

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ANNA CARLA MONTEIRO DE CASTRO

HOMO VIATOR: VIAGENS E VIAJANTES NA IDADE MÉDIA
(MEDITERRÂNEO – SÉCULO XII)

VOLUME 1

NITERÓI
2019

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ANNA CARLA MONTEIRO DE CASTRO

HOMO VIATOR: VIAGENS E VIAJANTES NA IDADE MÉDIA
(MEDITERRÂNEO – SÉCULO XII)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História Social da Universidade Federal Fluminense, como requisito para obtenção do Grau de Doutor. Setor Temático: História Medieval
Orientadora: Prof^a Dr^a VÂNIA LEITE FRÓES

VOLUME 1

NITERÓI
2019

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

C355h Castro, Anna Carla Monteiro

Homo viator: viagens e viajantes na Idade Média
(Mediterrâneo - século XII) / Anna Carla Monteiro de Castro ;
Vânia Leite Fróes, orientadora. Niterói, 2019.

414 f. : il.

Tese (doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Niterói,
2019.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2019.d.09929721754>

1. Mediterrâneo. 2. Relatos de viagens. 3. Idade Média. 4.
Viajantes. 5. Produção intelectual. I. Fróes, Vânia Leite,
orientadora. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de
História. III. Título.

CDD -

ANNA CARLA MONTEIRO DE CASTRO

HOMO VIATOR: VIAGENS E VIAJANTES NA IDADE MÉDIA
(MEDITERRÂNEO – SÉCULO XII)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História Social da Universidade Federal Fluminense, como requisito para obtenção do Grau de Doutor. Setor Temático: História Medieval

BANCA EXAMINADORA

Professora Doutora Vânia Leite Fróes – Orientadora
Universidade Federal Fluminense – UFF

Professor Doutor Mamede Mustafá Jarouche
Universidade de São Paulo – USP

Professor Doutor Síval Carlos Mello Gonçalves
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Professor Doutor Edmar Checon de Freitas
Universidade Federal Fluminense – UFF

Professora Doutora Raquel Alvitos Pereira
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

NITERÓI
2019

DEDICATÓRIA

Aos meus pais e irmã,
sempre, por tudo.

Ao Pedro, por ele.

AGRADECIMENTOS

À Professora Doutora Vânia Leite Fróes, que há mais de dez anos tem se mostrado sempre disposta a me guiar. Obrigada pela paciência, pela orientação, pela parceria e pelas conversas sempre tão estimulantes.

Aos professores Síval Gonçalves e Edmar Checon, pelas observações feitas durante o exame de qualificação e que tanto contribuíram para que a tese pudesse tomar sua forma final. A eles e aos professores Mamede Mustafá Jarouche e Raquel Alvitos Pereira por tão gentilmente aceitarem avaliar este trabalho.

Aos pesquisadores e aos colegas do *Scriptorium*, especialmente aos membros do grupo de pesquisa *Viagens e viajantes na Idade Média*, pela oportunidade de continuar sempre aprendendo e trocando experiências e conhecimento. Pelas horas de trabalho em conjunto e pela organização dos eventos sempre tão estimulantes.

Aos funcionários do PPGH-UFF, que sempre se mostraram extremamente solícitos e dispostos a ajudar nas mais diversas situações.

Aos colegas que ao longo dos quatro anos de doutorado foram companhia certa, sobretudo nas disciplinas cursadas, nos eventos, nos prazos. À Dandara Arsi, ao Afonso Malecha e à Messiane Brito dos Santos, pela oportunidade de trocas durante o Quintas no *Scriptorium*. À Claudia Espanha e à Debora Martins, pela parceria nos eventos. E, especialmente, à Solange Pereira Oliveira, pela companhia ao longo desses quatro anos e a partilha das angústias e alegrias desse caminhar.

Aos queridos amigos cefetianos que, com as conversas partilhadas, povoaram um pouco os dias solitários de escrita com o lúdico e com palavras leves.

Aos meus pais, Anna e Antonio, por continuarem sempre acreditando em mim.

À Anna Carolina, irmã, amiga, cúmplice, que mesmo longe continuou sendo um norte para mim.

Ao Pedro, companheiro de vida e amigo, por todo incentivo, empurrões e broncas, pelo carinho e pela compreensão com as ausências, pelo ombro e ouvidos sempre providenciais. Por trazer leveza ao processo e aos dias. Pelas noites em claro cuidando da revisão final do texto.

Ao Pê e à Bê, pois a tese até poderia sair sem vocês, mas seria um caminho mais tortuoso e menos alegre e madrugadas muito mais solitárias.

A Fabiane, Carla, Thais, Raffaele e Leon, pela acolhida e pelas mesas de bar.

Aos queridos amigos e colegas do Teatro Municipal João Caetano, pelo incentivo e pela compreensão.

Às equipes de História Antiga e Medieval do EAD de História da Unirio, especialmente aos professores Miriam Cabral Coser e Alexandre de Moraes. Ao Marcus Vinicius, diretor do polo Caxias do Cederj, e aos colegas tutores presenciais com quem tive a honra de trabalhar nesses anos.

Aos alunos da licenciatura em História EAD da Unirio, pela oportunidade de estar sempre trocando e aprendendo juntos.

Aos alunos do curso *Narrativas de viagens e viajantes na Baixa Idade Média*, pela paciência e pela disposição ao longo do curso, durante o qual boa parte desta tese foi aprimorada e ganhou sua feição final.

Aos colegas do curso do Abraço Cultural e aos professores Adel e Hadi. شكراً

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo financiamento, sem o qual dificilmente seria possível a conclusão desta pesquisa. Que os órgãos de financiamento possam seguir garantindo a pesquisa acadêmica autônoma de qualidade.

Mas eu insisto e reclamo que até Menelau
vás; é ele que voltou há pouco do estrangeiro,
destes homens de onde nunca, no ânimo, esperariam
voltar todos que, primeiro, tempestades desviaram
no mar tão grande, de onde nem mesmo aves
no mesmo ano voltam, pois é grande e fero.

(Homero – *Odisseia*)

Oi no balanço das ondas, eu vou
No mar eu jogo a saudade, amor
O tempo traz esperança e ansiedade
Vou navegando em busca da felicidade
Em cada porto que passo
Eu vejo e retrato em fantasias
Cultura, folclore e hábitos
Com isso refaço minha alegria

(G.R.E.S. Acadêmicos do Salgueiro – *Peguei um
Ita no norte*)

RESUMO

Estudo das relações socioculturais por meio das narrativas de viagens, focalizando a diversidade nas mesmas no espaço do Mediterrâneo do século XII. Enfatiza-se as representações espaciais desse mar através das narrativas de viagem de Benjamin de Tudela, Ibn Jubair e Richard de Templo. Ressalta-se a noção de Grande Mediterrâneo (Braudel) como centro de encontros e desencontros de três grandes civilizações.

Palavras-chave: Mediterrâneo. Relatos de viagens. Idade Média. Viajantes.

ABSTRACT

Study on sociocultural relations through travel narratives, focusing on their diversity in the Mediterranean space of the 12th century. The study emphasizes this sea's spacial representation through the travel narratives of Benjamin de Tudela, Ibn Jubayr and Richard de Templo. The braudelian concept of Great Mediterranean as the center of convergences and divergences of three great civilizations is emphasized.

Keywords: Mediterranean. Travel narratives. Middle Ages. Travellers.

RESUMEN

Estudio de las relaciones socioculturales a través de las narrativas de viajes, con foco en su diversidad en el espacio del Mediterráneo del siglo XII. Enfatiza las representaciones espaciales de ese mar a través de las narrativas de viajes de Benjamín de Tudela, Ibn Jubair y Richard de Templo. Resalta la idea del Grande Mediterráneo de Braudel como el centro de los encuentros y desencuentros de tres grandes civilizaciones.

Palabras clave: Mediterráneo. Narrative de viaje. Edad Media. Viajeros.

SUMÁRIO

RESUMO	7
ABSTRACT	8
RESUMEN	9
LISTA DE IMAGENS	12
LISTA DE MAPAS	13
LISTA DE TABELAS	14
INTRODUÇÃO	15
PARTE I – MARE NOSTRUM	19
CAPÍTULO 1 – O GRANDE MEDITERRÂNEO	20
1.1 – AS CONCEPÇÕES MEDIEVAIS DE VIAGEM	24
1.2 – O MEDITERRÂNEO E OS HISTORIADORES	28
1.3 – OS ESPAÇOS E OS ATORES NOS DESLOCAMENTOS DO SÉCULO XII	33
1.3.1 – Os atores.....	33
1.3.2 – Latinidade e Mediterrâneo Oriental e os espaços comuns	40
CAPÍTULO 2 – VER E OUVIR DIZER	90
2.1 – O IMAGINÁRIO NA NARRATIVA MEDIEVAL	93
2.2 - NARRATIVA E GÊNERO LITERÁRIO	97
2.3 – AS NARRATIVAS DE VIAGENS MEDIEVAIS:	104
2.3.1 – Narrativas cristã	104
2.3.2 – Narrativas judaicas	108
2.3.3 – Narrativas muçulmanas (a rihla).....	114
2.4 – TOPOI: OS LUGARES DA NARRATIVA	119
2.4.1 Itinerário e o ordenamento espacial	119
2.4.2 – Ordenamento cronológico e unidades de tempo e distância	123
2.4.3 – Caráter informativo do relato	127
2.4.4 – Geografia sagrada e mítica: maravilhas e sinais	130
PARTE II – TRÊS OLHARES SOBRE O MEDITERRÂNEO	145
CAPÍTULO 3 – YAM GADOL: O MEDITERRÂNEO DE BENJAMIN DE TUDELA	144
3.1 - MANUSCRITOS E EDIÇÕES	150
3.2 – APRESENTAÇÃO E ESTRUTURA DO TEXTO	155
3.3 – REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO: CIDADES E VIDA URBANA.....	167
3.4 – COMUNIDADES JUDAICAS E O ESTABELECIMENTO DE REDES.....	174
3.5 – CONSTRUÇÃO DE UMA GEOGRAFIA SAGRADA.....	186
3.6 – INVENTÁRIO DAS DIFERENÇAS	195
3.6.1 – Cristãos	196

3.6.2 – Muçulmanos.....	200
3.6.3 – Judeus.....	209
CAPÍTULO 4 – BAHR AL-RŪM: O MEDITERRÂNEO DE IBN JUBAIR	217
4.1 – MANUSCRITOS E EDIÇÕES	222
4.2 – APRESENTAÇÃO E ESTRUTURA DO TEXTO	226
4.3 – REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO URBANO.....	237
4.4 – GEOGRAFIA SAGRADA E MANIFESTAÇÃO DA SACRALIDADE	249
4.5 – INVENTÁRIO DAS DIFERENÇAS	258
4.5.1 – Judeus.....	259
4.5.2 – Cristãos: rumi.....	260
4.5.3 – Cristãos: francos.....	266
4.5.4 – Muçulmanos.....	274
CAPÍTULO 5 – MARE NOSTRUM: O MEDITERRÂNEO NO ITINERÁRIO DO REI	
RICARDO DA INGLATERRA	281
5.1 – MANUSCRITOS E EDIÇÕES.....	283
5.2 – APRESENTAÇÃO DO TEXTO E ESTRUTURA DO TEXTO	289
5.3 – REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO	295
5.4 – GEOGRAFIA SAGRADA	309
5.5 – INVENTÁRIO DAS DIFERENÇAS	313
5.5.1 – Latinidade cristã e cristãos orientais	313
5.5.2 – Muçulmanos.....	319
CAPÍTULO 6 – ENCONTROS E DESENCONTROS.....	337
CONCLUSÃO	377
REFERÊNCIAS	383
ANEXOS	395
ANTOLOGIA DE FONTES.....	396
APÊNDICE.....	409
GLOSSÁRIO	410

Lista de imagens

Título	Referência	Página
Figura 1: Manuscritos e edições de Benjamin de Tudela	Fluxograma desenvolvido pela pesquisadora utilizando a plataforma draw.io	154
Figura 2: Manuscritos e edições de Ibn Jubair	Fluxograma desenvolvido pela pesquisadora utilizando a plataforma draw.io	225
Figura 3: Piso do século XIII, de Chertsey, representa o rei Ricardo à esquerda e Saladino à direita, se enfrentando em combate.	British Museum. Richard and Saladin; Combat Series Chertsey tiles. 1885, 1113.9051-9060, AN35872001 Disponível em: < https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=35872001&objectid=14809 >	329

Lista de mapas

Título	Referência	Página
Mapa 1: O mundo ocidental nos séculos XII e XIII.	http://www.larousse.fr/encyclopedie/images/Le_monde_occidental_XIIe-XIIIe_siècles/1011207	49
Mapa 2: Leste latino, 1098-1205	THE NEW CAMBRIDGE MEDIEVAL HISTORY. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, v. 4, p. 645	71
Mapa 3: Desintegração do império abássida	ARMSTRONG, Karen. <i>Islam: A Short History</i> . Nova York: The Modern Library, 2002. p. 82	77
Mapa 4: Extensão do domínio dos turcos seljúcidas	THE NEW CAMBRIDGE MEDIEVAL HISTORY. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, v. 4, p. 89	80
Mapa 5: Região do Mediterrâneo no século XII no tempo do domínio almóada	BAADJ, Amar. <i>Saladin, the Almohads and the Banu Ghanya: The Contest for North Africa (12th and 13th Centuries)</i> . Leiden: Brill, 2015. p. 217	87
Mapa 6: Geopolítica em torno do Mediterrâneo em 1173	MCEVEDY, Colin. <i>The Penguin Atlas of Medieval History</i> . Harmondsworth: Penguin Books, 1976. p. 67	89
Mapa 7: Itinerário seguido por Benjamin de Tudela	Mapa desenvolvido pela pesquisadora utilizando o aplicativo QGIS.	149
Mapa 8: Itinerário seguido por Ibn Jubair	Mapa desenvolvido pela pesquisadora utilizando o aplicativo QGIS.	221
Mapa 9: Itinerário seguido pelo rei Ricardo segundo Richard de Templo	Mapa desenvolvido pela pesquisadora utilizando o aplicativo QGIS.	282
Mapa 10: Correntes e ventos no Mediterrâneo	Adaptação de: ABULAFIA, David. <i>O Grande Mar: uma história humana do Mediterrâneo</i> . Rio de Janeiro: Objetiva, 2014. recurso eletrônico.	361
Mapa 11: Sobreposição das rotas dos viajantes	Mapa desenvolvido pela pesquisadora utilizando o aplicativo QGIS.	375

Lista de tabelas

Título	Página
Tabela 1: Família de Manuscritos do <i>Itinerarium</i> segundo Hans Mayer	283
Tabela 2: Estrutura da versão original do <i>Itinerarium</i> segundo Helen Nicholson	285
Tabela 3: Comparação da versão original e estendida segundo Mayer e Nicholson	286
Tabela 4: Usos do termo Sefarad por Benjamin de Tudela	350
Tabela 5: Nomes do Mediterrâneo em Benjamin de Tudela	351
Tabela 6: Nomes do Mediterrâneo em Richard de Templo	353
Tabela 7: Lugares de hospedagem e caravanas	359
Tabela 8: Portos nos relatos dos viajantes	367

Introdução

O século XII representa um momento significativo para contatos e trocas através do Mediterrâneo. Nesse momento, processos engendrados anteriormente se encontram em pleno vigor e resultam numa atividade de navegação bastante intensa no mar em questão e de grande movimentação nas suas cidades costeiras.

Se essas trocas nunca foram totalmente interrompidas, havendo ao longo da Alta Idade Média uma atividade marcante por parte de bizantinos, muçulmanos e judeus (estes últimos atestados de maneira bastante clara com os arquivos da Genizá do Cairo), a partir do final do século XI a presença da cristandade latina nas margens orientais do Mediterrâneo movimentava ainda mais esse cenário, trazendo elementos novos que alteram a dinâmica nas águas orientais do Mediterrâneo, com especial destaque para a atuação das cidades italianas de Amalfi, Pisa, Veneza e Gênova e dos normandos da Sicília.

Trata-se de um cenário de reconfiguração das relações de força tanto no mundo latino quanto em Bizâncio e no Islã, sendo que o advento das cruzadas é apenas um dos eventos que nos ajudam a entender essas relações. É preciso ainda levar em consideração a expansão comercial no Ocidente, com o protagonismo das cidades italianas, que nos anos seguintes passam a controlar boa parte do comércio marítimo, mantendo relações próximas e acordos tanto com cidades bizantinas quanto com cidades muçulmanas.

No Oriente, Bizâncio conhece momentos particularmente delicados em sua relação com seus vizinhos islâmicos. Isso ocorre sobretudo a partir da ascensão dos turcos seljúcidas e sua investida contra parte do território do império, cada vez mais reduzido, especialmente depois da batalha de Manzikerte, em 1071, e com a consequente fundação do sultanato de Icônio e, mais tarde, com aquela que ficaria conhecida como Primeira Cruzada.

O Islã, por sua vez, conhece também uma mudança nas suas configurações de força. O califa abássida, que ainda existe como uma referência ao menos formal de autoridade em parte do *dar al-Islã*, passa a ver sua autoridade *de fato* minada com a ascensão de lideranças regionais, além do questionamento de seu papel com o estabelecimento de outros califados, como o omíada em al-Andaluz e o fatímida do Egito. Tais eventos, que se enraízam nos séculos anteriores, nos traz um Islã que no século XII tinha de lidar com o fracionamento em termos de unidade política, embora ainda houvesse referência a uma unidade cultural e religiosa em torno da própria ideia de *dar al-Islã* e da *ummah*.

É justamente neste século XII que duas figuras importantes tentam reunir parte significativa do Islã: Nur al-Din e, dando continuidade à sua empreitada, Saladino, que logo se torna sultão e reúne (em nome da autoridade formalmente reconhecida - mas não efetivamente - do califa abássida) as regiões de Egito, Síria, Iraque, Hejaz, Iêmen, entre outras. Nesse momento de reconfiguração do Islã sob a égide seljúcida e aiúbida, vemos uma série de campanhas militares para consolidação de poder, campanhas essas no início voltadas principalmente contra outras regiões do domínio islâmico mas que também poderiam se voltar contra as regiões dominadas pelos cristãos na região do Levante. Assim, observamos o auge desse processo com a conquista de Saladino da cidade de Jerusalém, em 1187, tirando-a do poder cristão que lá se estabelecera com a Primeira Cruzada, em 1099. Esse evento acaba impulsionando a Terceira Cruzada, apelidada de Cruzada dos Reis, por envolver o rei inglês Ricardo Coração de Leão, o rei francês Filipe Augusto e o imperador do Sacro Império Frederico Barba-Ruiva. Ainda que sob Nur al-Din e Saladino o Islã voltasse a conseguir certa unidade no mundo islâmico, formalmente sob o poderio do califa abássida, é preciso acrescentar ainda ao cenário uma força política significativa que atua sobretudo na região do Magrebe e em al-Andaluz: os almóadas, que se configuravam igualmente como pretendentes a dominar o *dar al-Islã*.

Um contexto assim tão conturbado e complexo se configura como um momento de grande movimentação pelo Mediterrâneo, que tem um papel fundamental nas interações das suas margens. Durante esse processo, o fluxo humano se intensifica e por suas águas navegam peregrinos, diplomatas, soldados, governantes, nobres, clérigos, mercadores, intelectuais, marinheiros, enfim, toda uma grande diversidade de grupos, das mais diversas sociedades. Se a Idade Média nunca deixou de demonstrar mobilidade humana, para além do que o senso comum às vezes possa afirmar, o século XII vê essa mobilidade ocorrer de maneira muito intensa.

Tamanho fluxo humano deixou registros variados que atestam essa multiplicidade de viagens, suas motivações, suas interações. Não à toa, esse contexto vê também um aumento significativo de relatos de viajantes sobre as partes do mundo visitadas. No Islã, um gênero literário específico surge dessas experiências, a *rihla*, que tem como um dos exemplos pioneiros o texto produzido por Ibn Jubair. O mundo cristão, da mesma forma, produz uma grande variedade de relatos de viagens, sendo talvez o mais célebre o de Marco Polo, no século XIII; no caso cristão, soma-se a essa literatura de viagem ainda as crônicas das cruzadas, que nos trazem a impressão de viajantes cruzados, muitas vezes inseridos em projetos de legitimação de autoridade, como é o caso do *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*. Por fim, no

mundo judaico, vemos igualmente uma grande produção de textos do tipo, sendo um dos mais conhecidos o livro de viagens de Benjamin de Tudela.

Assim, este estudo investigou como tais relatos, especificamente o *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*, a *rihla* de Ibn Jubair e o *Sefer Masa'oth* de Benjamin de Tudela, nos fornecem informações sobre a experiência desses viajantes com esse mundo Mediterrâneo, seus povos, suas cidades, e como deram sentido ao mundo que confrontavam através da classificação das diferenças e das representações espaciais.

O encontro entre culturas díspares, as tensões criadas por estes encontros e o estranhamento das partes envolvidas convergindo para o espaço comum do Mediterrâneo criam condições de questionamento sobre essas trocas, da natureza da alteridade e da identidade e mesmo da necessidade de conhecer (e para isso viajar) nesse mar que constitui um elo desse mundo plural. O Mediterrâneo é assim o espaço de trocas reais e simbólicas nesse mundo e ao mesmo tempo um grande tema das escritas de viagem que permeiam esse universo.

O presente estudo se organiza em duas partes. A primeira parte, *Mare Nostrum*, é composta por dois capítulos e lida com a temática geral das viagens medievais no contexto do século XII, sobretudo no Mediterrâneo, bem como com a construção das narrativas de viagens. A segunda parte, *Três olhares sobre o Mediterrâneo*, composta por quatro capítulos, demonstra de que maneira esse mundo surge configurado nas obras selecionadas.

O capítulo 1, *O Grande Mediterrâneo*, inicialmente situa as viagens medievais de forma mais ampla, além de conceituar sobre o próprio Mediterrâneo na historiografia e o contexto específico do século XII, que traz uma nova configuração geopolítica do mundo.

O capítulo 2, *Ver e ouvir dizer*, volta-se para o estudo das narrativas de viagem medievais, sua relação com os debates sobre gênero literário e ainda os *topoi* narrativos presentes nessas obras.

O capítulo 3, *Yam Gadol: o Mediterrâneo de Benjamin de Tudela*, investiga como esse viajante judeu viu e representou o mundo Mediterrâneo, com destaque especial para a questão das comunidades judaicas situadas ao redor do mundo.

O capítulo 4, *Bahr al-Rūm: o Mediterrâneo de Ibn Jubair*, analisa a *rihla* produzida por Ibn Jubair durante a peregrinação feita pelo mesmo a Meca, ao mesmo tempo que, possivelmente, se configura ainda como um elogio ou uma propaganda dos almóadas em suas pretensões de poder.

O capítulo 5, *Mare Nostrum: o Mediterrâneo no itinerário do rei Ricardo da Inglaterra*, se debruça sobre a crônica da Terceira Cruzada produzida para legitimar a atuação do rei inglês frente às críticas sofridas pelo mesmo em sua postura de não sitiarem Jerusalém, além de se

configurar em um elogio da monarquia inglesa e da cruzada em um contexto no qual se preparava uma nova empreitada do tipo e no qual a autoridade régia inglesa se via fragilizada.

Por fim, o capítulo 6, *Encontros e desencontros*, retoma elementos apresentados nos capítulos anteriores em uma abordagem comparativa para analisar as convergências e as divergências entre esses autores em sua representação do Grande Mediterrâneo, conceito braudeliano que considera a importância de se pensar não apenas as terras imediatamente fronteiriças a esse mar mas também regiões mais interiorizadas, que pela dinâmica e pela interação se inserem em sua vasta rede de trocas.

A conclusão apontou para a discussão em torno das concepções de Mediterrâneo como espaço de trocas e tensões, com aspectos que convergem para uma concepção comum desse espaço e experiências próximas das viagens através desse mar. Aponta, ainda, para as especificidades das maneiras de conceber o espaço do Mediterrâneo e a fabricação de uma concepção de Oriente como espaço de projeção de anseios e expectativas desses viajantes.

O estudo traz mapas desenvolvidos pela pesquisadora através do *software* QGIS, traçando as rotas prováveis com base nos relatos dos viajantes e fazendo superposição das mesmas para perceber como essas convergências e divergências se manifestaram espacialmente. Foram ainda produzidas tabelas comparativas e esquemas explicativos ao longo dos capítulos de análise de fonte. Ao fim do trabalho, trazemos uma *antologia de fontes* com algumas seleções que julgamos significativas e demonstrativas e também um *glossário*.

As discussões desenvolvidas ao longo deste trabalho são devedoras dos debates e trocas desenvolvidos no âmbito do Grupo *Viagens e viajantes na Idade Média* promovido pelo *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos.

PARTE I – MARE NOSTRUM

Capítulo 1 – O Grande Mediterrâneo

O tema das viagens no Mediterrâneo ao longo da Idade Média levanta questões importantes sobre como homens e mulheres medievais experienciaram o espaço e as múltiplas formas encontradas por essa sociedade para lidar com os problemas decorrentes da viagem e da necessidade de preservar vínculos e manter a segurança em um mundo no qual o pertencimento a uma comunidade era essencial. Além disso, ao falarmos do tema da viagem através do Mediterrâneo, somos forçados ainda a pensar que Mediterrâneo é esse ao qual nos referimos e qual a importância do mesmo no contexto das mobilidades e das trocas econômicas, culturais, políticas e religiosas.

Aos nos concentrarmos nas experiências de viagem e na maneira como três viajantes específicos perceberam o mundo no século XII – a saber, Benjamin de Tudela, Ibn Jubair e Richard de Templo –, é preciso ter em mente que essas obras, produtos de diferentes sociedades e culturas, refletem visões variadas do mundo em torno do Mediterrâneo. A qual Mediterrâneo, contudo, se refere quando pensamos essas questões? Longe de um conceito evidente por si só, é preciso deixar bastante claro a que nos referimos ao aludir a esse mar. Temos como pressuposto o conceito braudeliano de Grande Mediterrâneo, que permite uma abordagem mais histórica e menos geográfica ou mesmo geológica, expandindo os limites do Mediterrâneo para além das bordas tocadas pelo mar.¹ Pensando em termos de um “espaço-tempo demasiado extensível”, Braudel, quando busca delimitar seu conceito de Mediterrâneo, vai muito além das linhas que confinam o mar físico em si, inserindo regiões da costa e mesmo mais interiorizadas que, de alguma forma, fazem parte das trocas possibilitadas por esse Mediterrâneo.²

Ao tomar como ponto de partida para nossa análise livros que remetem às experiências de viagem pelo Grande Mediterrâneo no século XII, o que se discute aqui é a forma como essas narrativas nos permitem vislumbrar de maneira bastante plural as representações produzidas pelos viajantes desse mundo, com especial destaque para aspectos culturais, econômicos, políticos e sociais em voga na época. São narrativas que partem de culturas e contextos específicos e que nos permitem compreender como

¹ Cf. BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*. São Paulo: Edusp, 2016. v. 1. p. 247.

² Ibid. p. 247

cristãos, judeus e muçulmanos perceberam a si próprios e aos *outros*, correligionários seus ou não.

Essas narrativas nos fornecem também uma série de elementos que nos leva a perceber o quanto o mundo medieval é marcado por uma intensa mobilidade, mesmo em momentos de conflitos intensos, como é o tempo das Cruzadas ou, mais especificamente, o período entre o fim da Segunda Cruzada (1145-1149) e os anos iniciais da Terceira Cruzada (1189-1192), recorte que engloba as fontes desta análise.

Se há algo que está bastante evidente é que se viajava durante a Idade Média, contrariando o que o senso comum muitas vezes projeta sobre esse período histórico. Esse estereótipo da imobilidade medieval, aliás, deve ser ressaltado aqui, além de ignorar dinâmicas da cristandade ocidental, projeta ainda um enorme desconhecimento de que a Idade Média abarcava ainda povos cuja mobilidade foi muito atestada, como bizantinos e muçulmanos e ainda algumas comunidades de judeus. Quando falamos, assim, de uma ideia de imobilidade medieval que permeia a visão sobre a Idade Média, lidamos então com dois problemas: um, que pensa uma Idade Média centrada apenas no mundo de uma Europa Ocidental cristã, ignorando que outros povos tiveram intensa mobilidade. Outro de que essa própria Europa Ocidental cristã desconhecesse ela própria a mobilidade. Assim, a temática da viagem na Idade Média, as concepções medievais do tema e os mecanismos criados para mitigar a ruptura de laços sociais provocada pela mobilidade humana são traços que precisamos discutir, quer se trate de pensar o mundo muçulmano, judaico e bizantino, quer nos voltemos mais especificamente para uma ideia de Cristandade latina.

Trata-se de um período histórico no qual tanto se preza a estabilidade dos laços comunitários e o pertencimento social quanto se exerce fascínio e curiosidade por um mundo em expansão. O fato de termos tantos textos remetendo a experiências de viajantes atesta o quanto o mundo medieval conheceu a mobilidade e se interessou por ela. Livros de viagem de cristãos, judeus e muçulmanos conhecem a fama bastante cedo em suas respectivas comunidades. No mundo islâmico, dão origem a um gênero literário específico, a *rihla*, do qual se afirma que Ibn Jubair seria um dos pais, quando redigiu impressões e experiências de sua viagem a Meca, entre 1183 e 1185.

Entre os judeus, um dos exemplares mais importantes legados por essa tradição de livros de viagem é o itinerário de Benjamin de Tudela, cuja viagem teria ocorrido aproximadamente entre 1159 e 1171, embora outros autores, como Petachiah de

Regensburg, também nos tenham legado suas representações de mundo por meio de suas viagens.³

O mundo cristão, por sua vez, produz igualmente um número substancial de fontes, e sua obra mais conhecida é a de Marco Polo, do século XIII. No entanto, como nosso objetivo recai mais especificamente sobre o Grande Mediterrâneo na segunda metade do século XII e no início do século XIII, nos pareceu que o *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi* nos permitiria estabelecer com mais clareza os contrapontos e as comparações, além de possibilitar um olhar sobre uma fonte que tem sido pouco explorada, salvo para lidar com questões específicas do reinado de Ricardo ou de temas bélicos e cruzadísticos, raramente sendo analisado pelo viés de um relato de viagem. Texto que remete à visão cristã sobre a Terceira Cruzada, na ótica de um narrador que acompanha o séquito de Ricardo Coração de Leão, o relato é bastante rico em considerações sobre o outro, representações do espaço e tensões com muçulmanos e com outros cristãos. Além disso, é uma fonte valiosa para se pensar o tema das viagens pela ótica cristã, embora em um contexto especificamente belicoso que não deve ser ignorado, pois se reflete na maneira como se dá a representação dos *outros* – não necessariamente e não exclusivamente muçulmanos, como veremos.

Ao selecionar essas fontes, temos em mente o objetivo de investigar de que forma esses relatos de pessoas que deixam o Ocidente em épocas tão próximas, mas que partem de culturas tão distintas, nos permitem compreender as relações e as trocas através do Grande Mediterrâneo. Perceber de que maneira enxergam o *outro* e a si próprios, seus critérios de identidade – e conseqüentemente de alteridade –, a representação espacial. Contrapor a maneira como cada um dos viajantes lida com essas questões nos oferece um panorama muito mais amplo do que foi esse mundo. Assim, notamos que, mesmo em meio ao período de guerra, o trânsito de pessoas, ideias e produtos ocorreu de maneira intensa. Mais que isso, percebemos que não é a dicotomia religiosa o único elemento a pautar as relações nesse mundo; esses relatos nos permitem vislumbrar que outras questões entravam na equação para determinar alianças, solidariedades, inimizades e conflitos. Temos a possibilidade de vislumbrar que no interior de um mesmo bloco religioso tensões de toda sorte (dogmática, política, cultural, econômica) opõem muitas vezes com maior intensidades membros de uma mesma comunidade religiosa do que se veria em sua relação com alguém de uma religião considerada diferente: é o caso muitas

³ A cronologia da viagem de Benjamin é mais sujeita a discussões que a de Ibn Jubair e lidaremos de forma mais pormenorizada com essas questões no capítulo 3.

vezes de ingleses e franceses no relato de Richard de Templo; de magrebinos governados pelos almóadas e o restante do *dar al-Islã*, em Ibn Jubair; dos judeus e samaritanos, em Benjamin de Tudela.

Estabelecidos os aspectos principais nos quais se dão as viagens medievais, é fundamental ainda contextualizar esse mundo do século XII em que uma série de desenvolvimentos e desdobramentos observados no Ocidente e no Oriente são fundamentais para entendermos as linhas de força que operam enquanto os viajantes circulam pelo Grande Mediterrâneo. Entre essas questões, é fundamental trazer o tema do renascimento urbano e comercial do mundo ocidental a partir do século XI, tema recorrente na historiografia e fundamental para compreender os elementos que permitem que a cristandade se lance rumo ao Oriente.

Da mesma forma, o papel desempenhado pelo reino normando da Sicília e pelas cidades italianas no Grande Mediterrâneo são fundamentais para pensarmos como a cristandade ocidental finca pé na região da Síria e da Palestina. O que traz ainda a importância de se discutir a temática da Cruzada, fundamental para entendermos o contexto das interações entre muçulmanos, cristãos e judeus no Oriente Médio.

Quanto a esse espaço privilegiado do Oriente, é fundamental ainda abordar de que maneira Bizâncio e o Islã se situam no jogo político naquele momento, com que questões internas e externas lidavam e de que maneira mudava o equilíbrio de forças no Mediterrâneo.

No caso de Bizâncio, ganha grande peso na análise aqui apresentada o impacto que as cruzadas teriam em sua organização econômica e política, bem como o enfraquecimento de sua relação com o Ocidente cristão.

Já no caso do Islã, a divisão da autoridade califal abássida e sua fragmentação em uma série de poderes regionais que enfraqueceria o Islã e daria oportunidade para o surgimento de dissidências internas e avanços de inimigos em suas fronteiras. A essa temática da fragmentação é preciso ainda acrescentar as outras formas de organização regionais que se estabelecem como núcleos poderosos: o império almóada no Magrebe e no sul da península Ibérica; o poderio dos turcos com os zênidas, sobretudo Nur al-Din; a ascensão dos aiúbidas com Saladino e a conseqüente formação novamente de um bloco mais centralizado, com seu domínio sobre Egito, Síria, Palestina, Iraque, entre outras regiões. Estas duas últimas figuras foram as grandes responsáveis pela retomada da ofensiva e por uma reorganização temporária das forças islâmicas contra os cristãos, culminando com a tomada de Jerusalém em 1187 e a Terceira Cruzada.

O presente capítulo se ocupa, portanto, de delimitar tanto o tema da viagem quanto o contexto histórico no qual foram produzidas as fontes que analisamos.

1.1 – As concepções medievais de viagem

O tema da viagem medieval se mostra ainda hoje como uma área de relevância para a pesquisa sobre a Idade Média. Sua discussão pressupõe pensar o conceito da mobilidade medieval e de que maneira a viagem se insere no mesmo. Da mesma forma, pressupõe a reflexão sobre o que significa viajar na Idade Média, as implicações da viagem e sua configuração.

Partimos da ideia de que a Idade Média está muito longe do estereótipo da imobilidade legado a nós pelo senso comum, algo que, para medievalistas, pode não soar como novidade, dado que as fontes do período atestam a todo o tempo essa mobilidade, não apenas para o mundo muçulmano e bizantino, onde foi muito intensa ao longo de todo o período, mas também no Ocidente cristão onde, mesmo tendo momentos de menor intensidade, nunca deixou de existir. No entanto, mesmo na academia, vemos que o estereótipo de uma Idade Média marcada pela imobilidade se faz presente entre historiadores que lidam com outros recortes cronológicos, sobretudo com a modernidade – as grandes navegações são vistas como a grande ruptura de um mundo que vivia no imobilismo e no obscurantismo. Isso para não aludir a um total apagamento a que se submete o mundo muçulmano, judaico e bizantino medieval que conheceram intensa dinâmica e mobilidade ao longo de todo o medievo.

As fontes medievais, de naturezas as mais variadas, demonstram o quanto a Idade Média conheceu a mobilidade e o dinamismo como um todo. É certo que nem toda mobilidade espacial se enquadra no sentido de viagem, sendo esta uma modalidade daquela; portanto, é preciso demarcar de forma clara o que é a viagem medieval propriamente.

Em suas práticas cotidianas, homens e mulheres medievais se deslocavam constantemente. Deslocamentos mais curtos, é verdade, circunscritos às suas vilas, à cidade mais próxima, ao castelo onde o senhor exerce seu domínio sobre os vilãos, mas sempre um movimento. Há ainda o movimento de soldados, migrações, procissões no interior das cidades, enfim, as pessoas circulam o tempo todo, estabelecem contatos umas com as outras. Diferente da viagem, no entanto, o deslocamento local, cotidiano, não

costuma implicar experiências mais significativas de alteridade ou de ruptura dos laços sociais, não pressupõem a ausência prolongada do lar, que são elementos fundamentais para pensarmos o tema da viagem medieval.

É uma mobilidade mais restrita pois, ao menos no que se refere ao que se configuraria como Cristandade Latina, o processo de ruralização e a regionalização decorrentes da desestruturação do mundo romano ocidental traria como forte marca do mundo medieval a ligação de homens e mulheres à terra e suas implicações mais diretas. Como Christiane Deluz ressalta, cotidianamente as pessoas se deslocariam por espaços mais restritos ligados à vila, ao mercado vizinho, às terras senhoriais.⁴ Isso, obviamente, é algo mais específico e circunscrito ao mundo cristão ocidental medieval. Entre bizantinos, muçulmanos, e algumas comunidades judaicas, essa mobilidade era presente em grau ainda maior, considerando a intensa atividade de trocas do mundo bizantino e muçulmano, bastante urbanos e com atividade comercial intensa já no início da Idade Média; da mesma forma, comunidades judaicas muitas vezes relegadas a atividades de trocas – embora devamos ter cuidado para não cairmos no estereótipo do judeu mercador – conheceram a mobilidade intensa, não apenas a nível local, muito antes do que se verificaria no mundo cristão ocidental no medievo.

Essa ligação com a terra era bastante valorizada, bem como os laços sociais, o pertencimento, as redes comunitárias de sociabilidade que conferiam sentido às existências e um lugar no mundo, com seu respectivo papel, a cada homem e mulher medieval. Mesmo no mundo urbano, que conhecia outras formas de sociabilidade, uma maior interação com elementos de grupos sociais mais diversificados, a noção de pertencimento comunitário era algo muito valorizado. Abandonar essa segurança, seu lugar no mundo, abrir mão da estabilidade, era algo visto com certo grau de temor e reserva. Ao mesmo tempo, a temática da viagem estava presente na mentalidade medieval, remetendo mesmo aos primórdios do cristianismo, pois a construção da vida como uma grande viagem se faz presente nos textos sagrados cristãos e é reproduzida ao longo de toda a Idade Média.

A postura da sociedade medieval com relação àqueles que se dedicariam a viajar mostra, portanto, um forte grau de ambiguidade. A viagem é o oposto do mundo estável marcado pelos curtos deslocamentos cotidianos e que não implicam graves rupturas:

⁴ DELUZ, Christiane. Partir c'est mourir un peu. Voyage et déracinement dans la société médiévale. In: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 26^e congrès, Aubazine, 1996. Voyages et voyageurs au Moyen Age. pp. 291-303. p. 292.

pressupõe deslocamentos mais longos, por tempos maiores, um afastamento dos laços sociais fundamentais, o enfrentamento com a alteridade, o choque e o encantamento com outros mundos, a repulsa e a atração.

Ao pensarmos em termos de viagens, estamos pensando em experiências que trazem uma ruptura, ainda que temporária, de laços sociais, que implicam uma ausência na sociedade de origem por períodos mais prolongados, que pressupõem experiências de alteridade que causam impacto sobre aquele que se lança na viagem. É certo que a viagem, diferente de movimentos migratórios, de colonização, de exílio, pressupõem uma expectativa de retorno, mesmo que ele nem sempre se concretize.

Ainda em contraposição aos deslocamentos mais cotidianos, a viagem pressupõe planejamento e mobilização de meios materiais para seu empreendimento, dado que se trata de uma distância maior, que tomaria mais tempo. Conhecer o caminho a ser seguido era fundamental, ter uma noção prévia de onde seria possível conseguir abrigo, se abastecer com alimentos, obter água, tudo isso era imprescindível.⁵ A viagem, no geral, era marcada por perigos os mais variados, e para lidar com eles era necessário um preparo. Da mesma forma, viajar em grupo se constitui como condição fundamental para fazer frente aos riscos da viagem e mesmo para restituir laços rompidos com o deslocamento.

As motivações que levam a essas viagens variam. Viagens comerciais, peregrinações, embaixadas diplomáticas, espionagem, viagens de estudantes em busca de centros de estudo ou de se aprofundar no conhecimento do mundo, expedições militares de conquista. Nem sempre, aliás, é fácil distinguir um motivo único em uma viagem. Benjamin de Tudela é um caso claro disso entre as fontes que serão tratadas nos próximos capítulos. Não havendo uma definição no texto de sua viagem sobre as motivações da mesma, percebemos elementos que remetem a interesses por atividades econômicas, por lugares religiosos e por mapeamento de comunidades judaicas. É possível que algum elemento se sobreponha aos demais como o estopim inicial da viagem, mas essa informação nos escapa. De qualquer maneira, percebemos a presença de várias outras camadas de interesse e motivações do viajante.

O mesmo poderia ser dito ainda de nossas duas outras fontes, embora ambas sejam mais explícitas em seus objetivos gerais: a viagem de Ibn Jubair é claramente dita como a realização da grande peregrinação, a *hajj*, pilar do Islã e obrigação de todo muçulmano (desde que tenha condições para tal). Essa informação é oferecida de maneira explícita

⁵ Cf. OHLER, Norbert. *The Medieval Traveller*. Woodbridge: The Boydell Press, 1998. pp. X-XI.

no texto, mas ainda assim ao longo da narrativa percebemos outros interesses, chegando mesmo a uma certa “propaganda” almóada, como salientado por Yann Dejugnat.⁶ Da mesma forma, a viagem narrada no *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi* teria como objetivo claro e principal o engajamento em campanhas para recuperação de sítios cristãos nos estados latinos da Palestina e da Síria, após as campanhas de Saladino terem reduzido consideravelmente seus domínios; ainda assim, vemos ao longo da narrativa interesses diferentes se superpondo, como disputas políticas com o rei francês, interesses no controle de certas regiões como o Chipre e outras pautas que iriam muito além da mera questão do conflito entre cristandade latina e Islã.

Assim, as motivações para a viagem variavam em grande medida. O que parece não variar é o quanto a experiência da viagem tinha de implicações espirituais (mesmo quando as motivações eram bastante “mundanas”) e a experiência de alteridade. Vejamos estes pontos.

Pablo Castro Hernández, refletindo sobre o sentido da viagem medieval, insiste que a mesma pressupõe um deslocamento que é simultaneamente espacial e espiritual no qual o viajante acabaria alargando sua própria concepção de mundo ao ter contato com terras distantes e povos tão diferentes, com outras línguas e costumes. O autor salienta o quanto a viagem traz de ambiguidade, porque tem relação com elementos materiais e imateriais.⁷ Aqui não se trata especificamente da discussão de viagens místicas ou espirituais, tema bastante popular na Idade Média, o que textos como *A visão de Túndalo* e *A Divina Comédia*, que conheceram a fama bem cedo, demonstram. Estamos aqui nos referindo ao aspecto espiritual subentendido na viagem física que não deixa de estar carregada de elementos que remetem a uma espiritualidade e forma de enxergar e representar o mundo.

Essa espiritualidade se faz presente mesmo em viagens que não seriam, a princípio, dotadas de sentido religioso. Se mercadores e enviados de embaixadas se deslocavam com motivações pragmáticas e mundanas, é também verdade que eles são pessoas que partem de um mundo informado por uma visão bastante calcada na religiosidade. Ainda que fosse possível rejeitar uma noção tão metafísica quanto a do

⁶ DEJUGNAT, Yann. Voyage au centre du monde. Logiques narratives et cohérence du projet dans la Rihla d’Ibn Jubayr. In: BRESC, Henri; MESNIL, Emmanuelle Tixier du. *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*. Nanterre: Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010. Disponível em: < <http://books.openedition.org/pupo/1591> > [Acesso em: 10 de janeiro de 2018]

⁷ CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo. La idea del viaje en la Edad Media. Una aproximación al espíritu del viajero y la búsqueda de nuevos mundos. *Historias del Orbis Terrarum*, Santiago, v. 5, pp. 64-87, 2013. p. 65.

impacto espiritual da viagem para o homem medieval quando se trata de negócios e questões mais burocráticas e pragmáticas, não podemos negar o impacto que a confrontação com o *outro* provoca nessas pessoas.⁸

Isso nos leva à viagem como experiência de alteridade, na qual sua visão de mundo se confronta com outras realidades, outros povos, outros costumes. Paul Zumthor, ao trabalhar o que diferencia a viagem de um mero deslocamento cotidiano, nos traz alguns aspectos importantes: a viagem é um movimento que arranca a pessoa do *aqui* e a projeta no *lá*,⁹ um lugar distante de seu lugar de origem, que tem seus atrativos (seja pela curiosidade, seja pela salvação da alma, seja pelas oportunidades de negócios), mas que também coloca situações de perigo, sobretudo porque pressupõe abandonar laços e partir para um destino pouco conhecido. Sobretudo, no entanto, o grande elemento definidor é que a viagem sempre pressupõe um exercício de alteridade, no qual sua visão de mundo se confronta com outras realidades, outros povos, outros costumes. O viajante será aquele que, abrindo mão da estabilidade e da segurança dos laços sociais e comunitários, rompe livremente com eles para partir em busca de algo; e sempre espera retornar.¹⁰

1.2 – O Mediterrâneo e os historiadores

Por fim, cabe agora situar os estudos sobre o Mediterrâneo e os debates historiográficos que ele vem gerando até o momento, para melhor situar o tema desta pesquisa na historiografia. Partindo do pressuposto de que esse Mediterrâneo ao qual nos voltamos é um Mediterrâneo representado por esses viajantes, existe um Mediterrâneo *real*, palpável, pelo qual circularam essas pessoas, suas ideias, suas culturas e seus produtos?

Essa pergunta, como veremos adiante, está longe de trazer uma resposta simples.

Antes de nos direcionarmos para a historiografia do Mediterrâneo é preciso que nos voltemos, brevemente, para a geografia, mais especificamente para a geografia vidaliana.

⁸ E digo isso enquanto mulheres e homens contemporâneos, pois não há necessariamente tensão alguma desse caráter espiritual nas mentes e nos corações de mulheres e homens medievais, que se deslocam e realizam suas atividades cotidianas sempre com os valores morais, religiosos e culturais presentes em sua maneira de ser e sentir.

⁹ ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo: representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1994. p. 162.

¹⁰ *Ibid.*, p. 162.

A produção de Vidal de La Blache ficou muito reputada como uma geografia do fixo e do imóvel, o que lhe valeu críticas duras posteriores tanto na área de estudos geográficos quanto na historiografia que dialoga com a geografia.¹¹ A esse respeito, Larissa Alves de Lira salienta que esse caráter de uma geografia do fixo e que conta com uma ausência do humano foi um exagero que perdeu de vista outras contribuições importantes de Vidal, inclusive na obra de Braudel, que faz muita referência ao autor.¹² Essa ideia de La Blache como defensor de uma geografia fixa, explica Lira, estaria centrada em uma fase de sua produção e ignoraria outras contribuições muito ricas e não limitadas a esse conceito, como *Princípios de Geografia Humana*, obra que iria muito além de uma geografia fixa, imóvel, obra fundadora da geografia humana.¹³

Outro nome que precede a obra historiográfica de Braudel seria o de Lucien Febvre, considerado por Braudel seu mentor, tendo sido aquele que o incentivou a mudar a abordagem de sua pesquisa de doutorado para tratar do Mediterrâneo. Lucien Febvre, um dos pioneiros dos Annales, teve um papel importante no diálogo estabelecido entre Geografia e História; sua reflexão sobre esse diálogo ocorre em um momento em que a historiografia se abria e incorporava a interdisciplinaridade, recebendo muita contribuição de outras áreas do saber, como a Antropologia, a Economia, a Sociologia, a Geografia. No entanto, paradoxalmente, o conceito de Geografia de Febvre,¹⁴ conforme explica Larissa Lira, seria bastante ultrapassado já naquele momento para os próprios geógrafos, pois pensava que os fatos geográficos não explicariam fatos sociais.

Assim, embora Braudel se reconheça como pupilo de Febvre, não o tenha usado como referência para pensar suas ideias geográficas.¹⁵

Sobre as ideias de Febvre, Lacoste salienta que naquele momento esse campo sofria duros ataques de Durkheim e que Febvre se propunha defender a Geografia;

¹¹ Yves Lacoste compartilha dessa posição, salientando que a obra de La Blache era bem mais abrangente do que costuma se considerar. Ainda assim, o autor salienta que a obra de Braudel não seria vidaliana; nesse caso, o uso do termo vidaliano representaria a maneira como a obra de Vidal de La Blache foi tradicionalmente recebida e interpretada, ignorando parte de seu legado e pensando sua visão de geografia como algo muito limitado; se é esse o sentido que se tem em mente para pensar a produção de La Blache, de fato seria difícil admitir uma influência dela em Braudel, uma vez que ele acaba sendo mais abrangente em sua concepção, relacionando o espaço com as sociedades, as políticas, as economias, ou seja, pensa a geografia em sua relação com fenômenos humano. LACOSTE, Yves. Braudel Geógrafo. In: _____ (coord.). *Ler Braudel*. Campinas: Editora Papirus, 1989, pp. 192-3.

¹² LIRA, Larissa Alves de. Fernand Braudel e Vidal de La Blache: Geohistória e História da Geografia. *Confins – Revista franco-brasileira de Geografia*, v. 2, 2008. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/confins/2592>> [Acesso em 20/07/2018]

¹³ LA BLACHE, Paul Vidal de. *Princípios de Geografia Humana*. Lisboa: Cosmo, 1954.

¹⁴ FEBVRE Lucien. *A Terra e a evolução humana*. Lisboa: Cosmo, 1954.

¹⁵ LIRA, Larissa Alves de. op. cit.

contudo, ao fazê-lo, Febvre limita sua geografia a uma noção de geografia física, deixando o domínio da política para a História.¹⁶

Considerados esses dois importantes nomes, precisamos agora nos voltar para a produção historiográfica de Fernand Braudel, sobretudo a obra que inaugura o que viria a ser chamado geohistória, em 1949.¹⁷ Partindo do pressuposto da existência de uma unidade e de uma coerência do mar Mediterrâneo e das regiões em seu entorno, o autor propunha a existência de três grande temporalidades superpostas que deveriam ser consideradas em conjunto para apreender a história do Mediterrâneo: assim haveria o tempo das mudanças lentas, “geográfico”, ligado à interação do homem com o meio; um tempo também lento mas com ritmos mais perceptíveis, correspondendo à história das sociedades; e, por fim, haveria o tempo da história dos eventos, história de indivíduos e suas ações. Na obra braudeliana, o autor se volta menos para o que chama de Mediterrâneo geográfico, com os limites bem marcados nas costas onde o mar e a terra se encontram; propõe a noção de Grande Mediterrâneo, que amplia consideravelmente os limites desse mar para abarcar regiões que se inserem nas redes que movimentam as trocas desse mar. A esse respeito, concordamos com Yves Lacoste, que insiste que o conceito geográfico Braudel não se restringe a um Mediterrâneo físico e que para compreendê-lo era fundamental considerar as relações estabelecidas, as redes, a dinâmica que relaciona as terras interiores a esse mar.¹⁸

Sua obra revolucionou o campo historiográfico e diversos autores, seguindo o debate proporcionado, remeteram-se a Braudel fosse para criticar sua abordagem, fosse para aplicar sua proposta a outros períodos históricos ou mesmo outras regiões. É assim por exemplo que Peregrine Horden e Nicholas Purcell, partindo do reconhecimento deste legado, se propõem a investigar se a unidade do Mediterrâneo aludida pelo pesquisador era algo que poderia ser percebido em outros períodos históricos.¹⁹ Assim como em Braudel, esses autores têm uma concepção bastante ampla de Mediterrâneo, considerando terras que avançariam até 15km costa adentro, o que gera críticas de autores como David Abulafia, que consideram que privilegia mais a terra firme que o próprio mar Mediterrâneo.²⁰

¹⁶ LACOSTE, Yves. op. cit., p. 194.

¹⁷ BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo...* op. cit., v. 1

¹⁸ LACOSTE, Yves. op. cit.

¹⁹ HORDEN, Peregrine; PURCELL, Nicholas. *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000. p. 1

²⁰ ABULAFIA, David. *O Grande Mar: uma história humana do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014. recurso eletrônico.

O caráter de unidade do Mediterrâneo, que Braudel trabalhava em seu texto, é também abordado por John Pryor, que pensa o Mediterrâneo em termos de uma grande unidade que seria tanto uma força centrípeta quanto centrífuga. Centrípeta por ser a força que permite unir vários povos em suas margens; centrífuga por ser o elemento que mantém esses mesmos povos separados, se situando no centro de suas diferenças históricas e de seus desenvolvimentos próprios.²¹ O autor dá pouco destaque para o papel humano, remetendo-nos a uma noção ultrapassada de geografia como “palco” das ações humanas. Ainda assim, fornece dados importantes para compreender os aspectos físicos, sem os quais não poderíamos apreender a atividade humana através deste mar.²² O autor salienta que os homens medievais se valiam das forças da natureza para cruzar o Mediterrâneo, adaptando-se a essas condições.

David Abulafia, por sua vez, prioriza a ação humana sobretudo.²³ Fazendo um longo percurso das civilizações que se desenvolvem em contato direto com o Mediterrâneo, embora a pesquisa reconheça a importância da obra de Braudel, critica seu conceito de Mediterrâneo como abrangente demais, abarcando regiões distantes da costa deste mar; o foco de Abulafia recai sobretudo nos povos que se desenvolvem em contato direto com o mar, privilegiando cidades litorâneas e ilhas. Abulafia critica ainda, com relação a Braudel, a pouca importância dada à história política, uma vez que o autor minimizaria o impacto da ação humana direta ao privilegiar as mudanças lentas, o que nos parece um pouco ingênuo da parte de Abulafia. Se é verdade que Braudel acaba privilegiando os aspectos da longa duração que muitas vezes parece deixar pouco espaço para fenômenos conjunturais, sociais ou políticos, ela não perde nunca de vista o aspecto humano, ao contrário do que afirma Abulafia. Assim, Braudel leva em consideração linhas de forças conjunturais e chega mesmo a lidar com aspectos mais imediatos da vida humana, contemplando também a política. Sobre esse aspecto, remetemos às reflexões do geógrafo Yves Lacoste, que salienta que, embora os títulos dos capítulos de Braudel possam trazer essa impressão de uma ausência do humano, em todo o desenvolvimento de seu texto deparamos com uma geografia bastante humana, que sua noção de espaço não deixa de lado em momento algum a atividade humana, as sociedades, a política e toda sorte de interações.²⁴

²¹ PRYOR, John H. *Geography, Technology and War: Studies in the Maritime History of the Mediterranean, 649-1571*. New York: Cambridge University Press, 1988. p. XIII

²² *Ibid.*, p. XVII

²³ ABULAFIA, David. *op. cit.*

²⁴ LACOSTE, Yves. *op. cit.*, pp. 186-192

Por fim, cabe citar entre os autores que lidam com a temática o francês Henri Bresc, um dos maiores especialistas na área. O autor, cuja produção é centrada sobretudo na Sicília medieval, tem tido grande relevância nas reflexões mais recentes sobre as trocas no espaço do Mediterrâneo. Escreveu ainda uma introdução bastante precisa em uma nova edição da geografia de al Idrisi em conjunto com Annliese Nef, na qual faz uma apresentação do contexto da obra, suas especificidades, a influência sofrida da cartografia árabe, a importância da coleta de informação fornecida por outros viajantes.²⁵ Participa ainda com o verbete “Mar” no *Dicionário temático do Ocidente Medieval*, no qual faz uma breve apresentação das mudanças observadas no mundo ocidental a partir do século XI que possibilitam que os contatos entre Ocidente e Oriente através deste mar sejam reabilitados em escala considerável. Acompanha o desenvolvimento das técnicas e das relações entre os reinos e as cidades, de tal maneira que já na Baixa Idade Média as mudanças sentidas no início do XI cheguem a ponto de possibilitar um transporte de massa com embarcações maiores, mais seguras, transportando mais produtos e pessoas e assentando as bases do que depois seriam as grandes navegações.²⁶

Consideradas as abordagens sobre o Mediterrâneo desde as produções de Vidal de La Blache até Braudel e o campo aberto por suas investigações, percebemos que mesmo algo que, a princípio, soaria como evidente, como a noção própria de mar Mediterrâneo, é alvo de disputas. Haveria um Mediterrâneo, físico, limitado ao mar propriamente dito; haveria um Mediterrâneo que abarca cidades costeiras e ilhas, como propõe David Abulafia; haveria noções mais expandidas de Mediterrâneo, sendo Braudel seu maior defensor ao propor a ideia do Grande Mediterrâneo. Sua abordagem tem a vantagem de integrar as redes e as dinâmicas entre a região em torno do mar com as terras do interior.

Aqui, estamos principalmente dialogando com esta concepção. Como podemos observar, o Mediterrâneo (aquele *stricto sensu*), é o espaço privilegiado por nossos narradores; mas nos três casos, vão além, se inserem em redes mais vastas. O Mediterrâneo é a porta de entrada para o mundo, é a possibilidade de conectar sistemas culturais distintos. O Mediterrâneo é mais que um palco, é mais que um espaço físico sobre o qual se dá o desenrolar da história. Ele é dinâmico, é fluido, integra, afasta, confere unidade ao mesmo tempo que polariza em suas margens ocidental e oriental duas concepções de mundo antagônicas.

²⁵ BRESK, Henri. NEF, Annliese (ed.). *La Première Géographie de L'Occident*. Paris: Flammarion, 1999.

²⁶ BRESK, Henri. Mar. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006. pp. 95-104.

1.3 – Os espaços e os atores nos deslocamentos do século XII

1.3.1 – Os atores

Definida a viagem medieval como uma experiência que difere do deslocamento cotidiano e que implica rupturas, confronto com a alteridade, planejamento e perigos, cabe agora refletir sobre quem é o viajante.

A Idade Média conheceu um tipo ideal de viajante, o peregrino. No mundo cristão, a forte influência do ideal do *homo viator* é sentida ainda nos primórdios da afirmação dessa religião. A ideia em questão pressupõe a vida como uma grande caminhada, muitas vezes com percalços e sofrimentos, mas sempre pensada como uma grande viagem, uma grande peregrinação, cujo destino final deveria ser a salvação.²⁷ Esse ideal molda trajetórias individuais e da cristandade como um todo: a história da cristandade seria a história de uma caminhada rumo à salvação. Esse ideal do movimento e da errância se faz sentir na pregação dos primeiros apóstolos e evangelistas, que pregariam em áreas diversas e dos quais o exemplo mais marcante seria o de Paulo, que destaca na passagem a seguir os perigos enfrentados em suas viagens de pregação.²⁸

Três vezes naufraguei. Passei um dia e uma noite em alto-mar. Fiz numerosas viagens. Sofri perigo nos rios, perigo dos ladrões, perigos na cidade, perigos no deserto, perigos no mar, perigos dos falsos irmãos! Mais ainda: fadigas e duros trabalhos, numerosas vigílias, fome e sede, múltiplos jejuns, frio e nudez.²⁹

Se o ideal do *homo viator* é traço da cristandade e permeia o ideal do peregrino, a própria noção da viagem e da peregrinação são presentes de maneira muito forte ainda nos mundos judaico e muçulmano. A concepção das origens de ambas as religiões envolve grandes deslocamentos: no caso do povo judeu, a constante referência à travessia do deserto; no mundo muçulmano, a origem da própria religião, a *hégira*, não é ela própria uma longa marcha, de Meca a Medina? A questão da viagem está presente nas origens das religiões abraâmicas e molda as concepções que essas sociedades têm da viagem. Nas

²⁷ Cf. LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 13.

²⁸ Cf. OHLER, Norbert. op. cit., p. IX.

²⁹ 2 Cor 11, 25-27. In: BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 2028. A passagem citada é mencionada por Norbert Ohler, mas optamos aqui por adotar a tradução consagrada da *Bíblia de Jerusalém* em vez de recorrer à tradução livre do texto fornecido pelo autor. Cf. OHLER, Norbert. op. cit., p. IX.

três, a peregrinação ocupa um lugar especial, sendo valorizada e incentivada. Peregrinar significava se submeter a dificuldades, se afastar do mundo conhecido, dos seus confortos, da segurança dos laços sociais, para se lançar rumo ao desconhecido, sacrificar corpo e alma em busca de alcançar outro lugar.³⁰

Isso não quer dizer que não houvesse outro viés para encarar a temática. Mencionamos o quanto a sociedade medieval prezou pelos laços sociais e por estabilidade e pertencimento a uma comunidade. Eram noções fortes, enraizadas e das quais era difícil abrir mão. Jacques Le Goff salienta isso com grande clareza ao afirmar:

Mas esse apelo da estrada pode desviar o homem da Idade Média porque pode arrancá-lo à estabilidade que é também uma condição de moralidade e de salvação. A peregrinação pode transformar-se em vagabundagem e, na Idade Média, ai do homem que não tiver família nem residência, sobretudo se não é um clérigo.³¹

A ausência de laços causava suspeita e desconfiança. Qualquer atitude que pudesse ocasionar uma ruptura desses laços poderia ocasionar uma marginalização ou mesmo exclusão.³² Quem, de alguma forma, rompia com a existência normativa, era alvo de alguma forma de marginalização e não estamos aqui nos restringindo ao viajante. Quem não se submetia a uma existência regrada, seguindo padrões de pertencimento, era alvo de marginalização e essa muitas vezes se manifestava em alguma marcação espacial dessa condição: encerramento dos leprosos, os hospitais para encerramento dos “loucos”,³³ delimitação de bairros separados para judeus e muçulmanos, prisões; todos esses locais marcam espacialidades que restringem a inserção de grupos marginalizados. Como afirma Paul Zumthor, ao marginal e ao excluído cabe um espaço fora do espaço (seja o espaço físico, seja a ideia de fazer parte da comunidade).³⁴

³⁰ SOT, Michel. Peregrinação. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006. v. 2. p. 353.

³¹ LE GOFF, Jacques. 1989. op. cit., p. 13.

³² ZUMTHOR, Paul. 1994. op. cit., p. 150.

³³ Voltaremos a isso nos capítulos de Benjamin de Tudela e principalmente no de Ibn Jubair, quando fica claro que o conceito de loucura em uma sociedade estava muito arraigado no comportamento considerado normal. Fugir a certas regras e expectativas poderia ser alvo de reprovação e encerramento em hospitais. É o que se percebe quando Ibn Jubair nos relata o caso de um homem que é encerrado por loucura e, ao descrever sua “doença”, traz-nos apenas a descrição de um homem que teria se apaixonado por outro homem e que acaba vivendo seus dias encarcerado em um hospital para loucos. Cf. IBN JUBAYR. BROADHURST, Roland (trad.). *The Travels of Ibn Jubayr*. Londres: Goodword Books, 2013 (reimpressão). p. 196.

³⁴ ZUMTHOR, Paul. 1994. op. cit., p. 152.

Pobres, mendigos e enfermos estariam sujeitos a essas modalidades de marginalização. O estrangeiro também pode muito facilmente ser marginalizado ou mesmo excluído, porque é olhado com medo e desconfiança.³⁵ O crime também poderia levar à marginalização ou à exclusão. É uma sociedade que, entre outras coisas, teme a ausência de vínculos e vê com desconfiança aqueles que, voluntariamente ou não, se colocam em uma situação de rompimento com os mesmos. Esses esquemas de marginalização não são paradigmas exclusivos da cristandade latina, sendo manifesto também entre muçulmanos e judeus, guardadas as devidas proporções e especificidades de cada caso, com aqueles elementos que desviam do padrão que determina as regras de pertencimento comunitário.³⁶

Considerando o afirmado anteriormente, cabe refletir a respeito da condição do viajante. Seria um exagero afirmar, a seu respeito, que é também um marginalizado? Paul Zumthor insiste que qualquer debilidade nas formas de pertencimento implicaria em alguma forma de marginalização, por exemplo.³⁷ E de fato a condição do viajante assiste a essa debilidade: homens e mulheres em trânsito, que com isso rompem com seus laços prévios e se lançam a visitar lugares onde serão estrangeiros, os viajantes de fato parecem se ver em uma situação que beira a marginalidade.

É claro que o viajante acaba dispondo de mecanismos que a própria sociedade cria para mitigar os efeitos danosos da perda de laços e, com isso, acaba não tendo que passar pelas mesmas graves privações e restrições impostas a outros grupos sociais marginalizados. Sobretudo porque sua condição é temporária, existe uma expectativa de retorno à sociedade de origem onde os viajantes poderão ser reintegrados à sociedade e desempenhar seus papéis sociais sem grandes problemas. Isso certamente não poderá ser dito de um leproso, um criminoso, uma minoria religiosa que vive em bairros delimitados e afastados do restante da sociedade, por exemplo.

É preciso, ao refletir sobre essas questões, repensarmos mesmo o conceito de marginal. O tema tem sido alvo do interesse das ciências sociais e humanas pelo menos desde os estudos da Escola de Chicago, em que a abordagem era focada na temática dos migrantes e do alto grau de marginalização aos quais estariam submetidos, gerando uma

³⁵ *Ibid.*, p. 152.

³⁶ Obviamente, no caso do judaísmo medieval, que se caracteriza por não contar com governos próprios e viver sempre sob governantes de outras religiões, as normas não se darão com o mesmo peso em alguns aspectos. De qualquer forma, as comunidades judaicas tinham suas regras e normas próprias de pertencimento, de delimitar que pessoas seriam plenamente inseridas no seio das comunidades e quais seriam marginalizadas: é o caso das ditas heresias.

³⁷ ZUMTHOR, Paul. 1994. *op. cit.*, p. 151.

identidade partida de um indivíduo que se via entre duas culturas.³⁸ Robert Park, um dos pioneiros nesses trabalhos da Escola de Chicago, insistiria no quanto o ato de migrar coloca o indivíduo em uma situação de confronto e tensão, pois não pertence plenamente à sua cultura de origem, quando lida com as mudanças trazidas pela migração, nem é plenamente inserido na sociedade que o recebe.

É a uma ideia semelhante que Anita Novinsky remete ao lidar com o conceito do *homem dividido* para se referir aos cristãos novos no Brasil Colonial, que se veriam entre duas culturas, nunca parte totalmente integrada do mundo cristão (que vê sua conversão com desconfiança) e nunca plenamente parte do mundo judaico, ao qual renunciariam com a conversão.³⁹ Concepção próxima também à de Florestan Fernandes, que, ao lidar com o tema, ressalta que o marginal seria aquele indivíduo dividido entre duas culturas, sem realmente pertencer a nenhuma delas, sendo então um desenraizado.⁴⁰

O conceito de marginal adotado por Bronislaw Geremek e Hanna Zaremska, por sua vez, diz respeito a indivíduos e grupos que não participariam inteiramente da sociedade, com seus privilégios, sua divisão de trabalho e suas normas, normas estas que seriam dadas pelas instituições da sociedade e que determinariam os papéis sociais e os comportamentos aceitáveis em seu interior, situando nas margens todos aqueles que, em algum grau, se afastassem dessas determinações.⁴¹ A concepção desses pesquisadores está mais direcionada à questão da inserção instável de grupos que, não sendo completamente excluídos (pois a sociedade tinha necessidade deles), também não eram plenamente inseridos, encontrando-se em uma situação intermediária.

É a uma noção de alguém que se encontra entre dois mundos que aludimos ao pensar uma *marginalidade transitória* do viajante, sobretudo se citamos o impacto causado pela experiência intensa de alteridade experimentada, experiência que se exacerba quanto mais afastado de sua sociedade de origem.

Essas questões são importantes para a compreensão de um dos aspectos fundamentais da viagem: seu caráter coletivo. Na Idade Média a viagem é, acima de tudo,

³⁸ PARK, Robert. Human Migration and the Marginal Man. *The American Journal of Sociology*, Chicago, v. 33, n. 6, pp. 881-893, 1928.

³⁹ NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia*. A Inquisição. São Paulo: Perspectiva, 2013.

⁴⁰ FERNANDES, Florestan. Tiago Marques Aipobureu: um bororo marginal. *Tempo social*, São Paulo, v. 19, n. 2, pp. 293-323.

⁴¹ Sobre a concepção de Zaremska e Geremek, tivemos a oportunidade de explorar mais na dissertação de mestrado. Cf. CASTRO, Anna Carla Monteiro de. *Que ninguém judeu non sea osado*: estudo sobre as práticas políticas e representações dos judeus no reinado de Afonso X (Castela, 1252-1284). Niterói: UFF, 2013. 184f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História – PPGH, Universidade Federal Fluminense, 2013.

uma atividade que se faz em grupo. Não que não tenhamos exemplos de indivíduos que buscam experiências de viagem solitária, sobretudo perceptível em ascetas, que buscam vidas de isolamento dedicada à meditação, contemplação etc. No entanto, o que se percebe é que a Idade Média é marcada pela atividade de viagem em grupo.

O viajante, para lidar com os perigos que encontraria nas estradas, no mar, nos rios, no deserto, nas cidades busca se cercar de outros viajantes como ele. Muitas vezes busca grupos que partam com um mesmo objetivo, que tenham as mesmas características que as suas.

Notamos isso em uma passagem de Ibn Jubair, quando o viajante descreve a grande caravana comandada pelo emir da peregrinação do Iraque. O viajante se junta a essa caravana ao concluir sua *hajj*. Mencionando a grandiosidade da caravana, a quantidade de povos que participavam da mesma e a facilidade que era se perder em meio a uma quantidade tão grande de pessoas, o viajante então explica que, quando algum dos viajantes se perdia de seu grupo, precisava recorrer ao emir da peregrinação que então iria designar alguém para auxiliar na busca pelo grupo do viajante perdido:

He will have given his name, and those of his camel-master and of the land from whence he came, to the crier, who then will raise his voice in notice of this lost one, calling out the name of the camel-master and of his country until he comes upon him and delivers the man to him.⁴²

O hábito de buscar estar junto dos seus é constante, porque de alguma forma confere sentimento de coesão e pertencimento, substituindo, ainda que provisoriamente, os laços sociais que se rompem quando da viagem. Dessa forma, os viajantes encontrariam lugares específicos nas estradas e nas grandes cidades para recebê-los, fossem eles peregrinos, mercadores, enviados diplomáticos; muitas vezes há espaços especializados para receber cada uma dessas categorias e, em outras situações, lugares específicos para acolhimento de cristãos, muçulmanos e judeus.⁴³

Os viajantes contavam com uma vasta rede de acolhimento, que poderia prover lugares para descanso, reabastecimento, troca de informações e interação com outros viajantes. Em alguns casos, inclusive, lugares prontos para acolher viajantes desprovidos

⁴² “Ele dará seu nome e o de seu mestre de camelo e da terra da qual vem ao arauto que então vai erguer sua voz por esta pessoa perdida, chamando o nome do mestre do camelo e de sua terra até conseguir encontrar e devolver o homem.” [tradução livre da doutoranda] IBN JUBAYR. op. cit., p. 192.

⁴³ Sobre a vasta rede de lugares de hospedagem ao redor do Mediterrâneo, cf. CONSTABLE, Olivia Remie. *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*. Nova York: Cambridge University Press, 2004.

de bens, sobretudo se falamos do peregrino: Ibn Jubair nos informa sobre caravanas de grandes senhores e mesmo rainhas que teriam provisões e exércitos capazes de oferecer segurança ao peregrino, um viajante cujas provisões em geral eram bem mais modestas. Mecanismos de caridade são presentes e vemos menções a estes no suporte das comunidades judaicas oferecidas aos seus correligionários que dependessem de cuidados, como mencionado por Benjamin; nos hospitais para os cuidados dos necessitados, nos mundos muçulmano e cristão, como presente em nossas três fontes. Por fim, uma rede de hospedarias, normalmente com nomes que são variantes do termo *funduq*, se encontram espalhadas nas cidades costeiras do Mediterrâneo que tinham alguma tradição comercial. Essas hospedarias eram locais importantes onde viajantes podiam parar, descansar, se informar, encontrar outras pessoas, estabelecer novas relações, se informar de caminhos a seguir, repensar sua rota, se reabastecer de mantimentos, enfim, se prover de meios para dar continuidade à sua jornada.

A viagem era, portanto, principalmente uma atividade de grupo. A sociedade encontrava mecanismos para acolher e integrar viajantes, que em geral buscam a companhia de seus semelhantes. No entanto, se viajar junto aos seus poderia ser uma preferência, não era condição determinante. Vemos que o viajante poderia se ver mesmo misturado a pessoas de religiões, regiões, línguas diferentes das suas. Havia embarcações que aceitavam receber qualquer viajante, bastando para isso o pagamento de uma quantia determinada. E, como os cristãos de cidades italianas como Gênova e Veneza dominavam o transporte no Mediterrâneo naquele momento, não raras vezes os vemos carregando pessoas de origens as mais diversas, sem nenhum problema moral decorrente disso. Na *rihla* de Ibn Jubair, vemos isso reiteradas vezes, com o viajante sempre mencionando tripulações *rumi*⁴⁴ nas embarcações no Mediterrâneo; mais ainda, em sua viagem de volta, menciona a grande presença de peregrinos cristãos voltando de Jerusalém em sua embarcação.⁴⁵ Benjamin de Tudela, por sua vez, menciona caravanas no deserto do Saara, caravanas estas em geral promovidas por tribos nômades associadas ao Islã.⁴⁶ A viagem

⁴⁴ Termo que na *rihla* aparece tanto associado aos bizantinos quanto aos genoveses.

⁴⁵ Ibn Jubair nos revela que na embarcação que toma em Acre os muçulmanos conseguiriam lugares afastados dos cristãos. Não fica claro no relato se isso era algo oferecido diretamente pela embarcação ou apenas um desejo por não se misturar. Talvez seja o último caso, visto que, uma vez em alto-mar, Ibn Jubair fará menções a cristãos e muçulmanos implorando a Deus em momentos de tempestade e desespero que parecem indicar que não estariam tão separados assim na prática. Cf. IBN JUBAYR. op. cit., p. 325.

⁴⁶ No entanto, Benjamin não tem grande interesse, o que é por si só revelador, em falar sobre a composição dessas caravanas, apenas fazendo breves menções a elas e aos perigos do deserto. Cf. BENJAMIN DE TUDELA. ADLER, Marcus Nathan. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Londres: Oxford University Press, 1907. p. 68.

de Ricardo Coração de Leão, em sua ida para sitiá-lo, envolve soldados, mercenários e nobres mas também uma variada gama de pessoas de estratos diversos que partem seja para lutar, seja para peregrinar.⁴⁷

De forma geral, portanto, a sociedade medieval mostra uma postura ambígua com relação à viagem. Preocupada com a ausência de laços e estabilidade, a teme, bem como aos viajantes e pessoas em trânsito, sobretudo aquelas que viajam sós. Ao mesmo tempo, o ideal da peregrinação, que ocupa lugar central nas concepções das religiões abraâmicas, valoriza e dignifica a figura do viajante. O ideal da vida como uma marcha rumo à salvação, demonstrada pelo ideal do *homo viator*, é a expressão mais elevada dessas concepções. E, no entanto, se o modelo ideal do viajante é o peregrino, na prática vemos uma gama muito mais diversificada de viajantes que encontrarão nos mecanismos criados pelas sociedades formas de diminuir as agruras do deslocamento.

