressão *Rihla fi Talab Al-'Ilm* (a viagem em busca do saber) traduz o sentido deste tipo de viagem tão cara a Ibn Khaldun e ao seu conterrâneo maghrebino Ibn Battuta.

As viagens, de diversos motes e razões, eram alimentadas pelos conhecimentos acumulados por uma civilização em constante movimento. Bem como, os deslocamentos e a escrita sobre os deslocamentos retroalimentavam os conhecimentos geográficos e políticos sobre os diversos Estados islâmicos e seus vizinhos. Em apenas alguns séculos depois da revelação do Corão para o profeta Muhammad, os domínios islâmicos

---

[49] KHALDUN, Ibn. *Os Prolegômenos* ou Filosofia Social (*Al-Muqaddima*) (trad. José Khoury e Angelina B. Khoury). Tomo III. São Paulo: Editora Comercial Safady LTDA, 1960, p. 268.

[50] Sobre algumas reflexões teóricas e atribuições "profissionais" a Abu Zayd 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun al-Hadrami ver SCHMIDT, Nathaniel. *Ibn Khaldun* - historian, sociologist and philosopher. 2° ed. AMS Press: New York, 1967.

[51] FARAH, Paulo (org.). *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*: estudo de um relato de viagem Bagdali. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Argel: Bibliotèque Nationale d'Algérie; Caracas: Biblioteca Nacional de Caracas, 2009.

expandiram-se por boa parte da Ásia, norte da África e oeste da Europa. Estes novos domínios localizavam-se dentro de velhas e movimentadas rotas comerciais, muitas delas bem conhecidas pelos neófitos muçulmanos de origem persa, turca e berbere[52]. Construir conhecimento escrito em árabe sobre os caminhos e povos não foi algo que tardou a acontecer.

1.1. A VIAGEM E O CONHECIMENTO GEOGRÁFICO NA *MAMLAKA*

> Ela estendeu os dedos num esboço de adeus,
> O olhar triste perguntou-me quando regressaria.
> E eu repliquei: 'Qual o viajante que, ao partir,
> Conhece o destino que Deus lhe reserva?'[53]

Nesta seção pretendo contextualizar a viagem de Ibn Battuta num recorte mais amplo de viagens e escrita de viagens no mundo islâmico entre os séculos IX, onde se configuram os primeiros gêneros deste tipo de escrita, até o século XIV, período em que se insere Ibn Battuta. A *Rihla* de Ibn Battuta não estava deslocada, mas sim inserida num campo de saber geográfico. A viagem e sua escrita não era algo raro e, afora o gigantesco alcance de suas andanças, Ibn Battuta não fora uma exceção. Pretendo falar brevemente de alguns outros viajantes dentro do contexto da produção do conhecimento geográfico no *Dar al-Islam*.

Dentro do aspecto religioso, logo após a morte do fundador do Islã, a única fonte aceita para orientar os fiéis era o Corão. Para alguns, nestes primeiros momentos ficou logo claro que o Livro Sagrado não seria suficiente para responder a todas as situações que se colocavam e exigiam novas atitudes. Assim, principalmente durante o período da Dinastia Abássida (750-1258), eruditos e pensadores das leis muçulmanas buscaram inspiração na vida do Profeta. Importantes movimentos surgiram com o objetivo de recompilar os exemplos de Muhammad deixados através de atos, falas, decisões e tratamentos de casos específicos. Estes exemplos foram progressivamente adotados para preencher vazios de

---

[52] Uso aqui o termo "berbere" – sem ignorar os debates envolvendo tal uso - por sua utilização comum nos estudos de História para denominar os grupos *imazighen*.

[53] Anônimo, citado em Al-Abshini (m.1446), *Al-Mustatrafi apud* MACKINTOSH-SMITH, Tim. *Viagens com um Tangerino* - no rasto de Ibn Battutah. Lisboa: Publicações Europa-América, 2005, p. 27.

interpretação. Desta forma para além do Corão, os atos e exemplos de Muhammad (*hadîth*) também foram incorporados como guia de conduta para os fiéis.

Com o objetivo de compilar e reunir estes atos e exemplos do Profeta — mais de um século após a sua morte — especialistas foram encarregados de viajar pelos domínios do Islã e registrá-los através da escrita. Inicialmente estas viagens foram feitas pelos primeiros círculos de estudo na própria península Arábica (Meca e Medina), na Síria (Damasco) e no Iraque (Basra e Kufa). Alguns destes estudiosos da lei, incumbidos de registrar os exemplos do Profeta do Islã, fizeram viagens mais longas chegando até a Pérsia, Iêmen e Kurassan. Apenas por volta do século X esses materiais foram agrupados e codificados a partir de critérios predeterminados, como por assunto tratado.[54]

A coleta e registro destes atos e exemplos seguiam um método. A coleta deveria vir acompanhado da relação de todos os homens através dos quais essas histórias chegavam aos compiladores. A garantia e autenticidade destes relatos era a sua ligação direta a algum dos companheiros de Muhammad ou do próprio. A partir deste método, foi esta ciência da tradição (*'ilm al-hadîth*) dos testemunhos e transmissões que possibilitou a escrita da *sunnah*.[55]

Desde os primeiros momentos da construção do Império muçulmano a viagem foi sendo associada à procura e aquisição do conhecimento dentro da *mamlaka* [56]. Neste primeiro momento, o conhecimento legal e religioso. Atribui-se ao próprio profeta Muhammad a frase: "aqueles que viaja a procura do conhecimento estarão no caminho de Deus até o seu retorno".[57] Na literatura relacionada aos *hadîth*[58], além dos temas relacionados a exaltação da relação professor e alunos e a preservação e exaltação do conhecimento, também figura em destaque o tema da viagem à procura do conhecimento "colocando-a como um dos caminhos para alcançar a graça divina".[59]

As viagens no mundo islâmico que se inaugurava também tinham seu caráter não necessariamente religioso. As conquistas dos exércitos islâmicos trouxeram consigo uma

---

[54] BISSIO, Beatriz. "A viagem no medievo: o exemplo de Ibn Battuta"... *op. cit.*
[55] Trata-se dos hábitos e práticas religiosas e jurídicas do Profeta do Islam. Estes foram coletados, registrados e organizados para posterioridade. A *sunnah* é usada na jurisprudência islâmica sunita com o objetivo de fazer das decisões e da vida dos muçulmanos o mais próximas do exemplo do profeta Muhammad.
[56] *Mamlaka*, palavra árabe utilizada para designar "domínio". Ou seja, uma região circunscrita dentro de um império islâmico. Também muito frequentemente usada na literatura de viagens com o sentido de "reino".
[57] BISSIO, Beatriz. "A viagem no medievo: o exemplo de Ibn Battuta"... *op. cit.*, p. 68.
[58] Informações e relatos dos ensinamentos e ações de Muhammad que, mesmo não estando do Corão, foram registradas por seus companheiros e pessoas íntimas.
[59] BISSIO, Beatriz. "A viagem no medievo: o exemplo de Ibn Battuta"... *op. cit.*, p. 68.

gigantesca expansão política e administrativa que trouxe, de início aos abássidas, a necessidade de fortalecer a comunicação entre as regiões do império. Neste intento, a administração imperial fixou sua atenção em um serviço outrora existente: o correio. Com o objetivo de garantir uma comunicação entre Bagdá e as outras regiões do império,

> era mantido um elaborado sistema postal; a cada intervalo de poucos quilômetros havia um posto onde o mensageiro podia conseguir novos cavalos ou passar a correspondência que levava para outro membro do serviço de correio; para o benefício destes mensageiros, e para facilitar a passagem de tropas, uma malha de estradas era conservada em perfeitas condições para facilitar o rápido trânsito de um centro administrativo ou de um ponto estratégico para outro.[60]

Este organizado sistema de correios era chamado de *barid*, palavra derivada do vocábulo latino *veredus*, o cavalo utilizado pelos serviços de mensagem do império romano. Este sistema era uma adaptação do antigo modelo romano para as novas necessidades de um crescente poderio muçulmano.[61] Foram também alguns funcionários do *barid*, em contato direto com as viagens, que escreverem obras sobre estes espaços e suas características. Escrita esta que Beatriz Bissio[62] considera como de caráter "geográfico".

O *sâhib al-barîd* (chefe dos correios) adquire uma importância capital na direção e controle dos territórios muçulmanos por seu contato direto com as informações chegadas dos mais distantes lugares. Estas informações registradas tinham aspectos variados que iam desde os movimentos populacionais, passando pela organização dos transportes e tributações comerciais pelos caminhos tocados pelos correios. "Esta necessidade constitui o remoto antecedente dos estudos geográficos e dos relatos de viagem".[63]

Muitos dos funcionários-estudiosos do *barid* não eram verdadeiramente árabes. Boa parte do corpo administrativo dos correios era composto por persas ou cristãos (de várias igrejas) convertidos. Inclusive, o mais antigo trabalho preservado desses funcionários é de autoria de Abdallah Ibn Khordadbeh (f. c.912). Este era um neófito persa, antes

---

[60] ARNOLD, T. W. "Arab Travellers and Merchants, A.D. 1000 – 15000". *In:* PERCIVAL NEWTON, Arthur (org.). *Travel and Travellers of Middle Ages*. Londres e Nova York: Kegal Paul Trench, Trubner & Co. Alfred Knopf. 1930, p. 90. *apud* BISSIO, Beatriz. *Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV)... op. cit*.
[61] *Ibidem*.
[62] BISSIO, Beatriz. *Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV)*, *op. cit*.
[63] FANJUL, Serafín; ARBÓS, Federico. "Introducción" *in* BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit*., p. 28.

zoroastrista, que escreveu o *Kitab al-Masalik wa-l-mamalik* de caráter descritivo do espaço sob domínio islâmico. Esta obra baseava-se em listas de postos de correios e de acolhimento de peregrinos dispersos em várias partes do território muçulmano, na qual constavam as distâncias que os separavam. Estas listagens eram compiladas com fins administrativos e depois foram utilizadas em trabalhos de caráter mais literário.

> A geografia, ou seja, a descrição e representação do mundo ao mesmo tempo, desempenha um papel essencial na cultura muçulmana medieval. Os administradores de um império que, a partir do século XVIII, se estende do Atlântico aos confins do Himalaia necessitam de informações precisas e concretas sobre os países que governam, mesmo que fosse por puras razões fiscais.[64]

O surgimento destas obras elaboradas dentro dos *barid*, através das listagens de peregrinos e experiências dos funcionários em viagens, coincide com um importante momento da filologia e das pesquisas lexicográficas em língua árabe. Grandes bibliotecas se consolidam, tendo por modelo a biblioteca de Alexandria e surgem movimentos que se propõe a revisitar e a traduzir obras de eruditos gregos. Dentre estes eruditos estavam médicos, filósofos e os geógrafos, o preferido entre estes últimos era, sem dúvida, Ptolomeu (c.100- c.180).[65]

No início do século IX, o califa Abássida Al-Màmûm (786-833) fundou em Bagdá a *Bait al-hikma* (*A Casa da Sabedoria*). Esta instituição era ao mesmo tempo academia científica[66], biblioteca e observatório. Um dos objetivos deste espaço era arquivar manuscritos geográficos em grego e siríaco, buscando através deles elaborar um mapa com as longitudes e latitudes dos lugares conhecidos. Na *Bait al-hikma* trabalhavam eruditos de várias origens e crenças. Judeus e cristãos nestorianos com conhecimentos em línguas eram empregados com grande estima na tradução de obras gregas.[67]

Entre as obras traduzidas do grego para o árabe neste período estão os livros de medicina de Galeno, de Hipócrates e "Os Elementos" de Euclides. Os destaques foram as traduções dos escritos filosóficos de Aristóteles que muito influenciou Ibn Sina (Avicena) e Ibn Rushd (Averróis). No campo dos estudos geográficos, as traduções do "*Quadrivium*",

---

[64] CHIESA, Pierre (ed.). *Os grandes exploradores*. Vol. 01. Larousse: São Paulo: 2009, p. 49.
[65] BLACHÈRE, Régis; DARMAUN, Henri. *Extraits des principaux Géographes Arabes du Moyen Age*. 12°ed. Paris: Librairie C. Klinckieck, 1957.
[66] KIMBLE, G. H. T. *A Geografia na Idade Média*. Londrina: Eduel, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2005.
[67] *Cf.* HOURANI, Albert. *Uma História dos povos árabes*. São Paulo: companhia das Letras, 2006.

do “Almagesto” e “Geografia” de Ptolomeu tornaram-se referências básicas nos estudos posteriores, inclusive de caráter cartográfico.[68]

Os escritos gregos de Ptolomeu, traduzidos para o árabe, foram base para futuras reflexões astronômicas e geográficas. Os mesmos escritos também foram substrato para novas reflexões críticas. Em *A Face da Terra*, Muhammad Al-Khwarizmi (780-850) faz uma revisão e vários apontamentos que melhoram os dados da “Geografia” de Ptolomeu. Ainda, o sevilhano Jabir Ibn Aflah (1100-1150), maior astrônomo do século XII, escreveu um tratado intitulado *A Correção do Almagesto*, que exerceu profunda influência inclusive na cristandade medieval após posterior tradução latina. Nesta obra o astrônomo alerta e propõe correções na escala geográfica do mapa de Ptolomeu.

Paralelo aos estudos de caráter mais teórico, a literatura geográfica de caráter descritivo estava sendo produzida e acumulada. O longo período Abássida (750-1258) caracterizou-se por este estímulo intelectual. A cultura religiosa também favorecia os deslocamentos. A obrigação religiosa do *hajj*, a peregrinação ritual à cidade de Meca, fazia com que o fluxo de visitantes e peregrinos e movimento fossem contínuos. Chegavam de todas as partes do Islã: da península Ibérica até o oeste da China. A ética da hospitalidade e a estrutura materializada disponível aos viajantes, decorrente desta ética[69], tornavam a experiência de uma viagem dilatada muito possível.

Em seu livro sobre os geográfos G.H.T. Kimble cita que “não é preciso dizer que poucos viajantes eram tão curtos de ideias a ponto de fazer disso [o *hajj*] o seu objetivo principal”.[70] Esta percepção revela que Kimble pouco compreendeu as motivações destes peregrinos. Visitar Meca e Medina era realmente o ponto central dessa experiência de viagem.[71] Entender o imaginário religioso por trás da experiência das viagens é essencial, somada às outras experiências de caráter intelectual, comercial e até místico. Recursar-se a destacar o caráter religioso desta experiência e de sua importância para o muçulmano de então é eurocentrismo e um cristianocentrismo.[72] A viagem inicialmente dedicada à peregrinação religiosa a Meca (que era o objetivo essencial desta experiência) era expandida para várias outras localidades. Os objetivos desta dilatação das viagens

---

[68] As referências da proposta cartográfica ptolomaica são percebidas ainda na alusão da localização do rio Nilo nos relatos de Ibn Battuta no século XIV (BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 810).
[69] Este assunto será tratado mais adiante ainda neste capítulo.
[70] KIMBLE, G. H. T. *A Geografia na Idade Média... op.cit.*, p. 60.
[71] Inclusive, Ibn Battuta esteve em quatro ocasiões diferentes em Meca. A primeira ainda em 1326; a segunda estendida entre 1327-1330; a terceira em 1332 e a quarta e última em 1349.
[72] Agradeço ao professor Paulo Farias por chamar a atenção sobre esse ponto.

poderiam ser vários. Iam desde a ampliação dos estudos, até simplesmente, turismo nas belas praias do leste do Mediterrâneo ou nas cidades do Levante.

Os registros e definições de itinerários e descrições topográficas do século X e seguintes — e aqui chegamos mais perto cronologicamente e conceitualmente do nosso viajante Ibn Battuta — foram, daí em diante, um produto não "natural" como propõe G. H. T. Kimble[73], mais sim cultural do *hajj* e da erudição escrita do mundo muçulmano do medievo. Existia então um corpo erudito de autores de relatos geográficos e de viagens, bem como um amplo corpo de leitores.[74]

No "Livro de Caminhos e Províncias", o já citado Abdallah Ibn Khordadbeh, oficial do *barib* central de Samara, próximo a Bagdá, encarregou-se de realizar uma compilação descritiva para o califa Al-Màmûm dos principais pontos de comércio e atualizações de taxas de cada província do Islã. Citando as fontes árabes mais antigas, escreve Abdallah Ibn Khordadbeh:

> a terra é redonda como uma bola e colocada no meio dos céus, como uma gema no meio do ovo. (...) A quarta parte ao norte do globo é habitada, enquanto o sul é deserto[75], porque o grande calor nele prevalece. A outra metade da terra, no lado oposto ao nosso, é desabitado. As quartas partes do norte e ao sul são divididas em sete climas. Ptolomeu diz em seu livro que na sua época existiam 4.200 cidades no mundo.[76]

Através das citações e referências dadas de um geógrafo, viajante e cartógrafo para outro é possível rastrear como, em que velocidade e em que dimensão estas obras circulavam dentro e fora do *Dar al-Islam*. Um trabalho desta envergadura ainda está por se fazer[77], mas algumas pistas já podem ser pensadas.[78] Por exemplo, a obra *Sowar al-aqâlîm* (t. 921) (*Panorama das regiões*) de Abu Zayd Al-Balkhi (850-934), que é basicamente um livro de cartografia regional bastante descritivo[79], é citado, re-elaborado e re-ilustrado no *Livro das rotas e reinos* do persa Al-Istakhri (após 951). Este segundo foi revisto e comentado, mais tarde, por Muhmmad Ibn Hawqal, sob o nome de *Surat al-ard*

---

[73] KIMBLE, G. H. T. *A Geografia na Idade Média... op.cit.*
[74] TOUATI, Houari. *Islam & Travel in middle ages*. London; Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
[75] Esta referência ptolomaica é uma constante. Ela pode ser percebia inclusive na obra "Al-Muqqadima" de Ibn Khaldun no século XIV. *Cf.* KHALDUN, Ibn. *The Muqaddimah… op. cit*.
[76] Ibn Khordadbeh *apud* KIMBLE, G. H. T. *A Geografia na Idade Média... op.cit.*, p. 61.
[77] Houari Touati faz uma reflexão sobre esta questão no capítulo 07 de seu livro. *Cf.* TOUATI, Houari. *Islam & Travel in middle ages… op. cit.*
[78] Realizei uma breve reflexão sobre a circulação da *Rihla* de Ibn Battuta no Capítulo 02.
[79] KIMBLE, G. H. T. *A Geografia na Idade Média... op.cit.*

(*Panorama da terra*) (t. 977). À mesma categoria pertence o trabalho de Al-Maqdisi (Al-Muqaddasi) (c.940- c.991), com o modesto título de *A melhor classificação para o estudo das regiões* (c. 990). No século seguinte, uma obra que chegou até os dias atuais em versões de conteúdo bem conservado foi *O livro das rotas e reinos*[80] (c.1 068) do andalusi Al-Bakri (c.1014-1094).[81] Sobre estes vários historiadores, geógrafos, cronistas islâmicos – ou mesmo todos estes simultaneamente – aponta Albert Hourani:

> Os que escreviam sobre geografia combinavam conhecimento obtido da literatura grega, iraniana e indiana como as observações de soldados e viajantes. Alguns deles interessavam-se sobretudo em contar as histórias de suas próprias viagens e o que tinham observado; as de Ibn Battuta (m. 1377) eram as mais extensas, e transmitiam uma sensação da extensão do mundo do Islã e da variedade de sociedades humanas nele contida. Outros dispunham-se a estudar sistematicamente os países do mundo em suas relações uns com os outros, a registrar as variedades de suas propriedades naturais, povos e costumes, e estabelecer também as rotas que os ligavam e as distâncias entre eles.[82]

A dedicação destes eruditos em viajar e, tão importante quanto, em escrever suas viagens possibilitou a construção de um conhecimento amplo[83] e ao mesmo tempo crítico. De forma sintética:

> Para reunir essas informações, os geógrafos árabes[84] lançam mão de tudo o que, do saber antigo, chegou até eles. Mas a grande novidade da geografia árabe reside, contudo na atenção redobrada, cujo objeto são as relações do homem e de seu meio. A experiência direta e a observação pessoal tomam, por outro lado, uma importância considerável. Trabalha-se em primeira mão, e o que não foi visto pessoalmente passa a ser criticado, se a tradição é duvidosa. As fontes, enfim, se diversificam, já que a geografia não hesita em integrar à sua descrição, por exemplo, catálogos de preços.[85]

---

[80] *Cf.* BEKRI, El. *Description de l'Afrique septentrionale*, (trad. e ed. Mac Guckin de Slane). Paris: Imprimerie Impériale, 1859. Disponível em: < http://books.google.co.uk/books?id=LkEYAAAAYAAJ>. Acessado em: 02/07/2014.

[81] Sobre a chamada escola geográfica de Balkhi, conferir o artigo de Gerald R. Tibbetts e seu infográfico demonstrando a ligação entre seus autores-eruditos. TIBBEETTS, G. R. "The Balkhi School of Geographes" *in* HARLEY, J. B.; WOODWARD, David (org.). *The History of Cartography*. Vol. 02, Livro 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. (Disponível em: <http://www.press.uchicago.edu/books/HOC/HOC_V2_B1/HOC_VOLUME2_Book1_chapter5.pdf>. Acessado em: 30/06/2014).

[82] HOURANI, Albert. *Uma História dos povos árabes... op. cit.*, p. 270.

[83] Como referiu-se J. T. Reinaud: "O gosto pelas viagens foi mais um elemento para o progresso da geografia". *Cf.* REINAUD, J.T. "Notice sur les dictionnaries géographiques arabes", *Journal Asiatique*, 5 / 16: p. 65-106, 1860, p. 70. (Disponível em: < http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k931762/f70.image>. Acessado em: 04/07/2014).

[84] Estes eruditos não eram só árabes. Muitos persas, turcos e, inclusive berberes maghrebinos e andaluses lançaram-se nesta empreitada.

[85] CHIESA, Pierre (ed.). *Os grandes exploradores*. *Op. cit.*, p. 49.

Blachère e Darmaun em seus detalhados estudos sobre o tema[86] citam as terminologias como originalmente os geógrafos muçulmanos do período medieval denominavam a "Geografia", "todas elas apontam mais para aspectos parciais do que para a ciência como um todo"[87]: Ciência das longitudes e latitudes; Determinação da posição dos países; Ciência dos itinerários e Estados; Ciência das maravilhas do mundo. As duas primeiras denominações se dedicavam ao estudo da cosmografia do mundo, da cartografia, da determinação da latitude e longitude das cidades, da divisão da Terra em climas e da elaboração de listas com os acidentes geográficos dos países e cidades. Era uma "Geografia matemática".[88]

As duas outras expressões designam um campo do conhecimento geográfico que se utilizava das fontes da Geografia matemática, dos trabalhos de historiadores e viajantes, além das observações diretas dos seus eruditos em viagens. Estas ciências procuraram distanciar-se das preocupações demasiadamente técnicas para tornarem-se uma "Geografia literária ou descritiva".[89] Ela se diferenciará de caráter matemático ao adotar como foco de seu olhar a descrição dos Estados do ponto de vista administrativo, histórico e econômico; dos grupamentos humanos e suas características físicas e morais e do interesse pelas maravilhas da natureza e da cultura dos povos muçulmanos e estrangeiros. Além disso, uma preocupação era fundamenta: esta Geografia descritiva, do ponto de vista literário, deveria ter uma forma o mais agradável possível, considerando o gênero específico em que se inseria. Desta forma, esta escrita geográfica descritiva deu luz a obras onde a atenção ao estilo e o desejo de chegar a um público amplo e não especialista eram um mote importante.[90] Isto levou os autores a deixarem de serem técnicos puros e tornaram-se, além de viajantes, também bons escritores. Ou, como em vários casos, clientes de poetas e escribas que punham no papel seus périplos ditados no conforto de volta ao lar, sentados confortavelmente em almofadas.

---

[86] BLACHÈRE, Régis; DARMAUN, Henri. *Extraits des principaux Géographes Arabes du Moyen Age*. 12°ed.... *op. cit.*
[87] FANJUL, Serafín; ARBÓS, Federico. "Introducción" *in* BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 30.
[88] BLACHÈRE, Régis; DARMAUN, Henri. *Extraits des principaux Géographes Arabes du Moyen Age*. 12°ed.... *op. cit.*, p. 06.
[89] *Idem*, p. 07.
[90] *Cf.* TOUATI, Houari. *Islam & Travel in middle ages… op. cit.*

Na Geografia de caráter descritivo ou literário, alguns nomes anteriores à Ibn Battuta no século XIV foram destaque. A razão deste destaque está na qualidade literária e alcance que estas obras publicadas e copiadas tiveram no Dar al-Islam ou mesmo fora dele. Estes autores foram inspiração na para outros viajantes extenderem suas muitas de suas viagens para além do *hajj*, como também na produção de muitos outros textos e livros de viagens.

Estes autores foram tanto inspiração quanto base para citações, não identificadas, nos posteriores livros de viagens dos peregrinos que os admiravam. A noção atual de plágio não pode ser transposta anacronicamente para este tempo. Era comum a prática destes enxertos tanto no mundo cristão medieval, quanto no mundo muçulmano.[91] Anteriores ao século XIV, destaco os relatos de Ahmad Ibn Fadlan (pub. c. 921), Ibn Hawqal (m. c. 978) a obra de M. Al-Idrisi (1110-1166) e de Ibn Djubayr (1145-1217). A influência destas obras nos relatos de Geografia descritiva posteriores, inclusive no de Ibn Battuta e nos escritos de Ibn Khaldun, é inegável.[92]

O *Risâla* (*Relato*) de Ahmed Ibn Fadlan tem como motivação uma missão diplomática da qual fez parte como secretário encarregado de redigir os relatórios para o califa Abássida Al-Muktadir (908-932). Sua caravana escoltada, carregada de presentes e acompanhada por um professor, um jurista e um embaixador saem de Bagdá com destino ao país dos búlgaros orientais – povo de origem turco-mongol – às margens do rio Volga em junho de 921. O rei dos búlgaros, recém-convertido ao Islã, solicitou ao califa a vinda destes profissionais para seu país a fim de que seu povo fosse instruído na religião e na língua árabe. Em contrapartida, a missão foi enviada com intenções para além de diplomáticas. Com intenções de construção de laços comerciais. Os outros profissionais que acompanhavam Ibn Fadlan abandonaram a caravana no caminho, tornando-se ele o verdadeiro líder da expedição.

Ele descreve com sagacidade a vida dos povos que descobre em seu périplo. "Como homem pertencente a uma civilização refinada, ressalta frequentemente seu espanto com os rudes costumes dessas populações".[93] Passando as privações de um frio longe de um clima que estava habituado, descreve a pobreza dos povos turco-nomâdes do Kharezm. Como

---

[91] ALMEIDA, M. C. F. "Palavras em viagem: um estudo dos relatos de viajantes medievais cristãos e muçulmanos". *Afro-Ásia*, Salvador, n.32, 83-114, 2005.
[92] *Cf.* TOUATI, Houari. *Islam & Travel in middle ages… op. cit.*
[93] CHIESA, Pierre (ed.). *Os grandes exploradores*. *Op. cit.*, p. 46.

bom muçulmano, que faz regularmente suas abluções, o enviado do califa descreve em seus escritos de viagem o seu espanto com a diferença das práticas de higiene e do não contato com água durante o inverno, mesmo para orações, da população das paragens que visitou.

Durante sua permanência entre os búlgaros do Volga, Ibn Fladan informa-se sobre os recursos alimentares: desde a carne de cavalo até a produção de cevada e painço. Fala da presença e de uma possível concorrência de mercadores russos que possuíam assentamento permanente entre eles. Por fim, espera a primavera de 923 para retornar ao coração do império islâmico e pôr no papel seu relato de viagem. É interessante perceber, como nos apontam R. Blachère e H. Darmaun, que "entre os árabes, como entre os antigos, a Geografia em sua infância aparece intimamente ligada à História".[94] Seu relato foi inspiração e base para outros geógrafos e historiadores árabes. Shihâb ad-DînYaqout (m. 1229), erudito ex-escravo de origem grega foi um desses.

O segundo destaque, tanto por sua capacidade de criticar obras anteriores, quanto pelo alcance de suas viagens foi Abou Muhammad Ibn Hawqal, que desde sua juventude era um admirador e leitor dos escritos de viagem do tipo *Al-Masâlik wal-Mamâlik*[95] (t. 977). No início dos anos de 950, este mercador originário da Mesopotâmia, atual Iraque, tem a oportunidade de conhecer um conterrâneo sábio de nome Al-Istakhri. Este geógrafo acabara de escrever sua obra *Rota das províncias* (t. 951). Ibn Hawqal, o qual já havia empreendido viagens dentro das fronteiras do *Dar al-Islam* desde o ano de 943, formula uma série de críticas ao trabalho recém finalizado de seu compatrício. Idoso e impossibilitado de retomar novas viagens para aperfeiçoar sua obra, Al-Istakhri encarrega o mercador mais jovem de fazê-lo, autorizando-o de retomar seu manuscrito e a introduzir-lhe todas as modificações que julgar pertinentes ou necessárias.

As viagens de Ibn Hawqal foram direcionadas primeiramente ao oeste, visitando o norte da África, a Península Ibérica, o Egito e a franja norte do deserto do Sahara. Em torno de 955, visita outra extremidade do mundo muçulmano, chegando até a Armênia e o atual Azerbaijão. Entre 961 e 969 ele volta a alta Mesopotâmia e dirige-se ao Kuzistão, Khorassan e Transoxiana, nos limites nordestes dos domínios Abássidas da região então apinhada de guerreiros nômades turco-mongóis.

---

[94] BLACHÈRE, Régis; DARMAUN, Henri. *Extraits des principaux Géographes Arabes du Moyen Age... op. cit.*, p. 10.
[95] Trataremos mais dos gêneros literários em parte específica do Capítulo 02.

"A curiosidade é naturalmente uma das causas dessa viagem que não termina [943-969]"[96] contudo, Ibn Hawqal utilizando-se de seu *know-how* comercial, em seus deslocamentos aproveita para comprar e vender mercadorias. De estilo radicalmente diferente de Ibn Battuta, como veremos nas próximas páginas, Ibn Hawqal "não vai aventureiramente, vivendo da hospitalidade, de resto naturalmente oferecida e não menos naturalmente aceita, dos habitantes das regiões que atravessa".[97] Ele, naquele momento, enriqueceu e tirou sustento de sua atividade comercial.

Em suas descrições, os temas relacionados ao comercio têm destaque. Sua obra está repleta de anotações práticas sobre o mercado, o que oferece e a que preço, nas paragens que percorreu. Por exemplo, na península Ibérica destaca a mercadoria humana disponível para venda e troca: "um artigo de exportação bem conhecido consiste nos escravos, rapazes e moças, que foram retirados da França e da Galícia, bem como eunucos eslavos. Sofrem a castração perto desse país: a operação é feita pelos comerciantes judeus".[98] Comprovando a circulação da literatura de viagens e de obras geográficas descritivas, o método de exposição de Muhammad Ibn Hawqal era baseado em seus antecessores Ibn Khordadhbeh (m. c.885) e Al-Ya 'Qoubî (m. c.891), leituras dos geógrafos de seu tempo.[99]

Na margem ocidental do Dar al-Islam, nasceu um célebre cartógrafo e viajante de nome Abul 'Abd Allah Muhammad Ibn Muhammad al-Hammoudi, mais conhecido por Al-Idrisi (Edrisi). Ele nasceu na cidade de Ceuta entre 1099 e 1100, em família de importância política no Maghreb. Ele finalizou seus estudos em Córdoba no Al-Andalus e na sua juventude viajou pela Ásia menor, norte da África, península Ibérica e algumas cidades da França. Em 1154 foi convidado pelo rei normando da Sicília, grande incentivador das ciências. Rogério II (1095-1154) o instalou na corte de Palermo para que pudesse dedicar-se aos seus estudos.

À demanda do soberano, Al-Idrisi elabora um planisfério de prata contendo a representação dos sete climas, a posição dos continentes, mares, desertos, cidades e vias de comunicação. Enfim, para explicar seu trabalho, ele escreve o *Nuzhat al-Muchtak fi'khtiraq al-afaq* (*Divertimento para aquele que deseja percorrer o mundo*), ou simplesmente o *Kitab Rujâr* (*Livro de Rogério*). Após a morte de seu soberano, Al-Idrisi

---

[96] CHIESA, Pierre (ed.). *Os grandes exploradores*. *Op. cit.*, p. 49.
[97] *Ibidem*.
[98] Ibn Hawqal *apud* CHIESA, Pierre (ed.). *Os grandes exploradores*. *Op. cit.*, p. 49.
[99] *Ibidem*.

escreve, sob patrocínio de Guilherme I (1131-1166), novo rei da Sicília, o *Rawd Al Uns Wa Nuzhat An Nafs* (*Jardim da amabilidade e prazer das almas*).

Para elaborar seu mapa e suas obras geográficas, Al-Idrisi utiliza como fontes suas próprias experiências de viagem, informações obtidas a partir de outros relatos de viagem e, inclusive, "um exemplo típico de seu conhecimento dos fatos da época era alimentado pelas informações dos viajantes lisboetas".[100] A inspiração teórica de sua cartografia é obviamente de Ptolomeu e sua proposta das sete principais climatas da terra. Por sua vez, a divisão de cada climata em dez seções longitudinais é uma inovação elaborada ainda pelos primeiros astrônomos islâmicos.

No mapa-múndi abaixo (MAPA **01**), atribuído à Al-Idrisi, pode-se ver as divisões Ptolomaicas das climatas. Orientado para o sul, como todos os mapas islâmicos do período medieval, a cidade sagrada de Meca era o centro do mapa.[101] Voltaremos a este mapa mais adiante para explorar um pouco mais as questões hidrográficas da África que, por certo, também estavam na cabeça de Ibn Battuta, como podemos perceber em seus relatos.

MAPA **01** – Mapa Mundi de Al-Idrisi (Biblioteca Nacional de Paris, n°2.221 – Árabe), *apud* KIMBLE, G. H. T. *A Geografia na Idade Média... op.cit.*, p. 69.

[100] KIMBLE, G. H. T. *A Geografia na Idade Média... op.cit.*, p. 67.

[101] No livro de G.H.T. Kimble (KIMBLE, G. H. T. *A Geografia na Idade Média... op.cit.*,), este mapa foi disposto erroneamente com orientação para o norte. Não é difícil perceber esta inversão ao compará-lo com a tradição cartográfica islâmica do período medieval. Agradeço à professora de História medieval Christine Rufino Y. P. Dabat pelas suas empolgantes aulas de cartografia islâmica e cristã do medievo. Além disso, através de uma leitura mais cuidadosa, percebe-se que nesta disposição as legendas escritas em árabe ficam de ponta-cabeça.

Al-Idrisi era um leitor do *Livro dos países* de Al-Ya'Qoubî (m.c. 891), os escritos de Ibn Hawqal (m. c. 977) e da obra de Al-Muqaddasi (m. c. 988) *A melhor classificação para o estudo das regiões*. Como aponta Kimble, sobre o *Kitab Rojâr*:

> a sua descrição é de um mérito excepcional quando comparada com os mapas cristãos, e nesse aspecto, com a literatura muçulmana desse período. Isso deve-se em parte à qualidade de detalhes que ele dava (especialmente na conexão com a África) ao seu método científico, à cooperação de numerosos observadores e à correlação crítica de suas observações.[102]

As suas descrições do *Bilad al-Sudan*[103] do século XII trazem detalhes de nome de povos e cidades. Este fato demonstra a considerável circulação de pessoas e de ideias entre o *sahel*[104] e o Mediterrâneo. Lembremos que então Al-Idrisi ainda morava na Sicília. Na segunda subdivisão de usa primeira climata, falando do oeste africano, mais precisamente da cidade Ghana, cita:

> o mais importante, a mais densamente povoada e o maior centro de comércio dos Países dos Negros (...) Da cidade de Ghana até os limites de Wangara são oito dias de jornada. Este país é famoso pela quantidade e abundância do ouro que ele produz. É uma ilha de 300 milhas[105] de comprimento por 150 milhas de largura (...). A maior parte [do ouro] é comprada pelo povo de Wargalan e pelos povos do Maghreb Ocidental.[106]

Mesmo tendo trabalhado em território cristão, aparentemente seus escritos foram por muito tempo ignorados pelos estudiosos europeus. Tanto que a primeira tradução conhecida do trabalho de Al-Idrisi foi publicada em Roma somente em 1619. Mesmo assim de uma forma reduzida e descuidada. Em contrapartida, dentro do *Dar al-Islam* sua obra foi bem recepcionada. Outros geógrafos e escritores muçulmanos leram e estudaram as obras de Al-Idrisi. Entre eles, já no século XIV, estava o estudioso Abul-Fida (f. 1331)

---

[102] KIMBLE, G. H. T. *A Geografia na Idade Média... op.cit.*, p. 68.
[103] *Bilad al-Sudan* ("terra dos negros"), espaço geográfico que compreendia o território da África Ocidental situado ao sul do Sahara.
[104] *Sahel* pode ser traduzido literalmente como "borda". Refere-se a região fronteiriça entre o sul do deserto do Sahara e a zona verde de savanas e floretas.
[105] Na tradução a que tive acesso, o autor infelizmente já transcreve a medida de distância convertida em milhas. Não tive, até o momento, a oportunidade manusear a versão original em árabe.
[106] Al-Idrisi *apud* KIMBLE, G. H. T. *A Geografia na Idade Média... op.cit.*, p.70.

que, buscando legitimidade em seu trabalho, ao falar da África cita recorrentemente "(...) de acordo com a autoridade de Al-Idrisi (...)".[107]

Por fim, um grande viajante natural da Andalusia do século XII para a virada do XIII destaca-se dos demais, não só pelas descrições de suas viagens, como também pela qualidade literária de seus relatos dentro de um gênero notadamente original das margens ocidentais do mundo islâmico: a *Rihla*. Ibn Djubayr nasceu em Valência, mas sua família era natural de Jativa (no reino de Granada). Seu pai era funcionário do Estado Almohada da península Ibérica, onde o viajante fez seus estudos na *shari'a* e nas belas artes. Sua obra possui um clara função etnográfica, como "constitui-se também numa joia literária"[108].

Suas habilidades poéticas lhe valeram um cargo de secretário do governador de Granada. Talvez esta ocupação política em tempos extremamente turbulentos na região sejam a causa de seu *hajj* tão tardio. Realizou sua primeira peregrinação à Meca com 38 anos de idade. O ano era 1183. Realizou ainda mais uma peregrinação à cidade sagrada do Islã em 1189, após a tomada de Jerusalém por Saladino (1174-1193) e, por fim, uma terceira em 1217, ano em que falece em Alexandria. Em sua obra de nome *Rihla* (Viagem), Ibn Djubayr descreve as vilas e monumentos, as dificuldades encontradas no longo percurso, a cidade de Meca, Medina, Bagdá, Alepo e ilha da Sicília, onde passou um bom tempo entre cristãos do reino normando de Guilherme II (1166-1189), filho do soberano a quem Al-Idrisi havia dedicado seu segundo livro.

Como apontam Blachère e Darmaun, Ibn Djubayr fez uma descrição "colorida das multidões em movimento, no qual se mostra com grande habilidade na escolha de detalhes característicos pitorescos"[109] sobre o *hajj* e os peregrinos muçulmanos de diferentes origens. Este viajante e escritor foi importante não só como fonte para futuros viajantes ou fruição de leitores curiosos, como também deu uma cara à um gênero literário. Ibn Battuta, mais precisamente seu escrivão andalus Ibn Juzayy, vai buscar inspiração na escrita de Ibn Djubayr não só como fonte estilística, como também para fazer inserções discretas e não identificadas da *Rihla* do valenciano para o livro de Ibn Battuta.[110]

---

[107] Abul-Fida *apud* KIMBLE, G. H. T. *A Geografia na Idade Média... op.cit.*, p.73.
[108] FANJUL, Serafín; ARBÓS, Federico. "Introducción" *in* BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 32.
[109] BLACHÈRE, Régis; DARMAUN, Henri. *Extraits des principaux Géographes Arabes du Moyen Age... op. cit.*, p. 12.
[110] J.N.Mattock e Stephen Janicsek fizeram uma análise mais detida desta questão. *Cf.* MATTOCK, J. N. "Ibn Battuta's Use of Ibn Jubayr's Rihla" *in Proceedings of the Ninthe Congresso of the Union Européen des*

1.2. O *ADAB* E O VIAJAR NO *DAR AL-ISLAM* DA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XIV

> Eles lhe perguntam por dar: diga, 'A caridade que você dá irá para os pais, os parentes, os órfãos, os pobres e o estrangeiro viajante'. Qualquer bem que você faz, Deus está disso completamente atento.[111]

Como visto, a ligação entre a viagem e a religião no mundo islâmico não se limitou ao já debatido primeiro momento de reunião da "Tradição Profética" do *hadîth*. A viagem estava e está intimamente ligada aos próprios fundamentos da religião. A peregrinação ritual à cidade de Meca (*Hajj*) é um dos cinco pilares da fé e uma obrigação para todo muçulmano em condições de saúde e financeiras para realizar tal. Desta forma, em toda a História do Islã, a não ser em períodos em que a guerra o impedia, o fluxo de peregrinos aos lugares santos foi constante ao longo dos séculos. Eles vinham de várias partes do velho mundo, mesmo de localidades muito distantes da península Arábica, como Al-Andalus, ou a Índia e a China.

Os desafios da viagem — que na maior parte das vezes implicava em longas, perigosas e cansativas jornadas, com diferentes meios de transporte, quando não incluía fome e doenças — eram também o preço do aprimoramento dos saberes. Os próprios riscos dos deslocamentos eram vistos como fonte de experiências enriquecedoras.

> Os devotos sabiam que, ao empreender a viagem para longas distâncias, estariam enfrentando situações que lhes poderiam inclusive custar a vida. Por isso, entre as providências recomendadas a quem pretendia partir estavam a de pagar todas as dívidas e a de deixar por escrito um testamento, validado por testemunhas. E mais importante ainda: jamais partir nas sextas-feiras entre o amanhecer e o meio-dia. Aconselhava-se, também, a preparar-se com uma purificação ritual e com orações com pedidos de proteção.[112]

Mesmo se a motivação central de um viajante no mundo islâmico fosse religiosa, isso é a realização do *Hajj*, essas viagens, sempre que possível, estendiam-se por mais do que a visita aos lugares santos. Parte destes viajantes desprendia-se num esforço de conhecer os centros de saber do mundo islâmico e adquirir *adab*.[113] "Viajar pelos domínios

---

Arabisants et Islamisants. Leiden: R. Peters, 1981 e JANICSEK, Stephen. Ibn Battuta's Journey to Bulghar: Is it a Fabrication? *Journal of the Royal Asiatic Society*. Out. 791-800, 1929. Não pretendo me deter muito neste ponto, pois o foco de minha análise no relato de Ibn Battuta está na parte ocidental do mundo islâmico e suas fronteiras.

[111] ALCORÃO. Português. Alcorão. *op. cit*, (2:215).

[112] BISSIO, Beatriz. "A viagem no medievo: o exemplo de Ibn Battuta"... op. cit., p. 69.

[113] TOUATI, Houari. *Islam & Travel in middle ages… op.*

muçulmanos para ir ao encontro dos grandes mestres, com os quais seria possível aperfeiçoar os estudos, era condição *sine qua non* para entrar no seleto reduto dos sábios"[114]. Este foi também o caso de Ibn Battuta, viajante foco deste trabalho.

Esta ânsia pela aquisição de conhecimentos diretamente com os eruditos das grandes cidades e o reconhecimento do status de sábio no retorno é percebida na afirmação feita pelo viajante valenciano Ibn Djubayr no final do século XIII:

> Se és filho deste nosso Maghreb e aspiras ao sucesso, então dirigi-te para as terras do Oriente! Abandona a tua terra natal em busca da sabedoria... A porta do Oriente encontra-se aberta: Tu, que pretendes aprender, entra com uma alegre saudação. Agarra a oportunidade de te libertares dos cuidados do mundo antes que a família e os filhos te prendam, antes que chegue o dia em que rangerás os dentes lamentando o tempo que passou...[115]

A primeira metade do século XIV foi um período ímpar em relação às possibilidades e condições de viagem pelo mundo afro-euroasiático. Como afirma Tim Mackintosh-Smith, "a primeira metade do século XIV foi um desses raros períodos em que tudo estava em movimento".[116] Junto à análise dos escritos do próprio viajante Ibn Battuta, é importante refletir sobre as formas e as condições de viagens em que estava inserido.

O *Dar al-Islam*, ou as "Terras do Islã", estendia-se desde o Marrocos e Al-Andalus até as fronteiras do norte da Índia com a China, além de parte do sudeste Asiático. Como apontam Bencheick e Miquel, este mundo, apesar de dividido em diferentes reinos e sultanatos, era percebido como uma unidade, "uma espécie de corpo, com gânglios nervosos, as cidades; e nervos, as rotas de comércio".[117] Sem fronteiras claramente delimitadas entre os diversos emirados, sultanatos ou Estados, porém com alfândegas a demarcarem divisões administrativas e comerciais/tributárias internas, "esse mundo é assumido como prodigiosamente um".[118] Miquel e Bencheick assinalam que a amplidão do mundo muçulmano de então era por si só um convite à viagem.

Dentro deste extenso contexto geográfico, um conjunto de códigos culturais comuns possibilitou a comunicação, facilitou o comércio e as relações pessoais. A língua

---

[114] *Idem*, p. 67.
[115] IBN DJUBAYR *apud* MACKINTOSH-SMITH, Tim. *Viagens com um Tangerino* - no rasto de Ibn Battutah. Lisboa: Publicações Europa-América, 2005. p. 42.
[116] MACKINTOSH-SMITH, Tim. *Viagens com um Tangerino*... op. cit., p. 20.
[117] BENCHEICK, Jamal Eddine; MIQUEL, André. *D'Arabie et d'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacoh, 1992. p. 130. *apud* BISSIO, Beatriz. "A viagem no medievo: o exemplo de Ibn Battuta"... op. cit., p. 70.
[118] *Idem*, p. 70.

árabe, mesmo considerando-se os seus diversos dialetos e formas de falar, preservava em sua forma clássica esta possibilidade de comunicação. O viajante podia sentir-se, mesmo em paragens distantes, dentro de um mesmo ambiente linguístico. Mesmo que no oriente próximo e em boa parte da Ásia Central a língua comum fosse o Persa, a língua árabe era falada por boa parte dos muçulmanos. Desta forma, Ibn Battuta, em 1347, encontra nas comunidades muçulmanas da China, falantes de Árabe, que lhe serviram em muitas situações como interpretes linguísticos e "decodificadores" de certas situações culturais às quais o viajante não estava familiarizado.

Outro elemento fundamental desta unidade do *Dar al-Islam* era a religião islâmica. Dentro destes reinos muçulmanos do século XIV, a maior parte da população professava a religião do profeta Muhammad. Em alguns casos, como no norte da Índia e Sind, mesmo que a maior parte da população não fosse muçulmana, esta vivia sob a soberania de um rei muçulmano e a legislação era baseada na *Shari'a*, isto é, o corpo das leis islâmicas que provêm do Corão e dos escritos sobre os exemplos e ações de Muhammad. Nas bordas do *Dar al-Islam* apontavam diversas comunidades muçulmanas dentro de territórios sob soberania cristã-ortodoxa, como em Constantinopla; turco-mongol nas estepes centro asiáticas; cristã-católica na área central da península Ibérica[119] como em Córdoba e Toledo; e comunidades islâmicas nas vastas savanas africanas ao sul do deserto do *Sahara* e, no século XIV chegando vagarosamente, através dos comerciantes *Wangara* até a região das florestas do *Bilad al-Sudan*.[120] Neste momento não havia uma política de conversões encabeçadas pelos reinos sahelianos.

Este mundo uno e diverso ao mesmo tempo, mantinha-se em constante movimento. Percorriam suas estradas e rotas desde marabouts[121] sufis, comerciantes e peregrinos até generais, militares e diplomatas revezando-se nos postos de fronteiras. No século XIV, as grandes rotas caravaneiras e marítimas mantinham-se sempre apinhadas de produtos de diversas origens. Através da Rota da Seda, partiam da China, a porcelana e os tecidos de luxo. Os incensos e o marfim eram transportados dos portos *swahili* na África oriental em

---

[119] O contexto histórico de Al-Andalus e a relação entre cristãos e muçulmanos no século XIV será explorada no Capítulo **2**.

[120] O *Bilad al-Sudan* no século XIV será analisado e contextualizado no Capítulo **2** no que se refere ao Império do Mali.

[121] Místicos ascetas muçulmanos. Na África Ocidental, posteriormente, este termo veio a ser utilizado também de forma genérica para os sacerdotes das religiões autóctones. *Cf.* Roncoli, Carla Roncoli; Kirshen, Paul; Kirshen, Paul; Ingram, Keith (June 2002). "Reading the Rains: Local Knowledge and Rainfall Forecasting *in* Burkina Faso". *Society and Natural Resources, Jun, 2012.* 15 (2): 409–427.

dhow[122], ou em navios de junco chineses para os vários portos comerciais da Ásia. Nas rotas trans-saharianas, os dromedários, os "verdadeiros barcos do deserto" eram guiados por seus "navegantes" berberes de estrela em estrela, de oásis em oásis para fazer o comércio de sal-gema e tecidos trocados pelo ouro e pimentas sudanesas.[123] Além do comércio de pessoas escravizadas que era realizado em ambas as bordas do Sahara.

IMAGEM **01** – (esq.) Navegação muçulmana no séc. XIV. Manuscrito Árabe (Bibliothèque Nationale de France).
IMAGEM **02** – (dir) Barco *Dhow* de um só mastro. Utilizado ainda hoje nos mares do Oceano índico (travelsandadventure.org).

Não só Ibn Battuta atentou para a segurança e facilidade de percorrer as grandes rotas comerciais afro-asiáticas na primeira metade do século XIV, como também outros cronistas e viajantes, inclusive cristãos. Este é o caso de Pegolotti[124], um mercador e banqueiro florentino que compilou um guia para comerciantes e homens de negócio no Oriente. Na década de 1340, assegurava aos leitores de sua obra "Coisas necessárias para os mercadores que desejam fazer a viagem até o Catai" que a estrada para China podia ser percorrida em perfeita segurança. Trazia ainda um alerta para os comerciantes cristãos: "Em primeiro lugar, é preciso deixar crescer uma barba comprida"[125]. Ele acentuava idem,

---

[122] Barcos característicos do Oceano Índico armados com uma só vela.
[123] Quando utilizo a caracterização "sudanesa" não me refiro ao atual país Sudão no leste da África (atualmente Sudão do Norte e Sudão do Sul), mas sim à referência árabe medieval de *Bilad al-Sudan* ("terra dos negros") que compreendia o território da África ocidental situado após o Sahara.
[124] Francesco Balducci Pegolotti (1310-1347) foi um agente do banco florentino *Compagnia dei Bardi*. Ele escreveu o "*Libro di divisamenti di paesi e di misuri di mercatanzie e daltre cose bisognevoli di sapere a mercatanti*" mais conhecido como o "*Pratica della mercatura*" entre 1335 e 1343. Nesta obra ele sumariza as principais cidades para o comércio florentino, seus produtos, alguns costumes das regiões referente às negociações e traz de forma tabelada a equivalência de pesos e medidas em várias regiões da Ásia.
[125] Pegolloti *apud* MACKINTOSH-SMITH, Tim. *Viagens com um Tangerino*... op. cit., p. 21.

a importância de um bom tradutor: “não se deve tentar poupar dinheiro levando um mau dragomano[126] em vez de um bom”.[127]

Como explicitado anteriormente, esta necessidade de um tradutor por parte de Pegolloti explica-se pelo fato do mesmo não falar as línguas francas da rota até a fronteira chinesa, ou seja: o árabe e o *farsi*. Caso diferente do viajante Ibn Battuta que, apesar falar um dialeto árabe marroquino, podia entender a língua dos mercados árabes, persas, afegãos e de Sind.

MAPA **02** – Rota da Seda e a Rota marítima pelo Oceano Índico. Caminho também muito utilizado pelos viajantes (http://www.silkroadproject.org)

Esta mesma facilidade e segurança foram encontradas nas rotas trans-saharianas, percorridas entre 1352 e 1353 por Ibn Battuta em sua visita pelas cidades do império do Mali. Referia-se ao trajeto a partir de Marrakech atravessando o Sahara até o *sahel* sudanês como um dos mais seguros, na primeira metade do século XIV, para os viajantes. Este trajeto era protegido por tropas do *mansa* (título de realeza dos *manden*) estacionadas em lugares estratégicos como Tombuctu e Djenné.