Esses viajantes que se valem das estruturas criadas para auxiliar seu deslocamento, muitas vezes resolvem registrar suas impressões do mundo. O contato com o outro e o impacto que isso provoca no viajante gera a necessidade do registro de suas impressões. Seja para levar esse conhecimento a um público leitor específico, seja para informar uma autoridade a quem o viajante sirva, seja meramente por uma curiosidade que move pessoas, essa necessidade de registrar e dar sentido ao que se vê, utilizando-se de categorias e ferramentas proporcionadas por sua sociedade de origem, acabou nos legando documentos valiosos para o estudo do tema. Obras que variam bastante em sua forma e conteúdo, mas que revelam muito não apenas dos lugares visitados como também do viajante e sua sociedade, de suas visões de mundo.

O mundo no qual se deslocam é um mundo em grande ebulição. Se é verdade que é difícil hoje afirmar, como fizera Pirenne, que no século VIII os cristãos não fariam flutuar uma tábua no mar,⁴⁸ o século XII certamente vê com intensidade maior o trânsito do Ocidente rumo ao Oriente e vice-versa. Mudança essa possibilitada por uma série de desenvolvimentos dessas sociedades e também graças à interação entre elas, que dá lugar a um mundo marcado por uma mobilidade ainda mais intensa, em movimentos constantes

⁴⁷ No caso do *Itinerarium* a diversidade se manifesta mais em termos dos estratos sociais variados presentes nos exércitos de Ricardo e depois com os demais grupos no cerco a Acre. São frotas específicas do rei próprias para se dirigirem ao sítio cristão em Acre, de maneira que não veremos cristãos e muçulmanos dividindo embarcações. Ainda assim, as descrições feitas sobre os grupos presentes no sítio e acampamentos cristãos demonstram uma grande diversidade. Cf. ITINERARIUM PEREGRINORUM ET GESTA REGIS RICARDI. NICHOLSON, Helen (ed. e trad.). *The Chronicle of the Third Crusade: The Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*. Burlington: Ashgate, 2016. recurso eletrônico.

⁴⁸ PIRENNE, Henri. *Maomé e Carlos Magno*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1970. p. 146.

que apontam para guerras e ainda para comércio, trocas, relações diplomáticas, missões religiosas, peregrinações, busca por centros de estudo.

Nossas fontes têm em comum, além do período abordado e de trazer concepções e visões sobre o outro, o fato de partirem do que chamaríamos hoje de Ocidente. A possibilidade de analisarmos e contrapormos esses textos que tanto divergem em termos de suas culturas de origem e tanto se aproximam em outras questões nos permite, entre outras coisas, buscar ir além de uma noção de um discurso hegemônico ocidental sobre um Oriente e perceber a multiplicidade de representações e trocas.

Martin Jacobs⁴⁹ alerta para isso ao analisar a obra de Benjamin de Tudela, salientando que qualquer olhar sobre as fontes medievais que busque ver nelas os antecedentes do Orientalismo como era proposto por Said deve ser tratado com cuidado, até porque o próprio Said tinha um olhar e uma concepção muito específicos sobre o fenômeno e restringia sua análise à literatura do século XIX.⁵⁰

No entanto, seria possível aproveitar as contribuições de obras que partem das reflexões iniciais de Said para refletir sobre até que ponto a concepção de um *outro* não europeu ajudaria na formação de uma ideia de identidade europeia. A proposta de Jacobs é, por meio da análise de textos de viagem de origem judaica, desfazer qualquer construção demasiado simplista que toma toda produção de literatura de viagem europeia como representando um olhar cristão europeu do restante do mundo.⁵¹ E nosso recorte nos permite também buscar desfazer um pouco essas simplificações ao resgatar discursos que espacialmente se originam no Ocidente, mas que, provendo de sociedades e culturas muitos distintas entre si, lançam olhares heterogêneos sobre este Oriente construído. E que, ao mesmo tempo, têm suas aproximações ao lidar com a curiosidade humana, o interesse pelo que está na outra margem do mundo, por conhecer e contar.

1.3.2 – *Latinidade e Mediterrâneo Oriental e os espaços comuns*

Entendido o que significava viajar no mundo medieval, é preciso agora que se situe o mundo no qual se viajava. Neste sentido, as páginas a seguir terão um caráter mais

⁴⁹ JACOBS, Martin. From Lofty Caliphs to Uncivilized “Orientals”: Images of the Muslim in Medieval Jewish Travel Literature. *Jewish Studies Quarterly*, v. 18, n. 1, pp. 64-90, 2011. p. 66.

⁵⁰ SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

⁵¹ JACOBS, Martin. 2011. p. 66.

contextual, trazendo os principais aspectos que guiam nosso olhar sobre o mundo do Grande Mediterrâneo em pleno século XII. O Mediterrâneo é o elemento que aglutina aquilo que, sem ele, não seria mais que uma colcha de retalhos, recortes soltos sobre conceitos que apenas ganham sentido quando em associação. O Mediterrâneo é a tessitura que dota de sentido nossa discussão.

O mundo cristão ocidental vive mudanças significativas a partir do século XI. Uma tendência que se faz sentir com ritmos diferentes nas regiões, mas que no geral é perceptível para praticamente toda a cristandade. Um crescimento demográfico pode ser observado em torno do ano 1000, assim como um crescimento econômico nada desprezível. A estes fenômenos vemos somar-se o dito “renascimento” urbano e comercial, bem como um início do poderio dos reinos que, se ainda não é uma centralização propriamente, já dá mostras das pretensões destas monarquias, sobretudo a partir do século XIII, com os reinados emblemáticos de Afonso X e Luís IX.

As cidades, que nunca chegam a desaparecer, mas que em muitos casos tinham um papel bastante distinto daquele das cidades antigas, vão começar a se dinamizar e concentrar populações maiores, mais diversificadas. Os ofícios se tornam mais organizados, vemos uma atividade de desenvolvimento do comércio e do artesanato de maneira geral. Os centros urbanos se tornam verdadeiros canteiros de obras, com construções das casas de suas elites, de grandes obras piedosas, das universidades, das catedrais.

O advento das cruzadas, no final daquele século XI, parece acelerar um processo que já se vê em marcha, com o Mediterrâneo Ocidental cada vez mais sendo frequentado pela cristandade, estabelecendo rotas mais certas e seguras ligando o Mediterrâneo Oriental com o Ocidental. Isto, por sua vez, dinamiza em grande parte as economias ocidentais, sendo este movimento iniciado pelas cidades italianas, das quais destacamos Amalfi, Veneza, Gênova e Pisa; logo, outras cidades do sul da Europa, que fazem fronteira com o Mediterrâneo, também buscariam se inserir nestas relações marítimas, mas dificilmente conseguem superar o pioneirismo italiano.

Há que se insistir, aqui, que se é verdade que o século XI assiste a este intensificar de trânsito de pessoas, produtos e ideias no Mediterrâneo, este nunca chega a cessar completamente. Há muito que a tese de Pirenne sobre um fechamento do Mediterrâneo é levada longe demais como se isto tivesse significado o completo desaparecimento das trocas. A bem da verdade, nem mesmo o historiador belga fala em um total fechamento, considerando que as cidades italianas do sul sempre tiveram contato com Bizâncio, com

quem faziam trocas; da mesma forma, a presença muçulmana na península Ibérica permitiria trocas entre a mesma com cidades islâmicas do Oriente. O que Pirenne afirma, sim, é que no mar Tirreno e para o mundo cristão ocidental, com a exceção das zonas de influência bizantina, a realidade seria a da falta do acesso a este mar e basicamente do desaparecimento da atividade comercial.⁵² Esta nova orientação do mundo ocidental cristão seria uma ruptura com o mundo antigo e dos primeiros reinos germânicos orientados para as trocas no Mediterrâneo; a ascensão do Islã, de acordo com o historiador, colocaria um fim nisto e somente mais tarde seria observada uma reabertura do mar à cristandade.⁵³

David Abulafia, ao analisar a questão, concorda que há uma mudança quantitativa significativa nas trocas através do Mediterrâneo e que o século VIII vive um período muito mais restrito de trocas: dos 410 registros analisados de movimentação no Mediterrâneo entre o século VIII e o IX, apenas 1/4 destas movimentações corresponderia ao VIII, sendo apenas 22 registros de atividades comerciais no período; o restante refere-se a embaixadas, peregrinos, missões da Igreja.⁵⁴ Do que resulta que Pirenne estaria correto em considerar que existe, sim, uma mudança, mas acreditamos que o autor acaba negligenciando dinâmicas internas. Às sociedades cristãs, colocando todo o peso da mudança na presença muçulmana no mar. Além disto, cabe insistir, existe uma redução considerável por algum momento, mas nunca uma interrupção total, e ao longo de toda a Idade Média, em alguns momentos com maior intensidade que outros, pessoas, produtos, ideias circulam pelo Mediterrâneo.

É verdade que no século XI estas trocas estão intensificadas, que temos as cidades italianas desempenhando um papel fundamental, que o crescimento demográfico, econômico, produtivo se fazem sentir de forma inegável, que as cidades se tornam dinâmicas e atrativas e que o Ocidente estaria mais aberto do que nunca a cruzar as margens deste mar, mas sempre houvera quem o fizesse.

⁵² Pirenne considera que haveria casos em que trocas locais seriam observadas, para que as vilas pudessem obter produtos em época de crise de produção agrária; considera ainda a existência de algum comércio pontual para abastecer as grandes cortes de objeto de luxo. No entanto, explica o autor, como um todo o comércio pareceria encontrar seu fim e a atividade do mercador deixa de ser algo por si só. Defende que não haveria mais, no Ocidente, quem vivesse exclusivamente do comércio. Diversos autores têm questionado e refutado suas considerações sobre o Mediterrâneo, com indícios sólidos o suficiente de trocas ao longo do período. Ainda assim, há que se considerar que o volume é certamente menor do que fora durante o Império Romano e os anos iniciais da Idade Média. Cf. PIRENNE, Henri. *Historia económica y social de la Edad Media*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1939. pp.9-15

⁵³ Ibid.

⁵⁴ ABULAFIA, David. *O Grande Mar: uma história humana do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014. recurso eletrônico

É importante então que alguns pontos sejam apresentados sobre os processos que veremos em curso no mundo cristão, as relações de força, as tensões, tudo isto é necessário para que possamos compreender de maneira mais clara que cristandade é essa que se lança para o Oriente para fundar novos principados na região da Síria e da Palestina.

O primeiro diz respeito ao crescimento demográfico e da produção agrícola, que seriam fundamentais para todos os demais processos em marcha. Há que considerar alguns fatores que favorecem a situação, como uma certa estabilizada após incursões vikings, o aumento da temperatura média, o aumento da fecundidade, o recuo da mortalidade (em função do recuo dos grandes períodos de fome). Tudo isso se conjugaria e veria um aumento populacional.⁵⁵ O recurso a alimentos de substituição ajuda a explicar isto, recorrendo-se a cereais variados e a carnes tidas como inapropriadas passando a ser consumidas, o que fazia ao menos que a população, alimentada, resistisse melhor e sua sobrevivência aumentasse. O aumento das áreas de cultivo e uma adoção mais extensiva de técnicas já existentes, mas pouco difundidas até então, ajudam a compreender o aumento da produção alimentícia.⁵⁶ Pessoas mais alimentadas resistiriam melhor às pressões cotidianas da vida e teriam condições de ter mais filhos e viver mais tempo.

Essa alta populacional e na produção são centrais para compreender o desenvolvimento que o mundo cristão ocidental viveria naquele momento, cujas causas ainda são muito discutidas.

O que seria o fator inicial do desenvolvimento costuma ser alvo de debates acalorados entre especialistas, uns buscando enfatizar fatores externos (Pirenne), outros insistindo na necessidade de considerar dinâmicas internas, entre os quais há os que coloquem o crescimento demográfico como a grande origem de tudo, como seria o caso de Marc Bloch e Robert Fossier.⁵⁷ Outros autores adeptos de explicações internas vão insistir ainda na questão da difusão das técnicas que permitiriam o aumento da produtividade e, com isso, alimentar a população crescente. Bonassie defende que a pressão que a fome exerceria na população levaria a uma busca por aumentar a produção; uma produção maior poderia ser usada para alimentar melhor a população, que estaria mais nutrida e capaz de viver melhor, ao ver reduzida a mortalidade e um aumento da

⁵⁵ BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 102-107

⁵⁷ *Ibid.*, p. 108

natalidade.⁵⁸ Por fim, a proposta de Duby para compreender a questão é focar na reorganização feudal e nas mudanças sociais que permitiriam que os senhores detentores de terras exercessem pressão maior sobre as pessoas para que estas produzissem mais.⁵⁹

Embora não seja nosso foco discutir o que exatamente prevalece, é importante considerar que estes elementos estavam presentes e contribuíram para que este aumento populacional e de produção se dessem. Ambos serão fundamentais para o desenrolar do fenômeno do crescimento comercial e urbano observados a partir do século XI.

Quanto ao desenvolvimento urbano, é necessário, uma vez mais, referir às ideias de Pirenne, porque, ainda que criticadas, tiveram um peso grande na historiografia do século XX e certamente revolucionaram a maneira de se escrever a história. O autor tem o mérito, entre outras coisas, de propor um modelo bastante preciso para os casos das cidades dos Países Baixos e algumas das ilhas britânicas. O problema seria tentar propor este modelo explicativo como uma chave geral de leitura, que não se aplica a outros contextos que viveram desenvolvimentos específicos.

Pirenne atribui um papel fundamental aos mercadores para que haja um novo desenvolvimento urbano. Estes mercadores seriam homens desenraizados que se instalariam nas proximidades de cidades antigas (sem importância econômica) e de burgos (igualmente, à época, desprovidos de importância econômica, sendo lugar para abrigo com uma torre e paliçada onde mercadores e pessoas em trânsito buscavam abrigo durante suas viagens). A instalação desses mercadores em busca de abrigo teria impulsionado o renascimento urbano.⁶⁰

Guy Fourquin salienta que o grande problema das teses de Pirenne é que elas não davam conta de todo o fenômeno urbano do mundo ocidental, algo que muitos de seus seguidores teriam tentado propor. Os modelos variariam de lugar para lugar. Na Inglaterra e no norte da Alemanha, o modelo de Pirenne parece se adequar. Na zona mediterrânea, por sua vez, muito do modelo romano continuaria preservado, havendo certa continuidade da cidade, que concentraria setores variados da sociedade; os grandes senhores teriam residências urbanas e investem, muitas vezes, em atividades urbanas; as cidades também contaram com a presença de monges instalados em suas proximidades. A elite urbana

⁵⁸ Ibid., p. 108

⁵⁹ BASCHET, op. cit., p. 108

⁶⁰ FOURQUIN, Guy. *Historia economica do Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1981. pp. 239-240.

mediterrânea não conta apenas com mercadores e artesãos mas também com nobres e clérigos.⁶¹

O fenômeno do desenvolvimento urbano ocidental está longe de atender a um modelo único. Há uma série de elementos que impulsionariam a retomada da importância das cidades. Pirenne certamente consegue fazer uma proposta explicativa válida para algumas regiões, mas outras seguem outras linhas de força. Cada uma, a seu tempo, acabará tendo um despontar do mundo urbano, um mundo complexo, que envolvia um trânsito intenso de pessoas, trocas comerciais, produção de manufaturas, ritos urbanos e religiosos, atividades de governo, atividade intelectual.

Alguns historiadores, como o argentino José Luís Romero, defenderiam que o ressurgimento urbano seria uma espécie de germe do que viria a ser o mundo do capitalismo, que a cidade em pleno desenvolvimento se colocava como elemento destoante e contraditório à lógica do mundo feudal.⁶² Assim, o autor veria numa série de subleções de habitantes de cidades como Sahagún uma espécie de antecedente das revoluções burguesas posteriores.

No entanto, mais recentemente, tem-se insistido que a dinâmica do mundo feudal é geradora do fenômeno urbano medieval, que se desenvolve plenamente em seus quadros, não representando um ideal que pretendia diluí-lo. Partem dessa concepção, por exemplo, Jaques Le Goff e Jerome Baschet. Para ambos, há que se pensar a cidade inserida num contexto mais amplo do feudalismo, sem o qual as condições para seu desenvolvimento talvez nem se dessem. É do dinamismo do mundo feudal, bem como de sua produção de excedentes, por exemplo, que será possível o desenvolvimento de trocas.

O predomínio nos centros urbanos de uma série de valores ligados à aristocracia rural, mostram que cidade e campo não eram assim tão opostas e que, em última instância, tentava-se muitas vezes reproduzir costumes, hábitos, ideias ligadas ao mundo feudal.⁶³

⁶¹ Ibid., p. 243

⁶² ROMERO, José Luis. *La revolución burguesa en el mundo feudal*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967.

⁶³ Obviamente, do crescimento urbano, das sociabilidades que lhe são muito específicas, da constante troca de ideias, surgiria um modo de pensar novo, mas isto se dá num processo e levaria muito tempo até que isso pudesse contribuir na desagregação do feudalismo. Cabe lembrar que ambos os autores partem de um conceito de Longa Idade Média, que enxerga elementos de continuidade do mundo medieval com aquele que a historiografia tradicional caracteriza como Idade Moderna, a tal ponto que estes autores chegam a propor que a Idade Média se estenderia até cerca do século XVIII. Assim, não cabe na concepção de ambos a noção da cidade como rompimento com o mundo feudal, mas como fenômenos complementar e fruto de seu próprio dinamismo. Cf. LE GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. BASCHET, op. cit.

Das atividades que se desenvolvem na cidade, há um grande destaque para o comércio, a tal ponto que Pirenne já atribuía a ele a razão de ser da cidade medieval em sua função econômica de lugar de trocas. É certamente notável que as cidades medievais tinham mercados, fossem aqueles envolvidos em tráfegos mais cotidianos de itens indispensáveis para a vida urbana, inclusive com o abastecimento de comida, fosse o comércio de luxo, que abastecia as elites com seus tecidos finos, suas joias, especiarias. As trocas animavam a vida urbana e são perceptíveis nas cidades de grande e pequeno porte.

A cidade verá também a presença marcante do artesanato que, a tempos diferentes de acordo com a região, poderia se organizar em ofícios, embora isto não fosse regra.⁶⁴ O que vemos, com certeza, é que uma série de atividades artesanais estaria presente em praticamente toda cidade, independentemente de seu porte, como atividades ligadas à vida cotidiana e abastecimento: ferreiros, sapateiros, padeiros, curtidores, eles são encontrados em cidades pequenas bem como nas grandes. Já algumas outras atividades serão mais típicas dos grandes centros urbanos, sobretudo a produção dos têxteis (cujas atividades envolvem diversos ofícios para cada etapa da produção).⁶⁵

A indústria têxtil e metalúrgica, bem como a construção civil, seriam atividades importantes conforme as cidades crescem e se desenvolvem. Por toda a Europa, feiras e mercados começam a funcionar como importantes lugares de troca e as cidades começam a ganhar nova importância no cenário ocidental.

As grandes rotas realizadas por terra contribuía pela reativação das atividades em diversos lugares. As cidades italianas, muitas vezes, terão uma presença grande e marcante nas rotas terrestres. Embora seu foco ficasse na atividade marítima, iam para o interior do continente fazer as trocas dos produtos que traziam de suas viagens ao Oriente; traziam especiarias e sedas para trocar pelos tecidos de lã de Flandres nas feiras de Champanhe, por exemplo. No geral, as rotas por terra seriam consideradas rotas mais perigosas e menos rentáveis, dadas as diversas taxas a que estava submetido o mercador por terra. A rota por mar logo acabaria se tornando a preferência de muitos mercadores, mesmo quando se tratasse do caso do navio não ter grande tonelagem (produtos leves e caros poderiam gerar grandes lucros).

No Mediterrâneo, as cidades italianas alcançariam a primazia: pisanos, genoveses, venezianos, amalfitanos logo dominariam as trocas. Haveria outros que também teriam

⁶⁴ FOURQUIN, op. cit., pp. 248-252

⁶⁵ Ibid., pp. 248-252

uma atividade intensa no Mediterrâneo, como catalães e normandos, por certo. O controle de pontos considerados estratégicos para a navegação por este mar, como Córsega, Sardenha, Sicília, ilhas baleares logo se converteria no objetivo de muitos destes empreendedores. Se, como já mencionamos anteriormente, o Mediterrâneo não chegou a estar necessariamente fechado, a partir de então, a participação do Ocidente no mesmo será ainda mais intensa, uma vez que o reaquecimento das trocas e o crescimento urbano permitirá que assumam um papel mais ativo nas trocas no Mediterrâneo.

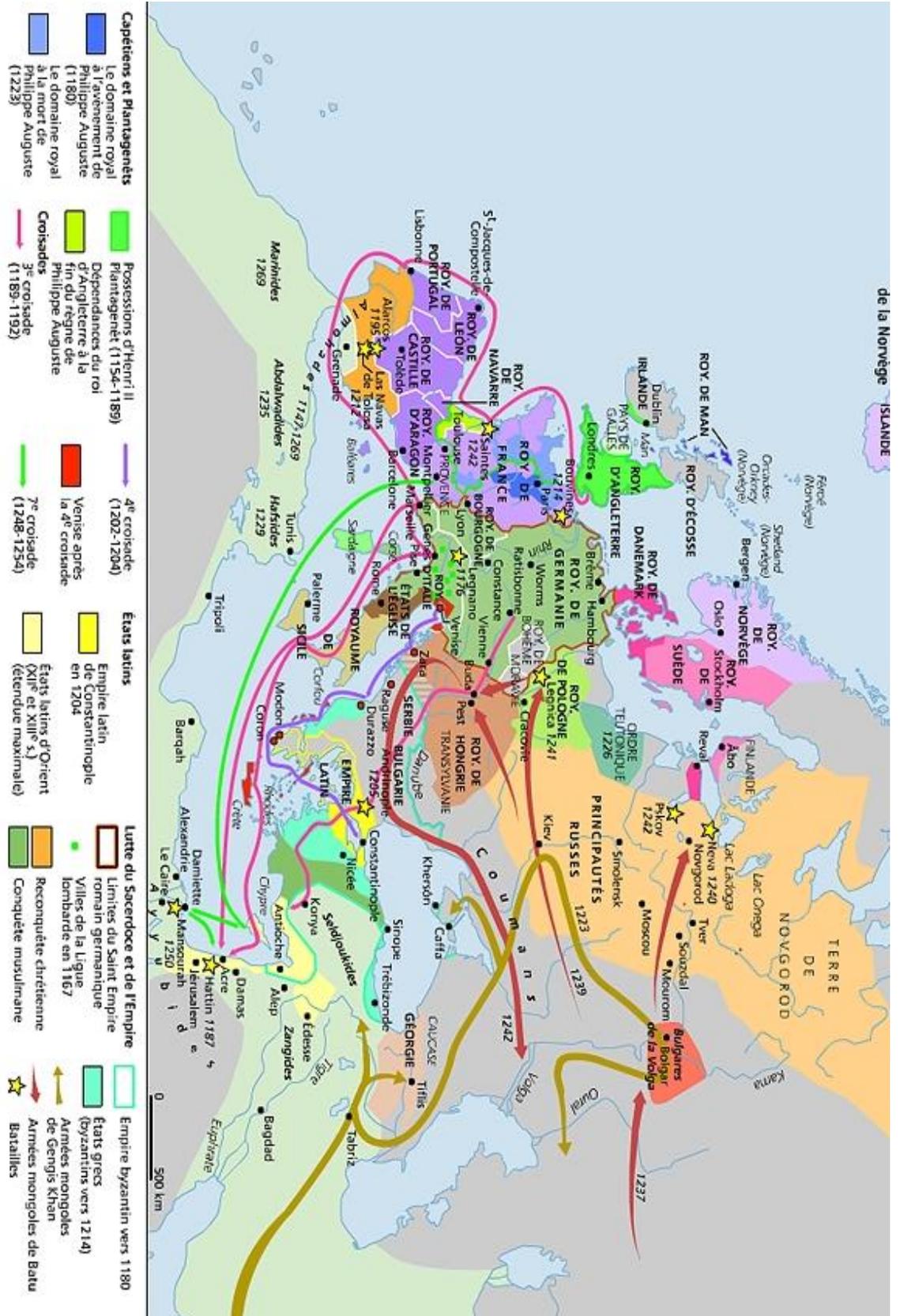
Não apenas as atividades comercial e artesanal imperam na cidade e nem sempre serão o único motor de seu desenvolvimento, embora em muitas regiões tenham sido grandes catalisadores, sem dúvida. A presença, já mencionada, de autoridades, fossem bispos, fossem condes e príncipes, faziam que as cidades atraíssem pessoas que buscariam a proximidade dos ambientes de corte destas autoridades.⁶⁶ Cidades situadas em rotas de peregrinação, por sua vez, acabariam se desenvolvendo em função das necessidades e das demandas geradas a partir deste fluxo. Aliás, a questão da peregrinação é importante a tal ponto que, não apenas cidades já existentes cresceram, como outras surgiram justamente em função destas demandas.

Por fim, cabe ainda dizer sobre o fenômeno urbano no século XII, que a cidade será um grande centro de contatos e trocas culturais. Lugar de extrema pluralidade social, no qual observamos mistura étnica, cultural e política, coloca-se como espaço privilegiado para enxergarmos os contatos e trocas. É nele que veremos o surgimento dos grandes centros de estudos e das universidades, eles próprios testemunhas dos contatos e trocas entre esses mundos. Não estamos negando o caráter de tensão que esse contato poderia possuir, embora, será sobretudo no século XIV que a exacerbação dessas relações será observada. Estamos sim insistindo na pluralidade de ideias que esse ambiente possibilitaria. O surgimento de universidades, de grandes centros de estudos, bem como as traduções conjuntas, mostra bem que no plano intelectual as trocas são inegáveis.

Cabe, agora, refletir sobre o significado deste crescimento. Certamente, as implicações se fazem sentir em nossas fontes. Todas elas vão centrar-se no trânsito e na caracterização de um mundo urbano. Benjamin nos falará de grandes centros de trocas, além das comunidades judaicas. Ibn Jubair, em sua peregrinação rumo a Meca, seguirá uma rota de cidades na costa do Mediterrâneo onde estes fenômenos são observados. Richard de Templo, por sua vez, nos descreverá a rota seguida pelos soldados de Ricardo

⁶⁶ BASCHET, Jerome. op. cit., p. 145

Coração de Leão rumo à Terra Santa. Em todos os relatos, portanto, perceberemos a riqueza, a efervescência deste mundo urbano em ascensão. Eles nos informam ainda das características das cidades, das relações políticas entre elas, das tensões religiosas e de como estas esferas se tocavam a todo o tempo.



Mapa 1: O mundo occidental nos séculos XII e

Acompanharemos, a seguir, os casos específicos das cidades italianas e normandas que teriam um destaque pronunciado na projeção do Ocidente nas margens Orientais do Mediterrâneo a partir do século XII.

O século XI seria um momento de mudanças nas relações de força no Mediterrâneo. Vemos cidades italianas ocupando papel cada vez maior nas atividades de comércio. Atuando como intermediários entre Oriente e Ocidente, vendiam e compravam os produtos que trariam grandes retornos, acessando portos cristãos e os muçulmanos. No geral, vemos que este cenário estaria marcadamente dominado, no tocante ao mundo cristão, a mercadores cristão e judeus; os muçulmanos, explica David Abulafia, estariam afastados destas trocas com o mundo cristão, dado que por questões religiosas era-lhes vetado viver e fazer negócios em terras dos infiéis.⁶⁷

Estas cidades desenvolvem-se de maneira autônoma, em um contexto no qual a península Itálica vivenciava o enfraquecimento do poder central. Havia, é certo, um reino da Itália, que no século X estaria sob jurisdição do Sacro Império, mas em termos práticos não havia uma presença significativa do mesmo nas questões internas destas cidades, que acabariam se governando de forma bastante autônoma. Veneza parece dar sinais de certa precocidade neste processo, mas é no século XII que vemos de maneira mais difundida a ascensão de governos autônomos nas cidades italianas, as ditas comunas, com caráter oligárquico marcante, em que a nobreza da região, instalada nas cidades, assim como grupos importantes de mercadores ou mestres dos ofícios mais importantes controlavam a gestão e os negócios das cidades.⁶⁸ Pisa e Gênova se destacam neste momento, e logo se beneficiariam do desenvolvimento de cidades do interior que passam a gerar demandas que logo buscariam atender, juntamente com Veneza, que também prosperava.

⁶⁷ É possível que tal restrição de fato fosse importante, mas é preciso cautela, uma vez que as trocas comerciais com bizantinos, por exemplo, aconteciam. Além disso, parece-nos, Abulafia leva um pouco longe demais a crença de que toda restrição imposta pela religião representaria uma adesão total e irrestrita. Basta ver entre cristãos que a Igreja condenava o lucro, mas isto não impediu o desenvolvimento do comércio das cidades italianas. Por outro lado, se o Islã proibia estas práticas, temos exemplos incontáveis de muçulmanos vivendo em terras cristãs. Ibn Jubair é um que relata isto a todo tempo. E se ressentido, porque embora condene a vida de muçulmanos em terras infiéis, constata que em certos lugares seus correligionários eram mais bem tratados sob os cristãos que sob os próprios muçulmanos. De qualquer forma, a hipótese de Abulafia nos ajuda a pensar que a religião poderia impor certas restrições ao menos no que se refere a uma dimensão ampla de atividade comercial de muçulmanos em portos cristãos. ABULAFIA, op. cit. recurso eletrônico

⁶⁸ Na prática, por alianças matrimoniais vemos esta nobreza local fundindo-se com estes grandes mercadores. Ibid.

O século XII assiste ao triunfo destas cidades italianas, e essas elites oligárquicas encontrariam a manifestação de seu poder e fortuna na atividade no mar também e na aquisição de terras e fundação de colônias.

Os traços de uma importante atividade comercial, no entanto, são perceptíveis antes. Já falamos do quanto Veneza parece ter sido precoce nisto e a ela devemos somar o exemplo de Amalfi.

A região em torno de Veneza teria sido alvo de disputas entre Carlos Magno e Bizâncio no início do século IX, e por isto as populações das ilhas em torno das lagunas acabam se organizando de maneira a evitar maiores ameaças, fosse por mar ou por terra.⁶⁹ Antes disto, no entanto, já no século VIII seria possível notar o comércio do sal, peixe e madeira com seus vizinhos do Ocidente; buscaria com eles, por outro lado, aquilo que lhes faltava, trigo, vinho e grão⁷⁰. Não tardaria para que os venezianos se envolvessem no comércio de luxo, intermediando relações entre Oriente e Ocidente.⁷¹

No que se refere aos itens de luxo, inicialmente se restringiriam ao volume pequeno, até porque o consumo era restrito aos estratos mais altos que tinham como pagar por estes produtos luxuosos, mas era um tipo de comércio que ofereceria retorno grande, havendo destaque para a seda, joias, relíquias (!) e itens feitos em ouro.⁷² Venezianos também atuavam transportando embaixadas de e para Constantinopla, sendo um porto importante na ligação entre Ocidente e Oriente.

Veneza tinha relação estreita com Bizâncio, atuando em seu auxílio em várias ocasiões, o que lhe vale concessões diversas por parte do basileus.⁷³ Spero Vryonis considera que isto será determinante no grande papel que assumiria no Mediterrâneo, considerando que, se era verdade que Veneza já contava com uma empresa marítima bem estabelecida, seriam as concessões feitas pelos bizantinos em 1082 pelo apoio oferecido contra os normandos de Guiscardo que fariam da Sereníssima um verdadeiro império comercial.⁷⁴ Logo contaria com pontos de abastecimento por todo o Império bizantino e de certa forma teria o controle dos transportes das províncias bizantinas na Europa e Ásia no fim do século XI.⁷⁵

⁶⁹ ABULAFIA, op. cit. recurso eletrônico

⁷⁰ PIRENNE, 1939. op. cit., p. 26.

⁷¹ ABULAFIA, op. cit. recurso eletrônico

⁷² Ibid.

⁷³ PIRENNE, 1939. op. cit., p. 21

⁷⁴ VRYONIS, Speros. *Bizâncio e Europa*. Lisboa: Editorial Verbo, 1980. p. 150

⁷⁵ PIRENNE, 1939. op. cit., p. 22

Amalfi começa a se destacar no século IX com uma atividade no mar, ao auxiliarem os bizantinos da Sicília contra investidas dos muçulmanos em Ísquia e Ponza; também auxiliaram Roma contra incursões dos muçulmanos, o que lhes garante direitos de acesso ao porto romano. No século X, teriam uma colônia em Fustat (Cairo antiga), tendo relações comerciais com mercadores judeus da região. Amalfi marca presença em Jerusalém mesmo antes de isto se tornar um negócio lucrativo, estabelecendo uma espécie de albergue que no futuro daria origem à Ordem do Hospital.⁷⁶ Marcam presença ainda em portos bizantinos, como em Constantinopla no século X.

No entanto, Amalfi acaba sendo eclipsada pelas já citadas Gênova e Pisa, que estabelecem relações com outras cidades cristãs e acabam se destacando no Mediterrâneo.⁷⁷ Gênova, com pouco acesso a certos recursos fundamentais para o abastecimento, como grãos; Pisa, com posição geográfica que a deixava exposta a incursões inimigas: ambas encontram no domínio do mar a solução de seus problemas. Para ambas, lidar com a presença muçulmana no mar Tirreno era fundamental para conseguirem estabelecer uma atividade marítima na região e isto passaria pelo controle da Sardenha, que irá então se converter em base de apoio para ambas, após a expulsão de Mujahid em 1016.⁷⁸ Sardenha teria rebanhos de ovelha, produção de grãos, possibilidade de explorar o sal, poderia oferecer escravos, o que logo torna claro o motivo do interesse de pisanos e genoveses na região. Também seria um lugar que consumiria uma série de produtos e manufaturas enviados por estes mercadores, que na prática se tornam os verdadeiros donos do poder na ilha, embora reivindicações por parte de papas e do imperador do Sacro Império fossem constantes.⁷⁹ A disputa pelo controle da Sardenha também fomentou uma forte rivalidade entre as aristocracias pisanas e genovesas, que controlavam o governo e a empreitada marítima de ambas.⁸⁰

⁷⁶ ABULAFIA, op. cit. recurso eletrônico

⁷⁷ Pirenne atribui a derrocada de Amalfi à expansão do domínio normando na região, que conseguiria se apoderar desta e também de outras cidades italianas que vinham se destacando no comércio e na navegação, como Nápoles, Gaeta e Salerno. Isto deixaria o caminho livre para venezianos e ainda genoveses e pisanos. Cf. PIRENNE, 1939. op. cit., p. 22

⁷⁸ A região da Sardenha, que fora província Bizantina, teria permanecido cristã mas as dificuldades de contato com Bizâncio após estabelecimento dos muçulmanos na Sicília poderia explicar que, no século X, parecia não ser mais esfera de atuação bizantina. Os muçulmanos tentariam no início do século XI estabelecer sua presença na região e é esta tentativa que pisanos e genoveses rechaçam, estabelecendo a ilha como região de influência. Cf. ABULAFIA, op. cit. recurso eletrônico

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid.

Além do mar, estas cidades italianas também teriam um destaque ao se voltar para o interior da Europa.⁸¹ Seu império é marítimo, mas a rede comercial que estimulam tem desdobramentos também em rotas comerciais terrestres. Produtos venezianos chegariam na Alemanha; os genoveses, via Reno, chegariam às feiras de Champanhe, onde compravam tecidos de lã refinados. A revitalização comercial se fazia sentir em diversos pontos da Europa, e as cidades italianas são o exemplo talvez mais vigoroso disto no Mediterrâneo.

Pisanos e genoveses se empenham em investidas contra muçulmanos no século XI, em lugares que eram considerados estratégicos. Chegamos a ver tentativas em Palermo, sem grande sucesso; em Mahdia, na Tunísia, cidade para onde acorria o ouro do Níger e fundamental no mundo muçulmano (seria alvo nos séculos seguintes de normandos e franceses). A situação do Islã no Mediterrâneo Ocidental acabava cada vez mais se vendo ameaçada. Isto se intensificaria com as investidas normandas na região e o estabelecimento do reino normando da Sicília.

No século XI, outro fenômeno observado na Europa seria o de uma nobreza envolvida em conflitos internos que a Igreja tentava regular, sem grandes sucessos. Decorrente em parte de um crescimento demográfico e do fato de haver uma parcela de nobres, sobretudo os que não tinham a sorte de serem primogênitos, que não receberiam terras, mas que cresciam compartilhando de uma ideologia guerreira, para além dos fatores internos, por toda a Europa vemos desordens e conflitos que envolveriam membros das nobrezas cavaleirescas atacando no interior da própria cristandade.

Alguns autores, como Guy Fourquin, vão atribuir em parte o sucesso das Cruzadas como forma de desviar este ímpeto guerreiro para fora dos limites da cristandade.⁸² A questão está longe de se encerrar nisto, mas é inegável que boa parte das famílias nobres da Europa acabaria enviando seus jovens para estes empreendimentos. O caso dos normandos parece ser este também. Nota-se que estavam envolvidos em uma sorte de conflitos internos, envolvendo seus grupos dominantes, e que isto levava caos e desordem.⁸³ A oportunidade de ir em busca de outras terras acaba se mostrando bastante atraente para estes normandos, que empreendem uma série de empreitadas. As mais

⁸¹ Genoveses buscavam tecidos de lã refinados para descer até o Mediterrâneo e vendê-lo.

⁸² FOURQUIN, op. cit., p. 130

⁸³ Ibid., p. 130. LOYN, Henry (org.). *The Middle Ages: A Concise Encyclopaedia*. Londres: Thames and Hudson, 1989.

conhecidas seriam aquelas que levariam à formação do reino normando da Sicília e à conquista aos ingleses por Guilherme, o Conquistador.

Antes que os normandos se estabelecessem na Sicília, ela era dominada pelos muçulmanos que as tomaram aos bizantinos no século IX. Uma ilha que tinha uma posição chave no Mediterrâneo, sempre foi bastante cobiçada e alvo de disputas entre as civilizações. Quem a controlava estava em posição privilegiada e para o mundo cristão, a conquista dos normandos da região significaria uma opção melhor para navegação pelo Mediterrâneo. Seria um diferencial com o advento das cruzadas, sem dúvidas.

Não que necessariamente o movimento ao Sul tenha sido um grande empreendimento pensado e arquitetado previamente pelos guerreiros normandos. O que vemos, no caso de sua presença na Itália, é que estes homens que muitas vezes iam em peregrinação e em busca de melhores oportunidades, acabavam se deixando ficar por ali e empregando suas armas para quem pudesse pagar, atuando como mercenários. Logo começariam a empreender suas próprias guerras, atacando territórios bizantinos no sul da Itália, lombardos, e mesmo Benevento, sob proteção papal. Em 1059 o papa acaba reconhecendo um normando formalmente como governante em Cápua. Roberto Guiscard seria reconhecido senhor na Apúlia e Calábria (bizantinos) e sobre a Sicília (muçulmana).⁸⁴

O irmão de Roberto Guiscard, Rogério, seria o responsável por levar a conquista normanda à ilha da Sicília, estendendo para a ilha a presença que já se fazia sentir no sul da península Itálica.

A Sicília, no século XI e ao longo do XII, contaria ainda com uma população muçulmana bastante numerosa. A postura dos seus primeiros reis normandos era a de manter esta população e de ter uma relação de relativa tolerância com estes grupos. Havia ainda a presença de gregos. De latinos, alguns clérigos. Havia, é claro, ainda os normandos que participaram da conquista e outros atraídos após a mesma.⁸⁵

Angold afirma que Rogério II, por falta de opções, acaba mantendo em grande parte as instituições muçulmanas de Palermo, em um primeiro momento⁸⁶. Isto parece se

⁸⁴ A mudança de postura papal era uma forma de tentar fazer de uma ameaça constante um aliado. Os normandos chegam a atacar Benevento, que estaria sob proteção papal em 1053. O bispo de Roma, neste sentido, acabaria sendo pragmático, buscando não apenas desviar o ímpeto destes guerreiros como cooptar a seu favor. E de fato, os normandos atuavam em defesa de seus interesses, uma aliança que se mostrava bastante benéfica para ambos. Cf. ANGOLD, Michael. *Bizâncio: a ponte da antiguidade para a Idade Média*. Rio de Janeiro: Imago, 2002, p. 126

⁸⁵ ANGOLD, Michael. op. cit., p. 127

⁸⁶ Ibid., p. 128

adequar à tendência observada nos normandos desde o momento de seu estabelecimento na Normandia, em que acabaram aproveitando parte das instituições existentes e se misturando com a população local através de matrimônios e alianças. No caso dos normandos na Sicília, vemos Rogério II em grande medida adotado esta prática de aproveitar as instituições.⁸⁷ Também o vemos valer-se das pessoas disponíveis, em grande parte, gregos e muçulmanos, nos órgãos de funcionamento do governo.⁸⁸

Rogério II também acabaria dando maior unidade ao seu governo ao acabar herdando também as posses normandas do sul da Itália, sendo coroado rei em 1130 com reconhecimento papal. Independente de se valer das instituições locais, da influência da cultura muçulmana e grega na região, sua relação com o cristianismo romano era bem forte, reconhecida e reforçada. Quanto mais se aproximava do círculo romano, menor o papel de destaque conferido a gregos e muçulmanos na corte e governo.⁸⁹

O reino normando da Sicília foi um grande centro cultural e intelectual, de ares cosmopolitas, com uma corte composta por grandes intelectuais de diversas procedências, onde obras eram traduzidas e outras tantas produzidas. É neste ambiente de corte que se vê a realização do livro de al Idrisi, em que o objetivo bastante ambicioso era produzir o mapeamento de todo o mundo conhecido, empreendimento este realizado com ordens de Rogério II e que envolve diversos geógrafos, viajantes, intelectuais. Decorrente deste projeto, um grande mapa do mundo teria sido produzido em prata (mas este se perdeu), além de descrições das regiões do mundo e pequenos mapas de cada uma delas (a estas sim, temos acesso). Era certamente um projeto que envolvia a busca de a formação de legitimidade por parte do monarca.

Ao longo dos anos seguintes, nos reinados de outros normandos como Guilherme I e Guilherme II (rei da Sicília quando da passagem de Ibn Jubair pela região), veremos que haverá uma restrição das influências muçulmanas na cultura e arquitetura que se restringiriam mais ao âmbito privado dos monarcas.⁹⁰

O fim do século XII vê a mudança da situação dos muçulmanos. Eles ainda estavam presentes em número significativo, alguns ainda atuavam como funcionários, mas viviam restrições maiores. Ibn Jubair vai observar que a oração da sexta-feira, algo

⁸⁷ BATES, David. Normans. In: LOYN, Henry (org.). op. cit., pp. 241-243

⁸⁸ Angold salienta que as principais funções iriam para os gregos, ao passo que muçulmanos ocupariam posições de pouco prestígio. Ainda assim, é importante considerar que os árabes (alguns convertidos, mas outros não) ocupariam um lugar importante no palácio do rei normando. ANGOLD, Michael. op. cit., p. 128.

⁸⁹ Ibid., p. 129

⁹⁰ Ibid., p.135

muito importante no Islã, era proibida na corte de Guilherme II.⁹¹ O viajante parece impressionado pela grandiosidade do ambiente de corte do normando, mas ressentido com a condição dos muçulmanos. Ibn Jubair refere-se ao rei normando como *rumi* termo que era geralmente associado aos gregos, o que nos dá indícios da influência grega na região que ainda permaneceria em seu reinado.⁹²

Em outros momentos, o vemos referir-se ao rei como rei franco⁹³ ou ainda como politeísta, o que é revelador com relação à crença muçulmana que os cristãos adorariam vários deuses em função da trindade.⁹⁴ Em sua passagem por Messina, já é bastante crítico com a situação, salientando a ausência de muçulmanos e que ali seria lugar de infiéis, um lugar com odores e sujeira; no entanto, salienta o viajante, ali se estaria seguro mesmo que se falasse outra língua e tivesse outro costume.⁹⁵ Em outra passagem, sobre Messina, menciona, os muçulmanos viveriam próximos aos cristãos e seriam bem tratados por estes, embora cobrando taxas.

Palermo aparece de forma diferente, com os muçulmanos vivem apartados.⁹⁶ Da capital do reino, nos informa de sua grandiosidade, de que os muçulmanos teriam suas mesquitas e mercados próprios. Mais que isso, afirma que Guilherme II teria funcionários muçulmanos fiéis a seu credo, mas que seriam forçados a esconder sua real condição; salienta que o rei confiaria nestes muçulmanos para as questões do reino; que teria aias e concubinas muçulmanas. Por outro lado, afirma ainda que, de acordo com relato ouvido pelo viajante em Messina, os muçulmanos do reino da Sicília tinham que viver sua fé de forma discreta, fingindo que não a seguiam.

Em Palermo, salienta que os muçulmanos não teriam segurança para seus bens, mulheres e crianças. Teriam inúmeras mesquitas, o corão seria ensinado nestas, mas a condição não era boa. Por fim, em Trapani, onde acaba ficando certo tempo enquanto aguarda que as condições para seguir viagem por mar sejam favoráveis, Ibn Jubair acaba relatando que recebe relatos sobre as condições dos muçulmanos na ilha que faz com que seja bem mais duro em suas colocações sobre o rei, até então muito elogiado pelo viajante.⁹⁷

⁹¹ IBN JUBAYR. op. cit., p. 349

⁹² Ibid., p. 337

⁹³ Ibid., p. 346

⁹⁴ Ibid., p. 341

⁹⁵ Ibid., pp. 338-9

⁹⁶ Ibid. p 349

⁹⁷ Ibid. pp. 357-360

Como Angold nos informa, a postura inicial de Ibn Jubair que era a de encantamento diante do rico ambiente de corte de Palermo foi se convertendo em decepção e raiva. O viajante buscava o tempo todo indícios de uma importância muçulmana na corte: menciona os funcionários muçulmanos de Guilherme II que, por formalidade, fingiam ser cristãos, mas mantinham sua fé; menciona que as mulheres cristãs se vestiam como as muçulmanas; fala das aias e concubinas muçulmanas do palácio; menciona episódios em que, mulheres cristãs horrorizadas com um terremoto, evocariam o socorro de Alá... O tempo todo, tenta se convencer que vê uma comunidade muçulmana forte, em um mundo que fora até então parte do Islã e onde a sua influência era perceptível ainda na língua, nas roupas, na arquitetura. No entanto, nada disso se sustentaria na visão do viajante uma vez que acaba se dando conta da real condição dos muçulmanos no reino.

Esta tendência geral, nos informa Angold, era verificada já nos tempos de Rogério, em que muitos muçulmanos envolvidos nos negócios da corte se viam forçados a abraçar a fé cristã para desviarem suspeitas sob suas ações.⁹⁸ Anos depois, em 1160, no reinado de Guilherme I, um massacre de servidores muçulmanos, bem como de mercadores e comerciantes é levado a cabo na corte e nas ruas de Palermo após a morte de um ministro cristão do rei.⁹⁹ A situação seguiria nessa onda de deterioração sob Guilherme I e Guilherme II, cujos reinados começam a ver uma influência cada vez maior de cristãos no próprio ambiente de corte, que certamente exerciam pressão sobre os monarcas. O ressentimento com os funcionários muçulmanos (mesmo aqueles que tinham se convertido) só aumentaria.

Após a morte de Guilherme II, por fim, a condição pioraria e muitos muçulmanos, temendo o que poderia vir daquilo, acabam abandonando Palermo para se estabelecer no sul da Sicília.¹⁰⁰

Com relação à presença grega na ilha, ela permanece e vemos indício disso no *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi* quando os soldados do rei Ricardo se envolvem em conflitos com a população de Messina, a quem se referem como gregos. A referência que Ibn Jubair faz do próprio Guilherme II em certo momento como um monarca *rumi* também é traço desta presença da tradição grega nos reinos normandos.

⁹⁸ ANGOLD, Michael. op. cit., p. 136

⁹⁹ Ibid., p. 137

¹⁰⁰ Ibid., p. 137

Ainda assim, conforme o governo normando vai cada vez mais se aproximando da esfera de influência cristã ocidental, cada vez mais vamos ver cair o peso dos gregos na corte:

Por um breve tempo pareceu que as extraordinárias circunstâncias da conquista normanda da Sicília inverteram o fluxo da história, que vira Bizâncio, Islã e o Ocidente se distanciarem cada vez mais. Sob a égide dos reis normandos da Sicília, elementos extraídos de cada um pareceram reintegrar-se numa cultura cortesão de felicidade e harmonia. Mas era uma ilusão. Logo se tornou visível que as divisões eram tão profundas que era impossível preservar qualquer equilíbrio. Os elementos muçulmanos e bizantinos foram varridos antes da maré latina. A Sicília normanda apenas confirmou a profundidade das divisões culturais e religiosas que se haviam criado na Idade Média¹⁰¹

Bizâncio teria um certo desprezo pelo Ocidente; não por aquelas regiões sobre as quais tenta manter seu poder, como as cidades do sul da Itália. Nela, veremos sempre tentativas de manter uma presença bizantina; quando não era possível manter estas cidades na forma de províncias e área de influência direta do imperador, ao menos as relações comerciais e as trocas entre estas se mantinham. É assim que vemos por exemplo Veneza sempre muito próxima em suas relações com Bizâncio, embora nem sempre estas fossem sem tensão (o auge disto sendo o saque a Constantinopla organizado pelos venezianos na Quarta Cruzada que se veria desviada de seus objetivos principais). Contudo, com relação a outros domínios da Europa, um certo desdém e desinteresse se faria sentir a tal ponto que o termo *fraggia* seria usado para se referir aos europeus, de maneira indistinta.¹⁰²

Anos de isolamento e estranhamento que vinham em um crescendo desde os tempos de Carlos Magno contribuem para isto. Obviamente, não quer dizer que não tenha havido tentativas de aproximações e estabelecimento de alianças. Aleixo I Comneno e seu filho João II teriam esboçado algumas tentativas de aproximação. Mas a desconfiança parecia prevalecer. Sobretudo, a postura do Ocidente cristão na Primeira Cruzada daria ainda maior peso a esta reserva de Bizâncio, dado que nunca se deu a restituição das terras conquistadas na Ásia Menor a Bizâncio, que reivindicava ser legitimamente a soberana.

Ao longo da Idade Média Central e da Baixa Idade Média, as relações definitivamente sofrem um giro. Se antes Bizâncio era reconhecida pelo Ocidente como continuadora legítima do império romano, com os reis germânicos reconhecendo sua

¹⁰¹ ANGOLD, Michael. op. cit., p. 137

¹⁰² BALARD, Michel; DUCCELLIER, Alain. Bizâncio e o Ocidente. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. op. cit. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006. v. 1. p. 121

autoridade, o que veremos dali em diante seria a deterioração das relações.¹⁰³ Alguns eventos colaboram para que um estranhamento entre a cristandade latina e Bizâncio se acentue; alguns são anteriores, como a questão imperial quando da coroação de Carlos Magno em 800. A esta viriam somar-se as questões teológicas em torno da interpretação da trindade, a crise iconoclasta no século IX, o cisma de 1054 que leva à ruptura das igrejas católica e ortodoxas. O distanciamento estabelecido a partir do século VIII, com a diminuição dos contatos entre Mediterrâneo Ocidental e Oriental certamente também contribuiriam, ao fazer com que estes mundos fossem se tornando cada vez mais estranhos um para o outro; a diferença linguística, religiosa e cultural se acentuaria bastante ao longo deste período.

A este distanciamento as Cruzadas, a ameaça normanda, a relação tensa com Veneza, se somam contribuindo numa relação que passa a ser antagônica, a tal ponto que em certos momentos o Ocidente representaria uma ameaça maior para Bizâncio que o Islã, com o qual, apesar das disputas territoriais e da questão religiosa, mantinha relações comerciais. Bizâncio não teria grande interesse nos pormenores da cultura e desenrolar político dos ocidentais, vistos como bárbaros, e não chegavam a diferenciar claramente entre aqueles que teriam atuações mais violentas e predatórias (sobretudo a partir das cruzadas) daqueles peregrinos e viajantes que não estaria relacionados a estas empreitadas.¹⁰⁴ Havia os aliados de Bizâncio, como já mencionado acerca de cidades italianas de Veneza, Pisa, e Gênova, com quem manteria relações comerciais e a quem concederia privilégios em todo o Império, mas estes também, ocidentais que eram, eram vistos como bárbaros.¹⁰⁵ As várias incursões perpetradas por normandos, a posse do Chipre pelo rei Ricardo Coração de Leão, em 1190, enquanto seguia para a Terceira Cruzada, o saque e cerco comandado por venezianos a Constantinopla em 1204, tudo isto era um crescendo de uma relação hostil. Hostilidade que não vinha de uma parte somente e que em Bizâncio se manifesta em um massacre dos latinos em 1182.

Balard salienta que da parte ocidental haveria ressentimento com relação a Bizâncio porque Aleixo I não teria oferecido suporte na Primeira Cruzada, porque os gregos se oporiam a noção de guerra santa e viam com desconfiança a “ajuda” enviada. Os Ocidentais se ressentem de não receberem apoio, quando acreditavam que estariam

¹⁰³ BALARD, Michel. Bizâncio visto do Ocidente. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. op. cit. v. 1. p. 129

¹⁰⁴ BALARD, Michel; DUCCELLIER, Alain. op. cit., p. 122

¹⁰⁵ Ibid., p. 122

lutando por algo que era universal para todos os cristãos, a libertação da terra santa. Nos anos seguintes e ao longo da Segunda e Terceira Cruzadas, esta noção de que o Império Bizantino era um empecilho à realização dos objetivos dos cristãos ocidentais ia se tornando cada vez mais forte.¹⁰⁶

As relações com as cidades italianas não seguem um caminho bom também a partir do advento da Cruzada. Genoveses, no geral, não se posicionariam muito, pois teriam intenção de conseguir condições mais favoráveis no Império, cuja fraqueza parecia-lhe um sinal favorável. Veneza já mostra reservas e hostilidade mais claras, atribuindo a culpa das relações amargarem ao Império, com suas ações pouco cristãs; recusam-se a oferecer apoio a Bizâncio contra os normandos; a relação só piora quando os venezianos do Império são presos e perdem seus bens.¹⁰⁷

Em termos dos desenvolvimentos internos de Bizâncio, vemos que terá momentos de crescimento e pujança, como seria o caso com a Reconquista de Justiniano no século VI, ou o dito esplendor macedônio entre os governos de Basílio I e Basílio II (867-1025).¹⁰⁸ Vemos também, no entanto, que a estes momentos de esplendor há o duro contraponto das crises e dos recuos de fronteira, disputas internas e pressões, que vemos já despontarem no século VII e que será bastante comum na história de Bizâncio.

Um dos seus grandes últimos momentos de retomada seria já sob os Comnenos, que assumem o poder no final do século XI. Aleixo I se torna basileus em 1081 e, nas palavras de Steven Runciman, “salvou o império”.¹⁰⁹ Um império de dimensões bem mais restritas, certamente, não alcançaria jamais o tamanho que Bizâncio tivera nos tempos de Justiniano, mas um império que consegue se organizar e fazer frente às pressões diversas que sofria.

As pressões, decerto, jamais cessaram, mas valia-se ainda da diplomacia aliada ao uso da guerra para conseguir manter os inimigos longe. Teve de lidar com pressões normandas, posto que Roberto Guiscard, após se estabelecer no sul da Itália, voltaria sua atenção então a Constantinopla. Aleixo I, pedindo o auxílio de venezianos, consegue reter o avanço normando, mantendo-os afastados dos Bálcãs.¹¹⁰ Aleixo também conseguiria

¹⁰⁶ BALARD, Michel. op. cit., p. 134

¹⁰⁷ Ibid., p. 135

¹⁰⁸ BASCHET, Jérôme. op. cit., p. 79

¹⁰⁹ RUNCIMAN, Steven. *A civilização bizantina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1961, p. 42. Vryonis também compactua desta visão, salientando que é graças aos feitos de Aleixo I que o império viveria ainda por alguns séculos. Cf. VRYONIS, Speros, op. cit., p. 142.

¹¹⁰ Ibid. pp. 142-144. É graças a esta primeira ajuda que Veneza começa a construir sua rede no Império, porque o imperador iria recompensá-los com concessões. Nos governos seguintes, vemos momentos em que alguns imperadores tentam restringir estas concessões, que vão causar um impacto muito grande na

manter um controle maior sobre os seljúcidas, que tinham se estabelecido na Anatólia após a derrota na Baralha de Manzikert, em 1071, um golpe duro para Bizâncio, dado que a região abastecia o império com grãos diversos.¹¹¹

É Aleixo I que pede socorro ao Ocidente e envio de ajuda militar que seria transformado por Urbano II em um apelo pela libertação de Jerusalém (nem de perto, o que pensava Aleixo I). Runciman salienta que, apesar disto, Aleixo tenta tirar proveito da situação, direcionando a atividade dos cruzados para recuperar territórios bizantinos perdidos, como Niceia, e depois lançar o esforço guerreiro contra o Islã.¹¹² Exige ainda que os cruzados prometam que toda terra conquistada que tivesse antes sido bizantina deveria ser devolvida. Isto, no entanto, não se dá quando Antioquia é conquistada pelos cristãos em 1098 (os cristãos latinos se queixavam, por sua vez, de terem sido abandonados à própria sorte e que o imperador não teria cumprido sua parte do acordo ao não enviar qualquer forma de auxílio).¹¹³ Os gastos com o empreendimento também trariam consequências para Bizâncio: tendo recorrido aos navios venezianos, a contrapartida foi concessão de uma série de privilégios a estes no Império. Também foi necessário o aumento do imposto e o recurso a especulações monetárias, o que certamente causava desgosto na população local.¹¹⁴

João II (1118-1143) assume após Aleixo e parecia ter pretensões em recuperar parte do império na Ásia Menor. Cabe lembrar que Bizâncio tinha reservas com as Cruzadas por não acreditar na legitimidade de guerras santas e que a empreitada cristã só se justificaria se as conquistas fossem restituídas ao basileus, o que não ocorreria (vemos, ao contrário, a fundação dos estados latinos). Bizâncio, assim, tinha pretensões sobre a região, de conquistar de volta estas terras, e João II teria mesmo começado a reunir seu exército para isto, mas sua morte acabaria refreando a empreitada.¹¹⁵ Além disto, consegue algumas conquistas aos seljúcidas, que nem sempre serão mantidas, mas que contribuiriam na afirmação de seu poder.¹¹⁶ Seu governo seria marcado ainda pela

economia bizantina; no geral, no entanto, a tendência é esta medida se tornar mais e mais comum com Veneza ampliando suas concessões e outras cidades italianas também ganhando estes favores imperiais, como Gênova e Pisa.

¹¹¹ RUNCIMAN, Steven, 1961, op. cit., p. 42

¹¹² Ibid., p. 42

¹¹³ BALARD, Michel. op. cit., p. 134. VRYONIS, Speros. op. cit., p. 147

¹¹⁴ RUNCIMAN, Steven, 1961, op. cit., p. 42.

¹¹⁵ THE BIZANTINE EMPIRE. In: *The New Cambridge Medieval History*. Cambridge: Cambridge University Press, v. 4, 2008, p. 617

¹¹⁶ Ibid., p. 616.

suspensão dos privilégios dados aos venezianos, mas que logo seriam retomados no governo do sucessor, Manuel I (1143-1180).

Manuel I volta-se bastante, durante seu governo, ao Ocidente, algo que João II tinha evitado um pouco, tentando uma política isolacionista com relação ao Ocidente, embora no final de seu governo tenha acabado precisando abrir mão disto.¹¹⁷ Vale-se de soldados cristãos e estreita os laços com as cidades italianas, fazendo grandes concessões não apenas a Veneza, mas também a Gênova e Pisa. Tudo isto viria agravar uma crise que já começa a se desenhar com Aleixo I e as decisões tomadas no curso da Primeira Cruzada. Confiando aos italianos grande parte das transações comerciais, os produtos bizantinos continuariam populares em todo o mundo, mas agora na prática quem dominava a atividade comercial e ficava com os lucros eram os italianos.¹¹⁸

O basileus seguinte, Andrônico I, acabaria levando ao massacre dos latinos em 1182 e na revogação dos direitos e concessões aos mesmos, o que será um duro golpe que depois se voltaria contra Bizâncio, com a Quarta Cruzada. Seguem-se governos fracos, golpes, independência da Bulgária, perda do Chipre.¹¹⁹ O fim do século XII e início do XIII assistem a uma Bizâncio cada vez mais enfraquecida. Sofrendo com ataques dos turcos, dos normandos, do imperador do Sacro Império, contando com o ressentimento veneziano que leva ao saque da cidade de Constantinopla em 1204, Bizâncio jamais se recuperaria plenamente dos golpes que sofria.

Mesmo com o fim do breve Império Latino da România, Bizâncio não consegue se restabelecer totalmente, tendo que arcar com a reconstrução de uma Constantinopla devastada pelos anos de domínio latino e disputas e guerras internas; além disto, desta vez são os genoveses que viriam cobrar sua parte, tendo prestado auxílio na busca pela retomada do poder.¹²⁰

O cerco de Constantinopla com o estabelecimento temporário de um Império latino e com grandes vantagens comerciais para venezianos seria um golpe duro também para a cristandade latina, porque com isto a debilidade cristã no Oriente se acentuaria. Seria muito difícil qualquer recuperação de territórios dali para frente e o pouco que restaria dos estados latinos iram pouco a pouco desintegrando-se.

¹¹⁷ THE BIZANTINE EMPIRE. op. cit., p. 615.

¹¹⁸ RUNCIMAN, Steven, 1961, op. cit., p 43

¹¹⁹ Ibid. p 43

¹²⁰ Ibid. p 45.

O poder marítimo das cidades italianas, este sim, pareceu mais sólido que nunca, mesmo com (e talvez em função do) enfraquecimento de Bizâncio e da decadência dos estados latinos no Oriente.

Sendo um dos principais fatores da presença do mundo ocidental no Mediterrâneo Oriental a partir do final do século XI, é fundamental que tratemos aqui a temática das cruzadas, pois é no universo dos conflitos advindos das mesmas que nossos viajantes circulam. Seja de maneira mais direta, como no caso do *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*, seja de maneira indireta como no caso de Benjamin de Tudela e Ibn Jubair, é numa conformação de mundo pautada pelas tensões advindas dos conflitos cruzadísticos que nossos viajantes se deslocam e mesmo organizam sua narrativa. No que se refere à historiografia sobre as Cruzadas, temos relatos e tentativas de explicação dos conflitos já desde muito cedo, com autores contemporâneos às mesmas tentando buscar explicações para elas. Teremos também autores diversos tratando da temática nos séculos subsequentes, e sua visão e compreensão dos conflitos passava sempre pela própria concepção ideológica do mundo, coincidindo as visões negativas das Cruzadas com os momentos históricos que condenariam a Idade Média. No entanto, vamos nos focar sobretudo a partir do século XIX, quando podemos dizer que uma produção mais acadêmica passa a ser elaborada sobre as Cruzadas.

Ao longo do século XIX, e em plena concordância com a mentalidade positiva que o romantismo legaria sobre a Idade Média, as Cruzadas seriam entendidas a partir de um prisma otimista. Também, em consonância com o pensamento da época, o positivismo teve um peso bastante considerável sobre as concepções de Cruzadas neste momento, buscando restituir fatos, compreender suas correlações, estudar de maneira exaustiva as fontes disponíveis.¹²¹ Como duas obras clássicas desse período, podemos citar a do alemão Friedrich Wilken (1807-1832) e a do francês Joseph François Michaud (1812-1822).¹²²

No século XX, por sua vez, começariam a aparecer trabalhos no formato de Histórias Gerais, dos quais devemos citar o de Steve Runciman, *History of the Crusades*, de 1951¹²³ e de René Grousset, de 1934-36.¹²⁴ É neste momento, ainda, que uma obra

¹²¹ RODRÍGUEZ GARCÍA, José Manuel. Historiografía de las Cruzadas. *Espacio, Tiempo y Forma*. Série III: História Medieval, t. 13, pp. 341-395, 2000. p. 347

¹²² CONSTABLE, Giles. The Historiography of the Crusades. In: LAIOU, Angeliki. MOTTAHEDEH, Roy Parviz. *The Crusades from the Perspective of Bizantium and the Muslim World*. Washington: Dumbarton Oaks, 2001. p. 9.

¹²³ RUNCIMAN, Steven. *A History of the Crusades*. Nova York: Cambridge University Press, 1951. 3 v

¹²⁴ GROUSSET, René. *Histoire Des Croisades et du royaume Franc de Jérusalem*. 3 vols. Paris: 1934-1936

bastante inovadora com relação às Cruzadas vai aparecer e terá forte influência nas gerações seguintes: falamos do foco dado à ideologia da Cruzada por Erdman, em 1935.¹²⁵

De forma geral, em contraste com o que fora visto no século XIX, os historiadores do século XX muitas vezes teriam uma interpretação muito mais crítica das Cruzadas. Assim, por exemplo, Runciman vai qualificá-la como ato de intolerância em nome de Deus.¹²⁶ Em consonância ainda com os movimentos de contestação ao imperialismo e ao neocolonialismo, muitos pesquisadores, a partir da segunda metade do século XX, insistiram no caráter das cruzadas como um empreendimento colonialista,¹²⁷ tendência que encontraria eco no pensamento árabe moderno, que enxergaria na instituição do Estado de Israel um novo capítulo na história deste colonialismo.¹²⁸

O século XX veria ainda um esforço colaborativo conjunto, nos Estados Unidos, que legaria uma coleção em seis volumes por parte de pesquisadores de Wisconsin, publicados entre 1955 e 1989. Esta última obra, bastante abrangente, vai abarcar entre outros aspectos, a arte e a arquitetura, o impacto das Cruzadas no Oriente, mostrando uma nova forma de abordagem. Uma outra coleção, de Oxford, vai tratar ainda da temática da espiritualidade e da ideologia nas Cruzadas, sendo fortemente influenciada pela obra pioneira de Erdman.¹²⁹

Pesquisa já mais recente, a obra de Tyerman se preocupará não apenas com o relato dos acontecimentos, mas também em sublinhar a forma como uma ideologia de cruzada ajudaria a moldar uma ideia de pertencimento entre seus participantes, um pertencimento a uma sociedade cristã, contribuindo na delimitação de suas fronteiras.¹³⁰ O autor faz um balanço sobre as perspectivas historiográficas das Cruzadas, apontando dois extremos que para ele seriam igualmente problemáticos. Por um lado, a tendência das sociedades modernas a ver no passado apenas o atrasado, o primitivo, a credulidade, fariam com que a construção da visão sobre as cruzadas fosse permeada por valores depreciativos que deturpam o fenômeno e impedem sua real compreensão. Por outro lado,

¹²⁵ RODRÍGUEZ GARCÍA, José Manuel. op. cit., p. 357.

¹²⁶ RUNCIMAN, Steven, 1951, op. cit. v. 3, p. 480.

¹²⁷ BURNS, Edward. *Western Civilizations: The History of their Culture*. Nova York: Norton, 1998, p. 322-323.

¹²⁸ URBAN, William. *Rethinking the Crusades*. Perspectives on history, 1998. Disponível em: <<http://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/october-1998/rethinking-the-crusades>>. Acesso em: 20 de setembro de 2014.

¹²⁹ CONSTABLE, Giles. op. cit., p. 10.

¹³⁰ TYERMAN, Christopher. *A guerra de Deus: uma nova história das cruzadas*. Rio de Janeiro: Imago, 2010.

igualmente danosa seria a tentativa de ver nesses acontecimentos um espelho dos tempos atuais, estabelecendo correlações que só podem ser compreendidas como construções contemporâneas, dotando acontecimentos passados de valores que lhes são anacrônicos. Assim, ressalta como ponto de partida e de chegada o esforço de compreender o fenômeno em seus próprios termos, o que nem sempre é uma tarefa fácil, mas que deveria ser o horizonte de qualquer abordagem do passado, não apenas das Cruzadas.

Os estudos sobre cruzadas acompanham as tendências mais gerais da historiografia, como podemos observar e, nesse sentido, também não é de se estranhar que a partir da década de 80 do século passado, temas como a participação da mulher, o papel das pessoas comuns, a história social, a representação do “outro”, a ideologia da cruzada, estejam tanto na pauta do dia.

Achamos fundamental que seja estabelecido aqui em linhas gerais alguns elementos cronológicos das cruzadas, de maneira a apresentar o contexto no qual nossos viajantes se inserem e como as questões que estão presentes nesta sociedade vão aparecer em suas representações do mundo. Não está em causa aqui apenas os aspectos políticos que vão demarcar as posições no Mediterrâneo no século XII, mas também as ideologias que vão informar as visões de mundo e pautar as relações e representações que cada membro das culturas aqui tratadas fará uns dos outros.

Entendemos por cruzada um tipo de guerra feita em nome da fé contra um inimigo que tanto podia ser real quanto imaginário e que era organizada e conduzida pelas camadas dominantes do período, isto é, as elites religiosas e políticas que viam naqueles inimigos uma ameaça à fé cristã e que, portanto, devia ser combatida.¹³¹ Cabe lembrar ainda que o termo cruzadas se estabeleceria depois, e que os primeiros cruzados não adotavam este nome e nem a ideologia cruzadística estava já dada de antemão. A Cruzada, como a entendemos hoje, é fruto de um longo processo que envolve guerra, ideologia, acomodações.

Igualmente, cabe salientar que as Cruzadas não foram sequer vistas da mesma maneira pelo mundo árabe. Não eram vistas, então, como uma grande empreitada dos cristãos para recuperar a terra santa, mas como uma guerra e disputa por territórios, que a princípio nada tinha de diferente das tantas outras batalhas que travaram com os cristãos antes deste evento.¹³²

¹³¹ TYERMAN, Christopher, op. cit., p. 13

¹³² MAALOUF, Amin. *As cruzadas vistas pelos árabes*. São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 14

As linhas gerais de sua cronologia já estão há muito estabelecidas, e podemos evocar brevemente a elas a título de contextualização.

A primeira delas cruzada (1096-1099) seria resultado do apelo bizantino ao auxílio ocidental diante de um cenário em que os turcos seljúcidas, apossando-se de regiões na Ásia menor, ameaçavam a preponderância bizantina na região. Era um pedido de auxílio que tinha por pretensão o envio de tropas, dado que Bizâncio dependia em grande medida de mercenários. Chegou a fazer uso de tropas normandas, mas muitas vezes acabou se vendo ameaçada por estas. Esta Primeira Cruzada acaba sendo um grande sucesso para o mundo cristão, com a conquista de Jerusalém e o estabelecimento do reino de Jerusalém, sem falar em diversos outros principados que se estabeleceriam: Edessa (1098), Antioquia (1098), Trípoli (1104). Esta conquista estabeleceria a presença cristã no Mediterrâneo oriental (para além de Bizâncio, que nunca cessara de ter acesso ao mesmo). As cidades italianas conseguem, mediante os auxílios prestados, o transporte de soldados, o abastecimento dos principados, ganhar uma série de concessões, estabelecendo uma série de bairros nestes principados, com uma série de privilégios concedidos a eles.

A queda de Edessa para os muçulmanos, em 1144, seria a motivação da Segunda Cruzada (1147-1149), que, por sua vez, se mostraria como um fracasso gigantesco, desmoralizando em grande parte os cristãos que não conseguem nenhuma conquista significativa.

Pouco a pouco, ao longo do século XII, os cristãos foram perdendo suas bases na região da Ásia Menor, culminando com a perda de Jerusalém para Saladino em 1187. Este evento daria início à Terceira Cruzada ou Cruzada dos Reis (1189-1192), organizadas pelos reis Ricardo Coração de Leão, Felipe Augusto e o imperador Frederico Barba-Ruiva (que morre no caminho da Cruzada). O *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi* traz um relato dos eventos sob a ótica de um membro do lado inglês da cruzada.

A Quarta Cruzada (1202-1204) teria pretensões iniciais de conquistar o Egito, tido como um ponto estratégico para a conquista de outras regiões, além de seu potencial econômico e comercial inegáveis. No entanto, acabaria sendo desviada para o saque de Constantinopla, e o estabelecimento de um breve império latino na região, um ato

promovido pelos venezianos, cujas relações com Bizâncio já não eram das melhores¹³³ e que só pioraria as suspeitas e ressentimentos entre cristandade latina e os bizantinos.

Este apanhado, bastante breve e que está longe de esgotar o tema, nos possibilita uma visão de conjunto para o estabelecimento das linhas de força que informam esta pesquisa. Mais elementos específicos surgirão nas próximas páginas, sobretudo no que se refere ao contexto entre a Segunda e Terceira Cruzadas e a mobilização de forças que daria início a esta.

Estas cruzadas teriam, pois, um papel grande no estabelecimento da presença cristã na região da Síria e da Palestina. Diversas questões devem ser levadas em consideração para compreendermos como este fenômeno se torna possível. Um deles seria a questão de haver uma quantidade grande de cavaleiros cujo ímpeto guerreiro a Igreja vinha tentando controlar há algum tempo através da Paz de Deus. Buscando fazer com que esta cavalaria se adequasse e seguisse os ideais de justiça e paz, a Igreja enfatiza sempre o papel destes em proteger aqueles que não poderiam fazê-lo por si próprios, como a própria Igreja e os *laboratores*.¹³⁴ Ao fazê-lo, dota esta cavalaria de elementos inegáveis de legitimidade, mas também busca limitar a ação desta violência no interior da cristandade, o que nem sempre vai conseguir, certamente.¹³⁵

Lembremos que o mundo ocidental vive, desde o início do século XI, um aumento demográfico significativo e que o costume nas famílias nobres era que a herança ficasse apenas com o filho primogênito, uma forma de impedir que o patrimônio familiar se fragmentasse. Em termos práticos isto significa que haveria filas e filas de filhos da nobreza que, não sendo primogênitos, mas tendo sido educados nos ideais cavaleirescos, teriam interesses em fazer suas próprias conquistas. Quando este ímpeto se dava no interior da cristandade, isto era visto como um problema, sobretudo pela Igreja, que também era detentora de terras e frequentemente se via às voltas com os guerreiros disputando com ela suas terras.¹³⁶ Neste contexto o advento das Cruzadas parece muito

¹³³ PIRENNE, 1939. op. cit., p. 30.

¹³⁴ É claro, é discutível até que ponto não se trata de uma questão de disputa entre Igreja e nobreza, dado que a igreja era também senhora de terras e tinha interesses em impedir que os cavaleiros saqueassem suas terras.

¹³⁵ Sobre o tema, cf. BASCHET, Jérôme, op. cit., p. 118-119. Haveria que se discutir até que ponto a Igreja teria algum poder de fato em limitar estas ações; a instituição de dias em que não era lícito o uso da violência (domingos e dias santos) e espaços onde ela não era adequada (a questão do direito do asilo nas Igreja) não seria também uma maneira de dizer que em todos os outros dias e espaços a guerra seria lícita?

¹³⁶ Baschet insiste, sobre isto, que a postura da igreja era cambiante: quando a atividade guerreira a beneficiava, oferecia justificativas e legitimidade através do discurso de que o cavaleiro era um representante de Deus e que protegia os indefesos; quando a violência se voltava contra a igreja, ela não demora a criticar. Ibid., p. 119

oportuno, ao permitir desviar para fora da cristandade este ímpeto guerreiro que tanto podia causar problemas internos. O ideal de fazer a guerra contra o infiel e não contra outros cristãos será muito enfatizado pela igreja nos anos que antecederiam as cruzadas.