---

[126] Intérpretes nos portos e localidades comerciais do Oriente.
[127] *Ibidem*.

Mas não só a economia motivava as viagens no medievo islâmico. A Peregrinação ritual a Meca – o *Hajj* – era responsável por lotar a maior parte das *zawâyâ*.[128] Cita o Corão, na Surata *Al-Hajj*: "E proclama a peregrinação as pessoas; elas virão a ti a pé, e montando toda espécie de camelos, de todo longínquo lugar".[129] E, do *Maghreb* ao *Mashrek* vinham peregrinos muçulmanos. Lotavam comboios de cavalos, camelos asiáticos e dromedários africanos. Nestas verdadeiras vilas e cidades em movimento, não podiam faltar, também nestas caravanas, um *qadi* — papel que Ibn Battuta muitas vezes exerceu nas caravanas que viajou.

Havia no mundo islâmico medieval uma rede de solidariedade para os viajantes. Existiam mecanismos, em certa medida institucionalizados, de acolhimento aos peregrinos e viajantes. As *zawâyâ* eram as principais formas de acolhimento tantos aos peregrinos quanto aos mais necessitados. Era financiada majoritariamente por fundos públicos, contando também com a doação de fiéis. Ibn Battuta em sua viagem à península da Anatólia e ao Oriente Médio cita várias destas instituições, muitas delas financiadas e administradas por mestres Sufis e seus aprendizes. Além disso, o viajante em sua *Rihla* fala da infraestrutura existente nas localidades visitadas com a intenção de servir de orientação e referência para futuros viajantes. A partir de seus relatos "é possível deduzir que toda cidade possui pelo menos uma 'zaguía' [*zawiya*], na qual, além de um local para a oração, há sempre quartos para hóspedes".[130]

A prática e estrutura da hospitalidade estava baseada, já anteriormente ao século XIV em mecanismos institucionalizados e convertidos em aparato administrativo. O sentimento hospitaleiro gerado dentro de comunidade de povos viajantes e de provações de viagens desenrolou-se em toda uma "rede de conventos, morabitos e zawiyas [*zawâyâ*], etc".[131] Além de viajantes e peregrinos passageiros, estes espaços sustentavam também faquires místicos e pobres. O substrato ideológico destas instituições era o fomento à irmandade entre muçulmanos.[132]

---

[128] A *zâwiya* (zaguía), no sígular (plur. zawâyâ) é uma mesquita pequena que consta de uma sala de oração, um mausoléu, uma sala para recitação do Corão e quartos para hóspedes que estão de passagem pela localidade. Costuma haver perto também um cemitério.
[129] ALCORÃO. Português. Alcorão. *op. cit.*, (22:27).
[130] BISSIO, Beatriz. "A viagem no medievo: o exemplo de Ibn Battuta"...op. cit., p. 81.
[131] FANJUL, Serafín; ARBÓS, Federico. "Introducción" *in* BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 39.
[132] BISSIO, Beatriz. *Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV)... op. cit*.

A rede de *zawâyâ* existente no mundo islâmico constituíam um elo fundamental entre diferentes cidades muçulmanas, mesmo em diferentes reinos, contribuindo para fomentar o sentimento de pertencimento a uma grande comunidade, a *ummah*.[133] As condições linguísticas, estruturais e, sobretudo políticas, nesta primeira metade do século XIV favoreciam e estimulavam sobremaneira a viagem dentro do *Dar al-Islam* e arredores. Acrescenta ainda Beatriz Bissio:

> De modo geral, a figura do viajante era admirada. Devido à obrigação da peregrinação a Meca e ao constante fluxo de peregrinos, a hospitalidade fazia parte das formas tradicionais de sociabilidade islâmicas. Os peregrinos eram beneficiados com esmolas e desfrutavam do direito de hospedagem, ficando ainda desobrigados ao cumprimento do jejum do ramadã[134] e às orações diárias, caso fossem atacados ou dominados pelos 'infiéis'.[135]

Em outras numerosas situações quando o viajante não podia se beneficiar dos alojamentos públicos ou financiados por doações religiosas, podiam contar com hospitalidade de homens generosos, funcionários de Estado (geralmente *qadis*) e *shaikhs*.[136] Ao mesmo tempo, passando por cidades e vilas, os viajantes podiam encontrar portas abertas e pessoas comuns bem dispostas a ajudá-los e acomodá-los, "sendo o contrário a exceção mais que a norma".[137]

No período em que Ibn Battuta viajou (1325-1353)[138], as condições geopolíticas mundiais — em nosso caso, na grande massa de terra do mundo afro-euroasiático — encontravam-se em um período ímpar na História. As Cruzadas no Oriente[139] haviam terminado; as invasões tártaro-mongóis cessaram e se experimentou um período de relativa establidade, apesar do Oriente Médio ainda não se apresentar como era antes das incursões de Hulagu Khan (1217-1265). No *Bilad al-Sudan*, o império do Mali começava sua expansão e conquistas, desde a batalha de Kirina (1235) vencida por Sundjata Keita.[140]

---

[133] *Ibidem*.
[134] Mês sagrado dos muçulmanos, no qual os fiéis devem jejuar ao amanhecer e ao anoitecer.
[135] BISSIO, Beatriz. "A viagem no medievo: o exemplo de Ibn Battuta"...op. cit., p. 82.
[136] Título honorífico em árabe para designar um chefe político (nobre) ou religioso.
[137] FANJUL, Serafín; ARBÓS, Federico. "Introducción" *in* BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 40.
[138] Conferir Cronologia em ANEXOS.
[139] Faço esta diferenciação pois as Cruzadas no ocidente, isto é, na Península Ibérica ainda se desenrolavam. Este fenômeno Histórico também ficou conhecido como "A Reconquista Espanhola" da Península Ibérica que terminam com a capitulação da cidade de Granada no ano de 1492.
[140] *Cf.* NIANE, Djibril Tamsir, *Sundjata* ou a Epopéia Mandinga, coleção Autores Africanos, n. 15. São Paulo: Editora Ática, 1982.

A vida e viagem de Ibn Battuta tem lugar num momento ao mesmo tempo crítico e fascinante. Cidades e regiões mercantis europeias (Catalunha, Genova, Veneza) estão expandindo suas fronteiras comerciais e econômicas e começam a galgar uma hegemonia sobre o mar. O próprio Ibn Battuta viaja várias vezes entre países muçulmanos a bordo de navios cristãos. Contudo, apenas pisa em poucos territórios cristãos. Constantinopla foi um desses; a Sardenha, um segundo e algumas comunidades cristãs dos mares Negro e Cáspio.

O Egito de então era governado pela primeira dinastia mameluca dos *Bahri* (1250-1382), cujo territorio englobava as atuais terras do Egito, Palestina, Líbano, Síria e Jordânia. A custódia dos lugares santos do Islã era mantida teoricamente autônoma. Sobre a cidade do Cairo, nos escreve Ibn Battuta, com a ajuda de seu amigo, o poeta Ibn Juzayy:

> A cidade é senhora de vastas regiões e comarcas férteis, alcança o máximo em habitantes e orgulha-se por sua beleza e esplendor. Ponto de reunião de caminhantes e viajantes, lugar de débeis e fortes, no qual podes encontrar o que desejes em ignorantes e sábios, sérios ou risonhos, indulgentes ou teimosos, modestos ou nobres, de linhagem ou plebeus, desconhecidos ou famosos. Seus habitantes se agitam como as ondas do mar e quase não lhes basta a estreiteza de sua extensão, apesar de ser ampla e com grande capacidade. Goza de juventude eterna e jamais a estrela da felicidade a abandona. (...). Dispõe para si do Nilo, com o que aumenta a sua fama e não necessita depender da chuva. Percorrer seus territórios, generosos e acolhedores diante do forasteiro, requer um mês de marcha para um caminhante incansável.[141]

Nos anos anteriores ao nascimento de Ibn Battuta, as províncias do Leste viram-se despovoadas e devastadas. O fim do Califado Abássida com a tomada e saque de Bagdá em 1258 pelos Mongóis de Hulagu fora um duro golpe para a região da Mesopotâmia. "O Iraque cai em grave decadência ao mover-se o centro de poder político e sua capital — Bagdá — cai relegada a uma cidade de segunda ordem".[142] Novos grupos turcos provocam um desequilíbrio populacional e um aumento do nomadismo e desertificação de terrenos decorrente da necessidade de pastos. A consequência de tudo isso foi o retrocesso da vida urbana.[143] Isto não significou um retrocesso nas rotas de viagem ao acalmarem-se as hordas mongóis e, estes e os turcos converterem-se ao Islã e tomarem parte nos *hajj* subsequentes. Sobre a hospitalidade dispensada pelos povos islâmicos nômades aos viajantes, nos expõe S. Fanjul e F. Arbós:

---

[141] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 145.
[142] FANJUL, Serafín; ARBÓS, Federico. "Introdducción" *in* BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 36.
[143] *Ibidem.*

> O antecedente remoto, base econômica de Ibn Battuta, encontra-se – mesmo que seja vago e difícil de transpor em abstrato – no sentido de Hospitalidade dos povos pastoris cuja origem é a solidariedade de grupo contra ambientes naturais hostis em que o encontrar água, pasto ou alimentos força não só a defesa contra potenciais predadores, mas também induz a uma ação – de forma ocasional, mas podendo estender-se em longos períodos – com quem, necessitado, o demande por constituir o estabelecimento deste regime de comportamento solidário a melhor garantia de contrapartidas semelhantes em seu caso.[144]

Já na primeira metade do século XIV, apesar desta devastação anterior, ao conhecer a região Ibn Battuta descreve uma grande riqueza proporcionada por uma agricultura extensa e variada entre os rios Tigre e Eufrates. Os sultanatos turcos da Anatólia se tornam independentes e renunciam aos ataques e expedições enviados à Síria. A região se pacifica apesar de não ter o brilho dourado de outrora. A segunda metade do século XIV, que não é nosso foco, será traumática. Timur Lang (Tamerlão) aponta suas flechas para a região que é pisoteada novamente por cavalos acostumados a comer a relva das pradarias da Ásia central. Ibn Khaldun, inclusive, é chamado certa feita para negociar tratados com este líder de origem mongol.[145] Nas rotas trans-saharianas e na região do *Bilad al-Sudan* um espaço propício para viagens seguras também se tornará difícil na segunda metade do século XIV (especialmente nas duas últimas décadas) por conta do enfraquecimento do Império do Mali a partir das incursões dos tuaregs e de povos fulanis que, a partir do início do século XV, ganharam cada vez mais força no *sahel* e no deserto.[146]

O norte e centro da Índia, então sob domínio de dinastias islâmicas, estimularam muito a vinda de imigrantes muçulmanos, de preferência de origem árabe, para a região de maioria populacional hindu. A intenção deste estímulo migratório era fortalecer a própria estrutura administrativa do império ao trazer juristas, eruditos e cientistas do mundo islâmico. Nesta região o conhecimento da língua árabe era um passaporte para o compartilhamento de códigos religiosos, legais e culturais de vários povos que professavam a religião islâmica, apesar do *farsi* — língua persa — ser a verdadeira língua franca e comercial desta região.

---

[144] *Idem*, p. 38.
[145] KHALDUN, *Auto-Biografia* (trad. José Khoury e Angelina B. Khoury). São Paulo: Comercial Sarfady, 1958.
[146] *Cf.* LY-TALL, Madina. "O Declínio do Império do Mali" *in* NIANE, D. T. (ed.). *História Geral da África:* IV - A África do século XII ao século XVI. 2° ed. Brasília: UNESCO, 2010.

Para além, muitos Estados e reinos encontravam-se entrelaçados não só por rotas e negócios entre comerciantes, mas também pelos negócios políticos de ordem nupcial, ou seja, a construção de laços e alianças através dos casamentos. Mackintosh-Smith explica este imbricado sistema de casamentos no contexto em questão:

> O sultão mameluco do Egipto e da Síria, cujo pai e predecessor começara a sua carreira como um escravo turco de Kipchak, ligou-se romanticamente ao jovem tártaro Ilkhan do Iraque e da Pérsia – descendente de Gengis Khan e deste modo, primo do imperador Yuan da China – e casou com outra prima de Ilkhan, filha do khan da Horda de Ouro, este último casado com a filha do imperador de Bizâncio, que tinha uma meia-irmã ilegítima que era imperatriz de Trebizonda e duas meias-irmãs ilegítimas, as filhas de Ana de Sabóia, que casaram respectivamente com um príncipe búlgaro e um nobre de Génova. A madrasta era filha do duque Henrique o Belo, de Brunswick.[147]

No período em questão as regiões pouco favoráveis às viagens eram exceções. Mas vamos a alguns exemplos. Estas regiões, algumas delas descritas por Ibn Battuta, eram terras em contextos de guerras entre reinos, como a fronteira norte de al-Andalus em disputas com os cristãos hispânicos da península Ibérica. O viajante relata uma situação real de perigo em que esteve presente na qual ginetes, provavelmente de Castela, perseguiram seu grupo em viagem pelas cidades muçulmanas.[148] O deserto da Líbia entre o Maghreb e o Egito era também uma região apinhada de saqueadores do deserto. As regiões ermas como desertos que não sofriam controle de um Estado eram sempre locais perigosos para as viagens.

A costa sul da Índia era outro lugar arriscado devido ao ataque de piratas e saqueadores hindus. Numa de suas viagens para China[149], o navio de Ibn Battuta foi atacado restando-lhe apenas suas roupas do corpo e muita lábia para conseguir novas bênçãos de *shaikhs* e sultões para voltar às suas viagens. Mas tais situações, de fato, foram exceções em suas extensas viagens. Um outro fato, que apesar de catastrófico, revela a dimensão das viagens na primeira metade do século XIV, foi a grande Peste Negra de 1348. O seu alcance no mundo islâmico deveu-se, mais do que a condições precárias de higiene e saneamento — como fora o caso de vários núcleos urbanos da Europa —, à expressiva circulação de pessoas e mercadorias. Na Rota da Seda e nas rotas mediterrânicas do norte da África passeavam juntos os comerciantes e os peregrinos,

---

[147] MACKINTOSH-SMITH, Tim. *Viagens com um Tangerino*... op. cit., p. 20.
[148] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 794.
[149] *Idem*, p. 769.

igualmente seus pequenos piolhos, ratos e bactérias responsáveis pela doença. Circulavam em abundânica as ideias, riquezas e doenças.[150]

Alguns escritores ocidentais caracterizaram Ibn Battuta como um bravo explorador, comparando-o a Marco Polo, "arriscando sua vida para descobrir *terra incognita* e trazer conhecimento sobre esta para a atenção pública".[151] Ibn Battuta viveu num período próximo ao de Marco Polo (c.1254-1324), que faleceu um ano antes que Ibn Batttua saísse em sua primeira viagem (1325). De fato, os dois compartilharam um mundo similar em condições de viagens. Foi um curto período entre o final do século XIII e início do século XIV em que circunstâncias políticas muito especiais foram possibilitadas por um vasto Estado mongol na Ásia, ou a posterior existência de poderosos khanatos na Pérsia e Ásia Central. A existência destes Estados permitiu que mercadores e viajantes de várias origens e religiões (cristãos católicos e nestorianos, zoroastristas, hindus e principalmente muçulmanos) conduzissem seus negócios através de seus domínios.[152] Contudo, os dois viajantes citados estavam inseridos em contextos culturais muito dessemelhantes em relação aos bens simbólicos e materiais do viajar no mundo afro-euroasiático do século XIV.

De fato, a experiência de Ibn Battuta foi drasticamente diferente da de Marco Polo. O segundo viajou como um visitante estrangeiro — exógeno — por terras que poucos europeus já haviam visto ou ouvido falar de forma mais concreta. E, em contrapartida, que o povo de tais paragens também pouco haviam ouvido falar sobre a Europa. Era um estranho que teve a chance de visitar a China apenas pelas condições políticas, já citadas, que prevaleceram durante algumas décadas.

> Marco, de fato, anunciou uma idade da descoberta europeia, não porque os povos da Ásia de alguma forma precisavam ser descobertos para direcionarem-se em curso para o futuro, mas porque o seu livro causou um impacto intelectual extraordinária e quase imediato sobre uma jovem civilização ocidental que até então tinha uma visão apertada e defeituosa do que o resto do mundo do hemisfério oriental era de verdade.[153]

---

[150] *Cf.* PALAZZO, C. L. "A Rota da Seda, caminho de mercadores e peregrinos" *in* MACEDO, J. R. *Os Viajantes Medievais da Rota da Seda* [Séculos V-XV]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011.
[151] DUNN, Ross. E. *The Adventures of Ibn Battuta* – A Muslim traveler os the 14th century. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2005, p. 06.
[152] Ross E. Dunn chama criativamente este curto período, entre margens de violência e insegurança, de *Pax Mongolica* (DUNN, Ross. E. *The Adventures of Ibn Battuta... op. cit.*).
[153] DUNN, Ross. E. *The Adventures of Ibn Battuta... op. cit.*, p. 06.

Ibn Battuta, em contrapartida, passou a maior parte de suas viagens dentro das fronteiras culturais do *Dar al-Islam*. Dentro desta "abóboda" da religião islâmica, os muçulmanos eram a maioria da população ou reis e soberanos muçulmanos governavam sobre maiorias não-muçulmanas (como no caso do Sultanato de Delhi) e em consequência, a *shari'a* (em suas diversas escolas de interpretação[154]) era presumidamente o fundamento da ordem jurídico-religiosa.[155]

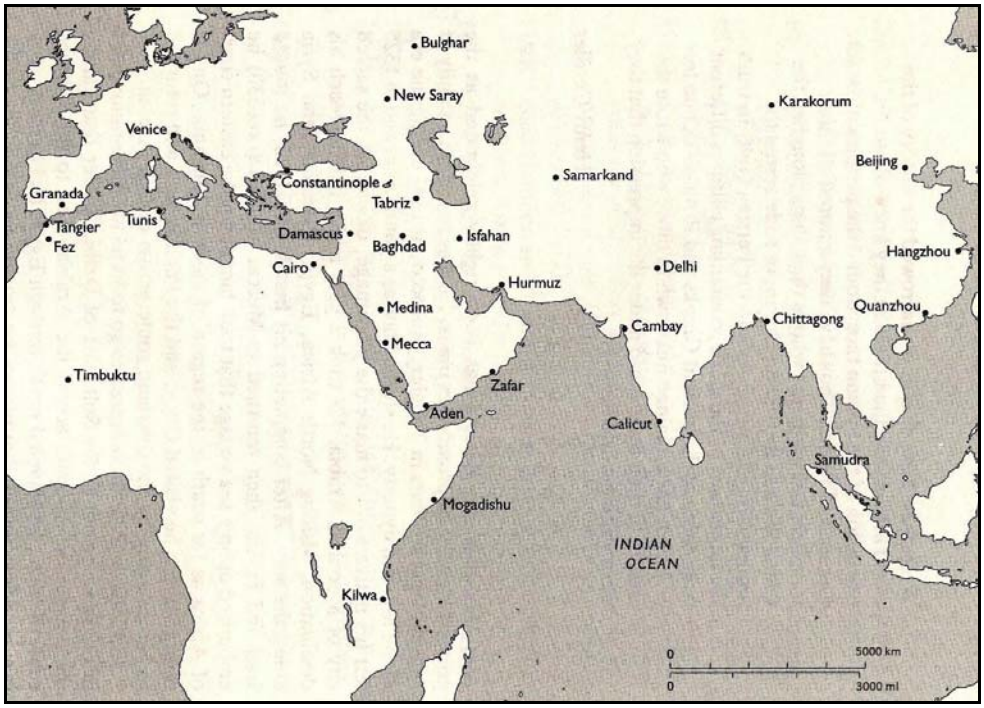
Neste sentido, em meados do século XIV, o mundo muçulmano se estendia da costa atlântica da África do norte[156] até o sudeste asiático. O *Dar al-Islam* era então pensado enquanto uma "realidade social".[157] Em adição à este fato, importantes comunidades minoritárias de muçulmanos apontavam em cidades e vilas em regiões da China, Península Ibérica, ilhas do mar Mediterrâneo e área tropical da África Ocidental bem longe das regiões onde a *shari'a* tinha jurisdição. Estes foram também espaços seguros em que o viajante islâmico podia sentir-se, de certa maneira, mais perto de casa junto a falantes do árabe e patrícios do mesmo credo.

Em boa parte deste mundo afro-euroasiático, interligado comercialmente, linguisticamente e religiosamente, Ibn Battuta pôde contar com a companhia de outros homens e mulheres que compartilhavam de sua doutrina religiosa e, em certa maneira, de seus valores morais. Em várias oportunidades deparou-se no curso de suas viagens – diferentemente de muitos outros viajantes muçulmanos que não saíram da segurança do *Dar al-Islam* – com povos de religião, língua e costumes diferentes dos seus. Muitos destes povos não eram muçulmanos, como iremos melhor explorar no caso da África Ocidental[158], contudo em alguns casos possuíam valores que superpunham uma ética religiosa islâmica a práticas autóctones pré-estabelecidas. Ainda assim, nestes espaços, ele conviveu com pessoas com quem compartilhava sensibilidades, podia contar com a hospitalidade vivida dentro de uma ética social e religiosa. No mapa abaixo (MAPA **02**), acompanhando a legenda, podemos visualizar uma amostra das mais importantes cidades

---

[154] Tratarei especificamente das escolas de interpretação da *shari'a* e onde Ibn Battuta se encaixava nelas na sessão 1.4.1.
[155] *Idem*.
[156] Acredito, baseado nas leituras dos escritos de Ibn Battuta e Ibn Khaldun (importantes fontes do século XIV sobre a região) e nas reflexões teóricas e conceituais de David Robinson (*Cf.* ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004), que falar de um limite ocidental até à costa atlântica da África Ocidental para o *Dar al-Islam*, assim como o faz Ross E. Dunn (*Cf.* DUNN, Ross. E. *The Adventures of Ibn Battuta... op. cit.*) é um pouco exagerado. Falarei mais sobre isso no cap. III.
[157] DUNN, Ross. E. *The Adventures of Ibn Battuta... op. cit.*, p. 07.
[158] Tratarei desta questão no Capítulo **02**.

do século XIV. Várias delas foram visitadas por Ibn Battuta, que viveu as diferentes situações junto a comunidades muçulmanas que organizavam-se numericamente de forma majoritária ou minoritária em relação a outras populações.



MAPA **03** – Cidades visitadas/citadas por Ibn Battuta em sua *Rihla* (Adaptado, com escala corrigida de DUNN, Ross. E. *The Adventures of Ibn Battuta... op. cit.*, p. 02)

Enfim, escrevendo literalmente do outro lado do mundo, em relação ao viajante Ibn Battuta, o erudito chinês Wang Li cita em seus *Ensaios do Unicórnio* no ano de 1350 sobre as possibilidades de viagem no período tratado: "Aquele que viajou mil *li* (cerca de 300 quilômetros), foi como se tivesse atravessado o pátio; aquele que viajou dez mil *li*, como se tivesse ido à casa do vizinho".[159] Durante algumas décadas, como explicita Tim Mackintosh-Smith, "o mundo parecia ter-se contraído".[160]

[159] WANG LIi *apud* MACKINTOSH-SMITH, Tim. *Viagens com um Tangerino*... op. cit., p. 21.
[160] MACKINTOSH-SMITH, Tim. *Viagens com um Tangerino*... op. cit.

1.3. IBN BATTUTA: O VIAJANTE DO SÉC. XIV E SUAS REFERÊNCIAS CULTURAIS

> Ocidentais têm singularmente estreitado a história do mundo agrupando o pouco que sabiam sobre a expansão da raça humana em torno dos povos de Israel, Grécia e Roma. Pois que ignorou todos os viajantes e exploradores que em seus navios araram o Mar da China e o Oceano Índico, ou atravessaram as imensidões da Ásia Central para o Golfo Pérsico. Na verdade, a maior parte do globo, com culturas diferentes das dos antigos gregos e romanos, mas não menos civilizadas, permaneceram desconhecidas para aqueles que escreviam a história do seu pequeno mundo com a impressão de que eles estavam escrevendo a história do mundo.[161]

Ibn Battuta al-Luwati at-Tanjî nasceu em 1304 na cidade de Tanger. Cidade no noroeste do Marrocos, então governado pela dinastia Merínida (1269-1420). Sua data de nascimento, 25 de fevereiro de 1304 d.C. (17 de *Rajab* de 703 H.) e lugar de nascimento são certos. Seu próprio nome o revela (at-Tanjî). Não há dúvidas. O escrivão de sua *Rihla* nos informa de forma identificada que obteve essa informação quando o conheceu pela primeira vez em na cidade de Granada. Sua ascendência era berbere, mais especificamente *Lawita*[162], como também, o seu comprido nome revela (al-Luwati).

Fanjul e Arbós apontam a origem dos *lawita* como um grupo originalmente berbere da Líbia que imigrara para o Marrocos. Mackintosh-Smith[163] registra, a partir da citação de um dicionário biográfico do século XIV chamado *Pérolas Escondidas*, que o grupo berbere *Lawita* — ou *Lawtah* — é descendente do povo Lebu originário da Cirenáica, que aparece citado em escritos gregos e líbios. Cedo se expandiram pelo Egito e no século IX d.C. estavam instalados no extremo sudoeste do atual Marrocos. Ele ainda aponta para relatos da existência de descendentes *lawitas* cristãos em Malta. Depois do surgimento do Islã, os *lawita* tal qual vários outros povos berberes, reivindicaram uma origem árabe.

O *Maghreb* de então era uma região periférica do *Dar al-Islam*. Longe dos grandes espaços de sacralidade e erudição, como aponta André Miquel, o *Maghreb* "sobre o mapa, não é mais do que a mancha do vestido, como diz sem rodeios Istakhri [Abu Ishaq al-Istakhri (m. c.957)]", ou ainda, segundo a descrição de Ibn al-Faqih (séc. X) citada por Miquel: "o Maghreb ocupa a cauda do pássaro-mundo, e nos esclarecem que, no pássaro, a

---

[161] CORDIER, Henri *apud* DUNN, Ross. E. *The Adventures of Ibn Battuta... op. cit.*, p. 01.
[162] Originalmente descendentes de grupos berberes da Líbia que migraram ao Marrocos.
[163] MACKINTOSH-SMITH, Tim. *Viagens com um Tangerino*... op. cit.

cauda é o que ele tem de pior".[164] Vale ressaltar, valendo-se da metáfora de Ibn al-Faqih, que pode não ser a cauda de pássaro sua parte mais nutritiva, mas dela podem pender bonitos adornos. Ibn Battuta, o maior viajante do islã e Ibn Khaldun, um dos maiores eruditos e historiadores do mundo muçulmano medieval eram maghrebinos. Inclusive, o segundo fazia questão de usar chapéu e roupas características do *Maghreb* onde quer que viesse a residir.[165]

Ibn Battuta nasceu em uma família muçulmana de eruditos ligados à lei (*fiqh*)[166]. Quando jovem se formou também dentro da tradição *maliki* da interpretação legal do corão. Com praticamente 22 anos de idade resolveu empreender a sua obrigação religiosa do *hajj* e, em 13 de junho de 1325 (02 de *Rajab* de 725 H.) dirigiu-se a Meca tal qual vários outros peregrinos religiosos do período. A IMAGEM **03**, presente no livro *Maqamat* de al-Hariri representa um destes viajantes, montado em um dromedário. Meio de transporte este adotado em diversas ocasiões por Ibn Battuta.

IMAGEM **03** – Um viajante muçulmano. Ilustração do livro Maqamat, de al-Hahiri - 1236-1237. (Bibliothèque Nationale de France).

[164] MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*. Géographie arabe el représentation du monde: la terre et l'étranger. Paris: Éditions de l'EHEESS, 2001, p.59.
[165] Ver BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe... op. cit*. e ARAÚJO, Richard Max de. Ibn Khaldun: o estudo de seu método à luz da ideia de decadência nos Estados do Ocidente muçulmano medieval. *op. cit*.
[166] O *Fiqh* é a jurisprudência islâmica. Ou seja, o estudo e aplicação do conjunto de leis sagradas do Islã.

Uma série de precauções era tomada antes da longa viagem. Muito provavelmente havia pago todas suas dívidas e elaborado um curto testamento. Como revelado em seus escritos, a despedida de suas "amigas e amigos"[167] fora dolorosa. De uma forma poética ainda diz que "todos três [ele e seus pais] caímos doentes" após sua primeira despedida em uma peregrinação religiosa que duraria um ano e meio, chegando em Meca apenas em setembro de 1326. De lá prossegue suas longas viagens retornado para assentar raízes em seu Marrocos natal apenas em 1353.

A maior fonte de informações sobre sua vida advém de seus próprios relatos de experiências de viagem. Afinal foram quase 30 anos de andanças pelo *Dar al-Islam* e suas franjas. Contudo, essas informações de cunho mais pessoal ainda são relativamente parcas e espalhadas por todo o texto. Seu livro elaborado após o fim de suas viagens, foi intitulado *Tuhfat al-Nuzzar fi Ghara 'ib al-Amsar wa-'Aja 'ib al-Asfar*, podendo ser traduzida como *Um presente para aqueles que contemplam as belezas das cidades e as maravilhas da viagem* e escrito através do auxílio de um escritor, poeta e erudito natural de Al-Andalus de nome Ibn Juzayy al-Kalbi (1321-1357). Ele era secretário do sultão Merínida Abu 'Inan (1348-1358) e conhecido de Ibn Battuta quando de uma viagem anterior à Granada, na península Ibérica.

A obra de Ibn Battuta é um relato rico em descrições de rotas comerciais marítimas e de caravanas, localidades, características e peculiaridades geográficas, além de detalhes e apontamentos de suas próprias viagens. Em sua *Rihla*, Ibn Battuta descreve a geografia, a história e as populações de diversas localidades, dando especial destaque aos aspectos jurídicos, políticos e religiosos das diferentes paragens que percorreu. Estes foram os elementos privilegiados por Ibn Battuta na construção de seu relato: a descrição do que vivenciou e o que ouviu dos *qadis*, dos sábios, dos místicos e dos soberanos (sultões como ele preferia se referir) das regiões que visitou.

Os objetivos de sua obra, da qual tiramos informações sobre o próprio viajante, era "narrar costumes peregrinos, sucessos maravilhosos e acontecimentos prestigiosos"[168] que lhes prestigiassem e, ao mesmo tempo proporcionar ao sultão Merínida e seus leitores informações preciosas e difíceis de se adquirir então.

---

[167] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 122.
[168] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 34.

Através de seu relato podemos pensar algumas características da formação religiosa e cultural do viajante, bem como aspectos de sua própria personalidade. Em muitas passagens, como em sua visita ao reino de Granada, proclama seu ardor por "combater no caminho da religião"[169], ao mesmo tempo em que em outras passagens revela que a visão de sangue lhe provoca desconforto. Em outra passagem, durante sua estadia em Sind, no noroeste da Índia, mostra coragem ao rogar a um soberano hindu que não realizasse uma carnificina diante dele. Se vangloria em várias passagens de participar de querelas com os "infiéis" [170], mas não esconde o pânico ante possíveis capturas pelos inimigos.[171]

1.3.1. A RELAÇÃO DE IBN BATTUTA COM AS TRADIÇÕES *SUFI*

Uma característica que, à primeira vista, parece contraditória é o gosto e atração que Ibn Battuta sentia por vertentes místicas do Islã, chamadas de forma geral, de sufismo.[172] Esta aparente contradição, na verdade, era vivida por Ibn Battuta de forma muito natural.

Esse gosto pelo sufismo surpreende, em primeiro lugar, pela formação de Ibn Battuta em uma escola tradicionalista da *shari'a*. Em segundo lugar, como poderia um *qadi* profissional, envolvido na interpretação e julgamento de casos jurídicos, a partir de uma linha ortodoxa, "deixar-se levar" por práticas místicas sem encaixe formal em nenhuma *Madhhab*? Nessa perspectiva, Ibn Battuta, um *qadi maliki*, deveria ter uma vivência religiosa mais formal. Não era o caso. O viajante não via sua admiração pelo sufismo como um ponto fora da reta da ortodoxia. Uma vivência não negava a outra. Isso parece ter sido uma constante no Marrocos medieval.

Como o próprio Ibn Batttua revela em seus relatos, em passagem por Alexandria e cidades próximas no Egito em 1326, teve um sonho interpretado por um místico sufi. A intenção primeira de suas viagens era realizar o *hajj*, tanto que saindo do *Maghreb*, passou pelo Egito em direção aos lugares santos do Islã. Ibn Battuta conta seu sonho:

> Naquela noite, enquanto dormia no terraço da *zawiya*, me senti como que transportado nas asas de um enorme pássaro a voar em direção a Meca,

---

[169] *Idem*, p. 792.
[170] Cristãos Ibéricos ou das ilhas do oeste do Mediterrâneo e, na Índia, os Hindus.
[171] FANJUL, Serafín; ARBÓS, Federico. "Introddución" *in* BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*
[172] Trataremos brevemente do tema do Sufismo na África do Norte e África Ocidental no Capítulo II.

> em seguida para o Iêmen e depois em direção o Oriente, após o qual marchou para o sul e depois voou para o leste, para baixo em escura terra verde em que me abandonava. Fiquei espantado com essa visão e eu disse a mim mesmo: 'Se o *Shaikh* revelar meu sonho, será tudo como se foi lido'. Quando eu acordei para a oração da alvorada eu estava encarregado de ser um ímã. Depois veio o emir Yalmalak ele, se despediu e saiu. O mesmo aconteceu com todos os outros visitantes, não sem serem provisionados de bolos. Então eu entoei a oração de *Duhà* e, em seguida, chamou-me e interpretou minha visão depois que a havia narrado: 'Você vai fazer a peregrinação a Meca, você vai visitar o túmulo do profeta e passar através do país do Iêmen o Iraque, o país dos turcos e Índia, onde você vai ficar um longo tempo e encontrar o meu irmão Dilsad al-Hindi, que te apelará em uma pena em que cairás'. Em seguida me surtiu de doces e *dirhams*. Após a despedida eu tomei a estrada. Eu me separei dele eu não encontrei em todas as minhas viagens senão bondades: sua bênção foi auspiciosa. Eu nunca vi um outro que lhe seja parecido, exceto o santo Sayyid M. al-Mullah, que vive na Índia.[173]

Ele toma este sonho como um prenúncio de seu périplo e, como revela em seu relato, esforça-se em sua longa volta ao *Maghreb* natal para não retornar por caminhos que já havia tocado.

Várias são as menções e elogios a místicos islâmicos *sufi* ainda no norte da África. Ao conhecer o sábio Imam[174], "Burhan ad-Din al-A'ray, um dos maiores ascetas e servos do Senhor"[175], Ibn Battuta descreve um "milagre seu"[176] na ocasião de sua estadia em Alexandria:

> Também é de se citar o sábio Imam, o ascético, casto e humilde Burhan ad-Din al-A'ray, um dos maiores ascetas e servo do Senhor. Encontrei-o nos dias de minha estadia em Alexandria e desfrutei de sua hospitalidade no espaço de três dias. Mencionarei um milagre dele. Em uma ocasião, entrei em seus aposentos e ele me disse: 'vejo que gosta das viagens e percorrer os países'. Respondi-lhe: 'Sim, eu gosto'. E que na época não estava sequer na minha mente penetrar nas longíssimas terras da Índia e China. Ele acrescentou: 'É preciso que – se Deus quiser – visite a meus irmãos Farid ad-Din na Índia, Rukn ad-Din Zakariyya em Sind e Burhan ad-Din na China. Quando te reunires com eles, transmite-lhes a paz de minha parte'. Muito me assombrou suas palavras, mas assim foi plantado em meu espírito a ânsia de me dirigir a estes países e não deixei de vagar até que encontrei aos três que mencionara para levar-lhes a paz de sua parte. Na despedida me deu dinheiro que mantive guardado, sem que tivesse mão neles até que me arrebataram no mar, junto com outras coisas, os infiéis indianos.[177]

---

[173] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 138-139.
[174] FANJUL, Serafín; ARBÓS, Federico. "Introducción" *in* BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*
[175] *Idem*, p. 133.
[176] *Ibidem*.
[177] *Ibidem*.

Esta passagem de sua *Rihla* revela-nos não só aspectos subjetivos de suas crenças, como também elementos objetivos em relação aos deslocamentos e migrações de eruditos e viajantes muçulmanos em lugares muito distantes de seus espaços de origem. Estes faziam morada não só dentro do *Dar al-Islam*, como também em paragens distantes. Inclusive, em muitos destes lugares estava no poder um soberano recém-convertido necessitando de um corpo burocrático e religioso arabófono. Este era o caso do norte de noroeste da Índia. Em outros casos, instalavam-se em cidades e vilas em movimentadas rotas caravaneiras no intento de participar do comércio e fazer o proselitismo religioso. Este último era o caso de várias famílias muçulmanas norte-africanas e berberes que se instalavam no *Bilad al-Sudan*[178], na África Ocidental.

Voltando à reflexão sobre os aspectos místicos do pensamento do *qadi* tangerino maliki, Ibn Battuta ao chegar nos lugares onde residiam os irmãos do *imam* místicos, revela tê esforçando-se para completar a predição do *sufi* alexandrino. A sua viajem pela Índia também está apinhada de episódios em que procura o aconselhamento de faquires e místicos, apontando seus "milagres" com espanto.[179]

Voltemos porém, à aparente contradição entre um *qadi* sunita e *maliki* e sua forte admiração pelos aspectos místicos de sua religião. O malikismo é uma das quatro *fiqh* de interpretação legal e ortodoxa (sunita) da *shari'a*. Não é o caso, nesta passagem, de discorrer sobre os aspectos históricos e filosóficos das reflexões jurídicas de Malik Ibn Anas (711-795), criador e pensador desta escola de interpretação da lei corânica (*Madhhab*[180]). Contudo, alguns pontos da prática jurídica *maliki* merecem destaque.[181] Dentre as quatro escolas sunitas de interpretação legal corânica (*Hanafi*, *Maliki*, *Shafi'i* e

---

[178] *Cf.* ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History... op. cit.*

[179] Ver, por exemplo, BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 513.

[180] *Madhhab*, nome árabe para "doutrina". Trata-se de escolas de pensamento da *fiqh*. Dentro do sunismo, as *Madhhib* (pl.) mais importantes são quatro: as escolas sunitas *Hanafi*, *Maliki*, *Shafi'i* e *Hanbali*. Cada uma das escolas de interpretação da jurisprudência é majoritária em uma parte do mundo Islâmico. A escola *Hanafi* é majoritária na Turquia, Ásia central e norte da Índia. A escola *Shafi'i* é majoritária na Indonésia, Malásia, Yemen e África Oriental. A escola *Hanbali* se faz mais presente na Arábia Saudita. E, por fim, a escola *Maliki* é majoritária na África do Norte, África Ocidental e na antiga Al-Andalus.

[181] Em poucas partes de sua *Rihla*, Ibn Battuta fala da percepção de diferenças culturais decorrentes da adoção de *Madhhib* diversas em outros lugares. Em passagem pela cidade de Sanub, na Península da Anatólia de maioria *Hanafi*, ele relata: "Quando entramos em Sanub, o pessoal nos viu rezar com as mãos caídas. Eles são hanafitas e não conhecem a escola *Maliki* nem sua maneira e rezar: segundo o ritual malikita, é preferível fazê-lo com as mãos caídas ao longo do corpo". BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 443.

Hanbali), a *maliki* se coloca dentro de uma *Usul al-fiqh*[182] tradicionalista e, em boa medida estrita[183] e literal. Pouco espaço era dado às deduções analógicas (*Qiyas*)[184] no pensamento de casos.[185]

Ibn Khaldun em sua *Al-Muqaddimah* fala um pouco de como o estudo da Lei corânica transformou-se em uma ciência complexa e, mais tarde, diversificada:

> Já estabelecido o Islã solidamente e afirmada as raízes de sua religião, os povos de remotas regiões receberam-no das mãos de seus seguidores. Porém, como o passar do tempo aquelas doutrinas iam sofrendo certas modificações; numerosas lições tinham sido extraídas dos textos sagrados com o intuito de aplicá-las na solução de outros casos que se apresentavam continuamente perante os tribunais, fazendo sentir a necessidade de um código que preservasse a justiça dos erros. O conhecimento da Lei se transformou, então, em ciência, em um saber a ser adquirido, que exigia estudos regulares, virando rapidamente um dos tantos ofícios e profissões (...).[186]

Acredito, como exporei em tópico específico no Capítulo **02**, que o sufismo primeiro presente na África do Norte e em seguida na África Ocidental tenha uma ligação forte com as religiões pré-islâmicas locais. Isso é mais facilmente percebido no segundo caso. No contexto cultural de Ibn Battuta, o seu contemporâneo e conterrâneo maghrebino Ibn Khaldun, fala de forma crítica por exemplo, de espaços islâmicos no *Maghreb* em que a presença de muitas velas acesas[187], em sentido místico-religioso, era uma constante. Este costume da prática cristã no norte da África continuou existente mesmo 600 anos depois da conquista muçulmana.

As práticas *sufi* dos tempos de Ibn Battuta – metade do séc. XIV –, como expõe David Robinson ainda eram um tanto quanto fluídas. A institucionalização e organização

---

[182] *Usul al-fiqh*, traduzido do árabe como "Teoria da legislação" ou "Princípios de jurisprudência". Trata-se do estudo das fontes e princípios em que cada jurisprudência (*fiqh*) e, por conseguinte, cada escola de interpretação (*Madhhab*) se baseia. De uma forma mais ampla, dentro de cada *Usul al-fiqh*, estuda-se os elementos filosóficos e racionais da interpretação legal, bem como os procedimentos e aplicabilidade das leis em determinados contextos a partir do exemplo derivados das fontes. Dependendo da *Madhhab*, a *Usul al-fiqh* característica irá dar maior ou menor importância aos elementos como discrição jurídica, costumes locais ou a possibilidade da utilização de deduções analógicas, mais do que interpretações literais durante a interpretação das leis (*shari'a*) em um julgamento.

[183] BISSIO, Beatriz. *Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV)... op. cit*., p. 225

[184] *Qiyas* é o juízo por analogias. Trata-se da aplicação de princípios que conduziram a adoção de uma decisão dentro de um caso preexistente para um caso novo e semelhante.

[185] *Cf.* VIVANCO, Luis Ignacio. "Las Escuelas Jurídicas Del Islam. Breve estúdio histórico" *in Revista de Filosofia, investigación e difusión*. Ano 12. N°2. México, DF. Julho-dezembro de 1998.

[186] KHALDUN, Ibn. *Os Prolegômenos* ou Filosofia Social (*Al-Muqaddima*). Tomo III... *op. cit.,* p. 08-09.

[187] KHALDUN, Ibn. *Al-Muqaddima*… op. cit., p. 163.

de grupos e escolas místicas, segundo este mesmo autor, serão um fenômeno do século XVII e XVIII.[188] Neste período, na África Ocidental, montaram-se importantes ordens *sufis*, inclusive com ligações políticas importantes. Assim, a institucionalização do sufismo foi um processo de longa duração, que nos tempos de Ibn Battuta ainda estava nos seus primórdios.

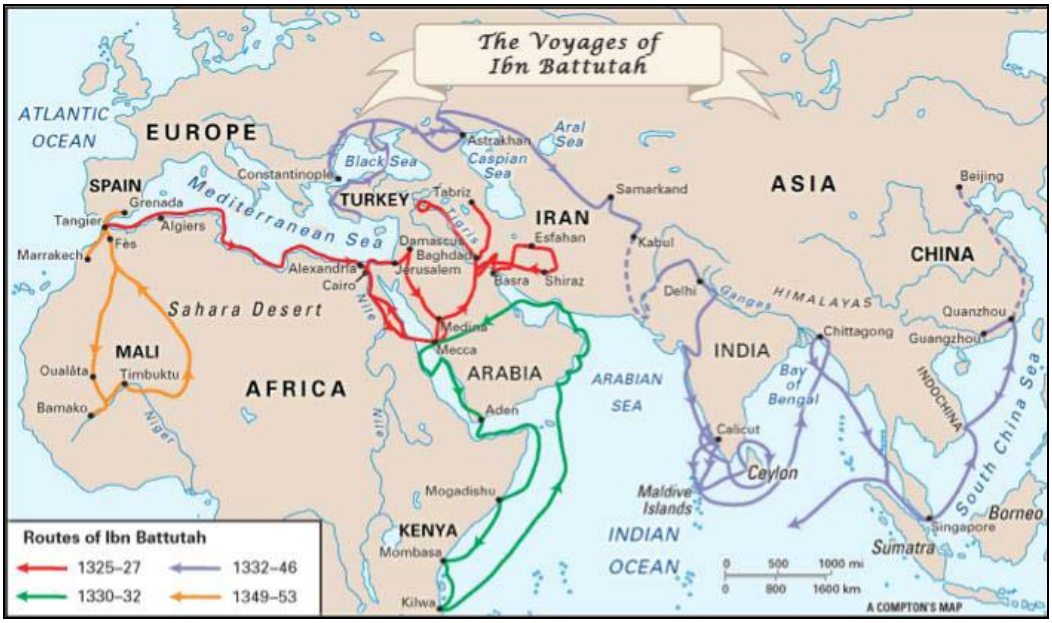
1.3.2. O PÉRIPLO DO VIAJANTE

A prática de viajar, mesmo até regiões muito distantes e fora do *Dar al-Islam* não era uma exceção no mundo islâmico medieval. Um ambiente favorável e uma *ummah* receptiva aos peregrinos tornava considerável as distâncias alcançadas nos périplos individuais ou coletivos. Porém, neste mundo em movimento, a viagem e a escrita desta viagem realizada por Abu Abdullah Ibn Battuta foi a mais dilatada. Durante quase 29 anos Ibn Battuta revezou-se, de forma descontínua, em diferentes tipos de viagens.

Passou por experiências de deslocamento em peregrinações religiosas para Meca ou mesmo de caráter místico após o saque de seus bens no sudeste asiático; viagens para contatos diplomáticos em direção à China; acompanhou comitiva turca levando princesa para dentro dos muros da Constantinopla cristã; realizou longas viagens marítimas em diferentes tipos de barcos; junto a outros caminhantes percorreu longas distâncias, dormindo nas *zawâyâ*; à procura de *adab*[189], no intuito de aprender mais com os professores-sábios da *shari'a* ou mesmo de milagres e revelações místicas junto a mestres do sufismo; por fim, em cima da corcova de dromedários cruzou desertos para, também por capricho da curiosidade, saber o que havia do outro lado dos mares de areia e rocha. Como explica André Miquel, sem dúvida sua "devoção, certamente, permanecerá: o número de peregrinações, [as] estadias [religiosas] se explicam por ela. Mas quantas outras [viagens] pelo simples prazer de aprender, de ver, de encontrar, de arriscar!".[190]

---

[188] ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History... op. cit.*, p. 54.
[189] *Adab é uma* palavra sem referência na língua portuguesa, mas que poder ser traduzida grosseiramente por "cultura", "conhecimento" ou "erudição".
[190] MIQUEL, André. *apud* BISSIO, Beatriz. *Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV)... op. cit.*, p. 109.



MAPA **04** – Viagens de Ibn Battuta (Enciclopédia Britânica).

Em sua primeira viagem (1325-1326), contando com idade entre 21 e 22 anos[191], visita o norte da África, Egito, Síria e Palestina. Logo então, no intento de realizar o seu primeiro *hajj*, chega a península Arábica nas cidades de Meca e Medina. Daí segue para os centros de saber do Iraque, Irã e volta uma segunda vez a Meca. Não tarda novamente a seguir viagem, neste primeiro momento com intenções religiosas. Sai de Meca para visitar uma segunda vez o túmulo do profeta Muhammad em Medina. Depois segue para o Iraque, onde na cidade de Nejdef vista o túmulo de Ali, genro do profeta Muhammad.[192] Numa segunda viagem passa por Basra e segue em direção ao nordeste para Isfahan. Volta mais uma vez, passando pelo Iraque, até retornar a Meca, cidade onde permanece estudando por três anos (1327-1330). Nesta estadia não narrará muita coisa além das personalidades e peregrinações que realizou nas proximidades.

Numa terceira viagem, dirigindo-se ao sul, visita o Iêmen, passando por Djedda, hoje na Arábia Saudita. Deste ponto, dirige-se em um *dhow*, até a costa oriental africana. Chega até Kilwa, onde hoje é a Tanzânia. De lá, novamente dentro deste pequeno barco de estilo *swahili*, translada-se até Omã, Golfo Pérsico, e então volta para uma terceira peregrinação à cidade de Meca (1332).

---

[191] Dependendo do calendário – muçulmano ou cristão – escolhido como parâmetro.

[192] Ali foi um dos personagens que contribuiram para a criação do xiismo, movimento pelo qual Ibn Battuta não sentia muita simpatia. Em Neejdef, como em outras ocasiões, Battuta tece várias críticas aos adeptos desta vertente do Islã.

A partir da quarta viagem os percursos tornam-se mais amplos. Depois de percorrer o Egito, descendo o rio Nilo, dirige-se à Palestina e, num navio genovês, entra em território Otomano, tendo a sorte de juntar-se a uma caravana autorizada a entrar na Constantinopla cristã. Desta cidade, em território dominado por povos turco-mongóis e vestindo várias camisas e casacos, passa pelo sul da Rússia, visita Cabul no Afeganistão para chegar ao vale do Indo em setembro de 1333 – segundo sua própria cronologia. Finalmente na cidade de Delhi, em região sob domínio muçulmano, encontra refúgio para repousar e trabalhar como *qadi* em um país com alta demanda de profissionais de cultura islâmica. O fato de falar árabe e a sua formação jurídica são "cartas de recomendação muito apreciadas pelo poder muçulmano".[193] Nesta cidade permanecerá incríveis longos 10 anos.

Sua quinta viagem começa com a sua nomeação pelo sultão de Delhi Muhammad Tughluq (m. 1351) como embaixador de uma missão à China (1342). Nesta ocasião enfrentará muitas adversidades. Literalmente, os ventos não lhe serão favoráveis, tendo, em certo episódio, uma tempestade destruíu a frota da embaixada. Essa situação obriga-o a rever seus planos. Dirige-se então à cidade de Goa, e de lá para as Ilhas Maldivas. Este conjunto de ilhas iniciara uma crescente islamização a partir do século XII e XIII. Sua descrição destas ilhas são uma das raras fontes disponíveis sobre a região no período. Além disso, o seu relato, nestas paragens contém uma das poucas descrições de sua vida pessoal. Nestas ilhas, comendo muito coco que, segundo sua descrição era um afrodisíaco poderoso[194], passou tempo e teve ânimo suficiente para casar quatro. Ainda aponta que tomou várias concubinas.

Sua sexta viagem finalmente leva-o até a China (1347), depois de visitar o sudeste asiático (Bengala e Assam). Lá ele se impressiona com a habilidade dos chineses para as artes e manufaturas, ao mesmo tempo que se mostra decepcionado pelo diminuto tamanho da comunidade muçulmana na região. Existe uma reflexão crítica sobre se Ibn Batutta teria visitado pessoalmente todos os lugares que diz ter visitado na China. David Waines fala da possibilidade de parte de seu relato, principalmente sobre as regiões mais ao norte, ter sido proveniente de conversas e entrevistas com outros viajantes que passaram pela região.[195]

---

[193] FANJUL, Serafín; ARBÓS, Federico. "Introducción" *in* BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.,* p. 37.
[194] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.,* p. 697.
[195] *Cf.* WAINES, David. *The Odyssey of Ibn Battuta* – uncommon Tales of a Medieval Adventurer. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

Em sua sétima viagem, já em regresso à terra natal aproveita para fazer uma última peregrinação a Meca em novembro de 1348. Em Gaza ele encontra os primeiros rastros da Peste Negra que vitimaria milhares de pessoas ao redor do Mediterrâneo. Em novembro de 1349 está de volta à cidade de Fez, no Marrocos.

As suas duas últimas viagens foram realizadas por paragens não tão distantes de seu Marrocos. Visitará Al-Andalus em 1350, cruzando o estreito de Gibraltar a partir de Ceuta. Sua estadia em terras Ibéricas fora marcada por contatos e respectivas descrições pouco amistosas em relação aos cristãos católicos. Sobre esta região, muito provavelmente sob influência ou pela direta mão e sugestão de seu escriba Ibn Juzayy — que era Andalus — faz elogiosas considerações sobre as cidades muçulmanas, bem como insere poemas panegíricos. Sobre uma das principais cidades de Al-Andalus ele nos narra:

> Depois continuei a viagem até Granada, capital do país de Al-Andalus, noiva de suas cidades. Seus arredores não têm igual entre as comarcas da terra toda, abarcando uma extensão de quarenta milhas, cruzada pelo famoso rio Genil e por outros muitos riachos mais. Hortas, jardins, sítios e vinhedos abraçam a cidade por todas as partes. Entre suas localidades mais belas está a Fonte das Lágrimas, um monte onde há hortas e jardins, sem igual.[196]

De lá, retorna ao Maghreb para então voltar sua atenção à margem sul de sua terra: o deserto do Sahara e seu além. No lombo de dromedários e sob a companhia de guias berberes ele cruzou o mar de areia e rochas passando por diversos oásis, minas de sal e comunidades nômades. Chega ao *Bilad al-Sudan* em 1352 para visitar o Império do Mali. Seu relato também é um dos poucos documentos de relatos de viagem a falar de tal império no século XIV. A mistura e múltipla vivência religiosa de costumes de religiões tradicionais africanas[197] e o Islã intriga-lhe, tendo ele que encontrar soluções retóricas e literárias para traduzir o que viu, para os leitores de seu relato.[198] Por fim ele retorna ao Marrocos e, entre 1354 e 1355, dita oralmente a Ibn Juzayy seu périplo de aproximadamente 120 mil quilômetros para compor sua *Rihla*. Em dezembro a obra está pronta.

---

[196] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.,* p. 798.
[197] Não atribuo ao conceito de religião tradicional africana a carga semântica que muitas é embutida a ela, significando uma prática fechada em si mesma, sem modificar-se ao longo do tempo a partir de fenômenos internos e/ou externos. Compreendo a ideia de religião tradicional àquela de caráter e desenvolvimento autóctone, influenciada e influenciadora de outras práticas, como em qualquer diálogo intercultural.
[198] Parte do Capítulo **03** é dedicada a uma análise mais fina de sua viagem interna para pensar esta situação.

O período exato de sua morte é incerto. São poucas a fontes relacionadas à sua figura, para além de sua própria *Rihla*. O historiador Ibn Khladun, que fora também funcionário do sultão merínida Abu Inan nos aponta que:

> Durante o reinado do sultão merínida Abu Inan, um membro do corpo dos *shaikhs* de Tânger, chamado Ibn Battuta, reaparece no Maghreb. Cerca de vinte anos, tinha ido para o Oriente, percorrendo o Iraque, Iêmen e a Índia. Durante estas viagens, visitou Delhi, capital do soberano da índia, o sultão Muhammad Sha; este príncipe o acolheu com bondade e confiou-lhe o cargo de grande *qadi* do rito *maliki*. Quando voltou ao Maghreb, Ibn Battuta foi recebido pelo sultão Abu Inan. Pondo-se a contar as maravilhas que vira nas suas peregrinações através dos diversos impérios do mundo, falava principalmente do Império das Índias e contava, a respeito do sultão deste país, anedotas que enchiam de admiração todo o auditório.[199]

O que se sabe é que após sua *Rihla* completada, como apontara o próprio Ibn Khaldun, Ibn Battuta, passou algum tempo na corte do sultão Abu Inan, soberano que financiara a escrita do relato. H. A. R. Gibb[200] aponta que sua morte teria uma data entre os anos de 1368 e 1369. Ibn Hajar al-Asqalani (f. 1449), autor de *Pérola escondidas*, um dicionário biográfico do século XV[201], cita que o viajante após 1355 ocupou "o cargo de *qadi* em alguma cidade ou outra".[202] Muito provavelmente terminou sua história vivendo um estilo provincial confortável e modesto, casou-se algumas outras vezes e teve filhos.[203] Tim Mackintosh-Smith, a partir dos escritos do erudito Ibn al-Khatib, afirma que a data de sua morte foi posterior, em 1377. Mackintosh-Smith[204] observou uma carta presente no manuscrito *Nufadat al-jirab* de autoria de Ibn al-Khatib endereçada ao "*qadi* de Tamasna" de nome Ibn Battuta. A capital de Tamasna (Tamesna) neste período era Anfa, local — segundo este autor — da morte de Ibn Battuta. A cidade de Anfa fora destruída em 1468 pelos portugueses, sendo levantada em seu lugar a atual Casablanca.

Ibn Battuta pôde ver e ser testemunha do melhor que o século XIV tinha a oferecer, três décadas de realtiva paz. A segunda metade deste século seria drasticamente diferente.

---

[199] KHALDUN, Ibn. *Os Prolegômenos* ou Filosofia Social (*Al-Muqaddima*). Tomo I. São Paulo: Editora Comercial Safady LTDA, 1958, p. 325.
[200] GIBB, H. A. R. *The travels of Ibn Battuta* (1325-1354). vol. 01. Cambridge: Hakluyt Society, 1958.
[201] ROBINSON, Chase F. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
[202] HAJAR, Ibn. "Hidden Pearls" *apud* GIBB, H. A. R. *The travels of Ibn Battuta… op. cit.*, p. IX-X.
[203] DUNN, Ross. E. *The Adventures of Ibn Battuta... op. cit.*
[204] MACKINTOSH-SMITH, Tim. *Viagens com um Tangerino*... op. cit.

Foi, nas palavras de Barbara Tuchman, a calamitosa metade do século XIV, um tempo de distúrbio social e regressão econômica que afligiu quase todo o hemisfério.[205]

[205]TUCHMAN, Barbara W. *A Distant Mirror*: The Calamitous Fourteenth Century. New York: Ballantine Books 1978.

CAPÍTULO 02

DA MONTANHA DE TARIK À BORDA DAS SAVANAS: ROTAS E DIÁLOGOS NO EXTREMO OESTE DO *DAR AL-ISLAM*

Nesta seção dedico-me essencialmente a uma narrativa histórica sobre dois dos espaços visitados por Ibn Battuta em suas últimas viagens: O Al-Andalus e o *Bilad al-Sudan*. Acredito ser importante esta contextualização histórica, dentro de um corte cronológico mais dilatado, para melhor compreendermos as análises dos "outros" aos quais nos dedicamos no Capítulo **03**. As tipologias dos "outros" representados na *Rihla* de Ibn Battuta e escolhidos para análise no capítulo seguinte foram os cristãos ibéricos, berberes *massufi* e os negros do Império do Mali. Portanto, resolvemos pensar um pouco a história dos espaços onde se inseriam estas categorias do "outro" presentes nos escritos do viajante.

Para a construção deste capítulo, baseei-me essencialmente na própria historiografia sobre a Península Ibérica islâmica e sobre o Império do Mali. Uma historiografia vastíssima, mas que precisei recortar, já que não é meu intento principal fazer uma História narrativa sobre estes espaços. As fontes secundárias formaram a principal base. Contudo, agradecendo novamente ao Ibn Khaldun (séc. XIV), pois tal qual ele, algumas fontes primárias foram importantes não só para ilustrar as análises historiográficas feitas pela historiografia consultada, como também para pensar de uma maneira sincronicamente alinhada ao período. A teoria da ascensão e decadência dos impérios pensada pelo citado erudito foi uma ferramenta importante, pensando-a e datando-a em seu período, para analisar as relações políticas entre os Estados maghrebinos, andaluses e mesmo dos movimentos religiosos que surgiram no meio do *Sahara* e interligaram comercialmente e politicamente o *sahel*, o Maghreb e a Península Ibérica.

A *Autobiografia*[206] de Ibn Khaldun foi essencial para ajudar-me a entender as relações política e os conflitos entre cristãos e muçulmanos nos últimos suspiros do reino de Granada. Apesar deste erudito ter vivido na última metade do século XIV, sua família é

[206] KHALDUN, *Auto-Biografia*. São Paulo: Comercial Sarfady, 1958.

de origem andalusa e, muito provavelmente, ouviu relatos orais de seus familiares para compor sua autobiografia e os relatos sobre o *Banû*[207] Khaldun.

Ainda, numa sessão mais analítica, antes de tratar propriamente da África ao sul do Sahara, tratarei da chegada do Islã e suas transformações no continente africano, atentado para a discussão historiográfica sobre as etapas da islamização na África Ocidental.[208] Além disso, analisaremos de forma breve a relação deste islã na África Ocidental com o sufismo até o século XIV.

Já na sessão dedicada à contextualização histórica sobre o Império do Mali, a própria *Rihla* de Ibn Battuta e alguns poucos escritos de viajantes que passaram ou compilaram relatos de comerciantes sobre a região ajudaram-me a ilustrar e melhor analisar a História do *Bilad al-Sudan* entre os séculos XI e XIV.

O leitor irá perceber que não ultrapassei nesta contextualização histórica destes dois espaços – já justificada nas linhas anteriores – a primeira metade do século XIV. Fiz isso em decorrência de um breve argumento: para entender os "outros" descritos por Ibn Battuta em sua *Rihla,* finalizada em 1355 pela pena de Ibn Juzzayy, precisamos analisar a História destes espaços até o citado momento. Não nos preocupa aqui, portanto, o findar da "Reconquista" cristã e a queda de Granada ou o esfacelamento do Império do Mali com as incursões tuaregues, fulanis ao noroeste e a ascensão da hegemonia Songhay.[209]

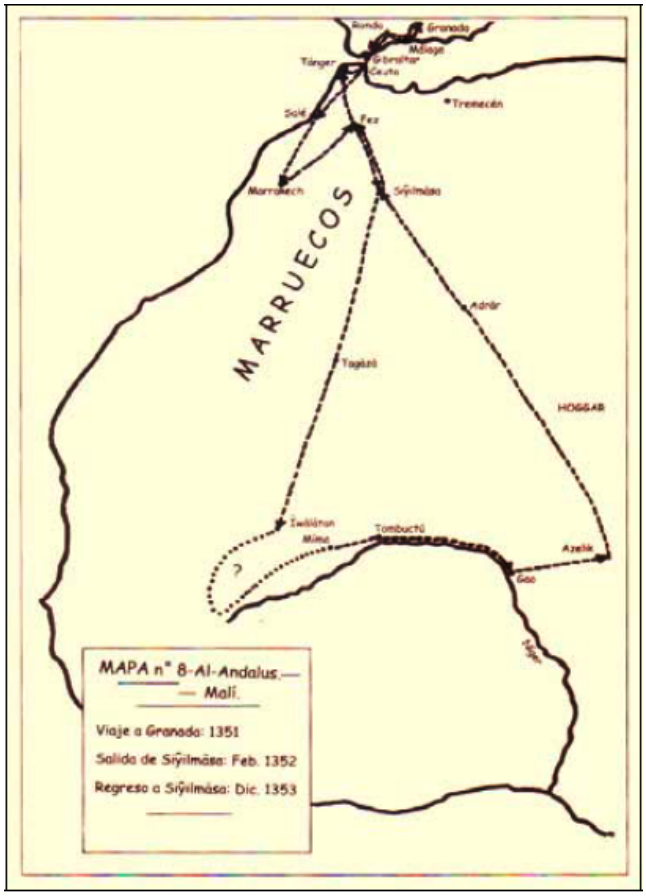
Algumas descrições de Ibn Battuta e poemas – enxertos identificados – de Ibn Juzayy foram também utilizados como fontes para ponderar e analisar as visões e reflexões sobre um tema muito comum no gênero *Rihla*: as maravilhas de caráter religioso e, se podemos assim dizer, de caráter estético nas extensas descrições dos jardins e pomares principalmente em Al-Andalus, como também as extensas e detalhadas descrições feitas pelo viajante maghrebino das audiências reais encabeçadas pelo *mansa*.

2.1. DO MAGHREB AO AL-ANDALUS: IBN BATTUTA ENTRE CRISTÃOS E MUÇULMANOS

> Logo, me encaminhei à Ceuta, na qual residi durante muitos meses, três deles, enfermo. (...) Embarquei de Ceuta em um barquinho de cabotagem

[207] Termo em referência à família estendida, clã ou dinastia.
[208] ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
[209] Para uma discussão interessante ver MCKISSAK Patricia.; MCKISSAK, Frederick. *The Royal Kingdoms of Ghana, Mali, and Songhay* – Life *in* Medieval Africa. Nova York: Henry Holt and Company, 1994.

pertencente às gentes de Arcila e me cheguei ao país de al-Andalus - que Deus o guarde.[210]



MAPA **05** – Mapa da viagem de Ibn Battuta à al-Andalus -1351 e ao Mali - 1352-1353 (BATTUTA, Ibn. *A través del Islam*. op. cit.).

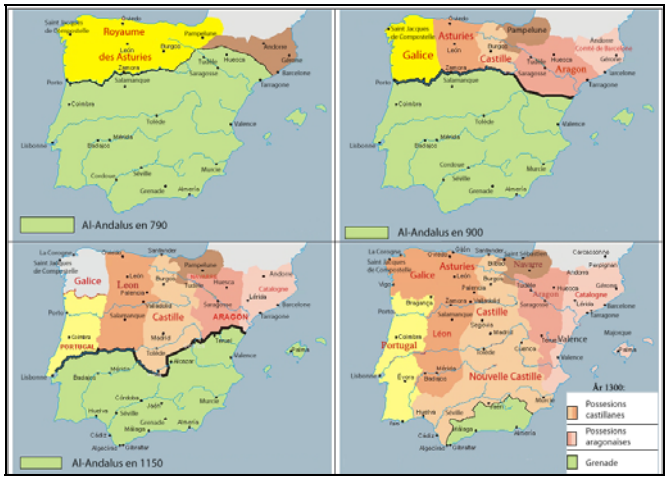
Em 1352 d.C. Ibn Battuta parte do norte da África em direção à Peninsula Ibérica. Al-Andalus, sua próxima jornada. Após conhecer Meca, Bagdá, Constantinopla, o sul da Rússia, o Curdistão, a Índia, China, agora dirigia-se ao Oeste, em direção ao reino de Granada, último bastião islâmico na Península Ibérica. Tratava-se do último reino taifa[211] ibero-mulçumano, o qual após a queda do império Almohada, tornara-se o último Estado islâmico da região frente ao avanço dos vários reinos cristãos ao norte – Leão, Castella, Navarra e Astúrias. A este tempo, o rei governante do reino de Granada chamava-se Abu

[210] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 756.
[211] Pequeno emirado muçulmano independente, dentro da Península Ibérica. Deriva da palavra árabe *tâ'ifa* (pl. *taw'âif*), que significa parte, porção, facção.

Al-Hajjaj Yusuf I (m. 1354), soberano da dinastia Násrida – família assentada ao trono pela primeira vez no ano de 1231.

Pensando na citação de Braudel, Ibn Battuta em suas longas viagens, como um exemplo, mostrou que "todos esses viajantes estabelecem, em cada exemplo escolhido entre mil, que nenhuma fronteira cultural é fechada, impermeável".[212] Seu périplo através da parte do Dar al-*Islam* localizado ao sul da Península Ibérica é uma prova das trocas culturais entre culturas percebidas pelas lentes do viajante. Este é o caso de Al-Andalus; onde as construções religiosas islâmicas mesclavam-se em um estilo arquitetônico berbere-maghrebino ganhando um toque original de refinamento. O mesmo em suas fortificações, com torres muito altas e procedimento de engenharia militar baseados nos encastelamentos de seus inimigos cristãos[213], mas não deixando de conter um poema ou oração-louvação à Allah na parte interna da muralha, próxima a um portão.

Nas próximas linhas analisaremos historicamente o reino de Granada (Al-Andalus) no intuito de entender as crônicas de Ibn Battuta atinente as suas viagens por estas paragens, destacando os vislumbres e descrições de "maravilhas" – em suas diferentes possibilidades – apontadas pelo viajante em questão. Examinaremos também as razões de encanto e atração destas maravilhas para o viajante e suas respectivas importâncias para registro em *Rihla*.



MAPA **06** – Mapas representando cronologicamente (790/ 900/ 1150/ 1300) os avanços e recuos de al-Andalus frente aos reinos

[212] BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações.* São Paulo: Martins Fontes, 2004.
[213] MANUEL, Antonio (org.). *Memórias Árabo-Islâmicas em Portugal e Hespanha*. Lisboa, Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses, 2005. p. 32-33.

> cristãos na península Ibérica durante a Idade Média (fonte: http://www.spainthenandnow.com/).

Desembarcando na cidade de Gibraltar, começa a descrição da localidade por alguns pontos que o chamaram a atenção. Nesta passagem do relato, Ibn Juzayy em enxerto próprio no texto intitula a cidade de "A Montanha da Conquista", por estar situada em uma região de falésias frente ao mar Mediterrâneo e em decorrência de um importante acontecimento histórico, ao olhar muçulmano, no ano de 711 d.C:

> Aqui se deu a grande conquista, pois é o lugar em que desembarcou Tariq b. Ziad, cliente de Musa b. Nusayr, ao cruzar o estreito, por isso ela toma o nome e se chama Jabal Tariq (Montanha de Tariq, Gibraltar) e também monte da conquista posto aqui ser onde começou.[214]

Na região do estreito entre o noroeste da África e a península Ibérica desembarcaram as primeiras levas de soldados islâmicos que conquistaram o território, levando pois, esta cidade localizada no estreito, a referente homenagem explicitada por Ibn Battuta.

Uma das "maravilhas" apontadas por Ibn Battuta nesta primeira cidade andalusa em que pisou foi o "Muro dos Árabes", que merece ser descrito pela carga simbólica inscrita em seus tijolos. Escreveu o viajante: "ainda perdura os restos da muralha que levantaram Tariq e seus companheiros e a denominaram 'Muro dos Árabes', eu a tive contemplado nos dias de minha estância por motivo do sitio de Algeciras, a que Deus haja de retorná-la ao Islã".[215] A importância desta construção está em seu sentido simbólico em um Estado ameaçado, derrotado em muitas situações; contudo, esperançoso de voltar às glórias e ao poder de outrora: "a que Deus haja de retorná-la ao Islã".[216] A figura e a criação de um herói, representado e lembrado por um monumento, neste caso por ele mesmo edificado, era naquele contexto de suma importância na manutenção de esperança e criação da possibilidade, mesmo que apenas imaginária de superação e reconquista através da figura de um conquistador mulçumano de outrora. Isto é possível perceber na passagem em que Ibn Battuta louva o seu soberano Marroquino pelo envio de tropas à auxiliar os islâmicos

---

[214] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 792
[215] *Ibidem*.
[216] *Ibidem*.

peninsulares: “Inshallah Deus o Altissimo conceda a vitoria ao Islã na Pensinsula Ocidetal por meio de nosso soberano”.[217]

Em uma volta pela “Montanha da Conquista” o viajante berbere pôde “contemplar as magnificas fortificações, bastiões e apetrechos que dispusera nosso senhor Abu I-Hasan [Abu al-Hasan ‘Ali]”[218], soberano Merínida do Marrocos. O escriba Ibn Juzayy, que era granadino, fala com orgulho “A montanha da conquista é o reduto do Islã dirigido contra as gargantas dos adoradores de idolos”.[219]

Para o entendimento do descontínuo processo de avanços militares cristãos e muçulmanos em Al-Andalus, como se pode observar no Mapa **05**, se faz necessária a contextualização dos processos de centralização, descentralização política, pelejas internas, confrontos dinásticos, alianças e querelas entre reinos católicos e islâmicos. Estes foram alguns dos elementos correntes na “longa história de quase oito séculos de permanência de Estados muçulmanos na península Ibérica”[220], como foi exemplo a História da família de Ibn Khaldun escrita nas páginas iniciais de sua autobiografia.[221]

Em abril ou maio de 711, em plena expansão militar do Império Omíada islâmico, um grupo de reconhecimento chefiado por Tariq b. Ziyad – um antigo escravo berbere e comandante das tropas árabo-berberes da região de *Ifriqiya* – atravessa e conquista o estreito que separa a África da península Ibérica. Em julho do mesmo ano o exército islâmico trava uma batalha decisiva com as tropas do rei visigótico Roderic (m. 714) num local tradicionalmente identificado pela historiografia como o rio Guadalete (Batalha de Guadalete). Ao fim da invasão ainda no século VIII, a parte islâmica da Peninsula Ibérica viria a ser comandada por governadores dependentes de Damasco, tendo em Sevilha, e mais tarde em Córdoba, a sua capital.

A queda dos Omíadas em Damasco e a tomada do poder pelos Abássidas em 750 teriam repercussões políticas no Al-Andalus. O único sobrevivente do massacre da família Omíada, o príncipe Abd al-Rahman (731-788), chega à península em 756 e instala-se em Córdoba, onde toma o título de Emir declarando-a independente do Califado dos Abássidas. Ele dará início a uma dinastia que governa o Al-Andalus até 1031. Tal emirado,

---

[217] *Idem*, p. 795
[218] *Idem*, p.794.
[219] *Idem*, p.795.
[220] GIORDANI, Mário Curtis. *História do Mundo Árabe Medieval*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 105.
[221] KHALDUN, *Auto-Biografia*. São Paulo: Comercial Sarfady, 1958.

centralizado e forte politicamente seria um importante centro cultural e diplomático, mantendo relações com vários reinos cristãos, inclusive o Império Bizantino.[222]

Em 929 o emir Abd al-Rahman III (889-961) declara-se califa, título que lhe conferia independência não só política mas também religiosa em relação aos Abássidas. Pacifica o sul e o levante Peninsular onde haviam surgido vários movimentos independentistas de grupos berberes insatisfeitos em seus ganhos com as conquistas militares. O seu sucessor Al-Hakam II (915-976), governou durante um período de relativa paz.[223]

O terceiro califa de Córdoba, Hisham II, foi eclipsado durante a sua menoridade por Muhammad Ibn Abi Amir, mais conhecido pelo seu nome das crônicas cristãs: Al-Mansur (938-1002). Ele ocupava o cargo de *hajib* ou prefeito do palácio.[224] Al-Mansur governou entre 978 e 1002 d.C. concentrando o poder efetivo nas suas mãos e dirigido campanhas periódicas contra os cristãos. Em 997 chega mesmo a destruir o santuário de Santiago de Compostela. Para além disso, estabeleceu o domínio do Al-Andalus na parte ocidental do Maghreb, através do vice-reino de Fez sob a responsabilidade de seu filho.

> O poderoso chefe árabe tornou-se famoso pela série de vitórias obtidas contra os cristãos. Em 981 tomou e saqueou Zamora e chegou até Leão. De volta à Córdoba recebeu uma acolhida triunfal e tomou o cognome Al-Mansur Billah, "o vitorioso por favor de Alá". Temos aqui o famoso Almançor (Al-manssor, Almanzor) das crônicas cristãs.[225]

Com um exército composto formado por cavaleiros berberes muçulmanos e mercenários cristãos, invade Compostela e, no ano 1000. Ele é saudado pelo poeta Ibn Darray em um poema panegírico[226]:

> Tu quebraste os fundamentos da religião dos hereges [infiéis] nas suas próprias raízes, apesar de solidamente defendida.
> O tempo nunca assustou a tua alma tranquila, e nenhum ouvido ouviu as tuas penas.
> O tempo escolhe os adoradores do demônio, deixando-os crer e edificar a heresia ao longo de milênios.
> O tronco da heresia é o atrevimento semita, e em suas raízes os romanos[227], os etíopes e os francos.

---

[222] CORTAZÁR, Fernando; VESGA, José Manuel. *História de Espanha: uma breve História*. São Paulo: Presença, 1993.
[223] *Ibidem*.
[224] *Ibidem*.
[225] GIORDANI, Mário Curtis. *História do Mundo Árabe Medieval*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 111.
[226] ROSENTHAL *in* KHALDUN, Ibn. *The Muqaddimah… op. cit.*, p. 35.

> As tropas dos hereges [infiéis] vinham a ele em perseguição, semelhantes a um espaço onde a sombra procura as nuvens.[228]

Neste poema podemos perceber em alguns versos específicos, a visão dos islâmicos andaluses, não só sobre os cristão latinos do norte peninsular, mas sobre todos os cristãos à ocidente de Meca.

"O tronco da heresia é o atrevimento semita, e as suas raízes os romanos, os etíopes e os francos"[229], nesta passagem do poema é possível observar tanto o conceito de "semita", utilizado pelo autor, revelando a sua ligação explicita aos cristãos. Diferentemente do conceito étnico/linguístico, o "semita" de Ibn Darray demonstra uma conotação eminentemente religiosa. Seja cristão copta etíope, ortodoxo bizantino ou latino franco, todos fazem parte, como as raízes, do "tronco da heresia"[230] e, segundo o poema, são igualmente "adoradores do demônio" que edificaram sua "heresia ao longo de milênios". Isto é, seriam hereges antes mesmo do surgimento do Islã!

A retaliação de Al-Mansur para com as Reconquistas cristãs na Península rendeu-lhe grandes homenagens. A última delas foi expressa neste poema onde é colocado como um dos grandes "defensores do islã" na península Ibérica:

> Os traços que ele deixou atrás de si
> te dirão quem ele foi, como se tu
> estivesse vendo-o com teus próprios olhos.
> Por Allah, as gerações vindoura
> jamais produzirão um igual a ele,
> e tampouco um que saiba melhor
> como defender nossas fronteiras[231]

A partir da análise do último trecho deste poema é possível pensar um pouco mais sobre esta visão dos muçulmanos da "Reconquista" cristã. O poeta anônimo ao escrever: "...saiba melhor / como defender nossas fronteiras"[232], revela um sentimento presente entre os muçulmanos da Península Ibérica em tempos de fissuras e violência. Os tempos eram de insegurança, mas não se perdia a ideia de que fronteiras eram islâmicas e, por conseguinte,

---

[227] Os romanos aqui referidos são os Bizantinos da igreja ortodoxa. A tradução do árabe "Rum" (romanos) refere-se as gregos ortodoxos de Constantinopla e da Ásia menor.
[228] DARRAY, Ibn *apud* CORTAZÁR, Fernando; VESGA, José Manuel. *História de Espanha... op. cit.* p. 135-136.
[229] *Idem*, p. 136.
[230] *Idem*, p. 136.
[231] ANÔNIMO *apud* FLETCHER, Richard. *Em busca de El Cid*. São Paulo: UNESP, 2002. p. 40.
[232] FLETCHER, Richard. *Em busca de El Cid... op. cit.* p. 40.

as terras eram islâmicas. Há quase três séculos, ao tempo de Al-Mansur, estas terras eram passadas de geração em geração. O que os cristãos do Norte iriam de "reconquistar" se são "(...) nossas fronteiras", se estas terras "a nós pertence[m]"? Interessante notar que, do outro lado, em legitimação à expansão cristã, ocorre a reelaboração de uma identidade e da construção de uma tradição[233] baseada no passado visigótico, onde reis cristãos eram soberanos na Hispania.[234]

Embora a desagregação final do califado de Córdoba se tenha verificado em 1031, desde 1009 a situação política caracterizava-se pela instabilidade. Finda a hegemonia dos *Banû*[235] Amir, a dinastia de Al-Mansur. Começa então um período de descentralização, provocado pela ambição dos emires das principais cidades andalusas. Isto resulta na decomposição do califado. Al-Andalus acabará retalhado em inúmeras unidades políticas governadas por, como os chama Ibn Khaldun, "*Muluk at-tawa'if*" (reis de partido [fragmento]), ou reinos de Taifas. Tais reinos eram pequenos Estados que partilhavam uma afinidade étnica original, tendo muitos deles uma existencia efêmera. As causas desta insegurança política eram tanto as guerras internas entre os próprios Estados islâmicos, quanto principalmente, pelas incursões cristãs melhores sucedidas dentro deste espaço de descentralização política entre os muçulmanos em al-Andalus.

> A decomposição do Califado de Córdoba faz soar os alarmes nos reinos do Norte, que imediatamente se lançam à ofensiva. A partir de então, e ao longo dos séculos, as milícias catelhanas, leonesas, navarras e catalo-aragonesas invadem repetidamente as fronteiras marcadas pelo movimento repovoador – os vales do Douro e do Ebro, a planície de Vich – incorporando pouco a pouco a maior parte da Península.[236]

Al-Mu'tamid (1040-1095), soberano da *taifa* de Sevilha, pede ajuda aos Almorávidas, uma dinastia berbere que tornara-se soberana à noroeste da África na região do Maghreb. Em 1086, o emir Almorávida Yusuf derrota os cristãos na Batalha de Zalaca. Para além do combate aos cristãos os Almorávidas acabariam por subjugar os reinos de *taifas* em pouco mais de cinco anos e integrar o Al-Andalus ao seu império norte-africano.

---

[233] Sobre esta perspectiva da Tradição como construção ver HOBSBAWM, Eric; RAGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
[234] Nome da província Romana ocupada pelos Visigodos. Um adendo: estes reis Visigóticos da Península Ibérica pré-islâmica não eram Católicos, mas sim Cristãos Arianos.
[235] Termo em referência à família estendida, clã ou dinastia.
[236] CORTAZÁR, Fernando; VESGA, José Manuel. *História de Espanha... op. cit.* p. 139.

As origens da dinastia dos Almorávidas encontram-se na liderança de do pregador islâmico Abd Allah Ben Yasin junto aos *Lamtuna*, um dos grupos berberes dos *Sanhadja* que viviam de forma nômade e belicosa no *Sahara* Ocidental (entre o sul de Marrocos e as margens do rio Senegal). Após a morte de Yasin, emerge como líder Yussuf ibn Tachfin (1061-1106), verdadeiro fundador da dinastia.[237] Com os seus guerreiros, Yussuf se lança à conquista de Marrocos e da Argélia Ocidental, tomando Fez em 1063 e fundando a cidade de Marrakech por volta de 1062.[238]

Ao adentrarem em Andalus, primeiramente os líderes berberes *maliki* agem de forma extremamente intolerante. Obras filosóficas são queimadas e moçarabes[239] perseguidos. Contudo, com o passar das décadas os novos soberanos norte-africanos acostumam-se à vida e à cultura andalusi. Muitos passando de guerreiros à apreciadores sensíveis de artes e poemas Andalusi.

Baseado, certamente na tese defendida por Ibn Khaldun em sua "*Al-Muqaddimah*", expõe-nos Mario Curtis Giordani:

> uma das explicações da decadência e queda desse império reside sem dúvida no contacto com a refinada civilização de al-Andalus. Haviam chegado à Espanha em uma época em que as letras, a poesia, os prazeres do espírito tinham, desde muito tempo, substituído o amor à guerra e à sede das conquistas. Essa situação facilitou sem dúvida seu estabelecimento no país, mas causou também sua ruína. A doçura da vida em al-Andalus quebrantou o ânimo guerreiro dos rudes berberes. Tornando-os requintados e licenciosos, em Marraquexe como em Córdova, tornaram-se alvo das críticas dos doutores malikitas, onipotentes entre a massa popular.[240]

O rei de Aragão Afonso I, "o batalhador" e o rei Afonso VII de Castela lançaram ataques sobre os territórios controlados pelos Almorávidas. Em 1118 Saragoça cai nas mãos do monarca aragonês. Paulatinamente o poder Almorávida entrará em declínio, dando espaço para que um segundo período de reinos de taifas. Neste ínterim destacando as taifas de Córdoba e Málaga, mais ao sul.

O poder Almorávida no norte de África seria substituído por uma nova dinastia berbere, a dos Almohades. Muhammad Ibn Tumart (1080-1128) era um berbere-viajante

---

[237] VIGUERA, María Jesús, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes : (Al-Andalus del XI al XIII)*, Madrid: Mapfre, 1992,

[238] Sobre os Almorávidas e a fundação de Marrakech, ver: P.F. de Moraes Farias, "The Almoravids", *Bulletin de l'I.F.A.N.*, volume 29, série B, número 3-4, 1967, páginas 794-878.

[239] Cristão de cultura e língua árabes.

[240] GIORDANI, Mário Curtis. *História do Mundo Árabe Medieval... op. cit.* 114-115.

estudado em teologia nas cidades de Córdoba e no Médio Oriente. Ao regressar para o norte da África, iniciou um movimento religioso que pretendia um retorno ao um Islã mais "puro", contestando o poder do Almorávidas junto dos outros grupos berberes. Após sua morte assume o movimento Abd Al-Mu'min (1130-1163), um dos seguidores de Tumart. Este seria o primeiro califa dos Almohades. Em 1145, Al-Mu'min enviou um exército à península Ibérica e após algumas batalhas, os Almohades conquistaram Al-Andalus. Os próximos califas Almohadas dedicaram muitos recursos à extensas obras públicas para defesa e contenção dos reinos cristãos, muitas delas baseadas em técnicas de defesa militar criadas por seus próprios inimigos. Durante o período de soberania Almohada, contudo a parte ocidental do Al-Andalus viu-se ameaçada pela ascensão de um novo monarca cristão: Afonso Henriques que, em 1147 conquista a cidade de Lisboa.

O poder centralizado em al-Andalus foi capaz de infligir grandes derrotas aos reinos cristãos até que em 1212 na batalha de Navas de Tolosa, uma união militar entre os reinos cristãos de Leão, Castela, Aragão e Navarra derrotam boa parte do exército berbere Almohada. A partir daí, em 1228 instalam-se várias revoltas separatista em Al-Andalus. Os reinos cristãos aproveitam a instabilidade para prosseguirem com seus avanços militares barrados durante a centralização e consolidação política da dinastia islâmica dos Almohadas. Em 1236 os cristãos conquistam Córdoba, em 1248 Sevilha e em 1249 o rei português Afonso III conquista o Algarve (*Al-Gharb*).

Falando dos berberes-andaluses em sua "História dos povos Árabes" cita Albert Hourani: "após os Almôadas, o processo de expansão cristã foi extinguindo um centro de vida muçulmana após outro, até restar apenas o Reino de Granada"[241], momento político em que Ibn Battuta visita a região. Muitas das antigas cidades islâmicas da Península caíam sob poder dos reinos cristãos, principalmente pelas mãos dos castelhanos. Castela tornava-se cada mais forte com suas conquistas em direção ao sul. Dominava novas cidades tributáveis e expandia os campos.

Os conflitos de caráter político e religiosos ocorriam na região oeste do Mediterrâneo como também, igualmente, no outro limite do mesmo mar. Sobre os muçulmanos que viviam sob o poder dos cristãos nas cidades recém-conquistadas pelos cavaleiros católicos, o viajante andalus Ibn Djubayr (1145-1217) em passagem à região da Síria e Palestina, nos fins do século XII registra a seguinte passagem:

---

[241] HOURANI, Albert. *Uma História dos povos árabes*. São Paulo: companhia das Letras, 2006. p. 255.

> Não há para muçulmano, desculpa alguma perante Deus para sua estada numa cidade ímpia, a menos que esteja simplesmente de passagem. Em terra do Islã, encontrou abrigo contra os males a que estava submetido. Contrariamente, em paisagens estrangeiras era obrigado a ouvir ofensas dirigidas ao profeta, sujeitar-se aos impedimentos de purificação, viver entre os porcos e a tantas outras licenciosidades. Abstenham-se, abstenham-se de penetrar nessas regiões! É preciso pedir perdão e misericórdia a Deus para evitar tal erro. Um dos horrores que saltam aos olhos de quem mora no território cristão é o espetáculo dos prisioneiros muçulmanos tropeçando nos grilhões, usados para trabalhos forçados quando tratados como escravos. O mesmo ocorre com o espetáculo das cativas muçulmanas que trazem aos pés anéis de ferro. Os corações despedaçam-se a essa visão. Mas piedade não lhes serve de nada.[242]

Ao final de sua descrição, no tocante ao tratamento dispensado aos muçulmanos e muçulmanas dentro das terras sob domínio cristão, percebe-se a tristeza com que descreve alguns detalhes. Sobre os prisioneiros e as escravas islâmicas destes territórios poeticamente fala como "os corações despedaçam-se a essa visão".[243] Contudo, no último trecho de seu registro expõe a raiva e o sentimento de retaliação sobre esta situação: "Mas piedade não lhes serve de nada".

Tal situação irá se tornar ainda mais comum dentro da Península Ibérica pós século XII. Neste momento os reinos cristãos Ibéricos do Norte irão utilizar-se de colonos e cavaleiros francos para povoar as regiões recém-conquistadas. Estes nobres e guerreiros da França ao adentrarem nesse território agiam com considerável intolerância sob as populações islâmicas recém submetidas, realizando massacres e perseguições sobre os muçulmanos e Judeus da península Ibérica.[244] Rosenthal aponta a ligação direta entre os novos avanços cristãos, com apoio franco dentro de Al-Andalus e a fuga das populações islâmicas para a região do Maghreb. Neste momento, a História encaixa-se com o relato sobre os *Banû* Khaldun presente na biografia do historiador Ibn Khaldun:

> No início do século treze, no reinado da Espanha Almôada, os cristãos avançavam mais e mais aproximando-se do triangulo Córdoba-Sevilha-Granada. Neste tempo, a família Banû Khaldun e outros patrícios de Sevilha tentaram apreender a independência da dominação do conselho da cidade; mas eles falharam em sua tentativa de espalhar a mensagem e

---

[242] JUBAYR, Ibn. T*he Travels of Ibn Jubayr* - Being the Chronicles of a Mediaeval Spanish Moor Concerning His Journey to the Egpyt of Saladin, the Holy Cities of Arabia, Baghdad the City of the Caliphs, the Latin Kingdom of Jerusalem, and the Norman Kingdom of Sicily (Trad. Broadhurs). London: Jonathan Cape, 1952, p. 222.
[243] *Ibidem*.
[244] *Cf.* POLIAKOV, Leon. *De Maomé aos Marranos*: História do Anti-Semitismo II. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1996.

> no ano de 1232 Muhamad b. Yusuf Ibn Al-Ahmar, fundou a dinastia Nasrída frente à infiel 'abominação'.[245]

Em sua "*Al-Muqaddimah*" Ibn Khaldun, traz importantes colocações não só sobre os cristãos em choque com os reinos islâmicos, como também uma reflexão sobre a ideia de decadência destas dinastias muçulmanas. Ibn Khaldun nasceu em Tunis, no dia 27 de maio de 1332, numa família originalmente iemenita, mas estabelecida na cidade andalus de Sevilha desde longa data. Os *Banû* Khaldun fugiram para Tunis, capital da *Ifriqya*, logo após os primeiros avanços cristãos sobre a cidade em que residiam. Ibn Khaldun, como explica R. Araújo:

> É portanto um homem do século XIV, o que significa dizer que o mundo muçulmano de seu tempo é o dos merinidas do Marrocos (1269-1420), dos hafsidas da Tunísia (1228-1574), dos nasrídas de Granada (até 1492), dos mamelucos do Egito (1250-1517), sem nos esquecermos do Império mongol de Tamerlão (1331-1405).[246]

Este erudito exerceu importantes cargos em diversos Estados do Oeste islâmico. No fim de 1363 ele é enviado à Sevilha, cidade ancestral de sua família, encarregado de uma missão delicada: estabelecer um tratado de paz entre Pedro, o cruel (filho de Afonso, rei de Castela) e os emires de Al-Andalus. "Em seu retorno, seus sucessos no mundo cristão criam ressentimentos por parte de Ibn al-Khatib"[247] sultão reempossado de Granada.

> A vida de Ibn Khaldun, segundo sua própria descrição, nos diz alguma coisa sobre o mundo a que pertenceu. Era um mundo cheio de lembranças da fragilidade da empresa humana. Sua própria trajetória mostrou como eram instáveis as alianças de interesses em que se baseavam as dinastias para manter o poder; (...) deixou claro como a ascensão de um novo poder afetava a vida das cidades e povos.[248]

O conceito de "Guerra Santa" também compartilhado pelos cristãos nortenhos – pós-colonização franca – é explicitado por Ibn Khaldun, a partir da vertente participante islâmica:

> Na comunidade Muçulmana, a Guerra Santa é um dever religioso, por conta do universalismo da missão [muçulmana] e a [obrigação da] conversão de todos ao Islã seja pela persuasão ou pela força.

---

[245] ROSENTHAL *in* KHALDUN, Ibn. *The Muqaddimah… op. cit.* p. 35.
[246] ARAÚJO, Richard Max. *Ibn Khaldun*: A ideia da decadência dos Estados do ocidente Muçulmano. *op. cit.*, p. 23-24.
[247] *Idem*. p. 37.
[248] HOURANI, Albert. *Uma História dos povos árabes... op. cit.* p. 18.

> Consequentemente, o califado e a autoridade real está unida ao [Islã], então a pessoa pode cumprir sua devoção com força avaliável para ambos ao mesmo tempo.[249]

Al-Andalus durante o século XIV, resumida ao reino de Granada, continuava a ser um polo cultural e econômico do mundo Islâmico, como deixou claro Ibn Battuta em sua *Rihla*. Contudo, a Filosofia da História da ascensão e queda dos impérios formulada por Ibn Khaldun, pensada a partir dos reinos e dinastias do Maghreb poderia muito bem ser aplicada a Al-Andalus decadente, quando o mesmo escreve:

> No findar de uma dinastia, sempre aparece algum poder que dá a impressão de que fez desaparecer a senilidade da dinastia. Cresce o brilho pouco antes de extinguir-se, como um pavio ardente cuja chama fulgura brilhantemente um momento antes de desaparecer, dando a impressão que está começando a chamejar, quando na verdade está se apagando.
> Isto deve ser considerado, e se não deve negligenciar o sábio plano que Deus cunhou em Sua criação do curso em direção ao destino que Ele determinou para isso. Cada termo tem um livro.[250]

2.1.1. DESCRIÇÕES DAS MARAVILHAS EM AL-ANDALUS

O maravilhoso é um tema constante nos relatos de viajantes medievais. Existe uma discussão densa sobre a utilização deste conceito, através dos realtos dos viajantes medievais, por parte da crítica literária.[251] Na concepção de Faucon[252], esta categoria se revela de três formas distintas: primeiro em algo considerado maravilhoso por ser semelhante ao conhecido, porém muito maior que este, ainda que descritível; segundo em algo extraordinário, além do imaginado; e terceiro em algo imenso que, mesmo na tentativa de descrição, não pode ser definido. Esta é igualmente uma categoria de pensamento e descrição do viajante maghrebino.

Discutido de forma breve esta questão, voltemos ao relato de Ibn Battuta: "desde Gibraltar me transladei à cidade de Ronda, que entre as praças fortes do Islã é uma das melhore situadas e defendidas".[253] Por esta cidade o viajante não nos deixa nenhuma descrição a ser analisada sob o aspecto do "maravilhoso", a não ser a característica

---

[249] KHALDUN, Ibn. *The Muqaddimah… op. cit.* p. 473.
[250] KHALDUN, Ibn. *The Muqaddimah* v.2… *op. cit.* p. 118.
[251] *Cf.* BUSANELLO, Márcia Regina. *O Maravilhoso no relato de Marco Polo*. Dissertação de mestrado – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.
[252] FAUCON *apud* BUSANELLO, Márcia Regina. *O Maravilhoso no relato de Marco Polo... op. cit.*
[253] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 796.

eminentemente militar de suas praças e uma eminente figura o qual lhe deu abrigo em sua residência. O conhecimento e a erudição de tal homem deixaram o curioso tangerino impressionado. Abu I-Hayayy Yusuf b. Musa al-Muntashâqarî era ao mesmo tempo poeta, jurisconsulto, *qadi* e literato. Tal erudição deixa maravilhado o viajante, sendo a esta figura dedicado boa parte da descrição de Ronda.

De Ronda ele viaja à Marbella, onde não se demora e logo dirige-se a Málaga, que então era uma importante cidade do Reino de Granada. Antecipadamente à sua saída, partiram de Marbella um grupo de cavaleiros pelo caminho que Ibn Battuta iria percorrer. Ao sair da pequena vila de Marbella o viajante encontrara um cavalo morto dentro de um poço, o corpo de um pescador logo a frente e um outro cavalo degolado, cena esta que o impressionou. Chegando às cercanias de um castelo muçlumano próximo, adentra a fortaleza e lá passa a noite. Em uma entrevista ao comandante da fortificação, descobriu a causa da cena que tanto o espantara em seu caminho: quatro galés de saqueadores cristãos rondavam a área, tendo desembarcado nas proximidades e massacrado a população muçulmana. Os ginetes que saíram antecipadamente à sua partida foram eliminados e capturados pelos guerreiros cristãos, sobrevivendo apenas um cavaleiro, fugitivo dentro do mesmo castelo em que refugiou-se o viajante após presenciar tal cena.[254]

Chegando, finalmente em Málaga, escoltado por um cavaleiro do castelo, encanta-se com a cidade descrevendo minuciosamente aquilo que o maravilhou. "Málaga, uma das capitais de al-Andalus é uma das mais bonitas, combina as vantagens do mar e da terra e abunda em produtos e frutos".[255] Fala da beleza e do tamanho das uvas que vinhas ao redor da cidade se produzem. A beleza dos jarros dourados lá produzidos e vendidos aos mais diversos países islâmicos também o impressionou. "Os Figos e Amêndoas se transportam desde a cidade e sua foz até os países do Maghreb e do oriente árabe".[256] Não era incomum a chegada de produtos de origem andalusa nos portos frente as areias do *sahel*. Inclusive, muito provavelmente, a circulação de pessoas muçulmanas de origem Ibérica não deveria ser algo extremamente raro. Os achados arqueológicos na região de Gao são um indício disso.[257]

---

[254] *Ibidem*.
[255] *Idem*, p. 797.
[256] *Ibidem*.
[257] Sobre as inscrições gravadas em mármore em Almería, na Espanha e transportadas a Gao, ver MORAES FARIAS, P. F. *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali*. Oxford: Oxford University Press, 2003. Para uma visão geral desta questão ver: CISSOKO, Sékéné Mody. "Os Songhai do século XII ao XVI"

O relato de Ibn Battuta, como explicitado anteriormente, fora compilado pelo poeta Ibn Juzayy e, em várias passagens compartilham o espaço da narrativa duas vozes diferentes. Na maioria das vezes as vozes de Ibn Battuta e Ibn Juzayy são identificadas, como no caso em que o poeta-escriba cita um poema sobre Málaga:

> Disse Ibn Juzayy: 'Tudo isto eu indico Jatib Abu M. 'Abd al-Wahhãb b. 'Ali, o malaguenho, em suas palavras de excelente paranomasia poética:
> Málaga, quantos figos produzes,
> por ti vão os barcos!
> Um médico me proibiu por um mal visitar-te
> mas falta algo tal qual a minha vida.[258]

Ainda em Málaga, Ibn Battuta visita a Mesquita da localidade, onde conhece o respeitado *qadi* da cidade e seu filho. Estavam sentados ao lado de outros principais da cidade discutindo algo que mereceu as palavras em sua *Rihla*. Arrecadavam dinheiro para o resgate de muçulmanos sequestrados por cristãos em suas incursões de invasão por al-Andalus. Ibn Battuta não termina a descrição da conversa deixando-nos sem saber como sucedeu e se foram bem sucedidos na resolução da questão.[259]

Despedindo-se de Málaga, Ibn Battuta dirige-se à Alhama, antes passando por Vélez, caracterizando-a como bastante semelhante a Málaga, em seus vinhedos e figueiras. Ao chegar às proximidades de Alhama intriga-se e impressiona-se com as fontes termais que se acumulam perto do rio. Cita ainda a existência, a uma curta distância do povoado, de banhos nestas fontes, com aposentos separados para homens e mulheres. Logo ao chegar à cidade depara-se com a imponente figura do templo religioso local, afirmando que a cidade "dispõe de uma mesquita maravilhosamente localizada e muito bem construída".[260] Finalmente Ibn Battuta chega à cidade mais importante da al-Andalus do século XIV: Granada,

> capital do país al-Andalus (...) Seus arredores não tem nada igual entre as comarcas de toda a terra, abarcando uma extensão de quarenta milhas, cruzada pelo famoso rio Genil e por outros muitos mais. Pomares, jardins, pastos, quintas e vinhas abraçavam a cidade por toda parte.[261]

---

in NIANE, Djibril Tamsir (ed.). *História geral da África*, IV: África do século XII ao XVI. 2°ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 212.

[258] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p.797.

[259] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 798.

[260] *Ibidem*.

[261] *Ibidem*.

A capital do Reino de Granada tinha como sultão Abu-Hajjaj Yusuf, o qual o viajante dedica uma descrição especial ao mesmo e à sua corte. Logo à entrada da cidade-fortaleza, com sua imponente muralha e amplo aparelho defensivo, Ibn Battuta tem como "maravilha" outros espaços. Os jardins, os pastos, as vinhas, os pomares da cercania o impressionaram, merecendo uma rica descrição dos detalhes e sensações experimentadas pelo sensível viajante. Estas longas descrições dos pomares verdes e do sabor das frutas não é incomum nos outros lugares que viajou e descreveu em seu relato. Acredito que essa predileção pela descrição destes espaços que causam impressões quase que sensoriais quando ele descreve o sabor, o cheiro e a textura das frutas secas tenham uma função estética e literária em seu relato. Não consigo responder ao certo de quem é a maior contribuição neste sentido: se do próprio Ibn Battuta ou do escrivão Ibn Juzayy. O fato é que nas descrições do relato de Al-Andalus elas estão ainda mais presentes que, por exemplo, em sua passagem sobre a região da Pérsia. Nas proximidades de Isfahan várias são as descrições "dos jardins, riachos e belas aldeias".[262] Contudo, no do relato sobre a passagem por Al-Andalus, os enxertos "sensoriais" são bem mais numerosos. Creio que estas passagens com clara função estética venham a ser reflexo do capricho de um granadino orgulhoso das belezas de sua terra. Como também pode ser percebido pela quantidade de poemas inseridos nesta parte do relato.[263]

As citadas inserções são muito agradáveis e imaginativas, compondo bem uma das intenções expostas por Ibn Juzayy na introdução da *Rihla* que seria também a de que seu leitor "deleite suas curiosidades e tenha grande proveito a esta pérola, uma vez despojada de sua concha".[264] Enfim, Granada então era um importante bastião islâmico na península Ibérica, tanto no que concerne as questões militares, quanto às culturais e artísticas.

> Sobre o derradeiro baluarte muçulmano em al-Andalus lembrando que a cidade de Granada se tornara um importante centro cultural. Literatos, matemáticos, filósofos, cronistas e arquitetos encontraram aí campo para suas atividades.[265]

Nesta cidade Ibn Battuta conheceu muitos destes eruditos. Intelectuais andaluses, jurisconsultos, literatos e importantes *qadis*. Impressionou-se, ainda fora da cidadela, com uma fonte e seu conjunto. Para ele, de uma beleza inédita ainda não vista em suas viagens

---

[262] BATTUTA, Ibn. *Voyages et périples choises... op. cit.*, p. 99.
[263] Seis ao total, entre as páginas 792 e 801 (BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit...*)
.[264] JUZAYY, Ibn *apud* BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 120.
[265] GIORDANI, Mário Curtis. *História do Mundo Árabe Medieval... op. cit.* p. 117.

anteriores. Tal fonte revelava uma estética explicitamente maghrebina, com seus jardins e corredores de água corrente. "Entre seus lugares mais formosos se encontra a 'Fonte das Lágrimas', um monte onde há pomares e jardins" [266], segundo o mais que embasado viajante, sem nada de parecido no mundo.

Nesta seção da *Rihla* há um comentário feito por seu companheiro andalus ao adentrar em sua cidade natal. O próprio Ibn Juzayy fala de seu receio de parecer parcial ao falar de seu lugar de origem. Mesmo assim cita um poema panegírico à cidade de Granada:

> Que Deus recompense a nosso Shaikh Abu Bakr Muhammad b. Ahmad b. Sirin al-Busti, radicado em Granada, por seus versos:
> Guarde Deus a Granada, repouso
> e consolação do triste, abrigo do exilado
> Se lamentava meu amigo ao ver
> os pastos gelados pela neve:
> mas é fronteira (baluarte) [*thaghr*] a cujos defensores
> Deus socorre, sem que haja
> ar mais fresco que nesta boca [*thaghr*].[267]

Mesmo tendo este poema uma característica eminentemente lírica, não deixa de tratar de uma temática recorrente na arte literária de Al-Andalus: a defesa de suas cidade perante o avanço cristão. Descreve as belezas da cidade completando seu verso com um "mas", explicitando a ideia de que mesmo perante tal beleza, tal cidade não deixa de ser a "fronteira (baluarte) a cujos defensores Deus socorre".

Algo que igualmente impressionou Ibn Battuta,em seus relatos, além dos magníficos monumentos granadinos, foi a presença de um singular grupo de pessoas residentes em tal cidade. "Há em Granada um grupo de faquires persas, que lá se radicara pela similitude com suas terras de origem. (...) Originavam-se de Samarcanda e dois peregrinos da Índia".[268] A impressionante presença deste grupo de mulçumanos orientais deixou o viajante desnorteado pela capacidade andalusa de atrair intelectuais e religiosos dos mais diversos califados islâmicos para suas cidades cosmopolitas, isto mesmo em tempos de guerras e invasões cristãs.