É claro que, em termos práticos, as exortações da Igreja nem sempre teriam o efeito esperado e que era e continuaria muito comum vermos cristãos atacando cristãos: a expansão normanda é um exemplo claro disto. No entanto, é inegável que a exortação da Igreja poderia ter impacto nas concepções de mundo da cavalaria, que agregaria estes valores para si e que passaria a encampar a ideia de uma luta contra um inimigo dito “infiel”. Esta leitura de mundo será muito fluida, decerto, a ponto de no século XIII ser possível à cristandade atacar Bizâncio, também cristã, oferecendo a justificativa que eram cismáticos e não seguiam a fé correta.

A Primeira Cruzada parece vir sacramentar esta tentativa da Igreja de controlar e desviar os impulsos guerreiros; também se adequa bastante em conferir legitimidade à atuação da cavalaria, e se dá justamente em um momento em que isto está em curso.¹³⁷

Obviamente, aqueles que se envolveriam nas cruzadas não seriam apenas pessoas movidas por sentimentos cristãos e pela noção de defender os peregrinos e recuperar a dita terra santa. O empreendimento era uma oportunidade grande de conquista de terras e glórias, além da possibilidade de atuar como guerreiros. Era ainda uma oportunidade de grandes butins para soldados mercenários, e os normandos serão um exemplo grande disso, se envolvendo nas cruzadas e empregando suas armas da mesma forma como teriam feito anos antes no sul da Itália, alugando suas armas a quem melhor pagasse (e depois resolvendo eles mesmos se tornarem empreendedores e conquistadores).

Também era oportunidade gigantesca para acessar novos lugares que poderiam fornecer produtos raros no Ocidente que poderiam ser revendidos a altos preços, motivo pelo qual vemos logo cedo os mercadores italianos se engajando na empreitada com o envio de embarcações para transportar pessoas ou abastecer os acampamentos militares. Os lucros foram grandiosos, e cedo estas cidades conseguem concessões nas terras conquistadas.

As cruzadas também mobilizaram outros setores da sociedade. Assimilando a atividade da cruzada à da penitência de um peregrino, pessoas de diversos estratos sociais se juntam, engrossando as fileiras de soldados que não seriam compostas exclusivamente

¹³⁷ Franco Cardini observa que a Primeira Cruzada vai coincidir com a fase em que a ética cavaleiresca estava começando a surgir e em que cerimônias como a do adubamento ganhavam forma. Cf. CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. op. cit. v. 1, p. 479

por nobres e guerreiros mercenários, mas também por camponeses e cidadãos. Mulheres, crianças e monges também são vistos engrossando as fileiras. Uma vez no cerco, poderiam estar engajados diretamente nas atividades guerreiras, mas também desempenhando outras funções nos grandes acampamentos.¹³⁸

No *Itinerarium* vemos menções a mulheres no cerco de Acre. É mencionado o caso de uma mulher que, junto com outras pessoas, trabalhava incansavelmente enchendo com terra fossos que os cristãos cavavam para melhor se defender; durante seus esforços, a mulher seria atingida por um soldado turco e pediria ao esposo e aqueles ao redor que seu corpo ficasse naquele fosso como parte do esforço cristão.¹³⁹ Nesta mesma passagem o autor nos dá uma evidência que embora a morte desta mulher possa parecer excepcional por seus ideais e valores, a presença de toda sorte de pessoa era algo muito corriqueiro nestes acampamentos: fala de um multidão de pessoas de todas as idades e sexos que estaria envolvida na atividade de preenchimento do fosso.¹⁴⁰ Nem sempre a presença destas mulheres aparece sob ótica positiva: são representadas como distrações e tentações em certo ponto do texto;¹⁴¹ em outros, vemos mulheres matando turcos, mas a maneira como o fariam, afirma o narrador, era humilhante e sem honra, e o fato de serem “fracas” fazia com que sua morte fosse mais lenta e sofrida.¹⁴² Seja qual for a visão de nosso narrador, ela nos permite ver que os acampamentos cristãos eram repletos de homens e mulheres de diversos estratos sociais e que desempenhavam funções as mais variadas.

É preciso pensar também de que forma o advento das cruzadas impactaria a vida das populações locais. Grandes dificuldades se impunham na vida das populações locais e mesmo para os peregrinos¹⁴³ que se viam em meios aos conflitos, tendo de lidar com a possibilidade de ataques, com situações de cerco, com crises de preços. Estas dificuldades não se dão apenas na cronologia tradicional na qual inserimos as cruzadas, isto porque

¹³⁸ Havendo episódios conturbados e sangrentos, como a dita “cruzada popular”, durante a Primeira Cruzada, que reuniu setores mais populares e se organizou independentemente da cruzada oficial. Havia alguns cavaleiros menores, mas também camponeses e cidadãos, homens e mulheres, crianças, que liderados por Pedro o Eremita, resolvem seguir para Jerusalém e recuperá-la. Acabam se envolvendo em conflitos pelas terras por onde passam, cristãs e acabam atacando comunidades judaicas; na lógica destes cruzados, se o objetivo era contra o infiel, caberia atacar os judeus tanto quanto os muçulmanos.

¹³⁹ ITINERARIUM [...]. op. cit.

¹⁴⁰ Ibid

¹⁴¹ Ibid

¹⁴² Ibid

¹⁴³ Aqui nos referimos aos peregrinos não envolvidos nas cruzadas, embora o caráter penitencial que as mesmas assumiriam fizesse com que muitos cruzados fossem também tidos como peregrinos e que o caráter de penitência mobilizasse grandes massas populacionais a se juntarem ao empreendimento.

entre uma cruzada e outra as tensões e conflitos locais poderiam continuar e a vida na região poderia sofrer bastante com o impacto destas tensões.

Havia, por certo, casos de tréguas sendo travadas, como aquelas que Saladino teria com os cristãos antes e após a Terceira Cruzadas. No entanto, escaramuças pontuais poderiam ser um problema para a população que vivia naqueles lugares. Há registros de caravanas sendo atacadas por exércitos cristãos, como no emblemático episódio que teria sido o motivador da postura de Saladino com relação a Jerusalém, quando Reinaldo de Chatillon ataca uma caravana de muçulmanos, rompendo a trégua estabelecida.

Isto dito, a regra geral era a de não importunar, sobretudo quando não se tratava de época de cruzadas, as caravanas, viajantes, peregrinos, mercadores. Ibn Jubair faz uma observação desta situação ao afirmar que

One of the astonishing things that is talked of is that though the fires of discord burn between the two parties, Muslim and Christian, two armies of them may meet and dispose themselves in battle array, and yet Muslim and Christian travellers will come and go between them without interference¹⁴⁴

Segue então descrevendo uma ocasião em que Saladino se prepararia para cercar a fortaleza de Kerak, um cerco longo, afirma, mas durante o mesmo as caravanas seguiriam normalmente entre o Egito e Damasco, passando por terras dos *francos* sem qualquer impedimento. O contrário também se via: muçulmanos atravessando livremente de Damasco a Acre, passando por terras cristãs sem impedimento. Nem cristãos nem muçulmanos, em seus negócios cotidianos, seriam parados, a princípio, e suas vidas deveriam seguir normalmente.¹⁴⁵

É claro, como já mencionamos, que os riscos de ataques existiam, sobretudo quando as relações se exacerbavam, mas haveria este acordo tácito de não importunar aquelas pessoas.

¹⁴⁴ “Uma das coisas surpreendentes ditas é que, embora o fogo da discórdia arda entre as duas partes, muçulmanos e cristãos, dois exércitos deles podem se encontrar e se dispor em formação de batalha, e ainda assim os viajantes muçulmanos e cristãos poderão ir e vir entre eles sem interferência.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 300.

¹⁴⁵ Ibid., p. 301



Mapa 2: Leste latino, 1098-1205.

De maneira geral os sucessos em termos da posse de territórios na região por parte da cristandade acabam ruindo bem cedo. Neste sentido, as Cruzadas se mostram como um empreendimento desastroso. No entanto, é inegável que as relações entre Ocidente e Oriente se intensificam em grande medida a partir do estabelecimento destes principados cristãos e não cessariam com seu fim. As grandes cidades italianas que estabelecerão bairros, colônias e *fondacos* nos principados cristãos não deixam de estar presentes mesmo com seu ocaso.

Se em um primeiro momento vemos genoveses e pisanos atuando de maneira a tentar acabar com domínio muçulmano do Mediterrâneo Ocidental, muitas vezes

encampando o discurso de auxiliar cristandade contra os ditos infiéis, estes mesmos mercadores rapidamente se adaptariam às novas condições.

Lejos de perjudicarles, el comercio de los italianos con las costas de Asia Menor los beneficiaba. Gracia a él, las especias, traídas por las caravanas de China y de India, podían transitar hacia al Oeste, hacia las regiones sirias, donde las recogían los barcos italianos. Nada pues podía ser más provechoso que la persistencia de una navegación que servía para mantener la actividad económica de las regiones turcas y mongolas.¹⁴⁶

Não se trata apenas de deixar permanecer os mercadores cristãos nos principados que vão sendo conquistados. Vemos mesmo a tentativa de trazê-los para atuar nos portos muçulmanos sem um prévio domínio cristão. É o caso quando Saladino concede autorização para as cidades italianas terem acesso aos portos do Egito, que era um grande centro comercial e que possibilitaria que estes comerciantes fizessem intermediação de produtos do Oriente (que chegariam ao Egito via deserto, mar Vermelho e rio Nilo), revendendo-os a altos preços no Ocidente.

A história do Islã no século XII afasta-se bastante do que havia sido este vasto império até o século X. A ideia de uma grande unidade política encarnada inicialmente no califado omíada de Damasco e posteriormente no califado abássida de Bagdá deu origem a uma multiplicidade de unidades políticas locais.

A ascensão do califado omíada de Córdoba, em al-Andaluz (e a subsequente fragmentação deste nos reinos taifa), o surgimento do califado fatímida no Egito, a rápida expansão de tribos turcas convertidas ao Islã que reconfigurariam as relações políticas no interior do próprio califado abássida, a ascensão dos almóadas no noroeste da África, o poder desempenhado por emires cada vez menos dependentes de seus califas, tudo isto aponta para um quadro de fragmentação política, muito embora uma referência a uma cultura e religião comuns continuassem a fazer com que fossem possível pensar o conceito de *umma* e do *dar al-Islã*.

Por *umma* referimo-nos ao conceito de comunidade islâmica em sentido amplo, abrangendo os adeptos do Islã em toda sua diversidade de espaços e governos. Já *dar al-Islã* está mais pensado em termos de territórios sob domínio do Islã (que abrange pessoas

¹⁴⁶ “Longe de prejudicá-los, o comércio dos italianos com as costas da Ásia Menor os beneficiava. Graças a ele, as especiarias, trazidas pelas caravanas da China e da Índia, podiam transitar até o Oeste, até as regiões sírias, onde os barcos italianos as recolhiam. Nada era, portanto, mais proveitoso que a persistência de uma navegação que servia para manter a atividade econômica das regiões turcas e mongóis.” [tradução livre] PIRENNE, 1939. op. cit., p. 29-30

de outras denominações religiosas também).¹⁴⁷ Assim, um judeu vivendo em terra muçulmana faria parte do *dar al-Islā*, mas não da *umma*. Em oposição ao conceito de *dar al-Islā* estaria o de *dar al-Harb*, “país da guerra”, diz respeito a todos os territórios fora do domínio islâmico.¹⁴⁸

Como ressalta Karen Armstrong, este fracionamento observado na unidade política do Islã sobretudo a partir do século X não atrapalha a concepção desta unidade cultural. Pelo contrário, o enfraquecimento de um poder único, central, e o surgimento de vários líderes regionais funcionou, curiosamente, como forma de reforço de identidade. Isto porque os muçulmanos, não vão se ver como pertencentes a instituições políticas efêmeras; pelo contrário, o que seria o grande definidor de uma identidade comum capaz de unir esses fiéis é a noção de formarem uma unidade religiosa e cultural. É, portanto, o próprio conceito da comunidade dos fiéis, a *umma* que se vê reforçado e fortalecido durante o processo da fragmentação política.

Obviamente, isto não quer dizer que diferenças identitárias com relação ao pertencimento a certas unidades políticas ou ainda a certos grupos étnicos não fossem importantes. O mundo muçulmano como um todo foi bastante marcado por uma diversidade étnica que marcará a maneira como os indivíduos lidam uns com os outros. À etnia árabe inicial, vemos somar-se povos berberes do norte da África logo nos primeiros anos de expansão; persas também logo fariam parte de um contingente grande do Islã, e ao longo dos séculos isto só foi se alargando, com o Islã conquistando adeptos entre as populações locais por onde se espalhava. Por volta do século XII temos três grandes grupos extremamente importantes conduzindo as reviravoltas políticas islâmicas: turcos, árabes, persas. As lealdades oscilam em função destas identidades, além obviamente dos jogos políticos e de influência. E mesmo no âmbito religioso, divergências são vistas, como a oposição entre xiitas e sunitas e os conflitos internos a cada um destes blocos, com suas várias escolas de pensamento.¹⁴⁹ Ainda assim, a noção de pertencimento a uma comunidade de fiéis e a concepção de haver um território do Islã em oposição a um (ainda) não submetido, conferem este senso de identidade comum e informação, em contrapartida, a alteridade.

¹⁴⁷ DAR AL-ISLAM. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1991, v. 2, p. 127

¹⁴⁸ DAR AL-HARB. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1991, v. 2, p. 126.

¹⁴⁹ Ou seria o caso de considerar esta divergência não apenas em termos de questões religiosas, mas também políticas? Ambos os aspectos se misturam, na medida em que se trata das concepções teológicas islâmicas, mas comporta ainda a noção de quem seria o sucessor do profeta. O conflito entre xiismo e sunismo desde o início comporta, portanto, aspectos políticos e econômicos, o que é um traço bastante claro de quanto estes aspectos eram indissociáveis no mundo islâmico.

O século XII assiste, portanto, a um Islã muito multifacetado, com tensões políticas internas à comunidade. Ainda assim, no século XII, era ainda um bloco bastante poderoso no cenário internacional, dominando regiões significativas da costa do Mediterrâneo e além. A cristandade, que pouco a pouco ia avançando, fosse com a dita “reconquista” na península Ibérica, fosse com as conquistas na região do Levante, ainda encontrava um rival político significativo.

De maneira que é importante trazer alguns elementos desta sociedade para que o contexto no qual se dão os relatos aqui estudados ganhe mais sentido. Acreditamos que há quatro tópicos principais que devem ser mencionados aqui, neste sentido, em termos das unidades políticas do Islã do século XII e princípio do XIII: o califado abássida de Bagdá; o poder almóada na península Ibérica e norte da África; a dinastia dos zênidas; a ascensão de Saladino.

Os abássidas se estabelecem como califas após derrubada do califado omíada de Damasco, em 750, decorrente de um grande movimento de revolta que envolveu diversos setores da sociedade muçulmana. Remetendo-se à ascendência do profeta, via Abas ibn Abdal Mutalibe (tio de Maomé), buscaram enfatizar ao longo dos primeiros anos de seu governo o aspecto religioso no califado. Enquanto os omíadas teriam se valido pouco disso, focando muito mais no estabelecimento das instituições e nas questões administrativas, os abássidas desde cedo ressaltam seu papel como lideranças não apenas política, mas religiosa.

A transferência da capital para Bagdá, em 762, demonstra que os abássidas se voltam muito mais para as relações e esfera de influência persas que seus antecessores que se ligaram mais à influência da cultura grega.

A situação geográfica de Bagdá também nos ajuda a entender sua escolha como sede do califado. Situada em região fértil, com rios importantes como o Tigre e o Eufrates, próximo a grandes centros acessíveis a partir de estradas (Egito, Síria, Irã, entre outras regiões). Sede do califado, terá um afluxo de toda sorte de gente, um comércio bastante intenso, se tornará grande centro intelectual e terá uma vida urbana ativa e um ambiente de corte rico. Atraía desde cedo um afluxo grande de viajantes, mercadores, estudantes, curiosos. Construída do zero, foi planejada de maneira a exibir a grandiosidade que, acreditava-se, devia estar associada à figura do califa, e refletir na arquitetura da cidade estes elementos, além de manter marcado o distanciamento do centro do governo com

relação à sua população.¹⁵⁰ Os traços desta arquitetura suntuosa e do ambiente de luxo da corte são percebidos no século XII por Benjamin de Tudela, que traz detalhes sobre diversas cerimônias e ritos em torno da figura do califa, além de ressaltar o distanciamento deste com relação ao seu povo. A riqueza e suntuosidade também são mencionados por Ibn Jubair que, embora vendo com olhos menos benevolentes que Benjamin de Tudela, não deixa de mencionar a riqueza da população de Bagdá, embora ressalte um certo orgulho que critica, além de ressaltar a decadência deste império.

Durante seus primeiros anos, o califado abássida é bem-sucedido e consegue ser representação da unidade política no Islã, sendo reconhecido por toda a *umma*. No entanto, não tarda a ter que lidar com problemas decorrentes de sua própria grandiosidade.

Em um império de dimensões vastas, era preciso encontrar mecanismos para manter o controle sobre as regiões sob seu domínio. Isto seria feito mediante um governo centralizador e bastante burocrático.

Para administrar, o califa dependia de funcionários e delegar funções, o que a longo prazo contribuiria em seu enfraquecimento. Entre os funcionários mais próximos estariam os vizires, conselheiros do califa e que contariam com posição bastante privilegiada.¹⁵¹ Havia, ainda, os emires, que a longo prazo acabam se tornando governadores de suas próprias regiões, mesmo formalmente reconhecendo a autoridade do califa.

Estes emires desempenhavam uma função geralmente associada a governo e comando; no tempo dos abássidas deviam atuar para garantir que a ordem fosse mantida e os impostor coletados, sempre se reportando ao califa.¹⁵² Em regiões mais afastadas em que se fazia necessário conceder poderes amplos aos emires, vamos vendo casos em que vão adquirindo “carta branca” para agir desde que pagassem tributo ao califa. Estes vizires iam dando origem a verdadeiras dinastias, mantendo suas famílias no poder nestas regiões mais distantes do centro do governo.

Isto sucede de tal maneira que a noção geral associada a emir posteriormente é a de uma pessoa que, embora reconhecendo o califa como autoridade e mesmo fonte de seu

¹⁵⁰ Cf. HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 59

¹⁵¹ Os vizires seriam inicialmente pessoas próximas ao califa e que atuavam como seus conselheiros, tornando-se depois secretários e que iam adquirindo bastante prestígio na sociedade. Acabam sendo os principais funcionários da administração em um estado centralizado e burocrático que dependia de delegar funções para alcançar todos os cantos de seu poderoso e vasto império. O califa delegaria a estes vizires a administração das regiões do califado. Claramente, estas figuras acabam conseguindo concentrar cada vez mais poderes, a tal ponto que o califa se vê esvaziado de seu poder real, que na prática passaria a ser exercido por estas figuras Cf. WAZIR, In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 2002, v. 11. pp.185-197

¹⁵² AMIR. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1986, v. 1, pp. 438-9.

poder local, na prática governa regiões mais distantes, tendo autonomia de decidir sobre questões da região que governa. É claro que a figura do califa era formalmente reconhecida, seu nome continuava sendo mencionado nas orações de sexta-feira, as moedas traziam seu nome, mas na prática estes emires tinham bastante poder.

Estes emires conseguiam um reconhecimento formal do califa de sua posição e houve casos em que certas famílias forçaram do califa esta autorização porque simbolicamente o califa continuava sendo a fonte do poder legítimo e era importante para as dinastias o reconhecimento do mesmo para que pudessem ter legitimidade junto às populações que governavam.¹⁵³

Na prática, em meados do século X vemos, portanto, o poder político do califa esmorecer e estes postos de emires vão ser ocupados por lideranças militares, e veremos dinastias como as dos buídas, samânidas, seljúcidas, entre tantas outras, surgirem no poder.¹⁵⁴ O Islã começa a dar mostras de ser uma colcha de retalhos neste momento, embora ainda conte com um império territorial bastante vasto. Deste momento em diante a autoridade do califa seria mais simbólica, sendo vistos como sucessores de Maomé e dos imames, tendo um poder muito mais espiritual.¹⁵⁵

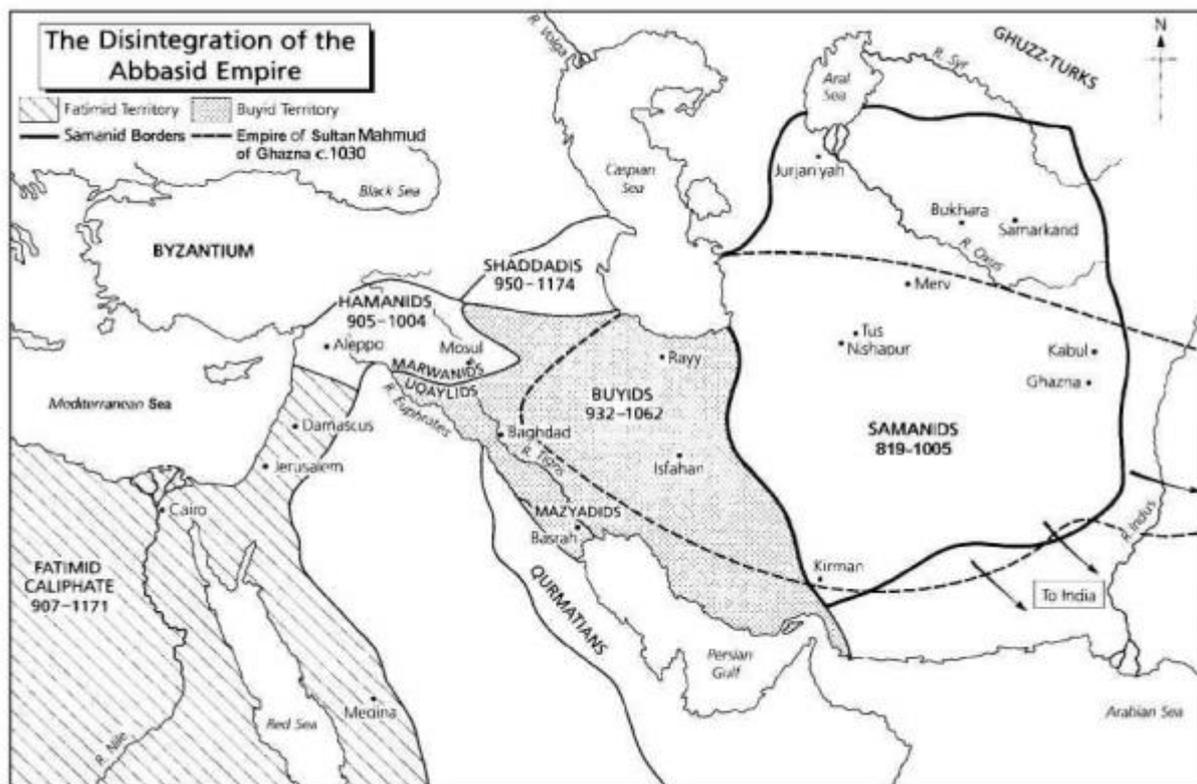
O século XII chega a assistir a momentos de tentativa de recuperação do poder por parte destes califas. A visita de Benjamin de Tudela possivelmente durante o governo de al-Mustanjid (1160-1170) ou al-Mustadi (1170-1180), é um destes momentos. Os califas se valem de um enfraquecimento momentâneo dos sultões que na prática governavam Bagdá para, com isto, buscar maior autonomia. Mesmo a passagem do Ibn Jubair, que nos traz uma Bagdá tão pessimista, se dá em um governo de um califa que consegue avançar bem em termos de recuperação de poder abássida, al-Nasir (1180-1225). São esforços que não conseguem lidar, no entanto, com as diversas forças contrária, num momento em que o Islã estaria marcado por conflitos internos e ainda tendo que lidar com as campanhas cristãs na região do Levante. Caberia a outros que não ao califa abássida a tentativa de unificação para fazer frente à investida cristã; várias tentativas foram empreendidas por sultões, alguns turcos, como Nur al-Din, mas o que talvez consegue maior sucesso seria Saladino, militar curdo que teria grandes sucessos contra os *francos*, já na segunda metade do século XII. Quanto aos abássidas, mesmo com toda tentativa, não conseguem reverter a tendência da desagregação de seu poder e no

¹⁵³ Ibid., pp. 438-9.

¹⁵⁴ Ibid., pp. 438-9.

¹⁵⁵ SAUNDERS, John Joseph. A History of Medieval Islam. Londres: Routledge, 2002. p. 106

século XIII o califado não se encontra em condições de fazer frente à investida dos mongóis, sucumbindo em 1258.¹⁵⁶



Mapa 3: Desintegração do império abássida.

A presença dos turcos no mundo islâmico começa a ser sentida já no século IX, com o recrutamento dos mesmos para atuarem nos exércitos abássidas. Era uma estratégia, como nos aponta Hourani, pois estes soldados não teriam ligações prévias com a sociedade islâmica, de maneira que o califa poderia contar com sua lealdade na manutenção da ordem.¹⁵⁷ Este também foi um plano que a longo prazo não funcionou bem, e logo veremos lideranças militares turcas se tornando determinantes na condução da vida islâmica, a tal ponto que o califa abássida se tornaria meramente simbólico. Muitos oficiais do exército abássida, tendo origem turca, acabam subindo bastante em suas carreiras e se tornando eles mesmos governantes, sendo emires em vastas regiões e alguns deles se estabelecendo como sultões.¹⁵⁸ A disputa pelo poder por uma série de

¹⁵⁶ Esta noção de um poder simbólico e espiritual é o que fará com que os abássidas continuem mesmo após a derrocada do seu califado com a invasão mongol de 1258. A partir dali viveriam no Egito, sob proteção dos mamelucos, dada sua importância simbólica

¹⁵⁷ HOURANI, Albert, op. cit., p. 62

¹⁵⁸ Ibid., p. 65

dinastias militares turcas acaba culminando em uma aliança política entre o califa abássida e os turcos seljúcidas a partir de 1055, que terá momentos harmônicos, mas também tensões amargas.¹⁵⁹

Os turcos eram uma confederação de tribos que já vemos mencionadas desde o século VI na região da Ásia, originalmente com características nomádicas, pastoris e militares, que tinham entre eles formas de organização monárquica e que teriam desenvolvida uma linguagem própria, o turco.¹⁶⁰ Havia diversos grupos com características próprias, mas no geral partilhavam uma cultura comum, uma língua e certos mitos de origem. Em meados do século X já temos turcos na Ásia Central convertidos ao Islã, o que atesta que o contato foi relativamente cedo. Não vamos fazer uma reconstituição dos turcos em suas origens e seus vários grupos, nos atendo a aspectos que sejam relevantes para melhor compreender a relação de forças no contexto desta pesquisa e o papel desempenhado por algumas tribos turcas em sua relação com o Islã.

Quando o império persa sassânida entra em ruínas, em meados do século VII, os árabes ocupam a região do Irã, passando a fazer fronteira com estes grupos turcos. Nesse momento não chegam a ser vistos como uma ameaça. Os primeiros contatos, como aponta Saunders, tendem a ser pontuais, de indivíduos, e relativamente harmônicos.¹⁶¹ Vão sendo incorporados nos exércitos dos califas abássidas que, como já apontamos, davam preferências a soldados de outras regiões que não tivessem relações com a vida em sua sociedade, conseguindo assim evitar que se envolvessem em demandas locais e garantindo uma relação mais pessoal na qual poderiam contar com sua lealdade (ou ao menos, era o que se esperava).¹⁶² Diversos soldados turcos atuaram nos exércitos abássidas, podendo ser notado isto já no século IX. Muitos destes turcos conseguem crescer na carreira militar, comandando exércitos, alguns chegando a se tornar emires e governando de maneira quase autônoma com relação ao califa.

Por volta do século X, a região do Irã que era controlada pelos emires da dinastia samânida acaba entrando em colapso, o que facilita a entrada de grande quantidade de turcos no mundo muçulmano. Estes turcos vão muitas vezes passar a controlar regiões antes em controle dos persas islamizados, adotando sistemas de governo que preservavam as estruturas destes governantes anteriores; buscam incentivar as atividades comerciais e,

¹⁵⁹ ARMSTRONG, Karen. *Islam: A Short History*. Nova York: The Modern Library, 2002, p. 81

¹⁶⁰ TURKS. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 2000, v. 10, pp. 688-689.

¹⁶¹ SAUNDERS, op. cit., p. 141-2

¹⁶² HOURANI, Albert, op. cit., p. 62

adotando o Islã, se propõem a combater “heresias” (o que em muitas ocasiões significava combater movimentos xiitas, dado que a maior parte acaba adotando o sunismo). É com os turcos também, no caso com os gháznidas, que o Islã penetra de maneira mais profunda no subcontinente indiano, trazendo a Índia para a rede de influência islâmica e aumentando o alcance das redes de comércio no mundo islâmico.¹⁶³

Outro grupo turco, o dos seljúcidas, se afirma e dá origem a um governo próprio em 1040. Estes seljúcidas seriam convidados pelo califa abássida em 1055 para auxiliar em seus problemas com os buídas, emires iranianos xiitas que tiveram grande poder e que haviam ocupado Bagdá desde 945. Com o auxílio dos turcos seljúcidas, os buídas são vencidos e tem início o sultanato em Bagdá.

Sultão era um termo que designava um detentor de poder e autoridade, sendo adotado principalmente a partir dos seljúcidas para designar estas figuras que, reconhecendo o califa, na prática era quem comandavam o califado abássida.¹⁶⁴ Isto implicava entre outras coisas que estes sultões seljúcidas tomavam para si certas funções antes tidas como obrigações do califa, entre elas zelar pela *umma*, perseguir cismas e heresias, promover a jihad na *dar al-Harb*.¹⁶⁵

Os turcos seljúcidas se envolveriam então em campanhas contra Bizâncio e os fatímidas. Investem contra a Armênia e a Geórgia, não dando grande chance de resistência a Bizâncio, que lidava ao mesmo tempo com entrada massiva de turcomanos na Anatólia.¹⁶⁶ Ainda assim, Bizâncio tenta combater, com o basileus Romanos IV liderando o exército apenas para ser capturado e depois precisar ter seu resgate pago.¹⁶⁷ Mais do que isso, a Batalha de Manzikert, em 1071, teria desdobramentos maiores, como a criação do Sultanato de Rum, governado pelos turcos seljúcidas, que então fincam pé de maneira mais duradoura na Ásia Menor. Os bizantinos ainda tentariam recuperar a região, mas sem sucesso. Outro desdobramento destas mudanças seria a Primeira Cruzada, em 1099.¹⁶⁸

¹⁶³ SAUNDERS, op. cit., p. 142

¹⁶⁴ SULTAN. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1997, v. 9, p. 849

¹⁶⁵ SAUNDERS, op. cit., p. 147

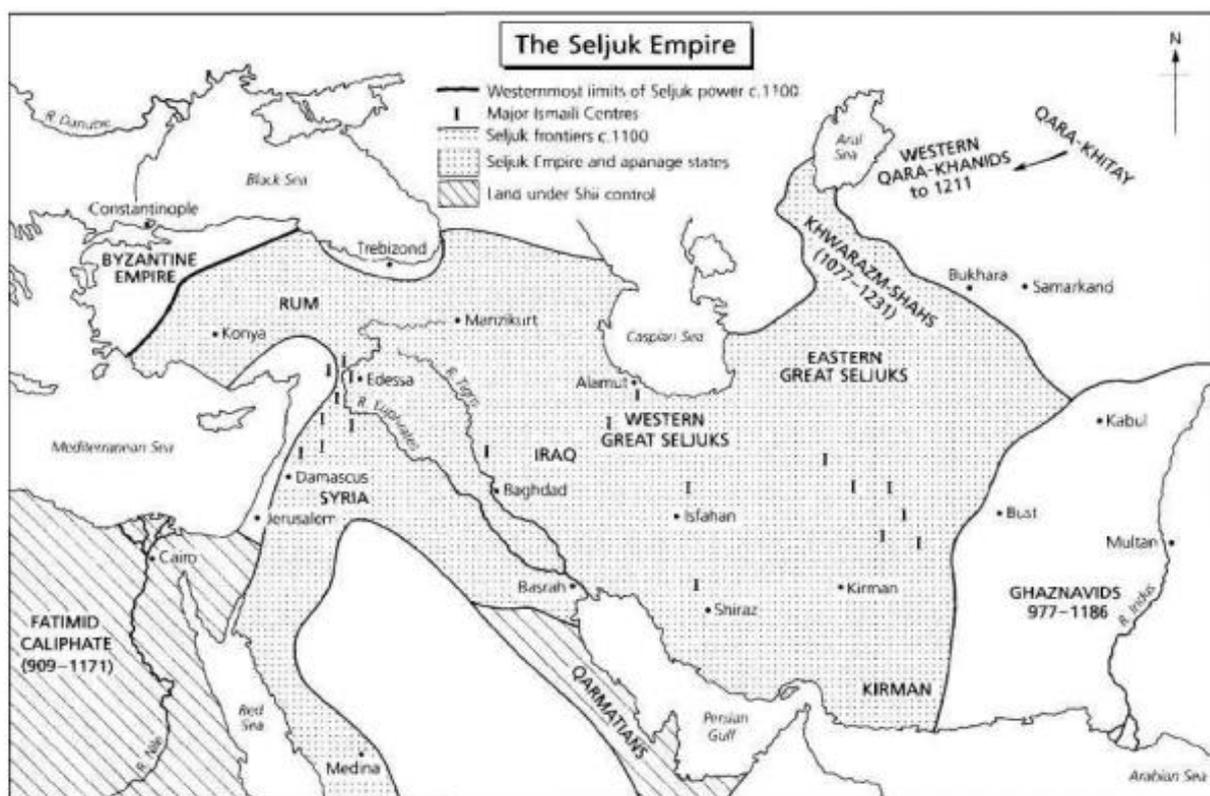
¹⁶⁶ Ibid., p. 147

¹⁶⁷ John Haldon diminui o impacto da batalha, em si, ressaltando que não era tão significativa militarmente. Seriam os desdobramentos da batalha que teriam um peso maior, porque a partir desta derrota uma guerra civil teria início e os turcos passam a ocupar em peso a Ásia Menor. HALDON, John. *Byzantium at War: AD 600-1453*. Nova York: Routledge, 2003. P. 46

¹⁶⁸ Bizâncio, com a perda da Anatólia e as pressões sofridas em suas fronteiras, dependente de exércitos mercenários e sem ter como se defender, acabaria fazendo apelo ao papa Urbano II. Seu sermão, em 1095, daria início ao movimento da Primeira Cruzada, com a vitoriosa conquista de Jerusalém em 1099.

O poder dos seljúcidas começa a enfraquecer no final do século XI; em boa parte do território dominado por eles, vemos o surgimento de lideranças locais. Principados surgem em toda parte, governados por turcos, mas ainda por buídas e curdos, que não deixam de se remeter ao poder do sultão.¹⁶⁹ Parece uma reprodução, em grau menor, do que ocorrera com os abássidas e que dera espaço à sua própria ascensão.

Enfraquecidos e envolvidos nestas disputas, não conseguirão fazer frente aos cristãos, que realizam conquistas importantes como Antioquia (1098), Jerusalém (1099), Trípoli (1109), Beirute (1110). O sultão seljúcida então encarrega um de seus oficiais, Mawdud, governador de Mossul, a organizar as defesas, dado as baixas sofridas. Mawdud consegue alguns sucessos militares, mas acaba sendo morto e isto desacelera o avanço muçulmano contra os principados cristãos. Mais alguns anos passariam até que o lado muçulmano tivesse novos avanços. A atuação do sultão seljúcida Mohammed na região costeira onde os avanços cristãos se davam, de acordo com Tyerman, nos dizem mais sobre uma tentativa de recuperar um controle frente aos demais muçulmanos que a uma tentativa de conquistar terras aos cristãos.¹⁷⁰ Seja como for, seu sucesso acaba por ruir e apenas com Zêngi vê-se um momento novo de avanços significativos do Islã.



Mapa 4: Extensão do domínio dos turcos seljúcidas

¹⁶⁹ SAUNDERS, op. cit., p. 152

¹⁷⁰ TYERMAN, Christopher, op. cit., p. 320.

Seria Zengi, um turco, servindo ao sultão, que por sua vez reconhecia o califa abássida, que começaria uma série de vitórias, a quem seu filho, Nur al-Din daria sequência. Mais que isso, é sob o comando de Nur al-Din que vemos a ascensão da figura do curdo Saladino, que viria a ser determinante no cenário político entre a Segunda e a Terceira cruzadas.

Zengi era governador do Iraque e Bagdá, sendo apontado pelo sultão Mahmud Malik Shá após o apoio oferecido ao mesmo no ataque ao califa em Bagdá.¹⁷¹ Pouco tempo depois o sultão troca as províncias sob seu comando, designando-o como governador de outras províncias, entre elas Mossul e Alepo, esta última enfrentando graves tumultos. Zengi seria ainda designado tutor dos filhos do sultão Mahmud Malik Shá, que lhe confere então título de atabeg.¹⁷²

Em 1128 entra em Alepo e recupera a ordem na cidade, que desde o início do avanço cristão no Levante estava em um tumulto considerável. Zengi realizaria uma série de conquistas na região, contando com apoio do sultão seljúcida, embora tendo estranhamentos com o califa abássida. Envolvido em disputas de poder e influência na região, chega a perder o controle de algumas das províncias que controlava, mas depois ao reconhecer como seus senhores o califa al-Mujtafi, o sultão Mas'ud e o sultão supremo Sanjar, acaba tendo seu poder sobre as mesmas reconhecido novamente.¹⁷³

Evitando se indispor com seus senhores, volta-se então para a Síria, afastando seu foco de atuação do Iraque. Tenta conquistar Damasco em 1135, sob domínio da dinastia burida, também turca, mas não a conquista, embora seja reconhecido como um suserano. Tem uma série de vitórias na Síria, conquistando Hamat, atacando postos avançados de Antioquia, além de um castelo estratégico em sua posição, por estar entre Tripoli e Hamat. Em 1139 faz nova tentativa de cerco a Damasco, novamente sem sucesso. Ao mesmo tempo, sofreria uma série de investidas de Antioquia e Edessa, além dos próprios buridas (senhores de Damasco) e dos curdos.¹⁷⁴ Em 1144, Edessa é conquistada aos cristãos. Essa grave perda cristã daria origem à Segunda Cruzada, evento bastante fracassado e que valeria para criar uma imagem negativa no Ocidente destes empreendimentos. Em 1146, enquanto a Segunda Cruzada ainda estava em andamento, Zengi morre e seus filhos

¹⁷¹ O califa al-Mustarjid tentava expulsar os seljúcidas do sul do Iraque. Cf. ZANGI. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 2002, v. 11, p. 451

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Ibid.

assumem seus domínios: Mossul ficaria sob os cuidados de Sayf ad-Din e Alepo com Nur al-Din.¹⁷⁵

Nur al-Din se valeria de uma grande campanha de propaganda para veicular sua imagem à de um líder justo, piedoso, correto, defensor da fé e continuador das façanhas de seu pai. Construindo uma imagem de piedade, criticava os excessos de luxo, o que lhe valeria duras críticas de seus oponentes.¹⁷⁶

Afirmava que levaria a *jihad* aos inimigos cristãos, investindo contra os mesmos. Tyerman considera que a abordagem do emir seria de fachada, porque era esperado de um legítimo líder do Islã este discurso, até como forma de legitimação, mas o que se veria na prática em suas ações era que se voltaria muito mais contra outras terras do *dar al-Islã* que contra as do *dar al-Harb*.¹⁷⁷ Sua campanha contra Damasco, uma continuação das tentativas de seu pai, dão um indício disso, assim como o fato de se dirigir contra Mossul e mesmo contra o Egito fatímida. Por sua vez, os tratados feitos com cristãos, como o basileus bizantino e o reino de Jerusalém mostram que o governante estava disposto a contemporizar, quando necessário. Vê-se em Nur al-Din pretensões de restauração de unidade do Islã, às quais Saladino daria continuidade anos depois. O fato de acabar tendo de se restringir em sua atuação muito mais à Síria, visto que o Iraque estava com seu irmão, teria feito com que finalmente, não tendo mais a quem conquistar junto aos muçulmanos, se lançaria então contra os cristãos.¹⁷⁸

Em 1154 Damasco, dominada pelos buridas e tentando em vão se equilibrar contra as investidas cristãs e zêngidas, finalmente sucumbe e é conquistada pelo emir. Isto confere um poder bastante significativo ao emir, que a esta altura vai então ter o controle da Síria muçulmana e do Iraque.

O passo lógico seguinte seria se voltar para o Egito fatímida. Conseguir o controle sobre a sede do califado fatímida tinha vantagens inegáveis: econômicas, sem dúvida, mas também políticas e religiosas. Conferia ao emir legitimidade de liderança religiosa, pois levava a guerra não apenas contra os cristãos, mas também contra aquilo que afirmavam ser uma heresia (no prolongado conflito entre xiitas e sunitas, frequentemente um atribui ao outro o termo).

¹⁷⁵ Em 1149, com a morte de Sayf al-Din assume um irmão mais novo, mas ele acabaria reconhecendo Nur al-Din e, com isto, Nur al-Din na prática acaba reunindo sob seu poder tanto o Iraque quanto a Síria.

¹⁷⁶ Maloouf. pp. 137-8 Segundo Tyerman, este discurso era uma maneira de buscar legitimidade, uma vez que não tinha os recursos do Iraque, sob comando de seu irmão. TYERMAN, Christopher, op. cit., p. 400

¹⁷⁷ Ibid., p. 400

¹⁷⁸ Ibid., p. 400

Uma série de investidas então passa a ser feita. Os cristãos também passam a disputar a região do califado fatímida, dado que os reveses sofridos para os zênghidas tornava sua situação na Síria delicada e pelas vantagens econômicas, políticas e religiosas também. Zênghidas e cristãos, valendo-se dos conflitos e tensões internas que dilaceravam a vida no Egito, se oferecem como apoios em alianças com autoridades locais que disputavam influência. Uma série de tentativas de tomada são feitas entre 1163 e 1168, nas quais se destacam Shirkuh e seu sobrinho, Saladino. Ambos desempenhariam um papel fundamental em garantir o poder de Nur al-Din na região. Shirkuh se torna vizir, algo ao qual o califa fatímida não pode se opor. Em 1169, com sua morte, Saladino se tornaria o novo vizir. Como o califa fatímida, Alid, se encontrava fraco e doente, não chega a acompanhar muito dos desdobramentos seguintes: em 1171 Saladino passa a fazer com que o nome do califa abássida seja citado nas orações de sexta, não mais o do fatímida. Estaria findo o tempo do califado xiita no Egito. Pouco tempo depois, a morte do califa sacramenta a situação. Saladino sai com grande prestígio da situação, que só se consolidaria nos anos seguintes.

Saladino consolida sua situação no Egito, afastando rivais e repelindo nos anos seguintes investidas de inimigos. As cidades costeiras egípcias, em contato direto com o mar Mediterrâneo, eram alvo constante de ataques; mas também eram uma alternativa comercial importante. Controlar o Egito trazia riscos e fragilidade, mas também oportunidades. Saladino chega a fazer acordos comerciais com mercadores italianos que passam a atuar na região. Com relação a Nur al-Din, de quem era um oficial, haverá certa tensão entre eles após as suas vitórias; o zênghida ficaria preocupado com seu rápido avanço e crescimento; no entanto, formalmente, Saladino reconhecia sua autoridade assim como a do califa abássida. Quando Nur al-Din morre, em 1174, Saladino consolida sua posição. Reconhecido pelo califa abássida, se torna sultão do Egito e agora também da Síria; seu poder, bastante abrangente, se estende ainda pelo Iraque. No entanto, assim como fora com Nur al-Din, vemos novamente em Saladino um foco em se consolidar como autoridade no próprio *dar al-Islā*, e campanhas contra seus correligionários ocupam parte de seus esforços: Damasco (1174), Alepo (1183), Mossul (1186). Se trata, a princípio, de uma consolidação de sua posição de liderança muçulmana.

Com relação aos cristãos, acordos de trégua eram travados, de tal forma que entre 1174 e 1187 a situação tende a ser de calmaria, com alguns enfrentamentos pontuais. No entanto, segundo Tyerman, uma vez não tendo mais como avançar em terras muçulmanas e dependendo em grande parte das conquistas territoriais para recompensar seus

seguidores, Saladino mudaria sua postura.¹⁷⁹ O evento que marcaria isso seria investida feita por Reinaldo de Chatillon contra uma caravana muçulmana. Considerando que o acordo estava quebrado (o que era bastante conveniente para o curdo, sem dúvida), Saladino se prepararia então para sitiar Jerusalém, sendo vitorioso. Outras conquistas são feitas também neste período, colocando em sério risco a permanência cristã na região. A notícia da queda de Jerusalém leva à convocação de uma nova cruzada, a cruzada dos reis, comandadas por Ricardo Coração de Leão, Felipe e Frederico Barba-Ruiva.

O noroeste da África e o sul da península Ibérica lidavam com uma outra autoridade e naquela região Saladino não tinha grandes poderes. Trata-se da dinastia almóada, uma das dinastias berberes que ascendem na região e que terão papel preponderante nos eventos que se desenrolam no noroeste da África, mais especificamente no Magrebe, e em al-Andaluz.

Na península Ibérica, o longo processo que leva ao fim do califado omíada em 1031, dá origem aos reinos taifas. Este processo de regionalização acaba enfraquecendo al-Andaluz como um bloco, que fica então mais suscetível aos avanços os cristãos do norte da península Ibérica. Embora conheça um certo florescimento de centros urbanos e mesmo da vida intelectual e cultural, com cada rei taifa buscando se inspirar na antiga capital do califado, Córdoba, como referência a ser imitada, em termos políticos estes reinos tinham poucas condições de fazer frente aos cristãos, que avançam, conquistando regiões e submetendo outras a pagamentos de tributos.¹⁸⁰ A conquista de Toledo acaba se tornando bastante simbólica para os cristãos, dado que era antiga capital do reino visigodo antes da chegada dos muçulmanos. Acaba sendo um golpe grande também contra os reinos taifa, que então se voltam para grupos berberes que vinham se impondo na região do Magrebe: primeiramente os almorávidas e depois os almóadas.

Tanto almorávidas quanto os almóadas surgem em torno de lideranças carismáticas religiosas, que vão agregar a seu redor vários seguidores na África. Ambos, chegando na península Ibérica, se caracterizariam por ações que buscavam rechaçar o avanço cristão e estabelecer costumes mais adequados entre os muçulmanos, que acreditavam estar vivendo de maneira pouco correta. Os almorávidas chegam à península em 1086 e logo se envolvem em batalhas com os cristãos, mas não com grandes sucessos.

¹⁷⁹ TYERMAN, Christopher, op. cit., p. 408

¹⁸⁰ FIERRO, Maribel. Historia islamica en la peninsula Iberica. *Revista awraq*, n. 9, pp. 19-37. 2004. p. 24 Disponível em: <<http://www.awraq.es/blob.aspx?id=5&nId=104&hash=9be818bd56d53c5c8dc8427e9064f3>> <Acesso em: 15 de fevereiro de 2018>

A adoção de medidas poupo populares faz com que a população comece a mostrar resistência ao seu poder no momento em que, no Magrebe, começam a despontar os almóadas, que logo fariam grandes conquistas na região ocidental do *dar al-Islā*, controlando-o.

Sua principal liderança e iniciador do movimento, Ibn Tumart, era uma figura carismática que consegue reunir a seu redor tribos berberes que seguiriam suas palavras e teriam grande disciplina. Por volta do ano 1100, o *mahdi* teria visitado o oriente, passando por Egito, Bagdá e Damasco, em um contexto em que o Islã sofria perdas. O que vê o preocupa; alega, além disto, ter contato com al-Ghazali nesta época, e remete a esse a máxima de comandar a coisa certa e proibir a errada.¹⁸¹

De maneira geral, a proposta dos almóadas era de um monoteísmo puro, indo contra qualquer coisa que seria interpretação e desvio dos ensinamentos do profeta. Isto faria com que tomassem medidas duras por onde passassem. Entre aqueles que criticavam em sua postura religiosa estariam os almorávidas, a quem dirigiam duras críticas.¹⁸² Em 1147 conquistam a cidade de Marraquexe, no Marrocos, cidade fundada pelos almorávidas e que era fundamental, pois possibilitaria inserção nas rotas de ouro do Saara, além de ser um importante centro comercial.¹⁸³ Em seu auge, os almóadas teriam o controle do mundo muçulmano no Mediterrâneo Ocidental, o que é digno de nota, com suas possessões se estendendo até do Marrocos à Tunísia e ainda al-Andaluz.¹⁸⁴

Realizam na península Ibérica algumas vitórias importantes ao longo do século XII, momento de seu auge. Tomam para si Sevilha e Córdoba de seus rivais almorávidas e em 1150 recebe o reconhecimento da maior parte dos emires andaluzes¹⁸⁵ por volta de 1147. Também contra os cristãos conseguem algumas vitórias. Nesta fase veremos que a fronteira entre os reinos cristãos e al-Andaluz sofria avanços e recuos, freando um pouco o avanço quase ininterrupto cristão que culminara na tomada de Toledo em 1085.

Contam com grandes cidades como Sevilha e Marraquexe, onde a vida intelectual e cultural floresce, um ambiente de corte refinado existe, com uma grande e extensiva

¹⁸¹ FROMHERZ, Allen. *The Almohads: The Rise of an Islamic Empire*. Londres: I.B. Tauris, 2010. P. 1

¹⁸² Amar Baadj salienta que o foco almorávida em estudos derivados da interpretação do Corão mais do que o próprio Corão era duramente criticado pelos almóadas pelo desvio que representaria esta postura. Tumart e seus seguidores insistiam que o foco deveria ser o Corão e a Suna. Também criticavam os almorávidas por considerar que incidiam em graves faltas ao representar fisicamente Alá. Cf. BAADJ, Amar. *Saladin, the Almohads and the Banu Ghaniya: The Contest for North Africa (12th and 13th Centuries)*. Leiden: Brill, 2015. p. 52

¹⁸³ FROMHERZ, Allen, op. cit., p. 2

¹⁸⁴ Ibid., p. 3

¹⁸⁵ Cf. BAADJ, Amar, op. cit., p. 53

rede comercial. Os almóadas comandavam um império bastante poderoso durante seu auge. Como grande império, tinha uma burocracia desenvolvida, para poder gerenciá-lo, e contava ainda com grandes exércitos. Diferente do que vemos com os seljúcidas, os zêngidas, os aiúbidas e dos próprios almorávidas, não existe entre os almóadas sequer um reconhecimento formal do califa abássida. Adotam o título de Amir al-Mu'minin, que era costumeiramente atribuição do califa abássida.¹⁸⁶

No século XIII, entretanto, sobretudo a partir da gigantesca derrota de Navas de Tolosa, em 1212, os bons tempos dos almóadas começam a findar. Pressões internas de seus soldados, pressões dos reinos cristãos em al-Andaluz, pressão da dinastia aiúbida do Egito, entre outros grupos que buscavam conquistar seu território, tudo isto enfraquecia mais ainda seu poder.¹⁸⁷

Um de seus últimos califas, 'Abd al-Mamun, chega a fazer aliança com o rei Fernando III em troca de tropas mercenárias para então conseguir controlar Marraquexe, que a esta altura fugia a seu controle.¹⁸⁸ Em 1269, os merínidas assumem o poder em Marrakesh; a esta altura, sua presença na península Ibérica já era finda e já estavam novamente estabelecidos reinos taifas. O período de poderio almóada foi marcado pela conversão forçada de judeus e cristãos, bem como a obrigação dos próprios muçulmanos de seguirem aquilo que era a proposta de Ibn Tumart, a primeira liderança.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Ibid., p. 52

¹⁸⁷ FIERRO, Maribel, op. cit., p. 26

¹⁸⁸ FROMHERZ, Allen, op. cit., p. 5

¹⁸⁹ FIERRO, Maribel. op. cit., p. 27



Mapa 5: Região do Mediterrâneo no século XII no tempo do domínio almóada.

O mundo medieval conheceu grandes mudanças a partir do século XI. No Ocidente, o desenvolvimento urbano e das trocas impulsionou ainda mais o trânsito e fluxo de pessoas pelo Mediterrâneo, que se nunca esteve fechado, conheceu então um vigor que não experimentava desde os tempos romanos. Disputas por poder e influência, a busca de terras e glórias pela nobreza e a de mercados pelos mercadores, a busca da salvação pelos peregrinos, uma sorte variada de motivos colocava cristãos em marcha para o Oriente. Os judeus, por sua vez, continuaram uma mobilidade que nunca verdadeiramente teria parado graças à condição de ser o *outro* onde quer que passasse, o que fazia com que não fosse um problema maior a sua circulação pelos mundos cristão e muçulmano. O século XI veria, ainda assim, uma reanimação do fluxo de peregrinos judeus para a terra santa que não cessaria nos anos seguintes com as cruzadas. A oportunidade de negócios, por outro lado, também teria incentivado o fluxo crescente para o Oriente.

Para os muçulmanos de al-Andaluz, por sua vez, este fluxo humano jamais teria reduzido, com viajantes fazendo suas peregrinações a Meca em um Mediterrâneo que até o XI era praticamente dominado por sua religião. Importante salientar que a mudança das forças presentes no controle desta navegação, doravante sob o controle sobretudo das cidades italianas, não representou uma barreira a esta circulação, de maneira alguma. Os italianos faziam trocas comerciais com os muçulmanos, tendo acesso a seus portos; da mesma forma, transportavam aqueles que pagassem o pedido, não constituindo isto nenhum problema moral maior para eles.

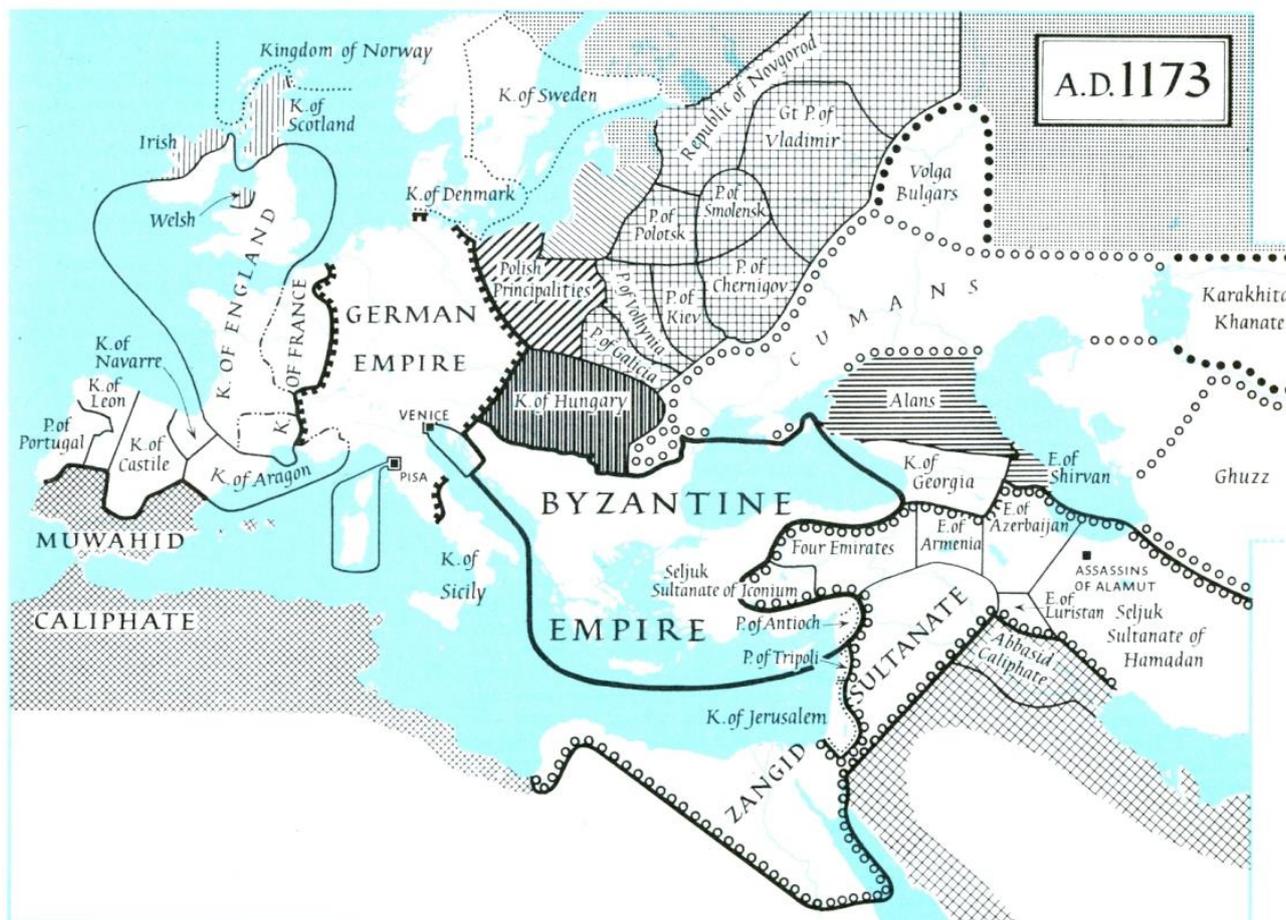
Este mundo no qual os nossos viajantes circulam assiste também, portanto, a uma reconfiguração das forças em torno do Mediterrâneo. Não apenas se trata do conflito entre a cruz e o crescente, mas também conflitos internos a cada bloco e alianças de toda sorte forjada por grupos de origens culturais e religiosas distintas.

De um califado abássida extremamente poderoso no século VIII encampando a própria noção do que era pertencer ao Islã, passa-se a um quadro bem mais plural e multifacetado com sultões e emires que disputam entre si, enquanto califas veem seus poderes esvaziarem-se de sentido. Há espaço para a ascensão de governos que, momentaneamente, conseguem conferir algum grau de coesão à colcha de retalhos que se torna o *dar al-Islã*: Nur al-Din e Saladino no leste; almóadas, no oeste.

Quanto ao mundo cristão, assiste-se ao início de processos de fortalecimentos das monarquias cristãs no Ocidente, o crescimento demográfico, econômico e urbano, num longo processo que costumamos atribuir como tendo início por volta do ano 1000. O advento das Cruzadas, no final do século XI, é fruto das transformações que este mundo sofria e das reconfigurações de forças políticas e econômicas, mas também na cultura e sociedade de maneira geral.

Durante parte do tempo a cristandade pareceria conseguir fincar os pés na Ásia Menor e uma coalizão entre cristandade latina e Bizâncio pareceria possível. No entanto, vê-se estes sonhos ruírem conforme cada principado vai sendo perdido no leste. Se em seus terrenos os reinos cristãos passam por verdadeira consolidação, o leste parece cada vez mais escapar por entre os dedos.

Bizâncio, por sua vez, que tenta um respiro de recuperação com Aleixo I Comneno, não consegue fazer frente às pressões sofridas por seus inimigos cristãos e muçulmanos, perdendo terras importantes. Não conseguindo se valer do socorro de seus aliados, se vê cercada e saqueada na quarta Cruzada. Dali, continuaria uma sombra do que fora até a conquista otomana colocar fim ao que restava do Império Romano.



Mapa 6: Geopolítica em torno do Mediterrâneo em 1173

Ao final do período que abarcamos aqui, a situação estaria longe de estar resolvida. Os atores ainda negociam suas posições, avanços e recuos, testes são feitos. O Mediterrâneo neste cenário é um aliado e um inimigo, ele permite a comunicação, facilita os fluxos comerciais das grandes cidades costeiras, com seus portos movimentados e frequentados por pessoas de todas as religiões; mas ele também é o Mediterrâneo que facilita a chegada do inimigo para o saque. Uma porta de entrada, sem dúvida, mas uma à qual nem sempre se consegue cerrar, para o bem e para o mal.

Capítulo 2 – Ver e ouvir dizer

Os textos que lidam com a temática das viagens medievais contam com algumas características comuns, para além da variedade de apresentação e modelos que os configuram. Lidaremos com essas questões adiante, mas queremos por agora nos aprofundar especificamente em um ponto que está na própria construção da legitimidade desses textos com um todo e lida com a categoria do “ver” e do “ouvir dizer”. Esses recursos eram utilizados nos textos de viagem medieval e eram *topoi* utilizados de maneira a trazer um grau maior de legitimidade ao que se narrava.

Essas narrativas de viagem costumam dar bastante destaque à experiência sensorial da visão, sentido por excelência pelo qual se dá o contato e surpresa diante de manifestações do maravilhoso. Mais que isso, aqui, a referência ao “ver” está diretamente ligada a tentativa de conferir legitimidade ao que se narra. Ao afirmar que viu algo o viajante está buscando corroborar como real aquilo que narra e se colocando como testemunha ocular, presenciando aqueles acontecimentos que depois tenta narrar.

Dota seu relato de maior legitimidade e credibilidade diante de seu público. Conforme explicado por Pablo Castro Hernández, recorrer a esse tipo de expediente, bem como o uso da primeira pessoa, desempenha um papel verificador e de testemunho ao relato:

Más allá de representar una postura subjetiva, el viajero intenta dar crédito y fe de lo que vislumbra y prueba. Hay una intención de “ver” para “contar”: la autenticidad de los relatos de viajes va a estar dada por lo que se “vio”, la *vera veritat*. En cierta medida, con eso se desea plasmar una mayor verosimilitud en el relato, comprobando justamente con sus propios sentidos las cosas que se encuentran en esos nuevos territorios.¹

Por outro lado, existe o elemento do “ouvir dizer”, que remete a relatos de terceiros que o narrador integra em seu texto: geralmente nesses casos vemos o viajante tentar construir a credibilidade dessa narrativa acrescentando que são relatos de pessoas dignas de confiança: “Las cosas que el viajero no ve, las apoya en el conocimiento de hombres sabios y dignos de crédito, dando cuenta de una amplitud de miradas que

¹ “Mais do que representar uma postura subjetiva, o viajante tenta dar crédito e fé daquilo que vislumbra e experimenta. Há uma intenção de ‘ver’ para ‘contar’: a autenticidade dos relatos de viagem será dada pelo que se ‘viu’, a *vera veritat*. Em certa medida, com isso se deseja conferir uma maior verossimilhança ao relato, comprovando justamente com seus próprios sentidos as coisas que se encontram nesses novos territórios.” [tradução livre] CASTRO HERNANDEZ, Pablo. op. cit., p. 78

permitan obtener una mayor objetividad en la construcción narrativa.”² Esse recurso poderia ser feito mencionando nominalmente essas pessoas, e aí vemos autoridades religiosas, lideranças locais, ou ainda referindo-se a autoridades antigas. Sobre esse último ponto, Zumthor salienta que esses narradores pareceriam ter consciência da dificuldade de se fazer crer e que buscar se fiar em autoridades já consagradas poderia conferir maior credibilidade ao texto. O testemunho externo então pode se dar ou pela coleta que o viajante faria junto a outras pessoas, geralmente nativos do lugar visitado e gozando de algum prestígio, que lhe narrariam informações dignas de fé; ou pela menção a autoridades antigas.³

Valer-se de testemunhos externos em contraposição à experiência pessoal do viajante de modo algum impõe no imaginário medieval uma questão de cisão entre real e imaginado, ficção, como visto acima. Não há no texto qualquer tensão a esse respeito na construção da narrativa: da mesma forma que os autores privilegiam informações que hoje reputaríamos como sendo do domínio do vivido, eles trazem com igual peso informações que reputam como sendo de terceiros.

Os textos também não hierarquizam de nenhuma forma conteúdos de testemunho direto ou relato de terceiros, da mesma forma que não se opera dicotomia entre “vivido” e “imaginado”. Estes elementos se combinam num propósito de trazer um relato o mais amplo possível e as fronteiras entre o vivido e o imaginado não se colocam como hoje para nós.

Consideremos, ainda, que mesmo relatos que partem de uma viagem dita *real* comporta elementos que não são vividos diretamente pelo narrador. É frequente os *topoi ver* e *ouvir* nesses textos. Se, em certos momentos, a alusão ao sentido da visão parece querer trazer a ênfase da legitimidade através de algo que o viajante afirma ter visto, vivido, experimentado pessoalmente, em outros momentos o mesmo se vale da autoridade do relato de terceiros e ainda do oral para trazer informações de coisas que julga importante mas que não presenciou efetivamente. No relato de Benjamin de Tudela, isso está dado já no prólogo, que não tem o mesmo narrador do restante do texto, e que afirma que “he made a record of all that he saw, or was told of by trustworthy persons.”⁴ Isso é

² “As coisas que o viajante não vê, as apoia no conhecimento de homens sábios e dignos de crédito, dando conta de uma amplitude de olhares que permitam obter uma maior objetividade na construção narrativa.” [tradução livre] Ibid., p. 82

³ ZUMTHOR, Paul. op. cit., p. 291

⁴ “Ele fez o registro de tudo que viu ou que lhe foi dito por pessoas dignas de confiança.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. ADLER, Marcus Nathan. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Londres: Oxford University Press, 1907. p. 1

possível de ser percebido ainda na *rihla* de Ibn Jubair em diversos momentos, seja para trazer informações como medidas ou detalhes de prédios e construções que não tem como verificar por si próprio,⁵ seja para trazer alguma informação que julgue curiosa,⁶ seja para dar credibilidade a alguma informação.⁷

Já o *Itinerarium*, muito embora não seja considerado um típico livro de viagem em sua estrutura, alinhando-se mais à crônica, está aqui sendo considerado como relato cristão porque não apenas abarca uma viagem, mas elementos fundamentais da cristandade naquele momento: a peregrinação e a cruzada. Se em seus aspectos formais pode se distanciar dos outros textos que selecionamos, o texto é revelador de concepções de mundo cristãs, da representação do espaço, da visão sobre o outro e de tantos outros aspectos que buscamos analisar, de maneira que acreditamos que cabe, aqui, analisar os aspectos típicos de um livro de viagem, muito embora sua forma e estrutura façam com que sejam geralmente analisados em outro tipo de *corpus* documental. Assim como vemos em Benjamin de Tudela e em Ibn Jubair, o narrador do *Itinerarium* se vale com frequência ao que não vivencia, mas lhe chega por terceiros como forma de relatar algo que julgue pertinente para a obra. Esses relatos externos, novamente, costumam vir acompanhados de qualificações que visam reforçar sua legitimidade. Assim: “According to what someone who knew the truth told us, he was more ready to assist the Lombards

⁵ Sendo um exemplo a passagem: “The construction of this shrine is most magnificent, according to what we were told, for on account of the shortness of our stay in al-Kufah, whereby we stayed there only the night of Saturday, we did not see it.” (“A construção desse santuário é magnificente, de acordo com o que nos foi dito, porque devido ao pouco tempo de nossa estada em Kufa, tendo permanecido lá apenas a noite de sábado, nós não o vimos.” [tradução livre]) IBN JUBAYR. BROADHURST, Roland (trad.). *The Travels of Ibn Jubayr*. Londres: Goodword Books, 2013 (reimpressão). p. 220

⁶ No trecho seguinte, vemos combinado o interesse por algo que julga curioso e a autoridade atribuída ao relato externo, capaz de conferir legitimidade e confiabilidade à informação fornecida e, conseqüentemente, ao relato de Ibn Jubair: “A curious thing, told us by one of their prominent men, was that the Sultan had entrusted to them their own management, and allows no other hand over them.” (Uma coisa curiosa, que nos foi dita por um de seus homens proeminentes, é que o sultão os confiou sua própria administração, não permitindo que ninguém mais mande neles.” [tradução livre]) IBN JUBAYR, op. cit., p. 44

⁷ Nesses casos vemos o viajante se valer de informações fornecidas por pessoas cujo relato é considerado de confiança, que podem ser citados nominalmente ou ter suas funções aludidas: “as I was told by a jurisprudent from the Yemen named Ibn Abi 'I-Sayf.” (“como me foi dito por um jurisprudente iemenita chamado Ibn Abi 'I-Sayf.” [tradução livre]) IBN JUBAYR, op. cit., p. 31. “The baths in the city cannot be counted, but one of the town's sheiks told us that, in the eastern and western parts together, there are about two Thousand.” (“Os banhos da cidade são incontáveis, mas um dos sheiks da cidade nos disse que, somadas as partes leste e oeste da cidade, são cerca de dois mil.” [tradução livre]) IBN JUBAYR, op. cit., p. 238. “More than one of those persons, worthy of belief, who know of the princess's affairs, told us that she is known for her piety and charity and is celebrated for good deeds.” (Mais de uma dessas pessoas, dignas de confiança, que conhecem a princesa, nos disseram que ela é conhecida por sua piedade e caridade e que é conhecida por suas boas ações.” [tradução livre]) IBN JUBAYR, op. cit., p. 246.

than the forces of the king of England [...]”.⁸ Ou ainda “according to eye-witness reports, they also delighted in dancing-girls”.⁹

Ainda há que se mencionar a importância do peso da tradição e da memória na construção dessas narrativas. Nesses casos, sobretudo quando se recorre a lideranças religiosas ou aos textos sagrados, o testemunho externo atinge o grau máximo de legitimidade. A este respeito, Martin Jacobs, tratando do relato de Benjamin de Tudela, chama a atenção para a importância que a narrativa bíblica e rabínica têm em moldar a percepção do espaço e da paisagem por parte dos judeus (o mesmo podendo ser dito a respeito de cristãos e muçulmanos, com seus respectivos textos sagrados).¹⁰ Em termos práticos, podemos dizer que este mapa mental sagrado que estes viajantes carregam será em grande parte determinante para a forma como perceberão o espaço e que sua autoridade será decisiva para reafirmar a legitimidade daquelas informações.

2.1 – O imaginário na narrativa medieval

De antemão uma questão que se coloca quando lidamos com textos medievais, de forma geral, fossem narrativas de viagens, crônicas, cartas de embaixadas diplomáticas, hagiografias, tratados religiosos, enfim, qualquer texto produzido no âmbito medieval, seja na Cristandade, Islã ou na comunidade hebraica é a questão do que pode ser considerado “real” e o que seria o ficcional, fruto de uma imaginação criativa, crenças religiosas, enfim, elementos que em nossa construção contemporânea reputamos como falsos, imaginativos, e, criando um senso de hierarquia, como menores.

Essas dicotomias que a sociedade contemporânea coloca impõem barreiras que podem tornar nossa compreensão das sociedades medievais extremamente limitadas. Isso porque não se colocava esse tipo de dicotomia naquelas sociedades. Não que não houvesse, por exemplo, textos voltados para lazer e fruição e que convidassem mais à imaginação ou, por outro lado, textos mais “pragmáticos” como listas de comerciantes, textos jurídicos etc. Esses estilos de texto existem. Ainda assim, muito possivelmente,

⁸ “De acordo com alguém que sabia a verdade nos disse, ele estava mais pronto a ajudar os lombardos que as forças do rei da Inglaterra.” [tradução livre] ITINERARIUM PEREGRINORUM ET GESTA REGIS RICARDI. NICHOLSON, Helen (ed. e trad.). *The Chronicle of the Third Crusade: The Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*. Burlington: Ashgate, 2016. recurso eletrônico.

⁹ “De acordo com testemunhas oculares, eles também se divertiam com dançarinas.” [tradução livre] Ibid.

¹⁰ JACOBS, Martin. The Sacred Text as a Mental Map: Biblical and Rabbinic “Place” in Medieval Jewish Travel Writing. In: BOUSTAN, Ra’anan S. (ed) et al. *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. v. 1. p. 395

nos depararemos neles com elementos que remetem ao *real* ao mesmo tempo que podemos encontrar elementos que remetam ao *imaginário*.

Cabe então conceituar um pouco mais esse dito *imaginário* para a partir disso continuarmos nossas reflexões a partir dos textos de narrativas de viagem medieval.

A emergência do imaginário como preocupação de estudos históricos deve em grande medida à história das mentalidades, surgida com a Escola dos Annales. Se a ideia de uma história das mentalidades sofreu duras críticas, muitas delas merecidas, a tal ponto que hoje renuncia-se ao uso do termo, prevalecendo o nome História Cultural, mas ela abriu o campo para o florescimento de estudos que comportam, entre outras coisas, questões como o imaginário.¹¹

Aron Gurievitch chama atenção também para a grande indefinição em torno dos termos usados por historiadores para se referirem ao que aparece como mentalidades em certos momentos, imaginário em outros. Referindo-se a pesquisa de Jacques Le Goff, menciona que o autor, trabalhando uma mesma temática, muitas vezes varia o termo usado para defini-la, chamando em certos momentos de mentalidade, em outros de imaginário.¹² Certamente podemos compreender essa mutação nos usos do conceito dentro da própria historiografia, que viu o conceito de mentalidade desmoronar diante de críticas, embora não as possibilidades abertas por ele, levando os historiadores a se refugiarem em termos menos controversos, como o de imaginário. Seja como for, independente do termo escolhido, a definição de Gurievitch parece dar conta do que se tem em mente com essas investigações: perceber o “quadro do mundo e seus componentes”.¹³ Gurievitch salienta, ainda, do cuidado para que não se caia no erro, que podemos dizer foi cometido algumas vezes por historiadores das mentalidades, de pressupor que haveria uma mentalidade única comum a homens e mulheres de uma mesma época. Afirma “tem-se de supor a existência tanto de um certo fundo mental quanto das mentalidades de diferentes grupos e classes da sociedade”¹⁴

Essas questões são fundamentais ao lidarmos aqui com três relatos que, embora coincidentes em alguns aspectos, como período, destino, temas, originam-se em culturas bastante diferentes, e que partem de sistemas e quadro de mundos que diferem entre si, Paul Zumthor chama a atenção para o fato que, no relato de uma viagem, parte-se de um

¹¹ VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

¹² GURIEVITCH, Aron. *A síntese histórica e a Escola dos Anais*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

¹³ *Ibid.*, p. 177

¹⁴ *Ibid.*, p. 188

referencial próprio, usa elementos de sua própria cultura, seus filtros, uma experiência pessoal.¹⁵ Se essas questões partem de uma certa subjetividade e experiência individual daquele que narra, por outro lado a cultura e meio social do qual o viajante provém é igualmente fundamental. Em outras palavras, o imaginário se coloca aqui como um elemento particularmente importante para compreendermos as especificidades de cada um dos relatos em sua maneira de ver e representar espaços e povos.

Isso situado, é importante retomar o debate entre o “real” e o “ficcional” nos textos medievais.¹⁶ Paul Zumthor ressalta o quanto a preocupação em distinguir o verdadeiro seria uma invenção da modernidade no caso de livros de viagem e que preocupações desse tipo começam a aparecer no século XVI. E acrescenta:

Sin embargo, no todo es reductible a un modelo: la realidad tiene sus zonas de sombra, difíciles de integrar; la verdad no es tanto un dato natural como el producto de reglas discursivas, en alguna medida aleatorias y sometidas a las irregularidades de la historia. El discurso del relato de viajes nunca se comprueba – ni se puede comprobar – de forma inmediata: es un rasgo único, parentesco innegable con la ficción.¹⁷

Pablo Castro Hernandez, por sua vez, salienta como a própria noção de uma verdade absoluta seria algo inatingível, se consideramos que o processo do conhecimento é na verdade uma maneira de representar algo, seguindo uma série de operações mentais, com o objetivo de compreender algo da realidade.¹⁸

O autor considera que a ficção é algo que lidaria com a invenção e a imaginação e seria considerado como aquilo que não seria real.¹⁹ No entanto, aqui, temos que considerar que está trabalhando com conceitos modernos e que essas cisões entre real e ficção que hoje nos colocamos a todo o tempo, não fazem parte da realidade medieval.

Susana Morales Osorio e Sonia Fernández Hoyos, acerca do livro de viagem de Jean de Mandeville, observam que o grande choque e decepção experimentado pela

¹⁵ ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo: representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 293

¹⁶ Ao propor essa diferenciação, estamos evitando falar em imaginação, para que não haja confusão com o conceito de imaginário, embora fosse possível adotar o termo também.