---

[266] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 798.
[267] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 798-799. Para traduzir este poema sobre Granada de Shaikh Abu Bark Mohammed, citado por Ibn Juzayy, me servi da análise feita por Stéphane Yérasimos em BATTÛTA, Ibn. *Voyages. op. cit.*, p. 326, a partir da tradução bilígue de C. Defremery e B. R. Sanguinetti (BATOUTAH, Ibn. *Voyages d'Ibn Batoutah. op. cit.*). O poeta valeu-se de um jogo de palavras (trocadilho) ao usar o termo *thaghr* que pode significar tanto "fronteira", quanto "boca". Vale salientar também que nas edições de T. Mackintosh-Smith (2002), Paule Charles-Dominique (1992) e Samuel Lee (1829) este e vários outros poemas não estão presentes. Consultar as referências completas na Bibliografia das fontes.
[268] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 800.

Conhecendo Granada, Ibn Battuta resolve regressar ao norte da África deixando Al-Andalus. Percorre as cidades as quais descreveu dentro dos domínios Nasrídas e toma uma embarcação em Gibraltar, esta pertencente aos mesmos armadores de Arcila[269] que o haviam transportado à Península.

2.2. O ISLÃ NA ÁFRICA OCIDENTAL

É fato bem conhecido que poucos anos depois de criada a religião muçulmana por Muhammad, a nova fé não tardou a expandir-se. Os desdobramentos políticos e religiosos desta nova religião chegaram rapidamente a África. As ágeis tropas de ginetes beduínos montados a cavalo e em dromedários chegaram às portas do Egito, então sob domínio bizantino ainda no século VII. Em 641 d.C. os árabes beduínos tomam a cidade de Alexandria e o Egito passa a ser a porta de entrada para a conquista das outras partes do Norte do continente africano. A partir de então o Norte da África foi gradualmente conquistado pelas tropas árabes e berberes convertidas à religião islâmica[270]. Como apontam Mohammed El Fasi e Ivan Hrbek:

> As estruturas políticas, religiosas e socioculturais do poder estabelecido pelos árabes muçulmanos encorajaram as conversões a religião do grupo político dominante, sem que fosse necessário para isso recorrer a força.[271]

O Maghreb[272] no momento do avanço muçulmano tinha uma situação religiosa muito mais complexa do que o Egito, província bizantina antes da conquista muçulmana. Os habitantes romanizados das planícies e cidades do litoral mediterrânico eram há muito tempo majoritariamente cristãos, ao passo que a população berbere do interior praticava suas religiões tradicionais autóctones, ainda, alguns habitantes berberes das montanhas haviam se convertido ao judaísmo.

---

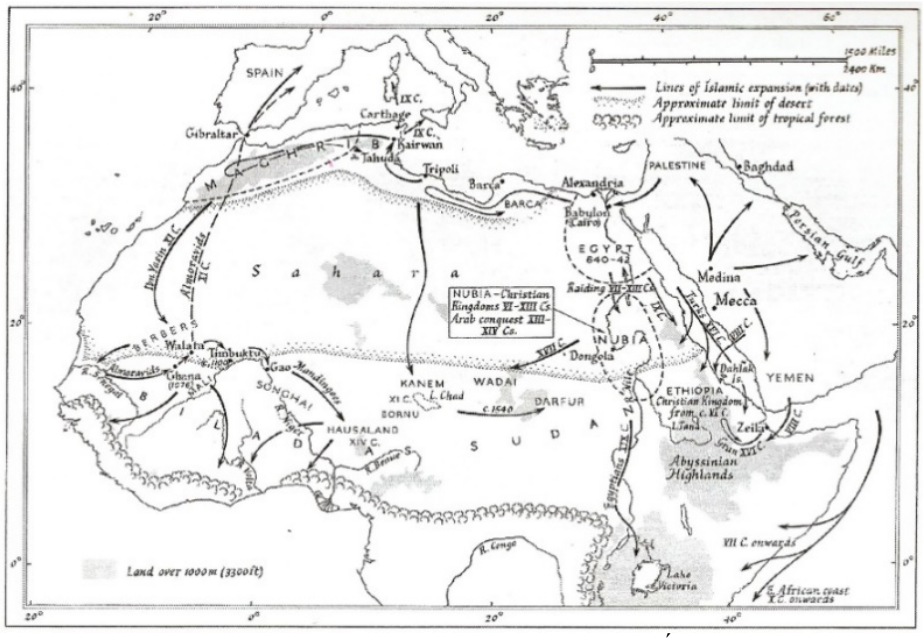
[269] Cidade marítima no norte do atual Marrocos.

[270] Uma discussão sobre quais grupos étnicos compunham as tropas durante as conquistas dos impérios muçulmanos é feita em BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. *op. cit*. Fernand Braudel aponta para o fato de que o grosso das tropas muçulmanas nas conquistas territoriais estavam apoiadas sobre os povos nômades de grande mobilidade recém convertidos. No caso, no início da expansão islâmica este papel coube aos beduínos das áreas de fora das cidades árabes. Em seguida, na conquista do norte da África e da Península Ibérica tiveram papel central os povos berberes convertidos ao islã.

[271] EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. "Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África" *in* EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III*. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010, p. 72.

[272] Maghreb (*Al-Maghrib) significa* "O Poente". Compreende as terras mais a oeste do mundo muçulmano, isto é, o noroeste da África da Argélia ao Marrocos.

Mesmo após a conversão quase que total do Maghreb no século IX ao Islã, algumas minorias cristãs apontavam nas áreas do interior do noroeste africano. Estas minorias são apontadas ainda no século XVI por Leão o Africano como tendo papel de destaque na composição das tropas da guarda imperial hafsida.[273] Esta permanência de grupos cristãos em meio a uma maioria muçulmana nega, como apontam El Fasi e Hrbek[274] a tese de que a conversão do norte da África ao Islã foi preponderantemente obtida pela espada. As conversões foram favorecidas pelas atividades missionárias de clérigos militantes, principalmente baseadas na cidade de Kayrawan (ver MAPA **07**) que era ao mesmo tempo pólo da organização e militar e centro religioso.



MAPA **07** - Mapa representando a expansão do Islã na África (Fonte: ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004)

Apesar de dois séculos depois da morte do profeta Muhammad e o Norte da África ter sido conquistado pelos muçulmanos, o trabalho de conversão seria lento e constante no interior. "Como em outras regiões, a islamização das cidades foi mais rápida que a sua

[273] AFRICANUS, Leo. *Description de l'Afrique*. (Trad. A. Epaulard). Vol. 2. Paris: Ed. Maisonneuve, 1956, p. 67. Ver também DAVIS, Natalie Zemon. *Trickster Travels*: A Sixteenth-Century Muslin between Worlds. New York: Hill and Wang, 2006.

[274] EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. "Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África".... *op. cit...*

homóloga nos campos".[275] As conversões seguiam as rotas das caravanas onde mercadores pios faziam o proselitismo religioso e os envolvidos no comércio com o norte convertiam-se. Inicialmente no intuito integrar-se as novas redes comerciais[276] que se montavam integrando a África à *umma.*[277] Ainda assim, na realidade,ainda demoraria muito para que o islã chegasse às montanhas.

No Sahara, as conversões acompanharam as rotas comerciais que desciam o deserto para trocar os tecidos e itens de luxo por ouro, escravos e âmbar. Estes contatos entre alguns mercadores árabes, berberes neófitos muçulmanos do Norte maghrebino e os berberes *lamtuna*, *massufa* e *djuddala* da porção oeste do deserto do Sahara certamente provocaram conversões. Berberes que serviam de guia e participavam das escoltas nas caravanas eram ouvidos atentos às pregações dos comerciantes islâmicos. Estas conversões, vale a pena destacar, também eram acompanhadas dos interesses materiais de verem-se cada vez mais integrados nas rotas que aceleradamente cresciam a partir da islamização da África do Norte e da dinamização do comércio na região. Esta influência da cultura muçulmana junto às populações locais na região do grande deserto provavelmente foi mais forte e profunda nos armazéns comerciais e nos centros políticos localizados geralmente em oásis, onde os negociadores e seus prepostos estabeleciam-se de forma permanente.

Este lado comercial das conversões ao Islã no Sahara e na África ocidental é explicado por El Fasi e Hrbek[278] tendo em vista o fato de que a própria religião islâmica nasceu no seio da sociedade comercial de Meca e foi pregada por um profeta, que foi por um longo período também um comerciante. Esta portanto, apresentaria um conjunto de preceitos morais e práticos estreitamente ligados às atividades comerciais. Este código moral por sua vez ajudava a controlar as relações comerciais e oferecia, de forma supra-étnica, uma ideologia unificadora em favor da segurança do crédito e das transações comerciais entre parceiros comerciais distantes de si. Hopkins explicita:

> O islã contribuía para manter a identidade dos membros de uma rede ou de uma empresa disseminados em longas distâncias e localizados muito

---

[275] EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. "Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África".... *op. cit.*, p. 77.
[276] *Cf.* BRETT, Michael. "Islam and Trade *in* the Bilad Al-Sudan, Teenth- Eleventh Century A.D." *In*: *The journal of African History*, Cambridge, v. 24, n. 4, 1983, 431-440 e M´BOKOLO, Elikia. *África Negra* – História e Civilizações (até o século XVIII). Vol. I. Casa das Áfricas / EDUFBA, 2009.
[277] *Ummah* (*ummahhh*): a comunidade muçulmana.
[278] EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. "Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África"....

> amiúde em país estrangeiro; ele permitia aos comerciantes de se reconhecerem e acelerarem as suas transações e previa sanções morais e rituais, obrigando o respeito de um código de conduta que tornava possíveis a confiança e o crédito.[279]

O Islã se propagara através do deserto até o Sudão Ocidental antes mesmo que o Maghreb ou o Sahara fossem totalmente convertidos. Os primeiros grupos muçulmanos a adentrarem nesta região para fazer comércio e proselitismo não eram nem sunitas, nem xiitas. Eram na verdade de uma ideologia dissidente denominada kharidjismo que pregava uma igualdade entre os fiéis perante Deus (*Allah*), um ascetismo contra o luxo e exageros materiais e a possibilidade de qualquer muçulmano, dependendo apenas de seu conhecimento e caráter moral, ascender ao posto de Califa. Essa ideologia religiosa ganhou bastante força entre os berberes do interior e chegou a África ocidental através de comerciantes do ramo kharidjita dos ibaditas.

Após o nono século d.C., muitas cidades do Sudão ocidental – no *Sahel* ou na beira do Níger, tais como Kumbi Saleh, Gao, Awdaghust, Tadmekka, Ghiyaru e Zafunu – testemunharam a presença de estabelecimentos de mercadores ibaditas vindos do Sul tunisiano e do Marrocos. Esta influência kharidjita só iria desaparecer no Sudão Ocidental dando lugar ao sunismo de corrente *maliki* da interpretação corânica após o movimento dos Almorávidas liderado por Ibn Yasin a partir de 1040 e das incursões dos grupos nômades árabe da *banû* Hilal, vindas do Marrocos até os confins do sul do Sahara.[280]

Cabe ressaltar que este primeiro Islã (kharidjida) ao chegar no Sudão Ocidental continha numerosos elementos de diversas crenças pré-islâmicas conhecidas no Maghreb, como o judaísmo e o cristianismo, assim como elementos de religiões autóctones berberes e sul-sharianas.[281] Não é de se estranhar a aversão que Ibn Yasin e seus seguidores Almorávidas de intenção "purificadora" sentiam em relação a estes primeiros muçulmanos convertidos pelo kharidjitismo. Contudo, é importante salientar:

> Aos ibaditas coube, incontestavelmente, o mérito de terem sido os primeiros a iniciarem os povos sudaneses ao islã; conquanto seja impossível apreciar o seu sucesso no plano numérico – aparentemente assaz fraco – foram eles que lançaram as bases sobre as quais os

---

[279] HOPKINS, A. G. *An Economic History of West Africa*. Londres: Ed. Longman. 1973, p. 64.
[280] EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. "Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África"... *op. cit.*
[281] *Ibidem*.

> propagadores da fé islâmica construiriam posteriormente estruturas mais sólidas.[282]

Em meados do século X várias pequenas comunidades muçulmanas estavam já estabelecidas de forma dispersa na África ocidental. Distribuíam-se ao longo das rotas comerciais trans-saharianas. Incrustavam-se principalmente nas cidades sudanesas em bairros separados, com suas mesquitas e gozando de relativa autonomia política e jurídica. Viviam sob as leis islâmicas geridas por um *qadi*.

Um erudito andalus chamado Al-Bakri descreveu em 970 d.C. a situação destes muçulmanos, no caso, na cidade de Kumbi Saleh no reino de Ghana a (ver no MAPA **07**, a cidade de Ghana):

> A cidade consiste na reunião de duas cidades que se unem em uma planície, a maior delas habitada por muçulmanos e com doze mesquitas. Kumbi Saleh possui também um grande número de juízes e de homens instruídos. Ao redor de ambas as cidades há poços de água doce e potável, e próximos a eles, terras cultivadas com vegetais.
> A cidade habitada pelo rei está a seis milhas da outra cidade (muçulmana) e é chamada de Al-Ghana. A área entre as duas cidades é coberta com casas feitas de pedra e de madeira. O rei tem um palácio e choças de formato cônico, cercadas por paredes. Na cidade do rei, não muito longe da corte de justiça real, há uma mesquita. Os muçulmanos que veem em missões ao rei podem rezar ali. Há ainda uma grande avenida, que cruza a cidade de leste a oeste.[283]

Como aponta David Robinson[284], a historiografia que trata do tema do Islã na África ao sul do Sahara postulara a expansão da religião muçulmana em três processos[285]. O primeiro destes processos, já descrito, foi aquele levado a cabo por mercadores envolvidos no comércio trans-sahariano e suas famílias vivendo nas áreas urbanas dos "bairros" muçulmanos entre uma maioria composta por indivíduos das religiões tradicionais africanas[286]. Esta fase é denominada de "Islã de minoria" ou de "quarentena"

---

[282] *Idem*, p. 88.
[283] AL-BAKRI, Abu 'Ubayd. *Description de l'Afrique septentrionale* (ed. e transcr. de Slane), A. Maisonneuve, 1965. *Apud* COSTA, Ricardo da. *A expansão árabe na África e os Impérios negros de Gana, Mali e Songai* (sécs. VII-XVI). Vitória: Ricardo da Costa, 2007. Disponível em: <www.ricardocosta.com/pub/ imperiosnegros2.htmwww.ricardocosta.com/pub/ imperiosnegros2.htm> Acessado: 01 Jul 2012.
[284] ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
[285] Esta discussão também pode ser conferida em FISHER, H. J. "Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion *in* Black Africa", *Africa* n. 43 (1973), pp. 27-40.
[286] Entendo o conceito de Religiões tradicionais ou ancestrais africanas como as religiões autóctones africanas, não tendo a ideia de tradição um caráter de imutabilidade, mas sim de possibilidade criativa e

(*minorit*y or *quarantine Islam*[287]). Esta fase representa a organização espacial e política descrita por Al-Bakri do reino de Ghana.

Nesta fase de "islã de quarentena" ou de "minoria" os soberanos africanos separam os comerciantes islâmicos em locais específicos com a intenção de garantir a participação da realeza nos lucros do comércio de longa distância. Entre os primeiros convertidos na África ocidental estava aquela população urbana que tomava contato direto e participava da estrutura do comércio trans-sahariano. "Comerciantes africanos, wangara e posteriormente diúlas, bem como 'missionários' muçulmanos de todo tipo, levaram aos campos e as cidades, até as bordas da floresta, a mensagem do Profeta".[288] As zonas rurais pouco eram influenciadas pelo Islã neste contexto.

> O islã seguiu as antiquíssimas rotas de comunicação entre os países magrebinos e trans-saarianos, sobretudo aquela pista que sai do Marrocos, passa por Sijilmassa e acaba no vale do Níger, perto da atual cidade de Gao. Com a progressiva islamização dos berberes, o número de muçulmanos nas caravanas que se encaminhavam para o sul foi cada vez maior, e as mensagens do islã difundia-se gradualmente entre os negros sudaneses.[289]

Com o crescimento das comunidades muçulmanas, vinham no encalço dos mercadores do Maghreb e clérigos (*ulama*) interessados em fazer proselitismo entre às populações locais. Eles começaram exercendo dentro das comunidades estabelecidas diversas funções clericais as quais se acrescentaram posteriormente práticas de cura, adivinhação, produção e venda de amuletos e talismãs. Boa parte destes pregadores, mais interessados em passar a mensagem da religião do que fazer comércio, provinham de linhagens místicas do Islã denominadas sufismo.[290] Foi assim que estes pregadores muçulmanos "místicos" ganharam respeito e prestígio também perante os não-muçulmanos.

O segundo grupo social, após os mercadores, a se converterem ao islã foi aquele dos chefes e linhagens reais. As elites políticas no intento de consolidar laços comerciais

---

mutacional. *Cf.* BLAKELY, Thomas D.; VAN BEEK, Walter E. A.; THOMPSON, Dennis L. (org.). *Religion is Africa*. *op. cit.*

[287] ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. *op. cit.*, p. 28.

[288] DRAMANI-ISSIFOU, Zakari. "O Islã como sistema social na África desde o século VII" *in* EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III*. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010, p. 134.

[289] REICHERT, Rolf. "Denominações para os muçulmanos no Sudão Ocidental e no Brasil". *Revista Afro-Ásia*, Salvador, v.1, n.10/11, p.109-120, 1970, p. 111.

[290] Este aspecto místico do Islã será analisado com destaque na África ocidental mais adiante.

aderiam ao Islã pregado por comerciantes vindos do Norte. Estas conversões dos soberanos africanos, ao contrário dos anônimos mercadores, não passaram despercebidas dos cronistas e escritores do Maghreb e Al-Andalus indicando tais conversões como vitórias do islã.

Um dos primeiros soberanos do *Bilad Al-Sudan* a se converter ao islã, segundo os registros de Al-Bakri foi o chefe Dya Kosoy, da cidade de Gao (por muitos viajantes muçulmanos designada *Kaw-Kaw*) entre 1009-1010. Al-Bakri não relata as circunstâncias da conversão, mas indica que quando um novo chefe era instalado em Gao, (ver MAPA **07**) era lhe dada uma espada, um escudo e um exemplar do Corão oferecidos por um califa com insígnias de poder.[291] Conferem estas informações também dados arqueológicos de tumbas reais com escrita islâmica entre os séculos X e XI.[292]

A oeste, na região do baixo Senegal, War Dyabi o soberano do reino do Takrur teria sido convertido por mercadores muçulmanos antes da ascensão dos Almorávidas, ainda nos anos de 1030. Este mesmo período remonta a conversão do rei do Mallal, antiga chefia malinqué que dará origem ao Império do Mali a partir de 1235. Segundo Al-Bakri este rei teria se convertido ao islã após uma grande seca e a promessa de conversão feita a um místico muçulmano que havia de trazer a chuva. Este rei e a família real proclamaram publicamente a fidelidade a sua nova religião.[293]

Importante ressaltar neste período, e como percebido pelos próprios eruditos que registraram estas conversões, o grosso da população continuavam a professar as religiões de seus ancestrais, não se convertendo ao Islã. Esta ficara restrito a família real, a corte e a elite política e econômica. Esta nova condição do Islã na África compreende o segundo estágio denominado pela historiografia do tema como "Islã de corte".[294] Vale ressaltar que nenhum esforço significativo foi tomado pelos soberanos convertidos para mudar as práticas religiosas locais, principalmente fora das cidades. Inclusive, como pode ser observado, nas várias descrições disponíveis de viajantes islâmicos do período, as próprias

---

[291] HRBEK, Ivan. "A difusão do islã na África, ao Sul do *Sahara*" *in in* EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III*. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010, p. 91.
[292] *Cf.*: MORAES FARIAS, P. F. *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali… op. cit.* e NIANE, Djibril Tamsir. "O Mali e a segunda expansão manden" *in* NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História geral da África, IV*: África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010.
[293] M´BOKOLO, Elikia. *África Negra* – História e Civilizações (até o século XVIII)... *op. cit.*
[294] ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. *op. cit.*, p. 28. e FISHER, H. J. "Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion *in* Black Africa"… *op. cit.*

cerimônias da corte e audiências reais eram revestidas de símbolos e práticas das religiões ancestrais africanas mescladas à simbologia islâmica.

Este "Islã de corte" foi o que Ibn Battuta encontrou ao visitar o Mali entre 1352-1353. Ele admirara nas pessoas do Mali com quem teve contato "sua exatidão nas orações e assiduidade com que praticam as reuniões da comunidade"[295] e "sua grande atenção ao ensino do venerável Alcorão".[296] Ao mesmo tempo que reconhece práticas não-islâmicas na maioria da população, como "o fato de que todas as mulheres entrem nuas e sem véu no rosto na presença do sultão", "chefes costumam romper o jejum no palácio", "o hábito de jogar poeira e cinza sobre a cabeça em sinal de obediência" e "as bufonarias de que falei antes a propósito da recitação das poesias".[297] Ele narra a audiência real presenciada por ele fora do palácio:

> Saem, então, pela porta do palácio cerca de 300, alguns segurando arcos, outros segurando dardos e adagas. Os lanceiros colocam-se à direita e à esquerda do pavilhão e os arqueiros sentam-se na mesma posição. Dois cavalos arreados e dois carneiros são introduzidos no local, pois acreditam que isso é bom contra mau olhado.[298]

Vê-se que parcelas da população – em boa parte dos casos, apenas as elites ligadas ao comércio e a política – é muçulmana. Mas a necessidade de símbolos das religiões ancestrais autóctones é premente como pode-se perceber nas cerimônias das audiências reais, como no caso do carneiro para afastar o mau olhado.

A terceira etapa da expansão do Islã na África é a chamada de "Islã Majoritário".[299] Esta fase inicia-se entre o final do século XVIII e início do XIX, quando a fé islâmica se espalha para além dos mercadores e elites políticas e econômicas chegando às áreas rurais onde vivia a maior parte da população a ser convertida.[300] Esta fase está diretamente associada à maior organização de diferentes ordens Sufi e – de certa forma diferente das

---

[295] BATTUTA, Ibn. *A Través del Islam... op. cit.*, p. 853.
[296] Ibidem.
[297] Aqui Ibn Battuta está a referir-se aos Griots (Diélis). Sobre estes personagens ver HAMPATÉ BÂ, A. "A tradição viva" *in* KI-ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África, I*. Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.
[298] BATTUTA, Ibn. *A Través del Islam... op. cit.*, p. 853.
[299] ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. *op. cit.*, p. 28.
[300] *C.f* LEVTZION, N; FISHER, Humphrey J. (ed.). *Rural and Urban Islam in West Africa*. Boulder: Lynne Rienner Pub, 1987.

fases anteriores – das *Jihad* violentas a exemplo da organizada por Uthman Dan Fodio (1754-1817).[301]

Assinaladas as três fases da expansão do Islã e suas características, em tom conclusivo podemos apontar alguns elementos que explicam o sucesso do desenvolvimento do Islã na África. Primeiramente, como aponta Monteil, no credo muçulmano não há "nada de mistérios, nada de sacramentos, nenhum intermediário entre o Criador e a criatura".[302] Estes eram elementos que possibilitaram a conversão de pessoas nas referidas rotas comerciais através do Sahara. Em segundo lugar, o fato de que a propagação do islã em boa parte da África desde períodos bem recentes da história da expansão de religião ter sido feita pelos próprios africanos, destituindo-a de um caráter de "religião estrangeira".

Outro elemento foi a capacidade de adaptação que esta nova religião teve ao difundir-se na África: o Islã africanizou-se.[303] Como D. Robinson assinala, a conversão não acarreta nenhuma ruptura com os costumes e, em particular, a vida familiar não sofre nenhuma perturbação. Inclusive, a tolerância da poligamia pode ser apontada como um fator favorável a penetração do islã em povos africanos que já adotavam esta forma de relacionamento. Como apontam Blakely e Van Beek sobre a relação de combinações inter-religiosas na África:

> os mecanismos africanos para esta adaptação instantânea são múltiplos, enraizados tanto no contexto social como nas religiões autóctones. As religiões na África em geral são – ou tornam-se – pluralistas, não dogmáticas, orientadas para a ação, combinando a ambiguidade ideológica com a bricolagem de velhos elementos em novos padrões, o que forma uma base fácil para permutas e combinações.[304]

Mais um elemento a ser apontado a um nível subjetivo – mas também material – é a condição e sentimento de fraternidade muçulmana expressa tanto pelo ideal de aceitação e hospitalidade entre correligionários muçulmanos e quanto pela ajuda e recebimento dos viajantes islâmicos, seja nas residências ou *zawiya*.[305] A ética comercial comum, como já explicitado, fazia do islã uma religião favorável ao mercado e ao crédito.

---

[301] KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. vol. 2. Lisboa: Europa América, 1999.
[302] MONTEIL, Vincent. "O Islão na África Negra". *Revista Afro-Ásia*, Salvador, v.4-5, p.05-23, 1967. p.10.
[303] ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. *op. cit.*
[304] BLAKELY, Thomas D.; VAN BEEK, Walter E. A.; THOMPSON, Dennis L. (org.). *Religion is Africa*. *op. cit.*, p.22.
[305] A *zawiya* (zaguía) muitas vezes localiza dentro de uma mesquita pequena que consta de uma sala de oração, um mausoléu, uma sala para recitação do Corão e quartos para hóspedes que estão de passagem pela

Um ponto que não pode ser negado nas conversões ao Islã era o medo da escravidão em algumas partes da África. Principalmente nas áreas da borda sul do Sahara e da borda norte da floresta tropical (ver MAPA **07**) foi frequente, próximo aos grandes Estados sudaneses a captura de escravizados para venda no comércio trans-sahariano. Pelo menos em princípio, um muçulmano não pode escravizar outro muçulmano, daí esta "modalidade" de conversão também ter existido.

Também foi muito frequente, como aponta Vincent Monteil, o papel das mulheres em sua atitude favorável ao Islã. Apesar desta ser uma questão relativa e que deve ser pensada à luz das diferentes leis e tradições consuetudinárias de diferentes culturas africanas, tal religião em alguns casos, seguida dos costumes sociais (adaptáveis) que o procede, promoveu uma "relativa promoção social que opera em seu benefício. De fato, o Corão outorga à mulher, parcialmente, o direito de herdar, ao passo que os costumes tradicionais lhe negam qualquer participação na herança".[306]

À medida que se expandiam, muitos dos impérios e reinos do Sudão ocidental optaram pela importação de quadros para a formação de um corpo burocrático eficaz e capacitado para gerir seus territórios e sua complicada administração. A ajuda de muçulmanos instruídos e letrados eram-lhes indispensável nestas situações, principalmente para o funcionamento do correio e assuntos do Estado. Os religiosos muçulmanos ocupados nestas funções exerciam também grande influência para a posterior conversão dos soberanos e suas famílias.

No plano interno, podemos assinalar como um dos elementos favoráveis à conversão das elites políticas ao Islã o caráter universalista desta religião. Tendo esta um caráter supra-étnico de relações políticas e de fidelidade ao soberano. "Um dos grandes problemas dos soberanos era assegurar a fidelidade das etnias e clãs politeístas que eles haviam dominado e cujos cultos ancestrais e agrários diferiam radicalmente daqueles das dinastias reinante".[307] Portanto, a adoção da religião islâmica por parte destas elites surge como uma possibilidade de construir laços comuns de relação política e religiosa baseados em uma mesma referência. Vale frisar que muitos destes soberanos compartilhavam uma

---

localidade. Costuma haver perto também um cemitério. Muitas destas *zawâyâ* (pl.) funcionavam como escolas Sufi.

[306] MONTEIL, Vincent. "O Islão na África Negra". *op. cit.*, p.10. Para uma perspectiva diferente ver: LY TAL, Madina; PALA, Achola. *La mujer africana en la sociedade precolonial*. Madrid: Serbal; UNESCO, 1982.

[307] EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. "Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África". *op. cit.*, p. 94.

dupla, ou melhor, uma múltipla identidade religiosa, o que pode ser percebido nas crônicas de viajantes muçulmanos.[308]

2.2.1. O SUFISMO NA ÁFRICA DO NORTE E OCIDENTAL: A QUESTÃO DOS *MARABOUTS*

Desde seus primeiros séculos, o Islã ao expandir-se, adquiriu diferentes tonalidades e sabores dependendo dos povos que serviram de substrato para absorção da nova fé. Jacques Jomier, em forma de metáfora, define o islã como "uma água límpida, com propriedade bem determinadas e, que é a mesma em toda parte".[309] Acrescenta ainda que o solo em que essa água fluiu era bastante diverso (do Maghreb à China) e, em cada diferente tipo de solo, a água adquiriu cores e densidades variadas.

O islã do Marrocos por mais que movimentos de caráter purista tenham atuado na região – até mesmo de maneira violenta[310] – é o islã dos *marabouts*.[311] Como explicita Robinson, o "Marrocos tem sido um dos principais centros do sufismo desde o século XII".[312] Neste formato místico e popular do Islã, a figura do *marabout*, assume destacado papel. [313]

O sufismo é uma corrente da vivência religiosa no Islã. Existe uma considerável Historiografia disponível sobre o tema[314], boa parte sobre grandes pensadores da doutrina como Al-Ghazali (1058-1111) e Ibn Arabi (1165-1240). Nesta seção analisarei brevemente o papel dos *marabouts* dentro do Sufismo apenas no Maghreb e na África Ocidental até o século XIV, pois haverá considerável mudança na organização das ordens e expansão das mesmas no decorrer dos séculos XV e XVI.[315]

---

[308] LEVTZION, Nehemia; SPAULDING, Jay. *Medieval West Africa* – Views from Arab scholars and merchants. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003.
[309] JOMIER, Jacques. *Islã*: história e doutrina. Petrópolis: Ed. Vozes, 1993, p. 57.
[310] O caso dos Almorávidas e Almohades.
[311] O termo *marabout* refere-se ao líder religioso de base muçulmana característico do Maghreb e África Ocidental que comunga práticas de religiões pré-islâmicas como a produção de amuletos, a capacidade de conferir benção (*baraka*) e divinização, com os próprios elementos notadamente islâmicos.
[312] ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. *op. cit.*, p. 100.
[313] GEERTZ, Clifford. *Observando o islã*: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
[314] Ver indicações de leitura sobre o tema em ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. *op. cit.*
[315] Ibidem; MONTEIL, Vincent. "O Islão na África Negra". *op. cit.*, p.10.

Sufismo é o misticismo muçulmano. O termo deriva de *sûfi* que designa "uma pessoa piedosa, idealista, afastada dos bens e das honras".[316] Em árabe, essa orientação religiosa chama-se *tasawwuf*. Palavra esta da mesma raiz da anterior e que parece derivar do termo *sûf*, que significa "lã", tecido simples usados por esses homens, em vez da seda prezada nos altos círculos.[317] O sufismo é a orientação da busca pessoal para o significado místico da ligação entre a criatura e Deus (*Allah*). Esta ligação podendo ser realizada de diversas formas. Desde as mais ascetas até as mais performáticas, tendo a maioria das ordens místicas sufis a união destas duas variáveis.

> Os sufis levavam um modo de vida que buscava a união com Deus por meio do amor, do conhecimento baseado na experiência e ascese que levaria a uma união estática com o Criador bem-amado. Essa invocação tinha o objetivo de desviar a alma das distrações mundanas para libertá-la até o voo da união com Deus. Uma das formas do *dhikr* era um ritual coletivo chamado justamente de *hadra*: os participantes repetiam constantemente o nome de Alá, cada vez mais rapidamente até se chegar a um transe e perda da consciência do mundo sensível.[318]

Como referido, o sufismo surgiu com as primeiras expansões do império islâmico e partir de então viveu uma história mista de aceitação e perseguição.[319] Frequentemente estava associado às áreas nas fronteiras do *Dar al-Islam* como regiões da Índia, Turquia e várias partes da África.

Na África berbere o místico sufi adquiriu o nome de *marabout*. Trata-se de uma corruptela do árabe dialetal do norte da África *mrabot* que significa "religioso". Personagens religiosos, mais ou menos curandeiros e mágicos, por vezes autenticamente místicos, eles são quase sempre filiados a uma confraria. No Oriente Próximo chamam-nos de *shaykh*, os irano-indianos e turcos de *mollá*, *faqír* ou *akhund*, são eles os *guru* indonésios e os *ahong* chineses[320].

---

[316] Farinha, António Dias. "O Sufismo e a Islamização da África Subsariana". *In*: GONÇALVES (Org.), António Custódio. *O Islão na África Subsariana*. Porto: FLUP, 2004, p. 29.
[317] *Ibidem*
[318] COSTA, Ricardo da. *Muçulmanos e Cristãos no diálogo luliano*. Vitória: Ricardo da Costa, 2002. (Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/artigo/muculmanos-e-cristaos-no-dialogo-lulianohttp://www.ricardocosta.com/artigo/muculmanos-e-cristaos-no-dialogo-luliano> Acessado: 01 Jul 2012).
[319] *Cf.* HOURANI, Albert. *Uma História dos povos árabes*. São Paulo: companhia das Letras, 2006.
[320] MONTEIL, Vincent. "O Islão na África Negra". *op. cit.*

Vincent Monteil aponta para o fato de que "existe uma tendência a acreditar que a presença de marabouts na África negra é uma das características dessa parte do mundo".[321] Contudo, como explicitado, desde épocas iniciais do Islã eles estão presentes e geograficamente espalhados por todo o mundo muçulmano.

O *marabout* ao mesmo tempo em que prega e professa o Islã, é com frequência também um mago, um vidente ou adivinho. Boa parte de suas atividades consiste em confeccionar amuletos. David Robinson aponta a confecção de amuletos pelos *marabouts* como uma "Africanização do Islã" ("Africanization of Islam").[322] Como o citado historiador explicita, a produção de um amuleto na África ocidental dependia de dois profissionais: o *marabout* e um artesão do couro. Ao *marabout* cabia escrever em papéis ou tiras de couro orações em árabe que, através de sua benção tornar-se-iam protetoras de quem as usasse. Ao artesão do couro cabia confeccionar pequenas bolsas com cordões nas quais eram guardadas as orações corânicas prenhes de "poder" para serem amarradas ao corpo a ser protegido.[323]

Repare que o *marabout* ao mesmo tempo em que nesta prática utiliza-se de orações contidas no corão, a funcionalidade deste objeto é adquirida a partir de "força mística" da benção do *marabout*. O argumento que quero expor é que na prática do *marabout* há um diálogo permanente entre a nova religião – o Islã – e as religiões tradicionais/ ancestrais que a precederam. Estas continuam como substrato do metafísico. O *marabout* em seu contexto e prática não se via como um "religioso sincrético" como claramente pareceria a um historiador consciente das práticas tradicionais islâmicas e das práticas tradicionais das religiões autóctones da África ocidental, mas sim como um muçulmano legítimo e piedoso. E assim também o viam.[324] Como alertam Walter van Beek e Thomas D. Blakey na obra *Religion in Africa*, "os processos de formação da identidade e de resolução de problemas

---

[321] *Idem*, p. 12.
[322] ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. *op. cit.*, p. 42.
[323] Esta modalidade de amuletos chegou ao Brasil durante o tráfico de escravos muçulmanos, principalmente para a Bahia. *Cf.* REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 ; REIS, J. J.; GOMES; F. S.; CARVALHO, M. J. M. *O Alufá Rufino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
[324] Esta questão foi-me alertada pelo professor Paulo Fernando de Moraes Farias no debate de uma comunicação intitulada "*Religião e Alteridade no Mali do século XIV: Ibn Battuta e o Olhar do viajante*" por mim apresentada no II Encontro Internacional de Estudos Africanos da UFF – 2012, na cidade do Rio de Janeiro.

parecem ser suficientemente separados, a ponto de haver múltiplos sistemas religiosos usados ao mesmo tempo pela mesma pessoa".[325]

Outro formato de amuleto e de adivinhação era dirigido através da geomancia e numerologia. Por milênios praticantes das religiões Abraâmicas têm assinalado atributos e valores numéricos para letras particulares e construído fórmulas de proteção e divinização. Alguns grupos sufis, inclusive na África, tornaram-se especialistas em manipular estes "atributos mágicos" de números e letras. Eles transmitiram seus conhecimentos oralmente dentro das irmandades sufis ou através de pequenos livros de fórmulas "cruzando fronteiras religiosas para usar a sabedoria contida no judaísmo, cristianismo ou tradições africanas".[326]

O motor de ação do *marabout* é a *baraka*. Palavra que em árabe significa literalmente "benção", mas que no contexto africano, segundo Vincent Monteil, adquire um significado maior. Ele aponta que *baraka* foi uma "palavra árabe adotada pelos africanos que exprime o poder carismático, a virtus, verdadeiro fluxo magnético que se transmite principalmente pela saliva[327] e pela imposição das mãos".[328] Em suas manifestações extremas, essa faculdade se faz acompanhar da crença em milagres. O *marabout* é, em consequência, mais o menos considerado como um santo (*wali*).[329]

> Aos olhos da pessoa comum, sempre prontas a crerem em milagres, os santos e os marabutos aparentam ser mais acessíveis que o deus majestoso e longínquo do islã. Ainda mais importante, o culto dos santos locais por vezes elimina a obrigação de peregrinação a Meca e recobre frequentemente um culto precedente. Deste modo desenvolveu-se, primeiramente no Magreb, em seguida (...) na África Ocidental, o personagem do marabuto, figura social dominante do islã ocidental.[330]

O Islã na África do Norte e África ocidental assumiu um caráter particular em relação a um pretenso Islã ortodoxo. A presença dos "homens santos" *marabouts*, o sincretismo e a dupla vivência religiosa em relação às religiões tradicionais/ ancestrais africanas, a crença no poder da *baraka* de certos religiosos, a produção de talismãs por muçulmanos e a forte presença de irmandades sufis conferem traços distintivos a este Islã

---

[325] BLAKELY, Thomas D.; VAN BEEK, Walter E. A.; THOMPSON, Dennis L. (org.). *Religion is Africa*. *op. cit.*, p. 06.
[326] ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. *op. cit.*, p. 45.
[327] Ou pelo ato de falar, de proferir palavras carregadas de atributos mágicos.
[328] MONTEIL, Vincent. "O Islão na África Negra". *op. cit.*, p. 12.
[329] Do árabe *Wali*, significando "protetor", "ajudador".
[330] DRAMANI-ISSIFOU, Zakari. "O Islã como sistema social na África desde o século VII". *op. cit.*

em relação à vivência religiosa muçulmana entre outras localidades (que também contém suas especificidades).[331] Ao mesmo tempo em que é um conceito funcional ao descrever um tipo característico de Islã na África, é também problemático, pois tende a conferir um caráter de particularidade em relação a uma base islâmica purista quando esta inexiste, desde as primeiras expansões e trocas culturais. Rosander e Westerlund nos advertem que

> na percepção ocidental que se tem do Islã há tendência de vê-lo como absoluto, fixado na forma e conteúdo e culturalmente muito mais homogêneo do que o cristianismo. Essa ideia sobre o islã como um coincide com os discursos políticos, apresentado a ambos, islâmicos ou não islâmicos.[332]

Contudo, como nos apresentam evidências presentes nas fontes de viajantes e cronistas islâmicos que visitaram paragens pela África, a alteridade religiosa entre muçulmanos, religiosos das religiões tradicionais e outros muçulmanos é tão mais complexa e múltipla quanto permite a criatividade e inventividade da relação do homem com o metafísico.

2.3. O IMPÉRIO DO MALI E O *BILAD AL-SUDAN*

> Na cidade de Sidjilmasa, hospedei-me na casa do alfaqui[333] Abu M. al-Busri [Bushrî], aquele cujo irmão eu havia encontrado na cidade de Qanjanfu[334], na China: que distância os separava! Ele me presenteou com ótimos agasalhos. Adquiri camelos [dromedários] e os alimentei durante quatro meses. Comecei a viagem no princípio do mês de *muharram*[335] do ano 753 da Hégira [18/02/1352], em uma caravana comandada por Abu Yandakan al-Massufi – Deus se apiede dele – em que viajavam muitos mercadores de Sidjilmasa e de outros lugares.[336]

A última das viagens registradas na *Rihla* de Ibn Battuta se deu entre os anos de 1352 e 1353. Neste período o viajante maghrebino cruzou uma fronteira concreta entre o norte da África e a região tropical e de savanas da África: o deserto do *Sahara*. Além de ser uma fronteira real, a travessia do *Sahara* também era uma fronteira simbólica: ela

---

[331] GEERTZ, Clifford. *Observando o islã... op. cit.*
[332] WESTERLUND, David; ROSANDER, Eva Evers. *African Islam and Islam in Africa* - Encouters between Sufis and islamists. Ohio: Ohio University Press, 1997.
[333] Especialista na *fiqh*, a ciência do direito islâmico. O termo utilizado para designar a função de jurista.
[334] Hânfû (Zaitun), atual cidade de Cantão, no sul da China.
[335] Primeiro mês do calendário islâmico, considerado sagrado.
[336] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 803.

demarcava o contorno final do *Dar al-Islam* em direção ao sul no continente africano. Apesar de no século XIV a população do *Bilad al-Sudan* viver majoritariamente às religiões tradicionais africanas[337], o Islã já desde muitos séculos havia se inserido através dos interstícios culturais de boa parte dos povos da região. O comércio era essencialmente a chave, desde muito tempo utilizava por mercadores prosélitos ou religiosos sufis que acompanhavam as caravanas.

Especificamente em sua última viagem, Ibn Battuta teve muita dificuldade de traduzir e enquadrar várias das práticas culturais e sociais presenciadas. Muitos dos indivíduos que conheceu na região, ao mesmo tempo em que eram muçulmanos e adeptos da escola *Maliki*, tinham costumes culturais e religiosos que pouca simpatia inspirava ao viajante. Esta seção contextual objetiva tratar sobre a História do Império do Mali, espaço político visitado por Ibn Battuta na metade do século XIV. Este Estado do *Bilad al-Sudan* era então no início do século XIV a formação estatal mais importante da África Ocidental.

2.3.1. O ALVORECER DA HEGEMONIA *MADENKA* E A FIGURA DE SUNDJATA KEITA – SÉC. XIII

A região sahelina da África Ocidental conheceu suas primeiras formações estatais muito cedo na História.[338] Durante o período que tradicionalmente a Historiografia batizou de Idade Média, entre os séculos IX e XI o reino de Ghana era o Estado, comercialmente e politicamente mais importante da África Ocidental. Sua riqueza vinha da tributação do ouro que proveniente das regiões da floresta e era comercializado através do deserto do *Sahara* até as cidades berberes no Mediterrâneo. As regiões auríferas não eram conquistas diretas do reino, mas o comércio de ouro, marfim e gente escravizada era constantemente abastecido pelas chefaturas das regiões das florestas.

Estes produtos eram transportados no lombo de jumentos ou de carregadores até estações de estoque e aprisionamento sob o controle do Ghana – título real utilizado pelo soberano – nas cidades sahelianas, com destaque para a cidade de Kumbi Saleh. Desta parte, então, as mercadorias eram acondicionadas nos alforjes presos nas costas dos dromedários transportados para o norte. Vários produtos eram trocados, destacando-se o

---

[337] No capítulo 01 expliquei a referência que trabalho da ideia de Religião Tradicional no continente africano.
[338] Sobre a História neste espaço durante a antiguidade ver: Levtzion, NEHEMIA, Levtzion. *Ancient Ghana and Mali*. Londres: Methuen, 1980.

sal-gema que vinha dos oasis controlados por grupos berberes e tuaregs. Trabalhavam na extração destas pedras de sal, escravos negros comprados do sul ou capturados em *raides* em pequenas aldeias.

Além do tributo sobre as mercadorias, com destaque para o ouro, as cidades sahelianas beneficiavam-se também das necessidades logísticas e estruturais do comércio trans-sahariano. O trabalho dos curtidores e trabalhadores do couro era extremamente requisitado para a fabricação de bolsas de carga e do reparo de outros equipamentos. O ofício do ferreiro e trabalhadores do metal era idem de extrema importância. Espaços de repouso e cuidado dos animais também ganhavam muito com a constante passagem de mercadores vindos tanto do deserto ao norte, quanto das savanas e floresta do sul.

Outros pequenos reinos também despontavam no *Bilad al-Sudan* neste período. O Takrur na região do Senegâmbia era um reino que não tardou a se islamizar. Inclusive, ginetes tucolores negros foram enviados em vários episódios do Takrur para ajudar berberes e árabes em sua invasão e campanhas de auxílio na península Ibérica.[339]

Nos anos finais do século XI, o cenário político saheliano iria se transformar. Mais precisamente no ano de 1076, Kumbi Saleh, importante cidade do reino de Ghana, foi finalmente invadida pelos Almorávidas vindos do Maghreb. Ajudados pelos habilidosos cavaleiros tucolores, os berberes almorávidas desceram o deserto do *Sahara* para tomar o controle das rotas trans-saarianas, saquear o reino de Ghana e por fim a existência e hegemonia deste Estado. Após este período, inicia-se uma disputa entre diversos reinos sahelianos pela hegemonia e controle da região. A História deste período, mais do que nos relatos de viajantes ou esparsos registros escritos, está registrada na memória e na oralidade dos profissionais tradicionalistas da África Ocidental: os *griots.*[340]

Neste período localiza-se a história da expansão dos primeiros Estados do Manden, a conversão ao islã de alguns soberanos *mandenka* e a epopeia de Sundjata Keita. Sobre o

---

[339] *Cf.* FALL, Yoro K. "Los Alorávides: uma hegemonía afro-ibérica" *in* MAYOR, Federico. *Las rutas de Al-Andalus*: convergencias espirituales y diálogo intercultural. Granada/ Paris: Corral del Carbón/ UNESCO, 2000, p. 19. (Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001144/114426so.pdf>. Acessado em: 02/12/2014)

[340] O *griot*, em uma explicação simples, é o mestre tradicionalismo da África Ocidental que tem como incumbência profissional gravar e recitar as Histórias importantes das dinastias e povos de sua região. Para um texto mais explicativo sobre a questão, ver: BÂ, A. Hampaté. "A Tradição viva" *in* KI-ZERBO, Joseph (ed.). História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. 2°ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 212.

primeiro ponto, Al-Bakri, ainda no século XI, cita ao rei Baramendana, e cuja conversão ao Islã é descrita pelo historiador Ibn Khaldun, no século XIV:

> Este rei, desesperado por uma longa seca e pelo holocausto de bois, que trazia o risco de a região ficar despovoada do seu gado, acabou por se dirigir a um marabu lantuna muito devoto. Este último, após ter obtido a sua conversão, levou-o para o cimo de um monte, onde passaram a noite em oração «para que se fizesse a vontade de Deus». O rei limitava-se a repetir «amin», «amin», a cada invocação do santo homem. Era uma sexta feira. No dia seguinte, ao romper da alva, uma chuva abundante cobriu a região e o rei mandou destruir os ídolos animistas.[341]

A figura de Sundjata carrega ao mesmo tempo narrativas mitológicas e históricas. Sua epopeia ainda hoje é recitada (cantada) pelos *griots* ou *diélis* das diferentes "escolas" de "tradições orais" da região oeste africana. A história deste personagem é cercada de fatos que misturam realidade a acontecimentos e realizações mágicas.[342] Contudo, alguns são os pontos de encontro da tradição oral das diversas escolas para com este herói fundador do império dos mandenka.

Segundo a versão transcrita por D. T. Niani[343], Sundjata teve uma infância difícil, não falava até os três anos de idade e não andava até os sete. O reino dos mandenka estava em constante perigo devido a expansão dos Sosso, sob as ordens de Sumaoro Kante. Numa destas incursões Maghan Kon Fatta, o pai de Sundjata foi assassinado. Substitui-o no trono um irmão mais velho de Sundjata, de nome Dakaran Tuman. Este mantinha sentimento de inveja para com Sundjata. O caçula havia crescido e, como vários outros heróis fundadores, superado suas dificuldades. Tornara-se um grande caçador.

Despertada a inveja de seu irmão, Sunjdata para não ser assassinado foge com sua mãe Sogolon Konde e seu irmão Mande Bugari, exilaram-se na cidade de Nema. Nesta cidade foi bem recebidos pelos soninke (povo do antigo reino de Ghana) da região e pelo rei Nema Farin Tunkara. Sundjata Keita destacou-se entre os guerreiros de Nema, tornando-se o grande general do rei e recebendo posteriormente o comando de sua poderosa cavalaria.

---

[341] KHALDUN, Ibn *apud* KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. Vol. 01. Lisboa: Europa-América. 2ª ed. p. 166.
[342] NIANE, D. T. "O Mali e a segunda expansão manden"... *op. cit.*, p 148.
[343] NIANE, Djibril Tamsir, *Sundjata*... *op. cit.*

Ainda segundo a tradição oral[344], alguns anos depois emissários mandenka foram enviados a Nema. Tinham como missão pedir o retorno de Sundjata ao seu reino, para assumir o trono de seu irmão que havia fugido após ataques de Sumaoro Kante. Sundjata reuniu um grande exército no caminho em direção a sua terra natal. Tendo este realizado alianças com os vários clãs do Manden, reuniu então uma poderosa força para fazer frente aos Sosso.

Diz a tradição oral que Sumaoro[345] era invulnerável às armas de ferro e as setas inimigas. Contudo a irmã de Sundjata, Nana Triban, que havia sido feita prisioneira e esposa de Sumaoro, descobriu o secreto ponto fraco do soberano Sosso: este só poderia ser morto por um esporão de galo branco (animal totêmico de seu clã). Nana Triban fugiu juntamente com o *griot* Bala Fasseke Kuyatem ao encontro de seu irmão para contar, então, o segredo de seu inimigo. Uma flecha de madeira com ponta de esporão de galo branco foi prontamente construída pelos armeiros de Sundjata. Nessas circunstancias se dera a Batalha de Kirina, datada historicamente em 1235.

> Sundjata tinha reunido um exército formidável para retomar o reino Mandinga das mãos sanguinárias de Sumanguru. De todos os lugares acorriam milhares de homens ansiosos para combater sob suas ordens. Veteranos chefes de guerra como Siara Konatê e seus temíveis lanceiros, Faony Kontê com seus incríveis arqueiros, *mansa* Traorê e sua fabulosa cavalaria e Kamadjan Kana com seus renomados espadachins atenderam a convocação real, prontos para lutar até à morte ao lado de Sundjata[346].

Como de costume mensageiros foram enviados aos dois lados do campo de batalha, localizado nas planícies de Kirina. Após terminar seu relato, o mensageiro dos Sosso conclui exaltando o número de soldados de seu rei: "...nossos soldados são tantos, que, se levantarem seus escudos no mesmo instante, são capazes de ofuscar a luz do sol".[347] Sundjata como resposta entrega-o um saco pesado, cheio de areia. O mensageiro se questiona a serventia daquilo e o soberano mandinga responde: "É a minha resposta. Diga a seu rei para contar os grãos de areia. Assim ficará sabendo a quantidade dos meus

---

[344] NIANE, Djibril Tamsir, *Sundjata... op. cit.*
[345] NIANE, Djibril Tamsir, *Sundjata... op. cit.*
[346] ANDRADE, Rogério Barbosa. *Sundjata*, o príncipe Leão. Rio de Janeiro: Agir, 2002, p. 47.
[347] *Idem.* p. 48.

guerreiros".[348] Esta fala, cantada pelo *griot* Kedian de Tombuctu, mostra a dimensão da exaltação desta batalha segundo a tradição oral.

A batalha teve início e as tropas dos Sosso foram esmagadas. Sumaoro fugiu em seu cavalo perseguido por Sudjata que desferiu seu último tiro acertando a flecha mágica com o esporão de galo branco bem no coração de seu inimigo, matando-o. Em seguida as cidades Sosso foram conquistadas pelo exército vencedor. Os líderes militares *mandenka*, após a batalha foram reunidos na grande *Ghara*, uma assembleia chefiada por Sundjata onde as novas leis e a constituição do Império do Mali seriam elaboradas.[349]

MAPA **08** – Império do Mali em seu apogeu. Algumas representações cartográficas incluem as minas de Taghaza dentro do território Manden, contundo o controle desta região nunca foi efetivo (http://www.ricardocosta.com).

2.3.2. A ESTRUTURA POLÍTICA DO IMPÉRIO DO MALI

Sundjata após vencer a batalha de Kirina em 1235, e ter derrotado Sumaoro Kante, iniciou a expansão do Império do Mali Com a ajuda de seu general Tiramaghan Traore amexou o reino de Diolof. Este conquistou também a Senegâmbia, além da região de Casamance e a área montanhosa do Gabu, atual Guiné-Bissau no limite do Oceano Atlântico. Além das regiões meridionais limítrofes a floresta e o Alto Senegal,

[348] *Idem.* p. 49. Este relato foi recoclido pelo escritor Rogério Barbosa Andrade em Tombuctu e editado de forma sintética para publicação em seu livro direcionado para público amplo.
[349]NIANE, D. T. "O Mali e a segunda expansão manden"... *op. cit...*

conquistados com a ajuda de seu general Fakoli Kuruma. Pessoalmente o *mansa* venceu os reis de Diaghan e Kita, ambos aliados do clã dos Kante, restabelecendo desta forma a unidade do Sudão Ocidental.

Sundjata também foi responsável pela implantação das estruturas políticas e pela constituição consolidada no Império do Mali. Transferiu a antiga capital, Dakaniala, para a cidade de Nyene, Niani ou mesmo Mani[350], por razões estratégicas. Entre elas: suas condições geográficas, possuindo boas defesas naturais por ser rodeada de montanhas de difícil acesso e pela navegabilidade do rio Sakarani durante o ano inteiro; sua proximidade com a floresta, de onde vinham ouro, nozes-de-cola[351] e azeite-de-dendê, estes trocados por algodão, tecidos e peças de cobre; além da questão militar, visto que a nova capital localizar-se mais a sul, longe das incursões dos povos nômades do sul do *Sahara*, conhecidos na língua *maninka* por *Suraka*.[352] Esta cidade segura e estimulante comercialmente tornou-se uma urbe cosmopolita.

Sobre a sucessão, em conformidade com a tradição antiga, foi determinada a sucessão real fatrilinear. Isto é, o poder passaria de irmão para irmão. Aplicou-se uma medida especial aos Sosso, separando seus clãs em diferentes ofícios e casta, tendo seu território declarado domínio imperial.

> O valor e o alcance dessa constituição foram notáveis [na *ghara*]. Antes de mais nada, ela reproduzia a estrutura social do Império de Gana, que reconhecia o caráter particular de cada região. Além disso, Sundiata codificou o sistema de clãs de oficio, tornando-se, as profissões, hereditárias.[353]

Uma das proclamações mais importantes foi a do papel do *mansa* como um "juiz supremo", o "pai de todos os seus súditos", por isso a expressão *Nja mansa*, "senhor meu pai", usada para quem se dirigia ao imperador.[354] "O *mansa* é conhecido, antes de mais nada, como justiceiro, o patriarca que recebe as queixas de todos".[355] O próprio soberano

---

[350] LY-TALL, Madina. "O declínio do Império do Mali" *in* NIANE, D. T. *História Geral da África*: IV... *op. cit.*
[351] Trata-se de uma semente com grande quantidade de cafeína que era usada pelos povos da África ocidental e central como estimulante e tônico revigorante e ritiais sociais específicos. No Brasil é conhecida pelo nome de Obi e usado em rituais principalmente no Candomblés Jeje-Nagô.
[352] *Suraka* era a denominação usada peles Malinqués para com os berberes e os Tuaregues.
[353] LY-TALL, Madina. *O declínio do Império do Mali... op. cit.* p. 153
[354] *Idem.* p. 151.
[355] *Idem.* p. 170

examinava as queixas especiais de súditos e nada escrevia, dava as suas ordens que eram então repassadas através do *griot* real em voz alta.

Após unificar e expandir o império do Mali por quase todos os territórios do antigo Ghana, Sundjata Keita morreu não se sabe ao certo se afogado no rio Sankarani ou flechado acidentalmente em uma exibição de hipismo e arco-e-flechas com a qual foi presenteado. Depois de Sundjata vários foram os soberanos que reinaram tendo o ápice do império, com uma extensão territorial muito próxima à soma de toda a Europa ocidental[356], no governo de *mansa* Musa (c.1280-c.1337).

2.3.3. *MANSA* MUSA E O *HAJJ* DE 1325

Mansa Musa foi o mais conhecido dos imperadores do reino do Mali. Mesmo tendo chegado no Mali durante o governo de *mansa* Sulaiman, Ibn Battuta cita vários dos feitos do *mansa* predecessor.[357] Esta reputação deveu-se a sua espetacular peregrinação a Meca em 1325, bem como sua temporada no Cairo a caminho de seu destino. Kanku Musa, como também era conhecido, preparou sua viagem com todos os detalhes que requeria a tradição e a cautela – inclusive derrotando seus adversários e seus possíveis rivais políticos – e para tal recolheu de todas as cidades e províncias contribuições para a jornada. Ele deixou a cidade de Niani, a capital, acompanhado por uma enorme escolta.

Esta caravana que o acompanhava foi descrita pelos autores árabes de forma espetacular e com números altíssimos: 60 mil eram os carregadores e 500 eram os servidores e funcionários, estes usando vestimentas recamadas de ouro e bengalas de mesmo material.[358] O *mansa* partiu levando consigo grande quantidade de riquezas, chega-nos a descrição de toneladas de ouro sendo carregadas às corcovas de dromedários. Levou consigo "80 volumes de ouro em pó, cada um dos quais pesava 3 *kintar*, isto é, cerca de 3,8 kg de ouro [...] 500 escravos: destes, cada um levava uma bengala de ouro pesando mais de 500 mithkal, ou seja, mais ou menos 3kg"[359]. Além disso, poucos foram os soberanos do Mali a que foram escritas descrições físicas:

---

[356] LAMBERT, Jean- Marie. *História da África Negra*. Goiânia: Ed. Kelps, 2001.
[357] BATTUTA, Ibn. *A Traves del Islã... op. cit.*
[358] AL-MAKRIZI *in* CUOQ, J. M., (ed. e trad.). *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIe au XVIe siecle (Bilad af-Sudan).* Paris: CNRS, 1975 p. 91.
[359] ZERBO, Joseph (coord.). *História da África Negra... op. cit.* p. 177.

> Era – escreveu al-Makrizi – um rapaz de tez morena, fisionomia agradável e de belo estilo, instruído no rito malaquita. Exibia-se magnificamente vestido e montado, entre seus companheiros; acompanhavam-no mais de 10 mil súditos. Levava presentes que maravilhava o olhar, por sua beleza e esplendor.[360]

Mansa Musa dera a conhecer o nome do Mali em todo mundo muçulmano, desde a Andalusia à Khorassan.[361] Nos mapas europeus, o Mali estava representado por sua figura – "rex Melli" carregando uma pepita de ouro. Seu reinado marca o apogeu do Império do Mali. Doravante, o nome do Mali estava na mente de reis e mercadores de vários países, entre eles o Egito, os reinos do Maghreb, Portugal e as cidades marítimas da Itália. Passou vários meses na capital egípcia durante a viagem de ida a cidade santa mulçumana como também em seu regresso a Niane.

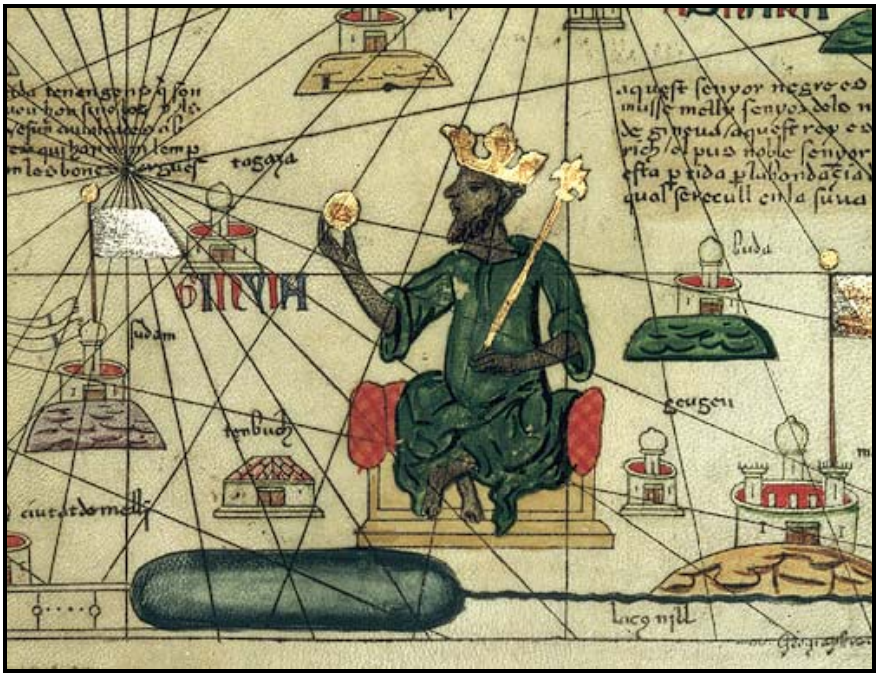


IMAGEM **04** – Representação do *mansa* do Mali em recorte do Atlas catalão de Abraham Cresques, 1375 (www.henri-davis.com)

Na cidade do Cairo distribuiu generosas esmolas, deu presentes e gastou, por incrível que pareça, mais do havia levado. Alguns de seus credores viajaram juntamente com o soberano em seu regresso ao Mali para receberem seus pagamentos, dilapidando boa parte do tesouro real. Durante sua jornada ele comprou terras e casa em Meca e no Cairo

---

[360] NIANE, D. T. (coord.); LY-TALL, Madina. *História Geral da África... op. cit.*
[361] LY-TALL, Madina. *O declínio do Império do Mali... op. cit.*

para abrigar os peregrinos do império do Mali, além de grande quantidade de livros. Contudo o mais importante é que estabeleceu relações políticas e comerciais pelos países em que percorreu.

Após sua peregrinação ele enviou embaixadas para diversos reinos africanos, entre eles o Merínida de Fez, bem como em várias cidades do Maghreb. Além disso criou várias madrassas no território manden.. Em seu reinado as cidades de Tombuctu, Djenné e Walata se tornaram centros urbanos de renome internacionais. Nestas duas primeiras cidades mandou construir e reformar grandes mesquitas de adobe, na arquitetura que se convencionou chamar de "estilo sudanês". Além de patrocinador de obras arquitetônicas, como as mesquitas e o grande salão do palácio de Niani, foi incentivador da literatura que daria seus mais belos frutos nos séculos XIV e XVI.

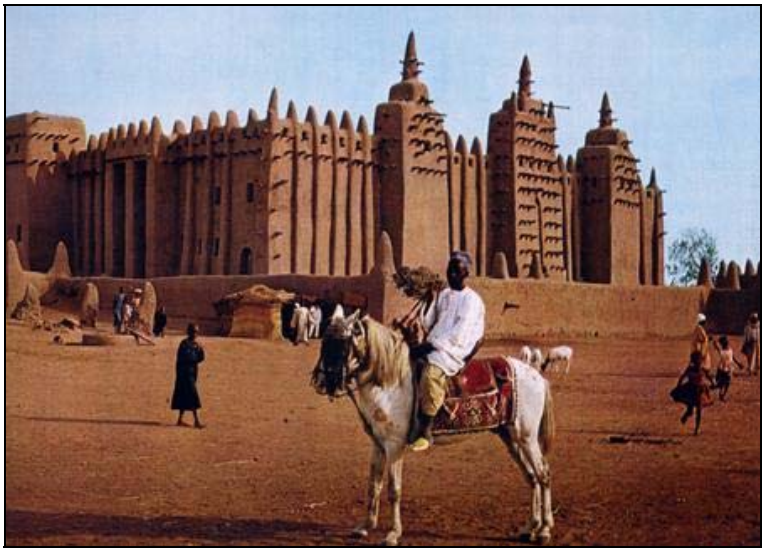


IMAGEM **05** – Foto da grande Mesquita de Djenné (ricardocosta.com.br)

2.3.4. A ORGANIZAÇÃO SOCIAL NAS CIDADES E ALDEIAS DO MANDEN: O CONTEXTO DO SÉCULO XIV

O império do Mali era conhecido por suas riquezas em ouro, seus artigos de luxo e suas grandes comerciais. Contudo a base desse império era formada por pequenas cidades e muitas aldeias. Estima-se que em seu apogeu o império contava com mais de 400 vilas e cidades sob seu domínio.[362] Seu controle era descentralizado, no entanto pagavam

[362] NIANE, D. T. "O Mali e a segunda expansão manden"... *op. cit.*

constantemente ao *mansa* os devidos tributos. Estes impostos podiam ser pagos em forma de gêneros e envio de guerreiros ou de escravos para compor o exército real.

A estrutura social e política do Mali era bastante heterogênea. No ápice da pirâmide estava o *mansa*, seguido pela linhagem real e o clã dos Keita. Vinha em seguida toda a nação mandenka, e após ela, todas as outras. Dentro dos diferentes grupos étnicos distinguiam-se as famílias reais e a nobreza, os homens livres, aqueles que pertenciam às castas profissionais (como os sapateiros, os ferreiros ou os *griots*), os servos e os escravos. Djbril Tamsir Niane usa o termo "confederação" de povos e nações para definir a estruturação política dos diferentes povos que compunham o império do Mali. [363]

Nos centros urbanos manden*ka* alguns homens destacavam-se pelas vestimentas que usavam. Estes não saiam às ruas sem carregar às costas uma ornamentada aljava suprida de flechas. Estes homens compunham um clã específico de homens livres, mais precisamente a "Nobreza de aljava". Este objeto de uso bélico nos grandes centros urbanos possuía apenas uma utilidade suntuária, isto é, compunham a identidade visual de uma casta na intricada estratificação social do Mali.

Alguns outros indivíduos, menos numerosos que os primeiros, também destacavam-se da maioria da população pelo modo de vestir-se. Enquanto os cidadãos muçulmanos comuns usavam túnicas para cobrir todo o corpo – por influência dos costumes islâmicos do Egito e do Maghreb – estes segundos vestiam calças muito largas. Estes homens possuíam o título de *fararijas*. Eram os chefes militares do imperador. O *mansa* premiava seus feitos militares com a autorização para que usassem calças largas. Estas serviam como símbolo de distinção social. "Quanto mais amplas as calças, que se apertavam nos tornozelos, maior a importância de quem as usava".[364]

Outros poucos viviam em bairros separados. Eles usavam longas túnicas que cobriam o pescoço e toda a parte baixa do rosto. Eram tuaregues. Estes percorriam as cidades do Mali para realizar trocas comerciais. A cidade de Tombuctu foi fundada em seu princípio por este mesmo grupo étnico. Alguns grupos deste povo, como os Gondola, eram nômades que desciam o deserto do *Sahara* para saquear as cidades. Contudo muitos eram pacíficos e começavam a sedentarizar-se na região. As lideranças tuareg há muito já tinham se convertido ao Islã.

---

[363] *Ibidem*.
[364] SILVA, Alberto da Costa. *A Enxada e a Lança... op. cit.*, p. 315.

> Diante da resistência firme, constante e silenciosa das religiões tradicionais, o Islã, ao contrário do que ocorreu em outras partes do mundo, irradiou-se lentamente pelas savanas do Sudão Ocidental. Mesmo em cidades mercantis, onde a presença maometana era dominante, os cultos tradicionais se preservavam, à vista de todos ou sob embuço.[365]

O império do Mali, por não ter se constituído um estado unitário, nem homogêneo, compreendia as mais diversas formas políticas. Sob o seu domínio e controle tributário espalhavam-se desde reinos e cidades-estado, até aldeias que obedeciam a conselhos de anciãos. A extensão do território e a diversidade dos povos que lhe pagavam tributos e lhes forneciam guerreiros exigia do *mansa* uma ampla tolerância, ventando desta forma a políticas de islamização forçada ou de *jihads*.

Isso explica, por exemplo, o não-interesse do *mansa* Sulaiman, o mesmo que Ibn Battuta conhecera em c.1353, em não converter os povos das regiões ao sul de seu domínio. Este tópico fora percebido e explicado por Al-Umari [Al-Omari] (1300-1384). Ele terminou seu livro *Masalik Al-Absar fi mamalik al-amsar (Itinerário dos olhares sobre os reinos das metrópoles)* em c.1348 e escreveu:

> O atual rei do Mali chama-se Suleiman [Sulaiman]. É irmão do sultão *mansa* Musa. Controla as terras do Sudão que seu irmão juntou por conquista e acrescentou aos domínios do islã. (...) Considerado o sultão dos muçulmanos, ele trouxe juristas maliquitas para o país e dedicou-se aos estudos religiosos. (...) Dele depende a terra de *Mafazad al-Tibr* (o Refúgio do Ouro), cujos habitantes lhe trazem ouro em pó anualmente. Eles são infiéis ignorantes. Se o sultão quisesse, poderia submetê-los, mas a experiência mostrou que cada vez que uma cidade do ouro é conquistada, o islã se impõe e o almuadem [*muezin*] convoca para a prece, o ouro começa a minguar até desaparecer, ao mesmo tempo que aumenta nas áreas pagãs vizinhas. Ao aprender que sempre assim passava, os sultões deixaram as terras auríferas nas mãos dos pagãos e se contentaram com a vassalagem deles e o pagamento do tributo em ouro.[366]

Segundo Al-Umari, o *mansa*, mesmo vivendo o Islã enquanto uma de suas práticas religiosas, já havia aprendido a respeitar e tolerar o espaço religioso de alguns povos sob seu domínio. No caso, a desestabilização da coleta aurífera explicitada por Al-Umari

---

[365] *Idem*. p. 312.

[366] Al-Omari *apud* COSTA E SILVA, Alberto. *Imagens da África*. São Paulo: Pinguin, 2012, p. 44-45. Também ver: HENRI, Labouret. Gaudefroy-Demombynes, Masālik el absār fi mamalik el amsār, par Ibn Fadl Allah Al-'Omari. *Annales d'histoire économique et sociale*, 1929, vol. 1, n° 3, pp. 475-477. (Disponível em: </web/revues/home/prescript/article/ahess_0003-441x_1929_num_1_3_1120_t1_0475_0000_2>. Acessado em: 02/12/2014)v

decorre do fato de que uma possível imposição do Islã naquelas terras provocaria não só mudanças no âmbito religioso, como também no âmbito da organização social e do trabalho da mineração. Em consequência, dessa diminuição da produtividade de um bem tão caro ao império, preferia o *mansa* respeitar este espaço religioso.

A tônica principal desta passagem nos escritos de Al-Umari é o fato de que as regiões auríferas não serem convertidas ao Islã, dependendo a produção do ouro da continuação das práticas religiosas não-islâmicas. De fato, comerciantes *Wangara* (ou *Juula / Dyula*), muitos dos quais muçulmanos, já iam do Mali (*manden*) até as regiões das florestas para comprar esse ouro. Porém, pensar na possibilidade de que alí já haviam comunidades "submetidas" ao Islã é demasiado improvável.

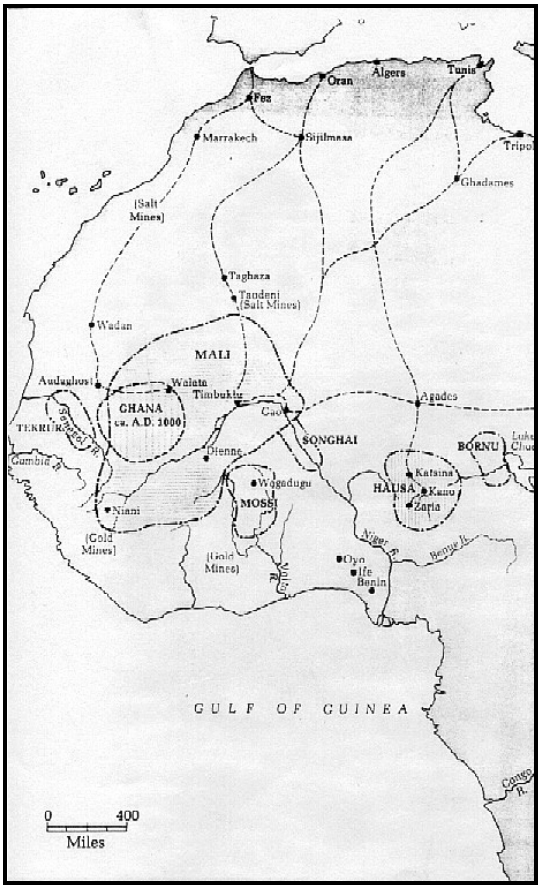
As rotas comerciais do Mali – conhecidas pela segurança e a garantia contra bandidos e assaltantes – eram famosas na África e fora dela. Este comércio trans-sahariano, que tinha como um dos pontos de chegada algumas cidades do sul de Al-Andalus, era essencial ao Estado e à corte do *mansa*. Contudo, pouco ou nada influía na vida simples das populações. Explica-nos Alberto da Costa e Silva:

> Enquanto isso, quase todos os seus súditos – fossem mandes, tucolores, saracolês, bambaras, jalofos ou songais – viviam em vilarejos, em casebres de barro socado, a cultivar o milhete, o sorgo e o arroz, sem auxilio que não o da vara de furar ou da enxada curta; cuidar dos bois, das cabras, dos camelos; a pescar nos rios e nas praias do mar; a tecer algodão e lã; a fazer cestas, potes, objetos de madeira e couro; a fundir o ferro em fornos primitivos. Do tráfico transahariano só se beneficiavam do sal, que lhes era indispensável. O comércio que lhe interessava era o que fazia chegar o peixe seco e os cereais às regiões que não os produziam.[367]

IMAGEM **06** – (esq.) Representação de uma caravana no deserto do *Sahara*. Detalhe do Atlas Catalan (Bibliothèque Nationale de France).
IMAGEM **07** – (dir.) Caravana de dromedários carregando sal-gema no atual Mali (africatravelassociation.org).

[367] *Idem*. p. 307.

Ibn Battuta fala-nos da segurança que desfrutou nos caminhos em meio ao Sahara: "Como tinha me decidido ir visitar o Mali, que está a 24 jornadas de distância de Ualata, contratei um guia *massufi* e saí com apenas três companheiros. Não é necessário ir em grupo maior porque o caminho é seguro". Além da segurança, não deixou de admirar e apontar que "esse caminho é muito bonito e nele há árvores enormes [baobás], centenárias, cuja sombra é tão grande que pode abrigar uma caravana inteira".[368] Esta segurança em meio ao deserto do *Sahara* (ver MAPA **07**) seria difícil de imaginar nos primeiros anos do século XV, período de desestabilização do Império do Mali. Ou no final do século XVII após a invasão do Songhay sob comando do soberano marroquino Al-Mansur e abandono da região por parte dos soldados em 1618.[369]



MAPA **09** – Rotas comerciais trans-saharianas na África Ocidental durante o séc. XIV (http://stmarys.ca).

[368] BATTUTA, Ibn. *A Traves del Islã... op. cit.*, p. 808.
[369] Sobre esta questão ver FAGE., J. D. *História da África*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 196.

Em relação à produção agrícola, é importante frisar que apesar do império do *mansa* ser conhecido em outros espaços por suas riquezas em ouro, sua base econômica, repousava essencialmente na agricultura e na criação Estas ocupavam a maior parte da população.[370] Em referência à um produto agrícola, Ibn Battuta fala ainda que uma planta bastante consumida era inhame, cujo caule, rico em amido, era largamente consumido pelos manden*s*, seja ele frito ou cozido. O viajante deixou-nos uma receita do inhame consumido com mel, alertando ainda para possíveis complicações intestinais para aqueles que não estavam acostumados a este tipo de alimento.[371] De uma forma mais detalhada, Ibn Battuta, descreve alguns dos gêneros alimentícios do povoado de Iwalatan:

> No povoado de Iwalatan o calor é tórrido, há algumas palmeirinhas em cuja sombra se cultivam melões. A água, extraem de bolsões que ficam debaixo da areia. A carne de cordeiro é abundante e as pessoas vestem boas roupas egípcias.[372]

O soberano, o *mansa*, era sempre mencionado como um juiz. Contudo, por razões óbvias, era impossível ao soberano julgar todos os casos dentro do extenso território de seu império. Apesar da oficialidade muçulmana de seu líder, o povo do Império do Mali professava diferentes religiões. Consequentemente, nos processos de julgamento, boa parte das acusações sempre mencionavam trabalhos de feitiçaria. Praticamente todos os casos de doenças eram imputados a esta prática. O acusado durante o julgamento se via perante o *farin* (delegado) que em muitos casos se valia, como prova, do chamado "julgamento da água vermelha". As duas partes do processo eram obrigadas a beber água avermelhada por raízes de *Khaya senegalensis*. Quem vomitasse primeiro, ganhava o processo. O culpado era considerado feiticeiro e, em alguns casos, jogado às feras ou no cativeiro.[373] Como aponta Djibril Niane, "para os chefes, tratava-se, evidentemente, de um processo bastante cômodo de obter escravos".[374]

Neste contexto, o comércio era um ponto chave para a consolidação e diálogo político e cultural. Não só dentro do Império do Mali, mas principalmente em sua ligação como o Marrocos Merínida e o Al-Andalus atravessando o estreito. Caravanas guiadas por experimentados cameleiros berberes saíam do norte do *Sahara* levando seda, sal e ideias.

---

[370] NIANE, D. T. "O Mali e a segunda expansão manden"... *op. cit.*, p. 183.
[371] A quem possa interesar a receita, conferir em BATTUTA, Ibn. *A Traves del Islã... op. cit.*, p. 814
[372] *Idem*, p. 817.
[373] NIANE, D. T. "O Mali e a segunda expansão manden"... *op. cit.*
[374] *Idem*, p. 200.

Bem como do sul, seguiam as preciosas pepitas douradas, cheirosas pimentas vermelhas e prisioneiros, homens e mulheres, feitos escravos a serem vendidos principalmente na direção do mediterrâneo (ver MAPA **09**). Neste espaço de circulação de riquezas, concepções de mundo e religiões circulavam, amalgamavam-se ou seus fiéis entravam em conflito. A possibilidade da viagem de Ibn Battuta encaixa-se neste espaço e nesta realidade política e cultural. Sem a estabilidade proporcionada por um Estado forte e burocrático no *Bilad al-Sudan*, ou a rede comercial construída em séculos de prática pelos berberes no *Sahara*, o fluxo de mercadores, sufis ou viajantes curiosos não teria sido possível durante a particular primeira metade do século XIV.

CAPÍTULO 03

ALTERIDADE E IDENTIDADE NA *RIHLA*: O EXERCÍCIO DA REPRESENTAÇÃO DO *OUTRO*

> (...) acho que não há nessa nação nada de bárbaro e de selvagem, pelo que me contaram, a não ser porque cada qual chama de barbárie aquilo que não é de costume; como verdadeiramente parece que não temos outro ponto de vista sobre a verdade e a razão a não ser o exemplo e o modelo das opiniões e os usos do país em que estamos[375].

Montaigne era um grande filósofo e, já em seu tempo, ensaiava algumas reflexões com um caráter, de certa forma, antropológico. Esta percepção do *outro* e da relação daquele que fala enquanto elemento construtor deste *outro* (alteridade) é alcançada a partir de um descentramento. Acredito que Ibn Battuta, diferente do arguto Montaigne, não tinha esta percepção. Não era uma pergunta ele e a ele que se colocava, pelo menos em boa parte de seu relato. Diferente do citado filósofo francês e suas ponderações sobre o "bárbaro".

O intento de Ibn Battuta ao relatar suas viagens não era tecer uma reflexão crítica sobre sua experiência, mas sim narrar, dentro de um contexto cultural e literário, suas experiências. Para tanto ele se utilizava de uma série de estratégias para construir a imagem do *outro* com quem teve contato. Um jogo de alteridade se esboça no texto. E esse interessante jogo, e seus condicionantes históricos, é o que nos interessa neste capítulo.

O grande nome entre os eruditos do século XIV, o pensador, *qadi* e historiador Ibn Khaldun[376] dedica boa parte de suas reflexões, em sua conhecida obra "*Al-Muqaddimah*" (Prolegômenos) a pensar a ideia de verdade, retórica e credibilidade das informações pesquisadas e aprendidas "através do ver e ouvir diretamente ou através das "pessoas que transmitiram as informações" .[377]

Fica claro, a partir dos escritos do erudito de Túnis que para além de um jogo de tradução e descrição do *outro* na narrativa, uma questão retórica – construída dentro de uma lógica cultural específica – também se coloca como variável desta representação. Neste tocante, algumas perguntas importantes podem ser realizadas ao analisar estes

---

[375] MONTAIGNE, Michel de. *Ensaios*. Volume I. Capítulo XXXI; Dos canibais. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 307.
[376] Mais sobre as características intelectuais de Abu Zayd 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun al-Hadrami ver SCHMIDT, Nathaniel. *Ibn Khaldun* - historian, sociologist and philosopher. 2° ed. AMS Press: New York, 1967.
[377] KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah* – Os prolegômenos (tomo I)... *op. cit., p. 87.*

relatos de viagem. Como por exemplo, o que viu, o que ouviu o viajante e como selecionou, criou e construiu uma escrita – no caso de Ibn Battuta, com claras pretensões literárias, vide o auxílio de Ibn Juzayy[378] – do que viu e ouviu?

Neste capítulo almejamos, em um primeiro momento, discutir questões propriamente teóricas e conceituais atinentes à análise dos relatos de viajante enquanto fonte histórica. O conceito de representação e as reflexões metodológicas de Roger Chartier serão centrais neste sentido. Em seguida, analisaremos as estratégias de representação do *outro* na *Rihla* de Ibn Battuta, tomando como aporte teórico para tais reflexões o conceito de retórica da alteridade discutido por François Hartog.[379] Este é um conceito central nestas reflexões pois permite pensar a relação entre a construção de identidades e alteridades no relato, sem deixar de ter como um dos pontos de referência a questão retórica que envolve os narrados e os receptores de sua narrativa.

Num segundo momento, já discutido o conceito de retórica da alteridade na *Rihla* de Ibn Battuta, algumas reflexões serão desdobradas em uma análise crítica sobre a construção da verossimilhança do relato do viajante em relação ao contexto cultural e literário em que se inscrevia. Apontarei em seguida alguns dos elementos identitários selecionados por Ibn Battuta para construir a imagem de diferentes *outros*. Uma tipologia desses *outros* culturais será ensaiada, de forma breve, para dedicarmos a análise em três *outros* destacados nas últimas viagens realizadas pelo tangerino: o cristão da península Ibérica, o berbere sahariano *bidan*[380] e o negro (*sudan*) da África Ocidental.

A discussão essencial deste capítulo é metodológica e em seguida analítica. Pretendo neste momento realizar um debate conceitual mais denso a partir de referêmcias teóricos da área da história, antropologia e crítica literária objetivando discutir e interligar algumas ferramentas conceituais que permitem-nos pensar não só a Rihla de Ibn Battuta, mas também uma gama de fontes mais amplas encaixadas na categoria de relato de viajantes. Esta discussão teórico-conceitual permitiu-nos também desenhar algumas proposições metodológicas para se analisar de forma crítica este tipo de fonte histórica à luz dos conceitos discutidos. Daí, então, os escritos do próprio viajante maghrebino serão

---

[378] Uma reflexão muito interessante sobre o papel dos escrivãos na construção de relatos medievais e seus papéis na retórica destes escritos foi feita por M. Guéret-Lafertè. *Cf.* GUÉRET-LAFERTÉ, Michèle. *Sur lers routes de L'Empire Mongol* – ordre e rhétorique des relatios de voyages aux XIIIe et XVIe siècles. Paris: Honoré Champion Éditeus, 1994. Ver segunda parte: "Le narrateur, le voyageur, le héros".

[379] HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*: Ensaios sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

[380] *Bidan*, traduzido como branco, em contraste ao *sudan*.

pensados e sopesados através da formulação crítica discutida no debate conceitual realizado.

3.1. A VIAGEM NA NOVA HISTÓRIA CULTURAL: APROPRIAÇÃO E REPRESENTAÇÃO

> Entre os que se assistiram de sua porta sublime, através das charcos que países são para chegar a este mar sem limites, o *shaikh* e alfaquí viajante, confiável, verdadeiro, andarilho do mundo que penetrou em todas as regiões, em toda a contagem de comprimento e largura, Abu 'Abdallah M. b. M. b. Ibrahim al-Luwati, o tangerino, conhecido como Ibn Battuta e, nos países do Oriente por Shams ad-Din, que tem dado a volta em torno da Terra, tendo-a de boa conta, visitou as cidades extraindo experiências, pesquisou as várias nações e explorou hábitos dos árabes e persas para vir a lançar o cajado de caminhante nesta capital sublime, sabendo que esta cidade goza os maiores méritos e virtudes, sem condições ou reservas. Ele vagou pelo leste para chegar ao local onde esta lua cheia surge no Ocidente, atraído por ela da mesma forma que se prefere o ouro moído ao pó da terra; voluntariamente traz longas experiência adquirida noutros países e criaturas, que desejam aderir àqueles que não se afastam da verdade.[381]

Os quase trinta anos em périplo fizeram de Ibn Battuta um dos maiores viajantes de todos os tempos. Equivalente as distâncias percorridas, foram suas experiências e vivências dentro da lógica magrebina do *Rilah fi Talab Al-'Ilm* (a viagem em busca do saber). Nos tempos atuais, os escritos de sua obra em conjunto com o Ibn Juzayy, são uma importante fonte para os estudos históricos dos diferentes lugares onde passou, desde o extremo oeste muçulmano, passando pelo *Bilad al-Sudan*, até chegar à China e ao sudeste asiático. Ibn Battuta descreveu vários "outros", tomando como recortes para construção da "diferença" em suas descrições categorias de gênero, "raça", religião e costume alimentar.[382]

Contudo, para o historiador pensar metodologicamente suas fontes é tarefa primeira. Neste sentido, penso que tão importante quanto contextualizar o próprio viajante e seu lugar cultural ou os "outros" descritos pelo mesmo, é pensar a própria descrição em seus condicionantes. Explico-me: tão importante quanto analisar a descrição de um tipo social ou uma prática cultural na cidade de Gao (*Kaw-kaw*), apontada por Ibn Battuta para pensar a história sociocultural do Império do Mali no século XIV, é pensar como Ibn

---

[381] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 119-120.
[382] *Cf.* EUBEN, Roxanne L. Euben. *Jorney to the Other Shore*: Muslim and Western Travelers *in* Seach of Knowledge. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Battuta o/a descreve. Porque o faz dessa forma? E que estratégias (dentro de seu campo cultural) utiliza para fazer esta descrição? Esta é uma etapa importante na reflexão metodológica sobre os relatos de viagens – acredito que de uma maneira mais ampla – para, inclusive, ter uma noção mais crítica das figuras criadas pelo viajante em seu relato. Neste sentido, alguns conceitos servem-nos como ferramentas de análise.

Os relatos de viagem são um objeto de análise e de problematização compartilhado por diferentes campos de saber.[383] O lugar de onde se olha um mesmo livro de viagens pode levar a reflexões diferentes. Estas reflexões teóricas levam a elaboração de conceitos que podem – com o devido tratamento crítico – ser compartilhados entre diferentes campos de saber. Desta forma, um olhar histórico é essencial para pensar um relato de viagens dentro do campo da literatura e crítica literária. Da mesma forma, conceitos antropológicos como o de diferença, identidade e sinais diacríticos[384] são essenciais para se pensar as descrições de um viajante dentro da história.

Pensar a retórica na construção do relato também é essencial para a reflexão crítica sobre a fonte histórica. Contudo, este é um passo mais complexo neste exercício de análise. Antes, é preciso pensar como o viajante apreende o que vê a partir de seus condicionantes culturais e a partir de que estratégias e intencionalidades ele constrói sua descrição. Neste sentido, os conceitos de apropriação e, principalmente de representação são essenciais.

Dentro da chamada Nova História cultural, as reflexões do historiador Roger Chartier são um ponto de inflexão. Ronaldo Vainfas em uma de suas análises historiográficas sobre a História Cultural, o coloca como um dos modelos de referência metodológica na construção desse tipo de História.[385] Roger Chartier dedicou boa parte de seus trabalhos a pensar suas problematizações da história a partir de reflexões do campo da sociologia e, no caso que nos interessa, a partir de conceitos do campo incialmente desenvolvidos pela psicologia social. O conceito de representação e apropriação, úteis para pensar a viagem e a escrita da viagem, surgem neste contexto.

---

[383] A coletânea "O olhar do viajante", coordenada por Fernando Cristóvão, é excelente para compreender esta interações conceitual entre diferentes campos de saber. *Cf.* CRISTÓVÃO, Fernando (ed.). *O olhar do viajante – dos navegadores aos exploradores*. Lisboa: Almedina, 2002.
[384] *Cf.* CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: COSAFNAIFY, 2009.
[385] Os modeos pensados por Vainfas são dos historiadores E. P. Thompson e sua análise social da cultura; Carlo Ginzburg e a Micro-História; e Roger Chartier e suas reflexões conceituais sobre a Nova História Cultural. *Cf.* VAINFAS, Ronaldo. "História das mentalidades e história cultural" *in* CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 127-162.

A apropriação, para Chartier[386], é a forma como os indivíduos dão sentido às suas práticas, como por exemplo a forma como interpretam o que veem e leem. Trata-se da construção de sentido e interpretação. A apropriação é, por definição, histórica. A apropriação, segundo segundo o mesmo autor[387], tem suas determinações sociais, institucionais e culturais. Em síntese, é necessário ao historiador estar atento às condições que determinam a construção do sentido que é feita por cada grupo, seja uma classe social, seja uma categoria profissional ou comunidade religiosa. Esta é uma reflexão cara ao presente trabalho, pois o viajante Ibn Battuta era, além de muçulmano, um *qadi maliki*. Muitas das representações construídas por Ibn Battuta estão condicionadas pelas formas como se apropriou, através de seu olhar, da cultura do *outro*.

Em relação à análise da cultura dentro de uma sociedade estratificada, Chartier relativiza a divisão explícita entre uma cultura popular e uma cultura erudita. Antes de fazer uma hierarquização social[388], ele analisa as modalidades de apropriação da cultura pelos diferentes grupos. Para Chartier, existe um repertório cultural e o que define o seu lugar é a forma como você se apropria deste repertório. Desta forma, por exemplo, o popular – ou o erudito – qualifica um tipo de relação, um modo de utilizar objetos ou normas (práticas) que circulam na sociedade, mas que são recebidos, compreendidos e manipulados de diversas maneiras. Dito isso, a noção de apropriação não deve ser considerada como sistema neutro de interpretar e dar sentido a um conjunto de práticas culturais, diversas e equivalentes. Nesta perspectiva, "não é possível entender uma história cultural desconectada de uma história social, posto que as representações são produzidas a partir de papéis sociais".[389]

As formas como os viajantes compreendem e apropriam-se das práticas culturais dos *outros* por ele descritos são transformadas em representações no momento em que são escritas ou compartilhadas pelo grupo receptor dos relatos das viagens. Tais representações enquadram-se em um jogo de autoridade[390], um jogo de nomeação[391] e de poder simbólico

---

[386] CHARTIER, Roger. "História e literatura" *in* CHARTIER, R. *À beira da falésia* – a História entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.
[387] CHARTIER, Roger. "História e literatura"... *op. cit.*
[388] Na concepção de Chartier, "não se pode mais aceitar acriticamente uma sociologia da distribuição que supões implicitamente que à hierarquia das classes ou grupos corresponde uma hierarquia paralela das produções e dos hábitos culturais" *in* CHARTIER, Roger. Cultura popular... *op. cit.*, p.06.
[389] PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. *Revista Brasileira de História*, vol. 15, n° 29, São Paulo: ANPUH; Contexto. 1995, p.18.
[390] FARIAS, P. F. M. "Nos domínios do Mansa do Mali". *in* MACEDO, José Rivair. *Viajando pela África com Ibn Battuta*: Subsídios de Pesquisa. Porto Alegre: Vidráguas, 2010.

em que uma cultura representa e a outra é representada através do tipo de apropriação que o viajante faz dela.

A análise das apropriações passa, segundo Chartier, por "uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (...) que são sociais, institucionais, culturais".[392] Logo a questão é como o viajante se apropria em seu relato das práticas culturais do *outro* e porque o faz dessa forma particular, ou seja, quais os condicionamentos históricos e culturais (do grupo social, religioso, linguístico a que pertence o viajante) que o fazem construir a imagem do *outro* dessa determinada forma. Essa questão só pode ser respondida a partir da análise das representações construídas pelos viajantes, em nosso caso através dos seus relatos escritos.

3.2. REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E ANÁLISE HISTÓRICA

> A história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. Uma tarefa deste tipo supõe vários caminhos. O primeiro diz respeito as classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais de percepção e apreciação do real.[393]

Os estudos das representações constituem-se num campo multidisciplinar de pesquisas e reflexões que, a partir das propostas da Nova História cultural, ganhou destaque no campo da recente Historiografia. Esse veio temático tem feito proliferar pesquisas tanto na área da História da cultura, a partir da análise das representações culturais, quanto na História política renovada em seus estudos sobre as representações políticas e do poder político.[394] Os estudos das representações, fomentados a partir das reflexões pós-estruturalistas francesas, ocupam um lugar central também na própria discussão do estatuto epistemológico da História. Não pretendo fazer nas próximas páginas uma discussão historiográfica do conceito, isso outros já fizeram com muita

---

[391] BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas linguísticas*: o que falar quer dizer. São Paulo: EdUSP, 1996.
[392] CHARTIER, Roger. "Por uma sociologia histórica das práticas culturais" *in* CHARTIER, Roger. *A História Cultural*: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1988, p. 26.
[393] *Idem*, p. 16-17.
[394] Ver por exemplo os artigos CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (orgs.). *Representação* – contribuições a um debate transdisciplinar. São Paulo: Papirus, 2000.

propriedade.[395] A análise explicitada nas próximas linhas propõe-se, em vez disso, a uma reflexão metodológica.[396]

Etimologicamente, a palavra representação origina-se na língua latina a partir do verbo *representare* ("tornar presente" ou "apresentar de novo"). Este significado está também presente nas reflexões de Chartier e mesmo de Carlo Ginzburg[397], ao definirem o ato de representar como a construção do signo do real, trocando um objeto (concretude) por uma imagem (construída pela linguagem e seus condicionantes culturais) .[398]

A definição do conceito de representação pela Nova História cultural toma por empréstimo reflexões desenvolvidas pela psicologia social principalmente através das análises de Serge Moscovici[399], e, no caso de Chartier, revela clara influência de Bourdieu e de seu conceito de *habitus*.[400] Chartier apresenta o conceito de Representação como "(...) esquemas intelectuais, que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado"[401], ou ainda como "matrizes de práticas que constroem o próprio mundo social".[402]

Em síntese, a representação é o ato mental de construir o real, de dar identificação – uma identidade ou uma alteridade – ao mundo que cerca aquele que representa e se apropria deste real. O ato de representar é neste sentido uma prática, no sentido chartieriano do termo, e portanto, o lugar social de quem representa, e o de quem é representado, devem ser compreendidos como variáveis dentro da análise historiográfica.

Para aprofundar o debate teórico sobre este conceito são necessários alguns apontamentos próprios da filosofia (ontologia), disciplina esta cara a qualquer abordagem historiográfica. Roger Chartier define o resultado da representação (construção do real através da linguagem) como os "modos como uma determinada realidade é pensada,

---

[395] *Cf.* SANTOS, Dominique Vieira Coelho dos. "Acerca do conceito de Representação". *Revista de Teoria da História*. Ano 3, n° 6, Goiânia, p. 27-53, Dez. 2011; e CARDOSO C. F. "Uma opinião sobre as Representações sociais"... *op. cit.*

[396] Reflexão esta que relaciona a importância da reflexão e emprego do conceito de Representação na análise dos relatos de viagem enquanto fonte histórica.

[397] *Cf.* GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira*: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

[398] CHARTIER, Roger. "Por uma sociologia histórica das práticas culturais"... *op. cit.*

[399] Ver as análises de CARDOSO C. F. "Uma opinião sobre as Representações sociais"... *op. cit.*; e SANTOS, Dominique Vieira Coelho dos. "Acerca do conceito de Representação...", *op. cit.*

[400] No sentido de que o *habitus* é determinado pelo mundo social e, ao mesmo tempo, determina a percepção que se tenha dele.

[401] CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação. *Estudos Avançados*. vol. 5, n° 11, São Paulo, Jan-Abr. 1991, p. 17.

[402] CHARTIER, Roger. "Por uma sociologia histórica das práticas culturais"... *op. cit.*, p. 72.

construída, dada a ler".[403] O conceito de representação em todas as suas definições – seja a da psicologia social, a da sociologia, etc. – está intimamente ligado à noção do real.

Dominique Santos expõe esta questão afirmando que "representar significa referir por meio de símbolos a algo que está fora do texto".[404] O que está fora do texto, em sua concepção é o que está para além do construído linguisticamente, isto é: o real. Esta ideia baseia-se na reflexão de Luís Costa Lima, que por sua vez, define o real como "aquilo que se impõe por si, o que, independente da linguagem, está aí tanto para os homens quanto para os outros animais".[405] Esta definição do real é um *a priori* filosófico que serve para construir uma dualidade lógica entre o que está/existe *per se* e o que é reconstruído mentalmente a partir da linguagem enquanto produto e ferramenta conceitual.

Sandra Pesavento parte de uma reflexão mais ampla sobre esta ideia pensando o real enquanto elemento da análise das ciências humanas, como sendo "ao mesmo tempo, concretude e representação. Nesta medida, a sociedade é instituída imaginariamente, uma vez que ela se expressa simbolicamente por um sistema de ideias-imagens que constituem a representação do real".[406] O real em si, enquanto concretude, é intangível ele só pode chegar a nós enquanto representação do real. Para que possa ser usado socialmente, o real precisa ser conceitualizado, representado, ou seja, precisa passar pelo crivo da linguagem. Então, as representações seriam produtos de um "aparato mental que dá sentido ao mundo, permitindo sua compreensão"[407].

Pontuando esta relação da História cultural com o estudo das representações, J. Sirinelli assinala que:

> A História cultural é aquela que destina a si mesma o estudo das formas de representação do mundo no interior de um grupo humano cuja natureza pode variar (nacional ou regional, social ou política), das quais analisa a gestação, a expressão e a transmissão. De que modo os grupos humanos se representam e representam o mundo que os rodeia?[408]

---

[403] *Idem*, p. 23.
[404] SANTOS, Dominique Vieira Coelho dos. "Acerca do conceito de Representação...", *op. cit.*, p. 37.
[405] LIMA, Luís Costa. *História. Literatura. Ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 268.
[406] PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário... *op. cit.*, p. 16.
[407] AQUINO, Israel Silva. *Itinerarium fratis Willielmi de Rubruquis de ordine fratum Minorum*: transformações nas formas de representação do mundo de um viajante medieval. Monografia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2012, p. 35
[408] SIRINELLI apud CARDOSO C. F. "Uma opinião sobre as Representações sociais"... *op. cit.*, p. 22.

3.2.1. ANÁLISE DAS REPRESENTAÇÕES E RELATOS DE VIAGEM

Esta é uma questão central para a Historiografia da Nova História cultural, aqui discutida, e que se relaciona diretamente à análise historiográfica construída a partir dos relatos de viajantes enquanto fonte histórica.

Uma primeira questão se coloca: o que entendemos por relatos de viajantes? Esse conjunto de textos, apesar de tão extenso – culturalmente e cronologicamente – possui certas características estruturais comuns, que o definem como gênero. Para Sofía Carrizo Rueda e Maria Cândida Ferreira de Almeida, quatro elementos são tradicionalmente apontados como constituintes dos relatos de viagem de uma maneira ampla:

> a. O Relato se articula sobre o traçado e recorrido de um itinerário;
> b. Superpõe-se a este traçado, uma ordem cronológica que dá conta do desenvolvimento da viagem;
> c. Os núcleos do relato são as descrições de cidades;
> d. Abundam as digressões, muito particularmente as que se referem a mirabilia.[409]

Este modelo de Carrizo pode ser debatido e posto em questão[410], mas serve-nos para circunscrever o nosso objeto de análise. Segundo o modelo, os relatos de viagem inscrevem-se dentro de um itinerário geográfico e cronológico, descrevem paisagens e cidades que podem ser "visualizadas" através da imaginação dos leitores e, por fim, falam de maravilhas (mirabilias), muitas das quais – dependendo do contexto histórico e religioso em que se insere o viajante – podem ser designadas como milagres. Esta última categoria, na definição de Carrizo de relato de viagem, é um tema constante nos estudos da crítica literária sobre esse tipo de escrita.[411] A *maravilha* passou de um conceito usado pelos autores medievais[412], para ser uma categoria analítica utilizada para se pensar os próprios relatos e os condicionantes culturais dos próprios viajantes.

---

[409] CARRIZO, Sofia. *Poética del Relato de viajes*. Kassel: Reichenberger, 1997, p. 5. *apud* ALMEIDA, M. C. F. "Palavras em viagem: um estudo dos relatos de viajantes medievais cristãos e muçulmanos". *Afro-Ásia*, Salvador, n° 32, 83-114, 2005, p.85.
[410] Ibidem
[411] EUBEN, Roxanne L. Euben. *Jorney to the Other Shore… op. cit.*
[412] Como no caso, por exemplo, de Marco Polo (*Cf.* POLO, Marco, *El libro de las cosas maravillosas* (ed. Rafael Benitez Claros). Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1947) ou Jean de Mandeville (*Cf.* MANDEVILLE, Jean. *Viagens de Jean de Mandeville* – Livro das Maravilhas do mundo (trad. Susani Silveira L. França). Bauru: Edusc, 2008).

Complementando essa definição, José da Silva Horta entende os relatos de viagem como "em seu sentido mais corrente, abarcando um conjunto de discursos heterogêneos reunidos a partir de um referente extra-verbal comum: a viagem física que direta ou indiretamente, conduz à produção de um discurso".[413]

Sem maiores dificuldades, incluo nessa definição estrutural de relatos de viagens a constância da representação do *outro* enquanto fio condutor das descrições. A viagem pressupõe o deslocamento, e nesse deslocamento o viajante se depara, a partir da distância geográfica[414] em relação ao seu lugar de origem, com elementos materiais e humanos (culturais) com os quais também constrói uma distância. Ao reconhecer essa distância entre o que é "o seu cultural" e o que é o "outro cultural", o viajante elabora identidades e alteridades, reconhecimentos e oposições. A própria identidade do viajante é construída nesse contato. Afinal, como nos diz Italo Calvino, "os outros lugares são espelhos em negativo. O viajante reconhece o pouco que é seu descobrindo o muito que não teve e o que não terá".[415]

Duas figuras instauram-se de maneira central nos relatos de viajante, de forma estrutural, e cabe ao historiador a análise de ambas dentro do relato escrito para se construir uma interpretação crítica: a figura do eu (o *ethos* do viajante[416]) e a figura dos *outros* (os objetos de descrição e reconhecimento/diferenciação).

O exercício de construção de uma narrativa histórica[417] a partir dos relatos de viajante, em sua proposta mais corrente, se dá pela análise dos *outros* representados pelo viajante.[418] Desta forma, grandes contribuições são oferecidas por viajantes portugueses e

---

[413] HORTA, José da Silva. A representação do africano da literatura de viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508). *Mare Liberum*. n° 2, Jun. 1991. p. 212.

[414] No caso de Ibn Battuta esta distância não foi menor que 120 mil quilômetros percorridos a pé, no lombo de animais em caravanas em barcos *dhow* no Oceano Índico, juncos chineses e veleiros italianos. Desta feita muitos *outros* estão presentes em seu relato, mesmo que entre estes *outros* a maioria compartilhem de sua mesma religião, o Islã.

[415] CALVINO, Italo. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 29.

[416] Estas reflexões já foram ensaiadas em VÉRAS, B. R. Périplo e Representação: Ibn Battuta e a Retórica da Alteridade na África do século XIV. *In* XI COONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - CONLAB, 2011. Salvador – BA. < http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308545850_ARQUIVO_CONLAB-BA2011.VERAS,B.R.-PeriploeRepresentacaoIbnBattutaeaRetoricadaAlteridadenaAfricadoseculoXIV.pdf< http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308545850_ARQUIVO_CONLAB-BA2011.VERAS,B.R.-PeriploeRepresentacaoIbnBattutaeaRetoricadaAlteridadenaAfricadoseculoXIV.pdf> Data do Acesso: 20/05/2014.

[417] Entendo como "construção da narrativa histórica" o resultado do *métier* do ofício do historiador. O resultado escrito de suas análises, a história escrita.

[418] Para uma abordagem diferente desta ver HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*: Ensaios sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

espanhóis à construção da história dos povos indígenas do que é hoje a América Latina; a história cultural e social do Japão feudal também deve muito aos viajantes jesuítas, principalmente portugueses, muitos deles vindos dos Colégios Jesuítas de Macau[419]. O que seria da História dos povos polinésios sem os relatos dos ingleses e franceses em passagem?[420] E, no caso que mais nos interessa no presente trabalho, o que seria da história dos africanos no período denominado da África pré-colonial sem os relatos de viageiros islâmicos e de várias procedências europeias? Outras fontes estão disponíveis, entre elas a literatura oral, os vestígios arqueológicos e, em alguns casos para algumas regiões, documentos administrativos e literários. Contudo, estes relatos exógenos sobre os *outros* para uma história sobre estes é de extrema importância por suas qualidades descritivas.