¹⁷ ZUMTHOR, Paul. op. cit. pp. 290-1

¹⁸ “Contudo, nem tudo se reduz a um modelo: a realidade tem suas zonas cinzas, difíceis de integrar; a verdade não é tanto um dado natural como o produto das regras discursivas, em alguma medida aleatórias e submetidas às irregularidades da história. O discurso do relato de viagens nunca se comprova – nem se pode comprovar – de forma imediata: esse é um traço único, parentesco inegável com a ficção.” [tradução livre] CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo. Los libros de viajes a fines de la Edad Media y el Renacimiento. Una revisión a la tradición narrativa en las *Andanzas e viajes* de Pero Tafur. *Lemir*, 19, p. 69-102, 2015. pp. 123-4

¹⁹ *Ibid.*, p. 129

historiografia do século XIX com relação ao texto de Mandeville por não trazer relatos de uma experiência de viagem real do narrador seria devido ao fato de que

lo que están proyectando desde ese paradigma crítico es un modelo de conocimiento ajeno al del propio texto y que no funciona dentro del mismo, puesto que el concepto mismo de *autor* que manejan nada tiene que ver con el texto medieval.²⁰

Da mesma forma que a noção de autoria é extremamente problemática para o mundo medieval, como as autoras apontam, é igualmente perigoso estabelecer cisões entre real e ficção nos textos de viagem. Esses textos podiam comportar elementos que remetiam a experiências vividas pelos viajantes, a relatos recebidos por terceiros, a lendas e tradições que circulavam oralmente e que tentam ordenar e inserir em seus textos. Para isso, se valem de certos *topoi* específicos, como o do “ver” e do “ouvir dizer”, ambos usados como formas de conferir autoridade e legitimidade ao texto.

Não há uma grande preocupação desses narradores em separar aquilo que se “vê”, daquilo que “ouvem”, nem mesmo em especificar quando estão apenas agindo como compiladores de textos variados que ordenam em busca de conferir um sentido, como no caso do *Itinerarium*. Isso não era visto como um falseamento nem por esses narradores e editores, nem pelo público ao qual esses textos se direcionavam. A mescla de experiência pessoal, tradições, textos, é plenamente plausível e aceitável e faz parte da própria estruturação dessas narrativas.

Além disso cabe suspeitar um pouco até que ponto podemos conferir tanta autoridade apenas aos trechos do relato que remetem ao que o viajante viu pessoalmente. Conferir tanta autoridade a essas passagens acaba por obliterar que a maneira de descrever o que vê tem seleções e subjetividades, é ela própria um discurso e uma representação da realidade e não tanto uma realidade pura e simples, plenamente capaz de ser reconstituída pelo historiador que fosse capaz de separar esses elementos de “primeira mão” daqueles de “terceiros”.

É curioso notar que, embora cada vez mais esses debates estejam consolidados na historiografia, ainda encontramos debates ao lidar com relatos de viagens sobre quais

²⁰ “O que estão projetando desde esse paradigma crítico é um modelo de conhecimento externo ao próprio texto e que não funciona dentro do mesmo, uma vez que o conceito de autor que manejam nada tem a ver com o texto medieval.” [tradução livre] MORALES OSORIO, Susana. FERNÁNDEZ HOYOS, Sonia. El Mediterráneo a través de la ficción: el extraño caso de Sir John Mandeville. *Anuario de Estudios Medievales*, v. 36, n. 1, pp. 335-354, 2006. p. 338

textos seriam passíveis de serem usados, quais remetem a “viagens reais” e quais seriam obras ficcionais e, portanto, domínio dos estudos literários, porém não históricos.

2.2 - *Narrativa e gênero literário*

Tão complicado quanto identificar e isolar motivações de uma viagem descrita em um relato de viajante medieval é definir um “gênero” de livros de viagens medievais. A tarefa, por si só, já seria difícil de ser levada a cabo se estivéssemos pensando em abarcar apenas um círculo sociocultural. Como estabelecer, por exemplo, um gênero de narrativas de viagens na Cristandade centro-medieval? Fica ainda mais complicado se pensarmos em um recorte ainda mais amplo: como seria possível pensarmos em termos de gênero de viagens medievais, em termos suficientemente abrangentes que nos permitam pensar em livros de viagens de culturas, sociedades e religiões tão distintas entre si, como é o caso com os relatos de Ibn Jubair, Benjamin de Tudela e o autor do *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*? É sequer algo a que se deve aspirar, definir um gênero dos livros de viagem, considerando a enorme diversidade de formas, estilos, culturas, registros?

O problema ocupa não apenas a pesquisa histórica mas também os estudos literários de forma geral. Alguns autores têm feito propostas que tendem a uma classificação binária entre *relatos de viagens*, que abarcaria viagens cuja experiência foi real e vivida pelo narrador; e *literatura de viagem*, um gênero que estaria mais afeiçoado à ficção. Parece-nos perigoso estabelecer esse tipo de cisão ao pensarmos no medieval. Mesmo quando se trata de um relato de viagem que parece narrar a experiência vivida pelo viajante (como é o caso de Benjamin de Tudela e Ibn Jubair), com dados capazes de respaldar suficientemente que essas viagens foram empreendidas, há sempre nos relatos uma mescla com elementos que parecem remeter a algo que nossa racionalidade contemporânea chamaria de “ficção”, “invenção”, “imaginação”. Como explicar a presença das *mirabilia* nestes relatos, por exemplo? *Mirabilia* estas, aliás, que eram bastante reais para os homens daquele tempo.

Assim se, por um lado, nosso trabalho com as fontes pretende explorar os relatos do ponto de vista das menções geográficas, étnicas, demográficas, é de fundamental importância lembrar também que as fronteiras entre *real* e *ficcional* não são categorias medievais e não informam a maneira de ver o mundo daqueles que relatam suas experiências na forma de livros de viagem.

Ciro Cardoso, a respeito da narrativa, explica que, para o interesse da pesquisa histórica, seu sentido é sinônimo de relato e abarca, de maneira muito resumida, contar uma história (que comporta os meios mais variados, pois pode se tratar de relato oral, escrito, cinematográfico etc.

Uma das maneiras de aproximar-se à noção de relato ou narrativa – uma das mais tradicionais também – é considerá-la como uma forma, entre outras, de comportamento humano: um comportamento mimético (imitativo) e representativo, a serviço da comunicação de mensagens entre seres humanos.²¹

Entre as características da narração, haveria um distanciamento entre a temporalidade da narrativa em si e dos fatos que ela narra.

Temos, assim, que a narrativa (aqui, focamos na escrita embora, como apontado acima, essa não seja sua única forma de realização) é uma atividade de comunicar uma mensagem, contar uma história.

Narrar é uma realização linguística mediata que tem por finalidade comunicar a um ou mais interlocutores uma série de acontecimentos, de modo a fazê-lo(s) tomar parte no conhecimento deles, alargando assim o seu contexto pragmático.²²

Dentro dessa perspectiva, ao falarmos que estamos lidando com narrativas de viagem medieval, o recorte que propomos diz respeito a textos medievais que narram as experiências vividas e informações coletadas através de informações de terceiros, transmitidas por viajantes medievais (ou os editores posteriores desses textos) no intuito de comunicar algo, de levar essas informações a um público específico. Insistimos aqui em narrativa de viagem propositalmente.

Se é verdade que narrativa e relato podem assumir basicamente o mesmo sentido, o termo “relato de viagem” está muito associado aos debates, sobretudo na área de estudos literários, sobre os gêneros e a possibilidade ou não de falarmos em um gênero específico dos relatos de viagens medievais.

²¹ CARDOSO, Ciro. *Narrativa, sentido e história*. São Paulo: Papirus, 1997.

²² SEGRE, Cesare. Narração/narratividade. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, v. 17, pp. 57-69, 1989. p. 58

A ideia da existência específica de um gênero referente aos livros de viagem remonta ao século XIX, quando estudiosos se esforçaram em classificar textos em função do tema específico da viagem e que tivessem algum conteúdo de relevância histórica relatada no mesmo.²³ Em outras palavras, seu foco estava centrado em analisar relatos de viagens que consideravam reais, que tinham ocorrido, e acreditavam que as informações legadas por essas narrativas seriam factuais e de confiança. O grande problema se coloca quando assistem ao desmoronar do próprio castelo de cartas que construíram. Assim, por exemplo, manifestam grande decepção e mesmo incompreensão ao lidar com o texto referente às viagens de Jean de Mandeville ao perceberem que não se tratava de uma viagem *real*.

Tamarah Kohanski, a esse respeito, nos informa como então os estudiosos passaram a tratar a obra como um falseamento deliberado de uma viagem, uma tentativa de ludibriar, apresentando-se como um relato de viagens quando na verdade se trataria de um texto literário. Kohanski considera que o grande problema subjacente está na ideia de

travel literature as a genre defined by the matter of travel and the historical truth of the accounting, a view which promotes the false premise that strict adherence to objective fact must be the central criterion by which to judge such books.²⁴

Os estudos iniciais em torno de tais textos partiam, portanto, de uma ideia que deveriam trazer um relato factual, objetivo e que tudo que não se enquadrasse nesse universo não seria parte do dito gênero literário.

A questão acaba tocando a própria noção de gênero literário por si só. Kohanski, remetendo a Percy Adams, considera que uma literatura de viagem (*recit de voyage*) seria algo cuja definição nos escaparia e que não seria possível enquadrar esses textos em um gênero ou ainda como ramo da história.²⁵ O que não significa negar o valor históricos desses textos, que podem carregar informações valiosíssimas; apenas significa dizer que os autores de livros de viagens não tinham preocupações de objetividade, factualidade, compromisso apenas com o *real* que a historiografia projetava sobre esses textos.²⁶ Para

²³ KOHANSKI, Tamarah. "What is a 'travel book' anyway?" Generic criticism and Mandeville's travels. *Lit: Literature Interpretation Theory*, Amsterdã, v. 7, pp.117-130, 1996. , p. 117

²⁴ "A literatura de viagem como um gênero definido pelo tema da viagem e a verdade histórica do relato, uma visão que promove a falsa premissa que uma adesão estrita ao fato objetivo deve ser o critério central para julgar esses livros." [tradução livre] KOHANSKI, Tamarah. op. cit., p. 119

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.* p. 119

o caso do mundo medieval, a própria noção de uma oposição entre o *real* e o *imaginado* é pouco operacional e vemos como mesmo em textos de viagem ditas *reais* (os ditos relatos de viagem) teremos uma mescla de elementos que remetem à experiência vivida pelos viajantes e relatos de terceiros, lendas, tradições, que decidem incorporar às suas memórias, sem ver nisso qualquer falseamento.

Para Kohanski, é impossível falar em um gênero literatura de viagem (*recit de voyage*) porque a variedade de formas e conteúdos dificultaria demais encontrar traços e características comuns que permitam esse tipo de categoria:

Travel literature covers a range of material and comes in a wide variety of forms, including guides, notes, letters, dictations, diaries, simple first or third person narratives, poems, and even dialogues each with its own conventions and approaches.²⁷

Para a autora, a própria afirmação de que um texto corresponderia a um livro de viagem seria o mesmo que não afirmar nada. No máximo nos diria sobre o tema da narrativa versar sobre viagem, já que a grande variedade de formas, abordagens, técnicas narrativas, conteúdo não nos forneceria nada, nenhuma base, nenhuma diretriz.²⁸

Pablo Castro Hernández, por sua vez, considera que, mesmo com a grande diversidade de formas, temas etc., seria possível pensarmos em termos de um gênero específico de viagem. Aqui, o autor traz ainda mais um elemento de classificação, ao diferenciar entre o que seria a literatura de viagem e o relato de viagem. A literatura de viagem abarcaria obras de cunho literário, portanto fictício, e não diriam respeito a viagens efetivamente realizadas, sendo essencialmente fruto da criatividade e da imaginação do autor.²⁹ O relato de viagem, por sua vez, daria conta daqueles textos que remeteriam a uma viagem real, efetivamente realizada pelo viajante e que teria uma gama de características comuns que permitiria pensar em termos de um gênero específico do relato de viagem medieval para além da enorme profusão de formas e conteúdos. Haveria uma

²⁷ “A literatura de viagem cobre uma variedade de materiais e se apresenta em uma grande variedade de formas, incluindo guias, notas, cartas, ditados, diários, narrativas simples em primeira ou terceira pessoa, poemas, e até mesmo diálogos, cada um com suas próprias convenções e abordagens.” [tradução livre] Ibid. p. 119

²⁸ Ibid. p. 120.

²⁹ CASTRO HERNANDEZ, Pablo. op. cit. p. 72

Diferencia esencial entre los relatos de viajes y la literatura de viajes, donde lo primero se enmarca como un tipo de escrito factual y verosímil que refleja un trayecto real realizado por un viajero, mientras que lo segundo se inscribe en un tipo de desplazamiento ficticio e imaginario, en el cual el viaje sólo es un motivo o tópico de la narración.³⁰

Para Pablo Castro Hernandez haveria uma fórmula narrativa usada por viajantes que resolviam narrar suas experiências. Lançariam mão de certos recursos para redigir suas narrativas e elenca entre eles: o itinerário, ordenamento espacial e cronológico, o caráter informativo do texto, uso da primeira pessoa, presença de *mirabilia*.

O autor parte da ideia, portanto, da existência de um gênero do relato de viagem medieval (oposto ao de literatura de viagem, coisa não operada por Kohanski), que diria respeito a viagens as mais variadas (peregrinações, viagens comerciais, cruzadas, missões religiosas, diplomacia). Sua reflexão, no entanto, parece oscilar um pouco quanto ao próprio conceito de gênero, uma vez que logo em seguida vai citar Palmira Brummett a respeito da heterogeneidade como marca na questão da viagem como experiência e narração. Citando a autora, explica que isso se daria pelo fato desses textos englobarem uma grande multiplicidade de gêneros e formas.³¹ Em outras palavras, se comunga da Brummett, não se estaria falando tanto em um gênero de relato de viagem em si e mais em textos que remetem ao tema da viagem e que se enquadram nos mais variados gêneros literários possíveis.

O que nos traz novamente a Kohanski e suas considerações sobre gênero literatura de viagem. Para a autora, o que está em jogo não é tão somente a questão daquilo que nomeia literatura de viagem, mas a própria teoria de gênero, dada a inexistência de critério claro e bem definido para pensarmos o que faz um gênero literário.³²

O gênero não existe fora das sociedades e suas produções culturais. É uma classificação que visa tanto ordenar textos anteriores a partir de certos critérios quanto fornecer diretrizes e normas para produções posteriores.³³ Eles são formas de classificar textos e podem ser muito úteis, mas não devem ser prisões imutáveis que não se abrem a mudanças. Cesare Segre, a esse respeito, afirma:

³⁰ “Diferença essencial entre os relatos de viagens e a literatura de viagens, onde o primeiro se enquadraria como um tipo de escrita factual e verossímil que reflete um trajeto real realizado por um viajante, enquanto o segundo se inscreve em um tipo de deslocamento fictícios e imaginário, no qual a viagem é apenas um motivo ou tópico da narração.” [tradução livre] Ibid., p., 72

³¹ Ibid., pp. 72-3

³² KOHANSKI, Tamarah. op. cit., p. 124

³³ SEGRE, Cesare. Gêneros. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, v. 17, pp. 70-92, 1989. p. 70

O debate em torno da classificação dos gêneros só pode, portanto, ser retomado com utilidade, se se sair da ambivalência entre história e categorização, isto é, se se escolher entre uma descrição empírica dos gêneros em conformidade com o seu desenvolvimento ao longo do tempo (caso em que, claro, deixa de ter sentido qualquer distinção entre gêneros e subgêneros), ou, então, se procuram definir *ex novo*, com critérios coerentes, categorias tais que esgotem todo o universo da produção literária.³⁴

Assim, o gênero, embora operacional, é uma categoria que deve, através de critérios coerentes, permitir reunir esse universo literário da maneira o mais abrangente possível. O grande problema, se pensarmos na perspectiva de Kohanski, é a dificuldade em estabelecer esses critérios a tal ponto de permitir esgotar esse universo das produções sobre uma literatura de viagem.³⁵

Dependendo da forma, do conteúdo ou do que o investigador selecione como critério definidor, as configurações de gêneros literários podem variar consideravelmente. A autora considera, a esse respeito, sobre o texto de Mandeville e podemos estender isso a outros textos, que dependendo do enfoque dado pelo investigador, o texto pode ser lido tanto como uma obra de propaganda, como um romance geográfico, uma sátira, um itinerário.³⁶ O que seria uma postura mais produtiva, considera, seria a de considerar que a obra poderia se enquadrar em múltiplos gêneros literários (descartando a literatura de viagem como um texto em si e buscando perceber que outros gêneros ela pode se enquadrar, levando em consideração que poderia se enquadrar em variados gêneros simultaneamente).

As we have seen, critics most often select the element or elements of the work that speak most clearly to them and create generic models that highlight those elements. While this is an effort in good faith to render the work as they see it more clear to criticism, it is always a matter of taste, of personal preference. The work is never represented as fully by such models as it appears to be.³⁷

A partir dessas considerações nos colocamos a reflexão a partir das fontes aqui selecionadas para a pesquisa. Os três lidam com o tema da viagem, os três têm

³⁴ *Ibid.*, p. 79

³⁵ KOHANSKI, Tamarah. op. cit.

³⁶ KOHANSKI, Tamarah. op. cit., p. 124

³⁷ “Como vimos, os críticos frequentemente selecionam o elemento ou elementos da obra que corroboram com o que acreditam e criam modelos genéricos que ressaltam esses elementos. Enquanto esse é um esforço de boa-fé para tornar a obra como eles a enxergam mais clara para a crítica, é sempre uma questão de gosto, de preferência pessoal. A obra nunca é representada de maneira tão completa por tais modelos como pode aparentar.” [tradução livre] KOHANSKI, Tamarah. op. cit., p. 124

informações históricas relevantes, os três bebem de algumas tradições comuns e de outras completamente distintas entre si e as formas e estrutura de ambos é consideravelmente diferente. Seria possível ou sequer operacional a abordagem dos mesmos como parte de um gênero de viagem? Essa é uma questão que sequer encontra pertinência para o estudo que propomos aqui?

Nossa postura tende a se alinhar à de Kohanski, porque de fato a variedade de textos e suas formas varia muito, muito deles tendo em comum tão somente o fato de se remeterem a uma experiência de viagem que teria se dado na Idade Média e que teria deixado algum registro escrito. Esses textos, por sua vez, podem reunir em seu interior tradições variadas e múltiplos gêneros em seu interior.

Em alguns casos podemos até mesmo perceber uma tradição mais sólida que nos permita remeter a um gênero específico: nos referimos de maneira direta aqui à *rihla*, essa sim constituída como um gênero literário árabe e que encontra em Ibn Jubair um dos seus primeiros expoentes. Nesse caso vemos toda uma tradição narrativa de viagem no mundo muçulmano que segue uma certa estrutura e comunga de temas e *topoi*.

No entanto, de maneira geral, não pensamos aqui nossas fontes como constitutivas simultaneamente de um mesmo gênero literário. Apesar de alguns temas e motivos próximos, as culturas nas quais se originam são diferentes e suas formas mesmo variam. Ainda assim, mesmo não comungando da ideia de um gênero específico de viagem medieval, queremos resgatar algumas das contribuições oferecidas no artigo de Pablo Castro Hernandez.

Embora a discussão em torno do estabelecimento de um gênero específico, tal como proposto pelo autor, seja um caminho espinhoso e não livre de contradições e problemas, como já discutido aqui, é de grande relevância refletir sobre os cânones retóricos das narrativas de viagem, sem com isso buscar estipular uma estrutura rígida e imutável, nem um quadro no qual todos os relatos devam se inserir forçosamente. Há variações, há que se considerar que a procedência do ambiente narrativo judaico, cristão ou árabe influencia quanto aos esquemas de ordenações de tempo e espaço e outros *topoi* narrativos que estarão presentes ou não. O autor faz um esforço significativo de elencar uma série de elementos e temas comuns em narrativas de viagens medievais e mesmo que em termos teóricos não comunguemos de sua visão de um gênero relato de viagem, metodologicamente sua abordagem se mostra extremamente frutífera e nos fornece uma linha mestra de elementos a perceber nesses relatos que nos permite uma abordagem comparativa bastante frutífera.

Cientes da dificuldade que a proposição de um “gênero” pode colocar, queremos, no entanto, fazer um esforço de identificar em nossas fontes, todas abarcando viagens ao Oriente Próximo na segunda metade do século XII, alguns elementos que têm sido tradicionalmente atribuídos aos relatos de viagens. Este esforço vai menos no sentido de criar uma estrutura rígida à qual todos os relatos devam se adequar, e mais no de identificar possíveis elementos comuns que nos permitam perceber aproximações entre as obras analisadas. Isto posto, estamos atentos aos cânones retóricos das narrativas de viagens, que no caso latino e árabe obedecem a esquemas diversos e a ordenações de tempo e espaço bastante diversificadas.

Considerando essas questões e efetuando um esforço metodológico que pretende identificar estes elementos e cânones retóricos da narrativa medieval, nossa abordagem parte aqui dos aspectos elencados por Pablo Castro Hernández tidos como característicos e típicos de livros de viagens medievais. Cabe salientar que a abordagem do autor abarca livros de viagens cristãos ocidentais mas, como poderemos notar, em muitos aspectos esses elementos são perceptíveis também em relatos de viagem de outras procedências, como os de origem muçulmana e judaica, para além de suas especificidades e formas.

Em seu artigo, o autor questiona a inserção do livro de Pero de Tafur na herança de narrativas de viagem renascentistas. É a partir desta reflexão que o autor elenca uma série de características que estariam presentes em diversos livros de viagem medieval: o itinerário, a ordenação espacial e cronológica do texto, a presença das *mirabilia*, a constituição de uma geografia sagrada e mítica.³⁸ Antes de nos alongarmos nesses elementos, contudo, convém uma exposição breve sobre os relatos de viagem cristãos, judaicos e muçulmanos.

2.3 – As narrativas de viagens medievais:

2.3.1 – Narrativas cristã

Zumthor considera que os livros que relatam viagens conheceriam no mundo cristão algum sucesso; considera que haveria a curiosidade que envolveria o público e,

³⁸ CASTRO HERNANDEZ, Pablo. op. cit.

mais que isso, a difusão do gênero (com alguns textos sofrendo várias cópias) indica uma resposta às necessidades de um público culto.³⁹ Para o autor, o advento das cruzadas bem como as investidas contra os mongóis teriam despertado a curiosidade da cristandade com relação ao Oriente.

Na cristandade, embora haja uma grande variedade de textos sobre viagens, o tema da peregrinação tinha grande popularidade e buscava se apresentar sempre como testemunho direto:

El autor desea, al dar testimonio de la visión que tuvo, de la experiencia por la que paso, no sólo exaltar estos lugares de gracia, sino convencer a sus Hermanos en la fe de que le imiten, procurándoles a un tempo información propia para simplificarles la tarea. ¡Los desgraciados que no puedan ponerse en marcha, al menos participarán en sus santas emociones!⁴⁰

Zumthor salienta ainda o quanto essa predominância da peregrinação nos relatos de viagem cristãos medievais estaria ligada a um dos principais traços do cristianismo medieval, que seria seu caráter espacial. Explica que aquele que escreve o relato de viagem “traza, quiçá sin desearlo claramente, el itinerário de una santidade; la memoria se proyecta en el espacio sagrado y el discurso mediante el cual lo hace desempeña una función de iniciación”⁴¹

Na cristandade, conheceu grande sucesso o relato da viagem de Marco Polo (com 143 manuscritos conhecidos hoje), o relato de Hans Staden contaria com quatro edições em um ano.⁴² Textos que lidam com a temática da viagem, sobretudo de peregrinação, na cristandade aparecem já muito cedo: Eteria, antes do ano 400, com o relato de sua peregrinação, representa um dos primeiros textos cristãos de viagem de peregrinação.⁴³ Guias em latim, bastante comuns, traziam listas de lugares santos durante a Idade Média.⁴⁴ Até então os relatos produzidos no mundo ocidental cristão eram mais condensados na questão da peregrinação. Com o tempo, esses textos vão ganhando outros

³⁹ ZUMTHOR, Paul. op. cit.

⁴⁰ “O autor deseja, ao dar testemunho da visão que teve, da experiência pela qual passou, não apenas exaltar esses lugares de graça, mas convencer a seus irmãos de fé que o imitem, fornecendo-lhes ao mesmo tempo informação própria para simplificar-lhes a tarefa. Os desgraçados que não podem se colocar em marcha, ao menos participarão das suas santas emoções!” [tradução livre] Ibid., pp. 286-7

⁴¹ “Traça, talvez sem desejar-lo claramente, o itinerário de uma santidade; a memória se projeta no espaço sagrado e o discurso mediante o qual o faz desempenha uma função de iniciação.” [tradução livre] Ibid., p. 287

⁴² Ibid., p. 286

⁴³ ZUMTHOR, Paul. op. cit., p. 287

⁴⁴ FRANÇA, Susani Silveira Lemos. *Mulheres dos outros: os viajantes cristãos nas terras a Oriente*. São Paulo: Unesp, 2015. p. 17

elementos, como relatos de lendas e milagres e, por fim, elementos profanos, abandonando o campo estritamente voltado ao relato dos lugares santos por volta do século XIII.⁴⁵ A partir daquele momento

Peregrinos, missionários e aventureiros de diversa disposição deslocam seus olhares do campo estritamente espiritual da viagem para o campo físico dos lugares visitados e para as feições, feitios e costumes das populações com as quais se deparam.⁴⁶

Desde então, haveria uma grande quantidade de textos, com características variadas, lidando com essas viagens cristãs, sobretudo de peregrinação para o Oriente. É curioso que Zumthor pondere que nem mesmo as cruzadas colocam uma interrupção no processo; o autor parece ver na questão da guerra algo que poderia dificultar a peregrinação e com isso frear o impulso de viagem e a demanda por esses relatos.

Em nosso entender, é justamente em função das cruzadas que esses relatos se tornam ainda mais abundantes e frequentes. As cruzadas colocam, mais que em qualquer outro momento, o Ocidente e o Oriente em contato; a curiosidade é avivada naqueles que desejam conhecer mais as maravilhas e elementos *exóticos* que permeiam as regiões do Oriente, aliado a um desejo de conhecer as regiões sagradas do cristianismo. Quem pode, se permite partir em peregrinação (quando não se tornar cruzado); quem não tem condições ou não deseja partir, mas nutre interesse e curiosidade por esses temas, passa a dispor de cada vez mais relatos, cada vez mais elaborados.

Reconhecendo que haveria algumas características comuns aos textos de viagens produzidos na cristandade ocidental, Zumthor é bastante insistente em não os considerar, ainda assim, um gênero literário específico. A diversidade de formas, de qualidade do texto, de estilo, de forma de registro, tudo isso dificulta qualquer intento nesse sentido.⁴⁷ Porque se a peregrinação é talvez um dos grandes sucessos dessa literatura de viagem, ela não está restrita a esse tema: embaixadas diplomáticas, relatos de cruzadas (como é o *Itinerarium*), viagens comerciais (como parece ser o caso de Marco Polo em sua viagem pela rota da Seda), missões religiosas, cartas enviando informações de lugares (como a de Pero Vaz de Caminha já no advento das grandes navegações), diários de viagens de capitães de navios.

⁴⁵ Ibid., p. 18

⁴⁶ Ibid., p. 18

⁴⁷ ZUMTHOR, Paul. op. cit., p. 288

Em um mesmo documento relatando uma viagem, explica Zumthor, estariam presentes vários estilos literários diferentes, dando o exemplo das *Cartas de relación* de Colombo, que era relato de viagem, de busca, crônica, utopia, tudo a um só tempo.⁴⁸ Reflexão semelhante encontramos no texto de Inés Fernández-Ordóñez; preocupada em explicar o sucesso da crônica no mundo ibérico, a autora o atribui ao fato de, sendo escasso o desenvolvimento de outros modelos narrativos no mundo ibérico naquele momento, a crônica traria dentro de si manifestações variadas de outros modelos narrativos literários.⁴⁹ Não nos prolongaremos aqui se haveria ou não uma ausência de outros modelos literários na península Ibérica, apenas queremos ressaltar o quanto essa visão, que a autora restringe ao mundo ibérico, pode ser muito operacional para pensarmos as crônicas de maneira geral (e a bem da verdade, praticamente toda documentação de cunho narrativo); os gêneros, entendido como uma categoria criada pelos estudos literários que ajudam a classificar e ordenar textos os mais variados, não são dados da natureza; são criações das sociedades que buscam ordenar um universos sempre em mutação de textos os mais variados. Muitas vezes um determinado texto poderá comportar em si variados estilos e gêneros, o que gera confusões e discussões que muitas vezes são improdutivas.

Uma crônica pode muito bem trazer elementos que remetem ao modelo mais tradicional de literatura de viagem, ao mesmo tempo que traz elementos das *histórias*, referências bíblicas e toda sorte de material possível.

Dessa forma, o *Itinerarium* com o qual trabalhamos é um texto com nuances variadas. Tradicionalmente classificado como uma crônica pelos elementos e estruturas que traz, seu caráter histórico, ele também é, ele próprio, um itinerário (o título não deixando espaço para dúvidas). Traz informações da viagem dos exércitos de Ricardo Coração de Leão para lutar contra Saladino na Terceira Cruzada. Nos fornece elementos típicos de uma narrativa de viagem clássica, traz elementos da peregrinação e elementos laudatórios da figura do rei e da monarquia inglesa. Nenhum elemento exclui o outro.

Pensamos que, mesmo naqueles contextos que conheceram maior florescimento de outros tipos de texto na Idade Média, podemos partir de alguns desses pressupostos para pensar a crônica medieval. Ela é, sem sombra de dúvida, fonte histórica de grande relevância, uma vez que veicula discursos e visões de mundo de determinados grupos

⁴⁸ ZUMTHOR, Paul. op. cit., p. 288

⁴⁹ FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés. La historiografía alfonsí y post-alfonsí en sus texto: nuevo panorama. *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, n 18-19, pp.101-132, 1993.

durante a Idade Média. Ela é também, um texto literário muitas vezes, trazendo em seu interior manifestações e estilos variados.

Zumthor salienta que, para além dessa grande multiplicidade que dificulta falarmos em gênero literário, haveria sim elementos capazes de dotar esses relatos cristãos de unidade. “Se despliega así un espacio discursivo en el que hay que colocar los nombres propios, de lugares, de pueblos, de personas, todo relato de viajes incluye un doble registro, narrativo y descriptivo.”⁵⁰

Durante a Idade Média essas narrativas de viagem seriam marcadas pelo recurso a certos temas já recorrentes em textos do mesmo tipo, o que daria lugar a textos que trariam pouco em termos de detalhes concretos e que se organizariam de maneira linear, como um itinerário.⁵¹ Essa é a perspectiva de Pablo Castro Hernandez também, e o autor traz uma série desses elementos presentes tipicamente nos livros de viagens medievais ocidentais. Questões como a própria estruturação em torno de um itinerário, o ordenamento espacial e cronológico dos textos, seu caráter informativo, o recurso a termos que confirmam legitimidade (seja o recurso à primeira pessoa, que busca enfatizar a experiência pessoal do viajante para conferir autenticidade e legitimidade; seja a citação, às vezes nominal, a figuras de “confiança” ou mesmo autoridades religiosas que possam fiar as informações do texto).⁵²

2.3.2 – *Narrativas judaicas*

Jonathan Decter considera que a partir do século XII veríamos no mundo judaico andaluz uma concepção de espaço mais aberta para o mundo. Até então prevaleceria um olhar mais restrito ao próprio espaço andaluz, sobretudo na poesia. Na prosa rimada, explica que o contrário se observaria e que a ideia do espaço seria muito mais aberta.⁵³ Ainda assim, seja na prosa ou na poesia, o século XII assistiria a uma representação do mundo em termos espaciais que seria muito mais ampla e isso se explicaria, em grande parte, devido às mudanças geopolíticas ocorridas na península Ibérica no século XII.⁵⁴

⁵⁰ “Se desdobra um espaço discursivo no qual é preciso colocar os nomes próprios, dos lugares, das aldeias, das pessoas, todo relato de viagem inclui um duplo registro, narrativo e descritivo.” [tradução livre] ZUMTHOR, Paul. op. cit., p. 288

⁵¹ Ibid., p. 289

⁵² CASTRO HERNANDÉZ, Pablo. op. cit.

⁵³ DECTER, Jonathan P. *Iberian Jewish Literature: Between al-Andalus and Christian Europe*. Bloomington: Indiana University Press, 2007. p. 188

⁵⁴ DECTER, Jonathan P. op. cit., pp.188-9

Basta lembrarmos que nesse período temos, por um lado, um avanço cristão cada vez mais substancial, acompanhado pela decadência do califado omíada, o surgimento dos reinos taifas e, posteriormente, a intervenção dos almóadas e almorávidas na península Ibérica.

Para Decter esse período seria a decadência da comunidade judaica andaluza, o que teria impacto na sua literatura com os autores se preocupando mais seriam com lugares, em um mundo mais amplo que seria muito mais acessível e talvez interessante para indivíduos.⁵⁵

Esse período em que assistimos a uma decadência dessa comunidade judaica andaluza, para usar o termo de Decter, coincidirá com o aumento do fluxo de peregrinações judaicas e com o florescimento da literatura de viagem judaica.⁵⁶ Não que não houvesse viagens para a dita Terra Santa anteriormente; mas essa movimentação acaba ganhando impulso nesse período; antes disso, embora as viagens ocorressem, não havia muito registro das mesmas ou, se havia, em grande parte isso se perdeu e não temos conhecimento disso.

Ayelet Oettinger, definindo o gênero da literatura de viagem, postula que seriam aqueles textos, não-ficcionais, sobre viagens para lugares distantes. Seriam textos cuja autoria seria de viajantes, ou que os traria como sua principal preocupação ou público.⁵⁷ Feita essa consideração, a autora aponta que isso nos fornece muito pouco, apenas linhas gerais, e que nada nos informa sobre forma, estrutura, retórica, o que faz que sob esse guarda-chuva conceitual de literatura de viagem possa recair uma infinidade de textos com características completamente diferentes. Em linha semelhante, Martin Jacobs ressalta como os estudos sobre as narrativas de viagem judaicas também foram muito influenciadas pelo positivismo e que, assim como vemos entre estudos sobre narrativas cristãs e muçulmanas, a perspectiva de uma busca por “fatos”, “dados”, informações “reais” em contraposição a ideias como a de falseamentos ou criações imaginativas era algo muito forte nesses estudos. Assim, explica, haveria toda uma escola ligada a Leopold Zunz que exploravam a narrativa de viagem judaica pelo viés da busca por informações geográficas e históricas precisas.⁵⁸

⁵⁵Ibid., p. 188

⁵⁶ OETTINGER, Ayelet. Making the Myth Real: The Genre of Hebrew Itineraries to the Holy Land in the 12th–13th Century. *Folklore*, v. 36, pp. 41-66, 2007. p. 58. Disponível em: <<http://www.folklore.ee/folklore/vol36/oettinger.pdf>> [Acesso em 15 de fevereiro de 2018]

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ JACOBS, Martin. From Lofty Caliphs to Uncivilized ‘Orientals’: Images of the Muslim in Medieval Jewish Travel Literature. *Jewish Studies Quarterly*, v. 18, n. 1, pp. 64-90, 2011. p. 67

Essa perspectiva acabaria se impondo para o estudo dos livros de viagens judaicos ao longo do século XX também: “In consequence, Hebrew travel writings have been mined primarily as sources of *realia* featuring travel routes, the location of venerated sites, and patterns of Jewish settlement.”⁵⁹

No que se refere especificamente ao mundo judaico medieval, essa literatura de viagem teria entre seus textos uns que se enquadrariam na poesia e elegia, cartas, epístolas; a esses se somariam os *travelogues* (diários de viagem, relatos de viagem), que a autora prefere chamar itinerários para diferenciar das outras modalidades de textos judaicos medievais que, embora se referindo a uma viagem, não se enquadrariam na mesma estrutura textual.⁶⁰

Entre os relatos medievais judaicos de viagem, temos o de Jacó (circa 1153-1187), o de Petahyah de Regensburgo (circa 1175-1187), o de Samuel filho do rabi Sansão (1210), o do emissário Jacó (1258-1270), o discípulo de Naḥmanides (circa 1270-1291), Judá al-Harizi (1220?). Há ainda alguns relatos, tardios, do século XV, como os de Meshulam de Volterra, José de Montagna, Obadia de Bertinoro e ainda um viajante judeu anônimo do mesmo período.⁶¹

Decter destaca como uma característica comum de livros de viagem o fato dos narradores não se prolongarem muito na descrição de lugares próximos: “both because the author imagines an audience with a perspective similar to his own and because the familiar seldom seems worthy of documentation.”⁶² Por outro lado, quanto mais se afasta daquilo que lhe é familiar, mais o relato se enriquece. Por um lado, enriquece em termos de descrição dos lugares, distancias, arquitetura, comércio, riquezas, povos etc. Isso obviamente está ligado ao fato de, quanto mais distante de seu lugar de origem, mais tudo soaria como novidade e passível de ser registrado porque desperta sua curiosidade, seu interesse e, acredita, também despertaria o de seu leitor. Decter acrescenta que para as regiões mais afastadas, o relato é acrescido de elementos maravilhosos e que em alguns

⁵⁹ “Em razão disso, os relatos de viagens hebraicos têm sido analisados principalmente como fontes de *realia* contendo rotas de viagem, localização de lugares de veneração e padrões de estabelecimento judaico.” [tradução livre] Ibid., p. 67

⁶⁰ OETTINGER, Ayelet. op. cit., p. 41

⁶¹ Sobre esses relatos, Cf. Ibid. DAVID, Abraham. Jewish Travelers from Europe to the East, 12th to 15th Centuries. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección hebreo*, Granada, v. 62, pp. 11-39, 2013.

⁶² “porque o autor imagina uma audiência com perspectiva similar à sua e porque o que é familiar raramente parece digno de ser documentado.” [tradução livre] DECTER, Jonathan P. op. cit., p. 191

casos encontram-se paralelos dessas maravilhas na literatura árabe, como seria o caso do *Livro das mil e uma noites*.⁶³

Considerando a maneira como aparece estruturado o itinerário e a incidência de maravilhas no Oriente, especificamente no mundo muçulmano, Dexter identifica a obra de Benjamin como parte de um universo que se vê muito mais em contato com o mundo cristão ocidental que com o muçulmano.⁶⁴ O que nos parece no mínimo curioso se considerarmos que Tudela, sua cidade natal, fora muçulmana até poucos anos antes de seu nascimento e que traços da presença muçulmana deveriam permanecer entre a comunidade judaica que oscilava de um senhor a outro. Dexter afirma:

In the *Itinerary*, the narrative begins and ends in Christendom, thus enframing the Islamic world within the Christian world, the author's point of reference. Christian Iberia somehow seems to border the Christian world only, even though a Muslim kingdom lay just to the south of Benjamin's point of origin.⁶⁵

Oettinger considera que os itinerários medievais judaicos, apesar das divergências que haveria entre eles, fariam parte de um possível gênero que buscaria ares de experiência real mas que na verdade mesclaria elementos reais e mitos. Os elementos que dariam unidade a esse corpo documental seriam: a língua, o estilo, a estrutura narrativa, a ideia do viajante como informante de confiança. Quanto à linguagem, os itinerários medievais estariam escritos em hebraico, que não seria a língua cotidiana, sendo mais restrita a textos formais, o que daria indícios tanto sobre quem redigia quanto seu público alvo, já que apenas pessoas instruídas teriam acesso ao hebraico.⁶⁶

Hence, the fact that all itineraries (as well as all travelogue literature) were written in Hebrew, indicates that they were meant for a limited but qualitative target audience, and that their writers considered them either to be pious documents or to have artistic value.⁶⁷

⁶³ O autor menciona a semelhança do relato sobre o grifo, em Benjamin, e o rukhkh. DECTER, Jonathan P. op. cit., p. 191

⁶⁴ Ibid., p. 191

⁶⁵ “No Itinerário, a narrativa começa e termina na Cristandade, portanto enquadra o mundo islâmico ao mundo cristão, que é o ponto de referência do autor. A Ibéria cristã de alguma forma parece apenas fazer limite com o mundo cristão, embora um reino muçulmano exista ao sul do ponto de origem de Benjamin.” [tradução livre] Ao enquadrar o mundo islâmico no mundo cristão, o autor Ibid., p. 197

⁶⁶ OETTINGER, Ayelet. op. cit.

⁶⁷ “Portanto, o fato que todos os itinerários (bem como toda a literatura de viagem) eram escritos em hebraico, indica que eles eram destinados para uma audiência limitada, mas qualificada, e que seus escritores os consideravam documentos pios ou dotados de valor artístico.” [tradução livre] Ibid.

Quanto ao estilo narrativo, os itinerários judaicos seriam marcados por textos muito concisos, em prosa, que iria direto ao ponto, com um vocabulário mais restrito. Segundo Oettinger, isso ajudaria a dotar o texto de maior senso de credibilidade.⁶⁸ Em termos de estrutura narrativa, por sua vez, o texto seria marcado pela linearidade, com a narrativa emulando a estrutura da rota seguida na viagem, e a cada ponto dessa rota eram inseridas as informações que julgassem relevantes, sempre seguindo o modelo sóbrio do relato já indicado anteriormente:

The impression is of disorder in the realms of order: on the one hand, the structure of the itineraries is consistent, anticipated and easy to follow: a continuous route, from one place to another. On the other hand, into this route a diversity of information was embedded, in accordance with the incidental things the travelers saw along the way. The linearity is maintained, despite the incidental and disorderly nature of the collected data, because the writers not only placed the information side by side, but also gave it the same significance, as they stated the name of a place they encountered, and a miracle done there, in the same synoptic way.⁶⁹

A esses elementos de estilo e estrutura, a autora acredita ainda ser importante acrescentar o caráter do texto que fundamenta sua legitimidade na própria noção do viajante/narrador ser uma figura de confiança. A linguagem, a estrutura, o estilo, tudo se confunde para a construção de uma certa autoridade daquele que narra a viagem. Essa legitimidade do viajante aqui, pondera, não é a do viajante “real” mas do “ficcional” (mesmo que se esteja lidando com uma viagem que tenha sido empreendida, haveria uma diferença entre o viajante em sua experiência direta e a personagem viajante que aparece nos textos; é essa personagem que surge dotada de autoridade).⁷⁰ Haveria ainda uma quase ausência de informações pessoais: os narradores/viajantes não trazem muitas informações sobre si, não demonstram emotividade. É muito raro, nesses primeiros textos itinerários judaicos, que a primeira pessoa prevaleça, que percebamos subjetividades, desejos, apreensões: o narrador quase desaparece para privilegiar a descrição dos lugares. Haveria ainda um tema de lamentação pela Terra Santa.

⁶⁸ OETTINGER, Ayelet. op. cit., p. 45.

⁶⁹ “A impressão é de desordem no reino da ordem: por um lado, a estrutura dos itinerários é consistente, antecipável e fácil de ser seguida: uma rota contínua, de um lugar ao outro. Por outro lado, uma grande diversidade de informação era inserida nessa rota, de acordo com as coisas incidentais que os viajantes viam ao longo de seu percurso. A linearidade é mantida, apesar da natureza incidental e desordenada dos dados coletados, porque os escritores não apenas situavam a informação de um lado, mas também davam o mesmo significado, uma vez que diziam o nome de um lugar que encontravam e um milagre realizado ali, da mesma maneira sinóptica.” [tradução livre] Ibid., p. 46.

⁷⁰ Ibid., p. 46.

Já Decter destaca alguns outros elementos para além daqueles apontados por Oettinger: distancias, geografia, arquitetura, beleza, atividade comercial, rotas de comércio, comunidades judaicas, homens ilustres, locais antigos com significado histórico ou religioso.⁷¹ Para Decter, a literatura de viagem de Benjamin tem forte influência da literatura árabe, seja na forma de redigir seu texto, seja nos temas que parecem coincidir e que poderiam indicar uma familiaridade do autor a certas tradições literárias muçulmanas, como alguns elementos das Mil e Uma Noites.⁷² Oettinger, por sua vez, ressalta o quanto os livros de viagem (ou, como ela prefere, itinerários) judaicos medievais sofreriam uma forte influência da literatura de viagem cristã. Definitivamente, percebemos um pouco de ambos. Temas presentes na literatura de viagem cristã como a Terra Santa são recorrentes, mas também vemos a influência do modelo árabe na maneira de estruturar a narrativa e pela referência a certos relatos que parecem ter um fundo comum. Em última instância, Oettinger e Decter parecem convergir quanto a uma inserção de Benjamin em um âmbito cultura muito mais identificado à Europa cristã que ao norte da África muçulmano.

The Iberian Peninsula appears as a part of Christian Europe. Thus, Benjamin's perspective is very much one of an author from the Christian world who sees the Islamic world as distant, foreign, and exotic. This is not to say, however, that he was untouched by Arabic literary or cultural trends. As mentioned, some of the exoticism of Benjamin's tales is reminiscent of similar scenes from *The Thousand and One Nights*, and, more generally, his style calls to mind the works of Muslim travelers. Still, his manner of framing the world identifies Christendom as his home.⁷³

⁷¹ DECTER, Jonathan P. op. cit. p. 191

⁷² Há que se considerar, no entanto, que esses relatos poderiam ser indício menos de uma familiaridade com a literatura muçulmana especificamente e mais ser um relato que Benjamin teria tomado conhecimento a partir de terceiros, aquelas pessoas que teriam lhe contado sobre lugares visitados. Seja como for, o viajante opta por manter esse tipo de menção em sua representação do Oriente, fazendo dele o espaço de manifestação de um maravilhoso que não deve ser negligenciado.

⁷³ “A península Ibérica aparece como parte da Europa cristã. Portanto, a perspectiva de Benjamin é muito parecida com a de um autor do mundo cristão que vê o mundo muçulmano como distante, estrangeiro e exótico. Isso não significa, no entanto, que ele não tivesse contato com a literatura árabe ou suas tendências culturais. Como mencionado, parte do exotismo dos relatos de Benjamin são remanescentes de cenas similares de *As Mil e Uma Noites*, e, de forma mais genérica, seu estilo lembra o trabalho de viajantes muçulmanos. Ainda assim, a maneira de enquadrar o mundo identifica a cristandade como seu lar.” [tradução livre] DECTER, Jonathan P. op. cit., p. 192

2.3.3 – Narrativas muçulmanas (a rihla)

A viagem se impõe como uma realidade no Islã de forma bastante precoce, se considerarmos a rápida expansão vivida pela religião muçulmana logo em seus primeiros séculos. E os relatos que vão contemplar essas viagens também já são verificáveis cedo. Inicialmente, trata-se ou das impressões de capitães de navios ou manuais de viagem, rotas de cidade (a que aqui chamaremos itinerário, tal como vemos no mundo ocidental), cartas que denotam relações comerciais etc. Bosworth salienta, a esse respeito, que temos, por exemplo, relatos de capitães persa-árabes que, navegando no leste, deixam registros que seriam os primeiros de uma história marítima árabe, estando entre os textos o *Akhbār ai-Sīn wa-a'I-Hind*, relatando viagens à China e Índia (851) e o *Kitāb 'Ajā'ib ai-Hind*, que relataria as maravilhas da Índia (953).⁷⁴ O *Akhbār ai-Sīn wa-a'I-Hind* é considerado o primeiro texto árabe de geografia *humana* (opondo-se a tradições anteriores que focavam nos aspectos cartográficos, matemáticos, astronômicos, a obra tem um enfoque voltado para descrição dos povos e dos lugares).⁷⁵ Entre esses primeiros relatos teríamos também as cartas que denotam essas viagens e trocas, sobretudo aquelas da Geniza do Cairo, denotando a importância dessas trocas no Mediterrâneo e no Mar Vermelho.

No entanto, esses relatos não cobririam muito do mundo fora do *dar al-Islā*, segundo Bosworth. Isso porque, de acordo com o pesquisador, os muçulmanos demonstrariam certo desinteresse pelo mundo que não estivesse estritamente ligado ao *dar al-Islā*. Afirma assim que, da mesma forma que a Cristandade pareceria desconhecer, mostrando mesmo desinteresse, o mundo fora dos seus limites, o mesmo valeria para o mundo muçulmano. De acordo com Bosworth, nesse sentido, enquanto temos bastante registro na literatura árabe medieval remontando aos limites do *dar al-Islā*, a quantidade de relatos que abarcam o *dar al-Harb* e o *dar al-Kufr* (respectivamente, Casa da Guerra e da Descrença) seria bem mais restrito:

Since the medieval Muslim had everything necessary for salvation within his own closed world, curiosity about the outside lands was superfluous, if not indeed dangerous. Hence what the Arabs knew of such lands tended to come at second hand through trade contacts.⁷⁶

⁷⁴ BOSWORTH, C.E. Travel Literature. In: MEISAMI, Julie Scott; STARKEY, Paul. *Encyclopedia of Arabic Literature*. Londres: Routledge, 1998. v. 2. p. 779.

⁷⁵ HOPKINS, J. F. P. Geographical and Navigational Literature. In: YOUNG, M. J. L.; LATHAM, J. D.; SERJEANT, R. B. *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*. (The Cambridge History of Arabic Literature). Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 322

⁷⁶ “Uma vez que o muçulmano medieval tinha tudo que era necessário para sua salvação dentro de seu próprio mundo, a curiosidade sobre as terras externas era [considerada] supérflua, se não perigosa. Assim,

O que Bosworth afirma é que não haveria um esforço significativo desses muçulmanos se deslocarem para regiões fora do Islã, dado que tudo que era preciso para se alcançar a salvação se encontraria nos próprios limites da casa do Islã.

Tal afirmação não parece ter muito fundamento quando observamos a própria história da expansão do mundo árabe nos seus primeiros séculos, ou a forte interação observada entre o mesmo e outras regiões com que fazia fronteira (ou mesmo além delas). Fosse esse o caso, obras como a de Ibn Faḍlān ou de Ibn Rusta que escreveram sobre os Rūs, com quem os muçulmanos tiveram intensas trocas dificilmente seriam compreendidas. São textos que descrevem com bastante detalhe e interesse esses povos com os quais travam contato. É claro que, ao relatar povos que não são tão próximos, os viajantes por vezes podem fazer uso de generalizações e aproximações com conceitos e ideias que lhes são mais familiares e isso pode resultar em deformações e simplificações, mas isso vale de maneira geral tanto para relatos de outros povos produzidos pelos muçulmanos, cristãos, judeus, sendo isso talvez mais sinal de desconhecimento que de um total fechamento ou desinteresse ao que era externo.

Assim, para os muçulmanos, por exemplo, todo cruzado era identificado como um *franj*, quando sabemos que a diversidade de povos que se envolveram nas cruzadas não correspondia a essa visão; da mesma forma, os muçulmanos surgem muitas vezes referidos de maneira genérica nas fontes cristãs. Igualmente, os judeus quando surgem em fontes cristãs e muçulmanas raramente são tratados com as nuances de grupos e comunidades, sendo abordados como um grupo homogêneo.

Assim, falar em um total desinteresse e quase um encerramento em si mesmo para os textos do mundo árabe, como se depreende da posição de Bosworth, é algo por si só bastante complicado e que não parece se sustentar, quando observamos todo o movimento de trocas, viagens e descrições de povos no mundo muçulmano já em seus primeiros séculos. De toda forma, mesmo que houvesse esse desinteresse, nem mesmo Bosworth vai longe para afirmar que as trocas inexistiriam.

As trocas são bem atestadas bem como as relações diplomáticas eram registradas, como demonstra o envio de um elefante pelo califa Harum al-Rashid para Carlos Magno no ano de 800, denotando uma relação diplomática dos abássidas que travava contatos

o que os árabes sabiam dessas terras tendia vir de segunda mão através de contatos de trocas (comerciais).” [tradução livre] BOSWORTH, C.E. op. cit. p. 779.

constantes com o mundo ocidental.⁷⁷ Richard Fletcher salienta que esses contatos eram comuns e que relações diplomáticas se estabeleciam entre esses mundos e documentos demonstram isso de maneira clara. Ainda assim

Viajar era fácil no mundo islâmico unificado linguística e culturalmente sob o domínio dos abácidas. Um homem como Ibn Hawqal podia viajar grandes distâncias, tanto dentro do Dār al-Islām como fora [...] Contudo, viajantes como ele nunca se aventuravam pela cristandade. (Negociantes às vezes o fizeram [...]). Eles simplesmente não estavam interessados no que poderiam achar lá. De muitas maneiras o mundo do islã no período abácida era auto-suficiente. Os lugares sagrados muçulmanos, por exemplo, ficavam dentro do Dār al-Islām: o peregrino que ia para Meca não tinha de sair dele.⁷⁸

A postura de Fletcher, em grande medida, segue na mesma direção de Bosworth, mas aqui há alguns elementos que são importantes destacar. Se a ideia de um desinteresse pelo restante do mundo é, como já mencionado anteriormente, extremamente problemática, a questão linguística de fato é um fator importante para se pensar as escolhas durante viagens. Não era limitador para negociantes, mas certamente é um dos fatores que um viajante teria de levar em conta, até pelas dificuldades que se teria ao viajar para um lugar desconhecido, sem contar com uma rede de apoio e sem conhecer a língua local. Da mesma forma, é importante a consideração sobre o fato dos lugares sagrados do Islã se encontrarem todos – ou quase todos – nos limites do próprio *dar al-Islā*, pois esses lugares atraem uma categoria expressiva de viajantes muçulmanos medievais, os peregrinos.

De toda forma, essas afirmações de Bosworth e mesmo de Fletcher parecem se limitar muito a um Islã centrado na península arábica e regiões do Egito e Oriente Médio, ignorando por exemplo o caso de al-Andaluz que é, muitas vezes, uma exceção a essa regra que eles tentam estabelecer: incrustada na península Ibérica, o emirado (depois califado) de Córdoba, os reinos taifas e depois cidades de domínio almóada e almorávida lidaram cedo com o contato e troca com o mundo cristão. Ali o conhecimento do *outro* cristão era talvez maior que em qualquer outra parte do *dar al-Islā*. Da mesma forma que os reinos cristãos ibéricos tiveram contato mais estreito com os muçulmanos que qualquer outro reino cristão latino. Isso não anulou tensões que viriam a se desenvolver no decurso

⁷⁷ FLETCHER, Richard. *A Cruz e o Crescente: cristianismo e islã, de Maomé à Reforma*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004. p. 62

⁷⁸ FLETCHER, Richard. op. cit.

histórico, mas havia um conhecimento maior desse *outro* que em outros reinos da Cristandade.

Relatos de viajantes árabes que nos trazem impressões sobre esses lugares pelos quais transitam, seja dentro ou fora do *dar al-Islā*, existem para atestar de maneira clara esse olhar interessado sobre o *outro* e sobre o mundo de maneira geral. É o caso de Ibn Faḍlān no século X, enviado diplomático do califa ao rei búlgaro.⁷⁹ Interessante observar que se trata de uma fonte extremamente valiosa por ser o relato da curiosidade desse enviado e que nos fornece descrições sobre reino búlgaro, sobre Rus, Khazar.⁸⁰

Se há relatos de viagens anteriores, como os já mencionados relatos de capitães de navios, relatos de trocas presentes na Geniza do Cairo, ainda os manuais de viagem, as listas de estradas, a partir do IX, vemos o desenvolvimento bastante intenso da geografia árabe.⁸¹ O autor aponta o quanto esses textos de geógrafos árabes se valiam muitas vezes de experiências pessoais, tendo um teor bastante sóbrio, mas que poderia ainda se mesclar com relatos de maravilhas.⁸² Quando, no século XII, nos deparamos com o projeto de Rogério II de elaborar um grande mapa do mundo conhecido em sua corte normanda em Palermo como parte de uma tentativa de legitimação de seu poder, quem vemos a frente da empreitada são justamente os muçulmanos de sua corte, entre eles o geógrafo al-Idrisi. Durante o projeto, os envolvidos desenvolveriam um grande mapeamento do mundo conhecido através de relatos de viajantes que tinham ali estado, aliado a textos da geografia árabe abássida e o próprio al-Idrisi se valeria de suas experiências de viagens para dar forma àquilo que seria resultado do ambicioso projeto: um texto descrevendo o mundo conhecido acompanhado de cartas geográficas correspondendo a cada parte descrita.

Quanto ao que se convencionou chamar *rihla* (narrativa de viagem muçulmana) ela aparece sobretudo a partir do XII, sendo o texto de Ibn Jubair considerado uma de suas primeiras (se não a primeira) manifestação desse “gênero”. A respeito dessa literatura, Hopkins menciona que esses textos não seriam exatamente valorizados, e que a motivação da viagem era muito mais as trocas e buscar conhecimento, mais que um interesse em desvendar o mundo propriamente. Para Hopkins, os textos dos relatos de viagem seriam

⁷⁹ BOSWORTH, C.E. op. cit., p. 779.

⁸⁰ HOPKINS, J. F. P. op. cit., p. 323. O livro de Ibn Faḍlān teve edição recente em língua portuguesa, traduzido por Pedro Martins Criado. Cf. IBN FADLĀN, Ahmad. *Viagem ao Volga: relato do enviado de um califa ao rei dos eslavos*. Tradução de Pedro Martins Criado. São Paulo: Carambaia, 2018.

⁸¹ BOSWORTH, C.E. op. cit., p. 779.

⁸² Ibid., p. 779.

de caráter enfadonho e teria pouca relevância, porque sendo obra muitas vezes desses comerciantes que registravam suas impressões, careceriam de estilo na escrita; os textos daqueles que viajavam em busca do conhecimento, por outro lado, segundo Hopkins, estariam mais preocupados em elencar listas de mestres, o que também resultaria em texto de pouco valor literário.⁸³ Tais considerações passam longe do interesse do historiador nesses textos, porque são considerações sobre estilo e valor literário, estética, valor artístico e podem ser questionadas mesmo dentro desses parâmetros. De toda forma, mesmo que fosse o caso, como fonte histórica esses textos têm um valor enorme e mesmo textos mais “cansativos” podem ser fontes de grande relevância histórica; textos sobre trocas comerciais, que seriam “mal redigidos” e “sem valor estético ou de entretenimento”, poderiam constituir fontes históricas valiosíssimas sobre as redes de troca, sobre economia, sobre uma série de fatores de história econômica. Assim, essas considerações de Hopkins parecem desprovidas de qualquer relevância para pensar o texto a partir de seu caráter de fonte histórica.

Outro problema desses textos, para Hopkins, é o fato de mesclarem materiais que diz fabulosos ao relato do vivido e experimentado diretamente pelo viajante, o que acabaria fazendo com que o texto perdesse sua credibilidade. Aqui, parece-nos, que cai no mesmo problema daqueles críticos do século XIX sobre a literatura de viagem ocidental, que, muito inseridos em uma tradição positivista da história, acreditavam que o livro de viagem apenas tinha valor se fosse “real”, se trouxesse apenas experiências vividas pelo viajante relatadas da forma mais objetiva possível. O que é, como já vimos, extremamente problemático, dado que no imaginário medieval, fosse cristão, muçulmano ou judaico, essas coisas não eram dadas da forma como hoje percebemos.

Essa literatura de viagem muçulmana beberia de outras tradições, como a das listas de estradas, da geografia árabe abássida, dos adab.

Quanto a Ibn Jubair, seu relato minucioso de sua viagem de peregrinação a Meca entre 1183-1185 traz informações relevantes sobre lugares e povos. Inserido em uma tradição andaluz em que viajantes combinavam peregrinação e viagem em busca de conhecimento, registrando suas impressões da mesma, Ibn Jubair vai além de uma mera descrição de sua peregrinação ou de um exercício literário: “he became captivated by the spectacle of people and places and described them with a liveliness and vigour which his

⁸³ HOPKINS, J. F. P. op. cit., p. 322.

too-frequent attempts at a high-flown style do not spoil.”⁸⁴ A maneira como organizaria seu texto lançaria as bases para outros viajantes ao longo da Idade Média produzirem seus próprios livros de viagem, alcançando o auge com Ibn Battuta no século XIV.⁸⁵

2.4 – *Topoi: os lugares da narrativa*

2.4.1 *Itinerário e o ordenamento espacial*

O mundo medieval herda do mundo antigo romano a tradição do itinerário, isto é, uma lista de cidades, vilarejos e outros lugares, que permitiriam ao viajante ter alguma noção dos locais pelos quais passava. Um guia para que se pudesse transitar pelas estradas do Império, com informações de distância, caminhos, lugares de parada, nomes de cidades e vilas. Essa tradição acaba permanecendo no mundo medieval que continua produzindo esses grandes guias, mesmo em regiões onde grande parte da estrutura de estradas romana desaparecera e mesmo onde elas nunca tenham sequer existido. Serviram no mundo romano como verdadeiros guias para os viajantes, em um momento que o uso de mapas não era generalizado entre as pessoas comuns.

Percebemos de forma clara este aspecto de itinerário em diversos relatos de viagem medievais. No caso do relato de Benjamin de Tudela, este aspecto aparece de maneira tão marcada que seu livro chega à tradição ocidental identificado como um “Itinerário”. E não é para menos. Percebemos de maneira bastante clara a preocupação do viajante em nos trazer uma lista de lugares bastante detalhadas.

A preocupação com o itinerário aparece ainda de maneira clara na *rihla* de Ibn Jubair, embora, como veremos no capítulo dedicado ao viajante, o caráter cronológico também se imponha bastante, seguindo o calendário lunar islâmico para organizar seus capítulos mensalmente. Já no *Itinerarium peregrinorum* a estrutura da narrativa não guarda tanto o aspecto de um itinerário. A narração tende a acompanhar a viagem de Ricardo Coração de Leão rumo ao cerco de Acre, as rivalidades com o rei francês, os conflitos locais nos quais se envolve (como é o caso na ilha de Chipre). A natureza compósita da obra, que discutiremos de maneira mais aprofundada no capítulo 5, faz com

⁸⁴ “Ele fica cativado pelo espetáculo de pessoas e lugares e os descreve com uma vivacidade e vigor que sua tentativa frequente de usar um estilo rebuscado não estraga.” [tradução livre] HOPKINS, J. F. P. op. cit., p. 323

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 322-323

que haja variação nessa estrutura narrativa e no próprio narrador, dado que em certos momentos estamos diante de um narrador externo ao que relata: o livro 1 é voltado a explicar a queda de Jerusalém para Saladino e estabelecer o pano de fundo para o início da Cruzada; menciona a movimentação do imperador do Sacro Império Frederico, menciona ainda algumas batalhas, mas não abarca ainda a mobilização dos ingleses e franceses que partem com os reis. O livro acaba constituindo um amálgama de outros textos que teriam sido reunidos e ordenados na forma como conhecemos hoje. Sua estrutura não está tão voltada para o aspecto do itinerário clássico, informando rotas, distâncias etc., embora não deixe de ser perceptível como a viagem precisava ser pensada em termos da rota a ser seguida, dos lugares de parada e reabastecimento, das cidades e portos mais importantes. Assim, se o texto não guarda a estrutura clássica de um relato de viagem, o caráter ordenador que o espaço confere está estabelecido, mesmo que não seja elemento estruturante da narrativa.

Quando falamos que os textos têm uma estrutura que remete ao itinerário, portanto, temos em mente alguns elementos básicos: uma sequência marcada de cidades a serem percorridos, informações sobre lugares para descanso e reabastecimento, informação de distâncias, da maneira de se chegar ao lugar (se por mar, rio, terra). Vejamos um exemplo disso. No itinerário de Benjamin de Tudela, vemos um exemplo claro disso em diversos momentos da narrativa (não sendo gratuito o fato de ser conhecido, no Ocidente, como o *itinerário de Benjamin de Tudela*):

I journeyed first from my native town to the city of Saragossa, and thence by way of the River Ebro to Tortosa. From there I went a journey of two days to the ancient city of Tarragona with its Cyclopean and Greek buildings.⁸⁶

A passagem é elucidativa, porque traz de maneira clara a sequência de cidades (Saragoça, Tortosa, Tarragona), maneiras de se chegar (de Saragoça a Tortosa através do rio Ebro), a distância (duas jornadas separando Tortosa de Tarragona). Notemos que, na passagem, as cidades são apenas citadas nominalmente, como para ordenar o discurso, não havendo preocupação longa em descrever ou falar das mesmas. Como veremos adiante, isso se insere na própria lógica de construção dos relatos de viagem e não há qualquer problema em vermos cidades mencionadas de maneira tão breve, enquanto em

⁸⁶ “Primeiramente parti de minha cidade natal para a cidade de Saragoça e então, através do rio Ebro, para Tortosa. De lá, foram dois dias de jornada para a antiga cidade de Tarragona com suas construções gregas e ciclópicas.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA, op. cit., p.1.

outros momentos vemos o narrador dedicar tempo considerável para falar de algumas cidades.

O mesmo pode ser notado no relato de Ibn Jubair: há cidades sendo mencionadas de maneira breve, apenas com o intuito de estabelecer a rota seguida, as informações de distância, ao passo que em outros momentos o autor dedica grande tempo e energia em descrever as cidades, sendo o caso de Meca e Medina aqueles em que isso surge de maneira mais afluída, mas valendo ainda para outras cidades importantes como Bagdá, Damasco, Palermo. No *Itinerarium*, novamente, alguns lugares acabam ganhando mais destaque no relato, sendo o grande foco das atenções da narrativa Acre e Jerusalém. Aqui, não é tanto o ambiente urbano que vemos privilegiado: o espaço é o espaço do acampamento, da guerra. Outros lugares são citados de maneira breve, surgindo na crônica mesmo como pontos em uma rota a ser alcançada:

From Lyon we crossed through Viaria by Hauterives, from there to la Motte de Galaure, then on to St Bernard's at Romans, from there to Valence, after that to Loriol, after that to Paleys, from here to S. Paul de Provence.⁸⁷

Muito embora, como dissemos, o texto tenha uma estrutura narrativa diferente daquilo que chamamos tipicamente de relato de viagem (sendo exemplares da cristandade os relatos da viagem de Marco Polo, de Pero Tafur, de Mandeville), vemos passagens que exibem traços comuns, para além do óbvio fato de se tratar de um relato que abarca uma viagem, mesmo que diferindo na sua forma dos demais. E se o grande foco parece ser a região do Oriente Próximo, mais especificamente o acampamento em Acre e depois Jerusalém, vemos que o séquito se demora muito para quem a princípio teria pressa de chegar ao acampamento. Envolvido em disputas diplomáticas e políticas com o rei de França, vemos Ricardo se demorar bastante em Messina, se envolvendo em conflito com os locais da ilha; chegando a estabelecer um sítio e conquistando a cidade; em alguns deles, vemos os soldados de Ricardo se demorarem mais do que se esperaria para quem esperava pressa de chegar ao destino, o acampamento em Acre, onde outros exércitos aguardavam a chegada de Ricardo, de Felipe de França e do imperador Frederico. De maneira que, assim como na *rihla* de Ibn Jubair e no itinerário de Benjamin de Tudela, o *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi* nos traz aspectos de itinerário puro e

⁸⁷ “De Lyon nos cruzamos através de Viaria de Hauterives, dali para Motte de Galaure, depois para São Bernardo em Romans, dali para Valence, depois para Loriol, depois Paleys, daqui para São Paulo de Provença.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

simples, com breve menção de sequência de cidades e em outros momentos se demora consideravelmente na descrição de espaços e dos percursos.

Uma consideração importante aqui, ainda, é quanto aos relatos que temos acesso representarem ou não o que teriam sido os textos “originais”. Em Ibn Jubair a questão é menos problemática, o texto é substancialmente informativo e o estado da questão com os manuscritos como conhecemos hoje não gera grandes controvérsias. É diferente quando pensamos na questão com Benjamin de Tudela e Richard de Templo, cujas estruturas geram debates até hoje sobre a natureza de um texto original perdido. Essas questões serão aprofundadas nos capítulos destinados a estudar cada uma dessas narrativas, mas por agora consideremos apenas que os debates oscilam entre os textos a que temos acesso atualmente serem de natureza compósita (*Itinerarium*) envolvendo textos e tradições distintas compiladas na forma como hoje conhecemos; ou de serem versões resumidas de um texto original perdido ou ainda o rascunho de algo que nunca pôde ser concluído (ambas as vertentes sendo vistas com frequência nos debates sobre a obra de Benjamin de Tudela). São questões que não estão completamente solucionadas e que abrem lacunas.

De toda forma, mesmo que seja o caso da última situação (textos incompletos por terem sido adulterados por um editor posterior ou por ser um rascunho, logo, incompleto), ainda assim seria possível postular que, mesmo que se chegasse ao texto “original” como concebido pelo seu criador, ainda assim provavelmente nos depararíamos com uma estrutura de texto em que algumas cidades são meramente mencionadas, sem grandes detalhes, ao passo que outras serão extensivamente detalhadas.⁸⁸ Isto faz parte de uma estrutura comum dessas narrativas e se relaciona com a função do itinerário, que busca abarcar a totalidade de espaços a serem percorridos por quem deseje reconstituir o percurso, mesmo que não resulte num aprofundamento maior destes lugares. Haveria, de acordo com Pablo Castro Hernandez, um propósito totalizador que dotaria de pleno sentido a menção dos lugares pelos quais se passasse, buscando reconstituir de maneira verossímil para o leitor ao qual se destina o percurso da viagem.

Mesmo que consideremos a interferência de um editor que decide “eliminar” excessos de detalhes, a própria preservação dos nomes de cidades seria indicativo da importância que tinham no todo que compunha o itinerário e que isto era algo que não era ignorado.

⁸⁸ CASTRO HERNANDEZ, Pablo. op. cit.

A questão da estruturação na forma de um itinerário é particularmente importante, se consideramos que é ao redor destes lugares que muitas narrativas de viagem medievais se estruturam. E mesmo naquelas em que a estrutura espacial divide o espaço com outros elementos como protagonista na ordenação da narrativa, essa sequência de cidades é importante por dotar a narrativa de um sentido, de um destino final a ser alcançado.

O caminho, em si, devemos ressaltar, ganha um papel considerável no relato, como nos aponta Paul Zumthor: diferente das experiências contemporâneas de viagem, no mundo medieval a rota é muito mais que apenas algo que liga o ponto de partida ao objetivo final, o destino. O caminho inscreve-se na memória do homem medieval, compõe o todo que é a viagem. Deslocando-se de parte em parte, este caminho contribui num ordenamento espacial, constitui um lugar em si, além de ser, obviamente, o meio que permite a comunicação entre suas diversas partes.⁸⁹ O percurso é igualmente fundamental e isso é evidente nos documentos que o medieval nos lega desses homens e mulheres que viajaram e registraram suas impressões do mundo ao fazê-lo. As cidades e vilas pelas quais os viajantes passam e que relatam no seu texto são muitas vezes estruturantes, são os fios condutores da narrativa. É ao redor destes núcleos locais que o texto de desenrola e tal estrutura se mostra fundamental para dar inteligibilidade e coerência ao todo que constitui a obra.

2.4.2 – Ordenamento cronológico e unidades de tempo e distância

Para além do elemento espacial, temos que levar em consideração um ordenamento cronológico que, no texto, pode se manifestar através de uma série de indicações, valendo-se para isso muitas vezes de unidades de medida que seriam, a princípio, de distância.

Os relatos de viagem, muitas vezes, acabam tendo uma estrutura narrativa linear, com o viajante narrando desde o momento de sua partida até a chegada ao destino e, posteriormente, seu retorno. O texto tem uma estrutura, um fio que conduz a narrativa de maneira linear. No entanto, em diversos momentos, a narrativa se abre a outras temporalidades, a outras estruturas, o texto enovela-se: pode ser que o viajante se veja obrigado interromper temporariamente a sequência linear para fazer alusão a algum episódio do passado que julgue fundamental mencionar em seu relato para torna-lo mais

⁸⁹ ZUMTHOR, Paul. op. cit., p. 168.

completo, ou por julgar que a informação é de interesse de seu público. Pode ser que o narrador “lembre” de algo que deveria ter dito antes e faça uma inserção pontual no texto para reparar o esquecimento. Pode ser que, no caso da intervenção de um editor que combina os textos, o mesmo intervenha ordenando-os em uma sequência lógica temporal, mas que se abre a outras lógicas. Vejamos alguns exemplos disso a seguir.

O primeiro exemplo é o mais simples e fácil de nos depararmos. Mesmo um texto que, em termos de volume e de complexidade, seja mais “simples” por seu teor mais direto, como é o caso de Benjamin de Tudela, pode trazer esse elemento: o viajante traz a maior parte do tempo o relato daquilo que “viu”, o que garante ao texto um encadeamento cronológico e uma sequência lógica fáceis de serem reconstituídos. Ainda assim, lembremos do prólogo, o viajante também relata o que “ouviu dizer” e isso é um dos elementos que permitem com que a narrativa se abra em pequenos núcleos pontuais em que é possível abandonar a sequência linear cronológica para remeter a fatos passados.⁹⁰ Vemos isso quando o viajante começa a mencionar David Alroy:

At this place, there arose this day ten years ago, a man named David Alroy of the city of Amadia. He studied under Chisdai the Head of the Captivity, and under the Head of the Academy Gaon Jacob, in the city of Bagdad, and he was well versed in the Law of Israel, in the Halachah, as well as in the Talmud, and in all the wisdom of the Mohammedans, also in secular literature and in the writings of magicians and soothsayers.⁹¹

A passagem segue com uma longa descrição de como o dito David Alroy se levanta contra os persas, se dizendo o messias dos judeus e reunindo um grupo de seguidores e acabando ameaçado e morto. O que queremos destacar aqui é como a longa digressão do viajante sobre David Alroy, que o mesmo afirma ter se dado dez anos antes de seu relato, surge no meio da descrição que faz de Amadia. Após concluir a exposição, o viajante retoma a narrativa, encerrando esse pequeno parêntesis em sua história e retomando a sequência linear cronológica da narrativa: “From this mountain it is a journey of twenty days to Hamadan.”⁹²

⁹⁰ A partir de trechos após Bagdá até sua retomada ao Egito, muitos autores consideram que boa parte se refere a relatos de terceiros e que Benjamin não teria visitado tais lugares, o que será discutido no capítulo 3.