Voltando à questão trabalhada poucas páginas atrás – da definição dos relatos de viagem enquanto produto da representação do *outro* –, a relação que se estabelece entre o viajante e o *outro* descrito pelo mesmo é um ponto de inflexão dentro dos relatos. Roger Chartier, em sua proposta da Nova História cultural, tomando como parâmetro a análise das representações, afirma que ao historiador cabe trabalhar "sobre as representações que os grupos modelam deles próprios ou dos outros".[421] Portanto, a historiografia elaborada a partir dos relatos construídos por um locutor *A* sobre um grupo *B* deve levar em consideração em suas análises tanto a identidade do viajante, quanto a alteridade que ele constrói sobre os *outros* que virão depois a ser o objeto do olhar do próprio historiador quando este, por sua vez, constrói a sua narrativa.

Voltando à discussão de Chartier e os relatos de viagens, ao viajante cabe a construção das representações[422] que "têm por objetivo a construção do mundo social, e como tal a definição contraditória das identidades — tanto a dos outros como a sua"[423]. Ao historiador cabe a análise destas representações. O ponto de partida para esta análise dupla – da figura que o viajante constrói de si (*ethos* discursivo) e da que ele constrói do *outro* – está no próprio relato. Contudo, as explicações do porquê estas relações se configuraram da forma como o fizeram está no contexto em que se insere o locutor viajante, e na relação

---

[419] *Cf.* ALENCAR, Angélica Louise. "O Caminho do Guerreiro no Japão medieval". *Cadernos de História*. Ano 5, n° 5, pp. 163-182, 2008.
[420] SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História... op. cit.*
[421] CHARTIER, Roger. "Por uma sociologia histórica das práticas culturais"... *op. cit.*, p. 23.
[422] Tais representações devem ser pensadas como construções processuais que vão desde a experiência empírica e a apropriação desta experiência, até o ditar e a própria escrita do texto.
[423] *Idem*, p. 18.

entre o seu grupo cultural e o grupo do *outro*. A relação entre o *eu* e o *outro* dentro dos relatos de viajantes é estrutural, mas as formas de representar não o são. Pelo contrário, estas são culturalmente e historicamente determinadas, portanto variáveis.

Assim, a razão dos viajantes muçulmanos, como no caso de Ibn Battuta, descreverem os cristãos de forma tão agressiva está na relação histórica que vigorava entre os dois grupos no período em questão. Uma historiografia que se propõe a escrever uma História dos cristãos na península Ibérica no mesmo período, utilizando entre outras fontes estes relatos de viajantes islâmicos, deve tomar como uma variável analítica a relação contextual que lá existia na época entre cristãos e muçulmanos. Sem isso, se faz impossível entender as representações e o jogo de identidade e alteridade construídos pelo viajante em seu texto.

A partir do exposto, fica claro que nesse tipo de relação não há *eu* sem *outro*.[424] A identidade se constrói relacionalmente[425], e na análise dos relatos de viagem este é o ponto central. Como explica Tzvetan Todorov, "cada um do outro é um eu também (...), pois construído dentro de uma relação de alteridade".[426] Ainda tomando emprestadas as frases desse crítico literário, em síntese, entendamos o outro como "um grupo social concreto ao qual nós não pertencemos".[427]

Explicitada a relação entre o *eu*[428]/viajante e o *outro* descrito, segue a pergunta: por que – para a historiografia que tradicionalmente toma a descrição do *outro* como base das suas construções narrativas – é indispensável tomar como fundamental objeto de análise o próprio viajante? Esta é uma questão que parece ter uma resposta simples: porque quem construiu o relato foi o viajante. Contudo, esta resposta pode ser elaborada de forma mais crítica se consideramos alguns outros pontos.

---

[424] BARTH, Friedrik. "Grupos étnicos e suas fronteiras" *in*: POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.
[425] SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Identidade e diferença* – a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.
[426] TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1982, p.3
[427] *Ibidem.*
[428] Para um melhor entendimento da elaboração do eu discursivo ver AMOSSY, Ruth (org.) *Imagens de si no discurso* – a construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2008.

3.2.2. AS LENTES DO VIAJANTE: O EXERCÍCIO DE APROPRIAÇÃO E REPRESENTAÇÃO DO E SOBRE O *OUTRO*

Já realizada uma breve reflexão sobre a discussão filosófica (ontológica) entre realidade e representação, podemos agora prosseguir com o debate. Apesar dos historiadores utilizarem-se dos relatos de viajante enquanto fontes históricas, elas não representam o real. Isto não é novidade. Este ponto poderia facilmente ser complementado: nenhuma fonte histórica o é. E, de fato, as fontes históricas, e no meio delas os relatos de viajantes, devem ser consideradas como mais do que simples restos e fragmentos do passado. Devem ser tomadas como construções mentais guiadas por lógicas culturais particulares e regimes de verdade históricos. Destaco que os relatos/literaturas de viagens em particular por suas características eminentemente descritivas e narrativas, devem ser examinados como representações.

A História, construída a partir de um regime específico de verdade[429] baseado em pressupostos filosóficos ancorados basicamente na coerência teórica e rigor metodológico, implica a análise das fontes históricas e pressupõe certos cuidados. Em relação aos relatos de viagem, mesmo que a história a ser construída tenha como foco os *outros* descritos pelo viajante, deve-se atentar para o olhar do viajante. Um paralelo para pensar a questão é o das lentes de óculos. O viajante enxerga o *outro* através das lentes dos seus "óculos culturais". Seus olhos não captam as imagens de forma nua, transparente. Entre seus olhos e aquilo que vê, existe uma lente com uma determinada espessura, uma certa curvatura, alguns arranhões, manchas e cores. Esta lente determina como o viajante irá apropriar-se do que vê e experimenta em sua viagem.

Para utilizar os relatos de viagem enquanto fonte histórica, ao historiador cabe, para além de cruzar fontes e analisar outros trabalhos, estudar também a lente pela qual enxerga o viajante. Sua curvatura, espessura, cores. A percepção do real não é um processo objetivo e transparente, mas, ao contrário, é determinada por categorias partilhadas por determinado grupo social as quais permitem entender e classificar o real. Como aponta Pesavento, "imagens e discursos sobre o real não são exatamente o real ou, em outras palavras, não são expressões literais da realidade, como um espelho. Há sempre uma *décalage* entre a concretude das condições objetivas e a representação que dela se faz".[430] A chave da interpretação da lente através da qual o viajante apropria do real está na análise que devemos fazer do próprio viajante: do seu lugar social e político, dos seus círculos de

---

[429] *Cf.* MARTINS, Estevão de Rezende. História: conhecimento, verdade, argumento. *Dimensões*. vol. 24. p. 05-32. 2010.

[430] PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário... *op. cit.*, p. 15.

formação e das relações históricas vigorantes na época entre a sua cultura e as culturas que descreve. Ao historiador cabe a tarefa de entender as lentes do viajante, tentar compreender as cores, contrates e distorções, para desta forma chegar tanto quanto possível mais próximo do *outro* que ele descreve.

> Elas [as descrições e relatos de viagem] se constituem de representações, reinvenções de realidades, produzidas a partir da visão de um sujeito. São imagens que se constituem em representações do real, elaboradas a partir de componentes ideológicos de pessoas dotadas de equipamentos culturais próprios e que trazem um patrimônio anterior que condiciona o modo de observar e entender o empírico.[431]

Em síntese, é necessário decifrar os condicionantes das modalidades de apropriação do viajante. Afinal, "os viajantes, vão reagir a partir das percepções que têm sobre suas próprias origens".[432] O seu lugar e formação cultural definem os modos como irá se apropriar de uma realidade. Mas este ponto não é único; para além dos condicionantes de apropriação é necessário entender idem o contexto cultural de representação – a etapa seguinte do trabalho do viajante na construção de seu relato.

Como aponta Chartier, "a representação mascara, em vez de pintar adequadamente, o que é seu referente".[433] Este mascarar não deve ser considerado como um ato intencional – embora muitas vezes possa também o ser – de entorpecer o real. Já discutido, cada sociedade constrói os seus próprios referenciais de realidade representada, conteúdo este muito caro à Antropologia. O segundo exercício metodológico, após tentar compreender os condicionantes culturais de apropriação do real por parte do viajante, é compreender os elementos condicionantes das próprias representações.

De forma sintética, uma questão essencial se põe: qual o contexto da escrita do relato do viajante? Isto é, quem é o próprio viajante; porque empreendeu a viagem; quem financiou e com qual objetivo; por que escreveu; quem financiou a própria escrita; quem

---

[431] REICHEL, Heloisa Jochims. Os relatos dos viajantes como fonte para o estudo da história. Comunicação XIII Congresso do Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS. s.d. <http://eh.net/XIIICongress/cd/papers/60JochimsReichel320.pdfhttp://eh.net/XIIICongress/cd/papers/60JochimsReichel320.pdf> Data de Acesso: 10/10/2012, p. 01.

[432] FREITAG, Liliane da Costa. História e representação: reflexões acerca das narrativas de viagem na construção de uma imagem Nacional. Anais do IX Encontro Regional de História, ANPUH-PR. Ponta Grossa, 2004. <http://www.pr.anpuh.org/resources/anpuhpr/anais/ixencontro/comunicacao-coordenada/Percorrendo%20narrativas/LilianeCFreitag.htm<http://www.pr.anpuh.org/resources/anpuhpr/anais/ixencontro/comunicacao-coordenada/ Percorrendo%20narrativas/LilianeCFreitag.htm> Data de Acesso: 13/05/2013. p. 03.

[433] CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação... *op. cit.*, p. 185.

seriam os receptores de seus escritos, isto é, a quem escrevia? Desta forma, a partir destas questões é possível tentar chegar às intencionalidades do texto e o porquê das representações apresentarem-se da maneira como se apresentam e o *outro* figurar no texto na forma que se figura.

Um outro elemento essencial, muitas vezes negligenciado por alguns historiadores, é o estudo do contexto propriamente textual em que se insere o relato. Dizendo de forma mais precisa: o estudo do gênero textual em que se encaixa o relato do viajante. É indispensável verificar como esses gêneros se comportam, quais são suas características, seus *topos* (*topoi*), e o que deve estar sempre contido e o que é regularmente excluído dessa categoria de textos. É necessário entender como o relato estudado se encaixa em uma forma de fazer, em uma prática textual já existente em seu contexto.

Dessa forma, por exemplo, certos temas frequentemente presentes nos relatos só estão neles porque era esperado na época pelo público leitor que aí estivessem, mesmo que o viajante não os tenha realmente presenciado. Cito como um exemplo deste caso a presença dos canibais na terra do ouro[434], canibais absurdamente sanguinários presentes nos relatos de Ibn Battuta de sua passagem pelo Império do Mali entre 1352-1353. Este povo canibal é uma constante em vários textos muçulmanos medievais (*Lem-Lem* ou *Nyam-Nyam*),[435], certamente lidos por Ibn Battuta e seu escrivão Ibn Juzayy. E o mesmo acontece com a descrição de maravilhas no texto de Ibn Battuta ou de outros viajantes.

Por outro lado, pode ser perceber a ausência de certos elementos, que pareceriam importantes dentro da lógica temporalmente e culturalmente deslocada do historiador moderno em sua "ânsia curiosa". Os estudos sobre as várias *Rihlat*, gênero em que se encaixa os relatos de Ibn Battuta, mostram a razão pela qual o viajante em questão gasta páginas falando dos pomares e jardins que cercam as cidades, o que há de saudável para se comer e beber e os religiosos sufis. Contudo, apenas poucas linhas são foram escritas sobre as mulheres e as práticas culturais destas, para além das descrições de Ibn Battuta das

---

[434] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 823.

[435] Mesmo alguns os orientalistas europeus da primeira metade do século XIX questionavam a existência destes canibais tal qual descritos pelos geógrafos árabes. Ver por exemplo BEKE, Charles T. *Geographical distribution of the languades of Abessinia and theneighbouring countries*. Londres: Edinburgh New Philosophical Journal, 1849. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=zVwEAAAAQAAJ&pg=PA12&lpg=PA12 &dq=Lem-Lem+Africa+cannibal&source=bl&ots=GGvSYI0Orz&sig=WkHcGXaYUgh07SOQ37KuJvBVw6U&hl=pt-BR&sa=X&ei=iP6iVLb8G4fqggS_1IL4Ag&ved=0CEMQ6AEwBQ#v=onepage&q=Lem-Lem%20Africa%20cannibal&f=false>. Acessado em: 02/12/2014.

mulheres "de belíssimos rostos", "formosas" e "volumosas".[436] Enfim, mesmo que não seja o objetivo do historiador expandir suas pesquisas a outros relatos, é necessário situar o escrito particular que estuda em seu gênero textual, e dialogar com outros textos. Como explicitado, a formatação e os condicionamentos temáticos do gênero textual são importantes elementos na construção das representações pelo viajante.

Em relação aos relatos de viagem enquanto fonte histórica, sem um tratamento histórico-antropológico da massa informativa dos textos segundo os sistemas de representação que a organizam, não é possível fazer uso adequado e rigoroso dessas fontes para a História em geral e para a História da África. Seguindo esta perspectiva, se faz ainda necessária uma abordagem analítica propriamente textual, portanto literária, no intento de compreender de forma específica elementos constituintes das representações de si e dos *outros*. Cabe ao historiador a atenção metodológica nos condicionantes de apropriação e representação para compreender de forma crítica não só o produtor do relato que toma como fonte, como os *outros* descritos que toma por objeto de estudo.

3.3. FAZER VER O *OUTRO*: ESTRATÉGIAS DE REPRESENTAÇÃO

Como explicitado anteriormente, o relato de viagem está condicionado diretamente pelo olhar do viajante. Isto é, mesmo ao descrever o *outro*, o viajante o faz a partir de seus referenciais culturais, do seu campo conceitual. A produção do relato de viagem encontra-se culturalmente e histórica condicionada.[437]

A partir do exposto, partimos de um pressuposto interpretativo da literatura de viagem diferente da de Nelson B. Peixoto. Sobre o viajante, este autor afirma:

> Aquele que não é do lugar, que acabou de chegar, é capaz de ver aquilo que os que lá estão não podem mais perceber. Ele resgata o significado que tinha aquela mitologia. Ele é capaz de olhar as coisas como se fosse pela primeira vez e de viver histórias originais. Todo um programa se delineia aí: livrar a paisagem da representação que se faz dela, retratar sem pensar em nada já visto antes. Contar historias simples, respeitando os detalhes, deixando as coisas aparecerem como são.[438]

---

[436] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 826.
[437] CRISTOVÃO, Fernando. *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagem... op. cit.*
[438] PEIXOTO, N. B. "O Olhar Estrangeiro" *in* NOVAES, Adauto. *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 363.

Em síntese, os relatos de viagem não são construídos "sem pensar em nada já visto antes", são sempre representações entendidas como sendo traduções ou reconstruções mentais de uma realidade observada, influenciadas e moldadas pelos referenciais culturais daqueles que se encontram na condição de observador.

É através do texto escrito pelo viajante, no caso de Ibn Battuta, a partir daquilo que ficou gravado em sua memória, que o leitor/ receptor dos relatos poderá construir a sua imagem do que foi descrito pelo viajante. Há, portanto uma mediação entre o viajante e o leitor no processo de construção da identidade do *outro* descrito e representado nos escritos das viagens. É preciso considerar, como bem observou José Moura Gonçalves Filho:

> a memória tece lembranças assentadas na efetividade de acontecimentos, miúdos ou grandiosos, e no impacto e eloquência que impuseram a observações que nestes acontecimentos se engajaram integralmente (...) a memória faz ver o fato a partir dos indivíduos ao mesmo tempo que reencontra neles a ascendência mais pertinente dos acontecimentos, as influências mais profundas.[439]

No intento de analisar o papel do viajante na construção de seus escritos tomemos uma reflexão do clássico "As Cidades Invisíveis". Neste livro Ítalo Calvino reflete sobre o papel do viajante na construção do próprio referencial identitário a partir do outro: "Os outros lugares são espelhos em negativo. O viajante reconhece o pouco que é seu descobrindo o muito que não teve e o que não terá".[440] A identidade é um constructo relacional. Relação esta construída a partir de diferentes contatos e encontros, bem como na consequente tentativa de representar e traduzir este *outro* fruto do encontro.

Esta é grande questão presente nos mais diversos relatos de viagens produzidas pelos mais diferentes viajantes – culturalmente e cronologicamente: a problemática da "tradução". Conceito este problematizado por ambos Michel de Certeau e François Hartog, refere-se à possibilidade de transferência de sentido de elementos, conceitos e categorias sociais de uma, ou sobre uma cultura para uma outra. Através de operações e estratégias literárias o viajante-escritor é capaz de representar os *outros os quais ouviu e viu* para "seus iguais", leitores e receptores, contemporâneos culturais de seus escritos.

Doravante a necessidade da tradução, o viajante em seus relatos abre mão de certas estratégias para construir significado para o diferente. A partir do momento em que a

---

[439] GONÇALVES FILHO, J. M. "Olhar e Memória" *in* NOVAES, Adauto. *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 98-99.
[440] CALVINO, Italo. *As Cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 29.

diferença é dita ou transcrita, torna-se significativa, já que é captada nos sistemas da língua e da escrita. "Começa então esse trabalho, incessante e indefinido como o das ondas quebrando na praia, que consiste em levar do outro ao próprio".[441] Em outras palavras, em um mesmo sistema quando dois elementos diferentes se encontram, constituiu-se uma diferença significativa a partir do momento em que estes dois elementos tentam se compreender, se explicar e se representar.

> A partir da relação fundamental que a diferença significativa instaura entre os dois conjuntos, pode-se desenvolver uma retórica da alteridade própria das narrativas que falam sobretudo do outro, especificamente as narrativas de viagem, em sentido amplo.[442]

Ibn Battuta escreve – culturalmente – a partir de um lugar *a*. Este lugar *a* seria o Maghreb, com seus símbolos e mecanismos sociais e culturais específicos. Contudo, em suas viagens depara-se com uma cultura *b*, com seus códigos diversos e cultura díspar. Como o viajante faz para mostrar e significar *b*, ou melhor, *b*, *c*, *d* e muitas outras culturas que Ibn Battuta conheceu para os seus conterrâneos de *a*? Tomemos como estas diversas outras letras os egípcios descritos minuciosamente por Ibn Battuta, ou os persas, turcos, indianos, chineses e mandens. François Hartog acrescenta ainda que nesta análise, utilizando-se da mesma metáfora *a* e *b*, o elemento retórico. Clarificando esta reflexão, explicita:

> Um narrador, pertencente ao grupo a, contará b às pessoas de a: há o mundo em que se conta e o mundo que se conta. Como, de modo persuasivo, inscrever o mundo que se conta no mundo em que se conta? Esse é o problema do narrador. Ele confronta-se com um problema de tradução.[443]

Na confrontação destes elementos, o viajante, peça fundamental no ofício de tradução constrói as representações. Na elaboração destas traduções, diferentes possibilidades são utilizadas pelos viajantes-narradores (incluso Ibn Battuta) para fazer de sua narrativa sobre o *outro* inteligível para a cultura receptora de sua literatura. São elas a *diferença/ inversão*, *comparação/ analogia*.[444]

---

[441] HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*: Ensaios sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 229.
[442] *Ibidem.*
[443] *Ibidem.*
[444] *Cf.* HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto... op. cit.*

Numa primeira alternativa para traduzir a diferença, o viajante tem à sua disposição a figura cômoda da inversão, em que a alteridade se transcreve como um anti-próprio. Entende-se que as narrativas de viagens recorram abundantemente a isso, já que essa figura constrói uma alteridade "transparente" para o ouvinte ou leitor. Não há mais uma cultura *a* e *b*, mas simplesmente *a* e o inverso de *a*.

Esta construção de representações do *outro* através da estratégia da inversão encontra-se explicitamente ligada à visão do viajante e o contexto histórico em que está inserido. Podemos ver na prática a partir de uma das últimas viagens de Ibn Battuta, a Al-Andulus. No período de sua viagem, meados do século XIV, a Península Ibérica encontrava-se no processo das invasões das terras muçulmanas tanto pelos reinos cristãos de Castela e Aragão, quanto de Portugal. Como vimos no Capítulo **02**, o pequeno reino muçulmano de Granada enfrentava constantes invasões de cavaleiros saqueadores vindo do Norte ou de barcos saindo das ilhas sob domínio cristão do Mediterrâneo.

Neste contexto de alianças no mundo islâmico frente às Cruzadas e Reconquistas, turcos aliavam-se a árabes no Oriente e marroquinos enviavam seus melhores ginetes de Fez e do Takrur à Andalusia. Este clima de disputas e conflitos fica claro nos relatos sobre a península Ibérica de Ibn Battuta:

> Insha'Allah (Oxalá) Deus é Altissimo concedendo a vitoria ao Islã na Pensinsula Ocidental por meio de nosso soberano, cumprindo suas esperanças de ganhar as terras dos infiéis e de dispensar definitivamente aos adoradores da cruz.[445]

Em sua representação dos cristãos ibéricos não há mais *a* e *b*, mas sim *a* e o *anti-a*, invasor e corruptor das terras islâmicas na Península Ibérica. O cristão nesta passagem não é nomeado, mas a adjetivação o delata. Ele é apresentado como o "infiel", em uma clara oposição ao fiel à religião de Muhammad, a quem seus relatos são dirigidos. O contraponto (diferença/inversão) também constrói-se na elaboração da imagem do adorador de ícones, no caso a cruz. O cristão é "traduzido", a partir da relação religiosa que mantém com a cruz, em contraste com o muçulmano que, segundo a "ortodoxia religiosa" não idolatra

[445] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 761.

imagens e objetos. Assim, a imagem do cristão é construída como um espelho invertido do muçulmano.[446]

No caso, o elemento fundante da alteridade entre os muçulmanos do complexo maghrebino-andalus em relação à Península Ibérica cristã é a religião. Em outras regiões visitadas por Ibn Battuta percebemos a construção de diferenciação e representação do *outro* baseada em diferentes signos, seja na alimentação, no canibalismo, nas formas de enterrar e vestir ou nas relações entre gêneros.

Ainda em relação à utilização da diferença/inversão como estratégia de tradução, por exemplo, é o episódio em que Ibn Battuta espanta-se no momento em que vê a mulher de um colega berbere *bidan*, que lhe dava hospitalidade enquanto o viajante visitava o limite norte do império do Mali, mais precisamente a cidade de Iwalatan. A mulher berbere *massufi* conversava livremente com um amigo, ambos sentados. Isto chocara o viajante que indignado questionou seu colega de caravana se permitiria que suas mulheres conversassem com amigos homens livremente. Em resposta, narra Ibn Battuta que o colega *massufi* respondera: "nossas mulheres não são como as de vocês".[447] Dessa maneira, construindo uma inversão entre as "nossas mulheres" (do Maghreb) e as mulheres *massufi*, o viajante traduz aos seus leitores a diferença de um modo muito claro. Fica explicado o que quis dizer com "suas mulheres [dos berberes *massufi bidan*] são formosas e mais consideradas que os homens".[448]

Outra tática para representar o *outro* é a utilização da comparação/analogia. Enquanto ferramenta da retórica da alteridade, a comparação/analogia constitui uma forma de tradução do *outro*, de trazer o diferente ou desconhecido, para o semelhante e conhecido. Nesse caso, para faze-lo inteligível ao universo dos leitores do viajante. Atravessando uma região de savanas, próxima à "cidade do Mali" (provavelmente Niani), Ibn Battuta descreve:

> As árvores da região entre Ualata e Mali dão frutos semelhantes às ameixas, às maçãs, aos pêssegos e damascos, mas são de um outro tipo. Há outras que dão uma fruta parecida com um pepino alargado. Quando ela amadurece, abre-se e produz uma farinha que eles cozinham e comem ou vendem no mercado. Também se extrai da terra uns grãos parecidos

---

[446] Ver também BARKAI, Ron. El enemigo en el espejo: cristianos y musulmanes en La España Medieval. Madrid: RIALP, 2007.

[447] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 808. Voltaremos mais adiante à essa situação do confronto de Ibn Battuta frente às relações de gênero entre os *massufi bidan*.

[448] *Idem*, p. 807.

> com favas, que os habitantes fritam e comem e que têm gosto parecido com grão-de-bico. Às vezes, eles os moem e fazem uma espécie de bolinho frito com *garti*[449], que é uma fruta parecida com a pera – dulcíssima, mas muito danosa para os brancos que a comem. (...) Este fruto é muito abundante na região [karité] e é levado de um lado para outro dentro em enormes cabaças, tão grandes quanto os cântaros de nossa terra.[450]

A representação construída pelo viajante através das comparações permite a seus leitores – através dessa tradução – um entendimento do que Ibn Battuta viu e sentiu, no caso, ao experimentar os sabores daquilo que comeu. Um outro caso interessante de analogia, aqui referindo-se a uma prática cultural estranha aos olhos maghrebinos, pode ser percebido quando Ibn Battuta, colocando-se numa posição de autoridade claramente etnocêntrica, julga os negros (*sudan*) como o povo "mais submisso a seu soberano e que mais se humilha diante dele".[451]

> Quando algum deles é autorizado a entrar no pavilhão [onde acontece a audiência com o *mansa*], muda de roupa, colocando uma usada, tira o turbante e põe um gorro sujo. Ele entra levantando as roupas até a metade da perna, batendo na terra humildemente, prosternando-se, como se fosse rezar, e permanece nessa posição diante do sultão. Se este lhe dirige a palavra, tira a parte de cima da roupa e joga terra sobre a cabeça e os ombros, igual ao que se faz com a água durante a ablução.[452]

A estratégia de tradução utilizada por Ibn Battuta para representar esta cerimônia da corte que, por sinal, não compreende, baseou-se em estabelecer uma analogia entre o gesto de prostrar-se e a posição de oração muçulmana. Fez isto no intuito de seus leitores pudessem entender a forma como o súdito se prostrava frente ao ao *mansa*. Mas não o faz passivamente. A representação vem prenhe de julgamento e autoridade. Em sua viagem por Constantinopla podemos perceber um exemplo igualmente claro neste exercício de tradução, através da analogia, quando ele diz que "O monastério para os cristãos é como a *zawyia* para os muçulmanos".[453]

---

[449] Que é o karité. Fruta descrita também por Al-Umari em 1348. *Cf.* HENRI, Labouret. Masālik... *op. cit.*, p. 263.
[450] BATTÛTA, Ibn. *Voyages... op. cit.*, p. 341-342.
[451] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 815.
[452] *Ibidem*.
[453] *Idem*, p. 467.

Outro importante elemento percebido nas crônicas de Ibn Battuta é o seu reflexo presente em suas descrições do outro. Como em um "espelho",[454] o cronista se mostra quando descreve os *outros* através destas estratégias literárias.

Ibn Battuta, ao descrever o *outro*, utiliza-se de conceitos e categorias próprias de sua cultura magrebina islâmica de base *maliki* do século XIV. Revelando desta forma preconceitos, ânsias e práticas sociais, tudo isso a partir da representação que faz dos outros que descreve em sua *Rihla*. "Significado por uma concepção da escrita, o trabalho de reconduzir a pluralidade dos percursos à unicidade do núcleo produtor é exatamente o que o relato",[455] no caso os escritos de Ibn Battuta efetuam. Em síntese, nos diz F. Hartog:

> Na verdade, a operação literária de trazer de volta para o mesmo produtor o lucro dos signos, enviados à distância, tem uma condição, a diferença estrutural (...). O relato joga com a relação entre a estrutura – que propõe a separação – e a operação – que a supera criando assim efeitos de sentido. O corte é que o texto supõe por toda parte, trabalho de costura.[456]

Como referido, Ibn Battua em sua *Rihla* procura representar as culturas que vê e que ouve usando de conceitos e categorias de sua cultura de origem, além de estratégia literárias pelas quais é possível traduzir o *outro* para si mesmo, para sua cultura, para os que compartilham da identidade comum do viajante a quem o texto direciona-se.

Como assinala Michel de Certeau, sobre o "espaço de continentes e oceanos oferecidos, antecipadamente, às operações da escrita, se esboçam os itinerários dos viajantes".[457] As operações de escrita, como representações culturais, interessam tanto quanto os mares, as geografias e as sociedades descritas por Ibn Battuta, visto que as estratégias de escrita as prefiguram e as representam. Para o viajante-narrador o pensamento também "permanece cativo do modo linguístico no qual procura apreender o contorno dos objetos que povoam seu campo de percepção".[458]

Segundo desta perspectiva é possível perceber o próprio viajante em suas descrições. Não só os descritos podem ser enxergados a partir da leitura do *Rihla* de Ibn Battuta, mas, como demonstra Hartog,[459] o próprio viajante se reflete a partir das

---

[454] *Cf.* HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto... op. cit.*
[455] *Cf.* HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto... op. cit.*, p. 219.
[456] *Ibidem*.
[457] CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História... op. cit.* p. 212.
[458] WHITE, Hayden. *Meta-história*: a imaginação histórica do século XIX. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992. p. 14.
[459] *Cf.* HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto... op. cit.*

transgressões e conceituações utilizadas pelo mesmo para fazer visível o *outro*. Como nos diz Certeau, "o relato produz um retorno, de si para si, pela mediação do outro".[460]

3.3.1. RETÓRICA, VEROSSIMILHANÇA, LINGUAGEM E CRÍTICA HISTÓRICA NA *RIHLA*

Segundo Ilka Boaventura Leite "o viajante é peça chave na recomposição e contextualização do relato [...] por outro lado, o diário de viagem é peça chave na constituição da identidade do autor como viajante. Identidade que se constrói da viagem ao texto".[461] Podemos acrescentar ainda neste processo a figura fundamental do leitor. Ao escrever e descrever suas viagens, o viajante o faz tendo como pressuposto a recepção desta literatura. A quem escreve o viajante? Esta é uma pergunta primordial a ser feita à fonte durante a sua análise e interpretação.

Émile Benveniste, linguista clássico da pragmática, introduziu nos debates em sua área a noção de "quadro figurativo". O autor entendia a partir desta noção que a enunciação, "como forma de discurso, (...) instaura duas 'figuras' igualmente necessárias, uma origem e outro destino da enunciação".[462] A partir desta premissa é importante cruzar a própria história da escrita em que o viajante está circunscrito, assim como a recepção, a função e a forma da apropriação dessa escrita.

Viajantes em expedições científicas, campanhas militares, projetos diplomáticos, turistas ou peregrinos possuem razões diferentes e estão circunscritos em situações linguísticas e históricas diferentes com seus interlocutores. No caso de Ibn Battuta a viagem tinha como pressuposto ser, além da obrigação religiosa[463], o método primeiro para se adquirir o *adab* (cultura, erudição) e ser reconhecido, em sua volta, como um sábio, recolhendo, portanto, os frutos materiais e simbólicos desta condição. Sua *Rihla* foi financiada pelo sultão Merínida Abu Inan Faris. Seus objetivos são explicitados pelo escrivão Ibn Juzayy:

> Em obediência à nobre indicação de ditar a um escrivão quantas cidades vira no curso de suas andanças, a narrativa dos acontecimentos os peregrinos, a relação dos reis do mundo com quem se entrevistara, dos principais ulemás e os homens mais devotados de Deus, Abu

[460] CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História... op. cit.* p. 215.
[461] LEITE, Ilka Boaventura. *Antropologia da Viagem*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1996, p. 26.
[462] BENEVISTE *apud* AMOSSY, Ruth (org.) *Imagens de si no discurso. op. cit.*, p. 11.
[463] Como todo bom muçulmano, Ibn Battuta realizou o *hajj*, a peregrinação à cidade santa do islã: Meca.

> Abdallah[464] referiu tudo o que pode deleitar o pensamento, regozijando-se a audição e a vista com rarezas e maravilhas de cada descrição cujo conhecimento é útil.[465]

A *Rihla* de Ibn Battuta também tem a função política/diplomática de orientar o soberano merínida sobre reinos vizinhos, povos e impérios distante. Além disso, as informações referentes a preços, condições e qualidades de uma série de produtos por onde passou, inclusive o preço de escravos, permite pensar na utilização da *Rihla* como um informativo comercial. Ainda, certamente, como apontam as análises sobre várias obras do gênero[466] *Rihla* no mundo muçulmano ocidental, a obra servia como guia para futuros viajantes em dilatadas viagens ou nas constantes peregrinações à cidade de Meca. Viagem esta também não tão curta para outros maghrebinos. Isso explica a presença no texto de detalhes sobre alojamentos, alimentos e outros itens necessários para as viagens.

Conhecer os receptores da literatura e mesmo o gênero textual em que se insere a literatura de viagem, construída na relação do "quadro figurativo" de enunciação entre locutor e interlocutor, é fundamental para a análise da construção das próprias descrições. Como cita Boaventura Leite, deve-se "incluir também como parte dela o suposto leitor, fonte de inspiração e alvo principal da representação literária".[467]

Esta relação entre locutor e interlocutor como um dos elementos condicionantes da construção do relato de viagem deve ser considerada em uma via dupla ao analisar a imagem subjacente de ambos dentro do relato. Segundo Michel Pêcheux e Ruth Amossy, para a construção da imagem dos interlocutores (leitor e produtor do relato):

> A e B, nas duas pontas da cadeia de comunicação, fazem uma imagem um do outro: o emissor A faz uma imagem de si mesmo e de seu interlocutor B; reciprocamente, o receptor B faz uma imagem do emissor A e de si mesmo.[468]

A escrita da viagem segue também esta dupla lógica discursiva. O viajante ao mesmo tempo em que constrói uma imagem de si no discurso, constrói uma imagem para aqueles que serão os receptores do relato, selecionando e excluindo informações, adaptado

---

[464] Abu Abdallah Ibn Battuta.
[465] JUZAYY, Ibn *apud* BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 120.
[466] TOUATI, Houari. *Islam & Travel in middle ages*. London; Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
[467] LEITE, Ilka Boaventura. *Antropologia da Viagem... op. cit.*, p. 26.
[468] AMOSSY, R. "Da noção retórica de *ethos* à análise do discurso". *in* AMOSSY, Ruth (org.) *Imagens de si no discurso. op. cit.*, p. 11.

o estilo e os conteúdos. E o espelho do receptor funciona da mesma forma. Tanto aquele que escreve, quanto o grupo receptor influenciam discursivamente a produção do texto. Neste sentido está a razão do relato de Ibn Battuta ter sido escrito, como já apontado, por um consagrado escriba Maghrebino-anadaluz: Ibn Juzayy. Este que era poeta e escrivão. No relato foram inseridos poemas identificados, metáforas e jogos de linguagem que dão um ar de erudição e ciência ao relato das memórias de Ibn Battuta. Na introdução da *Rihla*, após um longo elogio ao califa Abu Inan, Ibn Juzayy fala de seu papel na elaboração da obra:

> Encarregou-se [Ibn Juzayy] de melhorar o estilo literário do relato, procurando fazê-lo claro e compreensível para que se deleite suas curiosidades e tire grande proveito desta pérola, uma vez despojada de sua concha.[469]

A partir deste jogo de espelhos que funda o quadro figurativo, uma outra questão se coloca na análise da literatura de viagem, no nosso caso, na *Rihla* de Ibn Battuta: como o viajante, ao construir seu relato, produz verossimilhança? Ou seja, como o viajante convence o receptor de seus relatos de que o que diz é verdade? Tais questões são evidentemente do campo da retórica e devem ser refletidas a partir do meio que esta verossimilhança é elaborada, ou seja, a partir do discurso. Doravante se coloca em questão o fundamento da autoridade construída pelo cronista/ viajante a partir do discurso.

Sobre o relato de viagem de Ibn Battuta, nos propõe Paulo Fernando de Moraes Farias: "É preciso ver como ele foi construído, com que elementos e de acordo com que regras, e também quais são os truques de narrativa que são usados para fazer com que o leitor acredite no que ele diz".[470]

Nos relatos de viagem islâmicos da Idade Média o primeiro elemento que fundamentava a autoridade do viajante era "o ver" e "o ouvir". Ibn Khaldun cita em seus "Prolegômenos" que a aprendizagem a partir da observação e audição direta é mais completa e abrangente que algo que se aprendeu sobre.[471] Desta forma Ibn Battuta, no decorrer de todo o seu relato, faz questão de citar o que viu de forma detalhada, muitas vezes esmiuçada numericamente. Distâncias, monumentos como o farol de Alexandria e comprimentos e quantidade de mercadorias levadas em caravanas são detalhados,

---

[469] JUZAYY, Ibn *apud* BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 120.
[470] FARIAS, P. F. M. "Nos domínios do Mansa do Mali". *in* MACEDO, José Rivair. *Viajando pela África com Ibn Battuta… op. cit.*, p.101.
[471] KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah… op. cit.*

apontando medições que supostamente foram transpostas e medidas pelo próprio viajante, dando uma aparência de autoridade e verossimilhança àquilo que o cronista descreve. "Sobre esta retórica, "o enunciador deve se conferir, e conferir a seu destinatário, certo status para legitimar seu dizer: ele se outorga no discurso uma posição institucional e marca sua relação com um saber".[472]

Fraçois Hartog, em sua reflexão sobre "a medida do *thôma*"[473] nos escritos do historiador/viajante Heródoto, reflete sobre a importância das referências aos números como elemento retórico dentro da escrita daquele que viu e ouviu. A utilização de números com cuidadosa "precisão" é, também, um dos exercícios utilizados por Ibn Battuta na fabricação de seu relato. Por exemplo, em sua estadia na cidade do Mali (muito provavelmente em Niani) fala do *zakat* que recebera do *qadi* de do *mansa* da cidade do Mali:

> Mais tarde, na vigésima sétima noite do ramadã, ele repartiu entre o *qadi*, o pregador e os alfaquis a esmola que eles chamam de *Zakat*[474]. A mim, deu 33 *mithkal* e 1/3. Quando parti, ele me presenteou também com 100 *mithkal* de ouro.[475]

Podemos ver o mesmo acontecer no seu relato sobre seu retorno ao Marrocos (1553), saindo do *Bilad al-Sudan*. A preocupação em construir para si um *ethos* de viajante que viu e ouviu aquilo que descreve, por uma questão também retórica o faz sempre marcar, em alguns casos precisamente os preços de mercadorias, quantidade de pessoas ou dias de viagens, quando em muitos dos casos a realidade não era precisamente essa.[476] Fala-nos o viajante:

> Comprei dois camelos [dromedários] de montaria por 37 *mithkal* e 1/3 com a intenção de me deslocar até Tuwat. Juntei provisões para 70 noites,

---

[472] AMOSSY, R. "Da noção retórica de *ethos* à análise do discurso". *in* AMOSSY, Ruth (org.) *Imagens de si no discurso*. *op. cit.*, p. 16.
[473] HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto... op. cit.*
[474] José Rivair Macedo explica que nas festividades da referida data é costume em várias localidades do mundo islâmico a distribuição de bens e esmolas. A surpresa de Ibn Battuta, neste caso é em relação ao uso da palavra *zakat* visto que em noutras partes do mundo muçulmano tal palavra era empregada para designar imposto, mesmo que fosse um imposto de base religiosa. Na África Ocidental, atual o termo continua a ser usado com o sentido de "doação", "esmola", "oferta". *Cf.* MACEDO, J. R. "A viagem ao Mali na *Rihla* de Ibn Battuta" *in* MACEDO, J. R. *Viajando pela África com Ibn Battuta… op. cit.*, p.116.
[475] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 813.
[476] Sobre a impossibilidade do trajeto no tempo indicado por Ibn Battuta através do sul da Rússia ver: Stephen. Ibn Battuta's Journey to Bulghar: Is it a Fabrication?... op. cit. B. Hirsch e F. Fauvelle-Aymar também construíram algumas reflexões críticas em relação À alguns trajetos de Ibn Battuta em FAUVELLE-AYMA, François-Xavier; HIRSCH, Bertrand. Voyage aux fronteires du monde – Topologie, narration et jeux de miroir dans la Rihla de Ibn Battûta. *Afrique & hisotire*. n01, pp75-122, 2003.

> porque entre as duas cidades [Takkeda] não há trigo, mas apenas carne, leite coalhado e manteiga, que se podem trocar por tecidos. (...) Conosco [na caravana] iam umas 600 escravas.[477]

A autoridade do viajante é construída também a partir do momento em que ele se coloca no lugar de julgamento do *outro*. Os conceitos e adjetivações, no caso de Ibn Battuta – por este ter sido *qadi*[478] –, são boa parte de conotação religiosa e compartilhados pelos seus receptores. O enunciador deve legitimar seu dizer: "em seu discurso, ele se atribui uma posição institucional e marca sua relação a um saber".[479] A medida também que julga e adjetiva o *outro* o viajante e aqueles a quem compartilha sua identidade se colocam numa posição de autoridade.

É por isso que Ibn Battuta, ao descrever os habitantes do Mali, acha-se na condição de citar as "virtudes e defeitos dos negros, a meu entender".[480] A posição de Ibn Battuta é sempre uma posição de autoridade, a partir da qual escolhe o que incluir e o que omitir no relato. Por tanto, como esclarece-nos Paulo de Moraes Farias "a todo momento é preciso estar atento a essa questão da autoridade do relato e da definição, da autoridade que se assume quando se assume um ponto de vista, e das distorções que isso produz".[481]

Um outro conceito, o de *ethos* discursivo, é essencial para pensar o viajante na produção do seu próprio relato, bem como a forma como ele constrói a verossimilhança de seu discurso. Este termo aristotélico, aperfeiçoado pelos estudos da retórica e análise do discurso, era pensado pelos antigos como a construção "de uma imagem de si destinada a garantir o sucesso do empreendimento oratório. (...) À maneira de Aristóteles, procuravam compreender e explicar como o discurso se torna eficaz".[482] O *ethos* designa a imagem de si que o locutor constrói em seu discurso para exercer uma influência sobre seu ouvinte/leitor. "Ao mesmo tempo, o ethos está ligado ao estatuto do locutor e à questão de

---

[477] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 829.
[478] Juiz da lei islâmica.
[479] CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. *Dicionário de Análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2008, p.220.
[480] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 820.
[481] FARIAS, P. F. M. "Nos domínios do Mansa do Mali". *in* MACEDO, José Rivair. *Viajando pela África com Ibn Battuta… op. cit.*, p.104.
[482] AMOSSY, R. "Da noção retórica de *ethos* à análise do discurso". *in* AMOSSY, Ruth (org.) *Imagens de si no discurso*. *op. cit.*, p. 10.

sua legitimidade, ou melhor, ao processo de sua legitimação pela fala",[483] no caso de Ibn Battuta pela escrita. Por isso a importância desse conceito nos estudos da Retórica.

> Ou ele, ou a pessoa a quem ele ditou o relato, habilmente procura recrutar o leitor para uma posição de confiança, de aceitar o que está dito ali, de acreditar de que se trata de um relato fidedigno, verdadeiro, de coisas observadas diretamente.[484]

Por exemplo, há incidentes que são incluídos no relato que não têm aparentemente maior importância, como no relato das Ilhas Maldivas, do costume das esposas ou da compra e da troca de uma escrava no Mali. Contudo, esses pequenos incidentes, que aparentemente são um simples suplemento ao relato, segundo Paulo F. de Moraes Farias, são denominados pelos especialistas em crítica textual de "produção de efeitos de realidade" ou "produção de verossimilhança"[485]. Esses detalhes suplementares, apesar de numa primeira impressão parecerem, não são neutros. Eles têm uma função retórica que é a de produzir uma sensação de verossimilhança. São coisas concretas, que os leitores contemporâneos dos relatos de viagem – como o citado Ibn Khaldun –, podiam imaginar que poderiam acontecer a qualquer um numa viagem. Essas estratégias dão um sentimento de realidade que se transmite no decorrer de várias passagens do relato.

> Todo ato de tomar a palavra implica a construção de uma imagem de si. Para tanto, não é necessário que o locutor faça seu auto-retrato, detalhe suas qualidades nem mesmo fale explicitamente de si. Seu estilo, suas competências linguísticas e enciclopédicas, suas crenças implícitas são suficientes para construir uma representação de sua pessoa. Assim, deliberadamente ou não, o locutor efetua em seu discurso uma apresentação de si.[486]

Podemos tomar como uma destas estratégias de "produção de efeito de realidade" o conceito trabalhado por Barbara Wertheim Tuchman de "detalhe corroborativo". O detalhe corroborativo analisado por Tuchman, além de uma função retórica, possui também um claro emprego estético. Ela define o detalhe corroborativo como uma estratégia "que pretendia dar verossimilhança artística a uma narrativa que sem isso seria árida e não

---

[483] *Idem*, p. 17.
[484] FARIAS, P. F. M. "Nos domínios do Mansa do Mali". *in* MACEDO, José Rivair. *Viajando pela África com Ibn Battuta… op. cit.*, p.104.
[485] *Ibidem*.
[486] AMOSSY, R. "Da noção retórica de *ethos* à análise do discurso". *in* AMOSSY, Ruth (org.) *Imagens de si no discurso*. *op. cit.*, p. 09.

convincente".[487] Esta estratégia, como aponta a própria autora, é utilizada por historiadores e, acrescento, viajantes-narradores, que também se utilizam da narrativa como forma de comunicação desde tempos antigos, como em Tucídides e em Heródoto.[488]

Como vimos no capítulo anterior, próximo à cidade de Málaga, no Al-Andalus, Ibn Battuta presenciou cenas de horror, após um ataque de soldados cristãos, numa estrada por onde ele passou. Inclusive, ele informa ter ouvido as vozes dos saqueadores que por aquele caminho haviam passado pouco tempo antes dele. "Deus é grande e me protegeu, com seu favor", relata o viajante ao falar dos corpos e cavalos degolados com que tinha se deparado, "com uma cesta de peixes atirada ao solo".[489] A imagem é construída nos detalhes de quem quer se provar como um ouvinte e testemunha direta dos fatos relatados. Não é à toa que logo depois cita:

> Ouvi vozes atrás de mim - porque me havia adiantado a meus colegas - e voltei-me em direção a eles, e vi que vinham com o guardião do castelo de *Suhayl*, que me comunicou a aparição de quatro galeras inimigas e que parte de sua tripulação havia desembarcado em um momento em que o vigia não se encontrava na torre de vigilância. Os ginetes que saíram de Marbella – que eram doze – passaram junto aos cristãos e estes deram a morte a um deles, capturaram dez e o último pôde escapar. Com eles pereceu um pescador que lhes acompanhava e foi a sua cesta que encontrei atirada ao solo.[490]

Como nos exemplos citados, Ibn Battuta e o poeta Ibn Juzayy, escritor das viagens, utilizam-se bastante deste recurso retórico, pois, "mesmo se o detalhe corroborativo não servir a uma finalidade histórica válida, seu uso torna a narrativa mais agradável, em suma, mais legível", tendo portanto, também, uma função estética[491].

---

[487] TUCHMAN, Barbara W. *A Prática da História... op. cit.*, p. 26.
[488] Ver "A medida do *thoma*" em HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*... op. cit.
[489] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 796.
[490] *Idem*, p. 796-797.
[491] TUCHMAN, Barbara W. *A Prática da História... op. cit.*, p. 29.

3.4. A REPRESENTAÇÃO DO CRISTÃO IBÉRICO NA RIHLA DE IBN BATTUTA, DO NEGRO E DO BERBERE *BIDAN* NO *BILAD AL-SUDAN*

As duas últimas viagens de Ibn Battuta, descritas em sua *Rihla*, foram realizadas nas terras em complicadas disputas entre cristãos e muçulmanos na península Ibérica, mais precisamente no Reino de Granada (1350-1351) e, por fim, descendo o *Sahara* até o *Bilad al-Sudan*, no território do Império do Mali (1352-1353). Nestes espaços Ibn Battuta deparou-se com a "diferença" e tentou traduzi-la construindo comparações, analogias e representações a partir de seu próprio campo cultural, compartilhado pelos receptores de seus relatos.

Em sua viagem para Al-Andalus, Ibn Battuta constrói-se como *mujahid*.[492] Após visitar a tumba de sua mãe em Tânger e curar-se de uma enfermidade dirige-se ao Reino de Granada afirmando que "Deus me curou e eu quis tomar parte da guerra santa e da luta pela fé".[493] Apesar de, nesse momento, nunca ter levantando uma arma contra os cristãos e de ter fugido de algumas situações complicadas, autocolocar-se nesta posição era algo que poderia vir a lhe render frutos simbólicos em sua volta ao Marrocos com a posterior publicação de seus relatos. Daí a importancia de elaborar um *ethos* discursivo neste sentido.

Localizando cronologicamente a sua chegada na península Ibérica (1350), o viajante fala da morte do rei Afonso XI, de Castela. Diferente dos soberanos de outros países que percorreu, os quais em seu relato trata-os como sultões, ou utiliza a nomenclatura local de autoridade como no caso do *farba*[494] no Mali, o Afonso é citado como "o tirano dos cristãos".[495] Neste sentido, Ibn Battuta já começa o seu relato criando uma diferença/inversão que tem como causa, como já contextualizado no Capítulo **02**, questões políticas e religiosas na guerra da "reconquista". Não era de se esperar menos de Ibn Battuta que visitara os espaços de guerra na península Ibérica e vira com seus próprios olhos alguns cenários de devastação. A ideia de guerra santa era algo claro em sua cabeça. Menos discreto ainda em confessar sua relação negativa com os cristãos ibéricos é o seu

---

[492] Termo árabe que designa aquele que se empenha na *jihad*.
[493] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 792.
[494] Autoridade local no Manden ligada ao poder central.
[495] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 796.

contemporâneo Ibn Khaldun,[496] que também recebeu os favores do sultão merínida Abu Inan, nos idos de 1357. Ao falar destes, Ibn Khaldun escreve em sua *Al-Muqqadima*:

> Não julgamos conveniente manchar nossas páginas relatando suas opiniões sacrílegas, que, aliás, são geralmente assaz conhecidas. Todas estas doutrinas são falsas, como declarou o Alcorão. Não temos que discutir ou argumentar com eles a este respeito; o que temos a dar-lhes são três coisas: o islamismo (*sic*), a capitação ou a morte.[497]

Não era de se estranhar um posicionamento e a representação do cristão de forma diferente por parte de nenhum dos dois maghrebinos. Ainda Ibn Khaldun em sua autobiografia revela a história de sua importante família – *Banû Khaldun* – de origem ibérica de Sevilha que fora perseguida e expulsa do Al-Andalus para o norte da África pelos exércitos cristãos.

Esta construção de um outro como negativo e inversão aparece também nos trechos diretamente identificados como contribuições de Ibn Juzayy. Ele, após elogio ao sultão merínida Abu al-Hasan, fala da "Montanha da Conquista" (Gibraltar) como o reduto do Islã dirigido contra a garganta dos adoradores de ídolos".[498]. Esta ligação com a adoração dos cristãos ibéricos à símbolos e ídolos é algo salientado em outras passagens do relato de Al-Andalus construindo uma representação do cristão sempre como um negativo invertido do muçulmano que tem como pressuposto, em sua ortodoxia, a não adoração de símbolos. Quando Ibn Battuta os descreve como "infiéis" e "adoradores da cruz"[499] isso também fica evidente.

Essa construção negativa dos cristãos também aparece em outras passagens da *Rihla*, contudo em um nível menor de marcação dos contrastes religiosos. Ao percorrer as estepes frias da atual Ucrânia, perto do Mar de Azov, por exemplo, ele fala dos russos: "um dia de marcha desta cidade [Urak] está a montanha dos russos. Estes são cristãos de cabelo vermelho e olhos azuis, com rostos feios e traiçoeiros".[500] Em outro caso, dentro da cidade de Constantinopla, fala da parte da cidade onde habitavam os "francos":

> A outra parte de Constantinopla se chama Galata e está na margem esquerda do rio. (...) Aqui habitam em particular, cristãos francos [*ifrany*]

---

[496] SENKO, Elaine C**.** *Reflexões sobre a escrita e o sentido da história na Muqaddimah de Ibn Khaldun (1332-1406).* São Paulo: Editora Ixtlan, 2012.
[497] KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah* – Os prolegômenos (tomo I)... *op. cit., p.* 427-428.
[498] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 796.
[499] *Idem*, p. 795.
[500] *Idem*, p. 459.

> que são de vários tipos: genoveses, venezianos, romanos e gente da França. A autoridade sobre eles pertence ao Imperador de Constatinopla (...). Eles devem um imposto anual ao Imperador(...). As feiras desta parte são bonitas, mas estão cheias de lixo e atravessadas por um rio imundo. As igrejas são imundas e desprezíveis[501].

A experiência de viagem de Ibn Battuta, na África para além do Egito foram limitadas a duas visitas desconectadas. A primeira delas, entre 1330 e 1331,[502] teve como ponto de partida a cidade de Aden, na península Arábica, até partes do Chifre da África, a cidade de Mogadício (*Mogadishu*) e, o ponto mais ao sul de suas viagens, até Kilwa (na atual Tanzânia e já na terra dos *Zanj*).[503] A segunda, que mais nos interessa, foi na África Ocidental, atravessando o deserto do *Sahara* e chegando até a curva do Rio Níger.

No chamado País *Swahili*, uma cultura islâmica já havia se estabelecido há vários séculos. No cinturão litorâneo da costa leste africana uma língua original se constituiu a partir dos contatos comerciais entre árabes e falantes de línguas *bantu*. Não só uma língua, com escrita *ajami*[504] própria, como uma cultura comercial e marítima se desenvolveu nesta região fortemente influenciada pelo Islã. Não é à toa que comparada à sua estadia no Império do Mali, seu estranhamento fora bem menor. Claro que ele apontou algumas diferenças e "exotismos" em relação aos seus padrões, principalmente estéticos. Um exemplo para este caso foi o seu estranhamento em relação às escarificações.[505]

> Passamos uma noite nesta ilha [Mombaça] e embarcamos para cidade de Kilwa, uma importante cidade ribeirinha habitada em sua maior parte do *zanj* de cor muito negra, que tem escarificações na cara como os *Limi* [*Limiyyin*] da Guiné.[506] Um mercador me disse que a cidade de Sofala [no atual Moçambique] está a meio mês de marcha de Kilwa, e que entre Sofala e Yufi, no país dos *Limi*,[507] há uma distância de um mês;[508] de

---

[501] BATTÛTA, Ibn. *Voyages*... op. cit., p. 205.
[502] Ver Anexo 02 – Cronologia das Viagens de Ibn Battuta
[503] O termo *Zanj* designa os negros falantes de línguas de base bantu da Região de Zanzibar e parte sul da Tanzânia e Moçambique, na África Oriental.
[504] *Ajami* é a escrita de línguas africanas em caracteres do alfabeto em árabe.
[505] Escarificações são marcações faciais ou corporais feitas através de cortes e crescimento de pequenas cicatrizes como marcações étnicas e familiares dentro de específicos grupos..
[506] Ibn Battuta em seu relato pelo Império do Mali, os localiza ao sul do rio Níger. Na verdade, a grafia original da *Rihla* transcrita em caracteres latinos é "j-n-d". Por conta disso, alguns autores traduziram essa palavra como guiné. Entre eles HAMDUN, Said; KIND, Noel. Ibn Battuta *in* Black Africa. Princeton: Markus-Wiener Publishing,1994.
[507] Para uma interessante discussão, mais detida dos *Al-Limiyyin* (Lem-Lem) ver a obra, publicada originalmente em 1841, de COOLEY, William D. *The Negroland of the arabs*. 2° ed. Londres: Frank Cass & Co., 1966, p. 111-120.
[508] Nesta passagem percebe-se as distorções que o conhecimento geográfico em árabe até então tinha da costa ao extremo sul da África e a parte centro Ocidental. Não tinham a noção da real dimensão do contorno entre

> Yufi trazem o ouro em pepitas até Sofala. Kilwa é uma cidade muito bela e bem construída; todas suas casas são de madeira com o telhado de caniços. As chuvas são abundantes aqui. Essa gente faz a guerra santa [*jihad*], porque suas terras estão juntas às dos *Zanj* infiéis;[509]

Na África banhada pelo Oceano Índico, profundamente influenciada pela cultura árabe, Ibn Battuta sentiu-se em casa. Os estranhamentos em relação às práticas religiosas e de condução da justiça foram mínimos e o *zakat* reconhecido e praticado através das mãos de Abu al-Muzaffar Hasan, então sultão de Kilwa.[510]

Em relação à África Ocidental, a viagem de Ibn Battuta se dera em um outro contexto, e seus encontros com os negros do *Bilad al-Sudan* gerou uma série de "desencontros" culturais, diferente do que ocorreu no *Bilad al-Zanj*, até onde mais distante chegou na costa do Oceano Índico. Esta foi sua última viagem antes de se estabelecer de uma vez, como *qadi*, no Marrocos merínida. L. P. Harvey[511] aponta que a razão para esta última viagem de Ibn Battuta foi diferente de outras. Para este autor, o motivo para a última excurção em direção à "terra dos negros" não foi a busca por melhores conhecimentos da exploração e comércio do ouro na região.[512]

> (...) no caso da exploração no oeste do continente africano sente-se que o que o levou à um perigoso desconhecido foi a necessidade de cultivar e manter uma reputação como viajante que ele ganhou no Oriente: isto junto com a curiosidade subjacente sobre o mundo que estava presente desde o início.[513]

Apesar disso, esta sua viagem à África Ocidental não o levou tão longe para além das terras em que o Islã já havia penetrado. Ele cita alguns contatos sobre a quem ele chama de "pagãos"[514] com religiões próprias, longe das práticas muçulmanas. No mais, o que ele encontrou no Mali, foi uma rica mistura cultural que, em sua cabeça, muitas vezes parecia uma contradição difícil de traduzir. Mas ele o fez.

> Ele viu alguma coisa do interior da África, mas isto não foi o "abrir da África"[515]: o resto do mundo teria que esperar algumas centenas de anos

---

leste e oeste através do que seria depois chamado pelos portugueses de Cabo da Boa esperança. No mapa mundi de Al-Idrisi (1110- c.1166) podemos perceber isso. *Cf.* Capítulo **01**.

[509] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 371.

[510] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 369-370.

[511] HARVEY, L. P. *Ibn Battuta*, Makers of Islamic Civilization. Nova York: I. B. Tauris, 2007.

[512] Atividade pela qual o Império do Mali, como já visto no Capítulo 02 era conhecido internacionalmente.

[513] HARVEY, L. P. *Ibn Battuta… op. cit.*, p. 69.

[514] *Idem*.

[515] Trad. de "opening up"

> mais. O que ele viu foi a interface entre as franjas exteriores das terras verdadeiramente islâmicas (*Dar al-Islam*), e a África Central animista.[516]

Discutido já os conceitos de tradução, apropriação e representação anteriormente, podemos prosseguir com a análise da própria *Rihla*. De forma clara, os primeiros momentos de maior estranhamento e necessidade de tradução aconteceram na cidade de Iwalatan. Os viajantes, saindo do Marrocos, chegaram a esta cidade em caravana após uma viagem de dois meses pelo deserto. Ibn Battuta fala que Iwalatan (Walata) era o primeiro domínio dos negros[517] após o *Sahara* e era habitada por berberes *Massufa* e negros. Ao chegar na cidade foram ao encontro do *farba,* que era a autoridade local ligada ao *mansa*. Ibn Battuta, sobre este encontro, escreveu:

> Os mercadores se detiveram em frente ao *Farba* e este os falou por intermédio de um intérprete, apesar dele estar muito próximo deles, com mostras de desprezo. Neste instante me arrependi de ter ido a tal país, pelos maus hábitos de comportamento de seus habitantes e seu desdém pelos brancos.[518]

Esta primeira impressão, repensada a partir de outros contatos, é mais um exemplo da dificuldadede Ibn Battuta em compreender um costume local. O que Ibn Battuta interpretara como um desdém era, na verdade, um protocolo estabelecido. Este mesmo protocolo de uma autoridade não falar diretamente ao público, mas somente o fazer a partir de um "intérprete" será visto por Ibn Battuta em outras ocasiões mais no Mali.[519] Outro protocolo não compreendido pelo viajante nesta mesma cidade foi o convite de um intendente chamado *mansa* Ju para um "banquete". Parece que os comerciantes que o acompanhavam já entediam este costume, algo que Ibn Battuta não entendera no momento e ainda descreveu o evento de forma muito negativa.

> Depois, o intendente de Iwatatan, chamado *mansa* Ju, convidou os viajantes da caravana para um banquete. Eu me neguei a ir, mas meus amigos insistiram de tal maneira que fui em companhia dos outros. Trouxeram a comida que consistia em milhete (sorgo) moído e mesclado com um pouco de mel e leite coalhado. Veio em uma meia cabaça que haviam dado aparência de uma tigela. Os presentes beberam e saíram. Então eu disse a meus companheiros: 'para isso nos convidou o negro?'. E me responderam: 'Esta é a melhor mostra de hospitalidade entre eles'.

---

[516] HARVEY, L. P. *Ibn Battuta… op. cit.*, p. 69.
[517] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 806.
[518] *Ibidem*
[519] MACEDO, J. R.; MARQUES, R. "Uma viagem ao Império do Mali: o testemunho da Rihla de Ibn Battuta", *in Ciências & Letras*: Revista da Faculdade Porto-alegrense (Porto alegre), nº 44, 2008, p. 26-27.

> Neste momento tive a certeza de que não podia esperar nada de bom de tal gente e quis regressar com os peregrinos da cidade de Iwalatan, mas, logo me veio a mente a ideia de conhecer a capital de seu rei.[520]

Fica claro que Ibn Battuta esperava receber, nesta pequena cidade de fronteira, a mesma recepção com que foi acolhido em Sind, na Índia e nas Ilhas Maldivas. Não percebeu ele três pontos importantes. O primeiro deles é que diferente destes reinos recém islamizados na Índia e do sudeste asiático ávidos por contratar funcionários arabofónos e principalmente juristas, o Império do Mali, principalmente em sua fronteira norte já contava com uma boa presença de muçulmanos vindos do Magrebe e até uma erudição islâmica autóctone. Segundo que o viajante estava apenas em uma pequena cidade comercial de fronteira. Em Niani, chamada por ele da cidade do Mali,[521] ele iria receber um tratamento diferente do *mansa* e da comunidade islâmica. E, terceiro está na falta de compreensão do valor simbólico que este protocolo de recebimento pelo intendente da cidade tinha ao receber viajantes e convidados.

Contudo, ainda no relato referente ao ano de 1352, o viajante destacada os costumes *massufi*. Inclusive essa representação, em Iwalatan, é construída a partir da figura da mulher *massufi*. "Assombra a condição deste povo por seus raros costumes"[522], introduz o viajante antes de falar delas em relação aos homens e vice-versa. O primeiro ponto de diferença que constrói em sua representação do berbere *bidan* do *Sahara* é que os homens *massufi* não tomam os nomes de seus pais, mas sim de seu tio materno. Bem como, a herança recai nos sobrinhos (filhos da irmã) e não nos filhos próprios. Essa forma de linearidade baseada na descendência da família materna, Ibn Battuta só teria visto anteriormente entre os hindus do Malabar.[523]

Em relação aos berberes *massufi*, que também eram muçulmanos, a diferença também é construída em relação ao ciúme que o homem "deveria" ter de sua mulher. Apesar de, sem dúvida, os *massufi* serem muçulmanos e cuidadosos em praticar as orações, aprender a lei religiosa e estudar o Corão, "suas mulheres não tem nenhum recato perante os homens, nem se velam a pesar de cumprir fielmente as orações".[524] E pondera que

---

[520] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 806-807.
[521] *Idem*, p. 811.
[522] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 806-807.
[523] *Idem*, p. 807.
[524] *Ibidem*.

> as mulheres tem amigos e companhias estranhas e do mesmo modo os homens mantém amizades com mulheres alheias à família, assim, por exemplo, um homem entra em sua casa e encontra a sua esposa em companhia de um amigo e não desaprova tal conduta[525].

Ibn Battuta conta um incidente que teria lhe acontecido quando fora visitar Abu M. Yadakan al-Masufi, um comerciante que havia chegado com ele na cidade. Sentou no meio de sua casa em uma almofada descreveu:

> No meio da casa havia uma cama com um dossel na qual uma mulher descansava com um homem ao seu lado conversando entre si. Perguntei ao dono da casa: 'quem é esta mulher?'. E ele me respondeu: 'é minha esposa'. Então eu disse: 'E que relação tem com o homem em sua companhia?'. 'É um amigo', contestou. E eu: 'e estás satisfeito com tal coisa, tu que viveste em nosso país e conheces a lei de Deus'. E respondeu: 'a amizade entre homens e mulheres entre nós é bem vista e não tem nada de suspeito. Aliás, nossas mulheres não são como as vossas'. Fiquei espantado com sua loucura, saí da casa e me neguei a voltar mais, apesar dele me convidar várias vezes.[526]

O sinal diacrítico escolhido aí para marcar a diferença, apesar de bons muçulmanos, devotados a oração e aos cuidados com a lei corânica, foi precisamente o comportamento das mulheres. Neste ponto ele marca a diferença, ao mesmo tempo que podemos extrair, de sua descrição do outro, a percepção que este tem do ideal de mulher em sua cultura e da relação entre gêneros. Ele constrói aí um espelho de alteridade.[527]

No relato de Ibn Battuta, é comum a marcação de diferença baseada na cor da pele. A nomenclatura *sudan* e *bidan* são exemplos. No caso, os *massufi* que eram fenotipicamente semelhantes ao próprio viajante, foram marcados como brancos para que se criasse um contraste com a outra parte da população saheliana *sudan*. Desta observação podemos pensar historicamente a ideia de racialização e conflitos raciais, mesmo nas descrições mais duras de Ibn Battuta para com os africanos. Um exemplo dessa classificação e do contraste podemos ver em: "dez dias depois de deixar Iwalatan nós fomos para a cidade de Zaghari, uma cidade larga habitada por comerciantes negros chamados *wanjarata*, e entre eles vive uma comunidade de brancos da seita Ibadita[528]".[529]

---

[525] *Ibidem*.
[526] *Idem*, p. 808.
[527] HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto... op. cit.*
[528] Os Ibaditas é uma vertente islâmica remanescente dos *kharijidas* que nos primeiros anos do Islã procuraram refúgios para suas crenças consideradas heréticas pela ortodoxia sunita.
[529] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 808.

Pensar a ideia de brancos e negros a partir dos olhos atuais e os conflitos que poderiam surgir a partir da marcação dessa diferença no século XIV é um anacronismo grave e que certamente levaria a imprecisões na análise histórica. Bruce Hall em relação a este episódio clarifica:

> O uso da terminologia de cor ao marcar a diferença humana não era incomum na África do Norte medieval e no Oriente Médio[530]. O que Ibn Batttua quis trazer como significado quando usou categorias de cor para fazer a distinção entre pessoas que encontrou na África Ocidental era uma série de diferenças que deveríamos reconhecer como primariamente culturais. Apesar da similaridade física entre berberes e aqueles que Ibn Battuta classificou, variadamente, como brancos, árabes, marroquinos e assim por diante, os berberes poderiam não serem incluídos entre os brancos por conta de sua distância de, e da estranheza em relação a normatividade das práticas culturais do mundo árabe-muçulmano, ao menos aquele que era entendido por Ibn Battuta.[531]

Logo, objetivamente, diferenças físicas e fenotípicas entre diferentes povos na borda do deserto não eram um pré-requisito natural para o desenvolvimento de ideias raciais, nem mesmo determinaram "a histórica emergência da ideologia da raça. Pensamento racializado[532] não é o mesmo que percepção de diferenças; (...)".[533] Apesar disso, o fenótipo da cor do branco e negro era usado como um marcador diacrítico.

Essa marcação da diferença também se dá em relação ao consumo de alimentos. Ibn Battuta, como alguns de seus companheiros de viagem pelo Império do Mali tiveram vários problemas intestinais ao provar algumas comidas locais as quais não estavam acostumados. Descendo as cidades do *sahel* antes de chega à capital ele descreve os produtos que percebera:

> As árvores da região entre Iwalatan e Mali dão frutos semelhantes às peras, às maçãs e aos pêssegos, mas o sabor é diferente. Há outras que dão uma fruta parecida com pepino. Quando ela amadurece, abre-se e produz uma farinha que eles cozinham e comem ou vendem no mercado. Também se extrai da terra uns grãos parecidos com favas, que os habitantes fritam e comem e que têm gosto parecido com grão-de-bico. Às vezes, eles os moem e fazem uma espécie de bolinho frito com garti,

---

[530] Sobre este ponto ver: LEWIS, Bernard. *Race and Color in Islam*. Nova York: Oxford University Press, 1992.
[531] HALL, Bruce S. *A History of race in Muslim West Africa*, 1600-1960. Nova York: Oxford University Press, 2011, p. 35.
[532] Trad. de "racial thinking".
[533] HALL, Bruce S. *A History of race in Muslim West Africa… op. cit.*, p. 36.

> que é uma fruta parecida com a pera – dulcíssima, mas muito danosa para os brancos que a comem.[534]

Não só em relação à comida há esta marcação da diferença pela cor, como também em relação a quem era, teoricamente, comido pelos *Limi* [*Limiyyin*] canibais. O conhecimento geográfico disponível no mundo muçulmano achatava o sul do continente africano de tal modo que não só Ibn Batttua, como vários dos geógrafos citados no Capítulo **01**, acreditavam que logo após a cidade de Gao (*Kaw-kaw*) no Rio Níger, este rio juntava-se como que um afluente ao Rio Nilo. Próxima a esta junção estaria o reino de Muli e Yufi que seria o país dos *Limi* assinalados quando de sua viagem nas terras da atual Tanzânia, milhares de quilômetros distante! Ainda descrevendo os caminhos do Rio Níger (o qual confunde como já explicado, com o Rio Nilo) fala da possibilidade de chegar à Núbia e ao Chifre da África onde os habitantes são negros cristãos.[535] Ao falar dos canibais da terra do ouro, Ibn Battuta conta uma história que ouviu de um de seus informantes africanos, como fica claro no relato:

> Certa vez um grupo desses canibais apresentou-se diante de *mansa* Sulaiman com seu chefe. Tinham o costume de trazer na orelha grandes argolas, medindo meio palmo, e usavam mantos de seda. Em suas terras estão as minas de ouro. O sultão lhes conferiu honras e, em sinal de hospitalidade, entregou-lhes uma escrava que eles devoraram. Depois, com as mãos e o rosto sujos de sangue, foram agradecer ao sultão. Disseram-me que eles agem assim quando estão em grupo. Também me disseram que, segundo eles, as partes mais saborosas das filhas de Adão são a palma das mãos e os seios.[536]

A existência destes negros pagãos canibais é um dos *topos* recorrentes na literatura de viagens na África.[537] Esta representação do pagão africano canibal aparece em alguns pontos da *Rihla* de Ibn Battuta como já referido. Para além, apenas, da importante informação que ouvira Ibn Battuta da parte mais saborosa do corpo, podemos pensa-la como mais um detalhe corroborativo[538] ativado pelo viajante para fazer crível seu relato. Trata-se de uma questão retórica, mais do que essencialmente descritiva. Sobre a real

---

[534] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 809.
[535] *Idem*, p. 810.
[536] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 823.
[537] MOOLLA, F. F. "Border crossings *in* the African travel narratives of Ibn Battuta,Richard Burton and Paul Theroux. *Journal of postcolonial writing*. Vol. 49, N°4, 2013. (Disponível em: <http://repository.uwc.ac.za/xmlui/bitstream/handle/10566/605/MoollaBordercrossings%202013.pdf?sequence=3>. Acessado em: 20/12/2014).
[538] TUCHMAN, Barbara W. *A Prática da História... op. cit.*

existência deste grupo *Limi* canibal na África Ocidental podemos apontar basicamente duas vertentes na discussão historiográfica.

A primeira posição defendida por Said Hamdun e Noël King, escrevendo primeiramente para uma "audiência de leitores educados africanos"[539] é de que isso foi uma piada feita às custas de um forasteiro e que Ibn Battuta falhou em perceber. Segundo os referidos autores "é impressionante quão ingênuo e crédulo este viajante experiente pôde ser".[540] Atrocidades eram "excelentes histórias para provar que o homem branco era ao mesmo tempo imaturo e desonesto, isso foi contado com ambos óbvio entusiasmo e risos por seu sofisticado informante africano".[541]

A segunda visão, em contraste, enxerga possibilidade de realidade no relato e na representação canibal feita pelo viajante. Gibb e Beckingham escreveram a seguinte nota sua tradução para o inglês do relato original em árabe: "As tribos canibais e caçadoras de cabeças estão localizadas no centro do cinturão pagão se estendendo de Yola [Yula] até os confins da província de Zaria (C. K. Meek, The Northern Tribes of Nigeria, 1925, 11, p. 48)".[542] Eles ainda listam trinta e quatro "tribos canibais" e ainda citam traços de rituais que envolvem traços de canibalismo entre povos não-antropófagos da região.[543]

Uma segunda história sobre estes canibais que ouviu foi sobre um *qadi* marroquino branco de nome Abu al-Abbas. O relato era que ele havia traído e tentando enganar o *mansa* e que como castigo teria sido enviado ao país dos *Limi*:

> Este [*mansa* Musa] se enfureceu enormemente com o *qadi* e o desterrou para o país dos pagãos que comem carne humana. Ali esteve o *qadi* por quatro anos, em cujo término o mesmo rei o devolveu a sua terra [Marrocos]. Os infiéis não o devoraram por ser branco, pois dizem que a carne do branco é prejudicial pois não está madura e somente a dos negros eram-lhes adequadas.[544]

Apesar destas representações negativadas, os negros ou os berberes *bidan* no *Sahara* não são aqueles para qual Ibn Battuta guardou suas piores críticas. As adjetivações negativas legadas aos negros do Mali, principalmente aos pagãos, devem-se

---

[539] HARVEY, L. P. *Ibn Battuta… op. cit.*, p. 74.
[540] HAMDUN, Said; KING, Noel. Ibn Battuta *in* Black Africa… *op. cit.*, p. 92.
[541] *Ibidem*.
[542] GIBB, H. A.; BECKINGHAM, C. The Travels of Ibn Battuta AD 1325-1354. vol.04. Londres: The Hakluyt Society, 1994, p.968 (nota 73).
[543] *Ibidem*.
[544] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 823.

essencialmente a uma diferença cultural. O caso dos cristãos, como já discutido, era uma questão político-religiosa.

A passagem mais reveladora da representaçãio que faz Ibn Battuta dos negros do Mali é a seção em que trata das "virtudes e defeitos dos negros, a meu entender".[545] Nesta parte de seu relato, o viajante tenta traduzir quem seria esse habitante da cidade do Mali (Niani) no século XIV. A construção dessa representação do negro ou *sudan* urbano e islâmico é uma viagem que Ibn Battuta não conseguiu concluir de forma objetiva em sua mente, contudo ele deu o máximo nesta sua tentativa de tradução cultural. Ele coloca-se em posição de autoridade e, a partir de seus parâmetros culturais, sumariza e constrói esta imagem para seus conterrâneos primeiros leitores.

O viajante marroquino ao passar quase nove meses na capital do Império do Mali[546] não foi capaz, de fato, de traduzir para seu relato o negro da cidade do Mali através de uma representação uníssona. Ao mesmo tempo que eram muçulmanos, possuíam costumes estranhos a Ibn Battuta. Então os define a partir de critérios próprios de seu círculo cultural. Ele sustenta que entre as boas qualidades estão:

> A raridade que ali são os abusos; (...) a total segurança existente em seus territórios, de modo que nenhum viajante nem os locais tem que temer ladrões e assaltantes; (...) o respeito que têm pelos brancos que falecem em suas terras, por enorme que seja o tesouro; (...) sua exatidão nas orações, junto a assiduidade com que praticam as reuniões da comunidade; (...) vestir-se com boas roupas brancas nas sextas-feiras. Se alguém não tem mais que uma última camisa, finalmente a lava para assistir à oração na mesquita; (...) sua grande atenção na aprendizagem do venerado Alcorão.[547]

Estes pontos não causam estranhamento ao viajante, por tanto não puderam ser usados como sinais diacríticos. Ainda mais, foram percebidos como virtudes.

Aquilo que diferia do que o *qadi maliki* entendia como ortodoxia da religião islâmica e dos costumes maghrebinos foi apontado como os "defeitos dos negros, a meu entender" e "entre as más ações dos negros"[548]. Ibn Battuta aponta para o fato de que

> as escravas e meninas apareçam nuas em público, com suas vergonhas à mostra. Vi muitas desse modo no ramadã (...) indo para lá cada um com sua comida [da festa], que é levada por vinte ou mais escravas nuas; (...)

---

[545] *Idem*, p. 820.
[546] De 14 de *Jumaada al-Awal* de 753H. até 22 de *Muharram* de 754H.
[547] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 820-821.
[548] *Ibidem*.

> que todas as mulheres entrem nuas e sem véu no rosto na presença do sultão, cujas filhas também ficam sem roupa alguma; (...) jogar poeira e cinza sobre a cabeça em sinal de obediência; (...) as bufonarias de que falei antes a propósito da recitação das poesias; (...) muitos deles comem animais já mortos, cães e asnos.[549]

Estas práticas podem ser explicadas dentro de sua própria lógica, algo que Ibn Battuta não conseguiu, nem se propôs a fazer. A questão da nudez feminina em áreas islâmicas era algo já reclamado e dificilmente aceito pelo viajante desde seus tempos como *qadi* nas Ilhas Maldivas (1342).[550] Em relação ao lançar poeira sobre a cabeça em sinal de agradecimento ou submissão ao *mansa*, era um costume que muito desagrado trouxe ao viajante. Tanto que em certa passagem do relato ele define os *sudan* como "os povos mais submissos ao seu rei e os mais aplicados a se humilhar diante dele".[551] O historiador J. R. Macedo e R. Marques explicam este fato afirmando que:

> Tal juízo baseia-se na observação de um ritual de corte do qual Ibn Battuta não conseguiu captar o sentido. Segundo ele, quando o "sultão" convoca alguma pessoa para uma audiência pessoal, dentro do pavilhão, o convidado substitui suas vestimentas por outras, usadas, não leva turbante e anda descalço. Ao entrar, dirige-se com humildade e submissão, batendo na terra, prosternando-se para escutar as palavras do governante. Ao ouvi-las, tira a parte de cima da roupa e joga terra sobre a própria cabeça e o peito, como quem se banha.[552]

Este é um costume em vários pontos da África Ocidental, em tempos anteriores e posteriores à viagem de Ibn Battuta. Al-Umari, por exemplo, descreve de maneira mais compreensiva:

> Se o rei atribui um presente a alguém, ou lhe promete algum favor, ou ainda o felicita por algum feito, o interessado rola por terra diante dele, de um lado a outro do local em que estiver ocorrendo a audiência, depois, uma vez atravessado o local, um serviçal ou um de seus companheiros pegam um pouco de cinza, deixada permanentemente num dos cantos do local para estas circunstâncias, e a espalham sobre a cabeça daquele que está sendo beneficiado.[553]

---

[549] *Ibidem*.
[550] *Cf.* HARVEY, L. P. *Ibn Battuta… op. cit.*, p. 112.
[551] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 815.
[552] MACEDO, J. R.; MARQUES, R. "Uma viagem ao Império do Mali: o testemunho da Rihla de Ibn Battuta"... *op. cit.*, p. 26-27.
[553] AL UMARI. "Masalik al-absar fi mamalik al-amsar". *In:* CUOQ, Joseph M. (trad). *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII au XVI siècle*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1975, p. 270.

O que ele chama das bufonarias "da recitação de poesias", por certo são as declamações promovidas pelos *griots*, muitos dos quais o viajante conheceu pessoalmente. O defeito que ele aponta em relação à alimentação baseia-se nas restrições que um muçulmano seguidor dos preceitos corânicos teria de seguir. Comer carne de asno ou de cachorro, por mais que possa ser gostoso é *haram*. Isto é: pecado. Carne de porco é um terceiro exemplo. Em relação ao abate destes animais para o consumo, também deve ser feito dentro de padrões rígidos que não eram seguidos, de fato, pelos negros muçulmanos do Mali.

Essa presença de "virtudes" e "defeitos" em um mesmo *outro* a ser representado dificultou muito a tradução através de uma representação simples por parte de Ibn Battuta para com os negros do Mali que conhecera. Não era algo tão simples representar o *sudan*, e mesmo os berberes *massufi bidan*, quanto o fora o caso dos cristãos ibéricos. Mas, para além do deslocamento físico, o exercício de tradução é também *métier* essencial ao viajante.

Em tom conclusivo, gostaria de me reportar mais uma vez à uma das viagens de Ibn Battuta analisadas, no intuito de trazer dois exemplos que sintetizam um pouco o olhar deste viajante maghrebino em seus périplos pelas bordas do mundo islâmico, especialmente no *Bilad al-Sudan*. As figuras a que venho propor uma última análise são as do *griot* e do *dougha*. Estes personagens aparecem várias vezes no relato do Império do Mali, em particular nas passagens relacionadas ao *mansa* Sulaiman.

Pelo que se pode perceber do texto, Ibn Battuta esteve mais de uma vez nas dependências do palácio do soberano ou nos espaços reservados às audiências reais. Sobre as condições pelas quais se dava a comunicação diante do *mansa*, uma informação mostra-se particularmente digna de nota: durante as audiências, Sulaiman não dirigia a palavra diretamente aos seus súditos. Ao invés disso, como expõe o viajante, valia-se de um porta-voz, identificado pelo termo *dougha*. O soberano falava a este sempre em voz muito pausada e baixa.[554] Vamos a um dos relatos das audiências reais:

> O sultão tem um pavilhão abobadado, cuja entrada dá para o interior de seu Palácio. Ali ele passa a maior parte do tempo. A sala da residência tem três janelas de madeira recobertas de prata, e abaixo três outras recobertas com pranchas de ouro ou de prata dourada. Sobre as janelas, há cortinas de lã que são levantadas nos dias de audiência, indicando que o sultão despachará. Quando começa a audiência, puxam por uma fresta

[554] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 813.

> da janela um cordão de seda amarrado a um tecido egípcio listrado. Ao verem o tecido, as pessoas soam tambores e trombetas.
> Saem, então, pela porta do palácio cerca de 300, alguns segurando arcos, outros segurando dardos e adagas. Os lanceiros colocam-se à direita e à esquerda do pavilhão e os arqueiros sentam-se na mesma posição. Dois cavalos arreados e dois carneiros são introduzidos no local, pois acreditam que isso é bom contra mau olhado.
> Quando o sultão já se encontra acomodado no local, três escravos chamam seu lugar-tenente chamado Qandja Mussa. Aproximam-se os chefes de guerra, que são governadores, o pregador e os alfaquis, que se sentam à frente dos guerreiros. Junto à porta do pavilhão, está de pé o *dougha*, o intérprete, vestido em traje magnífico de seda fina, com um turbante bem arranjado e decorado e portando uma espada dentro de uma bainha forrada de ouro. Ele calça botas e esporas decoradas de ouro, e ninguém mais além dele pode se apresentar desta maneira naquele dia. Nas mãos, ele tem duas pequenas lanças, uma de ouro e outra de prata, ambas com ponta de ferro.[555]

Estes episódios de audiência e aparição pública do *mansa* eram ocasiões onde as hierarquias da sociedade do *manden* eram explicitadas. A posição que cada pessoa ocupava na audiência tinha um valor simbólico e suntuário. Igual era o caso dos objetos que eles carregavam em tal ocasião.

Os espaços eram ocupados considerando a maior ou menor proximidade com o governante e os gestos e rituais palacianos.[556] Contudo, num papel de destaque nesta audiência estava o *dougha*, definido pelo viajante como "o intérprete" (*tourdjoumân*) e que carregava consigo uma série de armas adornadas em prata e outro. Este personagem, que não é identificado pelo nome próprio no relato, aparece em várias ocasiões sempre em eventos ligados ao *mansa*. Ao chegar na capital do Império do Mali, Ibn Battuta logo o conheceu, sendo recebido com uma série de presentes e mantimentos. O viajante nos diz:

> Conversei com o *qadi* da cidade, Abd Al Rahman, que me visitou. Era negro, homem de muitos méritos e generoso, que tinha feito a peregrinação a Meca. Ele me deu uma vaca como presente de hospitalidade. Também conheci o *dougha*, o intérprete, um dos negros mais distinguidos, que me presenteou com um boi.[557]

Em outra ocasião, valeu-se dele para comunicar-se com o *mansa*. Queria reclamar ao soberano que não havia ainda recebido sua hospitalidade. O *dougha* um personagem construído a partir de referências claramente tradicionais *mandenka*, intercede pelo

---

[555] *Ibidem*.
[556] MACEDO, J. R.; MARQUES, R. "Uma viagem ao Império do Mali"... *op. cit.*
[557] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 811.

viajante que pedia o *zakat*, devido não só à sua condição de peregrino muçulmano, mas de grande viajante. Alguns dias depois o magrebino recebe uma série de presentes e ouro.[558]

No dia da festa de comemoração do fim do jejum do Ramadã, o viajante descreve que junto ao *mansa*, dentro de uma organização codificada da ocupação dos espaços, estavam sentados o *qadi*, o pregador e os chefes políticos nos lugares de costume. O *dougha* chegou depois, acompanhado de suas quatro esposas e centenas de escravas vestidas belamente e com a cabeça adornadas com enfeites de ouro e prata.

> Para o *dougha*, é preparado um assento especial em que ele se acomoda e começa a tocar esse instrumento feito com canas e cabaças sobre o qual falei antes.[559] Ele canta versos de louvor ao sultão, mencionando suas façanhas e expedições guerreiras. Suas mulheres e escravas o acompanham no canto e tocam com os arcos.[560]

No relato de Ibn Battuta no *Bilad al-Sudan*, percebemos que o *dougha* só irá aparecer em eventos ligados ao soberano ou em apresentações com referência à guerra, simbolizada por danças e objetos militares adornados, como no caso de sua "espada dentro de uma bainha forrada de ouro" ou as "duas pequenas lanças, uma de ouro e outra de prata, ambas com ponta de ferro"[561] que carregava. Ibn Battuta descobre, pela posição que este ocupa, que o mesmo se trata de um homem emitente. Porém, não consegue decifrar o significado do título que todos usam para nomeá-lo, inclusive impossibilitando-o de citar o nome próprio do personagem em seu relato.[562]

Tata Y. Cissé e W. Kamissolo apontam o *dougha* na África Ocidental como sendo o "título mais honorífico que os malinkés (*mandenka*) e bambaras podem dar a um homem eminente".[563] Este destaque foi percebido e descrito por Ibn Battuta, mas não decifrado, nem percebido dentro da lógica dos próprios códigos locais.

O termo *dougha*, tanto em *mandeka*, quando em bambara, significa "Abutre" (*vautour*, *vulture*).[564] A antropóloga Lucy Durán, estudiosa da música tradicional

---

[558] *Idem,* p. 813.
[559] Provavelmente um *balafon*, instrumento melódico tradicional da África Ocidental.
[560] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 816.
[561] *Idem*, p. 813.
[562] É interessante perceber que várias pessoas como *qadis*, pregadores e governantes são identificados pelo nome próprio porém, este não é o caso do *Dhouga*.
[563] CISSÉ, Tata Youssouf; KAMISSOKO, Wâ. *Soundjata la gloire du Mali* – La grande geste du Mali, Tomo II. Karthala: Asran, 2009, p. 183
[564] DIABATE, Massa Makan. *Janjon, et autres chants populaires du Mali*. Paris: Présence Africaine, 1970, p. 69

performatizada pelos músicos *kono* de *wasulu*, no sul do atual Mali, nos diz que "no *Manden*, os pássaros são símbolos da sabedoria, o espírito humano".[565] Ainda a mesma pesquisadora afirma que "pássaros" são frequentemente mencionados nas letras das canções dos *griots,* tanto para indicar presságios, como também como metáfora para a definição de tipos heroicos.[566]

Muitas pesquisas de caráter antropológico e etno-musical apontam para o uso deste mesmo título honorífico identificado por Ibn Battuta, como o título de canções tocadas e cantadas pelos mestres tradicionalistas até os dias presentes. Estas pesquisas baseadas na coleta e análise da tradição oral entre os *griots* de diferentes partes da África Ocidental,[567] apontam ainda para o fato de que estas canções, dedicadas ao *dougha,* são "uma das mais antigas peças do repertório do *Manden*"[568] e que é canção "mais antiga e entre as canções disseminadas é a mais conhecida na África Ocidental, registrada em textos árabes antigos"[569], além de ser identificada com Sundjata Keita, *mansa* ainda no século XIII.[570]

Eric Charry nos expõe que *dougha* é "a grande canção que é cantada apenas para homens célebres".[571] Mas que homens célebres seriam esses? As evidências do próprio relato de Ibn Battuta nos dão uma pista:

> Em tudo mostram elegância e assombrosa habilidade, e a exibição do manejo de espada é também de grande beleza. O *dougha* maneja o sabre de um modo admirável. Nesse instante, o sultão manda que lhe seja dada uma recompensa, alguém entrega-lhe um pacote com 200 *mithqal* de ouro em pó, e o conteúdo é anunciado aos presentes. Os chefes levantam-se e puxam as cordas dos arcos em sinal de graças ao governante. No dia seguinte, cada um deles oferece algo ao *dougha*, de acordo com suas possibilidades. Todas as sextas-feiras, depois das orações de *Al-asr*, o intérprete repete essas mesmas coisas.[572]

---

[565] DURÁN, Lucy. "Birds of Wasulu: Freedom of Expression and Expressions of Freedom in the Popular Music of Southern Mali". *British Journal of Ethnomusicology 4*: 101-134, 1995. p. 109.
[566] *Idem*, p. 112.
[567] Ver, por exemplo SMITH, Margit Cronmueller. *A West African System of Thought*: Collected writings, essays, and interviews from 35 years of ethnic music research. Augusta, University of Maine Press, 2011.
[568] CHARRY, Eric S. *Mande Music*: Traditional and Modern Music of the Maninka and Mandinka of Western Africa. Chicago: Chicago University Press, 2000.
[569] BIRD, Charles S. "Heroic Songs of the Mande Hunters". *In:* DORSON, Richard (ed.). *African Folklore*. Bloomington: Indiana University, 1972, p. 468.
[570] *Cf*. MAMADI, Kaba. *Anthologie de chants mandigues* (Côte d'Ivoire, Guinée, Mali). Paris: Harmattan, 1995.
[571] CHARRY, Eric S. *Mande Music… op. cit.*, p. 39.
[572] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 817.

A presença dos símbolos bélicos já mencionados (sabres e lanças adornadas) e a dança performática simulando um ato de guerra do *dougha* com seu sabre durante as festividades religiosas, encaixam com a canção do *dougha* pesquisada pelos já citados antropólogos e etnomusicólogos. Como aponta Charles Bird:

> O *dougha* (*duga)* é, em algumas áreas, uma música ritual para os guerreiros, por oposição aos caçadores e só pode ser executada para um heroi reconhecido, aquele que escapou por pouco da morte em batalha ou já matou um homem em batalha. É através de canções como estas que uma espécie de hierarquia da excelência é estabelecida entre os caçadores. No final da cerimônia típica, os caçadores se reúnem ao redor e ouvem uma música heroica cantada sobre grandes caçadores e guerreiros do passado.[573]

É uma canção dedicada à uma categoria especial de guerreiro (insiro no ANEXO 07 uma das versões da canção do *dougha*). Muito provavelmente, o célebre indivíduo muitas vezes citado por Ibn Battuta no século XIV, encaixa-se nesta categoria. Essa relação entre os dados antropológicos, coletados através da tradição oral dos *griots* e do próprio relato de Ibn Battuta no *Bilad al-Sudan*, foi feita primeiramentee forma breve por Lucy Durán:

> Battuta faz outra observação importante: o "intérprete" de *Mansa* Sulaiman era um músico chamado *dougha*, que tocou um instrumento que é claramente o *balafon*, na tradição do próprio *jeli* [*griot*] de Sundjata, Bala Faseke Kouyate. *Dough* (*duga*) significa "Abutre", um símbolo de bravura e sabedoria no *Manden*, como no provérbio "o pássaro mais antigo/mais sábio é o abutre" (*Kono korolin ye ye duga*) (Sangare, entrevista 1995). Na cultura *mandenka* em geral, a maestria está associada com a sabedoria adquirida através da idade e experiência. Assim, grandes cantores *Kono* são denominados *Kono koroba* ("pássaro antigo") e, por vezes, simplesmente *dougha* (*duga*) ("abutre") (Sangare, *ibid*.).[574]

Ibn Battuta, mesmo tendo passado cerca de dois anos no *Bilad al-Sudan* não foi capaz de compreender o que viu dentro dos próprios códigos *mandenka*. Ele o fez tomando como parâmetro os seus próprios códigos e campo conceitual (maghrebino e islâmico). O mesmo fez ao apontar as "virtudes" e os "defeitos" dos negros, ou a julgá-los como o povo "mais submisso a seu soberano e que mais se humilha diante dele"[575] (ANEXO 05). Em seu relato ele assume uma posição de autoridade,[576] inclusive julgado e traduzindo os *outros*

---

[573] BIRD, Charles S. 1972. "Heroic Songs of the Mande Hunters"… *op. cit.*, p. 280
[574] DURÁN, Lucy. 1995. "Birds of Wasulu"… *op. cit.*, p. 109.
[575] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 815.
[576] FARIAS, P. F. M. "Nos domínios do Mansa do Mali"... *op. cit.*, p. 104.

que viu, ouviu e descreveu a partir de representações e valores exteriores à estes *outros*. A escrita de seu relato representa um périplo: uma viagem própria na cabeça do viajante e um caminho até sua escrita.

O *dougha*, muito provavelmente, como nos possibilita pensar os dados antropológicos e a tradição oral coletada e analisada pelos pesquisadores já citados, era um individuo importante – e dono das insígnias tradicionais que o permitia ser nomeado "Abutre" – relacionado à aristocracia militar ou um cantor *Kono*[577] importante e de reconhecido préstimo. Além deste chamado "intérprete" do *mansa*, haviam no palácio outros personagens especialistas da palavra. Para descrevê-los, Ibn Battuta transcreve em árabe a palavra *djali*, palavra muito semelhante a *djeli* (pl. *djeliw*), termo ainda usado em línguas locais faladas pelos *mandenka* e bamana do Mali.[578] O viajante refere-se aos *griots* do Mali e tem o mérito de, ainda no século XIV, ser uma das primeiras fontes escritas a citá-los:

> No dia da festa, depois do *dougha* ter concluído sua apresentação, compareceram os poetas, a quem chamam de djula, no plural, ou djali, no singular. Cada um deles se apresenta dentro de uma figura feita com penas de um pássaro semelhante aos pardais e com uma cabeça de madeira com um bico vermelho semelhante ao mesmo pássaro. Colocam-se diante do sultão dessa forma tão ridícula e recitam suas composições. Contaram-me que os poemas são uma espécie de exortação, em que dizem ao sultão: 'Este penpi em que te sentas foi ocupado antes por tal sultão, cujos feitos foram os seguintes, e tal outro, cujos feitos foram assim e assim. Faça tu também coisas boas que teu nome será lembrado na posteridade'. Na sequência, o primeiro dos poetas sobe num dos degraus do penpi e põe a cabeça no colo do sultão. Passa para o degrau acima e põe sua cabeça no ombro direito dele, e depois no esquerdo, enquanto lhe diz algo em sua língua, e depois desce. Disseram-me que esse é um costume antigo entre eles, anterior ao Islã, a que continuam dar valor.[579]

Lucy Durán nos diz que "no *Manden*, a conexão entre pássaros e aptidões verbais é antiga e importante".[580] O viajante muçulmano não compreende o simbolismo que a performance dos *griots* significa em seu próprio meio cultural. Novamente assume uma posição de autoridade e toma como bufonaria[581] a recitação dos poemas laudatórios à

---

[577] Um mestre tradicionalista e categoria especial de *griot*. *Cf.* DURÁN, Lucy. 1995. "Birds of Wasulu"… *op. cit.*
[578] FARIAS, P. F. M. "Nos domínios do Mansa do Mali"... *op. cit.*, p. 103.
[579] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 816.
[580] DURÁN, Lucy. 1995. "Birds of Wasulu"… *op. cit.*, p. 109
[581] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 817.

ancestralidade e aos feitos dos *mansas* anteriores. Apontam J. Rivair Macedo e R. Marques que como os *griots* recitavam versos e cantavam histórias de antigos soberanos, perpetuando antigas tradições, este é o motivo pelo qual são severamente criticados pelo viajante: "Este deve ter percebido a íntima ligação entre a palavra, o canto e as tradições "pagãs" que, aos olhos do Islã, pareciam condenáveis". [582] Como se sabe, cabia e cabe aos *djeliw/ griots* tanto a preservação das trajetórias memórias das dinastias reais quanto a transmissão das crenças, mitos e epopeias entre os *manden*.

[582] MACEDO, J. R.; MARQUES, R. "Uma viagem ao Império do Mali"... *op. cit.*, p. 87.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O mundo islâmico, durante todo o período que se convencionou chamar de Idade Média foi visitado, percorrido e descrito por viajantes muçulmanos vindos do *Maghreb* ao *Mashrek.*[583] Estes viajantes nos legaram ao final de suas viagens preciosas descrições, relatos de caráter geográfico e históricos além de reflexões sobre as diferenças culturais e religiosas. Estes relatos são matérias-primas essenciais para construção historiográfica de diversas regiões do planeta, no caso muçulmano, não só do *Dar al-Islam* como também de suas fronteiras. Relatos de viajantes muçulmanos são uma fonte valiosa para a História de diversas regiões do mundo não só pela riqueza de suas descrições como também pela pluralidade de olhares e subjetividades que o cotejamento destas fontes com as de outras origens pode trazer. O viajante Ibn Battuta insere-se neste contexto, bem como as reflexões sobre seus escritos.

Em síntese, voltando ao primeiro exemplo que tomei como modelo para retomar as outras situações, Ibn Battuta viu, ouviu, mas na hora de construir seu relato, percebemos que o mesmo não se apropriou dos elementos essenciais da cultura do *outro* que descreve. Mesmo presente, ele manteve uma distância subjetiva, assumiu um papel de autoridade. Ele pouco viu o "Abutre". Bem como a performance dos *djeliw* não passou de bufonarias inventadas, ainda no período pré-islâmisco, no *Bilad al-Sudan*.

Um adicional exemplo é o julgamento que faz o viajante em relação à falta do véu nas mulheres do *massufi*.[584] Ele não percebe, como lembra-nos o professor Paulo Farias, que nas fronteiras do *Sahara* o uso do véu é uma tradição da indumentária masculina.[585] O caso da nudez feminina encaixa-se nesta mesma construção de um relacionamento viajante/*outro* que Ibn Battuta assume ao investir-se de autoridade. Ele põe-se a tentar traduzir o *outro* sempre a partir de representações e valores próprios de seu contexto cultural. Em relação aos berberes *bidan* de *Iwalatan*, como vimos, o caso da "imoralidade"[586] atribuída à mulher do *qadi* ao conversar livremente com um amigo homem é exemplar. O viajante não compreendera a contradição de que nos fala Paulo Farias ao deixar claro que "a maioria dos sahelianos muçulmanos não tinham o árabe como

---

[583] *Mashrek* (Al-Mašriq) significa "O levante" compreendendo a parte leste do mundo muçulmano complementar ao conceito geográfico de Maghreb.
[584] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 820.
[585] FARIAS, P. F. M. "Nos domínios do Mansa do Mali"... *op. cit.*, p. 100.
[586] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam... op. cit.*, p. 808.

língua materna".[587] Era uma tensão entre ser muçulmano em algumas questões, ao mesmo tempo que ser diferente destes em outras situações. Eram três complexos culturais diferentes: a cultura maghrebina de Ibn Battuta, a cultura sahariana dos bérberes do deserto e as culturas dos povos negros do Sahel, cada qual com seus valores e modos diferentes de viver o Islã. Ibn Battuta não consegue conceber isto. A viagem em sua cabeça é incompleta e ele mantém um senso de" choque cultural".[588]

Voltando à reflexão teórico-metodológica que nos permite perceber e analisar não só a viagem do deslocamento geográfico, mas principalmente o périplo do ouvir, ver e narrar pelo qual passa o viajante, acredito ser útil pensar a ideia de tradução de F. Hartog[589] – essencial para entender o exercício da construção do relatos a partir do referencial cultural daquele que o elabora – junto a ideia de um exercício de *apropriação* do *outro* que o viajante faz durante a sua experiência de viagem e de *representação*, no posterior trabalho de escrita sobre o *outro*. Conceitos estes problematizados por R. Chartier.[590]

Por último, o trabalho essencial do viajante ao escrever ou ditar seu relato é possibilitar a transferência de sentido daquilo que se apropriou dentro de sua experiência de deslocamentos, construindo para tanto traduções culturais. A possibilidade desse cotejo repousa sobre a ideia de que um texto não é uma coisa inerte, mas inscreve-se entre um narrador e um destinatário que compartilham símbolos e um campo conceitual. Entre o narrador e seu destinatário existe, como condição para tornar possível a comunicação, um conjunto de saberes semânticos, enciclopédicos, que lhes é comum. Mesmo o "maravilhoso" que também na *Rihla* é "marca invisível da alteridade, não serve para propor outras verdades ou um outro discurso, mas pelo contrário, serve para fundar uma linguagem sobre a capacidade *operatória* de dirigir a exterioridade para o mesmo".[591]

Mesmo que sejam produto do ver, do ouvir e de práticas, estes textos permanecem relatos pelos quais um meio se conta. E é através deste espelho que pode ser percebida e analisada não só as culturas e sociedades descritas por Ibn Battuta, mas também, através de suas representações, sua própria cultura e sociedade magrebina medieval do século XIV.

---

[587] FARIAS, P. F. *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali… op. cit.*, p. CLXXX.
[588] *Ibidem*.
[589] HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto... op. cit*.
[590] CHARTIER, Roger. "Por uma sociologia histórica das práticas culturais"... *op. cit.*
[591] CERTEAU, Michel De. *A Escrita da História... op. cit*. p. 227.

A *Rihla* de Ibn Battuta é uma fonte de estimável valor historiográfico tanto para o estudo das sociedades e localidades por ele descritas quanto para a cultura do mesmo. Neste sentido possibilita interpretações sobre pelo menos estes dois diferentes vieses, o de analisar os *outros* representados pelo vaiajante e o do próprio viajante ao representar o *outro*. François Hartog construiu uma interessante metáfora para pensar esta dupla relação ao falar que a escritura e descrição de uma viagem é "uma maneira de reunir o mundo que se conta e o mundo em que se conta, passando de um ao outro". [592] É, portanto, como "uma rede que joga o narrador nas águas da alteridade: o tamanho das malhas e a montagem da trama determinam o tipo de peixe e a qualidade das presas, constituindo o próprio ato de puxar a rede um modo de reconduzir o outro ao mesmo".[593]

[592] HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto... op. cit*. p. 240.
[593] *Ibidem*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFRICANUS, Leo. *Description de l'Afrique*. (Trad. A. Epaulard). Vol. 2. Paris: Ed. Maisonneuve, 1956.

AGUIAR, Emilio Galindo. *Enciclopedia del Islam*. Madri: Darek-Nyumba. 2004.

AL UMARI. "Masalik al-absar fi mamalik al-amsar". *In:* CUOQ, Joseph M. (trad). *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII au XVI siècle*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1975.

AL-BAKRI, Abu 'Ubayd. *Description de l'Afrique septentrionale* (ed. e transcr. de Slane), A. Maisonneuve, 1965.

ALCORÃO. Português. Alcorão. Tradução Mansour Challita. Rio de Janeiro, Associação Cultural Internacional Gibran, 1995.

ALENCAR, Angélica Louise. "O Caminho do Guerreiro no Japão medieval". *Cadernos de História*. Ano 5, n° 5, pp. 163-182, 2008.

ALMEIDA, M. C. F. "Palavras em viagem: um estudo dos relatos de viajantes medievais cristãos e muçulmanos". *Afro-Ásia*, Salvador, n.32, pp. 83-114, 2005.

AMOSSY, Ruth (org.) *Imagens de si no discurso* – a construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2008.

ANDRADE, Rogério Barbosa. *Sundjata*, o príncipe Leão. Rio de Janeiro: Agir, 2002.

AQUINO, Israel Silva. *Itinerarium fratis Willielmi de Rubruquis de ordine fratum Minorum*: transformações nas formas de representação do mundo de um viajante medieval. Monografia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2012.

ARAÚJO, Richard Max. *Ibn Khaldun*: A ideia da decadência dos Estados do ocidente Muçulmano. São Paulo: Humanitas, 2007.

ARAÚJO, Richard Max**.** *Ibn Khaldun*: O estudo de seu método à luz da ideia de decadência nos estados do ocidente medieval. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2004.

ARNOLD, T. W. “Arab Travellers and Merchants, A.D. 1000 – 15000”. *In:* PERCIVAL NEWTON, Arthur (org.). *Travel and Travellers of Middle Ages*. Londres e Nova York: Kegal Paul Trench, Trubner & Co. Alfred Knopf. 1930.

BARKAI, Ron. El enemigo en el espejo: cristianos y musulmanes en La España Medieval. Madrid: RIALP, 2007.