⁹¹ “Nesse lugar, surgiu um dia há dez anos um homem chamado David Alroy da cidade de Amadia. Ele estudou com Chisdai a Cabeça do Cativo, e com a Cabeça da Academia Gaon Jacó, na cidade de Bagdá, e ele era versado na lei de Israel, na Halachá e no Talmude e na sabedoria dos maometanos e também na literatura secular e nos escritos dos feiticeiros e adivinhos.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA, *op. cit.*, pp. 54-5

⁹² “Dessa montanha é uma jornada de vinte dias até Hamadã.” [tradução livre] *Ibid.*, p. 57

Exemplo de interrupção do fluxo linear da narrativa porque o narrador “lembra” de mencionar algo que deveria ter dito anteriormente aparece na *rihla* de Ibn Jubair: tendo já deixado Alexandria, que é seu ponto de entrada no Egito, passando por Cairo e rumo a Qus o autor se dá conta que esquecera de comentar sobre algo que presenciara em Alexandria. Ele então abre um novo tópico cujo título é bastante revelador “A note to repair an oversight”⁹³ e então se põe a descrever a ocasião na qual, em Alexandria, presencia um grupo de prisioneiros cristãos *rumi* entrando na cidade montados em camelos, de costas. O viajante então relata o motivo da prisão daqueles cristãos: teriam atacado navios de provisões para Meca e Medina, atacado caravanas de peregrinos e teriam intenções de atacar Medina.⁹⁴ Ibn Jubair não menciona o nome do líder, mas os dados fornecidos pelo autor são suficientes para sabermos se tratar do episódio no qual Reginaldo de Chatillon que teria realizado esse ataque, sendo derrotado no início de 1183; Ibn Jubair chega em Alexandria no final de março daquele ano, quando se depara com a cena descrita. O interessante a notar aqui é que o autor faz essa breve “quebra” da sequência narrativa linear (e, como veremos no capítulo 4, ele tem uma preocupação minuciosa com as datas e o calendário islâmico, o que dota seu texto de grande precisão) porque percebe que esqueceu de mencionar esse fato que julga importante, e então faz uma pausa em sua narração para “reparar um esquecimento”. Finda a “reparação”, o texto segue com “The account is resumed” e o viajante volta a falar de seu trânsito pelas vilas e cidades que beiram o Nilo.⁹⁵

O terceiro exemplo que citamos, no qual um editor parece ordenar conteúdos variados, dando uma sequência cronológica que julgue pertinente tem, em nossos textos, o exemplo mais claro no *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*. Podemos afirmar que o texto, como nos chega hoje, é todo ele uma ação de ordenação de textos de tradições diferentes (o IP1 e IP2, que serão abordados no capítulo 5); o editor organiza o material em livros, nos quais ordena esses conteúdos, além de relatos de tradição oral, criando uma sequência que é tanto temporal e cronológica, ao descrever todo o processo que iria desde a preparação dos cruzados que acompanham Ricardo Coração de Leão, seu percurso pelo Mediterrâneo, sua chegada em Acre e as negociações com Saladino em torno da questão de Jerusalém. Por outro lado, a organização em livros também adota outras sequências cronológicas: os relatos referentes ao imperador Frederico não surgem

⁹³ “Uma nota para consertar descuido.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 51

⁹⁴ Cf. Ibid., pp. 51-53.

⁹⁵ “O relato é retomado” (tradução livre). Ibid., p. 53

na mesma sequência narrativa; está em outro livro e não é narrada de maneira simultânea ao grande centro da narrativa.

Quanto ao uso de unidades de medição que vão marcar a passagem de tempo, é interessante notar que algumas categorias usadas serão aquelas tipicamente usadas para medição de distâncias. É o caso da parassanga, da jornada, da milha. Se é verdade que essas unidades geralmente se referem a medição de comprimento, elas aparecem em narrativas de viagem medieval como indicativo de passagem de tempo. Como isso se dá? Vejamos a passagem seguinte, do itinerário de Benjamin de Tudela:

Thence it is four parasangs to the city of Beziers, where there is a congregation of learned men. [...] Thence it is two days to Har Gaash which is called Montpellier. This is a place well situated for commerce. It is about a parasang from the sea, and men come for business there from all quarters, from Edom, Ishmael, the land of Algarve, Lombardy, the dominion of Rome the Great, from all the land of Egypt, Palestine, Greece, France, Asia and England.⁹⁶

A parassanga é uma medida usada no mundo medieval e cuja real dimensão variou conforme a tradição a que se vinculava e o contexto histórico. Havia a parassanga persa e a árabe, por exemplo, e as estimativas dos pesquisadores variam entre 5 e 12km. Segundo Nom de Deu, ao levar-se em consideração as distâncias hoje conhecidas de alguns lugares que Benjamin visitou e a referência oferecida dessas distâncias, sua parassanga seria algo em torno de 5km e 5,5km.⁹⁷ Usando a medida de comprimento parassanga, o viajante nos fornece ao mesmo tempo a noção de distância e de tempo de viagem entre um ponto e outro.

They were no more than a day's journey from Medina, God repelled their hostile purpose with ships prepared in Misr and Alexandria, and in which were the chamberlain known as Lu'lu' [Husam al-Din Lu'lu'] and some valorous Moorish sailors.⁹⁸

⁹⁶ “De lá, são quatro parassangas para a cidade de Beziers, onde há uma congregação de homens sábios. À sua frente estão R. Solomon Chalafta, R. Joseph e R. Nethanel. De lá, são dois dias até Har Gaash, que é chamada de Montpellier. Este é um lugar bem posicionado para o comércio. Fica a cerca de uma parassanga do mar, e homens de todas as partes vêm fazer negócios aqui, de Edom, da terra de Algarve, Lombardia, do domínio de Grande Roma, de toda a terra do Egito, Palestina, Grécia, França, Ásia e Inglaterra.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA, op. cit., p. 3.

⁹⁷ NOM DE DÉU, op. cit. 2009. p. 40.

⁹⁸ “Eles estavam a não mais que um dia de jornada de Medina, Deus repeliu seu propósito hostil com navios preparados em Misr e Alexandria, e nos quais estavam o camareiro conhecido como Lu'lu' [Husam al-Din Lu'lu'] e alguns marinheiros valorosos mouros.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 53

Aqui, nos vemos diante do uso da jornada, uma medida de medição de tempo, mas que aqui ganha desdobramento de medição de distância. Conforme explica Pablo Castro Hernández, a jornada corresponderia à duração de tempo entre o nascer e o pôr do sol. O que significa dizer que corresponderia à real possibilidade de viagem em um dia para o viajante: podia-se percorrer a distância que coubesse naquele tempo e, neste sentido, a referência acaba aparecendo também como uma medida de distância.⁹⁹ De acordo com Adler, a correspondência entre a parassanga e a jornada seria de 10 parassangas para 01 dia de jornada.¹⁰⁰ Essas unidades de medida e tempo usadas pelos viajantes em seus relatos nos dão uma noção de grandeza e das distâncias percorridas; eram referências compartilhadas pelos leitores que, com isso, poderiam também ter uma estimativa do tempo de viagem e das distâncias percorridas, o que era fundamental: se é verdade que muitos terão nesses textos uma fonte de fruição e lazer, ou de se informar sobre lugares exóticos ou sagrados, esses livros também poderiam ser verdadeiros guias, valendo-se de seu caráter de itinerário (ao menos no caso de Tudela e Ibn Jubair; o *Itinerarium*, embora o nome traga esse aspecto do itinerário, assume outras funções, embora traga todas essas características imbuídas).

Estas medidas, informadas na grande maioria de início dos relatos, têm grande importância. Como mencionamos, faz parte da estrutura do itinerário trazer, para além da lista de cidades, informações da distância entre elas.

2.4.3 – Caráter informativo do relato

Outra característica que costumamos encontrar em relatos de viagem diz respeito a seu caráter informativo. Na execução da narrativa, isto se manifesta num cuidado com detalhes, na preocupação com exatidão da informação transmitida ao leitor, em questões de precisão como localização, crenças locais, costumes, atividades desempenhadas, organização dos lugares visitados, seus governos, as tensões locais, aspectos político-administrativos dos lugares percorridos.

Pablo Castro Hernández, a este respeito, insiste numa preocupação dos viajantes com uma objetividade e um desejo de representação fiel da realidade. Este poderia, de fato, ser o horizonte mirado pelos viajantes, mas há que se ter o cuidado de questionar até

⁹⁹ CASTRO HERNANDEZ, Pablo. op. cit., p 77.

¹⁰⁰ BENJAMIN DE TUDELA, op. cit., p.3.

que ponto isso era algo passível de ser alcançado. Cada viajante, ao se lançar em sua jornada, carregava visões de mundo, expectativas, sua bagagem cultural, social, religiosa e essas questões acabam desempenhando um papel central em definir a maneira de olhar o mundo e, mais que isso, representa-lo. Outra coisa que deve ser considerada, aqui, é que viajar e narrar a viagem são dois processos diferentes e que não seriam necessariamente simultâneos. Se é verdade que a própria rota seguida pressupõe escolhas (Benjamin tende a privilegiar rota por cidade com comunidades judaicas estabelecidas, quando possível; Ibn Jubair tenta privilegiar regiões muçulmanas; o séquito de Ricardo Coração de Leão privilegia terras cristãs), a operação de registrar essas experiências, mescladas com informações de terceiros, implica seleções muito claras. Isso nos ajuda a compreender como uma mesma cidade poderá ser descrita em riqueza de detalhes por um viajante, e meramente mencionada por outro; ou que salientem aspectos diferentes de um mesmo lugar. Enfim, se o viajante tem essa pretensão de trazer um relato o mais informativo possível, é inegável que ele seleciona o que julga pertinente, o que lhe parece fundamental narrar, o que prefere calar, que analogias faz, que explicações julga necessárias etc.

Isto porque, na construção do relato, o viajante tem um instrumental que se refere à sua cultura, aos seus filtros, à sua experiência de vida, que moldaram sua maneira de ver e pensar o mundo. Isto vai de certa forma condicionar o olhar que lança para as regiões que visita e os grupos com os quais trava contato.¹⁰¹

Outro aspecto que não pode ser ignorado é a questão do público ao qual o relato de viagem se destina. O viajante, ao escrever, tem em mente um destinatário, nem que seja apenas uma pessoa, no caso de cartas, por exemplo. Existe um universo de expectativas compartilhado pelo público da época, ao qual o autor tentará atender da melhor maneira possível. É este horizonte de expectativas que permite o funcionamento interno do sistema proposto pelo texto.

No caso de Benjamin de Tudela, está bastante claro atualmente que seu relato se voltava para outros judeus, seja na questão da linguagem, seja nos aspectos que o viajante julga pertinente relatar; da mesma forma, Ibn Jubair tem em mente um público muçulmano, o que também é perceptível na língua e nas escolhas feitas; mais que isso, o texto traz um discurso de valorização e exaltação almóada e esse elemento é fundamental para entendermos as escolhas operadas pelo viajante. O *Itinerarium*, por fim, é um texto

¹⁰¹ ZUMTHOR, Paul. op. cit., p. 293

cristão, latino, feito, portanto, para um público cristão ocidental, e atendendo a objetivos específicos.¹⁰²

Tudo isso significa dizer que, por mais minuciosos que sejam em seus relatos, todo relato é um discurso, implica escolhas, seleções, silêncios.

Alguns exemplos breves que traremos demonstram isso. Benjamin de Tudela, por exemplo, não se preocupa em esclarecer conceitos do judaísmo, tendo em vista que seu público estaria familiarizado com os mesmos; não tem grande preocupação em descrever de maneira detalhada sua cidade natal, porque não vê nisso algo que pareça relevante dentro de seus objetivos. No início, seu relato tende a ser mais simples, trazendo aspectos das comunidades locais, suas lideranças, as construções que chamam mais a atenção, as distâncias entre as cidades e as atividades desempenhadas nelas. Não há espaço grande dedicado a falar das pessoas ou de manifestações religiosas, a não ser que, soando expressões do maravilhoso, julgue pertinente mencionar, como faz em Roma. Por outro lado, conforme se afasta (não apenas geograficamente) do mundo que conhece, tudo que soe diferente, exótico, estranho o viajante vai registrar; tudo que remeta ao passado religioso hebraico, igualmente. E tenta explicar conceitos que julga serem desconhecidos por seu público ao fazer analogias com outros que, acredita, dominam: “In Constantinople is the church of Santa Sophia, and the seat of the Pope of the Greeks, since the Greeks do not obey the Pope of Rome”.¹⁰³ Adiante no texto, quando menciona sua passagem por Bagdá, o viajante volta a fazer uma aproximação com a figura do papa, desta vez para se referir ao califa: “He is at the head of the Mohammedan religion, and all the kings of Islam obey him; he occupies a similar position to that held by the Pope over the Christians”.¹⁰⁴ Notamos que o viajante estabelece analogias para tornar inteligível ao leitor a estrutura política e religiosa dos lugares que visita. A referência ao papa de Roma é, certamente, bastante familiar a Benjamin que, embora judeu, transita pelo mundo cristão ocidental sem grande estranhamento.

Feitas essas considerações, alguns elementos são percebidos como sendo privilegiados nesses relatos. No caso de Benjamin e Ibn Jubair, o mundo é sobretudo

¹⁰² Como observado por Helen Nicholson, o texto, que se trata de uma combinação de textos e tradições, reunidas, traduzidas etc., tem uma linguagem rebuscada, diferente de muitos dos textos originais; pensado não para ser recitado, mas para um público letrado, possivelmente para ser lido individualmente. ITINERARIUM [...]. op. cit.

¹⁰³ “Em Constantinopla fica a Igreja de Santa Sofia e é a sede do Papa dos Gregos, uma vez que os Gregos não obedecem ao Papa de Roma.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA, op. cit., p.12.

¹⁰⁴ “Ele é o chefe da religião maometana, e todos os reis do Islã o obedecem; ele ocupa uma posição similar àquela do Papa sobre os cristãos.” [tradução livre] Ibid., p. 35.

urbano, e são as cidades que delimitam os pontos nodais da narrativa, é de cidade em cidade que elas se ordenam, e os autores vão privilegiar suas arquiteturas, sua organização, prédios religiosos, muralhas, banhos, enfim, toda a estrutura urbana. Essas cidades costumam ser o espaço da realização do maravilhoso, causam espanto e admiração muitas vezes. Por vezes, como em Ibn Jubair, ganha-se a estrada e o deserto e a relação ambígua entre o sedentarismo da cidade e o nomadismo do deserto é percebida a todo o tempo pelo viajante. O *Itinerarium*, por sua vez, durante parte da narrativa privilegia espaço urbano, sobretudo nas rotas, com os viajantes parando em cidades para descanso e abastecimento, mas o foco de realização da narrativa é sobretudo o acampamento militar, ali temos uma grande descrição de sua organização, dos grupos que os compõe, das hierarquias, tensões, disputas, dos papéis desempenhados por soldados, peregrinos, do papel das mulheres.

Outro exemplo que nos dá uma dimensão dessas seleções e escolhas encontramos ao comparar descrições de um mesmo lugar por viajantes diferentes. A representação de Bagdá surge de forma bastante distinta em Ibn Jubair e Benjamin de Tudela, mesmo a viagem tendo uma diferença cronológica de cerca de apenas 20 anos. A representação de Ibn Jubair é de uma Bagdá em decadência e fala-nos muito da população local sendo vaidosa e afeita a riquezas e pouco receptiva aos peregrinos, estrangeiros. Não fala absolutamente nada sobre a comunidade judaica, porque essa não é uma questão que o mova. Benjamin, por outro lado, retrata uma Bagdá em seu auge, de grande pujança, com uma comunidade judaica rica e expressiva, onde uma liderança local judaica teria reconhecimento califal e gozaria de grande prestígio. Essas questões serão abordadas adianta em detalhe maior, mas por enquanto basta salientar o quanto um mesmo lugar é percebido e representado de maneira muito diferente pelos viajantes.

2.4.4 – Geografia sagrada e mítica: maravilhas e sinais

Um traço que costuma aparecer bastante em narrativas de viagem do período medieval são os aspectos ligados ao sagrado, formas de devoção e religiosidade, sobretudo na marcação de lugares considerados de importância na construção da fé e dogmas. Isto é verdade tanto para relatos cristãos quanto para os muçulmanos e judaicos e nossos relatos trazem alguns exemplos consideráveis disso. A esfera do sagrado não era algo separado de outras esferas da vida cotidiana, permeando as visões de mundo e se

fazendo presente em textos que, nem sempre, tinham como objetivo principal lidar com manifestações do sagrado ou de religiosidade. Muitos relatos de viagem eram resultantes das impressões de pessoas cujos objetivos principais dos deslocamentos não eram por si só religiosos, como mercadores ou enviados diplomáticos; nem por isso, seus olhares deixavam de perceber esses elementos quando se deparavam com eles.

Assim, um aspecto inegável da viagem será a questão da religiosidade e muitos deles trazem ainda referência às peregrinações, tipo de viagem cujo objetivo final era alcançar um lugar dotado de significado religioso.

Assim, essas referências abundam nas fontes. Era um dado importante na comunidade judaica medieval, como aponta Abraham David.¹⁰⁵ A peregrinação voltava-se não apenas para Jerusalém, mas para lugares que, de alguma forma, contivessem elementos deste passado religioso: as tumbas dos antepassados, os lugares sagrados da história do povo de Israel. Nota-se uma necessidade por se aproximar destes lugares e, com isto, de uma experiência religiosa profunda, de busca de uma salvação pessoal. Isto impulsionava diversos judeus em peregrinação a estes lugares sagrados.¹⁰⁶

Motivação semelhante é percebida no caso cristão, em que o desejo por estar próximo dos lugares sagrados se soma ainda a um ideal de “libertação” da Terra Santa dos ditos infiéis. Assim, o *Itinerarium* é todo ele marcado por essas manifestações do sagrado, por relatos de milagres, pelo estabelecimento claro de uma geografia sagrada e mítica que se realizada na Terra Santa.

Ibn Jubair, por sua vez, também nos traz esses elementos e faz questão de mencionar a todo o tempo as manifestações desse sagrado muçulmano, destacando lugares de sepultamento de profetas e homens santos, lugares por onde passaram, suas casas, santuários, enfim, lugares dotados de *baraka* que dotam o próprio espaço de forte sacralidade.

É comum que, tradicionalmente, pensemos o cristianismo como sendo uma religião em que a questão dos santos se manifeste de maneira mais forte e que se negligencie, por outro lado, a relação do judaísmo e do islamismo com esses *mortos muito especiais*.¹⁰⁷ Interessamos investigar até que ponto podemos perceber nessas obras uma

¹⁰⁵ DAVID, Abraham. op. cit., p. 12.

¹⁰⁶ Ibidem. p. 12.

¹⁰⁷ BROWN, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

topografia do sagrado.¹⁰⁸ Ao abordarmos as questões nesses termos, não estamos com isso afirmando serem os relatos e a crônica aqui abordados narrativas hagiográficas.

Elas não pretendem ser narrativas de vida de santos, não se inserem nessas tradições e nem sequer é esse o objetivo que os move como viajantes ou como narradores. No entanto, as três culturas carregam concepções de santidade em maior ou menor grau e essas noções, na Idade Média, informavam a maneira de ver e sentir o mundo. Os três relatos têm como grande eixo os lugares centrais dessas religiões e a paisagem desses lugares acaba pulsando essa santidade por toda parte. Mas não apenas essas regiões. Já nos deparamos com os viajantes pontuando o próprio caminho percorrido de lugares de devoção, sepulcros, milagres, atos piedosos, enfim, remetendo a uma memória fundadora e que mantém a coesão desses grupos.

Um primeiro ponto a ser marcado aqui é a da noção mesma de santidade que não está presente apenas no cristianismo, mas também no judaísmo e no islamismo. A relação que se estabelecia entre devotos e esses santos, certamente, variava bastante, mas as três religiões tinham essa noção dessas pessoas que teriam demonstrado em vida e/ou após a mesma, esses traços de santidade e vida piedosa.

O conceito de santo não seria exclusivo ao cristianismo, embora nele tenha desenvolvido manifestações muito específicas, como o culto dos santos. No cristianismo, conforme nos aponta Peter Brown, a santidade estaria relacionada a duas situações específicas principais: a dos mártires e a dos confessores, sendo os primeiros aqueles que teriam morrido em nome da fé, ao passo que os confessores embora não tivessem passado por isso, teriam vivido como pessoas cuja imitação do modelo de uma vida pia, nos moldes de Jesus, teria feito desses homens pessoas especiais. Em ambos os casos, esses *mortos muito especiais* acabariam sendo intermediários entre aqueles que a eles recorriam e Deus, atuando como canais para esse acesso. Isso criou uma relação específica na cristandade com as ditas relíquias, restos mortais ou objetos que teriam sido tocados por esses homens e mulheres em vida e que teria ainda algo de sua essência, sendo visto como locais onde a cura se realizaria pelo toque desses objetos e fazendo com que no cristianismo o culto do santo passasse muito por essa relação com a relíquia.

O mundo judaico e muçulmano, embora não tenham necessariamente desenvolvido um culto a esses santos nos mesmos moldes, e que não tenham chegado a desenvolver uma relação tão estreita com os ditos restos mortais dessas figuras,

¹⁰⁸ MERI, Josef W. *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 12.

conheceram igualmente formas de devoção a pessoas cujas vidas teriam feito deles mártires ou pessoas de grande sabedoria, piedade e devoção. Josef Meri nos chama a atenção para isso ao propor uma noção mais abrangente de santo, que abarcaria as três religiões abraâmicas. Segundo o autor, santos eram aqueles indivíduos que demonstrariam em vida grande piedade e sabedoria, além de serem detentores de uma qualidade específica, a *baraka*, que seria um dom que Deus concederia a estes santos.

O autor se vale do conceito de *baraka*, da religião muçulmana, propondo seu uso como uma categoria mais ampla, entendendo a mesma como uma graça concedida pela divindade.¹⁰⁹

Thus, in an Abrahamic sense, a saint is a person who acquires through the grace of God a measure of sanctity in their lifetime or after death regardless of their official designation in edificatory, exegetical, literary, or historical sources.¹¹⁰

Entendido assim que ao falarmos em santos estamos levando em consideração esta concepção de indivíduos que seriam dotados de graça divina e exibiriam traços dessa santidade (em vida ou em morte), nos interessa sobretudo a forma como estes são vistos pela comunidade e as práticas que surgem ao redor de sua memória, como o culto.

Peter Brown reflete sobre o papel desempenhado por estes santos (ou “mortos muito especiais”) como espécies de portais de ligação entre a terra e o céu. O santo, neste sentido, possibilitaria ao fiel que com ele tivesse contato acessar algo intangível para ele de outra forma. Sendo alguém que tem essa acessibilidade na terra e no céu, o santo, neste sentido, atuaria como uma ligação entre estes universos para o homem e a mulher comuns que buscam neles um protetor e um intermediário com Deus.¹¹¹ Assim há toda uma construção de uma relação dos fieis com os santos que seriam os grandes fiadores daqueles junto a Deus.

Ao fazer tais considerações, o autor está focando sua atenção no culto entre os cristãos no Ocidente num momento de transição no qual este se afirma. É preciso apontar, no entanto, que esta emergência não foi um fenômeno observado apenas no cristianismo.

¹⁰⁹ Id. Aspects of Baraka (Blessings) and Ritual Devotion Among Medieval Muslims and Jews. *Medieval Encounters*, Leiden, v. 5, n.1 pp. 46-69, 1999.

¹¹⁰ “Portanto, em um sentido abraâmico, um santo é uma pessoa que adquire certo grau de santidade através da graça divina, em sua vida ou após sua morte independente de sua designação oficial em fontes edificantes, exegéticas, literárias ou históricas.” [tradução livre] Id. The Cult of Saints and Pilgrimage. In: SILVERSTEIN, Adam J. STROUMSA, Guy G (ed.). *The Oxford Handbook of Abrahamic Religions*. Oxford: Oxford University Press, 2015. p. 505

¹¹¹ BROWN, Peter. op. cit., p.3.

Neste sentido, Brown salienta que esta consciência da existência de um culto em torno destes indivíduos que exibiriam traços de uma piedade e vida exemplar é observado ainda em outras religiões, como a judaica. Há algumas diferenças fundamentais que marcarão os caminhos distintos destas religiões no trato com este culto aos santos. Ao passo que o culto dos santos cristãos consegue transpor a problemática do repúdio ao contato com a matéria, vil, que seria o corpo, o judaísmo (e posteriormente o islamismo) jamais se desvencilharia disto. O contato com o corpo seria considerado uma profanação e, assim, não vemos o surgimento do culto das relíquias nestas religiões, embora os lugares de sepultamento gerem igualmente atração.

Outro ponto que cabe aqui é pensar a relação dessas religiões com o sentido de peregrinação, sendo bem atestada e não apenas em torno das tumbas dos santos. Entendemos por peregrinação uma jornada sagrada a um lugar considerado dotado de sentido religioso e sagrado por determinada religião.¹¹² A relação das religiões abraâmicas com os túmulos dos santos variou, como mencionado acima, e o judaísmo e islamismo não chegam a desenvolver um verdadeiro culto das tumbas, o que não significa que deixassem de buscar estar próximos a esses lugares e, para isso, faziam peregrinações.

No caso do Islã, a peregrinação (*hajj*) surge, inclusive, como um dos pilares da religião, sendo obrigação de todo muçulmano visitar Meca em peregrinação ao menos uma vez na vida.¹¹³

Já no judaísmo, a peregrinação se concentra não apenas em torno do que resta do Segundo Templo e dos lugares de sepultamento de pessoas dotadas de santidade, como profetas e sábios, mas ainda em torno de sinagogas antigas..

A época em que essas peregrinações ocorriam poderia variar. Havia momentos, como no caso do judaísmo, em que o afluxo poderia se intensificar, como no Yom Kippur, mas que não tinha uma data específica. No caso muçulmano, embora haja um período específico em seu calendário para a realização da peregrinação maior (*hajj*) havia ainda a peregrinação menor (*umrah*), essa podendo se dar a qualquer momento do ano. No cristianismo, embora não houvesse uma data especificamente voltada para a realização da peregrinação, não sendo uma obrigação cristã, datas importantes do calendário cristão costumavam concentrar peregrinações, que poderiam se dirigir à dita Terra Santa, mas

¹¹² MERI, Josef W. *The Cult of Saints and Pilgrimage*. op. cit., p. 505

¹¹³ Obviamente, havia previsão de exceções, para pessoas que estivessem impossibilitadas fosse pela falta de recursos ou por questões de saúde. Ainda assim, era algo que mobilizava aquela sociedade a tal ponto de um dos outros pilares, a dita “esmola ritual” (*zakat*), fosse cobrada para, entre outras coisas, ajudar outros muçulmanos em diversas questões, inclusive de peregrinação.

também para igrejas onde estavam as relíquias de um santo e, nesses casos, se intensificavam nos dias de festa dos mesmos. É interessante notar, a esse respeito, que a própria organização cronológica do *Itinerarium* será bastante pautada pelas datas de festas dos santos ou datas do calendário cristão de maneira mais ampla, sendo sempre oferecidas essas referências pelo narrador na construção de seu relato.

Os narradores, ao observarem as manifestações das devoções dos fieis poderiam louvar, manter-se neutros ou criticar aquilo que julgavam passar dos limites do que era definido como parte da ortodoxia. Isso aparece em Ibn Jubair, ao criticar algumas devoções e crenças de xiitas ou ainda a postura, considerada por ele exagerada, de mulheres e do grupo nômade dos al-Saru diante de caaba. Benjamin de Tudela, por sua vez, em uma passagem em que trabalhadores descobririam o lugar de sepultamento de membros da Casa de Davi, menciona a intervenção de um sopro que impede que os homens ambiciosos permaneçam naquele lugar e eles fogem, atemorizados.

A relação com o corpo desses santos, como dito anteriormente, é bastante diferente no cristianismo e no islamismo e judaísmo.

No *Itinerarium* vemos alguns exemplos da relação próxima que o cristianismo estabelecia com o corpo dos santos. A santidade, nesse relato, passa diretamente pelo martírio: essa que fora a forma de “nascimento” de santos na cristandade mas que fora perdendo espaço com a consolidação do cristianismo (e o fim das ditas perseguições, com a institucionalização da religião cristã como dominante em boa parte da Europa), a partir do advento das Cruzadas vê espaço para surgimento de novos “santos”. É certo que os nomes desses ditos soldados de Cristo não entrariam para o rol dos santos cristãos. No entanto, existia uma noção de que morrer lutando para recuperar as terras cristãs e expulsar o muçulmano era uma causa que fazia do combatente que morresse, um mártir.

Em certo momento, após a morte de um soldado que na narrativa surge como alguém extremamente valoroso, nos deparamos com o relato do destino de seu corpo: soldados salpicam o corpo do soldado/mártir com poeira e depois jogam essa mesma poeira sobre seus corpos; outra pessoa chegaria a cortar os órgãos genitais do morto.¹¹⁴

No texto, essa ação é dita como se os homens buscassem obter, por contato, a coragem daquele soldado, mas o texto fala anteriormente que o soldado “joyfully passed to heaven with the martyr’s crown, triumphant”.¹¹⁵ A referência aos soldados mortos se tornarem mártires aparece ao longo de todo o texto, mas a passagem acima denota a

¹¹⁴ ITINERARIUM [...]. op. cit.

¹¹⁵ “Sobe ao paraíso com a coroa do martírio, triunfante.” [tradução livre]. Ibid

relação de proximidade que o cristianismo estabelecia com relação aos seus *mortos muito especiais*.

Se é verdade que, oficialmente, o judaísmo e o islamismo não comportassem tais práticas, os relatos nos permitem ver situações nas quais poderiam ser adotadas, mesmo que contrariando o que era considerado lícito ou ao menos comum naquela religião. Em ambos os relatos, passagens que demonstram uma necessidade de proximidade com o lugar onde profetas e pessoas santas teriam passado são largamente atestadas. Benjamin de Tudela chega a mencionar uma circunstância na qual observa que israelitas tinham o costume de buscar serem sepultados próximos dos lugares de sepultamento dessas figuras, o que é uma prática bastante semelhante ao que se via no cristianismo.¹¹⁶

Já no relato de Ibn Jubair, vemos passagens que demonstram uma necessidade de estar o mais próximo possível dos lugares de sepultamento de homens e mulheres piedosos e santos: menções a pessoas que se prostravam diante de tumbas, beijando-as e acariciando-as com as bochechas são recorrentes:

We observed men kissing the blessed tomb, surrounding it, throwing themselves upon it, smoothing with their hands the Kiswah [covering] that was over it, moving round it in a surging throng, calling out invocations, weeping and entreating Glorious God to bless the hallowed dust, and' offering up humble supplications such as would melt the heart and split the hardest flint.¹¹⁷

Passagens como essa demonstram a necessidade de proximidade, que também se manifesta nas casas onde essas pessoas viveram, lugares que tocaram, objetos usados por elas.

Assim, os narradores desses relatos, ao descreverem os lugares pelos quais passam, não deixam de se preocupar em registrar lugares de manifestação dessa sacralidade, que tanto podem dizer respeito a lugares de sepultamento quanto a construções e mesmo lugares que, dada sua relação com esses mesmos santos, adquirem significado especial: um banco no qual Maomé teria se sentado, o poço do qual algum profeta teria bebido água, enfim, ganham grande significado. No *Itinerarium*, entre essas

¹¹⁶ BENJAMIN DE TUDELA, op. cit. p. 26.

¹¹⁷ “Nós observamos homens beijando o túmulo sagrado, cercado-o, jogando-se sobre ele, acariciando com suas mãos o kiswah [cobertura] que havia sobre ele, movendo-se ao seu redor em uma multidão crescente, fazendo invocações, chorando e suplicando a Deus glorioso que abençoasse poeira sagrada e oferecendo súplicas humildes que derreteriam o coração partiriam a mais dura das rochas.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 37

manifestações, vemos menções a um pedaço da madeira da cruz de Jesus, que passa a ser um dos objetivos dos cruzados uma vez que ela é perdida para Saladino.

Por fim, queremos insistir na questão da memória como algo fundamental na construção e reforço da coesão identitária e religiosa. A veneração de santos, a peregrinação, tudo isto estaria ligado à memória do indivíduo que é alvo destas, mas também do grupo. Perpetuar esta memória é um instrumento fundamental que seria utilizado de formas diversas:

Medieval Jews, Christians, and Muslims sought to perpetuate the memories of the holy persons, places, and objects in a number of ways. First, medieval scholars and travellers composed texts which edified the deeds of holy persons. The prophets are memorialized in scripture and saints in the Talmud, liturgical texts, and hagiographical accounts. Written texts as well as oral accounts in the case of modern saints such as the Jewish and Muslim saints of North Africa perpetuate their memory for eternity.¹¹⁸

Pensamos aqui em uma memória coletiva e partilhada pela comunidade e que opera seleções sobre o que se preserva e o que se esquece. Uma memória que o indivíduo “recebe os seus dados da tradição e do ensino, aproximando-se porém do passado coletivo enquanto construção organizada”.¹¹⁹ Jacques Le Goff, analisando a maneira como a sociedade medieval lidou com a memória, descreve o cristianismo e o judaísmo como “religiões da recordação”¹²⁰, ao que sem dúvidas podemos acrescentar aqui o islamismo.

Por religiões da recordação o autor se refere ao fato dessas religiões se referirem a atos divinos passados como centro da fé e do culto, por um lado; e por insistirem na importância da lembrança seja em sua tradição histórica, seja em seus livros sagrados.¹²¹

Le Goff postula ainda, a esse respeito, como os mártires seriam eles próprios testemunhos e como seu culto dependia da recordação da memória pelos cristãos e como seus túmulos eram eles próprios também lugar de recordação e memória.¹²² As formas de se preservar essas tradições e memórias combinava mecanismos orais e escritos, com textos sendo redigidos que buscassem trazer essas memórias, mas textos esses que eram

¹¹⁸ “Judeus, cristãos e muçulmanos da Idade Média buscavam perpetuar a memória das pessoas, lugares e objetos santos de várias maneiras. Em primeiro lugar, os intelectuais e viajantes compunham textos que edificavam os feitos das pessoas santas. Os profetas tinham sua memória registrada nas escrituras e os santos no talmude, textos litúrgicos e contos hagiográficos. Os textos escritos, bem como os relatos orais no caso de santos modernos como os santos judaicos e muçulmanos do norte da África perpetuavam sua memória eternamente.” [tradução livre] MERI, Josef W. *The Cult of Saints and Pilgrimage*. op. cit., p 514.

¹¹⁹ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. São Paulo: Unicamp, 1990.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. op. cit.

¹²² Ibid.

lidos em voz alta, muitas vezes, a um público voltado a ouvir atentamente. Essa relação estreita entre o escrito e o oral é muito forte no mundo medieval, mesmo em sociedades em que a escrita era mais difundida, como seria o caso no Islã, em que saber ler era importante para a própria prática religiosa e onde, por isso, o acesso à leitura era muito mais difundido que na cristandade.

Há, ainda, outras manifestações que julgamos pertinente considerar aqui, que se refere à presença de *mirabilia* como um traço típico de textos de viagem medieval. Referimo-nos, como aponta Jacques Le Goff, a um conjunto de elementos que tem a capacidade de causar surpresa. É certo que esta categoria tem relação direta com o mundo cristão ocidental durante a Idade Média, mas cremos ser pertinente usá-la de forma analítica, se pretendemos, no futuro, fazer uma contraposição com fontes de origens diferentes, entre elas, as cristãs.

Le Goff afirma, acerca do tema: “o maravilhoso medieval caracteriza-se pela raridade e espanto que suscita, em geral admirativo. Ele afeta primariamente o olhar e implica qualquer coisa de visual”¹²³

O Oriente, em geral, constitui uma grande fonte de maravilhoso para o mundo ocidental, sobretudo porque o espanto que o desconhecido suscita estimula o registro destes elementos. O acesso a este maravilhoso se dava por intermediários, nos casos das traduções feitas por árabes e judeus, fosse através dos relatos de viajantes.

A presença dessas *mirabilia* é bastante atestada em nossos viajantes. Não se referem unicamente ao que consideraríamos hoje algo que remete ao exótico, pitoresco ou sobrenatural, mas toda manifestação que causasse espanto aos sentidos, sobretudo à visão, estando associados à natureza. Essa *mirabilia*, inclusive, pode dizer respeito às cidades que, como vemos em Benjamin de Tudela e em Ibn Jubair, se tornam espaço da própria realização do maravilhoso, com suas grandes construções que causam espanto e fascínio pela beleza e riqueza, pelo tamanho e estrutura. Essa *mirabilia* pode se realizar, ainda, em elementos que remetam a essa noção muito contemporânea nossa de algo que foge ao real (a Idade Média não conhece essas dicotomias como nós conhecemos, e lida de forma diferente com essa noção de real e ficção). Animais fantásticos, como o grifo, milagres durante batalhas, milagres nos lugares sagrados, dividem espaço nos relatos com relatos de cidades, templos, santuários, obras arquitetônicas que causavam espanto ou temor, sendo todos eles manifestações dessas *mirabilia*.

¹²³ Id. Maravilhoso. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006. v. 2. pp. 106-107

Os narradores não deixam de cuidar em registrar tudo aquilo que causem impacto em seus olhos e suas almas. Estes aspectos do maravilhoso pontuam os relatos e costumam se tornar mais abundantes quanto mais os viajantes se afastam do seu mundo, quanto mais entram em contato com lugares e povos desconhecidos.

Este espanto que o maravilhoso suscita, como já dissemos, não necessariamente deveria estar ligado a uma manifestação sobrenatural, poderia ser algo que causasse espanto e fosse entendido como fruto da natureza. Cidades vão desempenhar papel de *mirabilia*, da mesma forma que acontecimentos tidos como sobrenaturais ou seres desconhecidos que causam espanto ao observador.

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ANNA CARLA MONTEIRO DE CASTRO

HOMO VIATOR: VIAGENS E VIAJANTES NA IDADE MÉDIA
(MEDITERRÂNEO – SÉCULO XII)

VOLUME 2

NITERÓI
2019

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ANNA CARLA MONTEIRO DE CASTRO

HOMO VIATOR: VIAGENS E VIAJANTES NA IDADE MÉDIA
(MEDITERRÂNEO – SÉCULO XII)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História Social da Universidade Federal Fluminense, como requisito para obtenção do Grau de Doutor. Setor Temático: História Medieval
Orientadora: Prof^a Dr^a VÂNIA LEITE FRÓES

VOLUME 2

NITERÓI
2019

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

C355h Castro, Anna Carla Monteiro

Homo viator: viagens e viajantes na Idade Média
(Mediterrâneo - século XII) / Anna Carla Monteiro de Castro ;
Vânia Leite Frões, orientadora. Niterói, 2019.
414 f. : il.

*Tese (doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Niterói,
2019.*

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2019.d.09929721754>

1. Mediterrâneo. 2. Relatos de viagens. 3. Idade Média. 4.
Viajantes. 5. Produção intelectual. I. Frões, Vânia Leite,
orientadora. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de
História. III. Título.

CDD -

SUMÁRIO

RESUMO	7
ABSTRACT	8
RESUMEN	9
LISTA DE IMAGENS	12
LISTA DE MAPAS	13
LISTA DE TABELAS	14
INTRODUÇÃO	15
PARTE I – MARE NOSTRUM	19
CAPÍTULO 1 – O GRANDE MEDITERRÂNEO	20
1.1 – AS CONCEPÇÕES MEDIEVAIS DE VIAGEM	24
1.2 – O MEDITERRÂNEO E OS HISTORIADORES	28
1.3 – OS ESPAÇOS E OS ATORES NOS DESLOCAMENTOS DO SÉCULO XII	33
1.3.1 – Os atores.....	33
1.3.2 – Latinidade e Mediterrâneo Oriental e os espaços comuns	40
CAPÍTULO 2 – VER E OUVIR DIZER	90
2.1 – O IMAGINÁRIO NA NARRATIVA MEDIEVAL.....	93
2.2 - NARRATIVA E GÊNERO LITERÁRIO	97
2.3 – AS NARRATIVAS DE VIAGENS MEDIEVAIS:	104
2.3.1 – Narrativas cristã	104
2.3.2 – Narrativas judaicas	108
2.3.3 – Narrativas muçulmanas (a rihla).....	114
2.4 – TOPOI: OS LUGARES DA NARRATIVA	119
2.4.1 Itinerário e o ordenamento espacial	119
2.4.2 – Ordenamento cronológico e unidades de tempo e distância	123
2.4.3 – Caráter informativo do relato	127
2.4.4 – Geografia sagrada e mítica: maravilhas e sinais	130
PARTE II – TRÊS OLHARES SOBRE O MEDITERRÂNEO	145
CAPÍTULO 3 – YAM GADOL: O MEDITERRÂNEO DE BENJAMIN DE TUDELA	144
3.1 - MANUSCRITOS E EDIÇÕES	150
3.2 – APRESENTAÇÃO E ESTRUTURA DO TEXTO	155
3.3 – REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO: CIDADES E VIDA URBANA.....	167
3.4 – COMUNIDADES JUDAICAS E O ESTABELECIMENTO DE REDES.....	174
3.5 – CONSTRUÇÃO DE UMA GEOGRAFIA SAGRADA.....	186
3.6 – INVENTÁRIO DAS DIFERENÇAS	195
3.6.1 – Cristãos	196

3.6.2 – Muçulmanos.....	200
3.6.3 – Judeus.....	209
CAPÍTULO 4 – BAHR AL-RŪM: O MEDITERRÂNEO DE IBN JUBAIR	217
4.1 – MANUSCRITOS E EDIÇÕES	222
4.2 – APRESENTAÇÃO E ESTRUTURA DO TEXTO	226
4.3 – REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO URBANO.....	237
4.4 – GEOGRAFIA SAGRADA E MANIFESTAÇÃO DA SACRALIDADE	249
4.5 – INVENTÁRIO DAS DIFERENÇAS	258
4.5.1 – Judeus.....	259
4.5.2 – Cristãos: rumi.....	260
4.5.3 – Cristãos: francos.....	266
4.5.4 – Muçulmanos.....	274
CAPÍTULO 5 – MARE NOSTRUM: O MEDITERRÂNEO NO ITINERÁRIO DO REI	
RICARDO DA INGLATERRA	281
5.1 – MANUSCRITOS E EDIÇÕES.....	283
5.2 – APRESENTAÇÃO DO TEXTO E ESTRUTURA DO TEXTO	289
5.3 – REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO	295
5.4 – GEOGRAFIA SAGRADA	309
5.5 – INVENTÁRIO DAS DIFERENÇAS	313
5.5.1 – Latinidade cristã e cristãos orientais	313
5.5.2 – Muçulmanos.....	319
CAPÍTULO 6 – ENCONTROS E DESENCONTROS.....	337
CONCLUSÃO	377
REFERÊNCIAS	383
ANEXOS	395
ANTOLOGIA DE FONTES.....	396
APÊNDICE.....	409
GLOSSÁRIO	410

PARTE II – TRÊS OLHARES SOBRE O MEDITERRÂNEO

Capítulo 3 – Yam Gadol: o Mediterrâneo de Benjamin de Tudela

Neste capítulo analisaremos especificamente o *Sefer Masa'oth* (*Livro de Viagens*), que relata a viagem de Benjamin de Tudela, viajante judeu que percorreu uma série de cidades da costa do Mediterrâneo no século XII, passando por importantes localizações do Oriente Próximo. Sabe-se pouco da biografia do viajante, pois seu relato é tudo de que dispomos. A ausência de mais detalhes sobre a vida da personagem se reflete na própria dificuldade de se estabelecer a cronologia da viagem.

A fonte não nos traz informações diretas sobre o início e o fim da mesma, mas certos elementos do texto possibilitam que haja estimativas, como a menção a certas figuras ou eventos que nos permitem criar balizas para o período da viagem. Portanto, a cronologia é bastante dependente da crítica interna do texto, dado que a única data que ele traz consta no prólogo e remete a sua chegada a Castela, quando estaria em posse do livro terminado, no ano 1173.

O maior motivo para as divergências quanto ao estabelecimento da cronologia da viagem de Benjamin é a data de início da viagem, embora mesmo para isso tenhamos um marco: o ano de 1159. Não sabemos se a viagem começa nesta data, mas sabemos que não poderia ter iniciado antes dela. Isto porque, ao mencionar sua passagem por Roma, Benjamin afirma sobre os judeus da cidade que “amongst them are officials of the Pope Alexander, the spiritual head of all Christendom”.¹

O autor se refere ao papa Alexandre III, que teria sido escolhido papa em 1159, mas logo deixaria Roma (e posteriormente a própria Itália), em um contexto de disputas pelo poder papal no qual Vitor IV conta com o apoio do imperador Frederico e é reconhecido por ele como papa. Alexandre III, portanto, abandonaria Roma logo após ser escolhido papa devido a estas disputas e retornaria entre 1165 e 1167, quando novamente seria forçado a deixar Roma. Com essas questões em mente, as divergências de datação ficam justamente entre Benjamin ter passado por Roma em 1159 ou entre 1165 e 1171, o que influencia a definição do início de sua viagem.²

¹ “Entre eles há oficiais do papa Alexandre, o líder espiritual da Cristandade.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. ADLER, Marcus Nathan. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Londres: Oxford University Press, 1907. p. 5.

² NOM DE DÉU, José Ramón Magdalena. Testimonios arqueológicos del Oriente Próximo reflejados en el Séfer-Masa'ot de Benjamín de Tudela (Siria-Palestina, Mesopotamia y Egipto). *Arbor*, v. 180, n. 711-712, pp. 465-488, 2005. p. 465. DAVID, Abraham. Jewish Travelers from Europe to the East, 12th to 15th

David Jacoby nos traz uma terceira possibilidade, no entanto, que parece se adequar bem à cronologia do restante do texto: a oscilação em Roma em torno dessas disputas pelo papado e o apoio de alguns grupos permitiu que Alexandre III retornasse brevemente em 1161, deixando novamente a cidade em seguida, mas não sem antes estabelecer Julius de San Marcello como seu administrador; assim, segundo David Jacoby, seria plausível que houvesse funcionários do papa Alexandre em Roma após 1161 ainda que o mesmo não se encontrasse na cidade ou mesmo no poder; somando a isto outros indícios cronológicos que demonstram que em 1165 o viajante já estaria no Oriente Médio, o autor conclui que sua passagem pela cidade romana teria se dado em meados de 1161 e que, no fim do mesmo ano ou mesmo nos primeiros meses de 1162, teria chegado a Constantinopla.³

Com relação à data final, tende a haver pouca divergência de interpretação, pois o texto nos traz indícios mais claros. Seguimos aqui, novamente, a reconstituição dada por Jacoby, que em nosso entender traz mais evidências e respaldo em sua construção, mas no geral as posições não variam tanto quanto à data do fim da viagem: após passar por Gibelet por volta de 1163 e Işfahân em 1168, Benjamin contorna o golfo Pérsico, chegando ao Egito. Ele deixaria o país antes de setembro de 1171, pois menciona que durante sua passagem estaria no poder o califado fatímida, que acaba ruindo no mesmo ano, quanto então Saladino passa a encampar a autoridade de fato, embora reconheça a submissão formal ao califa abássida de Bagdá e a Nur al-Din.⁴

Partindo do Egito, portanto, antes de setembro 1171, o viajante passa pela Sicília e por Roma. Deste momento em diante a estrutura do relato parece confusa e distorcida e perdemos a noção do caminho final que tomaria de volta a Tudela: o texto se lança em regiões da França e da Alemanha, chegando tão longe a ponto de alcançar Kiev, o que não parece fazer sentido seja em termos de trajeto, seja na forma da estruturação do texto.⁵

Centuries. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección hebreo*, Granada, v. 62, pp. 11-39, 2013. p. 13.

³ JACOBY, David. Benjamin of Tudela and his 'Book of Travels'. In: HERBERS, Klaus. SCHMIEDER, Felicitas (ed.). *Venezia incrocio di culture*. Percezioni di viggiatori europei e non europei a confronto. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2008. pp. 135-164. p. 145.

⁴ Para a cronologia aqui citada, Cf. Ibid.

⁵ Esta última parte do texto tende a ser considerada como adição de um editor posterior. Segundo David Jacoby, teria possivelmente a intenção de completar o relato, visto que abarcava grande parte de comunidades do entorno do Mediterrâneo e do Oriente Médio. O editor então teria acrescentado estas cidades. Jacoby salienta que é digno de nota observar que este último trecho do relato parece coincidir com cidades citadas por Petachiah de Regensburg, outro viajante judeu, que percorre regiões como Praga e Kiev. O editor possivelmente conheceria ambos os textos e teria complementado as informações de Benjamin com aportes de Petahya. Ibid., p. 141.

É pouco provável, portanto, que Benjamin tenha seguido esse trajeto final e ficamos sem grandes informações de sua volta após a sua passagem pela Sicília e seu rastro parece se perder pouco depois, deixando uma lacuna sobre o caminho de volta a Tudela. Sabemos apenas que esta fase final de sua jornada de retorno deve ter sido concluída antes de 1173, data que é mencionada no prólogo como de sua chegada ao reino de Castela.

Vemos, portanto, que o problema da definição dos marcos cronológicos da viagem sofre oscilações, embora com certos limites mais ou menos respeitados por todos. Com certeza a viagem não teria iniciado antes de 1159; teria sido concluída no início da década de 1170, com o retorno à península Ibérica por volta de 1173. Uma viagem que teria durado, portanto, entre oito e catorze anos, considerados os marcos do texto (entre 1159 e 1165 sendo o início da viagem e por volta de 1173 o fim). É interessante notar que, para uma viagem tão longa, as informações sobre certos lugares pareçam tão poucas, sobretudo se comparadas ao texto de Ibn Jubair, cuja viagem, ainda que muito mais curta (1183 a 1185), legou-nos um texto muito mais robusto.

Quanto ao gênero da fonte, o *Sefer Masa'oth* tem sido considerado um livro de viagens, embora para Martin Jacobs essa ideia devesse ser colocada em causa: o autor insiste que o texto ao qual temos acesso hoje seria muito menos o relato de uma viagem empreendida como tal por Benjamin e muito mais um compilado sobre lugares do mundo relevantes para a história judaica e que, portanto, gozaria de grande popularidade nessa comunidade.⁶ O autor se baseia na pouca prevalência de verbos na primeira pessoa, o que leva a afirmar que Benjamin não é nem narrador nem protagonista do relato. Martin Jacobs nota que haveria uma mescla entre elementos que remetem ao modelo do itinerário e a esquemas enciclopedistas, o que leva à recomendação de lidar com a obra menos como uma experiência vivida por alguém e mais como o formato de um texto recebido que teve significância para comunidades judaicas da Idade Média.⁷

Esta ausência do uso da primeira pessoa no relato de fato pode ser observada: o texto abre com duas breves menções diretas e depois isso se perde; ganha ares de um itinerário, de um grande guia/lista com nomes de cidades, distâncias entre elas, informações de construções, comunidades judaicas e lideranças, mas sempre em tom impessoal. Vemos pouquíssima menção direta de um sujeito dizendo “fui”, “cheguei”. O

⁶ JACOBS, Martin. The Sacred Text as a Mental Map: Biblical and Rabbinic “Place” in Medieval Jewish Travel Writing. In: BOUSTAN, Ra‘anan; HERRMAN, Klaus; REED, Annete Yoshiko (ed.). *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schafer on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, v. 1, p. 397.

⁷ *Ibid.*, p. 398.

tom é de impessoalidade: “do ponto X ao ponto Y são tantos dias de jornada” e esse tom de impessoalidade e distanciamento poderia corroborar a tese de Jacobs.

Já a David Jacoby aponta um caminho diferente para pensar a questão. O autor reconhece a ausência de referências em primeira pessoa, mas, se para Martin Jacobs isso é uma evidência de que o texto não remete à viagem, para Jacoby é apenas um traço da intervenção de um editor posterior ao texto original e que buscaria apagar marcas de pessoalidade no texto para torná-lo mais universal e objetivo.⁸

Notemos que a questão em torno da cronologia ou mesmo da possibilidade de tratamento da obra como um relato de viagem são desprovidas de unanimidade. Contudo, parece-nos que, mesmo quando essas questões são levantadas, como o faz Martin Jacobs, nunca se perde de vista a importância do texto como fonte, visto que transmite uma representação de mundo que encontra ressonância em uma comunidade judaica que consome e compartilha dessa visão. Por fim, é preciso que fique claro que Jacobs não questiona a existência de Benjamin ou que o mesmo tenha viajado, apenas coloca em causa o formato do texto que chega a nós, que o mesmo não seria um relato original da viagem, mas algo que teria sofrido intervenções diversas; é por isso que sua abordagem é menos no sentido de tratar a fonte como um relato de viagem e mais como um texto recebido e consumido por uma comunidade que compartilha daquelas visões de mundo. No fim das contas, vai ao encontro da análise de David Jacoby e dos demais pesquisadores que consideram que o texto sofreu intervenções de um ou mais editores até chegar ao formato que conhecemos atualmente.

O relato traz aspectos econômicos, religiosos, urbanos e é basicamente impossível definir a motivação principal do deslocamento, sendo provável que houvesse uma superposição de motivos. Há quem considere se tratar de uma viagem de peregrinação, considerando a atenção que é dada a certos lugares religiosos dos entornos da Palestina e a quantidade de lugares mencionados na Terra Santa, que indicariam uma presença maior naquela região. Outros autores mencionam que o viajante pretendia empreender um grande mapeamento das comunidades judaicas, de maneira que disponibilizasse a outros judeus que tivessem de se deslocar o conhecimento de lugares onde se encontram comunidades locais, aproximando-se do modelo dos itinerários que conhecemos desde os tempos romanos e que perduraram na Idade Média.

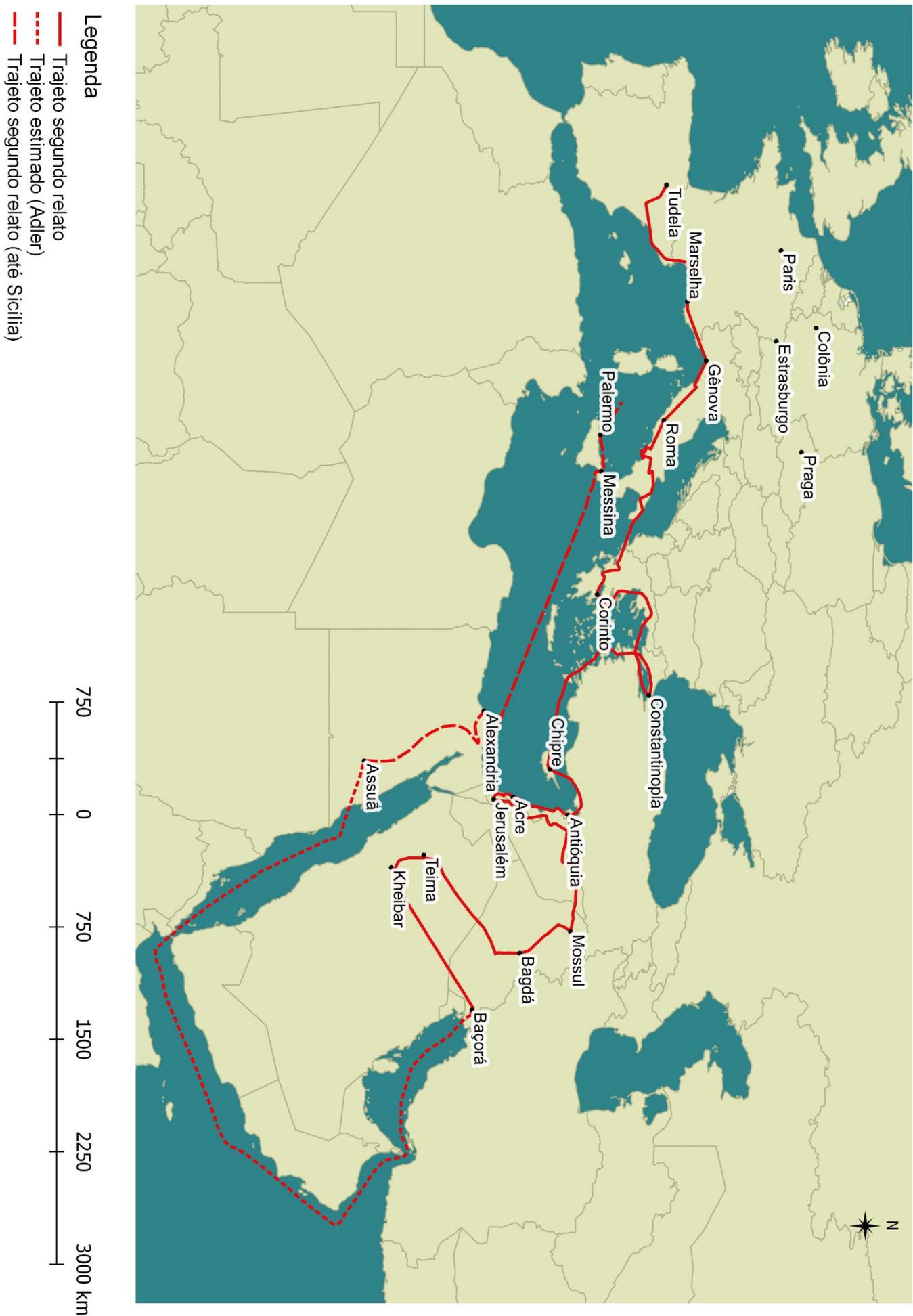
⁸ JACOBY, David. op. cit., p. 138.

Outros autores, ainda, chamam a atenção para o fato de o viajante priorizar uma rota que se aproxima bastante de grandes rotas comerciais do período, supondo com isso que sua viagem se trataria de uma viagem de negócios e que Benjamin estaria ligado ao comércio.

Tudo isso, no fim das contas, são especulações que, embora não desprovidas de embasamento, dificilmente podemos comprovar. Mais que isso, seria precipitado pensarmos em termos de opções mutuamente excludente, como se o fato de Benjamin ser alguém ligado ao comércio excluísse uma viagem de peregrinação, por exemplo, ou a intenção de realizar um grande apanhado das comunidades judaicas dos lugares por onde teria passado. O que podemos, sim, é analisar o que está presente no texto, e os aspectos religiosos, o mapeamento de comunidades e negócios locais são suficientemente documentados no relato.

O texto afirma sua relevância como sendo um dos mais conhecidos relatos de viagem de judeus na Idade Média (outro exemplo seria Yehudah al-Harizí e Petahia de Regensburg). Traz um dos mapeamentos mais completos que temos da situação das comunidades judaicas naquele período, uma vez que o viajante registra com afinco localizações, figuras importantes, tamanho das comunidades etc.⁹ Além disso, o olhar que lança aos governos locais, à estrutura urbana, aos lugares de devoção judaicos, às tensões presentes neste mundo, às medidas de distância, às redes de solidariedade estabelecidas nos lugares mais longínquos, tudo isso nos oferece um mapeamento bastante rico do mundo mediterrâneo. Neste sentido, a fonte é fundamental para nossa pesquisa, pois fornece um material rico para o mapeamento do Mediterrâneo através do olhar de um judeu – ou ainda, se partirmos da visão de Martin Jacobs, uma visão com ressonância e representativa das comunidades judaicas medievais sobre o mundo mediterrâneo.

⁹ Certamente, algumas cifras tendem a ser exageradas, mas no geral a fonte é bastante confiável, sendo um dos documentos que melhor nos informam sobre as comunidades judaicas em torno do Mediterrâneo e do Oriente Médio.



3.1 - *Manuscritos e edições*

Sabe-se da existência de cinco manuscritos da obra. Em grande medida os estudos destes manuscritos devem muito à edição de Adler, que faz um estudo bastante detalhado dos mesmos e no qual nos baseamos em grande medida na exposição que segue.¹⁰

O principal deles e que se encontra em melhor estado de preservação é o MS. 27089, localizado no Museu Britânico, de origem germânica ou asquenaze. Escrito em hebraico rabínico, este manuscrito foi utilizado por Adler em sua edição bilíngue, que estima que seja do século XIII. Embora essa datação tenha sido aceita ao longo das últimas pesquisas, há autores que já propõem que o manuscrito seria um pouco mais tardio, possivelmente do século XIV.¹¹ Se esta datação se confirmar, haveria um intervalo maior de tempo entre o período estimado da viagem de Benjamin (segunda metade do século XII) e o referido manuscrito. Isso pode colocar em causa considerações como as de Adler que considera esse manuscrito o melhor justamente pelo curto espaço de tempo transcorrido entre a viagem e a redação do mesmo. Ainda assim, esse permanece o manuscrito com melhor conservação e cujo conteúdo parece mais confiável, sendo a base usada para edições ao longo do século XX e XXI, por meio da edição de Adler.¹²

Na coleção Oppenheim, na Biblioteca Bodleiana, temos dois manuscritos: o MS. Opp. Add. 8º 36 e o MS. Opp. Add. 8º 58. O primeiro deles seria incompleto e sua datação estimada no século XIV ou XV; o segundo seria um manuscrito tardio, provavelmente do século XVII. Há ainda o MS. Epstein, como identificado por Adler,¹³ cuja datação seria do XV ou XVI, da região de Viena. Por fim, há ainda o MS. 216 Casanatense, situado na Biblioteca Casanatense, de Roma, feito por Isaac de Pisa em 1429-1430.

Há toda uma longa discussão a respeito da natureza da versão de texto que chegou a nós nos manuscritos e em que medida remeteriam ou não ao texto original, como já indicamos anteriormente. A primeira hipótese é a de que o texto que nos chega hoje (do qual o manuscrito do Museu Britânico seria o melhor exemplar) não seria o livro como concebido pelo viajante. David Jacoby, por exemplo, afirma que a versão legada a nós teria a interferência de dois editores. Um primeiro teria feito um trabalho de resumir o

¹⁰ Cf. BENJAMIN DE TUDELA, *op. cit.*

¹¹ Em seu artigo, Jacoby alude aos estudos paleográficos de Edna Engel que comanda o Projeto de Paleografia Hebraica na Academia de Ciências de Israel. Neles a paleógrafa demonstraria que o manuscrito 27089 da Biblioteca Britânica seria na verdade do século XIV. Infelizmente não conseguimos acesso a este material da pesquisadora para conferir sua demonstração. Cf. JACOBY, David. *op. cit.*

¹² *Ibid.*, pp. 135-164.

¹³ Manuscrito este análogo ao manuscrito utilizado para a edição de Ferrara.

conteúdo, preservando apenas aquilo que julgava pertinente, deixando de lado uma série de informações que provavelmente Benjamin não teria deixado de mencionar, por sua importância. Uma segunda edição corresponderia à adição de uma parte final que abarca Alemanha, França e Kiev, o que foge, em estrutura, completamente àquilo que aparece no restante do texto.¹⁴

Para Jacoby, o texto original seria inacessível, portanto, e o que teríamos seria este resumo com intervenções de diferentes editores, o que explicaria o motivo de haver tantas cidades cujos nomes são somente citados sem maior desenvolvimento, sendo algumas delas cidades importantes no período, ao passo que umas poucas cidades acabam abrangendo cerca de metade da obra.

Outra teoria que observamos é a de que o texto atual, como o conhecemos, seria apenas um rascunho, uma série de anotações que o viajante teria feito e que pretenderia ampliar, o que não teria sido concluído possivelmente por causa de sua morte. Essa possibilidade era apontada já no século XVI por Arias Montano, responsável pela primeira tradução da obra para o latim. O historiador espanhol José Ramón Magdalena Nom de Déu concorda com essa interpretação, afirmando que o manuscrito do Museu Britânico teria justamente sido organizado por um redator com acesso a tais notas, dando forma ao texto que aparece nesse manuscrito.¹⁵ No fim das contas, essa afirmação corresponde à de que o texto a que temos acesso hoje também sofreu intervenções, apenas não tendo sido resumido, posto que era um rascunho não finalizado.

Em ambas as interpretações lidamos então com o fato de trabalharmos com um texto que não é exatamente o original (perdido) e que sofreu diversos tipos de intervenção. Retomar, neste ponto, as observações de Martin Jacobs sobre o fato de estarmos lidando com um texto recebido para a partir daí guiar nossa análise parece uma sugestão sensata, mesmo que não cheguemos tão longe a ponto de desconsiderar o livro como um relato de viagem, como o autor faz.¹⁶

Parece haver um consenso, portanto, que o que chega a nós não corresponde ao que se pretenderia um relato completo. Ambas as hipóteses se apoiam no fato de haver trechos referentes a certas cidades que estariam pouco desenvolvidos no relato, cidades

¹⁴ Cf. JACOBY, David. op. cit., p. 204.

¹⁵ Esta tese era já defendida pelo tradutor para o latim, Arias Montano, no século XVI. NOM DE DÉU, José Ramón Magdalena. *Libro de Viajes de Benjamín de Tudela*. Saragoça: Riopiedras ediciones, 2009. p. 14.

¹⁶ JACOBS, Martin, op. cit., 2011, p. 71.

de certa importância, o que para estes críticos não faria sentido, uma simples menção a cidades sem maior detalhamento.

El texto de Benjamín de Tudela, tal y como se nos ha conservado, parece ser un resumen del primitivo, o bien unas simples notas de viaje destinadas a redactar, en el momento oportuno, el texto definitivo. [...] Este sistema de tomar notas para luego proceder a la elaboración del texto definitivo fue empleado con cierta profusión por los árabes [...] La redacción definitiva no la debió poder llevar a cabo, tal vez por sorprenderle la muerte al llegar a Castilla en el curso de sus viajes.¹⁷

Parece claro, portanto, que o texto sofreu intervenções, a ponto de ser impossível chegar a um texto original, o que não inviabiliza de forma alguma sua utilização. Entretanto, há algo que vale mencionar sobre a ausência de detalhamento de informações de algumas cidades citadas. Se é verdade que em alguns casos causa estranhamento o silêncio do texto, é importante notar que mesmo em um texto original perdido poderíamos ter, sim, cidades apenas citadas nominalmente, com informação de suas distâncias e nada além disso. Isso é uma característica típica dos textos de itinerários, que abordamos no volume 1, e o relato de Benjamin guarda muita relação com esse formato, a tal ponto de ser conhecido como o *Itinerário* de Benjamin de Tudela. Esse tipo de texto, em sua pretensão de ser o mais abrangente possível, traz nomes de cidades sem obrigatoriamente se lançar a longas digressões sobre os mesmos. Isso não foge em nada à lógica observada em outros livros de viagem medievais, inclusive livros de viagens produzidos por judeus, como também já vimos.

A simples menção a uma cidade sem entrar em maiores detalhes poderia se dar em um texto original, dado que permitiria ao leitor recompor a rota e conferiria ao texto um caráter mais totalizador. E se somarmos a isso a possibilidade de uma intenção de mapeamento de comunidades judaicas pelo viajante, isso ganha ainda mais sentido. Dito isso, de fato é de estranhar que algumas cidades importantes por seus negócios ou suas comunidades sejam mencionadas de forma muitas vezes sumárias, o que nos força a refletir sobre o trabalho de edição ao qual o texto foi submetido.

¹⁷ “O texto de Benjamin de Tudela, da maneira como se conservou até hoje, parece ser um resumo do primitivo, ou ainda simples notas de viagem destinadas a serem usadas, no momento oportuno, para redigir o texto definitivo[...]. Este sistema de tomar notas para depois fazer a elaboração do texto definitivo era empregado com certa profusão entre os árabes [...]. A redação definitiva não a deve ter podido concluir, talvez por ser surpreendido pela morte ao chegar em Castela no curso de sua viagem.” [tradução livre] VERNET GINÉS, Juan. *Benjamin de Tudela*. Príncipe de Viana, ano 23, n. 86-87, 1962.

Com relação às primeiras edições, podemos dizer que surgem cedo, considerando que os manuscritos mais antigos datam do século XIII ou XIV. O texto teve algum sucesso já cedo na comunidade judaica e o mesmo continuou sendo editado várias vezes.

A edição *princeps* é de 1543 e foi produzida em Constantinopla: contém muitos erros e, como foi usada como base para traduções posteriores, estas também tiveram problemas.¹⁸ Já a edição de Ferrara, de 1556, usa um manuscrito diferente, que era análogo ao MS. Epstein.¹⁹ Outras edições em língua hebraica se seguem a essas duas, que são as principais, mostrando o sucesso da obra: edições de 1583, 1633, 1698, 1734, 1762, 1782.

Outro fato que merece destaque é que a obra também foi alvo de traduções, o que demonstra que o interesse por seu conteúdo não se restringiu exclusivamente à comunidade judaica. É assim que, já em 1575, poucos anos após surgir a primeira edição hebraica, vemos a tradução para o latim a cabo de Arias Montano; já L'Empereur produz uma versão bilíngue latim-hebraica em 1633. Ambas as edições, apesar dos problemas, são importantes por representarem o interesse do mundo cristão pelo relato de Benjamin de Tudela.

Das edições ditas modernas, destacamos sobretudo a de Adolf Asher, de 1840, e a de Marcus Nathan Adler, de 1907. No caso de Asher, como ele não consegue acesso diretamente a nenhum manuscrito, vale-se da edição *princeps* de 1543 e a de Ferrara de 1556, produzindo um texto bilíngue hebraico-inglês com uma profusão de notas e estudos anexos. Já Adler utiliza manuscritos, o que traz um salto qualitativo bastante impressionante. Essa edição é de suma importância e as traduções que vemos surgir ao longo dos séculos XX e XXI a tomam como base, inclusive no caso da edição recentemente lançada em português organizada por Jacó Guinsburg.²⁰

Dessa maneira, a escolha que fazemos aqui é justamente pela edição bilíngue hebraico-inglesa de Adler, de 1907, pois trabalha diretamente com os manuscritos e nos parece a mais acertada e cuidadosa no trato da fonte, além de possibilitar ao estudioso a confrontação com o texto em hebraico.

¹⁸ Cf. BENJAMIN DE TUDELA. op. cit.

¹⁹ A edição de Ferrara seria aquela que Asher tomaria por base para sua edição em 1840, tendo em vista que o autor não conseguiu acesso a nenhum manuscrito, diferente de Adler, que escreveria alguns anos mais tarde e utilizaria o manuscrito BM.

²⁰ GUINSBURG, Jacó (org.). *O itinerário de Benjamin de Tudela*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

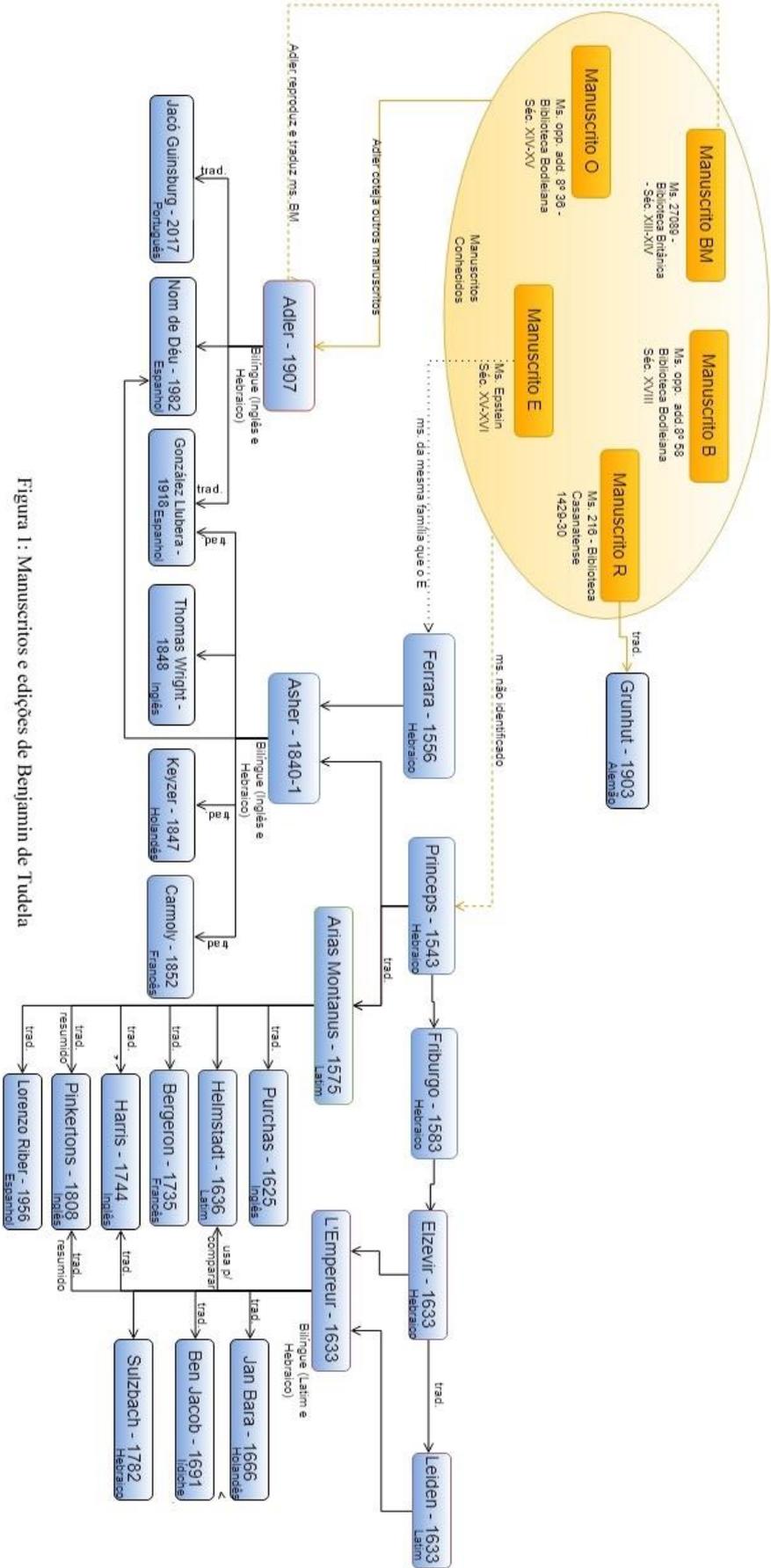


Figura 1: Manuscritos e edições de Benjamin de Tudela

3.2 – Apresentação e estrutura do texto

O texto abre com um prologuista, que não se confunde com o narrador, apresentando do que trata a obra em questão. É nossa única fonte de informação sobre Benjamin, e nele somos informados de sua cidade natal, do nome de seu pai e da viagem que empreendeu, cujo conteúdo é narrado em seguida. É também a única parte do texto que nos oferece alguma data na qual nos basear, como já discutimos. Todo o restante depende da crítica da fonte, do levantamento de dados e das personagens citadas, o que nos permite compor um quadro da cronologia da viagem.

É importante notar a respeito do prólogo que ele nos lança um elemento fundamental que permeará todo o relato, isto é, a presença de elementos que remetem tanto a uma experiência do próprio viajante quanto a relatos que chegam a ele por terceiros: o “ver” e o “ouvir dizer”. É assim que o prologuista nos informa que “in every place which he entered, he made a record of all that he saw, or was told of by trustworthy persons”.¹

Considerando isso e a variação que é possível observar na maneira como o texto se estrutura, estudiosos insistem que parte considerável do relato remeteria justamente a este “ouvir dizer”, experiências que Benjamin não teria vivido, mas que teria recebido de outros (viajantes, mercadores, autoridades judaicas, habitantes das cidades) e teria julgado suficientemente importantes para figurar no texto. Embora ao longo de todo o texto haja alguns elementos que remetam a este “ouvir dizer”, acredita-se que o momento em que isso cria de fato uma ruptura bastante clara se dá em passagens para além do Iraque, quando o texto muda consideravelmente na maneira de se apresentar, tendo cada vez menos citações nominais a membros das comunidades judaicas locais e perdendo parte de sua precisão na referência a lugares, distâncias e elementos de economia local. Além disso, ficam mais abundantes referências e elementos que remetem ao maravilhoso, de tal forma que muitos estudiosos tendem a ver nisso uma ruptura. O relato volta a ganhar o tom do início, quando Benjamin começa a falar do Egito e com base nesses dados há uma estimativa da rota de viagem que teria sido empreendida de fato pelo viajante, que daria a volta pelo golfo Pérsico, entraria no Egito, subiria o mesmo e depois seguiria, novamente via mar Mediterrâneo, rumo à Europa, já em seu caminho de volta. A fase final da viagem também se mostra problemática e é bastante provável

¹ “[...] em todo lugar onde esteve, registrou tudo o que viu ou que lhe foi dito por pessoas dignas de confiança.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 1.

que as passagens que mencionam França, Alemanha, Praga e mesmo Kiev sejam decorrentes de acréscimos de editores.²

Sobre o motivo de haver tantas citações a outras localidades que provavelmente não teriam sido visitadas por Benjamin depois de Bagdá, Adolf Asher nos informa sobre a importância dessa cidade como um centro comercial e de peregrinação judaicas, para além do óbvio fato de ser sede do califado abássida, o que fazia dela um centro político e polo de atração. O local seria privilegiado para encontrar pessoas de diversas partes do mundo, e o mundo árabe tinha sua rede de relações bastante vasta, inclusive com rotas que ligavam ao Extremo Oriente, de tal modo que não nos surpreende nada que no relato de Benjamin vejamos contempladas regiões como a China (embora de maneira bem específica e diferente do restante do relato). Em Bagdá, Benjamin teria a oportunidade de receber informações de outros viajantes e judeus, aportando um material importante em seu objetivo de relatar; esse material que o viajante reúne e incorpora em seu texto corresponderia aos trechos do “ouvir dizer”. Dessa forma, informações sobre regiões mais distantes como Ceilão, Iêmen, China e que o viajante considera importantes de mencionar chegariam a ele por intermédio de terceiros.³

Ainda com relação à mudança na estrutura do texto a partir de Bagdá, isso é possível de ser verificado na maneira como o texto se organiza, pois desse momento em diante citações a membros de comunidades locais escasseiam, o relato perde parte de seu caráter mais descritivo dos lugares e há mais espaço para elementos do imaginário. O relato apenas volta a se configurar nos mesmos moldes e elementos da primeira parte em certos momentos, como na passagem por Isfahan e depois na descrição feita do Egito. David Abraham estima, assim, que o viajante contornaria a península Arábica, seguindo por mar via golfo Pérsico e chegando ao Egito. Nesse momento, a rota de volta já está em andamento, e do Egito o viajante passaria por Sicília e Roma e depois, questionavelmente, por uma variedade de cidades francesas e alemãs, Praga, Kiev e por fim retornando à Espanha.⁴

Um exemplo bastante emblemático da maneira como destoa do restante do relato é a passagem na qual Benjamin descreve o grifo no que seria o mar da China:

Thence to cross over to the land of Zin is a voyage of forty days. Zin is in the uttermost East, and some say that there is the Sea of Nikpa, where the star Orion predominates and stormy winds prevail. At times the helmsman cannot govern his ship, as a fierce wind drives her into this Sea of Nikpa, where she cannot move from her place; and the crew have to remain where they are till their stores of food are exhausted and then

² Cf. JACOBY, David. op. cit.