BARTH, Friedrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. *In*: POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BATOUTAH, Ibn. *Voyages d’Ibn Batoutah*. Texte arabe, accompagné d’une traduction. (intr., trad. e notas de C. Defrèmery e B. R. Sanguinetti). 4 volumes. Paris: L’Imprimerie Impériale, 1854-1858.

BATTUTA, Ibn. *A través del Islam* (Edição Atualizada). (trad., Introd. e notas: Serafín Fanjul; Frederico Arbós). Madrid: Alianza Literaria, 2006.

BATTUTA, Ibn. *Rihla*: Obra-prima das contemplações sobre as curiosidades das civilizações e as maravilhas das peregrinações (intr., trad. e notas de Paulo Daniel Elias Farah). São Paulo: Edições BibliASPA, 2010.

BATTUTA, Ibn. *The Travels of Ibn Battuta* – in the near East, Asia and Africa (trad. e notas de B. D. Samuel Lee). Mineola: Dover Publications INC, 2004.

BATTÛTA, Ibn. *Voyages* - III. Inde, Extrême-Orient, Espagne et Soudan (Trad. C. Defremey; B. R. Sanguinetti. Notas de Stéphane Yérasimos). Paris: Fraçois Maspero, 1982.

BATTUTAH, Ibn. *The travels of Ibn Battutah* (ed. Tim Mackintosh-Smith). Londres: Picador, 2003.

BEKE, Charles T. *Geographical distribution of the languades of Abessinia and theneighbouring countries*. Londres: Edinburgh New Philosophical Journal, 1849. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=zVwEAAAAQAAJ&pg=PA12&lpg=PA12&dq=Lem-Lem+Africa+cannibal&source=bl&ots=GGvSYI0Orz&sig=WkHcGXaYUgh07SOQ37KuJvBVw6U&hl=pt-

BR&sa=X&ei=iP6iVLb8G4fqggS_1IL4Ag&ved=0CEMQ6AEwBQ#v=onepage&q=Lem-Lem%20Africa%20cannibal&f=false>. Acessado em: 02/12/2014.

BEKRI, El. *Description de l'Afrique septentrionale*, (trad. e ed. Mac Guckin de Slane). Paris: Imprimerie Impériale, 1859. Disponível em: < http://books.google.co.uk/books?id=LkEYAAAAYAAJ>. Acessado em: 02/07/2014.

BENCHEICK, Jamal Eddine; MIQUEL, André. *D'Arabie et d'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacoh, 1992.

BIRD, Charles S. "Heroic Songs of the Mande Hunters". *In:* DORSON, Richard (ed.). *African Folklore*. Bloomington: Indiana University, 1972.

BISSIO, Beatriz. "A viagem no medievo: o exemplo de Ibn Battuta". *In:* MACEDO, José Rivair. *Viajando pela África com Ibn Battuta*: Subsídios de Pesquisa. Porto Alegre: Vidráguas, 2010.

BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe* – A Civilização árabe clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BISSIO, Beatriz. *Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV)* - o exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta. Tese de Doutorado - Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2008.

BLACHÈRE, Régis; DARMAUN, Henri. *Extraits des principaux Géographes Arabes du Moyen Age*. 12°ed. Paris: Librairie C. Klinckieck, 1957.

BOULTING, W. *Four Pilgrims*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner CO., 1920.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas linguísticas*: o que falar quer dizer. São Paulo: EdUSP, 1996.

BRAUDEL, Fernand. *Gramática das civilizações.* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BRETT, Michael. "Islam and Trade *in* the Bilad Al-Sudan, Teenth- Eleventh Century A.D." *In*: *The journal of African History*, Cambridge, v. 24, n. 4, 1983, 431-440.

BUSANELLO, Márcia Regina. *O maravilhoso no relato de Marco Polo*. Dissertação de mestrado – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

CALVINO, Italo. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (orgs.). *Representação* – contribuições a um debate transdisciplinar. São Paulo: Papirus, 2000.

CARRIZO, Sofia. *Poética del relato de viajes*. Kassel: Reichenberger, 1997.

CHALLITA, Mansour. *As mil e uma noites* – Os mais belos contos da maior obra de ficção de todos os tempos. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, 1998.

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2008.

CHARLES-DOMINIQUE, Paule. "Introduction" *in* BATTUTA, Ibn. *Voyages et périples choises* (trad., notas e apresentação de Paule Charles-Dominique. Paris: Gallimard, 1992.

CHARRY, Eric S. *Mande Music*: Traditional and Modern Music of the Maninka and Mandinka of Western Africa. Chicago: Chicago University Press, 2000.

CHARTIER, R. *À beira da falésia* – a História entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural*: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1988.

CHARTIER, Roger. "O Mundo como Representação". *Estudos Avançados*. vol. 5, n° 11, São Paulo, Jan-Abr. pp. 173-191, 1991.

CHIESA, Pierre (ed.). *Os grandes exploradores*. Vol. 01. Larousse: São Paulo: 2009.

CISSÉ, Tata Youssouf; KAMISSOKO, Wâ. *Soundjata la gloire du Mali* – La grande geste du Mali, Tomo II. Karthala: Asran, 2009.

CISSOKO, Sékéné Mody. "Os Songhai do século XII ao XVI". *In:* NIANE, Djibril Tamsir (ed.). *História geral da África*, IV: África do século XII ao XVI. 2°ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

COOLEY, William D. *The Negroland of the arabs*. 2° ed. Londres: Frank Cass & Co., 1966.

CORTAZÁR, Fernando; VESGA, José Manuel. *História de Espanha: uma breve História*. São Paulo: Presença, 1993.

COSTA, Ricardo da. *A expansão árabe na África e os Impérios negros de Gana, Mali e Songai* (sécs. VII-XVI). Vitória: Ricardo da Costa, 2007. Disponível em:

<www.ricardocosta.com/pub/imperiosnegros2.htmwww.ricardocosta.com/pub/ imperiosnegros2.htm> Acessado: 01 Jul 2012.

COSTA, Ricardo da. *Muçulmanos e Cristãos no diálogo luliano*. Vitória: Ricardo da Costa, 2002.

CRISTÓVÃO, Fernando (ed.). *O olhar do viajante – dos navegadores aos exploradores*. Lisboa: Almedina, 2002.

CRISTOVÃO, Fernando. *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagem*. Lisboa: Almedina, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: COSAFNAIFY, 2009.

CUOQ, Joseph M. (trad). *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIII au XVI siècle*. Paris: Editions du CNRS, 1985.

DAVIS, Natalie Zemon. *Trickster Travels*: a Sixteenth-Century Muslin between Worlds. New York: Hill and Wang, 2006.

DIABATE, Massa Makan. *Janjon, et autres chants populaires du Mali*. Paris: Présence Africaine, 1970.

DRAMANI-ISSIFOU, Zakari. "O Islã como sistema social na África desde o século VII". *In* EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III*. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010.

DUNN, Ross E. *The Adventures of Ibn Battuta* – A Muslim traveler os the 14th century. Berkeley; Los Angeles; Londo: University of California Press, 2005.

DURÁN, Lucy. "Birds of Wasulu: Freedom of Expression and Expressions of Freedom in the Popular Music of Southern Mali". *British Journal of Ethnomusicology 4*: pp. 101-134, 1995.

EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III*. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010.

EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. "Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África". *In* EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III*. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010.

ELAD, Amikam. “The Description of the Travels of Ibn Battūta in Palestine: Is It Original? *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. n° 2, pp. 256-272, 1987.

EUBEN, Roxanne L. Euben. “Jorney to the Other Shore: Muslim and Western Travelers”. *In: Seach of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

FAGE, J. D. *História da África*. Lisboa: Edições 70, 1995.

FALL, Yoro K. “Los Alorávides: uma hegemonía afro-ibérica”. *In:* MAYOR, Federico. *Las rutas de Al-Andalus*: convergencias espirituales y diálogo intercultural. Granada/ Paris: Corral del Carbón/ UNESCO, 2000. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001144/114426so.pdf>. Acessado em: 02/12/2014.

FANJUL, Serafín; ARBÓS, Federico. “Introducción” *in* BATTUTA, Ibn. *A través del Islam, op. cit.*, 2006.

FARAH, Paulo (org.). *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*: estudo de um relato de viagem Bagdali. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Argel: Bibliotèque Nationale d’Algérie; Caracas: Biblioteca Nacional de Caracas, 2009.

FARIAS, P. F. de Moraes, “The Almoravids”, *Bulletin de l’I.F.A.N.*, volume 29, série B, número 3-4, pp. 794-878, 1967.

FARIAS, P. F. de Moraes. *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

FARIAS, P. F. M. “Nos domínios do Mansa do Mali”. *In:* MACEDO, José Rivair. *Viajando pela África com Ibn Battuta*: Subsídios de Pesquisa. Porto Alegre: Vidráguas, 2010.

FARINHA, António Dias. “O Sufismo e a Islamização da África Subsariana”. *In*: GONÇALVES (Org.), António Custódio. *O Islão na África Subsariana*. Porto: FLUP, 2004.

FAUVELLE-AYMA, François-Xavier; HIRSCH, Bertrand. “Voyage aux fronteires du monde – Topologie, narration et jeux de miroir dans la Rihla de Ibn Battûta”. *Afrique & hisotire*. n01, pp. 75-122, 2003.

FISHER, H. J. “Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion *in* Black Africa”, *Africa* n. 43, pp. 27-40, 1973.

FREITAG, Liliane da Costa. “História e representação: reflexões acerca das narrativas de viagem na construção de uma imagem Nacional”. *Anais do IX Encontro Regional de História*, ANPUH-PR. Ponta Grossa, 2004. Disponível em: <http://www.pr.anpuh.org/resources/anpuhpr/anais/ixencontro/comunicacao-coordenada/Percorrendo%20narrativas/LilianeCFreitag.htm> Data de Acesso: 13/05/2013.

GEERTZ, Clifford. *Observando o islã*: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GIBB, H.A.R.; BECKINGHAM, C. F. *The Travels of Ibn Battuta. 4 volumes. Londres:* Hakluyt Society, Syndics of the Cambridge University Press, 1956.

GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira*: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GIORDANI, Mário Curtis. *História do Mundo Árabe Medieval*. Petrópolis: Vozes, 1992.

GONÇALVES FILHO, J. M. “Olhar e memória” *in* NOVAES, Adauto. *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

HALL, Bruce S. *A History of Race in Muslim West Africa*, 1600-1960. Nova York: Oxford University Press, 2011.

HAMDUN, Said; KIND, Noel. “Ibn Battuta”. *In: Black Africa*. Princeton: Markus-Wiener Publishing, 1994.

HARTLEY, L. P. *The Go-Between*. Prologue. Londres. Hamish Hamilton Ltd., 1953.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*: Ensaios sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

HARVEY, L. P. *Ibn Battuta*, Makers of Islamic Civilization. Nova York: I. B. Tauris, 2007.

HENRI, Labouret. “Gaudefroy-Demombynes, Masālik el absār fi mamalik el amsār, par Ibn Fadl Allah Al-'Omari”. *Annales d'histoire économique et sociale*, vol. 1, n° 3, pp. 475-477, 1929. Disponível em: </web/revues/home/prescript/article/ahess_0003-441x_1929_num_1_3_1120_t1_0475_0000_2>. Acessado em: 02/12/2014.

HOPKINS, A. G. *An Economic History of West Africa*. Londres: Ed. Longman. 1973.

HORTA, José da Silva. "A representação do africano da literatura de viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508)". *Mare Liberum*. n° 2, Jun. 1991.

HOURANI, Albert. *Uma História dos povos árabes*. São Paulo: companhia das Letras, 2006.

HRBEK, Ivan. "A difusão do islã na África, ao Sul do *Sahara*". *In:* EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África, III*. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010.

JANICSEK, Stephen. "Ibn Baṭūṭṭa's Journey to Bulghàr: Is It a Fabrication?", *Journal of the Royal Asiatic Society, Society of Great Britain & Ireland (New Series)*. vol. 61, pp. 791-800, 1929.

JOMIER, Jacques. *Islã*: história e doutrina. Petrópolis: Ed. Vozes, 1993.

JUBAYR, Ibn. T*he Travels of Ibn Jubayr* - Being the Chronicles of a Mediaeval Spanish Moor Concerning His Journey to the Egpyt of Saladin, the Holy Cities of Arabia, Baghdad the City of the Caliphs, the Latin Kingdom of Jerusalem, and the Norman Kingdom of Sicily (Trad. Broadhurs). London: Jonathan Cape, 1952.

KABA, Mamadi. *Anthologie de chants mandingues* (Côte d'Ivoire, Guinée, Mali). Paris: Harmattan, 1995

KHALDUN, *Auto-Biografia*. São Paulo: Editora Comercial Safady, 1958.

KHALDUN, Ibn. *Os Prolegômenos* ou Filosofia Social - *Al-Muqaddima* (trad. José Khoury e Angelina B. Khoury). 3 volumes. São Paulo: Editora Comercial Safady LTDA, 1958-1960.

KHALDUN, Ibn. *The Muqaddimah*: An Introduction to History. Vol. 2. London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1958.

KIMBLE, G. H. T. *A Geografia na Idade Média*. Londrina: Eduel, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2005.

KI-ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África, I*. Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. vol. 2. Lisboa: Europa América, 1999.

LAMBERT, Jean- Marie. *História da África Negra*. Goiânia: Ed. Kelps, 2001.

LEITE, Ilka Boaventura. *Antropologia da viagem*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1996.

LEVTZION, Nehemia. *Ancient Ghana and Mali*. Londres: Methuen, 1980.

LEVTZION, Nehemia; SPAULDING, Jay (ed.). *Medieval West Africa* – Views from Arab scholars and merchants. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003.

LEVTZION, N; FISHER, Humphrey J. (ed.). *Rural and Urban Islam in West Africa*. Boulder: Lynne Rienner Pub, 1987.

LEWIS, Bernard. *Race and Color in Islam*. Nova York: Oxford University Press, 1992.

LIMA, Luís Costa. *História. Literatura. Ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 268.

LY-TALL, Madina. "O declínio do Império do Mali". *In:* NIANE, D. T. (ed.). *História Geral da África:* IV - A África do século XII ao século XVI. 2° ed. Brasília: UNESCO, 2010.

LY TAL, Madina; PALA, Achola. *La mujer africana en la sociedade precolonial*. Madrid: Serbal; UNESCO, 1982.

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra* – História e Civilizações (até o século XVIII). Vol. I. Casa das Áfricas / EDUFBA, 2009.

MACEDO, J. R. "A viagem ao Mali na *Rihla* de Ibn Battuta". *In:* MACEDO, José Rivair. *Viajando pela África com Ibn Battuta*: Subsídios de Pesquisa. Porto Alegre: Vidráguas, 2010.

MACEDO, J. R.; MARQUES, R. "Uma viagem ao Império do Mali: o testemunho da *Rihla* de Ibn Battuta". *In: Ciências & Letras*: Revista da Faculdade Porto-alegrense (Porto alegre), nº 44, pp. 17-34, 2008.

MACKINTOSH-SMITH, Tim. *Viagens com um tangerino* - no rasto de Ibn Battutah. Lisboa: Publicações Europa-América, 2005.

MAMADI, Kaba. *Anthologie de chants mandigues* (Côte d'Ivoire, Guinée, Mali). Paris: Harmattan, 1995.

MANDEVILLE, Jean. *Viagens de Jean de Mandeville* – Livro das Maravilhas do mundo (trad. Susani Silveira L. França) . Bauru: Edusc, 2008.

MANUEL, Antonio (org.). *Memórias árabo-islâmicas em Portugal e Hespanha*. Lisboa, Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses, 2005.

MARTINS, Estevão de Rezende. "História: conhecimento, verdade, argumento". *Dimensões*. vol. 24, pp. 05-32, 2010.

MATTOCK, J. N. "Ibn Battuta's Use of Ibn Jubayr's Rihla". *In: Proceedings of the Ninthe Congresso of the Union Européen des Arabisants et Islamisants*. Leiden: R. Peters, 1981.

MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*. Géographie arabe el représentation du monde: la terre et l'étranger. Paris: Éditions de l'EHEESS, 2001.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaios*. Volume I. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MONTEIL, Vincent. "O Islão na África Negra". *Revista Afro-Ásia*, Salvador, v.4-5, pp. 05-23, 1967.

MONTEIL, Vincent. *L'islam noir*. Paris: Éditions du Seuil, 1964.

MOOLLA, F. F. "Border crossings in the African Travel Narratives of Ibn Battuta, Richard Burton and Paul Theroux. *Journal of postcolonial writing*. Vol. 49, N°4, pp. 380-390, 2013. Disponível em: <http://repository.uwc.ac.za/ xmlui/bitstream/handle/10566/605/MoollaBordercrossings%202013.pdf?sequence=3>. Acessado em: 20/12/2014.

MOURA, José de Santo Antônio. *Viagens extensas e dilatadas do célebre árabe Abu-Abdallah, mais conhecido pelo nome de Ben Battuta*. 2 volumes. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Portugal, 1854.

NIANE, Djibril Tamsir, *Sundjata* ou a epopéia mandinga, Coleção Autores Africanos, n. 15. São Paulo: Editora Ática, 1982.

NIANE, Djibril Tamsir. "O Mali e a segunda expansão manden," *in* NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História geral da África, IV*: África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010.

PALAZZO, C. L. "A Rota da Seda, caminho de mercadores e peregrinos". *In:* MACEDO, J. R. *Os viajantes medievais da rota da seda* [Séculos V-XV]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011.

PEIXOTO, N. B. “O olhar estrangeiro”. *In:* NOVAES, Adauto. *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. “Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário”. *Revista Brasileira de História*, vol. 15, n° 29, pp. 9-27, São Paulo: ANPUH; Contexto. 1995.

POLIAKOV, Leon. *De Maomé aos Marranos*: História do Anti-Semitismo II. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1996.

POLO, Marco, *El libro de las cosas maravillosas* (ed. Rafael Benitez Claros). Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1947.

REICHEL, Heloisa Jochims. “Os relatos dos viajantes como fonte para o estudo da história”. Comunicação; *XIII Congresso do Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS*. s.d. <http://eh.net/XIIICongress/cd/papers/60JochimsReichel320.pdfhttp://eh.net/XIIICongress/cd/papers/60JochimsReichel320.pdf> Data de Acesso: 10/10/2012.

REICHERT, Rolf. “Denominações para os muçulmanos no Sudão Ocidental e no Brasil”. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, v.1, n.10/11, pp. 109-120, 1970.

REINAUD, J.T. "Notice sur les dictionnaries géographiques arabes", *Journal Asiatique*, 5/ 16: pp. 65-106, 1860.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003

REIS, João José; GOMES; F. S.; CARVALHO, Marcus J. M. *O Alufá Rufino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ROBINSON, Chase F. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004**.**

RONCOLI, Carla; Kirshen, Paul; KIRSHEN, Paul; INGRAM, Keith (June 2002). “Reading the Rains: Local Knowledge and Rainfall Forecasting in Burkina Faso”. *Society and Natural Resources,* 15 (2), pp. 409–427, Jun, 2012.

SAID, Edward. *Orientalismo* – o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Dominique Vieira Coelho dos. "Acerca do conceito de representação". *Revista de Teoria da História*. Ano 3, n° 6, Goiânia, pp. 27-53, Dez. 2011.

SCHMIDT, Nathaniel. *Ibn Khaldun* - Historian, Sociologist and Philosopher. 2° ed. AMS Press: New York, 1967.

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 de Mestrado – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2012

SENKO, Elaine Cristina**.** *Reflexões sobre a escrita e o sentido da história na Muqaddimah de Ibn Khaldun (1332-1406).* São Paulo: Editora Ixtlan, 2012.

SILVA, Alberto Costa e. *Imagens da África*. São Paulo: Pinguin, 2012.

SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Identidade e diferença* – a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

SMITH, Margit Cronmueller. *A West African System of Thought*: Collected Writings, Essays, and Interviews from 35 Years of Ethnic Music Research. Augusta, University of Maine Press, 2011.

TIBBEETTS, G. R. "The Balkhi School of Geographes" *in* HARLEY, J. B.; WOODWARD, David (org.). *The History of Cartography*. Vol. 02, Livro 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

TOUATI, Houari. *Islam & Travel in Middle Ages*. London; Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

TUCHMAN, Barbara W. *A Distant Mirror*: The Calamitous Fourteenth Century. New York: Ballantine Books 1978.

VAINFAS, Ronaldo. "História das mentalidades e história cultural". *In:* CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, pp. 127-162, 1997.

VÉRAS, Bruno R. "Périplo e representação: Ibn Battuta e a retórica da alteridade na África do século XIV". *In: XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais* - CONLAB, 2011. Salvador – BA. < http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308545850_ARQUIVO_CONLAB-BA2011. VERAS,B.R.-PeriploeRepresentacaoIbnBattutaeaRetoricadaAlteridadenaAfricadoseculoXIV.pdf> Data do Acesso: 20/05/2014.

VIGUERA, María Jesús, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes:* (Al-Andalus del XI al XIII), Madrid: Mapfre, 1992.

VIVANCO, Luis Ignacio. "Las escuelas jurídicas del Islam. Breve estúdio histórico". *In: Revista de Filosofia, Investigación e Difusión*. Ano 12. N°2. México, DF. Julho-dezembro, pp. 327-338 1998.

WAINES, David. *The Odyssey of Ibn Battuta* – Uncommon Tales of a Medieval Adventurer. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

WESTERLUND, David; ROSANDER, Eva Evers. *African Islam and Islam in Africa* - Encouters Between Sufis and Islamists. Ohio: Ohio University Press, 1997.

WHITE, Hayden. *Meta-história*: a imaginação histórica do século XIX. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

YULE, H. S (ed.). *Cathay and the Way Thither*. vol. 4. Londres: Hakluyt Society, 1916.

– ANEXOS –

ANEXO 01

TABELA COM AS TRADUÇÕES DA *RIHLA* IBN BATTUTA CONSULTADAS BREVEMENTE COMENTADAS

ANO	AUTORES	TÍTULO	IDIOMA	COMENTÁRIO
1828	B. D. Samuel Lee	**The Travels of Ibn Battuta**	Inglês	Compilação e tradução feita pelo padre Orientalista Samuel Lee a serviço da Royal Society of London.
1840	C. Defremery; B.R. Sanguenette	**Voyages d' Ibn Battoutah**	Francês / Árabe	Tradução bilíngue direto de cópia original encontrada em Argel e armazena na Biblioteca Nacional de Paris
1854	José de Santo Antonio Moura	**Viagens extensas e dilatadas do célebre árabe Abu-Abdallah, mais conhecido pelo nome de Ben Battuta**	Português	Tradução editada pela Academia Real das Sciencias de Portugal no início do século XIX.
2006	Serafín Fanjul; Frederico Arbós	**A Través del Islam** (Ed. Atualizada)	Espanhol	Boa tradução recente e com muitas notas de rodapé explicativas.

.

ANEXO 02

GLOSSÁRIO DE PALAVRAS ÁRABES

Adab: expressão de caráter e significado amplo. Por aproximação traduzida como "cultura" (no sentido de intelectual, de cultivo das boas letras)

Ahl al-kitab: gente do livro. Termo usado para designar os aderentes de religiões diferentes do Islã mas possuidoras de escrituras, como o Judaísmo e o Cristianismo.

Sharif: "nobre". Frequentemente usado como título dado aos descendentes do profeta Muhhamad.

Badawi: beduíno, "nômade", "não-urbano".

Bânu: Família, Clã.

Baraka: graça, benção. Em partes da África muçulmana relacionada à benção conferida.

Bilad al-Sudan: "País dos Negros". Refere-se à África Ocidental ao sul do Sahara.

Qadi (cádi): Juiz da lei islâmica.

Dar: território, espaço, casa.

Fatwah: opinião ou decisão legal de um erudito religioso sobre uma questão da lei islâmica.

Fiqh: jurisprudência islâmica; estudo e aplicação do corpo das leis islâmicas.

Hadith: informações, relatos. Tradições documentadas dos ensinamentos e ações do profeta Mohammed coligidas por seus companheiros e íntimos de sua família.

Hajj: peregrinação religiosa a Meca.

Haram: atos proibidos pela religião islâmica.

Ilm: conhecimento, ciência.

Imam (Imã): líder da comunidade muçulmana.

Islam: "submeter-se" à vontade de Deus.

Jahl: ignorância.

Jihad: luta, esforço. No Corão significando o esforço interno de todo muçulmano e de sua comunidade para corrigir maus hábitos. Termo também utilizado para designar uma guerra com caráter ou legitimação religiosa.

Kâfir: infiel.

Madrasah (madrasa): instituição de ensino muçulmana onde os ulemás estudam disciplinas como a *fiqhi*, por exemplo

Mamlaka: "reino", "país" sob domínio de poder muçulmano.

Murâbit (marabout): asceta muçulmano. Místico islâmico.

Medina: cidade, "núcleo de poder político".

Mihrab: elemento de uma Mesquita que tem por função indicar a direção de Meca.

Muezin: funcionário da Mesquita encarregado de chamar os fiéis para as cinco orações diárias do alto do Mihrab.

Muhaddithun: tradicionalistas.

Murid: místico.

Qur'an: Corão. Livro sagrado muçulmano que contém as revelações feitas à Mohammed.

Rihla: viagem, périplo. Gênero literário de escritos de viagens característico do Maghreb e Al-Andalus.

Rum: expressão islâmica medieval que designava os habitantes da região sob domínio bizantino.

Sahel: "Borda". Refere-se a região fronteiriça entre o sul do deserto do Saara e a zona verde de savanas e floretas

Salat: preces diárias a que se dedicam os muçulmanos cinco vezes ao dia.

Shahadah: a profissão de fé islâmica: "Eu proclamo que não há outro Deus senão Alá, e que Mohammed é seu profeta".

Sharia: O corpo das leis islâmicas que provêm do Corão, da sunnah e das hadith.

Shaikh: Chefe de Tribo, governador. Homem sábio nos ensinamentos do Islã.

Sufi (sufista): tradição mística do islã sunita.

Sunnah: costume, prática rotineira. Os hábitos e práticas religiosas do profeta AMomé registrados para a posteridade por seus companheiros e familiares.

Suq: mercado.

Alîm / Ulamâ (plur. Ulemás): homens sábios, conhecedores das tradições legais e religiosas do islã.

Umma (ummah): a comunidade muçulmana.

Zawiya (Zaguía): local para oração e hospedagem de visitantes e peregrinos.

Zakat: pureza. Taxa ritual paga por todos os muçulmanos para ajuda dos pobres.

ANEXO 03

CRONOLOGIA DAS VIAGENS DE IBN BATTUTA

É possível construir uma cronologia da sequência dos lugares visitados por Ibn Battuta em suas viagens a pesar da Rihla tratar-se de uma montagem nem sempre linear. Esta cronologia abaixo se baseia nos cálculos presentes no livro "A través Del Islam" [594] que tem por base as informações e datas completas e semi-completas citadas por Ibn Battuta a partir do calendário islâmico, menção à festas muçulmanas e cálculos que tomam por base descrições climáticas e de estações do ano. Existe na historiografia um debate[595] sobre as das viagens de Ibn Battuta. Foram incorporadas aqui as trazidas por Serafín Fanjul e Federico Arbós.

1° Parte:

1.	Maghreb (Tânger) → Egito	Junho de 1325 / Julho de 1326
2.	Síria → Palestina	Julio / Agosto de 1326
3.	1° Peregrinação e permanência em Meca	1° de Setembro / 17 de Novembro de 1326
4.	Iraque → Pérsia	Novembro de 1326 / Setembro de 1327
5.	2° Peregrinação e permanência em Meca	Outubro de 1327 / Outubro de 1330
6.	Yemen → → África Oriental → Golfo Pérsico	Outubro de 1330 / Final de 1331
7.	3° Peregrinação e permanência em Meca	Fins de 1331 / Setembro de 1332
8.	Egito → Palestina → Síria	Setembro / Dezembro de 1332
9.	Turquia → Sul da Rússia → Constantinopla	Dezembro de 1332 / Setembro de 1334
10.	Constantinopla → Saray	Setembro / Dezembro de 1334
11.	Afeganistão → Sind	Dezembro de 1334 / Julho-Agosto de 1335

2° Parte:

12.	Chegada à Sind	Julho-Agosto de 1335
13.	Índia (estância em Delhi)	Até Julho de 1342
14.	Malabar → Maldivas → Bengala → Malásia → Indonésia	Julho de 1342 / 1345-1346
15.	Viagem pela China	1346

[594] BATTUTA, Ibn. *A Través del Islam... op. cit.*
[595] HRBEK, I. "The Chronology of Ibn Battuta's travels". **Archiv Orientalni**, XXX, Praga, 1962, p. 409-486.

3° Parte:

16.	China → Indonésia → Índia → Oriente Médio	Abril-Maio de 1347 / Janeiro de 1348
17.	4° Peregrinação e permanência em Meca	Novembro de 1348 / Início de Março de 1349
18.	Cairo → Fez (Norte da África)	Abril-Maio / Início de Novembro de 1349
19.	Viagem por Al-Andalus	1350-1351
20.	Viagem ao Mali	Fevereiro de 1352 / Dezembro de 1353

ANEXO 04

MAPA COMPARATIVO DAS VIAGENS DE IBN BATTUTA E MARCO POLO

Mapa X – Viagens de Ibn Battuta e Marco Polo (coursesa.matrix.msu.edu).

ANEXO 05

TABELA COM AS "VIRTUDES E DEFEITOS DOS NEGROS" (*SUDAN*) SEGUNDO IBN BATTUTA (1352-1353)[596]

Em exercício de tradução do que seria o *sudan* encontrado por Ibn Batttua em Niani (capital do Império do Mali), o viajante tenta representar o para ele parecia uma contradição difícil de enquadrar. Uma viagem incompleta em sua cabeça que resultou "nas virtudes e defeitos dos negros, em meu entender"[597] (ver Capítulo **03**):

AS VIRTUDES DOS NEGROS ("Entre as boas qualidades, podem-se citar"[598])

1.	A raridade dos abusos e crimes. Eles são a gente que mais detesta a injustiça, e seu sultão não perdoa o mínimo deslize.
2.	A total segurança de seus territórios, de modo que nem os estrangeiros e nem a gente do lugar temem ladrões ou salteadores.
3.	O respeito pelas riquezas dos brancos que morrem em suas terras, por maior que sejam seus tesouros. Estes são entregues nas mãos de algum branco de confiança até que compareçam os legítimos herdeiros.
4.	Sua exatidão nas orações e a assiduidade com que praticam as reuniões da comunidade, assim como o fato de que castigam os filhos se estes faltam a elas. Às sextas, a pessoa que não se apressa para ir a mesquita corre o risco de não encontrar lugar para rezar de tanta gente que há. Eles costumam mandar escravos na frente, que estendem tapetes no lugar apropriado e aguardam a chegada dos amos. Tais tapetes são feitos com folhas de uma árvore parecida com a palmeira, mas que não produz frutos.
5.	Vestir-se com boas roupas brancas às sextas-feiras. Mesmo aqueles que têm apenas uma camisa, lavam-na para comparecer às orações na mesquita.
6.	Sua grande atenção ao ensino do venerável Alcorão. Quando as crianças descuidam de seu estudo, são agrilhoados pelos pés e assim ficam presos até que o saibam de cor. Num dia de festa, entrei para ver o *qadi*, vi seus filhos acorrentados e lhe perguntei: "Não vai soltá-los?", e ele me respondeu: "Não o farei até que saibam o Alcorão". Noutra ocasião, passei perto de um jovem que vestia roupas luxuosas e tinha os pés presos por argolas. Perguntei ao meu acompanhante: "O que ele fez? Matou alguém?". Ao ouvir, o outro pôs-se a rir, enquanto dizia: "Ele está preso até que aprenda o Alcorão".

OS DEFEITOS DOS NEGROS (Entre as más ações dos sudaneses, podem-se citar[599]):

1.	O fato de que as escravas e meninas apareçam nuas em público, com suas vergonhas à mostra. Vi muitas desse modo no ramadã porque os chefes costumam romper o jejum no palácio do sultão indo para lá cada um com sua comida, que é levada por vinte ou mais escravas nuas
2.	O fato de que todas as mulheres entrem nuas e sem véu no rosto na presença do sultão, cujas filhas também ficam sem roupa alguma. Na noite de 27 do ramadã, vi umas 100 escravas que saíam com comida do palácio nuas e, junto com elas, duas jovens princesas sem véu.
3.	O hábito de jogar poeira e cinza sobre a cabeça em sinal de obediência.
4.	As bufonarias de que falei antes a propósito da recitação das poesias.
5.	A ingestão de carne de animais já mortos, inclusive cães e asnos.

[596] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam*... op. cit., p. 820.
[597] *Ibidem*.
[598] MACEDO, J. R. "A Viagem ao Mali na Rihla de Ibn Battuta" *in* MACEDO, José Rivair. *Viajando pela África com Ibn Battuta*: Subsídios de Pesquisa. Porto Alegre: Vidráguas, 2010.
[599] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam*... op. cit., p. 820-821.

ANEXO 06

TRADUÇÃO DO SEÇÃO DEDICADA A AL-ANDALUS NA *RIHLA* DE IBN BATTUTA (1350-1351)[600]

Dizemos que após haver contemplado esta ilustre residência, transbordante de graças e mercês, quis visitar a tumba da minha mãe. Assim, pois, cheguei a minha cidade, Tânger, realizando meu desejo. Em seguida, me encaminhei a Ceuta, na qual residi durante muitos meses, três dentre eles enfermo, mas Deus me curou e eu quis tomar parte da guerra santa e da luta pela fé.

Embarquei em Ceuta num barquinho de cabotagem pertencente às gentes de Arcila e me cheguei ao país de al-Andalus - que Deus o guarde – onde o salário é abundante para seus habitantes e onde se entesouram benefícios para residentes ou viajantes.

Acabava de falecer o tirano dos cristãos, Alfonso XI, que ocupou a Montanha, num espaço de tempo de dez meses, pois tinha o desígnio de apoderar-se das terras que ainda eram mulçumanas em Al—Andalus. mas Deus o levou quando ainda nem se dava conta de tal coisa e pereceu por causa da peste, à qual temia como ninguém.

A primeira cidade andalus que conheci foi a Montanha da Conquista (Gibraltar), onde me deparei com seu *khatib*, o distinto Abu Zakariyya Yahya. as-Siray, de Ronda, e com o *qadi* Isa al-Barbari, que com hospitalidade me acolheu e com quem dei uma volta pela montanha podendo contemplar as magníficas fortificações, barcos e munições que possuía nosso senhor Abu I-Hasan e os que foram depois acrescentados por nosso senhor. Eu havia desejado ficar entre os defensores deste lugar até o fim da minha vida.

Diz Ibn Juzayy: "A Montanha da Conquista" é o reduto do Islã direcionado contra as gargantas dos adoradores de ídolos, boa obra de nosso senhor Abu I-Hasan de quem tomamos o nome, ação piedosa que fez avançar a trompa como uma luminária, depósito para as munições de guerra e sede dos leões de seus exércitos, lábios sorridentes ao triunfo da fé que fez os andaluses saborearem as doçuras da segurança, após haverem provado os féis do medo. Aqui começou a grande conquista, pois é o lugar no qual desembarcou Tariq

[600] BATTUTA, Ibn. *A través del Islam*... op. cit., p. 792-801. Agradeço a professora e amiga Camila Santiago pela ajuda realizar esta tradução.

b. Ziyad, cliente de Musa b. Nusayr, ao cruzar o Estreito, por isso dele toma o nome e se chama Jabal Tariq ("Montanha de Tariq", Gibraltar) e, também, Monte da Conquista, visto que por ele começou. Ainda permanecem restos da muralha que levantaram Tariq e seus companheiros e a denominam "Muro dos Árabes", eu os contemplei nos dias de minha estada por lá a propósito do sítio de Algeciras, que Deus a faça retornar ao Islã.

Nosso senhor Abu Al-Hasan reconquistou Gibraltar recuperando-a do poder dos cristãos que a haviam dominado por mais de vinte anos. Despachou seu filho para ocupá-la, sua alteza o príncipe Abu Malik, ao que proporcionou grandes quantias de dinheiros e tropas incontáveis. A Praça foi tomada após um assédio de seis meses no ano 733 H. (1333 d.C.). Por isso, não era o que é agora, porque nosso senhor Abu Al-Hasan levantou a colossal torre que há no alto da fortaleza. Essa torre antes era uma pequena atalaia que fora destruída pelas pedras das catapultas e em seu lugar a construíram. Ademais, construiu uns depósitos que antes não existiam e a grande muralha que rodeia o pequeno monte vermelho, começando na doca e chegando até a telheira. Mais adiante nosso senhor Abu Inan, Príncipe dos Crentes – Deus o auxilie – reiniciou as obras de fortificação pelo extremo do monte, de uma cerca que é a maior, mais considerável e de máximo proveito entre todas as existentes. Enviou bastantes suprimentos à praça, mantimentos e munições, a fim de que o Altíssimo conceda seus bons desígnios e sincera piedade.

Nos meses posteriores ao ano 756 H. (1355 d.C.) ocorreu em Gibraltar algo que deixou visível a enorme fé de nosso senhor, o fruto de haver conferido a Deus seus negócios de Estado e a suma felicidade que o Céu lhe designa. Sucedeu que o carcereiro da fortaleza , o traidor que terminou seus dias do pior modo, Isa b. al-Hasan Abu Mandil trocou a obediência pela infâmia, abandonando a defesa da comunidade islâmica, expressando hipocrisia, obstinando-se à deslealdade e à discórdia e entregando-se a assuntos que não lhe cabiam, sem princípios, devido a maldade dos seus atos. O povo imaginou que isto era o começo de uma revolta cujas chamas apenas se apagariam com o gasto de grandes quantias de dinheiro e que precisaria, para salvar-se dela, colocar a pé de guerra infantes e ginetes. A alteza de nosso senhor determinava que tais pretensões fossem gratuitas e sua verdadeira fé julgava que esta discórdia acabaria de uma forma incomum. Nem bem haviam transcorrido uns poucos dias, os povoados de Gibraltar se reergueram e se levantaram contra o rebelde, revolvendo-se contra o tão mesquinho insurgente e cumprindo suas obrigações de obediência ao rei: aprisionaram o traidor e o seu filho,

cúmplice na hipocrisia, e os trouxeram acorrentados às vistas de toda a capital, cumprindo-se neles o veredito de Deus sobre os que iniciam revoltas. Assim o Senhor nos livrou do dano destes traidores.

Uma vez extinguido o fogo da rebelião, nosso senhor mostrou a melhor disposição para com o país de Andalusia, até extremos que os seus habitantes não podiam imaginar. Enviou seu filho a Gibraltar, o mais virtuoso, o bendito e mais devoto, Abu Bakr, denominado O Afortunado, um dos nomes próprios das pessoas excelentes. E, com ele, enviou os melhores cavaleiros, os dignatárioss das *cabilas* e os homens mais notáveis, provendo-lhes de tudo quanto precisavam, estendendo as terras de seus domínios, eximindo os seus comarcas de tributos e multiplicando os seus benefícios.

O interesse de nosso senhor sobre os assuntos de Gibraltar chegou até o ponto de engenhar que se levantasse o plano do mencionado monte. Assim, foram representadas suas muralhas, torres, cidadela, portas, arsenais, mesquitas, armazéns de mantimentos, celeiros e as imagens do monte e da vizinha "Colina Vermelha". Este mapa foi feito no afortunado salão de audiências, de forma maravilhosa, empenhando-se os arquitetos em fazê-lo perfeito. Quem conhece Gibraltar e contempla esta reprodução não pode, no mínimo, deixar de perceber seu mérito. Tudo isto se devia tão somente à sua ansiedade de informar-se sobre o quanto lhe concerne a praça, cuidando de suas edificações e preparativos. Inshallah Deus o Altissimo conceda a vitoria ao Islã na Pensinsula Ocidetal por meio de nosso soberano, cumprindo suas esperanças de ganhar as terras dos infiéis e de dispersar definitivamente os adoradores da cruz.

Ao relatar estas anotações, vieram-me à mente as palavras do escritor literato e grande poeta Abu Abdallah M. b. Galib ar-Rusafi, o Valenciano – Deus tenha piedade dele -, quando descreve este monte bendito nos famosos versos panegíricos de Abd al-Mu'min b. Ali, cujo começo é:

Se vieses para o fogo da fé verdadeira, junto à montanha
ganharias quanto quisesses de sabedoria e de luz.

E diz também, descrevendo o monte, palavras tão belas que precisam de precedentes, após haver cantado sobre os barcos e sua travessia:

Até que os barcos toquem no monte das duas vitórias,

aquele de condição venerável e penhasco famoso,
grandioso de altura, coberto por um manto negro
cuja gorjeira aberta são as nuvens.
À noite as estrelas coroam sua crista,
girando no éter qual moedas de ouro
e secando-lhe com o resto de cada uma de suas partes
que flui ao longo de suas faces.
Um monte que perdeu os incisivos
de tanto morder o tronco de tempos passados,
experimentando, conhece a fortuna boa e má
guiando como o cameleiro canta
após a montaria que lhe antecede.
Seu passo está travado, seus pensamentos correm
Pelo portento de seu presente e passado,
reflete calado e com a cabeça baixa,
mostrando calma e guardando seus segredos
como se a servidão o penalizasse
de ser oprimido ou abandonado.
Inshallah que enquanto os montes todos da Terra
Tremam amanhã, permaneça calmo e a salvo!

E depois o poeta continua o louvor de Abd al-Um'min b. Ali "Vamos, mas voltemos – diz Ibn Juzayy – ao relato do xeique Abu 'Abdallah.

De Gibraltar me transladei à cidade de Ronda, que entre as praças fortes do Islã é uma das melhores situadas e protegidas. Era seu alcaide o então *shaikh* Abu r-Rabi Sulayman b. Dawud al-Askari, e seu juiz meu primo do lado paterno, o sábio alfaqui Abu I-Qasim Muhamnmad b. Yahya b. Battuta. Lá deparei-me com o *qadi* e literato Abu I-Hayyay Yusuf b. Musa al- Muntasaqri, que me acolheu em sua residência. Também conheci ao pregador, o piedoso e distinto Hayy Abu Ishaq Ibrahim, conhecido por Sanduruj que mais adiante falecera na cidade de Sali, no Marrocos. E lá estabeleci relações com um grupo de homens piedosos, entre eles Abdallah as-Saffar (o Latoeiro) e outros mais.

Permaneci em Ronda cinco dias e logo fui à Marbella. O caminho entre ambas é muito seco e tortuoso. Marbella é um pequeno povoado belo e fértil. Nele encontrei uma tropa de ginetes que se dirigiam à Málaga e tive a intenção de seguir com eles, mas Deus o Altíssimo me protegeu com seu favor porque saíram antes de mim, sendo aprisionados no caminho como recordaremos mais adiante. Assim, pois, caminhei após os seus rastros e saí do arrabalde de Marbella e entrando no de Suhayl (Fuengirola) e foi então quando passei junto a um cavalo morto num fosso. Logo me deparei com uma cesta de peixes jogada no chão. Tudo isso me preocupava e como diante de mim havia a torre de vigia, disse a mim mesmo: - Se houvessem aparecido inimigos por aqui, o vigia haveria alarmado. Segui avançando até uma casa que existe ali e encontrei nas proximidades um cavalo degolado. Em meio a esses acontecimentos todos, escutei vozes às minhas costas – pois fui à frente dos meus companheiros – e regressei até eles, assim que vinham com o alcaide do castelo de Suhayl, este me comunicou a aparição de quatro galés inimigas e que parte de seus tripulantes haviam desembarcado num momento no qual o vigia não estava na torre. Os ginetes que saíram de Marbella – que eram doze – passaram junto aos cristãos e estes mataram a um deles, capturaram a dez e o último não pôde escapar. Com eles pereceu um pescador que lhes acompanhava, cujo cesto de pesca encontrei jogado no chão.

O alcaide me aconselhou a pernoitar em sua fortaleza e dali ele me levaria a Málaga. Passei a noite no castelo e fortaleza militar, que tem o nome de Suhayl. As galés antes mencionadas estavam ancoradas perto. No dia seguinte o alcaide montou a cavalo comigo e chegamos a Málaga, uma das capitais de Andalusia e das mais belas, reúne as vantagens do mar e terra e é abundante em produtos e frutos. Em seus mercados se vendia – testifico – a uva a custo de trinta e dois arreldes *arritl* por um pequeno *dirham*; as romãs, ditas "murcianas e da cor do jacinto", não há igual no mundo; e os figos e amêndoas se transportam desde a cidade e seu arrabalde até os países de Maghreb e o oriente árabe.

Diz Ibn Juzayy: Tudo isto o afirmou o pregador Abu M. Abd al-Wah-hab b. 'Ali, o Malaguenho, em suas palavras de excelente paronomásia poética:

Málaga, quantos figos produzes,
por ti suplicam os barcos!
O médico me proibiu por um mal visitar-te
mas a minha vida precisa de algo muito semelhante.

O juiz da comunidade, Abu ‘Abdallah b. ‘Abd al-Malik acrescentou-lhe o seguinte estrambote, também em paronomásia:

Emesa, não esqueças seus figos
e com eles recordes suas oliveiras!

Volta ao relato.

Em Málaga se fabrica a maravilhosa cerâmica dourada que se leva a países mais distantes. Sua mesquita tem uma amplitude enorme e é renomada por sua *baraka*. Não há pátio semelhante ao desta mesquita, com laranjeiras imensas. Na minha chegada a Málaga, visitei ao seu juiz, o distinto pregador Abu ‘Abdallah – filho do juiz anterior Abu Yafar e este, por sua vez, filho do também pregador e amigo de Deus o Altíssimo Abu Abdallah at-Tanjali – que estava sentado na Mesquita Aljama e, com eles, os doutores sábios da lei e principais do lugar que arrecadavam fundos para redimir aos cativos que antes mencionamos. Dirigi-me a ele dizendo: - Louvado seja Deus que me protegeu não permitindo que fosse um deles. E relatei-lhe o que me sucedeu depois de sua ida e ele ficou perplexo. Ele mesmo me mandou um presente, mesmo que ali, o juiz Abu ‘Abdallah as-Sahili, apelidado “o do turbante”, me oferecesse hospitalidade.

De lá encaminhei-me para Velez, que está a vinte e quatro milhas. Esta é uma bela cidade, com uma prodigiosa mesquita. No lugar cultivam-se uvas, frutas e figos igual a Málaga. Seguimos a viagem até Alhama, pequeno povoado que dispõe de uma mesquita maravilhosamente localizada e muito bem construída. Existem ali uns mananciais de água quente, à margem do seu rio, a uma milha de distância, mais ou menos, do povoado, com aposentos separados para o banho de homens e mulheres.

Depois segui caminho até Granada, capital do país de Al-Andalus, admirada pelas suas cidades. Aos seus arredores não há igual entre as regiões da terra toda, abarcando uma extensão de quarenta milhas, cruzada pelo famoso rio Genil e por outros muitos leitos mais. Hortos, jardins, pastos, chácaras e vinhas abraçam a cidade por todas as partes.

Entre seus lugares mais belos está a “Fonte das Lágrimas”, um monte no qual há hortas e jardins, sem a possibilidade de algum igual.

Diz Ibn Juzayy: Se não temesse que me apelidassem de parcial – por ser minha cidade – me prolongaria descrevendo Granada, visto que a ocasião é propícia. Não obstante, não faz

sentido arriscar-me falando de uma cidade tão renomada. Que Deus recompense a nosso Shaikh Abu Bakr Muhammad b. Ahmad b. Sirin al-Busti, radicado em Granada, por seus versos:

Guarde Deus a Granada, repouso
e consolação do triste, abrigo do exilado
Se lamentava meu amigo ao ver
os pastos gelados pela neve:
mas é fronteira (baluarte) [thaghr] a cujos defensores
Deus socorre, sem que haja
ar mais fresco que nesta boca [thaghr].

Volta ao relato.

MENÇÃO DO SULTÃO DE GRANADA

Na época da minha visita era rei de Granada o sultão Abu l-Hajjaj Yusuf, filho do sultão Abu l-Walid Ismail b. Faray b. Ismail b. Yusuf b. Nasr, a quem não pude ver por causa de uma doença que sofria. Sua mãe, a pura, piedosa e distinta, enviou-me umas moedas de ouro que me foram necessárias.

Em Granada conheci uma porção de homens mais distintos, entre eles: o *qadi* da comunidade, o eloquente nobre Abu l-Qasim M. b. Ahmad b. M. al-Husayni, o Ceuta, o Alfaqui, mestre e *khatib* Abu ‘Abdallah M. b. Ibrahim al-Bayyani (de Baena); o sábio pregador e leitor Abu Sa id Faray b. Easim conhecido por Ibn Lubb; o juiz da comunidade, assombro de sua época, único em seus dias, Abu i-Barakat Muhammad b. Muhammad b. Ibrahim as-Silme al-Balabai que acabava de chegar de Almeria então, encontrando com ele no horto do alfaqui Abu al-Qasim uhammad., filho do alfaqui e ilustre Abu ‘Abdallah b ‘Assim. Naquele lugar permanecemos dois dias e uma noite.

Diz Ibn Juzayy: Eu não me encontrava com eles nesse jardim e o *shaikh* Abu ‘Abdallah nos fez desfrutar com o relato de suas viagens e anotei cuidadosamente os nomes das ilustres pessoas que conhecera. Tiramos proveito enorme de suas palavras. Conosco havia uma grupo de personalidades de Granada, como o inspirado e extraordinário poeta Abu Ya ‘far Ahmad b. Ridwan b. ‘Abd al-Azim al-Yuddami, cuja

biografia é surpreendente, pois cresceu no campo sem estudar as ciências nem consultar aos estudiosos. No entanto, fez-se famoso com excelentes poemas, raros inclusive, entre os mais eloquentes e destacados sábios, por exemplo:

Oh, aquele que tomou meu coração por abrigo
cuja porta é o olho que o contempla
Meus zelos abriram tal porta depois do adeus
enviai, pois, vossos fantasmas para fechá-la.

Volta ao relato.

Encontrei também em Granada o *shaikh* dos *shaikh* e *sufi* relevante, o alfaqui Abu ‘Ali ‘Umar, filho do piedoso e devoto *shaikh* Abu ‘Abdallah M. b. al-Mahruq, em cuja habitação, fora da cidade, permaneci vários dias recebendo seus maravilhosos agasalhos. Com ele visitei o lugar do marabout, famoso por sua *baraka*, que se conhece por “Fortaleza da Águia”. Este é o nome de um monte que se ergue sobre o povoado a uma distância de oito milhas, próximo à cidade de Elvira, hoje em dia em ruínas. Igualmente, conheci ao sobrinho de Ibn al-Mahruq, o alfaqui Abu l-Hasan ‘Ali b. Ahmad b. al-Mahruq, em sua *zawiya* denominada “das rédeas”, no alto do arrabalde de Nayd, fora de Granada e próxima ao monte de Sabika. Este faquir é *shaikh* dos faquires vendedores.

Em Granada existe um grupo de faquires persas que se radicaram nela por sua semelhança com suas terras de origem, por exemplo, o Hayy Abu ‘Abdallah de Samarcanda, o Hayy Ahmad de Tabriz, o Hayy Ibrahim de Konya, o Hayy Husayn de Khurasan e os dois peregrinos ‘Ali e Rasid da Índia, entre outros.

De Granada me transladei a Alhama, logo a Vélez, a Málaga e a fortaleza de Dakwan (Coín), que é um bom castelo, abundante em água, árvores e frutas. Mais tarde prossegui a Ronda e ao povoado dos *Banu* Rabah, cujo *shaikh* me hospedou. Trata-se de Abu l-Hasan ‘Alí b. Sulayman ar-Rabahi, homem generoso, distinto e notável, que dá sustento aos viajantes e me dispensou uma excelente recepção. Depois viajei a Gibraltar, onde embarquei no mesmo navio de armadores de Arcila, no qual realizei o embarque para passar o Estreito anteriormente.

ANEXO 07

POEMA DHOUGA (*LE VAUTOUR*) COLETADO POR K. MAMADI NA GUINÉ, 1995

Oh, vautour!	Oh, abutre!
Oh, vautour!	Oh, abutre!
Toute personne qui a désobéi	Quem desobedeceu
Aux ordres du vautour	As ordens do abutre
L'a regretté toute sa vie	O lamentou toda a sua vida
Car chacun connaît la force du vautour	Porque todo mundo sabe a força do abutre
Et la force ignore la résignation! [601]	E a força ignora resignação!

[601] KABA, Mamadi. *Anthologie de chants mandingues* (Côte d'Ivoire, Guinée, Mali). Paris: Harmattan, 1995, p. 22.