³ ASHER, Adolf. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Londres e Berlim: A. Asher & Co., 1841. v. 2, p. XII. DAVID, Abraham. p. 13.

⁴ Ibid., p. 13

they die. In this way many a ship has been lost, but men eventually discovered a device by which to escape from this evil place. The crew provide themselves with hides of oxen. And when this evil wind blows which drives them into the Sea of Nikpa, they wrap themselves up in the skins, which they make waterproof, and, armed with knives, plunge into the sea. A great Bird called the griffin spies them out, and in the belief that the sailor is an animal, the griffin seizes hold of him, brings him to dry land, and puts him down on a mountain or in a hollow in order to devour him. The man then quickly thrusts at the bird with a knife and slays him. Then the man issues forth from the skin and walks till he comes to an inhabited place. And in this manner many a man escapes.⁵

A forma como essa passagem é redigida destoa bastante do relato sóbrio, informativo de distâncias, aspectos urbanos, comunidade judaica e atividades econômicas encontradas nas primeiras partes do texto. São questões como essa, entre outras, observadas nos trechos do relato que concernem regiões como China, Ceilão, Iêmen, que diferem do restante do texto, mudando suas características centrais, que levam a crer que o autor dificilmente tenha passado por essas regiões.

Obviamente, isso não implica dizer que inexistem referências a elementos do maravilhoso em outras passagens do relato, mesmo nas regiões que o próprio autor parece ter visto e descrito. Não é porque há elementos que fogem da esfera do cotidiano ou que remetam ao “maravilhoso” que devemos desconsiderar a passagem do texto como não remetendo a uma experiência vivida pelo viajante. Há mais elementos a considerar, como a própria forma do texto se estruturar, a ausência de referências a certos elementos que permeiam o texto, como comunidades judaicas, lideranças e certos elementos arquitetônicos; essas mudanças privam o texto de seu caráter mais conciso.

Outra questão fundamental ainda com relação a essas menções ao imaginário, ou ainda ao que o viajante viu ou ouviu dizer: de maneira alguma isso aparece no texto como ponto de tensão, pois concepções de “real” e “ficcional” tal como entendemos hoje não fazem parte da maneira de ver e representar o mundo dos homens e mulheres medievais. Lançar mão de

⁵ “Dali, para atravessar para a terra de Zin [China] é uma viagem de quarenta dias. A China é o extremo oriente e alguns afirmam que lá está o mar de Nikpa, onde a estrela Órion e os ventos tempestuosos predominam. Há momentos em que o timoneiro não consegue conduzir a embarcação por causa de um vento forte que os acaba arrastando para o mar de Nikpa, e a tripulação é forçada a ficar ali até que toda a comida que trazem acabe e por fim morram. Muitos navios foram perdidos assim, mas os homens descobriram uma forma de escapar desse lugar maligno. A tripulação traz peles de bois. E, quando esse vento maligno sopra, carregando-os para o mar de Nikpa, eles se enfiam nestas peles que tornaram a prova de água e, armados com facas, lançam-se ao mar. Uma grande ave chamada grifo os avista e, acreditando que o marinheiro é um animal, carrega-o para a terra, depositando-o em uma montanha ou em um buraco para então o devorar. O homem então se lança sobre a ave com a faca e a mata. Então o homem sai da pele [do animal] e caminha até encontrar uma terra habitada. E dessa forma muitos escapam.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 66. Adler pondera se o mar de Nikpa referido por Benjamin de Tudela poderia ser Ningpo, mas Donald Leslie considera que isso não passaria de especulação. Cf. LESLIE, Donald. *The Survival of the Chinese Jews: The Jewish Community of Kaifeng*. Leiden: E. J. Brill, 1972. p. 10. Adler ainda conjectura se o mar de Nikpa não poderia ser um termo cunhado pelo próprio viajante com base em termos bíblicos. Para ele a noção de congelamento não caberia. Cf. NOM DE DEU, p. 113.

material que não remeta a uma experiência pessoal não é considerado algo que desabone o autor nem o texto ganha ares de “ficção” para os leitores. O viajante escolhe incluir tais passagens por julgar que sejam significativas o bastante para merecerem figurar em seu texto.

Além disso, não há a menor preocupação em esconder ou fazer parecer que a passagem remeta a uma experiência pessoal, muito pelo contrário: o autor deixa claro em diversos momentos quando algo lhe chega por terceiros. Não é preciso construir a passagem como experiência pessoal para que ela ganhe significado; o testemunho externo é valorizado e visto como capaz de enriquecer um texto que pretende abarcar o máximo possível de uma determinada realidade, e para isso o autor pode lançar mãos de outros testemunhos, sejam eles de autoridades bíblicas, sejam de lideranças comunitárias judaicas, seja ainda de outros viajantes capazes de trazer dados de outras regiões.

Nesse momento, a prevalência do testemunho externo e do ouvir dizer, reforçados por Zumthor, mostra-se de forma muito clara. O autor nos informa, a respeito desse ponto, que nos textos medievais muito comumente nos deparamos com uma prevalência do ouvido sobre o visto.⁶ O autor nos fala obviamente da importância do discurso de autoridade que assim confere um caráter legitimador ao que é dito no texto. Isso é um traço bastante comum em diversos textos medievais e se torna uma característica marcante nos relatos de viagem do período, podendo ser verificado tanto nos textos cristãos quanto de outras procedências, como é o caso *Sefer Masa'oth*.

Esse procedimento, portanto, é algo bastante recorrente em relatos de viagens, em que elementos do imaginário se mesclam ao do pragmatismo do real, em que o “ver” e o “ouvir dizer” andam juntos sem a necessidade de estabelecer hierarquias entre eles e sem diminuir em nada a qualidade daquilo que o autor pretendia levar a seu público. A informação de terceiros se encontra justificada na narrativa sob um discurso de autoridade ao se salientar a todo o tempo se referirem a informações de pessoas dignas de confiança.⁷

Com relação à maneira como a fonte se estrutura, alguns traços devem ser ressaltados.

O elemento principal que será o grande ordenador da narrativa de Benjamin, os núcleos discursivos, são as cidades. Vemos que a questão da ordenação espacial é fundamental. O texto é todo estruturado em função destes pontos a tal ponto que até hoje o termo itinerário é usado para se referir ao texto do viajante.⁸ Entendendo itinerário como uma categoria de textos que

⁶ ZUMTHOR, Paul. 1994. p. 295.

⁷ CASTRO HERNANDEZ, Pablo. Los libros de viajes a fines de la Edad Media y el Renacimiento. Una revisión a la tradición narrativa en las *Andanças e viajes* de Pero Tafur. *Lemir*, 19, pp. 69-102, 2015.

⁸ O texto do tipo itinerário, em Roma, tinha entre suas funções o uso militar e civil, sendo uma fonte imprescindível para viagens no mundo romano na antiguidade. Sobre os itinerários romanos, cf. DILKE, Oswald. *Itineraries and*

conhece certo sucesso desde os tempos romanos e que perdura na Idade Média, caracterizados por serem constituídos por uma sequência de cidades e vilas, informações de estradas, distâncias, lugares de parada, enfim, um grande guia de deslocamento, entendemos o motivo da classificação do *Sefer Masa 'oth* como tal ainda hoje.⁹

Basta que se observe certas passagens do texto para que isso fique evidente: “I journeyed first from my native town to the city of Saragossa, and thence by way of the River Ebro to Tortosa. From there I went a journey of two days to the ancient city of Tarragona with its Cyclopean and Greek buildings.”¹⁰ Ou ainda: “Thence it is a day and a half to Gerona, in which there is a small congregation of Jews.”¹¹

Os exemplos são muitos ao longo do texto, em alguns casos trazendo poucos detalhes sobre cidades que são apenas citadas nominalmente e situadas em termos de sua distância com o ponto seguinte a ser percorrido pelo viajante. É claro que, se consideramos que talvez o texto que chegou até nós hoje poderia ser uma versão incompleta de um texto original perdido, é possível que originalmente muitas destas cidades contassem com mais detalhes. Contudo, é sempre importante frisar que outros textos de viagem medievais contaram com esta característica, isto é, de uma mera menção de nomes de certas cidades e estabelecimento de distâncias entre elas. É, de certa forma, uma influência clara do modelo do itinerário romano que perdurou ao longo de toda a Idade Média.¹²

Isso faz parte de uma estrutura comum dos textos de viagem medievais e se relaciona com a função do itinerário, que busca abarcar a totalidade de espaços a serem percorridos por quem deseje reconstituir o percurso, mesmo que não resulte num aprofundamento maior destes lugares. Haveria, descreve Pablo de Castro Hernández, um propósito totalizador que dotaria de pleno sentido a menção dos lugares pelos quais se passasse, buscando reconstituir de maneira verossímil para o leitor o percurso da viagem.

Mesmo que se cogite a interferência de um editor que decide “eliminar” excessos de detalhes, como apontado por Jacoby, cabe apontar que o próprio fato de termos a preservação

Geographical Maps in the Early and Late Roman Empires. In: HARLEY, John; WOODWARD, David (ed.). *The History of Cartography*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. v. 1. pp.234-257.

⁹ ITINERARIUM. In: *Encyclopædia Britannica*. Disponível em: <<https://www.britannica.com/science/itinerarium-ancient-Roman-map>> [Acesso em: 15 de dezembro de 2017]

¹⁰ “Primeiramente parti de minha cidade natal para a cidade de Saragoça e então, através do rio Ebro, para Tortosa. De lá, foram dois dias de jornada para a antiga cidade de Tarragona com suas construções gregas e ciclópicas.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. op. cit. p.1.

¹¹ “Dali são um dia e meio até Gerona, na qual existe uma pequena congregação de judeus.” [tradução livre] Ibid., p. 2.

¹² CASTRO HERNANDEZ, Pablo, 2105. op. cit.

dos nomes destas cidades é um indicativo da importância das mesmas em termos da estrutura do texto e isso não deve ser ignorado.

A questão da estruturação na forma de um itinerário é particularmente importante, se consideramos que é ao redor destes lugares que a narrativa se estrutura. As cidades e vilas pelas quais os viajantes passam e que relatam no seu texto são estruturantes, são os fios condutores da narrativa. É ao redor destes núcleos locais que o texto de desenrola e tal estrutura se mostra fundamental para dar inteligibilidade e coerência ao todo que constitui a obra.

O caminho, em si, devemos ressaltar, ganha um papel considerável no relato, como nos aponta Paul Zumthor: diferente das experiências contemporâneas de viagem, no mundo medieval a rota é muito mais que apenas algo que liga o ponto de partida ao objetivo final, o destino. O caminho inscreve-se na memória do homem medieval, compõe o todo que é a viagem. Deslocando-se de parte em parte, este caminho contribui num ordenamento espacial, constitui um lugar em si, além de ser, obviamente, o meio que permite a comunicação entre suas diversas partes.¹³

Decorrente do exposto até o momento, temos que o ordenamento espacial da obra é algo estruturante e organiza o discurso. Um traço seguinte que vemos de forma bastante marcada é o ordenamento cronológico da obra, que se organiza como um texto linear, com o tempo surgindo tanto para dar esse sentido de ordenação, mas ainda como unidade de medida. É comum presenciarmos unidades de medição de tempo sendo usadas como medidas das distâncias. Assim, menciona o viajante, que de Arles são dois dias de jornada até Marselha. Jornada aqui dizendo respeito ao período que iria do nascer ao pôr do sol, mas que aqui acaba se convertendo em medida de distância, porque no tempo compreendido entre nascente e poente viajava-se uma distância média específica.¹⁴

La jornada representa un día, un espacio de tiempo natural, que se amolda a la salida del sol como señal de comienzo y su puesta el final. En otras palabras, el tiempo que se establece en el relato de Marco Polo también refleja un instrumento de medición de distancias, basada en la duración natural del día, la cual se torna una herramienta práctica para los viajeros en cuanto existen estimaciones temporales de los espacios que se recorren.¹⁵

¹³ ZUMTHOR, Paul 1994. p. 168.

¹⁴ Obviamente que para isto pesará, ainda, as condições do meio no qual se dá este deslocamento. Percorre-se uma distância maior num espaço que tem menos obstáculos, logo, em um dia percorre-se mais em uma região de planície que em uma região montanhosa. O mesmo vale para a navegação, dado que, dependendo das condições do tempo e dos ventos que sopram, um mesmo trajeto pode ser percorrido em dias ou em semanas. Da mesma forma com rios, quando sabe-se que o tempo de atravessá-lo muda se está a favor ou contra o curso da água.

¹⁵ “A jornada representa um dia, um espaço de tempo natural, que se amolda ao nascer do sol como sinal de começo e que se termina quando ele se põe. Em outras palavras, o tempo que se estabelece no relato de Marco Polo também reflete um instrumento de medição de distância, baseada na duração natural do dia, a qual se torna uma ferramenta

Além da utilização da jornada como forma de medir tempo e distância, tempos outras formas de medida no texto: a parassanga¹⁶ e a milha¹⁷ sendo as mais recorrentes, mas ainda surgindo outras unidades como o cúbito. Estas unidades aparecem geralmente no texto como marcadores das distâncias entre cidades, mas há casos em que são utilizados para dar noção de tamanho e grandeza de determinada construção. É o caso com a seguinte passagem em que Benjamin cita o que acreditava ser a torre de Babel: “The length of its foundation is about two miles, the breadth of the tower is about forty cubits, and the length thereof two hundred cubits”.¹⁸

Na passagem acima nos deparamos com a milha sendo usada como unidade de medição do espaço e vemos ainda o autor recorrer ao cúbito como unidade comum de medição.

Outro traço marcante percebido é o caráter informativo do relato, o que aproxima ainda mais o texto de Benjamin do estilo comumente adotado de narrativa de viagem medieval. Notamos a pretensão de abarcar certos aspectos da realidade observada com riqueza de detalhes, o que quase chega a conferir um caráter enciclopédico à obra. Obviamente, não se pode ignorar o fato de que há na escolha do que será abordado um caráter de seleção. Esta seleção, por sua vez, se opera através do filtro com o qual o viajante percebe estes lugares, e nisto atuam questões como religião, grupo ao qual pertence o viajante, ambiente cultural, público ao qual se dirige, entre outros.

É por isso que se percebe que o viajante dá mais atenção a certos aspectos, ao passo que há silêncios sobre outros. Todo relato parte de uma cultura, seus filtros, sua visão de mundo. Isto vai de certa forma condicionar o olhar que lança para as regiões que visita e os grupos com os quais trava contato.¹⁹

É também devido a isso que se nota em relatos relativamente próximos cronologicamente, como é o caso de Benjamin de Tudela e Ibn Jubair, que os viajantes

prática para os viajantes enquanto existe estimativas temporais dos espaços que percorrem.” [tradução livre] CASTRO HERNANDEZ, Pablo. 2015. op. cit., p. 77

¹⁶ A parassanga seria uma medida persa, que também seria adotada no mundo árabe e que acabaria sendo muito usada no mundo medieval. Suas dimensões variavam conforme a tradição, sendo a parassanga persa em torno de 12,7km e a parassanga árabe, 5,7km. Segundo Nom de Déu, considerando as distâncias de lugares visitados por Benjamin, a parassanga no *Sefer Masa'oth* teria algo em torno de 5km e 5,5km. NOM DE DÉU, José Ramón Magdalena. op. cit. 2009. p. 40. Segundo Adler, 10 parassangas corresponderiam a um dia de jornada, mas é claro que isto é uma estimativa e elementos diversos contribuem para que em 1 dia de jornada o ritmo da viagem varie. Cf. BENJAMIN DE TUDELA, op. cit., p. 3. Cf. NOM DE DÉU, José Ramón Magdalena. op. cit. 2009. pp.40-41

¹⁷ Uma milha teria pouco mais que 1km.

¹⁸ “O comprimento de sua fundação é de cerca de 2.000 milhas, a largura da torre é de cerca de 40 cúbitos, e o comprimento dela é 200 cúbitos.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p.43.

¹⁹ ZUMTHOR, Paul. 1994. op. cit., p. 293

escolhem se prolongar em certos aspectos que o outro ignora consideravelmente, mesmo quando estão visitando a mesma região. Isto é perceptível claramente na descrição que ambos fazem de Bagdá. Benjamin nos traz uma Bagdá riquíssima, sede de uma grande e próspera comunidade judaica.²⁰ Ibn Jubair, escrevendo poucas décadas depois, nos traz um olhar pessimista de uma Bagdá decadente, vê sua população local como mesquinha e orgulhosa e não faz qualquer menção às comunidades judaicas, uma vez que esta sequer é uma questão que chame sua atenção.²¹ Outros aspectos, no entanto, coincidem e certos elementos vemos figurar em ambos os relatos, como o hospital e as grandes obras arquitetônicas da cidade.

Além disso, é preciso considerar que o público ao qual a obra se destina também influencia nos critérios de seleção do que escrever. O viajante, ao escrever, ou o editor, ao intervir no texto, o faz com a intenção de comunicar algo a alguém de maneira eficaz, e leva em consideração estes aspectos seja na seleção, seja na forma de apresentar e explicar algumas de suas observações.

No caso do texto de Benjamin, elementos que remetem a uma memória judaica compartilhada entre narrador/editor e seu público surgem no texto sem maiores necessidades de explicação ou elucidação, justamente por se remeterem a algo que é do conhecimento de todos. Por outro lado, observa-se a necessidade de explicar certas categorias que, para nós, poderiam parecer auto evidentes, mas que certamente não o eram para o seu público. Novamente, um exemplo de Bagdá traz um quadro mais detalhado. Ao explicar a autoridade do califa, afirma Benjamin de Tudela:

²⁰ Martin Jacobs chama a atenção para o fato do relato de Benjamin dificilmente corresponder à situação de Bagdá quando de sua passagem, que já passava por crises do califado abássida, virtualmente refém de seus sultões que na prática governavam. É até verdade que há uma retomada de poder nos tempos dos califas al-Muqtafi e al-Mustanjid, que seriam os prováveis califas no tempo da viagem, mas ainda assim estamos longe de um cenário que reconhece o califa abássida como grande autoridade do *dar al-Islam*. Para Jacobs, isso se dá porque Benjamin precisa que Bagdá surja como lugar privilegiado e grandioso para então fazer jus à presença de uma comunidade judaica próspera com uma liderança inclusive reconhecida pelo próprio califa, o Exilarca de Bagdá. E se é verdade que temos essa figura, Benjamin parece exagerar bastante sua importância, assim como a do vigor desta comunidade. Para Jacobs, o retrato de um Exilarca que é quase um espelho do califa serve um propósito específico no relato de Benjamin. Se no mundo ocidental o mundo judaico é marcado por estar subjogado, a imagem de uma comunidade próspera, autônoma, com uma autoridade inquestionável e reconhecida por todos como a do Exilarca, é uma construção de um mundo alternativo, que resgata um orgulho para a comunidade judaica. É uma idealização feita por um judeu que vive em um mundo sob domínio cristão. JACOBS, Martin. op. cit., 2011.

²¹ No caso de Ibn Jubair, notamos que o fato de servir a uma liderança que se coloca como a verdadeira e única correta nos preceitos da fé do Islã, não surpreende que o viajante seja bastante negativo com relação a outras formas de governo no mundo islâmico. Além disso o momento de sua viagem parece coincidir de maneira mais clara com essa decadência que se observa do califado abássida que chegará ao fim em 1258, quando Bagdá é devastada por exércitos mongóis. Chega a haver uma tentativa de reorganização, com o califado abássida se reorganizando no Cairo e perdurando ainda algumas centenas de anos, mas o califado abássida poderoso dos tempos áureos de al-Mansur e de Harun al-Rashid já não é mais que uma lembrança. Some-se a tudo isso uma frustração de expectativas do viajante que fica muito patente no texto e compreendemos os motivos de sua dureza ao descrever o local.

Thence it is two days to Bagdad, the great city and the royal residence of the Caliph Emir al Muminin al Abbasi of the family of Mohammed. He is at the head of the Mohammedan religion, and all the kings of Islam obey him; he occupies a similar position to that held by the Pope over the Christians.²²

A passagem desvela o mecanismo utilizado pelo viajante para tornar clara a posição do califa abássida de Bagdá ao seu público. Remete à noção de que sua função e papel são análogos ao do papa de Roma, referência mais próxima e familiar. O viajante, é claro, parece exagerar o poder do poder do califa pois, por mais que durante sua passagem por Bagdá se trate de um momento de novo fôlego abássida, estamos longe de um cenário no qual se possa afirmar que fosse reconhecido por todo o Islã como grande referência.²³ O poder califal já se fragmentara, outros califas surgem, além de emires, sultões e toda sorte de outras autoridades que formalmente o reconhecem, mas que na prática disputam o poder e área de influência.

Voltando à analogia entre califa e papa, ela ganha pleno sentido se pensamos que os califas abássidas, diferente de seus antecessores omíadas, encampam um papel de referência religiosa.²⁴ É claro que a instituição do papado, que no século XII já pode reclamar papel de liderança e hierarquia da Igreja ocidental, difere em grande medida do califado. No entanto, ambas as figuras concentram poder religioso e político e Benjamin é bastante perspicaz ao propor a analogia, trazendo para um universo mais próximo de seus leitores a realidade deste poder.²⁵ Esta referência ao papa como figura de autoridade cristã e familiar aos judeus surge

²² “Dali são dois dias até Bagdá, a grande cidade e residência real do califa emir al Muminin al Abbasi da família de Maomé. Ele é o líder da religião maometana, e todos os reis do Islã o obedecem; ele ocupa uma posição similar àquela que o papa ocupa junto aos cristãos.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA, op. cit., p. 35.

²³ Retomemos à reflexão sobre a intensa fragmentação experimentada pelo Islã desde o século IX, conforme discutido no capítulo 1. Se chega a haver momentos em que o califado abássida vislumbra governos de esplendor e se ele ainda é, ao menos formalmente, reconhecido como autoridade por sultões, emires e vizires, o *dar al-Islã* na segunda metade do XII está muito longe de ser um cenário unificado. E se há figuras que chegam a possibilitar um vislumbre de novas unidades, não serão os califas abássidas, mas figuras como Nur al-Din e Saladino, ou ainda uma pretensa alegação de herança dos omíadas pretendida pelos almóadas, como é discutido no capítulo 4.

²⁴ Albert Hourani salienta o quanto a formação mais consolidada do conceito de califado se dá no século XI, sobretudo com a obra de al-Mawardi em um contexto que o surgimento de outros califados, bem como a fragmentação do poder dos abássidas nos seus próprios domínios exigia uma construção que lançasse as bases da legitimação e salvaguardasse sua posição. É neste momento que se define mais claramente a construção de que o califa, entre outras características, devia ser da tribo dos coraixitas, que devia ser justo, conhecer a religião. Posteriormente, al-Ghazali traria ainda outros elementos para pensar o papel do poder do califa: sucessores legítimos do profeta Maomé, os califas deveriam cuidar de assuntos referentes à condução do Islã e ainda à vigilância da fé. Cf. HOURANI, Albert. op. cit., pp. 194-196.

²⁵ Seria possível questionar se não seria o contrário que o texto pretenderia, isto é, tornar inteligível o papado a judeus mais familiarizados com o mundo muçulmano, se considerarmos que Tudela apenas recentemente teria sido incorporada ao domínio cristão (sua conquista se dá em 1119). Não parece ser o caso, dado que em passagens anteriores o viajante alude ao papa sem ver a menor necessidade de explicar sua função ou estabelecer analogias para se fazer entender. Importante mencionar que, se é verdade que Tudela conheceu apenas recentemente incorporação ao mundo cristão, sendo sua população ainda bastante familiarizada com conceitos e instituições do mundo muçulmano, isto se dava numa esfera que não se relacionava com a autoridade califal abássida. Al-Andaluz

novamente na passagem por Constantinopla, quando busca explicar a figura do patriarca de Santa Sofia: “In Constantinople is the church of Santa Sophia, and the seat of the Pope of the Greeks, since the Greeks do not obey the Pope of Rome.”²⁶ Note-se aqui que novamente a figura do bispo de Roma surge como uma referência compartilhada com o público e usada para explicar conceitos que desconhecem. Mais do que isso, a percepção muito clara que o viajante tem dos conflitos que perpassam a relação entre cristandade e Bizâncio estão evidenciadas na passagem.

O autor seleciona aquilo que julga pertinente para seus leitores. Compartilha com eles certas categorias e faz uso de analogias para se fazer compreender. No caso de Benjamin de Tudela, está bastante claro atualmente que seu relato se voltava para outros judeus.²⁷ O exemplo dado no qual tenta explicar para seu público sobre figuras de referência como o patriarca em Constantinopla e o califa abássida em Bagdá, mostra o viajante estabelecendo comparação com a figura do papa, referência que certamente seria familiar ao viajante e seu público, que vivem em terras cristãs.

Com relação ao ambiente urbano, vemos ainda que o texto privilegia uma série de elementos arquitetônicos das cidades. É assim que vai mencionar, por exemplo, construções fortificadas, castelos e torres, como é o caso de Pisa, Gênova, Antioquia; igrejas, como em Roma e Constantinopla, cujas riquezas o autor destaca de maneira enfática. O autor menciona, ainda, os grandes palácios, como em Roma, Bagdá, Constantinopla, Alepo; muralhas, como as de Salerno, Antioquia, Jerusalém, Damasco, Alexandria do Egito; portos, como os de Tiro, Acre, Alexandria.

De forma geral, podemos dizer que aquilo que considera digno de ser mencionado refere-se a construções que causam alguma admiração, surpresa ou mesmo estranhamento.²⁸ Não há qualquer interesse, por exemplo, em mencionar casas ou construções mais simples. O relato de viagem, em geral, tende a privilegiar aqueles elementos que despertem algo naquele que o escreve, que impacta de alguma forma os sentidos e que estimula a necessidade de relatar algo. Em outras palavras, o maravilhoso direciona o olhar e é aquilo que causa espanto que

se afasta desta esfera desde o século X, quando se institui o califado omíada de Córdoba (929-1031) e depois ainda com a interferência de almorávidas e almóadas nos séculos XI, XII e parte do XIII. É mais provável, portanto, que a analogia diga respeito à necessidade de esclarecer a natureza do poder do califa de Bagdá, o que, como será demonstrado, é fundamental na própria construção de sua narrativa.

²⁶ “Em Constantinopla fica a igreja de Santa Sofia, e é a sede do papa dos gregos, uma vez que os gregos não obedecem ao papa de Roma.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA, op. cit., p.12

²⁷ Ou, mais especificamente, judeus ibéricos, sefaraditas, como observa David Jacoby ao analisar o uso de termos que claramente refletem tanto a origem sefaradita do autor quanto do público. JACOBY, David. op. cit., p. 143

²⁸ O que não deixa de ser, por si só, a expressão do maravilhoso

ganha espaço em seu texto: as grandes muralhas e torres, os luxuosos palácios de reis, sultões, califas, as suntuosas igrejas. Se parecem de alguma forma se destacar, serão mencionadas.

É o caso do hipódromo em Constantinopla, com enorme estrutura e onde, explica o autor, ocorria entretenimento que lugar nenhum poderia competir.²⁹ Também deve se atentar para o fato que este aspecto de ressaltar as grandiosidades dos lugares está sujeito à subjetividade do viajante e aos critérios de seleção já apontados, mas que também corresponde a um *topos* na literatura de viagem que tende a *laudatio*, isto é, ao tom elogioso que vai ressaltar as grandes construções das cidades, suas riquezas, muralhas, portas, pontes, sua população.³⁰

Sobre as atividades desempenhadas na cidade, percebemos que há um destaque bastante acentuado à questão do comércio: o viajante cita lugares que se destacavam nesta atividade, atraindo mercadores de diversas partes, como Barcelona, Montpellier, Constantinopla, Tiro, Damasco, Bagdá. O autor também dará atenção a artesanatos e manufaturas em geral. Este interesse aparece manifesto ainda de maneira mais marcante quando se trata de falar das atividades desenvolvidas pelos judeus, sem sombra de dúvidas, mas não se restringe a isto. Aparecem no texto atividades como a de curtidores, artífices da seda, ambos em Constantinopla; vidraceiros, em Antioquia e Tiro; atividades de tingimento de tecido, como em Belém, Brindisi, Jerusalém.

Embora sua ênfase seja nas atividades urbanas, com destaque ao comércio e artesanato, o autor não deixa de mencionar atividades como agricultura, coleta e criação de gado, atividades que também podem envolver judeus, como é o caso de Teima, onde estes surgem como proprietários de terra e gado.

O autor refere-se, ainda, aos prédios religiosos, como mesquitas, igrejas, sinagogas, bem como os respectivos centros de estudo e aos grandes intelectuais judaicos que atuam nestes centros. Menciona, ainda, com grande interesse, os hospitais que encontra.

Quanto às comunidades judaicas, ganham sempre bastante destaque, sempre que haja uma na cidade visitada. Este é um ponto que, junto com o caráter urbano do texto, parece mais marcante. Chega a estar no centro dos debates em torno das motivações da viagem de Benjamin. O fato inegável é que o viajante, ao se deslocar, parece priorizar uma rota mais ou menos pré-concebida e que vai se valer de redes de solidariedade e sociabilidade judaicas. Sempre que chega a uma cidade que conta com uma comunidade judaica local, o viajante se apressa a nos informar quanto judeus há ali, suas principais figuras, menciona questões como presença de sinagogas, centros de estudos, práticas de devoção e caridade. Notamos ainda uma atenção

²⁹ BENJAMIN DE TUDELA, op. cit., pp. 12-13.

³⁰ ZUMTHOR, Paul. 1994. p. 108

grande dada a elementos que remetem a uma geografia mítica e do sagrado do mundo judaico (este último exemplo valendo, sobretudo, para a região de Israel, embora isto não seja algo exclusivo).³¹

Percebemos, pelo relato, uma grande variação no tamanho de comunidades. Em certos momentos, dezenas de milhares de judeus são mencionados: Alepo teria 5.000, Kufa, 7.000, Bagdá contaria com 40.000, e muitas outras ultrapassariam mesmo esta cifra. Por outro lado, menciona comunidades menores, que muitas vezes ganham igual destaque em seu texto, como Narbona, com 300; Pisa, com 20, Roma, com 200. Oferece um detalhamento bastante rico, sendo um dos relatos mais amplos que temos, para aquele momento, das comunidades judaicas. Não é sem cabimento que muitos pesquisadores insistam que uma de suas motivações tivesse justamente sido a de mapear estas comunidades. Em seus relatos, destaca figuras mais representativas das comunidades, como rabinos, médicos, sábios e estudiosos em geral.

O texto traz ainda informações importantes sobre as relações das comunidades judaicas com as autoridades e a população da cidade. Assim, percebemos um conflito e tensão, no relato, entre os judeus e os cristãos de Constantinopla, ao passo que na cidade de Bagdá é referida a posição favorável de que gozam.³²

Igualmente importante, no texto, são as passagens que pontuam lugares de devoção e peregrinação. Insistimos, aqui, na ênfase a estes pontos no mundo judaico, embora possamos perceber a menção aos peregrinos cristãos e muçulmanos no texto, também. O autor aponta e discorre sobre lugares que receberiam peregrinações de judeus, práticas de devoção, crenças. Pontua seu mapa com exemplos desta religiosidade e vivência da fé. O túmulo de Raquel, em Belém, aparece como repleto de inscrições de peregrinos que gravariam seus nomes nas pedras;³³ o muro do “Santo dos Santos” aparece como centro de orações e devoções diversas;³⁴ os pilares de uma Igreja em Roma exsudariam um líquido, quando da proximidade de data considerada trágica no calendário judaico, entre outros motivos por ser considerada a data da queda do Templo.³⁵

Outros aspectos referentes a relações sociais, diplomáticas, conflitos, guerras, políticas dos reinos aparecem no texto, conforme o autor julgue relevante ou pertinente.

³¹ As reflexões de Martin Jacobs a este respeito são muito interessantes. Cf. JACOBS, Martin. *op. cit.*, 2013.

³² A respeito de Bagdá, cabe ressaltar que o autor tende a exagerar o prestígio gozado pela comunidade e pelo Exilarca, como já mencionado em nota anterior.

³³ BENJAMIN DE TUDELA, *op. cit.*, p. 25.

³⁴ *Ibid.*, p. 23.

³⁵ *Ibid.*, p. 7.

Expostas as características gerais do texto, é fundamental que se faça uma análise com base em eixos descritivos que nos permitem ver de que forma este universo que se configura em torno do Mediterrâneo no século XII promove contatos e trocas diversas e de que maneira isto aparece no relato de Benjamin de Tudela. O primeiro ponto será a percepção do viajante de elementos definidores de identidade e alteridade e como estes contribuem em sua maneira de catalogar o mundo com base em critérios étnico-culturais. Em um segundo momento, é a percepção e representação do espaço que ganhará nossa atenção, com destaque à ênfase dada ao ambiente urbano, com elementos da arquitetura que saltam aos olhos do viajante e aspectos da vida da cidade que julga importantes, sobretudo em termos de suas atividades econômicas. Decorrente deste ponto, a abordagem seguirá para a questão das comunidades judaicas e seu mapeamento, com destaque para a construção de uma rede que permita integração dos judeus e que possibilite encontrar maneiras de refazer temporariamente laços sociais que se rompem com a viagem, mitigando os danos causados pelo desenraizamento ao qual o ato de viajar submete. Por fim, a construção de uma geografia sagrada é discutida como forma de convidar a refletir de que forma o judaísmo lidaria com noções como a de santidade e como se daria a relação com a santidade nesta religião.

3.3 – Representação do espaço: cidades e vida urbana

Feitas as considerações sobre as relações entre identidade e alteridade, cabe refletir sobre o mundo essencialmente urbano com o qual nos deparamos no relato e que elementos podemos tirar da narrativa que nos ajudem a compreender o mundo através do olhar deste viajante. Retomamos aqui a noção das cidades como pontos nodais de organização do discurso, ancorado num formato de itinerário.

Como já dito anteriormente, temos que considerar que, embora essencialmente urbano, o relato parece privilegiar mais algumas poucas cidades, ao passo que temos uma grande profusão de localidades que apenas seriam mencionadas nominalmente, sem grande desenvolvimento. Já discutimos também as implicações e desdobramentos disso, seja devido a eventuais interferências em um texto original que teria se perdido, seja pela natureza dos textos deste tipo que, buscando ser totalizadores, muitas vezes trazem uma lista de lugares na qual nem todos são desenvolvidos.

Ainda assim, é o ambiente urbano que vemos privilegiado a maior parte do tempo, mesmo que as cidades que ganham mais atenção sejam poucas em comparação ao total

mencionado. Este mundo de cidades de Benjamin, em grande medida, se situa nas margens do Mediterrâneo, com exceção do momento em que chega à Terra Santa e começa então a seguir um caminho em direção ao interior, passando por lugares com Bagdá e Mossul. E mesmo nestes casos em que vemos o viajante se afastar da costa, devemos mais uma vez salientar a importância de pensarmos não apenas nos limites físicos do Mediterrâneo e as terras que imediatamente o cercam, propondo uma reflexão que busque integrar as terras mais afastadas do mesmo mas que se inserem por redes de trocas comerciais, culturais, pelas missões religiosas ou mesmo pela guerra, no âmbito Mediterrâneo, nos remetendo uma vez mais à noção braudeliana de Grande Mediterrâneo.³⁶

Como já afirmamos, cidades da costa do Mediterrâneo serão privilegiadas pelo viajante e ao longo de sua viagem vemos menções à viagem por mar, embora também seja verdade que menciona ainda rios e caminhos por terra. Não chega a oferecer detalhes sobre a experiência do deslocamento em si, e nisto se afasta bastante do texto de Ibn Jubair e do *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*. Ainda assim, se o viajante não nos oferece grandes detalhes destas travessias, não deixa de mencionar os meios pelos quais se chega de um lugar a outro: somos informados, por exemplo, que de Saragoça a Tarragona, chega-se pelo rio Ebro;³⁷ de Marselha, uma cidade na costa do mar, pega-se um navio para Gênova, a quatro dias de distância;³⁸ por mar, chega-se de Nápoles a Salerno.³⁹ Tarragona fica próxima ao mar,⁴⁰ Constantinopla é por ele rodeada.⁴¹

Entre os rios citados, ganham especial atenção o Eufrates, Ebro, Nilo, Tigre. Benjamin privilegia o deslocamento por água e as cidades costeiras de certa vocação comercial, o que por muito tempo levou a especulações quanto aos objetivos de sua viagem ser na verdade uma viagem de negócios, buscando cidades destacadas no comércio e na produção de têxteis.

³⁶ BRAUDEL, Fernand. O Mediterrâneo... op. cit. v. 1. p. 247.

³⁷ “I journeyed first from my native town to the city of Saragossa, and thence by way of the River Ebro to Tortosa.” (“Eu viajei primeiramente de minha cidade natal para Saragoça e dali, através do rio Ebro, para Tortosa.” [tradução livre]) BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 2

³⁸ “From Marseilles one can take ship and in four days reach Genoa, which is also upon the sea.” (“De Marselha pode-se tomar um navio e em quatro dias chegar a Gênova, que também fica na costa do mar.” [tradução livre]) Ibid., p. 5

³⁹ “Thence [Nápoles] one proceeds by sea to the city of Salerno, where the Christians have a school of medicine.” (“Dali [Nápoles] chega-se através do mar à cidade de Salerno, onde os cristãos têm uma escola de medicina.” [tradução livre]) Ibid., p. 8

⁴⁰ “It is situated by the sea.” (“Ela [Tarragona] fica próxima ao mar.” [tradução livre]). Ibid., p.2

⁴¹ “The circumference of the city of Constantinople is eighteen miles; half of it is surrounded by the sea, and half by land, and it is situated upon two arms of the sea, one coming from the sea of Russia, and one from the sea of Sepharad.” (“A circunferência da cidade de Constantinopla é de 18 milhas; metade é cercada pelo mar e metade por terra, e ela se situa entre dois braços do mar, um vindo do mar da Rússia e o outro vindo do mar de Sefarad.” [tradução livre]) Ibid., p. 12.

Os exemplos mostram que o deslocamento por água deve ter sido, quando possível, a via selecionada pelo viajante. Vemos menções ainda a alguns portos e sua importância para a circulação de bens, ideias e pessoas (sobretudo peregrinos), como é o caso de Trani, Alexandria, Messina. Importante frisar que neste momento a viagem por mar poderia ser mais interessante: apesar dos perigos da tempestade, era mais rápido e menos custoso.⁴² Some-se a isso que a estrada também tinha seus próprios perigos, embora possamos ver em determinados momentos Benjamin priorizar o caminho terrestre.

Não quer dizer, portanto, que o mar ou os rios fossem a única via possível, mas parece terem sido privilegiados o suficiente no relato. O fato de cidades costeiras serem privilegiadas na primeira metade do percurso atesta isto, antes que sua tentativa de mapear lugares judaicos importantes, rastrear o paradeiro das tribos e coletar informações comerciais o afastem mais e mais do litoral, ao qual retorna na viagem de volta.

Nem sempre Benjamin menciona a via através da qual chega a certo lugar, mas, quando o faz, o mar e os rios parecem privilegiados. Além disso, chama a atenção a quantidade de lugares que o viajante nos faz questão de ressaltar que ficam na costa, ou a poucas milhas ou parassangas da mesma: Tarragona, Montpellier, Marselha, Gênova, Pisa, Nápoles, Salerno, Trani, Anatólia, Egípto, Constantinopla, Acre, Haifa, Cesareia, Ascalão. A partir de Ascalão, obviamente conforme se afasta do mar, essas referências rareiam, aparecendo pontualmente ao falar de Kish, Katifa, Khulam, Ibrig, Zin, al-Gingaleh, Chulam: lugares pelos quais, acredita-se, o viajante não tenha visitado, mas cuja importância, bem como a menção de sua posição próxima da costa, fazem com que ganhem a atenção do viajante a ponto de citar nominalmente.

Há pouco menos de atenção nos caminhos por terra, o viajante não traz muita informação sobre as estradas, sobre lugares de descanso, mas há como rastrear pelo próprio itinerário seguido.⁴³ Destas passagens, ganha atenção suficiente a ponto de figurar no relato os casos que, sendo pouco típicos, chamam a atenção do viajante que julga ser relevante mencionar: uma estrada sob as montanhas que iria de Nápoles até Pozzuoli,⁴⁴ uma estrada de

⁴² OHLER, Norbert. op. cit., p. 37

⁴³ Importante salientar, como aponta Nom de Déu, que a escolha por certas unidades de medida poderia estar relacionada com a via seguida: a jornada estaria relacionada ao caminho por terra, o que faz sentido se consideramos que a viagem por terra impõe ritmos e necessidades de parada para descanso, ao passo que no mar é contínua; a referência a dias de viagem, portanto, seria mais comum na viagem por mar. NOM DE DÉU, José Magdalena. 2009. op. cit., p. 40. Se na prática estas observações não se observem em todos os casos, é uma consideração pertinente e que, em muitas situações do texto, parece se confirmar.

⁴⁴ Benjamin atribui a obra a Rômulo, um dos míticos fundadores de Roma. Segundo o viajante, Rômulo teria criado a estrada por temor ao rei Davi e Joab! Adler comenta que esta lenda já aparece nos textos Josippon. Cf. BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 8. Josippon foi uma crônica medieval do século X, que entre outras obras se baseou nos textos de Flávio Josefo. O texto foi bastante popular na Idade Média e é possível tanto que Benjamin tenha tido acesso ao mesmo quanto ter recebido na forma de relato oral esta história.

Bagdá, que surge enfeitada para que o califa abássida transite por ela no festival do sacrifício; por fim, o deserto com suas caravanas, espaço que surge com frequência na literatura de viagem medieval como perigoso.⁴⁵

O deserto de fato parece ter provocado algum interesse ou surpresa no viajante, sendo um dos poucos momentos em que alude mais especificamente aos perigos da viagem.⁴⁶ O deserto é mencionado ligando Aden a Assuã numa jornada de 20 dias,⁴⁷ Heluan a Zawillah,⁴⁸ Hillah a Saba⁴⁹ É também mencionado como sendo no deserto a cidade de Tarmod e ainda como o lugar onde viveriam os árabes vizinhos dos judeus de Taima.⁵⁰

Chegando às cidades, nos deparamos com informações sobre estrutura e arquitetura urbana, com maior detalhe do que os dados aos outros aspectos (como a viagem em si). O autor fala das construções fortificadas, castelos e casas com torres (Pisa, Gênova, Antioquia), igrejas (Basílica de São Pedro, em Roma, Santa Sofia, em Constantinopla), palácios (Roma, Bagdá, Constantinopla, Alepo), muralhas (Salerno, Antioquia, Jerusalém, Damasco, Alexandria), portos (Tiro, Acre).

Algumas construções acabam ganhando mais destaque pela grandiosidade, pelo exotismo, por terem algo que despertem o assombro do viajante (ou sua reprovação), como o grande hipódromo de Constantinopla:

A place of amusement belonging to the king, which is called the Hippodrome, and every year on the anniversary of the birth of Jesus the king gives a great entertainment there. And in that place men from all the races of the world come before the king and queen with jugglery and without jugglery, and they introduce lions, leopards, bears, and wild asses, and they engage them in combat with one another; and the same thing is done with birds. No entertainment like this is to be found in any other land.⁵¹

Das estruturas urbanas, percebe-se predileção por estes elementos grandiosos e que impactam os sentidos, remetendo a ideia do maravilhoso como aquilo capaz de causar assombro, espanto, podendo remeter ao sobrenatural ou à natureza, à vida terrena.

⁴⁵ Ibid., p. 68

⁴⁶ Há outros, como a passagem em que fala do mar da China, mas definitivamente a preocupação de Tudela com os perigos da viagem parece quase insignificante quando comparada com Ibn Jubair e o *Itinerarium*.

⁴⁷ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 68

⁴⁸ Ibid., p. 68.

⁴⁹ Ibid., p. 46.

⁵⁰ Ibid., p. 47.

⁵¹ “Um lugar de divertimento pertencente ao rei, que é chamado de hipódromo, e que todo ano no aniversário de nascimento de Jesus o rei oferece um grande entretenimento ali. E, naquele lugar, homens de todas as raças do mundo se reúnem diante do rei e da rainha com e sem jogos e eles introduzem leões, leopardos, ursos, burros selvagens e eles os colocam para brigar um com o outro e o mesmo é feito com as aves. Não há entretenimento como esse em nenhum outro lugar.” [tradução livre] Ibid., p. 12.

Sobre as atividades desempenhadas no ambiente urbano, notamos menção a uma série de ocupações. Há uma inegável ênfase na atividade comercial, e vemos Benjamin citar cidades de tamanhos diversos dotadas de importantes centros comerciais. Barcelona, nos informa, seria uma cidade pequena, no entanto receberia mercadores vindos das Grécia, Pisa, Gênova, Sicília, Alexandria, Palestina, África.⁵² Montpellier, além de seu comércio, teria uma posição privilegiada para sua prática, isto é, estaria próximo ao mar, recebendo mercadores de diversas regiões.⁵³ Amalfi seria uma terra essencialmente dedicada ao comércio, dado que sua terra não seria muito adequada ao cultivo, embora a oliveira e a uva fossem cultivadas com sucesso.⁵⁴ Constantinopla atrairia mercadores de toda parte viriam por mar e por terra e Benjamin afirma que nenhuma cidade se compararia a ela, com exceção de Bagdá.⁵⁵

Da cidade de Tiro é o porto que ganha destaque, impedindo a entrada de embarcações indesejadas à noite com seu mecanismo de correntes e sua atividade comercial é mencionada como sendo intensa e atraindo pessoas de todas as partes.⁵⁶ De Ascalão, é ressaltada a fronteira com o Egito como fator importante de atração de mercadores.⁵⁷ Damasco⁵⁸ igualmente considerada como importante ponto comercial, assim como Bagdá.⁵⁹

Outras atividades que vemos citadas em menor quantidade são as de artesãos, como os curtidores e ainda artífices da seda, ambos em Constantinopla;⁶⁰ do vidro, em Antioquia⁶¹ e Tiro.⁶² Também os tingidores de tecidos aparecem.⁶³

Embora sua ênfase seja nas atividades urbanas, com destaque ao comércio e artesanato, o autor não deixa de mencionar atividades como a agricultura, coleta e criação de gado. Em Damasco menciona jardins e plantações, com destaque para as frutas;⁶⁴ em Tiro, menciona a cana de açúcar que atrairia pessoas de toda parte;⁶⁵ a pérola é citada como sendo uma atividade controlada pelo governo local, embora sob cuidados de um judeu, em Qatif.⁶⁶ Qatif ainda é informada como lugar onde se encontraria o bdélio.⁶⁷ Amalfi, como já mencionado, tem o

⁵² Ibid., p. 2.

⁵³ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 3.

⁵⁴ Ibid., p. 9.

⁵⁵ Ibid., p. 12.

⁵⁶ Ibid., p. 18.

⁵⁷ Ibid., p. 28

⁵⁸ Ibid., p. 30.

⁵⁹ Ibid., p. 42.

⁶⁰ Ibid., p. 14

⁶¹ Ibid., p. 16.

⁶² Ibid., p. 18.

⁶³ Ibid., p. 18.

⁶⁴ Ibid., p. 29.

⁶⁵ Ibid., p. 19.

⁶⁶ Ibid., p. 63.

⁶⁷ Ibid., p. 63.

cultivo da oliveira e da uva.⁶⁸ Especiarias são citadas em Khulam, quando o viajante parece dar atenção especial à pimenta, embora mencione ainda o cálamo e o gengibre.⁶⁹

A suntuosidade das grandes cortes é também ressaltada. Em Roma, vemos citados diversos palácios, que são atribuídos aos antigos imperadores, confundindo-se ao mencionar desde reis etruscos até Carlos Magno como imperadores.⁷⁰ O coliseu⁷¹ é igualmente descrito, surgindo como lugar de batalhas, bem como as catacumbas.⁷² Em Constantinopla menciona a igreja de Santa Sofia,⁷³ com pilares de ouro e prata; o hipódromo, dito como sendo lugar de diversão do basileus, mencionando inclusive festividades que se realizariam no mesmo por ocasião do Natal;⁷⁴ o palácio do basileus é dito como portando colunas cobertas de ouro e prata.⁷⁵ Ainda com relação ao palácio do basileus, menciona a coroa de ouro suspensa sobre um trono,⁷⁶ um mecanismo conhecido e mencionado em diversos textos medievais e que era feito para impressionar e marcar o caráter excepcional do basileus bizantino.

Em Bagdá, somos informados do grandioso palácio do califa, com um grande parque, árvores frutíferas, animais e um lago alimentado pelo rio Hiddekel [Tigre].⁷⁷ O ambiente de Bagdá é todo ele repleto de referências de grandiosidade, grandes cerimônias, reverência da população com relação a sua liderança. Os ritos em torno do califa e do exilarca são muito aprofundados, o que nos fornece uma fonte bastante rica para compreensão do cerimonial e do ambiente de corte abássida.

Benjamin demonstra ainda um interesse muito grande no hospital de Bagdá, em toda sua estrutura de funcionamento e no papel desempenhado pelo califa em mantê-lo em pleno funcionamento sem cobrança sobre os doentes que ali se tratariam.⁷⁸ Benjamin, que demonstra interesse em mencionar os médicos judeus por onde passa, vê com grande interesse essa grande construção, com seus diversos leitos e médicos. O cuidado dos doentes, inclusive pacientes

⁶⁸ Ibid., p. 9.

⁶⁹ Khulam sendo um dos lugares que Benjamin não teria visitado. Seu interesse pelas especiarias do lugar demonstram que ou o viajante teria interesse particular nas mesmas ou que seus informantes sobre o lugar estariam inseridos nas atividades de comércio destas especiarias, tendo então muito a dizer a Benjamin; o fato que estas informações que lhes são passadas figurem no texto podem ser indícios importantes do interesse do viajante nestas especiarias; interesse que também perceberemos na sua abordagem sobre a confecção e comércio da seda. BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 64.

⁷⁰ Ibid., p. 6.

⁷¹ Ibid., pp. 6-7.

⁷² Ibid., p. 7.

⁷³ Ibid., p. 12.

⁷⁴ Ibid., p. 12.

⁷⁵ Ibid., p. 13.

⁷⁶ Ibid., p. 13.

⁷⁷ Ibid., p. 35.

⁷⁸ Ibid., pp. 37-8.

psiquiátricos (os “loucos” segundo Benjamin) é relatado, com técnicas que hoje nos causariam espanto, mas que na época foi visto pelo viajante como o que haveria de mais refinado.⁷⁹

É interessante notar que a curiosidade de Benjamin com relação a este hospital também deve ser entendida dentro do contexto da caridade e hospitalidade, valores fundamentais na religião judaica e que o viajante se mostra positivamente surpreso ao ver ser realizado em Bagdá.

No Egito, vemos o viajante mencionar o farol de Alexandria, aludindo inclusive ao relato lendário da destruição de seus espelhos; demonstra ainda certa curiosidade com relação a uma tumba e suas inscrições hieroglíficas: “By the sea-coast there is a sepulchre of marble on which are engraved all manner of beasts and birds ; an effigy is in the midst thereof, and all the writing is in ancient characters, which no one knows now”.⁸⁰

Este fascínio por grandiosidades e toda sorte de elementos exóticos pode ser caracterizado como o interesse pelas grandes *curiositas* que todo livro de viagem traria, segundo Oettinger, e que se manifestava por uma descrição de elementos arquitetônicos dignos de nota, arte, invenções, paisagens.⁸¹ O que Oettinger descreve em linhas tão abstratas como curiosidades pode ser melhor apreendido em termos de *mirabilia*. Referimo-nos, como aponta Jacques Le Goff, a um conjunto de elementos que têm a capacidade de causar surpresa: “o maravilhoso medieval caracteriza-se pela raridade e espanto que suscita, em geral admirativo. Ele afeta primariamente o olhar e implica qualquer coisa de visual”.⁸²

O Oriente, em geral, constitui uma grande fonte de maravilhoso para o mundo ocidental, não apenas o cristão, como fica evidente; sobretudo porque o espanto que o desconhecido suscita estimula o registro destes elementos. O acesso a este maravilhoso se dava fosse por traduções feitas por árabes e judeus, fosse por relatos de viajantes. Benjamin de Tudela, neste sentido, desempenha um papel bastante significativo, ao registrar em seu relato aquilo que lhe causa espanto ou que acredita que causará no seu público de destino. Estes aspectos do maravilhoso pontuam o relato como um todo, não dizendo respeito somente ao Oriente.

Contudo, não só do exótico ou do que pareça “sobrenatural” vive a *mirabilia*, pois o espanto que a mesma provocaria poderia ser pela grandiosidade daquilo que era observado. A caracterização que é feita por Benjamin da arquitetura e grandiosidade de Bagdá, que causa um

⁷⁹ Referimo-nos aqui à prática citada por Benjamin de acorrentar os ditos “loucos” até que recobrassem a razão.

⁸⁰ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 77

⁸¹ OETTINGER, Ayelet. Making the Myth Real: The Genre of Hebrew Itineraries to the Holy Land in the 12th–13th Century. *Folklore*, v. 36, pp. 41-66, 2007. p. 58. Disponível em: <<http://www.folklore.ee/folklore/vol36/oettinger.pdf>> [Acesso em 15 de fevereiro de 2018]

⁸² LE GOFF, Jacques. Maravilhoso. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude. op. cit. v. 2. pp. 106-107

impacto significativo nos sentidos, é um exemplo tão válido de *mirabilia* quanto o relato do grifo no mar da China: ambos suscitam o espanto e admiração. O mesmo se dá com os já mencionados Hipódromo de Constantinopla, farol de Alexandria, entre outros. No texto de Benjamin, a cidade é tanto e espaço de manifestação das *mirabilia* quanto os lugares distantes e desconhecidos de onde apenas recebe relato por intermédio de terceiros.

O mundo urbano que vemos surgir das páginas do itinerário de Benjamin é um mundo de vocação comercial, com interesse em diversos produtos, entre eles têxteis valiosos e especiarias. É ainda um ambiente de corte, com valorização da suntuosidade e dos cerimoniais em torno das grandes autoridades. É um mundo povoado por elementos arquitetônicos tipicamente urbanos, como torres, muralhas, portões, portos e ancoradouros, armazéns, estradas, *funduqs*, mercados, prédios religiosos. É um mundo de grandes construções palacianas e grandes fortificações, mas também lado a lado lidando com a presença das ruínas. Um mundo que privilegia um ambiente mais urbano e elitizado, mas que nos permite entrever práticas e personagens diversas. Um mundo, por fim, onde a *mirabilia* não precisa se realizar apenas nos lugares distantes e inalcançáveis, mas no próprio coração das cidades.

3.4 – Comunidades judaicas e o estabelecimento de redes

Está claro que Benjamin demonstra um interesse especial pelas comunidades judaicas destas cidades e vemos um esforço de mapeamento das mesmas que é digno de nota. Em sua descrição das cidades pelas quais passa, não deixa de citar sinagogas, academias, rabis, o tamanho das comunidades, suas principais lideranças e atividades, bem como a presença de construções que constituam parte de uma geografia mítica e sagrada do mundo judaico.

Os tamanhos das comunidades variam, sendo algumas bastante expressivas, ao passo que outras contam com grupos bem mais modestos de judeus. É certo que é muito difícil tomar os números dados por Benjamin como precisos, dado que para algumas comunidades parece exagerar em grande medida as dimensões, sobretudo aquelas de lugares que, não tendo visitado pessoalmente, valia-se das informações de terceiros: Samarcanda aparecerá com uma população de 50.000 judeus, Ghaznah com 80.000, Tilmas com 100.000! Por outro lado, veremos casos em que menos que uma dezena de judeus são citados como estando presentes em dada cidade, como seria o caso de Gênova, Belém, Beit Nuba, Corfu, Jafa. Outras localizações contariam com algumas centenas de judeus, como é o caso Salerno (600), Nápoles, Tiro e Tessalônica (500), Quios e Rodes (400), Marselha, Narbona, Taranto, Corinto (300). Na

casa dos milhares encontramos grandes cidades, como Palermo (1.500), Tebas (2.000), Constantinopla (2.500), Alexandria e Damasco (3.000), Alepo (4.000), Mossul (7.000), Isfahan (15.000), Bagdá (40.000).

Difícilmente é possível considerar tais números como precisos, sobretudo os mais inflacionados. A historiografia ainda debate em grande medida se estes números corresponderiam a indivíduos, famílias, homens adultos, pagadores de impostos.⁸³ Eles nos dão, no entanto, alguma pista quanto ao tamanho e importância de algumas cidades, se considerarmos aquelas que temos indícios suficientes para acreditar que o viajante visitou. Não surpreende em nada que grandes cidades do Islã, por exemplo, apareçam no relato contando com populações significativas de judeus, como Alexandria, Alepo, Bagdá e Damasco. Os judeus no geral conheceram condições relativamente mais propícias sob o Islã que no mundo cristão e se é verdade que encontravam restrições como as descritas no pacto de Omar, também é verdade que as mais expressivas comunidades judaicas se encontrariam no mundo islâmico, pelo menos até que uma verdadeira virada se operasse mais para o fim da Idade Média. O próprio caráter muito mais urbanizado do Islã, que cedo conta com grandes centros urbanos com atividades de trocas intensas, muito antes do que seria visto no Ocidente, nos ajuda também a compreender a pujança da comunidade judaica no *dar al-Islã*.

Não surpreende, igualmente, que haja uma quantidade bem documentada de comunidades judaicas em Bizâncio, uma presença contínua desde os tempos antigos. No caso bizantino, se é verdade que a relação dos judeus com as autoridades nem sempre era das melhores e que a única que aparece com uma população mais expressiva é Constantinopla, capital do império, é significativo que o viajante nos traga uma grande quantidade de cidades e ilhas sob influência bizantina contando com população judaica, sendo uma das principais fontes para o conhecimento das comunidades do império.⁸⁴ Mesmo com as condições surgindo como adversas em Bizâncio, é digno de nota que uma cidade como Constantinopla contasse com nada

⁸³ Para a região de Bizâncio, por exemplo, Michael Toch é da opinião que diria respeito às famílias. Já David Jacoby tende a interpretar em número de indivíduos, trazendo alguns exemplos pontuais que demonstram que pensar em termos de família traria números excessivamente altos. O problema está longe de ser solucionado e parece que ainda se deve considerar a possibilidade de, dependendo do lugar descrito no texto, o número possa se referir tanto a indivíduos quanto a famílias. Por exemplo, até que ponto é possível imaginar que os indivíduos que aparecem sozinhos como os únicos habitantes judeus de uma região não estariam ao menos inseridos em uma família, como é o caso em Jafa, Corfu, Belém, Gênova? É sempre possível que fossem judeus mercadores e em trânsito, o que poderia ajudar a pensar a ausência familiar, mas por outro lado também é possível que vivessem com suas famílias na região. Cf. TOCH, Michael. *The Economic History of European Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2013. p. 44. JACOBY, David. op. cit., pp. 159-160. HOLO, Joshua. *Bizantine Jewry in the Mediterranean Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

⁸⁴ TOCH, Michael, op. cit.

menos que 2.500, se somamos os 2.000 rabanitas e os 500 caraítas citados pelo viajante.⁸⁵ Uma cifra que, se em nada se aproxima da atribuída a Bagdá, é muito mais expressiva que a de grandes cidades da cristandade ocidental.

Com relação às cidades cristãs ocidentais, por sua vez, vemos que Benjamin se limita a cidades mais ao sul do continente, fazendo justamente a linha de cidades costeiras do Mediterrâneo. O que faz muito sentido, porque durante uma parte significativa da Alta Idade Média e parte da Idade Média Central, são estas regiões que contariam com comunidades estabelecidas e mesmo as mais prósperas.⁸⁶ Esta tendência da narrativa com relação à cristandade parece apenas mudar no final do relato, já na viagem de volta, que muito provavelmente se trata da adição por parte de um editor, possivelmente francês.

Retomando assim a questão dos dados demográficos, é difícil usar todos eles como indícios precisos, embora alguns nos pareçam plausíveis. Eles têm a vantagem, seja como for, de fornecerem uma noção de grandeza e importância das comunidades judaicas pelas quais passa, estando grandes comunidades concentradas sobretudo no Islã e Bizâncio, ao passo que ao Ocidente cristão teremos comunidades mais modestas.

Para além da questão demográfica, o texto é ainda revelador em muitos aspectos no que diz respeito às comunidades judaicas. O viajante parece privilegiar o funcionamento e estrutura das mesmas, com destaque para lideranças locais, sobretudo rabis, responsáveis, na Idade Média, por aspectos diversos da vida comunitária, indo muito além de lideranças religiosas, atuando como juízes e lidando com todos os aspectos mais cotidianos da vida comunitária.

Seu interesse pelas instituições locais, pelo judaísmo rabínico e pela estrutura interna das comunidades nos é revelado pelo prologuista, que informa que Benjamin seria um conhecedor da lei e da Halacha, mas ao longo do restante da narrativa esta predileção aparece de forma ainda mais marcada.

⁸⁵ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 14.

⁸⁶ Robert Chazan considera que a grande transformação vista entre o ano 1000 e 1500 com relação às comunidades judaicas está em grande relação com esta concentração ocidental. Ao mesmo tempo que os reinos cristãos ocidentais pendem a balança de forças a seu favor (em contraposição a bizantinos e muçulmanos) vemos um grande crescimento das comunidades judaicas no Ocidente. O foco deste grande crescimento se concentrando na Europa Central e do Norte, inicialmente com França e Inglaterra, mas depois também abarcando Alemanha, com todas as implicações positivas e negativas para os judeus que se instalariam nas regiões por incentivos régios. É no mínimo interessante notar que as cidades cristãs Ocidentais que Benjamin prioriza são justamente inseridas no eixo sul da Europa, num momento que é de transição. Comunidades mais ao norte certamente já existindo e sendo atestadas em fontes, mas sendo relegadas pelo viajante. Interessante ainda observar que as passagens finais do texto que incluem, por intermédio de um editor possivelmente francês, trechos da Europa Central e do Norte podem ser um indício desta mudança de equilíbrio. O copista/editor, fazendo parte da comunidade judaica francesa num momento de crescimento teria a necessidade de tornar o texto mais abrangente inserindo comunidades que então eram muito significativas e que julgava faltarem no relato de Benjamin. Cf. CHAZAN, Robert. *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

As primeiras cidades, aquelas que se encontram no sul da Europa Ocidental, começam a surgir no relato sempre acompanhadas de suas referências locais, as grandes autoridades que teriam um poder e prestígio acentuados na comunidade. Nestas primeiras passagens não vemos alusões muito claras à presença de sinagogas, mas o autor nos fala o tempo todo em congregações de homens sábios, pios, caridosos. Barcelona inclui eruditos, sábios e homens ilustres;⁸⁷ Narbona é uma cidade onde o conhecimento tem destaque e que de onde a Torá se propagaria para toda parte;⁸⁸ Beziers, uma cidade com uma congregação de homens instruídos;⁸⁹ Montpellier, uma cidade de homens eruditos de grande importância.⁹⁰ A lista segue, de forma praticamente ininterrupta, com o viajante citando nominalmente as principais figuras de cada uma das cidades, sobretudo seus rabis. É uma tendência que veremos se perpetuar mesmo nas regiões remotas de seu texto, quando tem acesso a estas informações, é claro.

Benjamin parece ter certa predileção por estas figuras importantes, consideradas lideranças nas comunidades. E se é verdade que em regiões mais afastadas, já na dita Terra Santa, ou Iraque, ou Irã, Síria, Egito, ele não foque tanto na questão da estrutura das comunidades, citando brevemente o número de judeus, não deixa de citar as figuras mais importantes destes lugares, se tem acesso a essa informação, o mesmo valendo inclusive para regiões que se considera que não teria visitado pessoalmente.

A atividade intelectual é valorizada, geralmente associada aos estudos da Lei, e sempre vemos menções a comunidades de homens doutos, sábios, conhecedores das leis. Quando é o caso, vemos o viajante citar casos que remetem a redes de conhecimento bem estabelecidas que atrairiam aqueles desejosos de se aprofundar nos estudos das tradições religiosas. É assim, que nos informa que Montpellier era um lugar de estudo do Talmude,⁹¹ que Lunel não apenas era lugar onde o estudo da lei era feito, mas também polo de atração de estudantes de diversas partes do mundo para aprender a Lei.⁹² Em Posquières, atual Vauvert, somos informados da presença de uma grande autoridade no Talmude, o rabino Abraham,⁹³ em Tebas aparecem especialistas no Talmude e na Mishná.⁹⁴ Tiro, igualmente, contaria com uma autoridade talmúdica.⁹⁵

⁸⁷ BENJAMIN DE TUDELA. *op. cit.*, p. 2.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 2.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 3.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 3.

⁹¹ BENJAMIN DE TUDELA. *op. cit.*, p. 3.

⁹² *Ibid.*, p. 3.

⁹³ *Ibid.*, p. 4.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 18.

Estes grandes locais de estudos e referências talmúdicos e da tradição em geral atraíam pessoas e isto coloca em evidência que haveria uma série de mecanismos de acolhimento no interior das comunidades. Assim, na mesma Montpellier que vemos citada como lugar de destaque nos estudos talmúdicos, somos informados de que a população dos judeus locais, composta por homens ricos e caridosos, prestariam ajuda a todos que buscassem por eles.⁹⁶ O mesmo tema aparece em Lunel, quando somos informados que os estudantes desprovidos de meios para realizar seus estudos eram acolhidos e mantidos pela comunidade.⁹⁷ Igualmente, em Posquières, nos deparamos com a autoridade talmúdica local recebendo os estudantes em seu lar e os acolhendo e mantendo se não tivessem meios para isto, oferecendo roupas, abrigo e alimentação⁹⁸.

Outro traço importante de perceber é a primazia do ambiente urbano que se reflete nas atividades que vemos os judeus desempenhando, com atividades de comércio e artesanato desempenhadas por judeus sendo bastante atestadas no relato. É o caso da seda: mencionada como atividade que envolveria os judeus em Tessalônica, Constantinopla, Tebas. Em Tessalônica, tudo que sabemos é que os judeus, segundo Benjamin, viveriam situação de opressão e trabalhariam a seda.⁹⁹ Há autores que buscaram ver nisso algum indicativo de que o trabalho com a seda neste caso seria imposto, mas não é possível fazer esta afirmação.¹⁰⁰ Em Constantinopla, os judeus surgem como grandes artífices da seda e ricos mercadores. Em Tebas, aparecem novamente como os maiores artífices da seda em toda Grécia.

Os judeus estiveram, em Bizâncio, muito associados ao trabalho da seda, o que as passagens de Benjamin deixam bem claro.¹⁰¹ No caso de Tebas vemos ainda os judeus reputados como os maiores no trabalho com tecidos púrpuras. A seda e o uso da púrpura eram em geral reservados para a elite bizantina e eram tecidos valiosíssimos. O basileus costumava regular de maneira bastante severa a produção destes tecidos. Certamente não era qualquer membro da comunidade que teria esta atividade e provavelmente seria desempenhada por uma elite econômica da comunidade, o que também é revelador, novamente, das preferências de Benjamin.¹⁰² Seja nas elites intelectuais e que controlam as comunidades, seja nas elites

⁹⁶ Ibid., p. 3.

⁹⁷ Ibid., p. 3.

⁹⁸ Ibid., p. 4.

⁹⁹ Ibid., p. 11.

¹⁰⁰ TOCH, Michael, op. cit.

¹⁰¹ Ibid., p. 31

¹⁰² KOHEN, Elli. *History of the Byzantine Jews: A Microcosmos in the Thousand Year Empire*. Lanham: University Press of America, 2007. p. 140

econômicas, vemos que nosso viajante não deixa de citar sempre com entusiasmo e aprovação suas atividades.

Ainda no ramo de atividades têxteis, vemos os judeus associados a atividades de tingimento: à já mencionada atividade envolvendo pigmentos púrpuras para tingimento de tecidos em Tebas somam-se outras menções. Algumas, breves, dão apenas conta de citar que há judeus tingidores na região, como em Lida, Jafa, Zerín, Karjaten, com um judeu tingidor; Beit Nuba e Belém com dois; Brindisi com dez. Mais informação é dada para Jerusalém, onde ficamos sabendo que haveria uma casa de tingimento Judaica, que teria o monopólio da atividade no reino, mediante o pagamento de uma quantia anual ao rei.¹⁰³

Também na produção de vidro vemos os judeus atuando, como é o caso dos judeus de Antioquia e, sobretudo, de Tiro, que já mencionamos anteriormente ao falar do ambiente urbano. O vidro produzido em Tiro, nos informa Benjamin, seria muito valorizado sendo vendido em todas as partes do mundo, o que nos traz uma ideia de um produto para comércio de longo alcance, não limitado a uma atividade de trocas locais apenas.¹⁰⁴

Uma atividade menos reputada entre os ofícios que Benjamin menciona é a de curtidor, uma atividade que, segundo Michael Toch, também seria comumente desenvolvida por judeus no mundo bizantino, e que era vista como algo menor e inferiorizado.¹⁰⁵ O viajante atribui os maus tratos que a comunidade judaica de Constantinopla sofreria às atividades dos curtidores judeus que despejariam água suja nas ruas, tornando-as sujas e com isso fazendo com que toda a comunidade fosse alvo dos maus tratos.¹⁰⁶ A atividade de curtidor não necessariamente seria desenvolvida exclusivamente por judeus e nem é possível afirmar que fosse algo imposto a eles, mas era definitivamente uma atividade vista como inferior, como explica Toch.¹⁰⁷

A postura de Benjamin diante da questão dos curtidores é reveladora, como salienta David Jacoby:

The blame cast upon the craftsmen clearly reflects the social bias of the local Jewish elite composed of merchants toward a section of the community involved in the lowly occupation of tanning. By recording it Benjamin displays his identification with the attitudes of these merchants and offers a glimpse of his own mentality.¹⁰⁸

¹⁰³ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 22.

¹⁰⁴ Ibid., p. 18.

¹⁰⁵ TOCH, Michael. op. cit., p. 29.

¹⁰⁶ É verdade que Benjamin não usa o termo judeus para se referir aos curtidores, mas nos informa no início de seu relato sobre os judeus de Constantinopla que eles viveriam apartados numa bairro, separados do restante da população. Assim que estes curtidores que sujam as ruas das comunidades judaicas seriam igualmente habitantes do bairro judeu; judeus, portanto.

¹⁰⁷ TOCH, Michael, op. cit., p. 29

¹⁰⁸ “A culpa lançada sobre os artesãos claramente reflete o viés social da elite local judaica composta por mercadores com relação à parte da comunidade envolvida na ocupação de curtidores. Ao registrar isso Benjamin

Vemos que o autor privilegia sobretudo atividades que teriam valorizadas e contariam com certo *status*, ficando bastante centrado em atividades de comércio ou, quando se trate do artesanato, de produtos de maior valor. É o caso quando cita a fabricação e comércio da seda, a fabricação de vidros, os ricos mercadores. É o caso ainda quando o vemos mencionar judeus proprietários de embarcações em Tiro, algo que foge bastante do que estamos em geral acostumados a ver com relação aos judeus na Idade Média.¹⁰⁹

Tudo isto não significa dizer que não haja menção a atividades menos reputadas atribuídas aos judeus: o caso dos curtidores em Constantinopla, já citados, é um dos poucos indícios que vemos, porque em geral Benjamin privilegia muito pouco dos estratos menos elevados, e não apenas com relação aos judeus.

Em alguns casos vemos ainda menções ao trabalho agrícola e a posse de terras e propriedades diversas. Em Crissa, nos informa, os judeus viveriam afastados da população e trabalhariam a terra.¹¹⁰ Igualmente é o caso atribuído aos judeus de Naisabur, que semeariam e colheriam em terras montanhesas.¹¹¹

Com relação à posse de terras e propriedades, por sua vez, somos informados que em Narbona um certo R. Kalonymos teria terras dadas pelo governante local e das quais não poderia ser destituído.¹¹² O exilarca Daniel ben Hisdai, por sua vez, é citado como tendo jardins e plantações na Babilônia e terras herdadas dos seus antepassados davídicos e que não poderia ser destituído destas.¹¹³ A sinagoga de Ezequiel por sua vez surge como entidade dotada de bens, entre terras e vilas.¹¹⁴ E novamente os já citados judeus de Naisabur surgem como donos de terras e cidades, bem como os de Aden que chegam a ter mencionados entre seus bens castelos no alto de montanhas.¹¹⁵

demonstra sua identificação com as atitudes desses mercadores e oferece um vislumbre de sua própria mentalidade.” [tradução livre] JACOBY, David. op. cit., p. 159

¹⁰⁹ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 18.

¹¹⁰ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 10.

¹¹¹ Ibid., p. 59. Importante explicar aqui que Naisabur se enquadra em uma das várias regiões que Benjamin não deve ter visitado. Seu interesse em relatar em grande parte se deve ao mapeamento que tenta fazer das dez tribos perdidas. Quando começa a falar sobre Naisabur, é com esta informação que abre o relato, afirmando que teria ouvido dos judeus da Pérsia que em Naisabur estariam descendentes das tribos de Dan, Zebulun, Asher e Naphtali. Toda a sequência também é fruto do relato de terceiros, o que se evidencia tanto pela estrutura do texto quanto pela afirmação que abre o relato da cidade. De qualquer forma, digno de nota que Benjamin relate estas informações que julga pertinentes e críveis para si e para seu público.

¹¹² Ibid., p. 2

¹¹³ Ibid., p. 41.

¹¹⁴ Ibid., p. 44.

¹¹⁵ Aden é mais um dos exemplos que parecem indicar uma condição idealizada de comunidades judaicas mais que uma situação corriqueira. De qualquer forma, o viajante insere no universo de expectativas com relação à condição judaica e nos parece que é um dado relevante sua menção ao prestígio dos judeus desta e outras regiões.

Que outras funções vemos judeus desempenhando, independentemente de serem funções econômicas? Benjamin nos traz fala ainda de astrônomos, um em Tiberíades e outro em Mossul, astrônomo do irmão de Nur al-Din em Mossul. Vemos médicos, como em Lunel, Amalfi e em Constantinopla, onde Salomão Hamitsri seria o médico do basileus bizantino, gozaria de certa posição privilegiada e agiria como uma pessoa capaz de amenizar a condição dos judeus da cidade que, segundo Benjamin, era bastante ruim dada a animosidade dos gregos para com eles.¹¹⁶

O caso do médico judeu atuando na corte bizantina e do astrônomo atuando a serviço do irmão de Nur al-Din¹¹⁷ é um indício de judeus desempenhando papéis nas cortes onde estariam instalados. Geralmente vemos Benjamin nos falar de pessoas que gozariam de algum prestígio em suas comunidades e junto aos governantes locais. Abba Mari, em Saint-Gilles aparece como bailio do conde Raimundo.¹¹⁸ Em Roma, alguns judeus da cidade fariam parte do corpo de funcionários a serviço do papa Alexandre, sendo nomeado especificamente Jechiel que seria mordomo ou camareiro do papa.¹¹⁹

O privilégio que vemos o viajante dar ao ambiente de corte também parece nos dar alguma pista sobre o que despertava seu interesse e com o que parecia se identificar. O fausto de palácios, jardins, castelos, igrejas, mesquitas, sinagogas, os ritos e cerimônias em torno de figuras de governantes como o califa abássida e o imperador bizantino, tudo isto atesta um fascínio e uma predileção por estes ambientes.

Bagdá merece menção importante porque Benjamin se detém durante boa parte do texto louvando a grandiosidade e riqueza da cidade e do califa e a maneira como os judeus seriam tratados em sua corte. Isto tudo para depois se lançar a elogiar a figura do exilarca Daniel ben Hasdai. Benjamin exagera os contornos na hora de falar sobre o papel que o exilarca teria em Bagdá, colocando-o quase como um duplo do califa, mas de toda forma é interessante notar que o exilarca teria, de fato, um papel de prestígio, seria alguém dotado de bens diversos e deveria ser reconhecido pela comunidade judaica e pelo próprio califa, sendo a grande referência e tendo jurisdição sobre todos os judeus que vivessem nos domínios abássidas.¹²⁰ Geralmente seria das famílias mais ricas daquela sociedade, devendo usar de seus recursos para conquistar

¹¹⁶ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit. p. 14.

¹¹⁷ Ibid., p. 33.

¹¹⁸ Ibid., p. 4.

¹¹⁹ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit. pp. 5-6.

¹²⁰ Toda a discussão sobre a caracterização de Benjamin do califa e do exilarca são desenvolvidas a fundo por Martin Jacobs. Cf. JACOBS, Martin, op. cit., 2011

o posto, com presentes sendo oferecidos ao califa e todo um trabalho de “convencimento”, traços que também vemos no texto de Benjamin.

Martin Jacobs faz uma longa exposição sobre os motivos envolvidos nesta formulação de uma Bagdá excessivamente próspera – que não corresponderia totalmente ao momento da visita de Benjamin – e de um exilarca exageradamente poderoso. Entre outras coisas temos Benjamin forjando a imagem de um líder judaico, uma referência de lugar onde um judeu seria quase tão importante quanto qualquer outro governante, onde os judeus não estariam submetidos a nenhuma forma de submissão a outras sociedades.¹²¹

Refletindo especificamente sobre a imagem que Benjamin veicula de Bagdá, Martin Jacobs propõe uma resposta para a pergunta do porquê exagerar a importância do califa e do exilarca:

For Benjamin, it appears, Iraq served as an alternative world, as a foil upon which to project images of Jewish pride and glory, both past and present. Penned by a Jew from Christian-ruled Navarre, this idealized portrayal of Jewish life under Islam perhaps echoes a certain longing for the conditions that once had prevailed in al-Andalus prior to the expansionist adventures of both Christian monarchs and the Muslim Almoravids and Almohads.¹²²

Interessante observar, em complementação às considerações de Jacobs, que a temática de judeus independentes, autônomos ou como guerreiros se levantando contra inimigos de outras religiões, forjando alianças contra inimigos comuns, é algo que se repete em outros momentos do texto. Em Tadmor os judeus lutariam contra cristãos e muçulmanos e apoiariam os ismailitas contra Nur al-Din.¹²³

O mesmo com os judeus de Khaybar, importantes na construção da memória judaica, pois diz respeito a uma cidade que foi desolada nos tempos de Maomé; Benjamin não faz esta referência, mas a noção de uma Khaybar com judeus sábios, guerreiros, remete a uma glória perdida, aos tempos áureos de uma cidade rica e pujante.¹²⁴ Em Naisabur, por sua vez, os judeus aparecem dotados de propriedades e contando com sua própria autoridade, não se submetendo

¹²¹ Ibid.

¹²² “Parece que para Benjamin o Iraque serviria como um mundo alternativo, como um suporte para projetar imagens de orgulho e glória judaicas tanto do passado quanto do presente. Escrito por um judeu da Navarra controlada pelos cristãos, esse retrato idealizado da vida judaica sob o Islã talvez ecoe um desejo pelas condições que uma vez teriam prevalecido em al-Andalus antes das aventuras expansionistas tanto dos monarcas cristãos quanto dos almorávidas e almóadas muçulmanos.” [tradução livre] JACOBS, Martin, op. cit., 2011, p. 82

¹²³ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 31.

¹²⁴ Ibid. pp. 47-49

a nenhuma forma de jugo.¹²⁵ Por fim, em Aden, vemos os judeus montanheses fazendo incursões contra cristãos da Líbia.¹²⁶

Uma grande variedade de narrativas, com situações distintas entre si, algumas delas dizendo respeito a relatos recebidos de terceiros, mas de toda forma, a ideia de comunidades judaicas vivendo de maneira independente parece despertar grande interesse em Benjamin, que traz essas informações para seus leitores. Vale expandir aqui a construção de Jacobs, pois não se trataria apenas de ressaltar o Islã como contraponto a um mundo cristão onde judeus estariam subjugados. Isto poderia ser o caso com Bagdá, sem dúvidas, mas o que vemos emergir destas outras passagens são alusões a contextos em que judeus aparecem lutando por suas comunidades contra cristãos, sim, mas também contra muçulmanos, quando fosse o caso. De toda forma, Jacobs parece ter razão ao aludir a uma tentativa de resgate de uma glória passada, de uma tentativa de fornecer aos seus leitores uma referência, algo em que se inspirar, locais onde judeus apareceriam como sendo autônomos e mesmo se auto governando.

Vemos também, mais uma vez, a predileção do viajante por judeus em papéis de destaque, como líderes comunitários, guerreiros, grandes mercadores ou artífices, médicos, astrônomos, ocupando posição de destaque em cortes. É este o ambiente com o qual se identifica e com o qual se relaciona, um mundo urbano, cosmopolita, de uma certa elite judaica. Não conseguimos bater o martelo em termos do tipo de atividade que Benjamin desempenharia, mas certamente demonstra interesse por atividades urbanas, sobretudo na área de confecção e comércio de têxteis.

Vemos pouco, ou quase nada, a respeito do cotidiano e pessoas de estratos menores, embora saibamos que elas existem e compõem uma sociedade judaica diversificada, ainda que prioritariamente urbana. Prioritária, não exclusiva: exemplos de judeus que vivem da terra aparecem em certos momentos do texto, como já demonstramos, denotando uma diversidade de atividades que vai muito além da do mero mercador, tão tipicamente associada aos judeus. E mesmo no já mencionado caso dos judeus proprietários de terras, devemos refletir sobre quem trabalharia aquelas terras, e entre estas pessoas certamente podemos estimar que houvesse judeus, embora isto também não precisasse ser exclusivo.

Uma certa inclinação por um ambiente judaico mais ligado à elite se reflete também na própria forma adotada no texto, um texto em língua hebraica, que não era a língua cotidiana judaica. No geral a língua adotada no cotidiano seria aquela das sociedades nas quais a comunidade se inseriria, com algumas variantes e uso de vocábulos específicos, mas ainda

¹²⁵ Ibid., p. 59

¹²⁶ Ibid., p. 67

assim, não seria o hebraico. Isto deu origem a escritas diversas, entre as quais podemos citar o judeu-árabe. No entanto, certos textos eram escritos em hebraico, sobretudo aqueles ligados a questões religiosas ou textos de cunho formal.¹²⁷ O acesso à leitura de textos em hebraico estaria mais restrito a uma parcela da comunidade judaica, geralmente dos estratos mais abastados ou envolvidos com estudo da Lei. O texto de Benjamin, bem como outros livros de viagem judaicos da época, escritos em hebraico, se direcionavam a um público específico, com o qual o autor dialoga e com quem partilha referências diversas.

O quadro que se desenha para nós no relato de Benjamin é o de um mundo urbano, onde percebemos um interesse grande pelas grandes figuras e ambientes de corte, e com um interesse salutar nas comunidades, suas lideranças, atividades econômicas mais destacadas. Quando não encontra comunidades bem estabelecidas, mas encontra pontos importantes para o judaísmo, não deixa de constituir uma verdadeira geografia do sagrado, sobretudo nos arredores de Jerusalém e da Mesopotâmia, lugares dotados de grande significação no judaísmo.

Ao registrar as comunidades locais, Benjamin nos fornece a possibilidade de rastrear uma vasta rede que possibilita conectar essas diversas comunidades judaicas. Nosso foco, aqui, não está no caráter de uma rede de trocas comerciais internacional de longo alcance, embora o autor pareça ter também algumas motivações comerciais em mente, dada a rota adotada.¹²⁸ Estamos pensando no quanto este grande mapeamento das comunidades judaicas contribui na formulação de um grande guia, quer tenha sido essa a intenção do viajante, ou não. Informando com detalhes cada cidade, suas comunidades, as questões nas quais se destacavam, suas lideranças, informando caminhos e distâncias, o *Sefer Masa'oth* acaba por se constituir num grande mapeamento das comunidades judaicas, podendo ser utilizada por viajantes judeus que precisassem buscar abrigo ou auxílio nas suas paradas pelos caminhos.

O fato de termos informações sobre comunidades que receberiam viajantes em busca dos centros de estudos talmúdicos reforça a construção de um mapeamento, uma rede, por assim dizer, em que laços de pertencimento, solidariedade e sociabilidade se forjariam. Isto é tanto importante se consideramos que a experiência do deslocamento na Idade Média implicava em um desenraizamento, mesmo que momentâneo. Ter a possibilidade de contar com uma rede destas se coloca como uma garantia importante para aquele que empreende longos

¹²⁷ OETTINGER, Ayelet. op. cit., p. 44.

¹²⁸ Aqueles que defendem que a viagem de Benjamin não poderia ser exclusivamente uma peregrinação salientam que a rota que faria sentido seria ele tomar uma embarcação em Messina, por exemplo, e seguir direto para Jerusalém, quando na verdade a rota seguida se aproxima muito de grandes rotas comerciais da época.

deslocamentos.¹²⁹ E o judaísmo contava com seus próprios mecanismos de acolhimento, sobretudo em torno da questão da caridade e da hospitalidade.

Era comum que estudantes viajassem em busca dos melhores centros e dos melhores mestres, sobretudo aqueles que se encontrassem em níveis de estudo mais avançados, que costumariam abarcar o Talmude, por exemplo: “The mature student should seek out communities that have good schools and try to learn from qualified teachers rather than exclusively from books.”¹³⁰

Hospitalidade, isto é, receber o viajante cansado ou algum estranho que precisasse da mesma, era um valor importante no judaísmo desde suas origens, aparecendo tanto na Torá quanto na literatura rabínica, e embora devesse se estender a todos os que dela precisassem, havia textos específicos dando conta da hospitalidade com relação ao estudante que viajava em busca de conhecimento.¹³¹

A caridade, igualmente importante e igualmente presente nos textos sagrados do judaísmo, diz respeito à necessidade de se ajudar o pobre que necessitasse. Interessante notar que no caso do viajante que se encontrasse sem meios, ele seria considerado pobre, mesmo que em seu lar tivesse meios de se manter, pois no momento da viagem estaria desprovido de fundos e seria merecedor da caridade.¹³² As comunidades em geral contariam com figuras responsáveis pela coleta das doações caridosas para auxílio dos pobres e estrangeiros que seriam os guardiões, que aparecem citados brevemente no *Sefer Masa 'oth*.

Estes mecanismos eram bastante importantes, contribuem para o estabelecimento de uma rede de cidades. Reforça laços, institui relações entre os mais abastados da comunidade e os menos, auxilia o viajante a se inserir. O fato de haver uma língua comum, por mais restrito que seu conhecimento pudesse ser, era uma vantagem significativa para o viajante judeu que conseguiria assim comunicar-se fosse em Sefarad, fosse nas terras bizantinas, no califado abássida, nos domínios de Nur al-Din, nos domínios do califa fatímida ou do rei normando da Sicília. Valendo-se das instituições do judaísmo, das possibilidades de contato entre cidades em

¹²⁹ Importante destacar que outros livros de viagens, de procedências culturais e religiosas diferentes, também darão destaque a estes lugares para recepção do viajante. Um exemplo disto vemos na *rihla* de Ibn Jubair, na qual o viajante menciona hospedarias, casas, locais designados para receber viajantes e peregrinos e toda uma rede de solidariedade, sobretudo no caso das caravanas.

¹³⁰ “O estudante maduro deve buscar comunidades que tenham boas escolas e tentar aprender de professores qualificados e não apenas através dos livros.” [tradução livre] EDUCATION, JEWISH. In: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael (ed). *Encyclopaedia Judaica*. 2 ed. Detroit: Thomson-Gale, 2007. v. 6. p. 173

¹³¹ HOSPITALITY. In: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael (ed). *Encyclopaedia Judaica*. 2 ed. Detroit: Thomson-Gale, 2007. v. 9. p. 561

¹³² CHARITY. In: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael (ed). *Encyclopaedia Judaica*. 2 ed. Detroit: Thomson-Gale, 2007. v. 4. p. 570

contextos tão diferentes, porém conectadas pelo Mediterrâneo, o viajante judeu poderia assim acessar regiões distantes mediante estas redes de solidariedade.

Com relação ao aspecto religioso e sua importância na comunidade, demos atenção aqui no que se refere mais diretamente à estrutura e funcionamento e atuação das lideranças religiosas, que pautavam não apenas a vida religiosa, mas o cotidiano da comunidade. Falta, agora, lidar com outros aspectos desta religiosidade. Benjamin guarda espaço em seu texto para privilegiar lugares sagrados e práticas da religiosidade judaica, às vezes desviantes do sancionado pelo judaísmo rabínico. Aos resgatar estas práticas de devoção, lugares de peregrinação, menção a sinagogas antigas, cemitérios, sepulcros, cidades sagradas, o autor acaba compondo um mapeamento do sagrado, tema que desenvolveremos a seguir.

3.5 – *Construção de uma geografia sagrada*

Cabe agora discutir de que maneira Benjamin de Tudela, ao registrar suas impressões sobre os lugares pelos quais passou, acabou por construir uma topografia do sagrado em seu relato, perceptível, ainda que não exclusivamente, em torno de Jerusalém, lugar dotado de significado religioso bastante forte no judaísmo.¹³³

Por topografia do sagrado, nos referimos a um mapeamento dos espaços considerados sagrados para os membros de uma determinada religião. Josef Meri nos fornece uma definição bastante abrangente do termo, ao nos informar que:

Sacred topography encompasses those distinguishing characteristics of a place that its inhabitants, writers, and travellers identified as holy monuments, such as tombs, sepulchres, mausoleums, houses, shrines, mosques, synagogues, and churches, as well as natural sites, such as mountains, wells, rivers, and caves. Sacred spaces formed sacred places.¹³⁴

Não iremos tão longe a ponto de afirmar que o *Sefer Masa'oth* constitua uma narrativa hagiográfica, nem tampouco que seja possível afirmar categoricamente que se trata de um relato

¹³³ É claro que o seu relato permite mapeamentos outros; reforçamos que, embora nosso foco aqui seja esta topografia do sagrado, o autor demonstra no texto interesses diversos e seu relato nos permite mapeamentos diversos como rotas, cidades, economia, comunidades judaicas etc.

¹³⁴ “A topografia sagrada engloba as características distintas de um lugar cujos habitantes, escritores ou viajantes identificavam como sagrados – monumentos, como túmulos, sepulcros, mausoléus, casas, santuários, mesquitas, sinagogas e igrejas, bem como lugares naturais, como montanhas, poços, rios e cavernas. Espaços sagrados formavam lugares sagrados.” [tradução livre] MERI, Josef W. *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 12.

de peregrinação. Não temos como saber de maneira definitiva o que motivou prioritariamente a viagem, mas temos como perceber que elementos estão presentes no texto, e um rol bastante longo de lugares dotados de significado religioso aparece de maneira inegável, alguns deles focos de práticas devocionais que se afastavam do que era estimulado por autoridades rabínicas. Esta construção de uma topografia do sagrado é um elemento entre vários presentes na obra, que acreditamos importante de ser aprofundado.

Para que a discussão se desenvolva, é preciso retomar as noções de santidade, peregrinação e memória, que discutimos no capítulo 2, pois estes vão informar essa concepção de espaços dotados de significado religioso e nos ajudam a perceber a construção dessa topografia do sagrado.

O conceito de santo, por si só, tende a ser o mais controverso, posto que costuma estar associado ao cristianismo, mas a noção de santidade não é exclusiva à fé cristã. Assim, como mencionado no capítulo 2, nos aproximamos aqui das reflexões de Josef Meri no que se refere ao conceito de santo nas religiões abraâmicas. Para Meri, santos seriam indivíduos que demonstrariam características piedosas além de grande sabedoria em sua vida, além de possuírem um dom específico que nomeia como *baraka*, conceito islâmico que o autor toma emprestado para empregar de maneira mais abrangente como uma graça divina.¹³⁵

Retomando assim a noção de santidade cabe refletir sobre a maneira que as comunidades locais viram essas figuras e se houve o desenvolvimento de práticas devocionais em sua memória e no caso específico de Benjamin de Tudela isso vai aparecer de maneira bastante clara, nos fornecendo elementos para pensarmos uma geografia do sagrado que toma os lugares ligados a esses indivíduos especiais como locais de práticas variadas de devoção e ritos.

Também aqui retomamos o conceito de Peter Brown, igualmente aludido no capítulo 2, dos “mortos muito especiais” atuando como intermediários e elementos de ligação entre o terreno e o sagrado, permitindo ao seu devoto acessar algo que seria inalcançável sem seu intermédio.¹³⁶ Essas construções, como vimos, se manifestaram de forma bastante diferente no cristianismo, onde se desenvolveu de maneira muito intensa no culto dos santos, e no judaísmo e islamismo. Ainda assim, esteve presente nessas religiões. No caso do judaísmo, cabe lembrar que a relação que se estabelecia com essas formas de devoção e religiosidade em torno dessas figuras dotadas de santidade nem sempre tinham o aval das autoridades religiosas, sobretudo

¹³⁵ MERI, Josef. Aspects of Baraka (Blessings) and Ritual Devotion Among Medieval Muslims and Jews. *Medieval Encounters*, Leiden, v. 5, n. 1. pp. 46-69, 1999.

¹³⁶ BROWN, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981. p. 3.

quando se dava em torno de lugares de sepultamento. Não fazia parte de uma prática considerada ortodoxa no judaísmo o foco nos lugares de sepultamento de patriarcas e profetas ou mesmo um culto dos santos, o que difere muito do caso cristão.¹³⁷

Isso não significaria que esses lugares seriam desprovidos de forte significado para os judeus, e acabavam sendo alvo de práticas devocionais, atraindo fluxos de judeus que queriam se aproximar daqueles lugares, mesmo que não fosse algo estimulado pelas autoridades rabínicas. Mais que isso, como demonstram as passagens do *Sefer Masa'oth*, havia espaço inclusive para práticas devocionais em torno do culto destes santos muito além do que era sancionado oficialmente pelas autoridades judaicas. Isto nos leva a refletir e repensar sobre estas práticas no judaísmo, relegadas muitas vezes como marginais, mas que devem ser exploradas.

Não significa dizer que no judaísmo não houvesse figuras reconhecidas como santas, dado seu caráter de piedade, vida exemplar e conhecimento. Contudo, não se acentuava o culto em torno destes locais de sepultamento:

Thus, holy graves existed both in Judaism and in Islam. But to exist was never enough. Public and private, traditional religious leadership and the power of the holy dead never coincided to the degree to which they did in western Europe.¹³⁸

Comparado ao cristianismo e ao islamismo, entre os judeus percebemos que esta prática devocional em torno destes *mortos muito especiais* seria mais tímida. Ainda assim, é atestada, havendo movimentos de peregrinação às suas tumbas, embora nunca havendo contato de qualquer forma com o corpo. Em alguns momentos e regiões, chegamos a perceber até uma intensidade maior, mas ao compararmos com o cristianismo, por exemplo, é mais restrito esse movimento. De maneira geral, a postura das autoridades rabínicas tendeu a não focar a construção dos ritos em torno da reverência aos lugares de sepultamento. Isto não significa que fosse ausente e que as práticas de devoção se adequassem àquilo que era estipulado como norma.

Sobre a peregrinação, cabe salientar que ela é bem atestada e não ocorreu apenas em torno das tumbas dos santos no judaísmo. Discute-se, em certa medida, até que ponto o judaísmo lidou com o culto das tumbas de seus santos, mas não o fato de que judeus, ao longo de toda a Idade Média, continuaram a fazer estas peregrinações. Cabe ressaltar que é uma

¹³⁷ BROWN, Peter. op. cit., p. 10

¹³⁸ “Portanto, túmulos sagrados existiam tanto no judaísmo quanto no Islã. Mas existir não era suficiente. Públicos e privados, a liderança religiosa tradicional e o poder dos santos mortos nunca coincidiram no mesmo grau que se viu na Europa Ocidental.” [tradução livre] Ibid., p. 10.

peregrinação diferente daquela que era realizada durante a Antiguidade, antes da queda do Segundo Templo, quando a mesma tinha caráter obrigatório. Quando isto ocorre, a peregrinação deixa de ser considerada obrigação, até porque não havia mais o templo, e as sinagogas passam a ocupar o centro do culto, além de se constituir como lugar sagrado e dos ritos. Assim, se veremos no judaísmo medieval uma intensificação das peregrinações à “Terra Santa”, ela se dará não apenas em torno das tumbas de seus santos, mas também das sinagogas antigas.

A sinagoga acabará se constituindo, neste sentido, em centro de peregrinação e vemos algumas passagens bastante interessantes que atestam isso no *Sefer Masa'oth*: a sinagoga de Ezra, a sinagoga atribuída a Daniel, a sinagoga onde estariam os restos mortais de Ezequiel. A peregrinação aparece atestada como se dirigindo aos lugares considerados dotados de santidade, fossem as sinagogas, os sepulcros, ou lugares de memória do judaísmo. Estas peregrinações podiam se dar em momentos diversos, mas havia momentos específicos que tinham um peso maior:

This place is held sacred by Israel as a lesser sanctuary unto this day, and people come from a distance to pray there from the time of the New Year until the Day of Atonement. The Israelites have great rejoicings on these occasions.¹³⁹

O interessante de se observar com relação ao texto de Benjamin de Tudela é o fato do mesmo trazer estas manifestações e posturas diversas em torno do culto destes santos, muito embora o autor reserve a si uma posição mais distanciada, evitando juízos de valores ou um posicionamento mais claro.

Em seus relatos, percebemos oscilações de posturas com relação ao sagrado e ao culto dos santos que vão da simples menção de lugares de sepultamento ao mapeamento de práticas que seriam mesmo consideradas condenáveis pelas autoridades rabínicas:

And close thereto, at a distance of about half a mile, at the parting of the way, is the pillar of Rachel's grave, which is made up of eleven stones, corresponding with the number of the sons of Jacob. Upon it is a cupola resting on four columns, and all the Jews that pass by carve their names upon the stones of the pillar.¹⁴⁰

¹³⁹ “Esse é um lugar considerado sagrado por Israel como um santuário menor até o dia de hoje, e pessoas vêm de longe para rezar ali na época do Ano Novo até o dia do Dia do Perdão. Os israelitas se regozijam nessas ocasiões.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 44.

¹⁴⁰ “E perto dali, a uma distância de cerca de meia milha, quando os caminhos se separam, fica o pilar da sepultura de Raquel, que é feito de onze pedras, correspondendo ao número de filhos de Jacó. Sobre ele há uma cúpula que se apoia sobre quatro colunas e todos os judeus que passam por ali gravam seus nomes nas pedras do pilar.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 25.

Temos nesta passagem atestada a menção ao sepultamento de Raquel, mas também de práticas dos fiéis que se deslocam rumo ao seu túmulo e que inscrevem seus nomes nos pilares.

Em outras passagens, temos revelada a tensão entre o que era considerado ortodoxo e as práticas devocionais em torno do culto dos locais de sepultamento dos santos. Falando sobre a localização dos sepulcros da Casa de Davi, o autor relata aquilo que ouve dizer: dois trabalhadores envolvidos no restauro da Igreja de Monte Sião acabam descobrindo uma entrada na caverna. Acreditando que poderiam encontrar algo de valor, penetram no interior da mesma:

They entered the cave, and reached a large chamber resting upon pillars of marble overlaid with silver and gold. In front was a table of gold and a scepter and crown. This was the sepulchre of King David. On the left thereof in like fashion was the sepulchre of King Solomon; then followed the sepulchres of all the kings of Judah that were buried there. Closed coffers were also there, the contents of which no man knows. The two men essayed to enter the chamber, when a fierce wind came forth from the entrance of the cave and smote them, and they fell to the ground like dead men, and there they lay until evening. And there came forth a wind like a man's voice, crying out: "Arise and go forth from this place!" So the men rushed forth in terror.¹⁴¹

Note-se, mais uma vez, a referência aos lugares de sepultamento destas figuras importantes na identidade e memória judaicas. Isto será recorrente no relato, sobretudo no que se refere a regiões do florescimento e afirmação do judaísmo na antiguidade, como Jerusalém.

O relato continua com os dois homens, apavorados, buscando a autoridade cristã que, por sua vez, conversa com um judeu, Rabbi Abraham el Constantini. Decidem, então, retornar ao lugar com os trabalhadores, mas estes se recusam: "We will not enter there, for the Lord doth not desire to show it to any man'. Then the Patriarch gave orders that the place should be closed up and hidden from the sight of man unto this day".¹⁴²

Notamos, na passagem relatada por Benjamin, o reconhecimento de ser um local dotado de algum grau de sacralidade, ao remeterem aos reis da Casa de Davi. Ao adentrarem a caverna, haveria uma câmara repleta de itens valiosos que remetem ao poder desta casa bem como os sepulcros destes reis. No entanto, o acesso aos mesmos é interrompido por uma voz que ordena que o lugar não seja perturbado. Estas manifestações do maravilhoso indicavam que o limite

¹⁴¹ "Eles entraram na caverna e chegaram a uma grande câmara sustentada por pilares cobertos de prata e ouro. Na frente havia uma mesa de ouro e uma coroa e cetro. Era a sepultura do rei Davi. À esquerda, de forma semelhante, ficava o sepulcro do rei Salomão; depois seguiam-se as sepulturas de todos os reis de Judá que estava enterrados ali. Havia ainda arcas fechadas cujo conteúdo nenhum homem conhece. Os dois homens ensaiaram entrar na câmara quando um vento soprou de sua entrada e os golpeou, derrubando-os no chão como se tivesse morrido e assim eles ficaram até anoitecer. E um vento surge como a voz de um homem gritando 'levantem e deixem este lugar'. Então os homens correram apavorados." [tradução livre] Ibid. pp. 24-25

¹⁴² "Nós não vamos entrar ali, pois o Senhor não quer mostrar esse lugar a nenhum homem'. Então o patriarca deu ordem para que o lugar fosse fechado e escondido da visão humana até os dias de hoje." [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., pp. 24-25

fora ultrapassado. Fica claro para os envolvidos na história que aquele era um lugar que não devia ser acessível aos homens e decide-se então que ele devia não apenas ser bloqueado, mas escondido, de maneira que ninguém soubesse sua localização.

Outro momento singular que merece ser mencionado e que também denotaria uma religiosidade que nem sempre se enquadra no modelo do que seria o preconizado pelas autoridades religiosas judaicas é aquele no qual Benjamin de Tudela remete a um relato, sobre o qual possivelmente ouviu falar por parte de terceiros, que menciona disputas em torno do culto a Daniel. A região, nos explica, seria dividida pelo rio Tigre e sobre ele passaria uma ponte ligando os dois lados da cidade, Kuzistão.

On the one side where the Jews dwell is the Sepulchre of Daniel. Here the market-places used to be, containing great stores of merchandise, by which the Jews became enriched. On the other side of the bridge they were poor, because they had no market-places nor merchants there, only gardens and plantations. And they became jealous, and said "All this prosperity enjoyed by those on the other side is due to the merits of Daniel the prophet who lies buried there." Then the poor people asked those who dwelt on the other side to place the sepulchre of Daniel in their midst, but the others would not comply. So war prevailed between them for many days, and no one went forth or came in on account of the great strife between them.¹⁴³

Vemos uma verdadeira disputa entre os dois lados da cidade para ter direito a "hospedar" o santo, uma vez que ao mesmo era atribuída a fortuna da mesma. Obviamente, trata-se de um relato de uma tradição e não de um episódio que Benjamin presencia, mas é salutar mencionar porque demonstra concepções em torno da relação com o corpo do santo que saltam aos olhos por sua peculiaridade, dado que bastante incomum no judaísmo. O viajante segue então explicando a solução encontrada pelos habitantes dos lados da cidade: "the coffin of Daniel should be taken for one year to the one side and for another year to the other side. This they did, and both sides became rich."¹⁴⁴

O relato menciona ainda que Sinjar da Pérsia resolveria a questão, afirmando que seria indigno ao profeta que ficasse sendo transferido de um lugar para outro:

¹⁴³ "No lado em que os judeus vivem está o sepulcro de Daniel. Aqui ficavam os mercados, contendo grandes lojas de produtos através dos quais os judeus enriqueceram. Do outro lado da ponte eles eram pobres, porque não tinham mercados ou mercadores, apenas jardins e plantações. E eles se tornaram invejosos e disseram 'toda prosperidade daqueles do outro lado é devido aos méritos do profeta Daniel que está sepultado ali'. Então as pessoas pobres pediram aos que viviam do outro lado para que o sepulcro de Daniel fosse colocado no meio, mas os outros não concordaram. Então a guerra se deu entre eles por muitos dias, e ninguém podia ir ou vir devido à briga entre eles." [tradução livre] *Ibid.*, pp. 52-53.

¹⁴⁴ "O caixão de Daniel devia passar um ano em um lado e um ano no outro. Assim eles fizeram e os dois lados enriqueceram." [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. *op. cit.*, p. 53.

I command you to measure the bridge from both sides, and to take the coffin of Daniel (...) and to suspend this from the middle of the bridge by a chain of iron; at this spot you must build a synagogue for all comers, so that whoever wishes to pray there, be he Jew or Gentile, may do so.¹⁴⁵

Da atitude que os judeus teriam disputando o corpo de Daniel à atitude de Sinjar, note-se que a passagem reforça algo importante: o judaísmo pode não ter conhecido o culto das relíquias como o cristianismo, mas percebe-se em passagens como essas que a percepção dos poderes e favores que a presença do corpo do santo poderia fazer podiam ser bastante próximas do cristianismo. Mais que isso, percebe-se a construção de todo um culto e um fluxo de peregrinos a estes lugares.

Benjamin continua seu texto mencionando diversos outros lugares de sepultamento, mas também a presença de sinagogas, casas, construções, ruínas etc. Entendendo que eram lugares que deviam ser mencionados, Benjamin cria uma geografia do sagrado que possibilitaria a seus leitores refazer seu percurso e encontrar os lugares importantes para a memória do povo judeu. Indica lugares referidos na Torá e menciona práticas que demonstram a postura que o judaísmo tinha com relação aos seus “mortos muito especiais”, que demonstram um reconhecimento de uma dimensão sagrada dos mesmos.

Outra passagem interessante de ser mencionada diz respeito ao túmulo de Abraão e sua família, já tratada aqui na discussão sobre construções de alteridade e identidade. Ela nos revela, por um lado, um caráter de segredo em torno destes sepulcros, tal como no caso mencionado anteriormente da Casa de Davi, mas com um diferencial: enquanto a casa de Davi se encontrava inacessível a todos, neste caso temos um sagrado que é seletivo e permite a entrada de judeus. É assim que lemos Benjamin relatar:

The custodians tell the pilgrims that these are the tombs of the Patriarchs, for which information the pilgrims give them money. If a Jew comes, however, and gives a special reward, the custodian of the cave opens unto him a gate of iron, which was constructed by our forefathers, and then he is able to descend below by means of steps, holding a lighted candle in his hand. He then reaches a cave, in which nothing is to be found, and a cave beyond, which is likewise empty, but when he reaches the third cave behold there are six sepulchres, those of Abraham, Isaac and Jacob, respectively facing those of Sarah, Rebekah and Leah.¹⁴⁶

¹⁴⁵ “Eu comando que a ponte seja medida dos dois lados e que o caixão de Daniel seja suspenso do meio da ponte por uma corrente de ferro; nesse lugar vocês devem construir uma sinagoga para todos os que vierem de maneira que todos que desejarem rezar ali, seja judeu ou gentio, posso fazê-lo.” [tradução livre] Ibid., p. 53.

¹⁴⁶ “Os guardiões dizem aos peregrinos que aquelas são as tumbas dos patriarcas e em troca dessa informação os peregrinos lhes dão dinheiro. Se um judeu chega, contudo, e oferece uma recompensa especial, o guardião da caverna abre um portão de ferro para ele, que foi construído por nossos antepassados, e então ele pode descer por degraus segurando uma vela nas mãos. Então ele alcança uma caverna, na qual nada é encontrado e depois outra caverna igualmente vazia, mas então ele chega na terceira caverna e ali há seis sepulturas, a de Abraão, Isaque e,

Referindo-se ao vale de Macpela, onde estariam sepultados os corpos dos patriarcas, Benjamin afirma que ali teria sido erigida uma igreja pelos cristãos, que iam em peregrinação ao local visitar os túmulos dos mesmos. No entanto, estes não seriam os verdadeiros locais dos sepulcros. Um judeu que tivesse conhecimento disso e meios de dar uma “recompensa” ao guardião, poderia ter o privilégio de acessar aquele que seria o verdadeiro local de sepultamento de Abraão, Isaac, Jacó, Sara, Rebeca e Lia.

Este texto atesta uma prática de peregrinação de judeus e cristãos em torno dos patriarcas. Mais do que isso, queremos agora apresentar o fim desta passagem, que nos revela muito sobre práticas em torno do culto dos “mortos muito especiais”: “One finds there many casks filled with the bones of Israelites, as the members of the house of Israel were wont to bring the bones of their fathers thither and to deposit them there to this day”.¹⁴⁷

Esta passagem nos mostra uma prática que sabemos ter sido comum entre os cristãos no momento da afirmação do culto dos santos, isto é, o sepultamento próximo ao túmulo dos santos. O que é digno de nota é que, no geral, dá-se pouca atenção a esta prática no judaísmo. Não iremos tão longe a ponto de generalizá-la como uma prática difundida em ampla escala, mas é interessante observar uma série de posturas com relação à morte e veneração destes santos que se colocava em tensão com o que seria considerada a postura oficial das lideranças religiosas judaicas. Este é um ponto primordial, uma vez que, por muito tempo, tendeu-se a negligenciar esta dimensão ao sobrevalorizar-se o que era a ortodoxia como se fosse algo que sobrepujasse visões destoantes.

Já afirmamos que há uma profusão de menções de lugares de sepultamento de profetas, patriarcas, homens piedosos, reis de Judá etc. Nem toda menção que contribui na construção desta topografia do sagrado se dá em torno de locais de sepultamento, no entanto. Menções a ruínas de construções como o Templo dos judeus, casas, poços, aparecem em grande escala. Aqui, queremos insistir no papel primordial que a memória desempenha no judaísmo na construção de sua identidade e, conseqüentemente, de sua identificação religiosa como povo eleito.

O autor menciona passagens ainda em que certos lugares tidos como importantes para o judaísmo seriam retirados de seu contexto original ou não receberiam respeito e a reverência que se acreditava corretos ao serem conquistados por outros povos de confissões diferentes.

Jacó, respectivamente de frente para as de Sara, Rebeca e Lia.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., pp. 25-26.

¹⁴⁷ “É possível encontrar ali muitos barris com ossos de israelitas, uma vez que os membros da casa de Israel costumavam levar os ossos de seus pais para lá e depositá-los ali até os dias atuais.” [tradução livre] Ibid., p. 26

Assim, ao mencionar a Arca de Noé, o autor afirma que a mesma teria sido retirada de seu lugar original para ser usada como uma mesquita pelos muçulmanos.¹⁴⁸ De forma semelhante, vemos o autor mencionar construções de igrejas cristãs sobre pontos tidos como significativos e sagrados da história judaica (como no caso da igreja construída sobre os sepulcros dos patriarcas ou da passagem que remete à casa de Davi, ambas citadas anteriormente). Nestes casos que acabamos de citar, é menos uma questão de violação ou desrespeito que se coloca e mais a de uma superposição, reapropriação e ressignificação do sagrado.

Em outras passagens, vemos o autor mencionando usos diferentes de espaços antes judaicos: cemitérios violados para construção de templos, edifícios que passam a ter usos diferentes, destruição de outros espaços etc. Ambos os casos nos remetem ao binômio desterritorialização-reterritorialização.¹⁴⁹ Neste sentido, atuava-se sobre o território anulando sua lógica de estruturação para depois criar uma nova lógica sobre ele. Os lugares que de alguma forma eram comuns às religiões eram então apropriados e ressignificados, adequando-se à sua lógica.

Por fim, retomamos a questão da memória e seu papel para a afirmação dessa identidade judaica no texto de Benjamin de Tudela. Uma identidade que, cabe ressaltar, não anula a grande diversidade de práticas dentro do judaísmo e a grande profusão de grupos, que o viajante faz questão de pontuar em seu texto. Ainda assim, ao construir sua narrativa, há um fio condutor que busca na memória de um passado judaico não apenas o elemento comum para esses grupos, capaz de dotar de certa coesão tais diversidades, mas confere ainda referências de um passado em que os judeus não teriam que se ver submetidos a outros povos, algo que é muito valorizado no texto de Benjamin. A memória dos reis de Israel, ou ainda dos patriarcas e profetas, a menção aos sítios de peregrinação, a referência a um passado em que se governavam, tudo isso é costurado pelo viajante como parte de uma memória comum, de grupo, uma referência. Perpetuar esta memória era importante e é isso que vemos Benjamin de Tudela fazer.

No que se refere à memória desses santos, havia mecanismos diferentes pelos quais a memória era construída. Chamamos atenção para o papel que autores de livros de viagens desempenham nesta construção e reforço da memória do grupo. Benjamin, ao pontuar seu relato destes lugares dotados de sacralidade (fosse pela menção de tumbas de santos, fosse pela

¹⁴⁸ “It is a distance of four miles to the place where Noah’s Ark rested, but Omar ben al Khataab took the ark from the two mountains and made it into a mosque for the Mohammedans.” (“A uma distância de quatro milhas fica o lugar onde estava a arca de Noé, mas Omar ben al Khataab tirou a arca das montanhas e a transformou em uma mesquita dos maometanos.” [tradução livre]) BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 33.

¹⁴⁹ MENDES, Norma Musco. BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. DAVIDSON, Jorge. A experiência imperialista romana: teorias e práticas. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 18, pp. 17-41, 2005.p. 18.

menção de construções importantes para a memória do grupo, suas festas, seus ritos), acaba por fazer um mapeamento deste sagrado judaico. Poderia não ser sua intenção principal ou motivação de sua viagem, mas como um viajante judeu do século XII, não poderia ser indiferente aos lugares que fazem parte da construção de identidade e memória de seu povo.

3.6 – Inventário das diferenças

É preciso levar em consideração que, da mesma forma que na descrição dos espaços, os critérios de seleção são fundamentais para a percepção e representação de si e dos outros. A alteridade costuma ser um plano privilegiado para este tipo de investigação, uma vez que tudo que soe diferente e cause estranhamento, provocando alguma reação (seja de curiosidade e admiração, seja de repulsa e negação), acabará despertando seu interesse e a necessidade de relatar. Isto, contudo deve nos manter alertas, tendo em vista que muitas vezes é o exótico, ou o caricato, que tende a ser privilegiado nos textos, e assim é preciso compreender os mecanismos de leitura e representação do mundo de cada autor.

O recorte adotado aqui leva a privilegiar o aspecto religioso como um dos principais para o estabelecimento de categorias e classificações que são, sobretudo, étnico-culturais. Isto não pode, no entanto, levar a falsas compreensões das implicações presentes. Se é verdade que a religião era um fator primordial no estabelecimento de categorias de identidade a alteridade, percebemos claramente que não podemos nos ater exclusivamente às mesmas.

Se o viajante agrupa pessoas e organiza seu pensamento a partir destes critérios, seria errôneo pensar que no interior destas categorias não haja espaço para variação. Isto está dado de maneira muito clara e os próprios viajantes terão consciências dessas variações. Às vezes em maior, às vezes em menor grau.

Também precisamos abandonar uma noção de que apenas é possível representar de maneira estaque os membros de um mesmo grupo; há espaço para contradições, complexidade e tensões. O ser humano nem sempre será totalmente coerente em sua representação do outro, assim como nem sempre é coerente em suas percepções de si. Os cristãos, por exemplo, podem aparecer de forma positiva em um momento para logo depois serem vistos de maneira negativa.

3.6.1 – Cristãos

Vejam como isto se dá no relato de Benjamin. A primeira categoria com a qual lidaremos aqui é a do cristão. Trata-se de um grupo com o qual o viajante está suficientemente familiarizado. Lembremos que a cidade de Tudela foi conquistada por Afonso I o Batalhador, rei de Aragão e Pamplona, em 1119. Benjamin vive, portanto, em uma cidade cristã, ainda que o processo fosse recente. As proximidades religiosas entre o cristianismo e o judaísmo também se fazem sentir e percebemos que o autor tem algum conhecimento de elementos da história cristã.

Aqui, cabe retomar o exemplo sobre o papa, categoria que Benjamin conheceria, a ponto de se tornar sua “régua” de comparação ao se deparar com outras regiões, como Constantinopla e Bagdá. Regiões estas mais a Oriente, sobretudo a última, e com a qual nem Benjamin nem seus leitores seriam tão familiarizados, acabam necessitando encontrar uma referência com a qual fazer frente de modo a tornar inteligível estes outros modelos e sistemas.

De forma mais geral, veremos os cristãos ocidentais referidos no texto ora sem qualquer conotação valorativa, sendo meramente mencionados e nomeados, ora cabendo a eles termos que denotam tom menos neutro, como gentios, por exemplo. Vemos referência a cristãos como gentios em Bourg de St. Gilles, Trípoli, Hebron, Colo di Bari. Em certos momentos o termo gentio é associado à noção de jugo e pode ser aplicado ainda aos muçulmanos ou qualquer outro povo, sendo esta uma denominação que diria respeito a qualquer um que não abraçasse o judaísmo, não sendo atribuição exclusiva cristã para o viajante. Assim, por exemplo, temos situações em que Benjamin insiste que os judeus estariam livres do jugo gentio, como em Teima¹⁵⁰ e Aden.¹⁵¹ O termo gentio aparece ainda na passagem sobre um pretendente messiânico, David Alroy, a quem Benjamin atribui uma fala que também caracteriza cristãos como gentios.¹⁵²

A passagem de David Alroy é particularmente interessante porque, muito embora Benjamin se posicione com ressalvas, dizendo que seus milagres seriam falsos, criticando esta

¹⁵⁰ “The Jews own many large fortified cities. The yoke of the Gentiles is not upon them” (“Os judeus têm muitas cidades grandes e fortificadas. O jugo dos gentios não cai sobre eles.” [tradução livre]) BENJAMIN DE TUDELA. *op. cit.*, p. 47

¹⁵¹ “There are many Israelites here, and they are not under the yoke of the Gentiles, but possess cities and castles on the summits of the mountains, from which they make descents into the plain-country called Lybia, which is a Christian Empire”. (Há muitos israelitas ali, e eles não se encontram sob o jugo dos gentios, mas possuem casas e castelos no alto das montanhas, de onde eles descem para as terras planas do país chamado Líbia, que é um império dos cristãos.” [tradução livre]) *Ibid.*, p. 67

¹⁵² “The Holy One, blessed be He, sent me to capture Jerusalem and to free you from the yoke of the Gentiles”. (“O Santo, que ele seja abençoado, me enviou para capturar Jerusalém e libertar vocês do jugo dos gentios.” [tradução livre]) *Ibid.*, p. 55

figura como falso pretendente messiânico, fica patente que evoca uma expectativa messiânica judaica ao mesmo tempo que vê de forma negativa o fato de Jerusalém se encontrar em poder cristão.

Muito embora seu texto não tenha um tom inflamado ao lidar nem com cristãos nem com muçulmanos, vemos algumas pontuações em suas citações que merecem ser elaboradas. Para além da questão do jugo judaico sob gentios (que podem ou não ser cristãos), vemos com frequência o autor mencionar construção de igrejas sobre lugares de culto judaico ou se valendo, de alguma forma, de relíquias, restos de construções e objetos judaicos, o que certamente deveria gerar algum grau de reprovação.

Ao falar de Hebron, por exemplo, Benjamin menciona que os *gentios* teriam construído uma igreja sobre o antigo lugar de culto judaico, construindo tumbas atribuídas a Abraão, Sara, Isaac, Rebeca, Jacó e Leia. Explica que o lugar receberia muitos peregrinos, cristãos ou judeus, sendo que no caso do peregrino judeu, se ele pagasse uma quantia ao guia, teria acesso aos verdadeiros túmulos, que se acessava através de cavernas. Benjamin se refere a Macpela, o túmulo dos patriarcas em Hebron.¹⁵³ Já em São Samuel de Siló, surge um exemplo semelhante: o viajante relata que os cristãos, ao conquistarem Ramla aos muçulmanos, teriam tomado os restos mortais de Samuel Ramanita,¹⁵⁴ levando-os para Siló onde construiriam uma igreja consagrada ao profeta.

O autor nos dá pista, ainda, da prática de aproveitar restos e ruínas de outras construções para edificar novas. A prática não se restringe a ruínas, no entanto, e vemos o autor afirmar que cristãos destruiriam cemitérios israelitas próximos a Jerusalém e utilizariam estes materiais na construção de casas.¹⁵⁵ Em Roma, por outro lado, uma série de elementos judaicos do Templo de Salomão surgem em espaços ligados ao culto cristão: duas colunas de bronze na igreja de São João de Latrão e vasos, também vindos de lá, estariam em uma caverna.¹⁵⁶

É interessante notar, como observam Maria Thérèse Champagne e Ra‘anan S. Boustan, que Roma tinha grande significado religioso também para seus habitantes judeus:

Jews and Christians participated in a common religious discourse that invested remains from the biblical and Jewish past housed in Rome with symbolic capital

¹⁵³ Esta passagem é reveladora não apenas destas práticas de superposição de lugares sagrados adotada pelos cristãos quanto de uma sacralidade que se revela apenas para os judeus. BENJAMIN DE TUDELA, op. cit., p. 25

¹⁵⁴ Referência a Ramá, lugar de origem de Samuel.

¹⁵⁵ BENJAMIN DE TUDELA, op. cit., p. 24

¹⁵⁶ Ibid., p. 7

valued by the two communities and that, thus, fostered both contact and competition between them.¹⁵⁷

A observação acima pode ser claramente vista no mencionado caso da presença de objetos do Templo de Salomão em igrejas cristãs. Uma memória que associa Roma ao Templo, tornando próximos dos fieis tanto cristãos quanto judeus uma materialidade que, quando não estava perdida, estava ao menos distante. Judeus e cristãos de Roma partilham e atribuem sentidos às diversas antiguidades presentes na cidade que era a cabeça da cristandade.¹⁵⁸ Isto se observa também nas regiões associadas ao Antigo e Novo Testamento pelas quais Benjamin passa.

Interessado em mapear pontos de importância da religião judaica, vemos o tempo todo a menção a práticas de peregrinação e devoção cristã nestes mesmos lugares, o que certamente não deveria causar estranhamento, dado que as matrizes dessas religiões são as mesmas. Digno de nota observar que Benjamin percebe estas questões, ao falar da presença cristã através de construções erigidas em diversos pontos: a menção a uma construção no monte Carmelo que identifica como monte Elias,¹⁵⁹ uma construção de lugar de devoção cristã no monte Sião,¹⁶⁰ a presença de gentios orando na Igreja que haveria na região do Templo, que denomina como *Templum Domini*,¹⁶¹ no já mencionado túmulo dos patriarcas onde uma construção cristã diria se referir aos túmulos dos patriarcas.

Outra passagem que mostra aproximações na devoção se dá quando o viajante conta a história atribuída a Sinjar, da Pérsia, que mandaria construir uma sinagoga no lugar onde estaria o corpo do profeta Daniel, e que “at this spot you must build a synagogue for all comers, so that whoever wishes to pray there, be he Jew or Gentile, may do so.”¹⁶²

O cristão como peregrino é também algo recorrente: vemos menção às peregrinações cristãs à Igreja do Santo Sepulcro,¹⁶³ peregrinos cristãos aparecem na igreja construída onde

¹⁵⁷ “Judeus e cristãos partilhavam de um discurso religioso em comum que investia os vestígios do passado bíblico e judaico que se encontravam em Roma de um capital simbólico valorizado por ambas as comunidades e que, portanto, promoviam tanto o contato quanto a competição entre eles.” [tradução livre] CHAMPAGNE, Maria Thérèse. BOUSTAN, Ra‘anan S. *Walking in the Shadows of the Past: The Jewish Experience of Rome in the Twelfth Century. Medieval Encounters*, Leiden, 17, pp. 464-494, 2011.p. 466.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Importante notar que a origem da ordem carmelita é associada a grupos de monges eremitas que teriam se estabelecido na região do monte Carmelo seguindo o modelo de Elias. Cf. BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 19, nota 4

¹⁶⁰ Ibid., p. 24

¹⁶¹ Ibid., p. 23

¹⁶² “Nesse lugar vocês devem construir uma sinagoga para todos os que vierem de maneira que todos que desejarem rezar ali, seja judeu ou gentio, possam fazê-lo.” [tradução livre] Ibid. p.Ibid., p. 52-53

¹⁶³ Ibid. p 22

estariam os túmulos dos patriarcas,¹⁶⁴ Messina é citada como a ilha onde os peregrinos cristãos se reuniriam para seguir, por mar, para Jerusalém,¹⁶⁵ Bourg de St. Gilles aparece como lugar de peregrinação cristã que atrairia gente de toda parte do mundo.¹⁶⁶

Outros momentos em que veremos Benjamin se referir a cristãos se dá de forma menos direta e diz respeito à relação da população local e governos cristãos com suas populações judaicas. Em Roma é dito que os cerca de 200 judeus que ali viveriam teriam uma posição honrosa e estariam livres do pagamento de tributos. Entre eles haveria oficiais que trabalhariam para o papa Alexandre. Com relação a Jerusalém, sabemos por Benjamin que o rei cristão daria monopólio das atividades de tingimento aos judeus da cidade que pagariam uma soma anual por isso; sabemos também que viveriam numa região específica, nas proximidades da torre de Davi.

Ainda na questão da relação dos judeus com governos e população local, vemos Benjamin afirmar de Salonica, região sob domínio bizantino, que sua população de judeus viveria de forma oprimida. É também na bizantina Constantinopla que vemos novamente uma forte referência à condição de opressão judaica: os judeus não viveriam na cidade, mas afastados, havendo uma enseada que os separaria do restante da população. Afirma que a condição dos judeus seria dura, que viveriam sob grande opressão e que se conseguiam algum alívio para a mesma era por intermédio de Solomon Hamitsri, médico do rei. Afirma que haveria grande rancor da população local com relação aos judeus.¹⁶⁷

Cristãos aparecem ainda em relações de enfrentamento aberto. Em Tarmod, afirma Benjamin que uma população judaica de cerca de 2000 pessoas se destacaria como excelentes guerreiros que lutariam contra cristãos e árabes.¹⁶⁸ Os cristãos da Líbia também aparecem como tendo relação de guerra com os judeus de Aden.¹⁶⁹

Embora estes últimos pontos possam criar a impressão de uma representação negativa por parte dos cristãos, a verdade é que, ao longo do texto, são exemplos pontuais os que mencionam essas condições duras, geralmente mais associadas a Bizâncio. O que por si só já é uma clivagem interessante, ao trazer para o centro da questão que o viajante enxerga uma clara divergência entre cristandade latina e bizantina, a primeira mais próxima e conhecida por ele e seus leitores, a segunda, mais afastada. Salvo o caso bizantino, o que parece mais forte é uma

¹⁶⁴ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p 25

¹⁶⁵ Ibid., p. 78

¹⁶⁶ Ibid., p. 4

¹⁶⁷ Ibid., p. 14

¹⁶⁸ Ibid., p. 31

¹⁶⁹ Ibid., p. 67

quase indiferença aos cristãos, menções que são muitas vezes registros breves, não qualificados por adjetivos seja para elogiar, seja para condenar. Na verdade, o tema sequer desperta seu interesse, a não ser que revelador de algo do interesse judaico, como nos casos de superposições de devoção ou do uso de elementos judaicos pelos cristãos. O cristão é um elemento corriqueiro, quase banal para Benjamin, que está familiarizado com ele e com as interações sociais entre judaísmo e cristianismo, e não ocupa uma parte central de seus interesses. Assim, quando os cristãos surgem, são em citações breves sem grandes preocupações descritivas ou um esforço de caracterização.

Quando se trata de cristãos envolvidos em questões que se relacionem diretamente à vida e memória judaicas, como na temática do jugo, aí sim temos uma representação mais viva. Cabe aludir, uma vez mais, à recorrência da temática do jugo judaico, não restrito ao universo das representações cristãs. Benjamin, afinal de contas, circula por regiões de domínio cristão e muçulmano onde as populações judaicas vivem numa condição que nunca será de plena inserção, embora os graus do nível de marginalização certamente variem de lugar para lugar.

Tendemos a ver referências mais claras aos cristãos com relação às suas práticas de culto, às suas construções religiosas, à sua presença em pontos comuns sagrados para eles e para os judeus.

3.6.2 – *Muçulmanos*

O âmbito devocional também é contemplado por Benjamin ao falar dos muçulmanos. Menciona, assim, situações nas quais nos deparamos com muçulmanos orando, por vezes em locais identificados com a religiosidade judaica, inclusive. É o caso quando afirma que os muçulmanos iriam para uma das sinagogas atribuídas a Ezra, em Harã, rezar; vemos um espaço sagrado para os judeus como alvo de práticas devocionais muçulmanas; mais que rezar, importante salientar que a respeito do lugar é dito ainda pelo viajante que a terra não seria coberta por mais nenhuma construção e que os ditos maometanos honrariam o lugar.¹⁷⁰

O termo *maometano* pode aparecer em contextos que remetem a governos no poder e disputas com os cristãos; é o caso quando afirma, por exemplo que os cristãos capturaram Ramlah dos maometanos, o que é um indício das disputas territoriais entre cristãos e muçulmanos na região do Oriente Próximo e como estas questões acabam vindo à tona conforme Benjamin circula por estas regiões. Ao fazer esta menção, o viajante logo depois

¹⁷⁰ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 33

ressalta a passagem sobre como os cristãos tomam os restos mortais de Samuel e o transferem para Siló.¹⁷¹

Outro exemplo que remete a estes conflitos entre cristãos e muçulmanos e que Benjamin aborda: ao falar da igreja de São Abraão, Benjamin explica que nos tempos dos maometanos aquele era um lugar de culto judeus. Isto, obviamente, estabelece um paralelo com a situação dos lugares de culto judaicos sob o domínio cristão, dado que logo após o viajante acrescenta que os mesmos constroem sobre o local seis sepulcros:

Here there is the great church called St. Abram, and this was a Jewish place of worship at the time of the Mohammedan rule, but the Gentiles have erected there six tombs, respectively called those of Abraham and Sarah, Isaac and Rebekah, Jacob and Leah.¹⁷²

A passagem é reveladora, pois ao mesmo tempo em que vemos o autor referindo-se a um lugar de culto judaico durante o tempo dos muçulmanos ele acrescenta imediatamente que os cristãos fazem construir ali algo, sepulcros de Abraão, Sara, Isaac, Leia e Rebeca. É na sequencia desta passagem, que já mencionamos anteriormente, que Benjamin desenvolve o relato sobre haver a possibilidade de os judeus acessarem os reais lugares de sepultamento destes, mediante um pagamento feito aos guardiões.

Afirma sobre a arca de Noé que a mesma teria sido removida das montanhas onde estaria instalada em Ararat por Omar ben al Khataab para criar uma mesquita e que nas proximidades da localização da arca estaria uma sinagoga de Ezra, lugar que receberia uma quantidade grande de judeus no dia 9 de Av para rezar. Vemos aqui que o viajante não apenas afirma que a arca de Noé teria sido deslocada para se tornar o lugar de uma mesquita muçulmana, mas que nas proximidades desta mesma mesquita teria sido erguida uma sinagoga que receberia uma grande quantidade de judeus em data considerada especial em seu calendário religioso, 9 de av, data considerada como sendo de luto e lamento por remeter à perda do primeiro e segundo templo. A arca, ou aquilo que acreditava que fosse ela, era um elemento da memória judaica e aparece como alvo de devoções também dos muçulmanos e o fato de tanto uma sinagoga quanto uma mesquita serem construídas em sua proximidade demonstrariam que, na visão do autor, estes muçulmanos reconhecem este elemento sagrado de sua cultura.

¹⁷¹ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 26

¹⁷² “Aqui fica a grande igreja chamada de São Abrão, e aqui era um lugar de adoração judaico na época do governo maometano, mas os gentios construíram ali seis túmulos, respectivamente atribuídos a Abraão e Sara, Isaac e Rebeca e Jacó e Lia.” [tradução livre] Ibid., p. 40

Outra mesquita que vemos citada é a Grande Mesquita de Damasco, no texto nomeada como Gami de Damasco, uma alusão ao nome árabe da mesma.¹⁷³ Embora dito um lugar de culto muçulmano, vemos em seguida Benjamin acrescentar que os *árabes* afirmariam que o lugar seria um antigo palácio de Ben-Adad. Não sabemos a qual Ben-Adads Benjamin se refere, mas é uma alusão clara a um dos reis de Aram em Damasco, personagens que aparecem no Antigo Testamento, no Livro de Reis.¹⁷⁴ Vemos que, mais uma vez, o interesse do viajante por locais de culto dos muçulmanos parece se dar pelas superposições com o próprio passado judaico, sobretudo se parecem, em algum grau, indicar algum reconhecimento da verdade judaica pelos muçulmanos.¹⁷⁵

Da mesma forma, é em seu relacionamento com lugares de culto judaico que também vemos outras práticas associadas aos muçulmanos, como a de frequentar e fazer oração na sinagoga de Ezequiel, próximo ao rio Eufrates, a uma distância de cerca de três parassangas de Kaphri.¹⁷⁶ Benjamin nos informa que o lugar seria alvo de grandes peregrinações judaicas e que também muitos mercadores árabes iriam para lá. Embora isto não deixe claro o motivo desta presença, se para orar ou fazer negócios com a grande quantidade de peregrinos, vemos no desenvolvimento do texto o viajante afirmar: “Distinguished Mohammedans also come hither to pray, so great is their love for Ezekiel the Prophet; and they call it Bar (Dar) Melicha (the Dwelling of Beauty). All the Arabs come there to pray”¹⁷⁷ Na sequência vemos ainda outra alusão a muçulmanos agora ligados ao sepulcro de Ezequiel, juntamente com judeus, e que ninguém ousaria, mesmo em tempos de conflito, tocar nestes.¹⁷⁸

A dois dias de Baçorá, Benjamin afirma ainda que estaria o sepulcro de Ezra, que teria em suas proximidades não apenas uma sinagoga como uma casa de oração maometana:

¹⁷³ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 30

¹⁷⁴ Há indícios arqueológicos de que o lugar onde está hoje a referida mesquita seria um lugar de culto desde a antiguidade, de fato remontando aos tempos do estado aramaico, sendo lugar de culto a Haddad-Ramman, deus das tempestades muito associado à fertilidade da terra. Há ainda registros de um templo de Júpiter no tempo romano no mesmo sítio (com os romanos fazendo a aproximação entre o deus aramaico e sua própria divindade). Com a conversão do império romano ao cristianismo, o templo romano passaria a ser um lugar de culto cristão, dando origem a uma catedral. Finalmente, no século VII, com a conquista omíada e a elevação de Damasco a sede do califado, é então construída a mesquita que em seu nome faz alusão a esta dinastia, uma vez que também é conhecida como Mesquita Omíada. Cf. BURNS, Ross. *Damascus: A History*. Nova York: Routledge, 2007.

¹⁷⁵ Uma passagem incompleta no texto sobre mesquita em Kufa não nos permite fazer esta comparação, uma vez que apenas temos disponível um trecho em que Benjamin afirma que a referida mesquita seria o lugar de sepultamento de Ali, primo e genro de Maomé. Segue afirmando que os muçulmanos iriam para lá mas o restante da passagem está faltando. BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 45

¹⁷⁶ Ibid., p. 44

¹⁷⁷ “Maometanos distintos também vêm rezar aqui, tamanho é seu amor pelo profeta Ezequiel; e eles chama de Bar (dar) Melicha (a morada da beleza). Todos os árabes vêm aqui para rezar.” [tradução livre] Ibid., p. 45

¹⁷⁸ Ibid., p. 45

And at the side thereof the Mohammedans erected a house of prayer out of their great love and veneration for him, and they like the Jews on that account. And the Mohammedans come hither to pray.¹⁷⁹

Novamente nos vemos diante de uma aproximação. Não chegamos ao ponto, nesta passagem, de termos os muçulmanos rezando em um espaço de culto judaico, mas vemos claramente na leitura do viajante que haveria um certo reconhecimento muçulmano de certas figuras da religião judaica.

Por um lado, esta constatação pode parecer um tanto óbvia, se consideramos que tanto o judaísmo quanto o cristianismo e o islamismo são religiões com uma matriz comum, as três se tratado de religiões abraâmicas que terão profetas e lugares sagrados comuns, embora os pontos que a afastem sejam também consideráveis. No entanto, mais que pensar unicamente em termos de um passado comum, é preciso ir além e investigar de que maneira isto aparece no texto. Vemos tensões o tempo todo, seja nas passagens referentes aos cristãos, seja na dos muçulmanos. Há menções a apropriações de lugares de culto, de destruições de construções importantes, mas também vemos que o interesse pelas outras religiões em geral surge quando de alguma forma ela toca algo da fé judaica.

Non-Jewish veneration of Jewish holy sites produces a kind of triumphalism among Jewish pilgrims. On the one hand, Muslims and Christians are destroyers of the holy sites. On the other hand, their veneration of some sites serves to reinforce, if not actually validate, Jewish belief. The unspoken but likely explanation to this appreciation of the enemy is that if a shrine affects even the unbelievers, it must be truly significant. Jewish travellers notice Muslim and Christian appropriation of their sites with a mixture of despair and satisfaction.¹⁸⁰

Vemos também menções aos conflitos e tensões com outros grupos, sobretudo cristãos. É o caso nas passagens já mencionadas acima sobre Ramlah e sobre o Hebron, que aludem a momentos de alternância dos ditos lugares, ora sob domínio muçulmano, ora cristão.

A maior parte das menções usa o termo maometanos, isto é, muçulmanos. Não fazendo qualquer distinção, ao usar o termo, entre grupos diferentes, como sunitas e xiitas, ou entre

¹⁷⁹ “E ao lado [daquele lugar] os maometanos construíram uma casa de oração devido ao seu amor e veneração por ele, e eles gostam dos judeus por isso. E os maometanos vêm para esse lugar para rezar.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 51

¹⁸⁰ “A veneração não-judaica de lugares sagrados judaicos cria uma espécie de triunfalismo entre os peregrinos judeus. Por um lado, muçulmanos e cristãos são destruidores de lugares sagrados. Por outro, sua veneração de alguns lugares serve para reforçar, senão para realmente validar, a crença judaica. A explicação implícita provável dessa para essa valorização do inimigo é que se um santuário afeta mesmo os descrentes, ele deveria ser verdadeiramente significante. Viajantes judeus percebem apropriação muçulmana e cristã de seus sítios com uma mistura de desespero e satisfação.” [tradução livre] WEBER, Elka. *Sharing the Sites: Medieval Jewish Travellers to the Land of Israel*. In: ALLEN, Rosamund. *Eastward Bound: Travel and Travellers, 1050-1550*. p. 46

pertencimentos locais. No entanto, há momentos do texto em que vemos Benjamin usar termos mais específicos, como árabes, togarmim (turcos), o que nos permite perceber algum nível de compreensão das divisões étnicas e questões políticas que poderiam opor grupos de muçulmanos no Interior do Islã.

Referências específicas a *árabes* são menos frequentes que a terminologia *maometanos*, salientando que para Benjamin a percepção está muito mais orientada em termos de pertencimento religioso, anulando muitas vezes as divisões e nuances presentes no interior de cada confissão religiosa. Ainda assim, em certos momentos usa o termo *árabe*, como na já aludida passagem sobre a Grande Mesquita de Damasco, que afirma ser uma mesquita dos *árabes*. Associa, portanto, a população muçulmana de Damasco aos povos árabes, o que parece indicativo de que o autor usa o termo como sinônimo de muçulmano muitas vezes, a despeito do fato de Damasco ter uma forte influência também persa e de no momento de sua viagem ser uma cidade sob domínio turco adeptos ao Islã. Benjamin menciona que a cidade está sob o domínio togarmim (turco), se referindo nominalmente a Nur al-Din como “rei” da cidade.¹⁸¹

Damasco aparece como cidade de grande riqueza, o viajante nos traz alguns exemplos de sua arquitetura e opulência, para depois aludir à comunidade judaica expressiva, de cerca de 3000 judeus e que seria lugar onde a cabeça da academia viveria.¹⁸²

Novamente vemos o viajante usar o termo *árabe* para se referir aos súditos de Nur al-Din, em uma passagem no mínimo reveladora que já mencionamos ao falarmos dos cristãos: a dos judeus de Tarmod que combateriam cristãos e árabes sob o domínio de Nur al-Din: “They are valiant in war and fight with the Christians and with the Arabs, which latter are under the dominion of Nur-ed-din the king, and they help their neighbours the Ishmaelites”.¹⁸³

Sobre o termo ismaelita, aparece como referência à seita xiita que teve bastante repercussão, entre outras regiões, na Síria. Também é a esta vertente que estaria ligado o surgimento do califado fatímida do Egito. O que acaba sendo bastante revelador, porque, pela passagem, Benjamin enxerga os ismaelitas não apenas como o grupo xiita que era visto como ameaça pelos zêngidas, mas como sendo auxiliados pelos judeus de Tarmod em seus feitos contra os mesmos.

Vemos novamente menção ao termo *árabe* quando o viajante nos fala sobre Kal‘at Dja‘bar, “Thence it is half a day to Kalat Jabar, which is Selah of the wilderness, that was left

¹⁸¹ BENJAMIN DE TUDELA, op. cit., p. 29

¹⁸² Ibid., p. 30

¹⁸³ “Eles são valentes na guerra e lutam com cristãos e árabes, os últimos estando sob o domínio de Nur al-Din, o rei, e eles ajudam seus vizinhos os ismaelitas.” [tradução livre] Ibid., p. 31.

unto the Arabs at the time the Togarmim took their land and caused them to fly into the wilderness".¹⁸⁴ Aqui fica muito claro que o viajante tem uma noção das diferenças entre turcos e árabes e mais que isto, dos conflitos nos quais se viam envolvidos. Togarmin será usado em geral referindo-se aos turcos seljúcidas, que ao se estabelecerem em diversas áreas do domínio abássida, se estabelecendo mesmo como sultões em Bagdá, disputam o poder com o califa. O lugar ao qual se refere seria uma construção fortificada, próximo ao rio Eufrates, tomada por Nur al-Din em 1168-9.¹⁸⁵ Notamos aqui que o autor percebe que haveria uma diferença clara entre turcos e árabes e ao falar destes conflitos não entra na questão religiosa em si, que sequer menciona. Aqui a questão principal é que são grupos étnicos distintos entre si, com suas rivalidades. Lembremos que no trecho sobre Tarmod o viajante nos revela que os árabes estariam sob o domínio de Nur al-Din [referido no próprio *Sefer Masa'oth* como um turco].

Menção aos árabes é feita ainda na já mencionada passagem sobre o sepulcro de Ezequiel, ao qual os árabes acorreriam para fazer oração, o que nos traz o uso do termo em um contexto mais propriamente religioso e não meramente político.¹⁸⁶

Em certos momentos vemos árabes surgindo em relações de aliança com os judeus. É especificamente o caso dos judeus de Jaibar, em Taima, que surgem no texto como autônomos, contando com grandes cidades fortificadas, não submetidos a um poder de outro grupo.

Here dwell the Jews called Kheibar, the men of Teima. And Teima is their seat of government where R. Hanan the Nasi rules over them. It is a great city, and the extent of their land is sixteen days' journey. It is surrounded by mountains of the north. The Jews own many large fortified cities. The yoke of the Gentiles is not upon them. They go forth to pillage and to capture booty from distant lands in conjunction with the Arabs, their neighbours and allies.¹⁸⁷

Vemos aqui que os árabes surgem como aliados, como grupos com os quais os judeus de Teima se uniriam para fazer pilhagens diversas. Algo que está bastante fora do comum no que costumamos ver em sua representação dos povos árabes.¹⁸⁸

¹⁸⁴ "Dali leva meio dia até Kalat Jabar, que é Selah, que foi deixado aos árabes no tempo em que os Togarmin tomaram sua terra e os expulsaram para o deserto." [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 32

¹⁸⁵ SOURDEL, Dominique. Dja'bar or Kal'at Dja'bar. In: LEWIS, Bernard; PELLAT, Charles; SCHACHT, Joseph (ed.). *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1991. v. 2. p. 354

¹⁸⁶ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 45

¹⁸⁷ "Aqui vivem os judeus chamados Kheibar, os homens de Teima. E Teima é a sede do governo onde R. Hanan o Nasi os governa. É uma grande cidade, e a extensão de suas terras é de dezesseis dias de jornada. Ela é cercada por montanhas do norte. Os judeus têm muitas cidades grandes e fortificadas. O jugo dos gentios não cai sobre eles avançam para outras regiões para fazer pilhagem e capturar butim de terras distantes junto com os árabes, seus vizinhos e aliados." [tradução livre] *Ibid.*, pp. 47-48

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 47

A sequência da narrativa também é igualmente reveladora, dado que Benjamin fornece mais informações sobre este grupo específico de árabes com os quais os judeus de Taima teriam aliança: “These Arabs dwell in tents, and they make the desert their home. They own no houses, and they go forth to pillage and to capture booty in the land of Shinar and El-Yemen”.¹⁸⁹ Vemos aqui um grupo de árabes não ligados ao ambiente urbano; pelo contrário, árabes que vivem de maneira nômade, no deserto, tribos beduínas que fazem acordos variados com outros grupos. Sobre os judeus de Jaibar, há fontes diversas de origem árabe que mencionam sua relação inicial com os muçulmanos nos tempos de Maomé, uma relação que passou por conflitos intensos. Estes grupos teriam então se espalhado por diversas regiões, entre elas, Teima, a cidade citada por Benjamin.¹⁹⁰ Já quanto à referência a grupos árabes que não vivem em cidades, vemos outras referências ainda, como em Ailam: “It belongs to the Arabs who dwell in the wilderness”.¹⁹¹ O viajante parece exagerar a condição dos judeus de Taima, mas analisaremos melhor este ponto adiante.

Vemos ainda menção aos árabes como habitantes do Egito, quando Benjamin nos informa de uma cidade real dos árabes, Zoan el-Medina. Já em Alexandria, o vemos listar as diversas partes do mundo que fazem trocas comerciais ali; após listar lugares cristãos, vai então se referir à “terra dos árabes” como uma região entre as várias sob domínio dos “maometanos”: “and towards the west under the sway of the Mohammedans, Andalusia, Algarve, Africa and the land of the Arabs.”¹⁹²

De maneira geral Benjamin tende a usar o conceito *árabe* de maneira mais ampla, mais como categoria étnico-cultural mais abrangente e não tão associado ao sentido religioso; não que o caráter religioso seja uma variável ausente de sua mente ao pensar o *árabe*, apenas que, quando prioriza o aspecto religioso, dá preferência ao termo *maometano*. O termo *árabe* quando usado acaba abarcando mais realidades e o viajante demonstra alguma noção sobre a existência de grupos diversos no interior do Islã; neste contexto, o conceito de *maometano* nem sempre dará conta da complexidade e das nuances; em alguns poucos momentos, o termo *árabe* chega a ser usado quase como sinônimo de muçulmano, quando então o aspecto religioso parece se impor e as nuances de grupo se perdem; há ainda alguns casos em que o termo árabe é usado para se referir a grupos árabes nômades.

¹⁸⁹ “Esses árabes vivem em tendas e eles fazem do deserto o seu lar. Eles não têm casas e eles fazem pilhagem e capturam butim nas terras de Shinar e do Iêmen.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 48

¹⁹⁰ BRASLAVSKI, Joseph. Khaybar. In: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael (ed). *Encyclopaedia Judaica*. 2 ed. Detroit: Thomson-Gale, 2007 v. 12. pp. 106-108

¹⁹¹ “[Ailam] pertence aos árabes que vivem no deserto.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 77

¹⁹² “Em direção a oeste sob o poder dos maometanos, Andalusia, Algarve, África e as terras dos árabes.” [tradução livre] Ibid., p. 76.

No geral, no entanto, costuma falar em *árabes* quando está lidando com características culturais, políticas e tensões entre grupos. Já *maometanos*, categoria que pressupõe profissão de fé, seria uma categoria capaz de abranger uma variedade muito mais rica.

Percebe-se ainda, no texto de Benjamin de Tudela, uma concepção que não se restringe apenas à profissão de fé, percebendo conflitos políticos entre grupos do Islã, como aquele que diz respeito aos turcos e os fatímidas. Dentre os grupos falantes da língua árabe, importante salientar que o viajante tenta marcar a diferença com relação aos drusos, não percebidos como muçulmanos; Benjamin os caracteriza como pagãos, não os estabelecendo como membros do *dar al-Islã*.¹⁹³ Isto, por sua vez, reflete de certa forma a própria percepção de grupos muçulmanos com relação a este grupo, uma variante do xiismo que teria ido longe demais para os adeptos do Islã sunita. Benjamin afirma dos drusos que:

They are called Druses, and are pagans of a lawless character. They inhabit the mountains and the clefts of the rocks; they have no king or ruler, but dwell independent in these high places, and their border extends to Mount Hermon, which is a three days' journey. They are steeped in vice, brothers marrying their sisters, and fathers their daughters. They have one feast-day in the year, when they all collect, both men and women, to eat and drink together, and they then interchange their wives. They say that at the time when the soul leaves the body it passes in the case of a good man into the body of a newborn child, and in the case of a bad man into the body of a dog or an ass. Such are their foolish beliefs. There are no resident Jews among them, but a certain number of Jewish handicraftsmen and dyers come among them for the sake of trade, and then return, the people being favourable to the Jews. They roam over the mountains and hills, and no man can do battle with them.¹⁹⁴

Caracterizados como pagãos, desprovidos de qualquer lei, governante, com comportamentos viciosos, adeptos de práticas incestuosas, trocas de parceiros sexuais, tolos em suas crenças, os drusos são pensados como um grupo que a nada nem ninguém pertencem, e se Benjamin os menciona é para falar das trocas que realizam com judeus artesãos e tingidores. O mesmo vemos com relação aos ditos *hashishi*, nome pelo qual ficaram conhecidos os xiitas ismaelitas do ramo nizari e que ficaram conhecidos no Ocidente como os *assassinos*, retratados

¹⁹³ Sobre os drusos, cf. HODGSON, Marshall Goodwin Simms. DURUZ. In: LEWIS, Bernard; PELLAT, Charles; SCHACHT, Joseph (ed.). *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1991. v. 2. pp. 631-634

¹⁹⁴ “Eles são chamados de drusos, e são pagãos desprovidos de lei. Eles vivem nas montanhas e fendas de rochas; eles não têm rei ou governante, vivendo de maneira independente nesses lugares elevados, e sua fronteira se prolonga até o Monte Hermon, que fica a três dias de jornada. Eles estão mergulhados em vícios, irmãos casando com suas irmãs, pais com suas filhas. Eles têm um dia de festa no ano, quando todos se reúnem, homens e mulheres, para comer e beber juntos, e então eles trocam suas esposas. Eles dizem que quando a alma deixa o corpo ela passa, no caso de um homem bom, para uma criança recém-nascida; no caso de um homem mau, para o corpo de um cachorro ou burro. Tais são suas crenças tolas. Não há judeus vivendo entre eles, mas um certo número de judeus artesãos e tintureiros vão até eles para fazer trocas, e depois retornam, sendo esse povo favorável aos judeus. Eles vagam pelas montanhas e montes e nenhum homem pode enfrenta-los em batalha.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 18

em relatos cristãos como o texto de Marco Polo.¹⁹⁵ Benjamin de Tudela, embora não se lance a elucubrações sobre uso do haxixe, como o faz Marco Polo, faz questão de situar o grupo como não fazendo parte do Islã. Note-se que mais um ramo do xiismo que o viajante situa fora das margens do Islã, o que nos leva a crer que seu conhecimento e contato com esta religião passasse muito pela visão sunita, que costumaria então dizer que os xiitas seriam hereges. A exceção parece ser o califado fatímida do Egito, que não seria assim caracterizado pelo viajante.

Sobre os *hashishi*, vemos o viajante mencionando-os em dois momentos, em ambos deixando marcado que não seriam muçulmanos, e vemos uma desaprovação dos modos de se portar dos membros da dita seita. O autor menciona que teriam um profeta próprio, aludindo ao mítico Velho da Montanha, tão popular nas histórias sobre os *hashishi*, e que seguiriam seus comandos, mesmo quando significasse a perda da vida, elogiando seu caráter guerreiro, no entanto.¹⁹⁶

Do exposto até o momento, é importante considerar sobre a religião que, embora fundamental nas percepções identitárias, ela não anula a heterogeneidade presente no interior de cada grupo confessional. Este ponto é fundamental, dado que muitas vezes, ao lidarmos com a construção da alteridade em textos ligados a membros de grupos religiosos, tendemos a privilegiar a questão da religião para a definição de alteridades. E se é verdade que ela é muito importante, como já mencionamos, não podemos perder de vista que há muito espaço para variações e que o fator religioso não anula as divergências e a pluralidade, as tensões, as relações de força. A alteridade se constrói com nuances, nunca de forma absoluta. O texto nos traz variados exemplos de tensão entre judeus e cristãos, judeus e muçulmanos, cristãos e muçulmanos, mas vai além, ao trazer um quadro muito mais amplo e multifacetado em que tensões e alianças se forjam no interior dos grupos e engendram relações variadas. Apenas tendo isto em mente conseguiremos apreender os conflitos internos do Islã mencionados por Benjamin, o aludido apoio de judeus aos ismaelitas contra Nur al-Din e tantos outros casos que demonstram que o quadro está muito longe de ser simples.

¹⁹⁵ LEWIS, Bernard. HASHISHIYYA. In: LEWIS, Bernard; PELLAT, Charles; SCHACHT, Joseph (ed.). *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1986. v. 3. pp. 267-268

¹⁹⁶ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 17 e p. 54.

3.6.3 – *Judeus*

Cabe agora investigar de que maneira Benjamin caracterizaria as muitas comunidades judaicas com as quais travaria contato e buscar apreender, a partir disso, os mecanismos de identidade a alteridade operando no interior de sua própria religião. Já apontamos alguns traços gerais ao lidar com a estrutura própria do relato. Benjamin tem um grande interesse pelo mapeamento das comunidades judaicas dos lugares pelos quais passa e seu relato das cidades costuma trazer informações a respeito da demografia judaica, dos centros de estudo, das suas principais figuras, além de qualquer outra informação que diga respeito a uma comunidade específica e que o autor julgue pertinente mencionar.

Benjamin demonstra sempre um grande interesse pelos centros de estudo da Lei ou onde houve autoridades e sábios importantes. Vemos isso de maneira clara, pois não deixa de citar os mesmos, inclusive nominalmente. Entre os muitos exemplos que percebemos no texto, podemos citar Narbona, Beziers, Montpellier, Posquières, Lunel, Barcelona, Marselha, Damasco, Tebas, Bagdá, Taima, Rudbar, Mulahid, Amadia. Em alguns casos, mais que citar que se trata de cidade com homens sábios, o viajante nos traz informações adicionais. Como no caso de Lunel, em que nos informa que pessoas viriam de diversas partes do mundo para estudar a Lei;¹⁹⁷ Narbona, que seria um ponto de difusão da Torá para o mundo;¹⁹⁸ Montpellier, que contaria com casas de estudo do Talmud e cuja comunidade teria pessoas que acolheriam aqueles que os buscassem;¹⁹⁹ Posquières, que teria uma grande referência nos estudos talmúdicos, R. Abraham, que ofereceria acomodações e cobriria despesas daqueles desprovidos de meio mas que quisessem estudar o Talmude com ele.²⁰⁰

Os exemplos nos permitem extrair alguns dados e conclusões. Benjamin valoriza em grande medida as figuras de autoridade que de alguma forma estejam ligadas ao estudo da Lei, exemplificando nominalmente algumas destas figuras. É claro que podemos afirmar que, dada a profusão de referências a lugares de conhecimento, homens sábios, inclusive em partes do relato que sabemos que Benjamin não visita, isto poderia constituir um *topos* narrativo, com o viajante sempre atribuindo um tom elogioso às comunidades, ressaltando sua sabedoria, sua devoção, sua prática de caridade e solidariedade.

¹⁹⁷ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p.3

¹⁹⁸ Ibid., p. 3

¹⁹⁹ Ibid., p. 3

²⁰⁰ Ibid., p. 4

No entanto, estes exemplos abundam na primeira parte do relato, e com algum grau de precisão, o que demonstra que esta questão era importante para o viajante. Fato este que certamente foi reconhecido pelo prologuista que informa que o próprio Benjamin seria um homem sábio, conhecedor da Lei e da Halachá. Ao longo do texto, vemos Benjamin se referir a lugares onde o Talmude²⁰¹ e a Lei²⁰² seriam estudados. Menções são feitas ainda a yeshivot, escolas para estudo da religião judaica.²⁰³ Entre os diversos lugares que vemos dotados de centros de estudo religioso, devemos citar Narbona, Posquiéres, Marselha, Roma, Damasco, Bagdá, Mizraim. Bagdá merece um destaque dado que segundo Benjamin haveria nada menos que dez yeshivot:

In this city there are ten Academies. At the head of the great Academy is the chief rabbi R. Samuel, the son of Eli. He is the head of the Academy Gaon Jacob. He is a Levite, and traces his pedigree back to Moses our teacher. The head of the second Academy is R. Hanania his brother, warden of the Levites; R. Daniel is the head of the third Academy; R. Elazar the scholar is the head of the fourth Academy; and R. Elazar, the son of Zemach, is the head of the order, and his pedigree reaches to Samuel the prophet, the Korahite. He and his brethren know how to chant the melodies as did the singers at the time when the Temple was standing. He is head of the fifth Academy. R. Hisdai, the glory of the scholars, is head of the sixth Academy. R. Haggai is head of the seventh Academy. R. Ezra is the head of the eighth Academy. R. Abraham, who is called Abu Tahir, is the head of the ninth Academy. R. Zakkai, the son of Bostanai the Nasi, is the head of the Sium. These are the ten Batlanim, and they do not engage in any other work than communal administration; and all the days of the week they judge the Jews their countrymen, except on the second day of the week, when they all appear before the chief rabbi Samuel, the head of the Yeshiba Gaon (Jacob), who in conjunction with the other Batlanim judges all those that appear before him.²⁰⁴

A quase ausência de qualquer menção pormenorizada sobre centros de estudos a partir de algumas passagens do texto posteriores a Bagdá é um dos fortes indícios para que se questione se Benjamin teria visitado estas regiões. Aliás, o viajante em momento algum afirma

²⁰¹ Montpellier, Lunel, Posquiéres, Tebas, Tiro, Bagdá.

²⁰² Narbona, Lunel, Posquiéres, Nablus, Bagdá. Khulam, Mizraim, Paris

²⁰³ Adler traduz por academia, em vez de usar yeshivá (pl. yeshivot); escolhemos pelo último termo por tornar mais clara a natureza destes lugares de estudo.

²⁰⁴ “Nessa cidade há dez Academias. Liderando a grande Academia está o rabi chefe R. Samuel, filho de Eli. Ele é o líder da Academia Gaon Jacó. Ele é um levita, e sua ascendência remonta a Moisés nosso mestre. O líder da segunda Academia é R. Hanania, seu irmão, guardião dos Levitas; R. Daniel é o líder da terceira Academia; R. Elazar o sábio é o líder da quarta Academia; e R. Elazar, filho de Zemach, é o líder da ordem, e sua ascendência remonta ao profeta Samuel, o Koraíta. Ele e seus irmãos sabem cantar as melodias como faziam os cantores do tempo em que o Templo ainda estava de pé. Ele é o líder da quinta Academia. R. Hisdai, a glória dos sábios, é o líder da sexta Academia. R. Haggai é o líder da sétima Academia. R. Ezra é o líder da oitava Academia. R. Abraão, que é chamado Abu Tahir, é o líder da nona Academia. R. Zakkai, o filho de Bostanai o Nasi, é o líder de Sium. Esses são os dez batlanm, e eles não fazem nenhum trabalho além da administração comunitária; e todos os dias da semana eles julgam os judeus de sua terra, exceto no segundo dia da semana, quando todos aparecem diante do rabi chefe Samuel, líder da Yeshiba Gaon (Jacó), que juntamente com os outros Batlanim julga todos que aparecem diante de si.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 39

categoricamente ter estado nesta ou em qualquer outra. Da mesma forma, o prologuista, logo em sua introdução, deixa claro que o relato reúne coisas vistas e ouvidas por Benjamin. Isto quer dizer que o viajante se vale tanto daquilo que experimenta pessoalmente e apreende através da visão quanto daquilo que recebe por terceiros, relatos de outros judeus ou mercadores com quem toma contato nas grandes cidades onde o comércio atraía gente de diversas partes, como Bagdá. Assim, vemos que o relato perde parte das características que nos permitem considerar que todo o itinerário seria fruto da vivência de Benjamin. As características que imperam na primeira parte do texto voltam a surgir na caracterização do viajante sobre o Egito fatímida, que possivelmente teria sido de fato visitado por ele. Começam a ressurgir menções a centros de estudo, a comunidades judaicas, a judeus desempenhando atividades diversas, a aspectos da economia e política local etc.

Outro fator preponderante na percepção dos judeus por parte do viajante se dá com relação à observância da fé. É assim, por exemplo, que se percebe uma multiplicidade de grupos no interior do judaísmo, grupos estes que Benjamin buscará definir e categorizar, e novamente o critério que se coloca é a fé, ou, mais especificamente, a correta observância da Lei.

Os termos que mais são utilizados para se referir à sua comunidade é *judeus* e ainda *israelitas*. Benjamin não parece fazer distinção na escolha por estes usos, não parecendo haver um critério específico para sua escolha, ambos surgindo como sinônimos. É diferente, no entanto, quando o autor nos informa de algumas ramificações ou mesmo o que considera dissidência e desvios da fé.

Dois importantes grupos que vemos citados por Benjamin e que aparecem geralmente juntos são os *caraitas* e *rabanitas*. O caraísmo seria uma seita judaica, da qual vemos referências a partir do século IX, embora suas ideias já aparecessem antes sob os ananitas. Em linhas gerais, o caraísmo diverge do judaísmo ao aceitar apenas a Lei escrita, negando a tradição de uma Lei oral, o que implica dizer que rejeitam a tradição talmúdica e rabínica, tendo como sagrado apenas o material da Tanach.²⁰⁵ Isto o coloca em conflito diretamente com o rabanismo, nome que aparece por volta do século X, que acredita que a Lei oral deveria ter o mesmo peso que a Lei escrita, isto é, a tradição talmúdica e rabínica seria muito respeitada nesta vertente.²⁰⁶

É possível notar esta tensão entre caraitas e rabanitas no relato de Benjamin e, se sim, é possível afirmar que a situação de tensão entre estas vertentes, em seus primeiros séculos de

²⁰⁵ KARAITES. In: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael (ed). *Encyclopaedia Judaica*. 2 ed. Detroit: Thomson-Gale, 2007. v. 11. p. 787

²⁰⁶ RABBANITES. In: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael (ed). *Encyclopaedia Judaica*. 2 ed. Detroit: Thomson-Gale, 2007. v. 17. p. 10

existência, permanece no século XII? O viajante nos informa, sobre Constantinopla, que “in the Jewish quarter are about 2,000 Rabbanite Jews and about 500 Karaites, and a fence divides them”.²⁰⁷ Esta passagem permite notar que haveria uma separação entre rabanitas e caraítas de Constantinopla, mas não fala mais abertamente de conflito, até porque seu foco ao falar dos judeus de Constantinopla é outro: o autor demonstra o quanto, como um todo, judeus vivem separados da população cristã bizantina. A passagem de Benjamin então nos dá pouca informação sobre a relação entre caraítas e rabanitas, até por se focar numa visão de conjunto da condição judaica na cidade, que afirma ser de grande opressão.

Outros momentos do texto em que vemos Benjamin mencionar caraítas e rabanitas são em sua descrição do Chipre,²⁰⁸ então sob o domínio de Bizâncio e em Ascalão,²⁰⁹ sob domínio do Reino de Jerusalém. Nestas passagens, no entanto, tudo o que temos são informações sobre o tamanho destas populações. Revelador notar, portanto, que o conflito que costuma ser atribuído a caraítas e rabanitas é quase ausente no texto.

O que se percebe, no geral, é que o texto de Benjamin corrobora a informação de que, ao longo do XI e XII a relação melhoraria um pouco, tornando a coexistência mais viável. E se é verdade que o vemos afirmar que em Constantinopla uma cerca os separa, o autor não chega também a mencionar maiores tensões. Em sua descrição dos lugares pelos quais passa, caraítas e rabanitas são apenas grupos de judeus, não sendo colocados afastados, independente do fato de haver toda a questão da negação da Lei oral por parte dos caraítas, isto não parece ser um problema para o viajante.²¹⁰

Os caraítas surgem ainda mencionados em relação aos cutim (samaritanos): em Ascalão o autor informa a presença dos ditos cutim para além dos rabanitas e caraítas²¹¹ e em Damasco, sob domínio zênghida, vemos caraítas dividindo o espaço com os samaritanos: “One hundred Karaites dwell here, also 400 Cuthim, and there is peace between them, but they do not intermarry.”²¹²

²⁰⁷ “No bairro judeu há cerca de 2.000 rabanitas e 500 caraítas, e uma cerca os separa.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 14

²⁰⁸ “It is four days’ voyage from here to Cyprus, where there are Rabbanite Jews and Karaites.” (“São quatro dias de viagem daqui até Chipre, onde há judeus rabanitas e caraítas.” [tradução livre] Ibid., p.14

²⁰⁹ “About 200 Rabbanite Jews dwell here, at their head being R. Zemach, R. Aaron, and R. Solomon; also about forty Karaites, and about 300 Cuthim”. (Aqui vivem algo em torno de 200 rabanitas, e à frente deles estão R. Zemach, R. Aaron e R. Solomon; também há em torno de quarenta caraítas e 300 cutim.” [tradução livre] Ibid., p. 28

²¹⁰ KARAITES. In: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael (ed). *Encyclopaedia Judaica*. 2 ed. Detroit: Thomson-Gale, 2007. v. 11. p. 800

²¹¹ BENJAMIN DE TUDELA, op. cit., p. 28

²¹² “cem caraítas vivem aqui e também 400 cutim, e a paz reina entre eles, mas eles não se casam uns com os outros.” [tradução livre] Ibid., p. 30

Sobre os ditos samaritanos, trata-se de uma religião que aceitaria apenas o Pentateuco (Torá) como texto sagrado, desprezando qualquer outro texto ou tradição oral. Isto significa que mesmo com relação aos caraitas há divergências, posto que estes aceitam a Tanach, que engloba, para além da Torá, o Nevim e o Ketuvim.²¹³ E no texto, Benjamin nos traz uma representação bastante negativa destes samaritanos. É verdade que nas citações que faz em Ascalão e Damasco sua abordagem não tem qualquer reprovação, e que na descrição que faz de Cesareia chegue a dizer que os samaritanos são judeus.²¹⁴

Contudo a descrição que nos traz dos samaritanos em sua fala sobre Nablus destaca-se das demais, uma vez que o viajante se dedica a esmiuçar a natureza dos costumes e cultos samaritanos e a buscar enfatizar seu caráter como não judeus. Isto se dá inicialmente na afirmação de que não haveria judeus em Nablus, seguida da informação da presença de 1000 cutim, o que já coloca aqui um crivo que os estabelece como não judeus.²¹⁵ O autor segue mencionando que apenas aceitariam a Torá.²¹⁶ Somos informados ainda da presença dos sacerdotes aaronitas entre estes samaritanos, que de acordo com Benjamin de Tudela fariam sacrifícios e oferendas no monte Gerezim.²¹⁷ Aqui, outro elemento importante na construção das bases da fé samaritana, temos a importância do monte Gerezim, reputado como sagrado e mesmo como lugar do Templo para seus adeptos, o que seria inconciliável com a crença judaica ortodoxa seguida por Benjamin.

O viajante afirma ainda, em uma sequência curiosa, que o alfabeto samaritano não teria as letras ה (He), ח (Heth) e א (Ain). Benjamin explica da seguinte forma:

Their alphabet lacks three letters, namely ה He, ח Heth, and א Ain. The letter ה He is taken from Abraham our father, because they have no dignity, the letter ח Heth from Isaac, because they have no kindness, and the letter א Ain from Jacob, because they have no humility. In place of these letters they make use of the Aleph, by which we can tell that they are not of the seed of Israel, although they know the law of Moses with the exception of these three letters.²¹⁸

²¹³ TANAKH. In: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael (ed). *Encyclopaedia Judaica*. 2 ed. Detroit: Thomson-Gale, 2007. v. 19. p. 499

²¹⁴ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 20.

²¹⁵ Ibid. Ibid., p. 20.

²¹⁶ “Who observe the written law of Moses alone, and are called Samaritans” (“Que observam apenas a lei escrita de Moisés e que se chamam samaritanos [tradução livre]). Ibid., p. 20.

²¹⁷ “They have priests of the seed (of Aaron), and they call them Aaronim, who do not intermarry with Cuthim, but wed only amongst themselves. These priests offer sacrifices, and bring burnt-offerings in their place of assembly on Mount Gerizim, as it is written in their law ‘And thou shalt set the blessing on Mount Gerizim.’ They say that this is the proper site of the Temple” (Eles têm sacerdotes da semente (de Aarão) e eles se chama aaronitas, e eles não se casam com os cutim, mas apenas entre eles próprios. Esses sacerdotes oferecem sacrifícios e levam oferendas queimadas em seu lugar de reunião no Monte Gerizim, como está escrito na lei ‘E você deverá fazer a bênção no monte Gerizim’. Eles dizem que esse é o lugar do Templo” [tradução livre]). Ibid., p. 20.

²¹⁸ “Seu alfabeto não tem três letras, ה He, ח Heth, e א Ain. A letra ה He é tirada de nosso pai Abraão, porque eles não têm dignidade, a letra ח Heth de Isaac, porque eles não são iluminados, e a letra א Ain de Jacó, porque eles não

A passagem acima cria toda uma interpretação na qual aos samaritanos é atribuída uma ausência de dignidade, humildade e bondade, fatores estes que o separariam dos judeus. Esta ausência se manifestaria mesmo em sua escrita e na língua, critérios fortes de identidade para Benjamin. O fato de reconhecerem a Torá não parece ser o suficiente para que os considere como parte de Israel, dado que são desprovidos das qualidades e características que o viajante considera essenciais a um judeu. Curioso notar, portanto, que de uma postura quase neutra vista com relação aos mesmos samaritanos em passagens anteriores, chegando ao ponto de afirmar que são judeus em sua descrição de Cesareia, vemos na descrição de Nablus uma construção muito elaborada que definitivamente afasta para a ponta do *outro* no espectro identidade-alteridade os samaritanos.

Outro grupo que merece desabono para o viajante seria o dos *epikursim*. Dentro do judaísmo o termo *apikoro* era usado para se referir a comportamentos tidos como desviantes da norma, que de alguma forma criticavam ou mesmo desafiavam o que era estabelecido: em outras palavras, hereges.²¹⁹ Seria derivado do termo grego *Επικουρος* (Epicuro), possivelmente por ter alguma ligação com as noções do epicurismo.

Vemos no relato de Benjamin que “there are also some heretical Jews called Epikursin, whom the Israelites have excommunicated in all places. They profane the eve of the sabbath, and observe the first night of the week, which is the termination of the sabbath”.²²⁰

Muito embora o termo *apikoro* seja usado para se referir a qualquer prática considerada desviante, note-se que aqui Benjamin possivelmente está se referindo a algum grupo específico, que entre outras coisas não observaria o sabá, o dia do descanso no judaísmo, que corresponderia ao pôr-do-sol da sexta ao do sábado, quando os adeptos devem se abster de qualquer trabalho ou atividade para repousar e guardar o dia. É uma data considerada de grande importância no calendário judaico.

O grupo ao qual Benjamin se refere na passagem não respeitaria o dia do sabá, que em vez de fazerem no sétimo, fariam no primeiro dia. Estes *epikursim* referidos pelo viajante seriam, portanto, claramente situados fora do grupo, não observando ritos importantes da

são humildes. No lugar dessas letras eles fazem o uso do Aleph, através do que podemos dizer que eles não são da semente de Israel, embora eles conheçam a lei de Moisés, com exceção dessas três letras” [tradução livre]. Ibid., p. 21

²¹⁹ APIKOROS. In: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael (ed). *Encyclopaedia Judaica*. 2 ed. Detroit: Thomson-Gale, 2007. v. 2. p. 255-256

²²⁰ “Há ainda alguns judeus heréticos chamados Epikursim, que foram expulsos da comunidade pelos israelitas em todos os lugares. Eles profanam a véspera do sabá e observam a primeira noite da semana, que é quando o sabá termina.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., pp. 14-15.

religião e a referência que faz a não fazerem parte da comunidade dos Israelitas vem reforçar isto. Mais que os samaritanos, vemos aqui que os *epikursim* são relegados como não compoendo o todo.

Outro grupo que é dito como não sendo de judeus é o dos valáquios. Embora algumas características que o autor nos traga sobre os mesmos sejam próximas das vistas entre os judeus, ele insiste em marcar que não fazem parte da comunidade:

The nation called Wallachians live in those mountains [Wallachia]. They are as swift as hinds, and they sweep down from the mountains to despoil and ravage the land of Greece. No man can go up and do battle against them, and no king can rule over them. They do not hold fast to the faith of the Nazarenes, but give themselves Jewish names. Some people say that they are Jews, and, in fact, they call the Jews their brethren, and when they meet with them, though they rob them, they refrain from killing them as they kill the Greeks. They are altogether lawless²²¹

Vemos o autor demonstrar certo interesse pelos valáquios, nota que eles não seguem a fé dos nazarenos [cristãos], que usam nomes judaicos e que afirmam serem seus irmãos. Relata até uma certa “consideração” por parte dos valáquios que, embora não se detivessem de roubar os judeus, poupavam suas vidas, algo que não faziam com os gregos. Revela as características guerreiras do grupo, suas atividades sobre as terras gregas, mas insiste ao fim que seriam um povo sem lei. Não apenas não são judeus, eles não seguiriam qualquer lei, se afastando de qualquer norma de convívio social:

Benjamin is typically impressed by Jews who can fend for themselves and not be subject to any king. Yet it is not enough for him that the Wallachians and Byzantines consider these people Jewish or at least affiliated with Jews. They are Other in that they live outside the legal system. Not only do they disregard Jewish law; they obey no law at all.²²²

²²¹ “A nação dos chamados valáquios vive nessas montanhas [Valáquia]. Eles são rápidos como corças, e eles descem das montanhas para tomar e devastar a terra da Grécia. Nenhum comem pode enfrenta-los em batalha, e nenhum rei os governa. Eles não seguem a fé dos nazarenos e se dão nomes judaicos. Algumas pessoas afirmam que seriam judeus, e, de fato, eles chamam os judeus de seus irmãos, e quando os encontram, embora os roubem, eles não os matam como matam os gregos. São todos desprovidos de lei.” [tradução livre] BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 11

²²² “Benjamin se impressiona por judeus que podem se defender sozinhos e que não são súditos de nenhum rei. No entanto não basta para ele que os valáquios e os bizantinos considerem esses povos como judeus ou afiliados aos judeus. Eles são o outro porque vivem fora do sistema legal. Não apenas eles não seguem a lei judaica, eles não obedecem a nenhuma lei.” [tradução livre] WEBER, Elka. Construction of Identity in Twelfth-Century Andalusia: The Case of Travel Writing. *The Journal of North African Studies*, v. 5, n. 2, pp. 1-8, 2000.

A concepção de pertencimento ao judaísmo para Benjamin, então, passa por critérios diversos. Por um lado, pelo contraste com o outro cristão e muçulmano, que observamos a todo o tempo. Definir os limites do outro é uma forma de buscar definir de maneira mais clara a própria identidade. Benjamin é, acima de tudo, um judeu, e este é o principal elemento que costura e dá sentido à sua narrativa.

Vê as diversas comunidades judaicas como extensão de seu mundo, abriga-se em pontos diversos valendo-se do acolhimento oferecido por estas comunidades. Pode, para isto, contar com o elemento facilitador da linguagem, o hebraico surgindo aqui como aquele elo especial ao facilitar a comunicação. Porque, se é verdade que no geral o hebraico fosse uma língua mais ligada aos textos religiosos e pudesse ter um certo aspecto de língua de elite, ele certamente serve como uma maneira de permitir que judeus de diversos lugares, que no cotidiano usam variantes e dialetos locais, se comunicassem com seus correligionários de outras regiões quando viajando a negócios, em peregrinação ou por qualquer outro motivo. Esta noção contribui na construção de um senso de comunidade, assim como a ideia de uma origem comum, uma mesma fé, os mesmos preceitos, a ideia da existência de uma vasta comunidade, próspera em certos lugares.

Vemos que em geral os judeus aparecem representados no ambiente urbano e que especial atenção é dada à vida comunitária e às lideranças judaicas locais. O autor ainda dá atenção a questões que trataremos em outro momento, ligadas ao mapeamento dos lugares sagrados do judaísmo, mas que desde já salientamos ser um ponto de suma importância na construção de sua noção de identidade.

Capítulo 4 – Baḥr al-Rūm: o Mediterrâneo de Ibn Jubair

Decorrente da viagem que realiza entre 1183 e 1185, a *rihla* de Ibn Jubair comporta as representações dos lugares por onde o viajante passou em sua *hajj* para Meca. A obra logo conheceu sucesso entre os muçulmanos e acabou influenciando outros autores que direta ou indiretamente seguiriam o modelo cunhado por Ibn Jubair.

Certamente o relato não seria o primeiro registro por escrito no mundo muçulmano abarcando impressões do mundo decorrente de viagens. As próprias geografias produzidas no califado abássida comportam bastante desta tradição de viajar e narrar.

No entanto, a *rihla* de Ibn Jubair rompe com estas tradições (embora preserve alguns de seus elementos) e acaba ocupando um lugar importante na literatura de viagem árabe medieval, sendo considerada a primeira obra do gênero e tendo lançado as bases do mesmo, a tal ponto que seria retomado por viajantes posteriores, como Ibn Battuta.

Embora destaque questões referentes à religião, a obra se constitui como fonte importante em nossa pesquisa pela pluralidade de aspectos possíveis de serem apreendidos no relato. Em primeiro lugar, pelas tensões e discordâncias que se dão não apenas com o *outro* cristão, mas no seio do próprio islamismo. Some-se a isso os aspectos materiais da viagem, as distâncias percorridas, o tempo dos deslocamentos, a descrição das cidades, pontos de paragem, arquitetura urbana, redes de solidariedade, a questão da caravana como sociedade em movimento e fica clara a relevância desta fonte para a pesquisa histórica que se ocupe do Mediterrâneo no século XII.

O aspecto geopolítico do Islã em pleno final do século XII também é bastante perceptível na obra e Yann Dejugnat chega a aventar a possibilidade de que ela se inserira em um projeto mais amplo almóada que visa não apenas a afirmação de sua supremacia no mundo islâmico mas a própria legitimidade como herdeiros dos omíadas, aventando para a possibilidade de um projeto de restauração do califado em Damasco.¹ Este simples exemplo nos permite entrever o quanto a fonte permite leituras que vão muito além da questão da importância da peregrinação no Islã, embora este tema surja também e seja igualmente relevante.

Organizando seu texto de maneira minuciosa em termos cronológicos e, aliando a esta linearidade cronológica uma estrutura que em muito lembra os itinerários vistos no Ocidente, a

¹ DEJUGNAT, Yann, 2010, op. cit.

rihla se afasta um pouco de tradições anteriores do mundo árabe, embora preservando alguns elementos. Terá influência, assim, das geografias abássidas e do *adab*. Sua maneira de ordenar relatos de viagens acabaria por dar origem a um gênero específico na literatura árabe, o das narrativas de viagem ou *rihla*.²

Entre autores que foram influenciados por Ibn Jubair, podemos citar o marroquino Al-'Abdari que relata sua peregrinação a Meca também no formato de uma *rihla* em 1289 fazendo referências claras ao texto da *rihla* de Ibn Jubair, além de reproduzir alguns de seus poemas;³ o almeriense al-Ballawi (1336-1339);⁴ e, o mais célebre de todos, Ibn Battuta, viajante tangerino que nos lega a *rihla* da peregrinação que faz a Meca entre 1325–1353.⁵

Além destes autores que sofrem influência do valenciano em seus textos de viagem, há que citar ainda que menções (diretas ou não) a sua *rihla* são feitas por Lisan al-Din ibn al-Hatib em sua História sobre Granada (1369); al-Maqrizi (1364-1442), que faz menções a Ibn Jubair em algumas de suas obras; al-Maqqari (1578–1632), em seu texto sobre a História dos árabes de al-Andaluz e que se vale em parte da entrada biográfica de Maqrizi.⁶ E, por fim, al-Sharishi, que seria um dos pupilos de Ibn Jubair e que faria menções ao seu mestre em seu comentário sobre a obra de al-Hariri.⁷

Diferente de Benjamin de Tudela, sobre o qual nossa fonte de informações atuais depende exclusivamente de seu próprio texto, autores medievais e modernos do mundo árabe frequentemente referenciaram o viajante, o que nos permite saber mais informações acerca do mesmo. No entanto, em muitos casos, são testemunhos posteriores, como no caso al-Khatib, que escreve no século XIV, e al-Maqqari, que escreve no século XVII.⁸ Ainda assim, autores que direta ou indiretamente nos dão indício de terem acesso ao texto de Ibn Jubair nos mostram que sua *rihla* conhece alguma difusão relativamente cedo no mundo árabe e nos fornecem dados

² A discussão entre gênero literário, passando pela definição das geografias, histórias, biografias, *adab*, *rihla*, acredito que caibam no capítulo 2, onde pretendo discutir de maneira mais pormenorizado. De maneira que decidi não me prolongar aqui.

³ Cf. WRIGHT, William. GOEJE, M. J. *The Travels of Ibn Jubayr*. Leyden: E. J. Brill, 1907. p. 16.

⁴ Al-Jatib teria acusado Balawi de plagiar outros autores como al-Isfahani e Wright estende a acusação, afirmando que as descrições de Alexandria, Cairo, Medina e Meca feitas pelo qadi almeriense seriam tomadas de Ibn Jubair. Cf. WRIGHT, William. op. cit., p. 17.

⁵ IBN BATTUTA. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1986, v. 3. p.735

⁶ WRIGHT, William. op. cit., p. 18

⁷ É interessante observar que Wright afirma que Sharish, assim como outros autores de sua época, ao fazer as citações acabaria alterando conteúdos, tirando o que não interessa, selecionando e adaptando o texto à sua necessidade; é curioso que o autor não atribua a Sharish e aos demais a acusação de plágio que lança sobre Balawi. Cf. *Ibid.*, p. 19-20.

⁸ Al-Ratib em sua obra sobre a história de Granada dedicaria um capítulo a falar sobre Ibn Jubair, trazendo algumas informações biográficas de Ibn Jubair, como sua cidade natal, as várias viagens que teria feito, seu interesse pelo sufismo, seus mestres, discípulos, sua produção poética e em prosa. Cf. SCHIAPARELLI, Celestino. *Ibn Gubayr*. viaggio in Spagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto compiuto nel secolo XII. Roma: Casa Editrice Italiana, 1906. pp. VII-XIII.

que nos permitem conhecer melhor a biografia do viajante, o meio no qual cresceu, o círculo onde atuou e suas filiações diversas.

Embora algumas das informações que os biógrafos posteriores nos tragam possam ser submetidas a questionamentos, outras soam mais confiáveis como alguns dados biográficos. Assim, somos informados que Abu l-Husayn Muhammad b. Ahmad b. Ibn Jubair al-Kinânî teria nascido em Valência, na costa leste da península Ibérica, por volta de 1145, nos últimos momentos do poderio dos almorávidas. Cresce, portanto, na transição entre este governo e o dos almóadas, a quem depois serviria diretamente.

Descendente da tribo dos Kinani, cuja presença na península Ibérica dataria dos primeiros anos do estabelecimento muçulmano em al-Andaluz, seu pai teria atuado como um katib, função que Ibn Jubair também desempenharia depois.⁹ Quanto à sua educação, teria comportado elementos da religião muçulmana, da gramática árabe, do adab.¹⁰

Adulto, atuaria na corte de Abû Sa'îd 'Uthmân ibn 'Abd al-Mu'min, governante almóada de Granada como um katib, certamente tendo sido preparado para isto com a educação que receberia. Em 1183 decide realizar sua peregrinação a Meca, cumprindo um dos pilares do Islã.¹¹

Parece ser sua primeira peregrinação, dado que tudo o encanta e instiga os seus sentidos, de maneira que registra em detalhes sobretudo Meca, os rituais e cerimônias, a arquitetura e indumentária. Partindo com Ahmad Ibn Hassan de Granada, onde atuava junto à corte de Abû Sa'îd 'Uthmân, segue pela península Ibérica para resolver negócios locais antes de partirem rumo à peregrinação. Ibn Jubair ao longo de sua viagem ainda menciona o companheiro algumas vezes, mas não mais após Meca, que é quando parece se desligar do seu grupo de

⁹ O termo katib (كاتب) refere-se a qualquer pessoa com funções de redigir documentos e cartas nas cortes islâmicas. Comumente se traduz por secretário e a questão da escrita é bastante marcada como traço da função (cabe lembrar que a raiz da palavra é a mesma de livro, kitab (كتاب). Era usado na Idade Média neste sentido de secretário e não como a de copista ou escriba. Cf KATIB. Encyclopeda islam. v. 4, p. 754

¹⁰ Adab (ar. أدب) se refere a um gênero literário associado aos modos refinados e adequados, cortesões, esperados dos membros dos mais altos estratos do mundo muçulmano. O termo ainda se refere a estes mesmos modos de agir. É a arte que envolve a leitura das obras tidas como clássicas e que veiculam os valores a serem mantidos e perseguidos pelos letrados e pessoas dos altos estratos sociais. Implica uma noção de agir com civilidade e era pré-requisito para conseguir respeito, apanágio das elites islâmicas. Adab comporta ainda a ideia dos saberes considerados adequados para alcançar esta situação: retórica, gramática, lexicografia, métrica. Cf. GABRIELI, Francesco. Adab. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1986, v. 1, p. 175. SANTOS, Messiane Brito dos. *O 'adab nas mil e uma noites: a história do segundo dervixe*. São Paulo: USP, 2014. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH, Universidade de São Paulo, 2014.

¹¹ Os cinco pilares são: a fé (chahada ou الشهادة, que implica em professar a fé em Alá como único Deus e em Maomé como seu profeta); a oração (salá ou صلاة, diz respeito às cinco orações diárias que o muçulmano deve fazer, de forma ritualizada, voltado em direção a Meca); a caridade (zakat ou زكاة, uma espécie de tributo ritual que todo muçulmano deveria pagar anualmente e que seria usado para ajudar muçulmanos menos favorecidos), o jejum (saum ou صوم, o jejum ritual feito no mês do Ramadã), a peregrinação (hajj ou حج, peregrinação a Meca que todo muçulmano deveria fazer ao menos uma vez na vida, desde que tendo condições para tal).

peregrinos (para reencontrá-los ao fim da viagem, quando se prepara para deixar a ilha da Sicília).

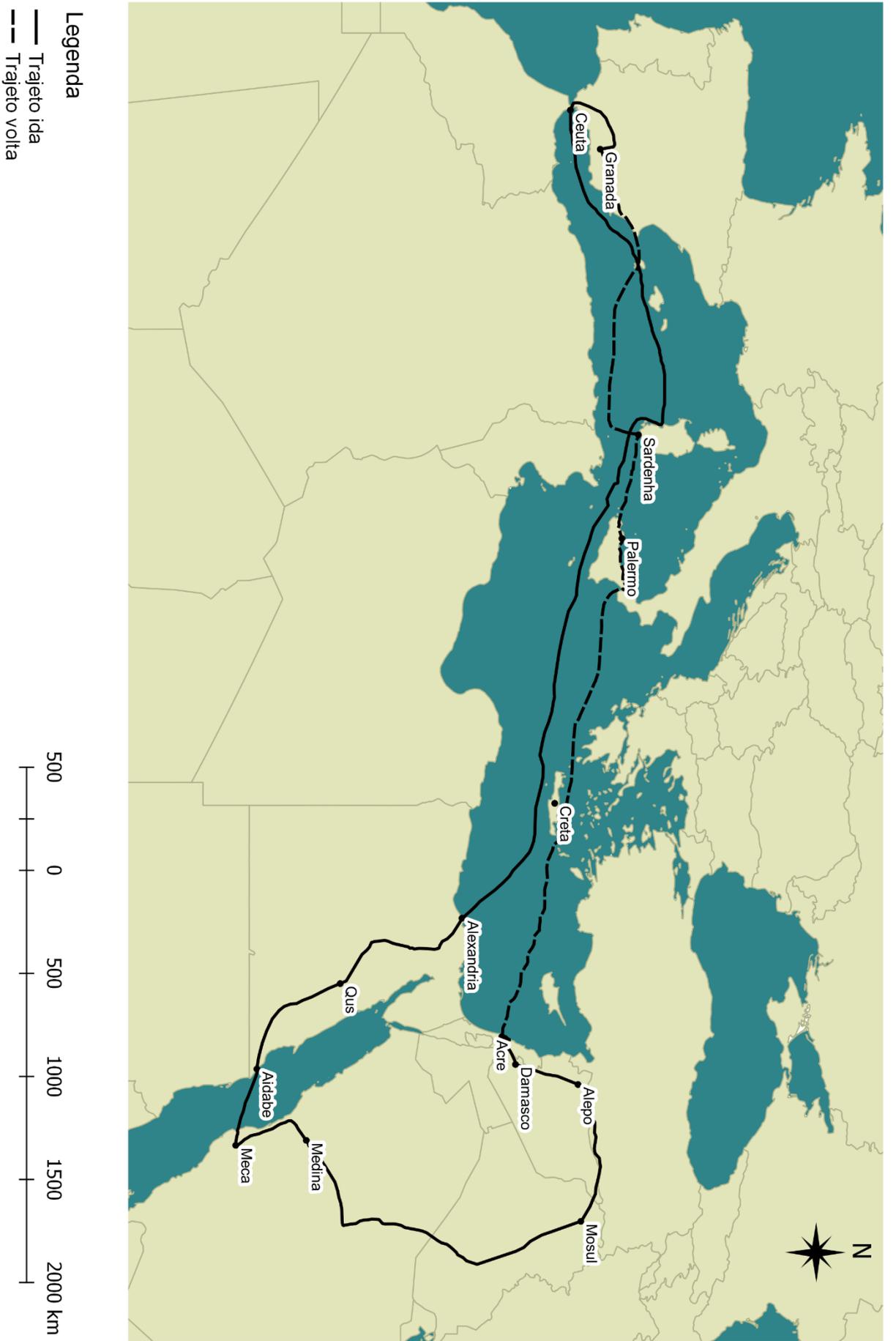
Retornando a Granada em 1185, Ibn Jubair passaria a contar com maior prestígio em sua comunidade, dado que passa a ser um *hajji*. Embora apenas esta viagem tenha dado origem a uma *rihla*, somos informados por al-Khatib que Ibn Jubair teria feito ainda duas outras viagens de peregrinação: a primeira, entre 1189 e 1191, teria sido motivada pela conquista de Jerusalém por Saladino em 1187; a segunda seria por ocasião da morte de sua esposa, 'Atikah Umm al-Magd, filha de Abu Ga'far al Waqqasi. Na volta desta última viagem Ibn Jubair teria se estabelecido em Alexandria para ensinar, mas acaba morrendo pouco tempo depois, em 1217.¹²

Além da *rihla*, Ibn Jubair teria produzido poesias, algumas das quais subsistem através de autores posteriores que reproduzem parte dos mesmos em seus textos. Poemas sobre Meca ou ainda exaltando Saladino,¹³ Ibn Rushd, Averróis.¹⁴

¹² SCHIAPARELLI, Celestino. op. cit., p. xiv

¹³ AMARI, Michele. Extrait Du voyage de Mohammed ebn-Djobair. *Journal Asiatique*: ou recueil de mémoires, d'extraits et de notices relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux sciences, à la littérature et aux langues des peuples orientaux. 1846, s. 4, t. 7, p. 209. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k93147g/f208.image.r=amari>> [Acesso em: 25 de janeiro de 2018]

¹⁴ Estes dois últimos casos, segundo Yann Dejgnat, seriam indícios claros da proximidade de Jubayr com a corte almóada, tema que desenvolve de maneira bem demorada no artigo *Voyage Au centre du monde*. Logiques narratives et cohérence du projet dans la Rihla d'Ibn Jubayr. Cf. DEJUGNAT, Yann, 2010, op. cit.



Mapa 8: Itinerário seguido por Ibn Jubair

4.1 – Manuscritos e Edições

Conhecemos hoje seis manuscritos da *rihla* de Ibn Jubair, um em Leiden, um no Escorial, um em Fez, três em Rabat, na Biblioteca Geral (destes, um seria um microfilme).

Aquele que traz o texto mais completo e com melhor preservação é o MS. 736 da Universidade de Leiden. Este manuscrito foi a base das principais edições da *rihla* que, por sua vez, foram usados como base para as traduções existentes atualmente. Datado de 875 a.H. (1470-1 d.C.), o manuscrito contaria com 210 páginas tendo sido copiado em Meca por Abd al-Qadir ibn 'Abd al-Wahhab ibn 'Abd a-Mumin al-Qurashi, valendo-se de um manuscrito anterior com caracteres do Magrebe.¹⁵ O manuscrito teria alguns problemas, como a falta de marcações de alguns pontos diacríticos do árabe que poderiam levar a confusões, o que para Bonebacker seria indício de uma cópia feita de maneira apressada e sem cuidados.¹⁶

O manuscrito preservado no Escorial, MS. Casiri 486, seria uma cópia mal feita deste manuscrito de Leiden, de acordo com Wright, não trazendo acréscimos significativos para o estudioso da *rihla* de Ibn Jubair.

Os demais manuscritos apresentam problemas graves de conservação, alguns deles contendo buracos, manchas de água, ausência de fólhos. O MS. 4725 localizado em Fez, na Universidade al-Quaraouiyine, seria do século XIV ou XV; chega a ser utilizado por Gaudefroy-Demombynes em sua edição francesa da obra.¹⁷ De Goeje, enquanto preparava a edição revisada daquela de Wright, menciona tomar conhecimento deste manuscrito através de Schiaparelli, mas então sua edição andava adiantada demais para que conseguisse contrapor os manuscritos.¹⁸ Bonebacker, por sua vez, tenta acesso ao mesmo em 1966, mas o manuscrito passava por restauração sem poder ser consultado.¹⁹

O MS. 383 (data não definida) e o MS. 5855 (data não definida), ambos situados na Biblioteca Geral de Rabat, no Marrocos, apresentam problemas de conservação, conforme constatado por Bonebacker: o MS. 383 contendo grandes buracos e não tendo o início e o fim do texto;²⁰ o MS. 5855, por sua vez, conta ainda com manchas de água que tornam o texto pouco legível, para além dos já ditos buracos, estando a primeira parte do manuscrito muito

¹⁵ Cf. SCHIAPARELLI, Celestino. *Ibn Gubayr: Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto*. Roma: Casa Editrice italiana, 1906. p. XIV. WRIGHT, William. op. cit., p. 15

¹⁶ BONEBACKER, S. A. Three Manuscripts of Ibn Jubayr's Rihla. *Rivista degli studi orientali*, Roma, v. 47, fasc. 3/4, pp. 235-245, 1972. p. 15

¹⁷ GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Maurice et al (ed). *Ibn Jobair. Voyages*. Paris, 1949-1965. 4v.

¹⁸ DE GOEJE, M. J (ed). *The Travels of Ibn Jubayr*. Leiden, 1907.

¹⁹ BONEBACKER, S. A., op. cit.

²⁰ Por texto completo, subentende-se aqui aquele do manuscrito de Leiden e reproduzido por Wright,

danificada. Bonebacker ressalta que, das partes que teve oportunidade de analisar, isto é, passagens referentes a Sicília, o texto é praticamente idêntico ao manuscrito de Leiden, com a vantagem de permitir confirmar que as soluções dadas por Wright e por De Goeje para as falhas do manuscrito de Leiden estariam em grande parte corretas.²¹

Outro manuscrito sobre o qual Bonebacker informa, mas ao qual teria apenas acesso através de microfilme seria o Sidi Hamza, Maktabat az-Zāwiya al-Hamziyya, 63, microfilme que também estaria na Biblioteca Geral de Rabat. Além de buracos, há algumas páginas faltando, outras estariam fora de ordem; conteria anotações por parte do escriba e ainda de uma outra pessoa, com correções e esclarecimentos ao texto.²²

No que diz respeito às edições, vemos que a obra teria sido publicada por inteiro pela primeira vez ainda no século XIX, quando William Wright lança edição que toma por base o manuscrito de Leiden, em 1852.²³ Antes disto, algumas observações e transcrições de trechos já tinham aparecido, publicadas por Dozy e por Amari.²⁴

William Wright faz correções no texto do manuscrito ao fazer sua transcrição e cruza os dados com outros textos que fizeram citações a Ibn Jubair, como os de al-‘Abdari, al-Balawi, Ibn Battuta, al-Maqrizi, al-Maqqari e al-Sharishi. Esta edição contava ainda com um glossário de termos náuticos e arquitetônico.

Em 1907, Michael Jan de Goeje lança uma reedição desta primeira, fazendo pequenas correções, mas no geral preservando em grande medida o texto de Wright.²⁵ Wright apenas teria conhecimento do manuscrito de Leiden e o Casiri (que reputa como sendo de menor qualidade). De Goeje acaba tomando conhecimento da existência do manuscrito de Fez por intermédio da edição Schiaparelli na Itália, que é lançada quando sua reedição estava sendo preparada. Desta forma, acaba não tendo tempo de confrontar estes manuscritos, algo que lamenta bastante.

Bonebacker ressalta, quando tem a oportunidade de confrontar os manuscritos que encontra na Biblioteca Geral de Rabat, que em grande medida os mesmos parecem concordar com o material organizado por Wright e De Goeje e embora faça falta uma edição que consiga incorporar todos os manuscritos conhecidos, este fato certamente é um indício da qualidade das edições de 1852 e 1907. Ainda hoje são consideradas edições de grande valor e as traduções feitas para as línguas ocidentais costumam partir delas.

²¹ Cf. BONEBACKER, S. A., op. cit.

²² Ibid.

²³ WRIGHT, William, op. cit.

²⁴ Ibid.

²⁵ DE GOEJE, M. J (ed). *The Travels of Ibn Jubayr*. Leiden, 1907.

Quanto às traduções, em 1906 se dá a publicação da já mencionada edição de Celestino Schiaparelli, com o texto em língua italiana. Schiaparelli chega a ter conhecimento do manuscrito de Fez, que cita, mas também não chega a ter acesso ao mesmo, valendo-se também basicamente do manuscrito de Leiden.²⁶

Para o francês, a tradução foi empreendida por Maurice Gaudefroy-Demombynes,²⁷ utilizando o manuscrito de Leiden e propondo algumas correções nas notas de rodapé com base no manuscrito de Fez, dando origem a uma edição em quatro volumes, publicados de 1949 a 1965.²⁸ Roland Broadhurst parte do texto de Wright e De Goeje para a sua tradução. Sua edição traz uma série de notas explicativas, glossário de termos técnicos e palavras da língua árabe, um estudo prévio e ainda mapas do deslocamento de Ibn Jubair.²⁹

Estas obras mencionadas não esgotam o universo das edições e traduções da obra. Trata-se de um recorte daquelas que consideramos mais relevantes, mas o fato é que a obra tem sido traduzida e editada em diversos países e línguas.

Utilizaremos a edição de Broadhurst, que pelos elementos que soma ao material de Goeje acaba constituindo-se em material inestimável para o trato crítico da fonte. Utilizaremos, ainda, as edições de Wright e de Goeje, igualmente importantes por suas notas e textos introdutórios.

²⁶ SCHIAPARELLI, Celestino. *Ibn Gubayr: Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto*. Roma: Casa Editrice italiana, 1906..

²⁷ GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Maurice et al (ed).op. cit.

²⁸ Bonebacker nos informa a respeito desta edição que Gaudéfroy-Demombynes se valerá para isto da confrontação dos manuscritos feitas por G.S. Colins. No entanto, não chega a ser exaustivo o trabalho de confrontações feito. Cf. BONEBACKER, S. A., op. cit., p. 235.

²⁹ IBN JUBAYR. BROADHURST, Roland (trad.). *The Travels of Ibn Jubayr*. Londres: Goodword books, 2013 (reimpressão).

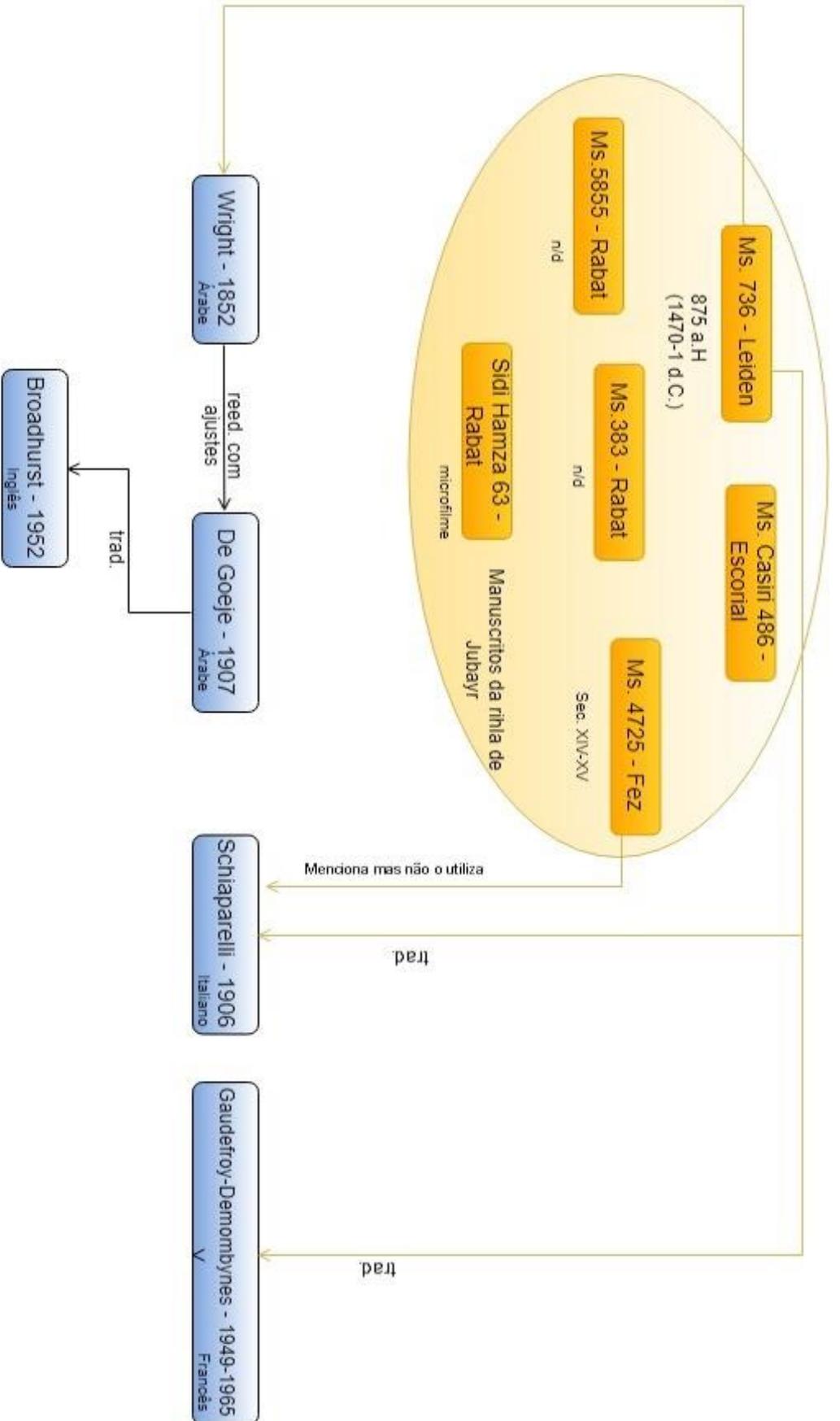


Figura 2: Manuscritos e edições de Ibn Jubayr

4.2 – Apresentação e estrutura do texto

Em 1183, portanto, Ibn Jubair decidiria dar início a uma viagem da qual retornaria em 1185, com o objetivo maior de realizar a *hajj*, peregrinação que faz parte dos pilares do Islã. Diferente de Benjamin de Tudela que nunca chega a manifestar de maneira clara sua motivação de viagem, Ibn Jubair afirma isto explicitamente em seu texto.

Alguns autores acrescentam à necessidade de cumprir a *hajj* uma segunda motivação, que seria a de expiar o pecado. Baseados no relato de al-Maqqari, remetem-se a uma situação na qual Ibn Jubair, reunido com o governante almóada de Granada, teria se visto forçado pelo mesmo a ingerir vinho, algo de que se privava em observância da religião. O governante, depois, sensibilizado por ver seu servidor mal, teria lhe dado sete taças (a mesma quantidade que o fizera beber) cheias de moedas de ouro.

Ibn Jubair decidiria então utilizar este dinheiro para fazer sua viagem de peregrinação e expiar o pecado do consumo de vinho. O grande problema desta história é que ela não tem qualquer fundamentação no relato de Ibn Jubair, e depende exclusivamente do texto bastante tardio de al-Maqqari. E embora o texto de al-Maqqari, um apanhado bibliográfico de figuras do Islã como tantas outras que surgem no período, possa ser uma fonte preciosa de dados de biografias de diversos muçulmanos, este caso específico parece mais enublado. Fosse essa a grande motivação da viagem de Ibn Jubair, seria de esperar alguma forma de menção a este episódio por parte do autor em sua *rihla*, o que não se verifica.

Outras motivações parecem estar presentes de forma implícita, se não na viagem em si, ao menos na estrutura da *rihla*, como aponta Yann Dejugnat. O autor defende que Ibn Jubair seria bastante próximo das cortes almóadas e estaria inserido no projeto de afirmação de sua legitimidade como governantes capazes de trazer unidade de volta à *umma*, combater o inimigo cristão, proteger os limites da fronteira do Islã e fazer a jihad.³⁰

O viajante faria um pequeno percurso pelo sul da península Ibérica, mas depois toma uma embarcação e vai então costeando cidades do Mediterrâneo. Passa por Tarifa, Ceuta, Sardenha, Sicília, a ilha de Creta, Alexandria no Egito. No Egito vai seguir pelo Nilo até o deserto, por onde segue para alcançar Aidabe e cruzar o Mar Vermelho e alcançar Jidá e então seguir até Meca.

³⁰ Dejugnat desenvolve estas questões de maneira pormenorizada ao analisar a própria estrutura da *rihla*, os elementos de elogio da autoridade almóada, sua representação de um Islã fragmentado e fraco no Oriente e sua insistência na representação negativa de cristãos. Cf. DEJUGNAT, Yann, 2010, op. cit.

Em Meca passa um período considerável, cerca de oito meses, onde realizaria a *umrah*³¹ e a *hajj* descrevendo em detalhe diversos dos rituais, cerimônias, construções, orações. Uma vez concluída sua *hajj*, seguirá então para Medina, outra cidade igualmente sagrada para os muçulmanos. Depois, seguirá já uma rota que, ao que tudo indica, seria sua rota de volta; uma rota mais longa, passando por Bagdá, Mossul, Aleppo, Damasco, Acre e Tiro, mas uma rota que o próprio viajante alerta o leitor que seria melhor:

The best for him who can is not see it, and to take his way by Syria to 'Iraq and join there with the Emir of the Baghdad pilgrimage. If this is impossible for him when going to Mecca, he should then, at the dispersion of the pilgrimage, go with that Emir al-Hajj to Baghdad and thence to Acre. Thence, as he pleases he may go to Alexandria, or Sicily, or elsewhere. He may even find a Rumi ship sailing to Ceuta or another Muslim land. And should he find this circling road to be too long, it will be easy in comparison with what he would meet with at Aydhab and places like it.³²

De Tiro, tenta embarcar para retornar a al-Andaluz, mas em vista do tamanho do navio acaba decidindo que era melhor voltar para Acre e aguardar uma outra embarcação melhor. Finalmente em Acre, após aguardar que as condições climáticas se mostrassem favoráveis para viagem, acaba embarcando com destino à Sicília, em uma viagem que deveria inicialmente levar quinze dias, mas que acaba levando quase dois meses.³³ Esta viagem de volta acaba sendo conturbada com tempestades e a embarcação acabaria naufragando na Sicília, onde são socorridos por ordem do rei normando Guilherme II. O viajante passa algum tempo na ilha e relata a condição dos muçulmanos na região, o que faz com que sua postura oscile com relação ao rei: antes favorável e elogioso, seduzido pelas riquezas e luxos da corte, começa a se ressentir ao ver muçulmanos subjugados e forçados à conversão. Por fim acaba dando continuidade à sua viagem, chegando a al-Andaluz em 1185.

A estrutura do texto tende a se dar em torno de núcleos organizadores do discurso, as cidades ou ainda os pontos de paragem e abastecimento. São ainda pontos importantes o deserto e o mar. O tempo também é um elemento organizador do discurso, e os capítulos são ordenados de acordo com os meses do calendário muçulmano. O autor informa, ainda, distâncias, a forma de se chegar e alcançar o destino (navio, camelo, caravana, mula, a pé), as eventuais

³¹ Umrah (ar. *عمرة*) peregrinação menor

³² “O melhor a fazer, para quem tiver condições, é não ver [este lugar] e seguir caminho pela Síria até o Iraque e lá se unir à peregrinação do emir de Bagdá. Se isso for impossível para aquele que está a caminho de Meca ele deve então, quando a peregrinação estiver já na sua dispersão, seguir com esse Emir al-Hajj para Bagdá e dali para Acre. De lá, se quiser pode ir para Alexandria ou Sicília ou qualquer outro lugar. Ele pode até encontrar um navio Rumi com destino a Ceuta ou outra terra muçulmana. E caso ele ache que esse caminho seja muito longo, será mais fácil comparado ao que ele encontraria em Aidabe e lugares como esse.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 66

³³ Deixam o porto de Acre no dia 10 de Rajab e são resgatados no dia 3 de Ramadã do ano 580 a.H (1184).

dificuldades passadas no caminho (perigos do mar e do deserto, risco de se perder, risco de ser escravizado, risco de ser roubado), as taxações e cobranças alfandegárias, dissensões internas e externas do Islã.

Sobre os lugares, o autor nos traz informações diversas, desde características climáticas, informações de pontos de paragem, aspectos arquitetônicos, econômicos e históricos das cidades, impressões pessoais sobre as mesmas e seus habitantes. Obviamente, em seu texto também se percebe um caráter de seleção por parte do viajante, com forte tendência a privilegiar aspectos que digam respeito ao seu universo cultural e religioso, mas o contrastante também merece destaque e o relato acaba trazendo muito sobre a maneira de ver o outro e as interações existentes entre os grupos.

Em termos de estrutura interna, a *rihla* guarda algumas semelhanças com o texto de Benjamin de Tudela. Assim como o texto do viajante judeu, Ibn Jubair estrutura em grande parte sua narrativa em torno de alguns núcleos organizadores do discurso, sobretudo a questão de um ordenamento urbano e uma ordenação cronológica clara, como já dissemos.

No entanto, diferente do viajante judeu, a questão cronológica em Ibn Jubair vai muito além de meramente pensar uma linearidade do texto. O viajante andaluz é extremamente minucioso em sua ordenação cronológica. Traz de maneira exaustiva a informação de dias do mês nos quais entra nas cidades, muitas vezes oferecendo a data correspondente do calendário cristão. Isto é certamente um indicativo de um universo bastante ampliado no qual o viajante tem uma noção bastante clara das correspondências entre estes calendários e o contato com o mundo cristão, algo que em nada admira considerando que parte do ambiente de al-Andaluz, onde a coexistência entre muçulmanos e cristãos era a tônica já há alguns séculos.

É verdade que a presença almorávida e almóada na península Ibérica dificultaria um bocado a vida de cristãos e judeus em al-Andaluz, muitos deles fugindo da região para evitar a conversão forçada a que eram submetidos. No entanto, haveria algum grau de conhecimento e contato ali muito mais comuns que no restante da Europa.

Ibn Jubair demonstra ao longo do texto uma familiaridade com conceitos relativos ao cristianismo que deixam claro que o viajante é exemplo da fluidez do mundo em torno do Mediterrâneo no século XII. Um mundo sujeito ao conflito e tensão, mas também em grande medida um mundo dado ao contato e à troca (e talvez em parte graças aos conflitos que forçam a refletir sobre si e sobre os demais).

O conhecimento do calendário cristão é um entre vários indícios. Vemos o próprio Ibn Jubair oferecer o equivalente da data cristã na introdução de 24 dos 27 capítulos do texto,

capítulos estes organizados pelos meses do calendário muçulmano. E no geral o autor se aproxima com bastante exatidão da data cristã, havendo variações pontuais.³⁴

Não que isso deva nos enganar em nenhum momento, a orientação do texto é para o mundo islâmico. É o calendário islâmico que Ibn Jubair segue para estruturar os capítulos do livro, sempre iniciados na lua nova.³⁵ O autor tem grande preocupação com esta questão e vemos passagens em que fica claro o quanto se ocupa com a precisão das informações e o quanto era fundamental para o cômputo do tempo conseguir identificar corretamente a data da lua nova e, com isto, o início de um novo mês. Isto é determinante para o próprio funcionamento da sociedade islâmica, visto que regravará seus ritos religiosos e o funcionamento de certas instituições. Quando, por algum motivo, Ibn Jubair se vê diante de situações em que há dificuldade de visualizar a lua nova, como um céu coberto por nuvens, um eclipse etc., o autor deixa isto claro, havendo inclusive casos em que isto poderia gerar problemas maiores.

É o que vemos em uma passagem bastante significativa do texto em que Ibn Jubair nos traz um testemunho sobre o início do mês de Dhu 'I-Hijjah de 1184. Este mês tem grande importância no calendário muçulmano, dado que a grande peregrinação (*hajj*) somente pode acontecer naquele mês. Isto tem implicações religiosas, mas também sociais e econômicas, visto que a cidade toda se organizava para estes momentos em que acorriam peregrinos, seus mercados funcionando apenas em datas muito específicas ligadas a rituais muçulmanos. Meca surge como uma cidade muito rica, sobretudo devido ao que era levado para lá de outras regiões e grande parte disso ocorria sobretudo em épocas de grande concentração de peregrinos na cidade.

They were watching for the appearance of the new moon on the night of Thursday the 30th of the month [anterior]. On the horizon the air had thickened and the clouds had piled up when, with the sunset, a faint glimmering of red appeared. Eagerly the people yearned for some break in the clouds that their eyes might catch a glimpse of the new moon. While they were about this, one of them cried, 'God is Great,' and the vast concourse followed him and cried, 'God is Great,' rising to behold what they could not

³⁴ Aqui estamos considerando especificamente a menção a datas cristãs na abertura de meses, mas o autor ao longo do texto faz ainda outras destas analogias. Destas correspondências do calendário cristão, apenas na primeira menção feita o viajante alude a receber a informação de “estrangeiros”. É possível que em outras situações ao longo do texto tivesse como consultar um cristão para saber a data equivalente (dado que durante parte considerável da viagem terá companhia cristã). No entanto, há trechos em que não parece ser o caso, o que leva a crer que ou o viajante teria conhecimento do calendário cristão ou ao menos teria depois buscado descobrir as datas já finda a viagem, para complementar as informações. Em qualquer hipótese, a preocupação em registrar e conhecer a maneira de computar o tempo de outra sociedade é revelador.

³⁵ Somente no início do livro nos vemos diante de um capítulo abarcando dois meses, o de Shawall e o de Dhu 'l-Qa'dah e isto é facilmente compreensível. O autor nos informa que embora sua viagem comece no dia 08 do mês de Shawall, é somente no final deste mês que começa a redigir seu texto, em alto mar. De maneira que o breve relato sobre os primeiros dias da viagem é escrito mais de memória, e não acompanhando os eventos. O autor então condensa as informações em um único capítulo. Todo o restante do texto vem estruturado mês a mês.

see, and pointing at what they only imagined, such was their eagerness that the standing on Mount 'Arafat should fall on Friday.³⁶

Ibn Jubair relata que, estando os muçulmanos no monte Arafat aguardando que a lua nova se manifestasse e o céu estando bastante nublado e repleto de nuvens, a tal ponto que era impossível enxergar, um deles acredita ter vislumbre da lua nova. Um grupo de muçulmanos então se dirigiria ao cádi para dar testemunho e o cádi rejeitaria sua fala como sendo impossível, dado o estado do céu, que não permitia que se enxergasse a lua.³⁷

Esta preocupação com o registro minucioso de datas é algo que salta aos olhos quando comparado com o relato de Benjamin de Tudela, cuja única data registrada explicitamente é aquela do prólogo, escrito por outra pessoa.

E se é verdade que a cidade organiza em grande parte o discurso, em certa medida podemos afirmar que a preocupação com o calendário se sobrepõe à mesma. Os capítulos não estão ordenados inicialmente em função das cidades, mas em função dos meses; as cidades surgem como núcleos organizadores, mas sempre inseridas no critério cronológico que se sobrepõe a elas. Muitas vezes o texto parece ter uma ruptura mesmo em sua narrativa de uma determinada localidade, para que o viajante possa então dar início ao relato de um novo mês.

Um exemplo no qual podemos observar o quanto o tempo vai se impor à estrutura das cidades percebe-se logo nos primeiros momentos do texto. Ao final do primeiro capítulo que comporta os dois primeiros meses da viagem vemos Ibn Jubair se aproximar de Alexandria e começar a descrever desde o momento em que, ainda no mar, avistam o farol, e depois quando desembarcam na cidade Egípcia:

On the morning of Saturday the 29th of the month, God gave us the good news of our safety with the appearance of the lighthouse of Alexandria some twenty miles away. Praise be to God for that; praise due for the abundance of His favour and generous works. At the end of the fifth hour of that day we anchored in the harbour of the town, and then went down to the shore.³⁸

³⁶ “Eles estavam observando aguardando o aparecimento da lua nova na noite de quinta, dia 30 do mês [anterior]. No horizonte o ar estava denso e as nuvens se acumulavam quando, com o pôr do sol, uma fraca luz vermelha apareceu. As pessoas, ansiosas, desejavam que uma brecha se abrisse entre as nuvens para que seus olhos pudessem ter um vislumbre da lua nova. Enquanto estavam envolvidos com isso, um deles exclamou “Deus é grande” e uma grande multidão o imitou e exclamou “Deus é grande”, tentando contemplar o que não conseguiam ver, apontando na direção de algo que apenas imaginavam, tamanha era sua vontade de que a estada no monte Arafate acontecesse numa sexta.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 172.

³⁷ Ibid., pp. 172-173

³⁸ “Na manhã do sábado, dia 29 daquele mês, Deus nos deu a boa nova de que estávamos seguros com a aparição do farol de Alexandria a cerca de 20 milhas de distância. Graças sejam dadas a Deus por isso; graças pela abundância de sua benevolência e por suas obras generosas. No fim da quinta hora daquele dia nós ancoramos no ancoradouro da cidade, e depois descemos para a costa.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 30

Este primeiro capítulo então se encerra com o viajante agradecendo a Deus por finalmente alcançarem terra firme após um mês viajando em um navio e informando que se hospeda em um *funduq*.

Logo em seguida, o capítulo do mês de Dhu 'l-Hijjah de 578 a.H. (1183 d.C.) abre da seguinte forma: “The first day of the month was a Sunday and the day after our arrival in Alexandria. The day of our landing, one of the first things we saw was the coming on board of the agents of the Sultan to record all that had been brought in the ship.”³⁹

As passagens acima revelam muito da ordenação do texto. O viajante chega a Alexandria no último mês de Dhu 'l-Qa'dah e informa onde se hospeda. Encerra a narrativa deste mês e começa a do mês seguinte informando que o mesmo inicia um dia após chegarem a cidade. Determinada esta informação, retorna para falar dos eventos que ocorrem no dia anterior ao início daquele mês! É mais importante para o viajante primeiro estabelecer a cronologia, o dia da lua nova e depois dar seguimento ao relato sobre Alexandria.

Exemplos como este surgem ao longo do texto e nos permitem perceber que a ordenação cronológica é fundamental. Não importa que o relato sobre uma cidade tenha que se dividir em dois ou mais meses, como no caso de Meca. Importa que o texto traga de maneira clara a ordenação cronológica e a inserção dos eventos no calendário muçulmano.

Outro exemplo interessante a este respeito que mostra que a sequência cronológica é importante e que, mais que isso, o texto segue em grande medida o fluxo de reflexões do viajante sem grandes edições posteriores se dá quando o viajante, tendo feito sua descrição de Alexandria, Cairo e Misr e seguindo pelo rio Nilo rumo a Qus percebe que esqueceu de relatar um evento que presencia em Alexandria. O texto não foi editado de maneira a inserir esta informação no relato da cidade; pelo contrário, vemos o viajante abrir uma seção que chama “A note to repair an oversight” no meio do relato, quebrando mesmo seu fluxo, para trazer a informação.⁴⁰

Afirmar a centralidade do calendário lunar para a estruturação do texto e formação dos capítulos não significa que as cidades não tenham importância no texto pois, como já afirmamos, elas também fazem parte de seu núcleo de ordenação, dado que elas orientam um itinerário a ser seguido e com isto a estrutura narrativa.

³⁹ “O primeiro dia do mês foi um domingo e o dia após nossa chegada em Alexandria. No dia de nossa atracagem, uma das primeiras coisas que vimos foi que agentes do sultão embarcaram para registrar tudo que o navio trazia.” [tradução livre] Ibid., p. 31

⁴⁰ Um relato sobre prisioneiros cristãos.

Quanto às cidades percorridas, percebemos a centralidade do Mediterrâneo no texto. Yann Dejugnat chega a propor a centralidade do mesmo como fronteira do mundo islâmico. Por ora, embora não nos aprofundemos, cabe ressaltar que o roteiro de cidades na primeira parte do texto demonstra a predileção pela costa do Mediterrâneo: Tarifa, Ceuta, Sardenha, Alexandria são exemplos claros. Uma vez chegando ao Egito, sua rota abandona temporariamente o Mediterrâneo: seguindo pelo Nilo e depois pelo deserto até Aidabe, toma embarcação para atravessar o mar Vermelho, alcançar o Hejaz e então visitar as sagradas cidades de Meca (onde se prolonga bastante) e Medina. Dali, segue penetrando o continente: Bagdá, Mossul, seguindo depois uma rota ascendente que começa a se inclinar aos poucos novamente para a costa do Mediterrâneo: Harran, Alepo, Hamah, Homs, Damasco, Acre, Tiro. Da costa, na cidade de Acre, se lança novamente ao Mediterrâneo em sua viagem de volta para casa. No Mediterrâneo toma embarcações cristãs nas duas vezes.

Das cidades, o autor nos fala de sua estrutura urbana, dando destaque às grandes construções de mesquitas, igrejas, hospitais, banhos, mercados, hospedarias (especialmente *funduqs* e *khans*). E, embora seu texto seja muito mais dado às minúcias que o de Benjamin de Tudela, é importante notar que Ibn Jubair também irá privilegiar algumas cidades, que descreve de maneira exaustiva, enquanto outras serão mencionadas de maneira muito breve aproximando sua *rihla* do modelo da *fahrasa*.⁴¹

Alguns lugares ganharão descrição mais exaustiva, como é o caso de Alexandria, Cairo, Meca, Medina, Bagdá, Mossul, Alepo, Damasco, Acre e cidades da Sicília, sobretudo Messina e Palermo.

Assim como percebido em Benjamin de Tudela, o caminho aqui também ganha especial significado, sendo ele próprio um lugar. A busca pelo santuário permeia todo seu imaginário e o viajante se preocupa em registrar ao longo do caminho manifestações do sagrado, o que implica em adotar uma rota que é ela própria pensada em termos de buscar estes lugares. Se o destino é Meca, as cidades do caminho da ida e da volta são igualmente importantes. As dificuldades vividas também ganham pleno sentido, porque preparam o viajante, que como peregrino também é um penitente, para o momento da chegada ao santuário por excelência.

⁴¹ DEJUGNAT, Yann, 2010, op. cit. *Fahrasa* é o que na literatura muçulmana andaluza corresponderia a grandes catálogos de estudiosos contendo o nome de seus mestres e os temas que teriam estudado com cada um deles, e acaba sendo um gênero biográfico difundido sobretudo em al-Andaluz e no norte da África; muitas vezes são catálogos que trarão estas listas, apresentadas de maneiras curtas e sem maior desenvolvimento. Além desta lista de mestres e outras informações biográficas podiam trazer informações de viagens feitas, lugares visitados. São entradas breves dedicadas a cada uma das pessoas que a obra aborda, tendo de fato um aspecto catalográfico. Cf, FAHRASA. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1991, v. 2, p. 743-744. REYNOLDS, Dwight (org.). *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkeley: University of California Press, 2001.

O texto é permeado por um forte tom informativo, às vezes sendo mesmo exaustivo em suas descrições de lugares sagrados. Meca ganha longos relatos sobre interior e exterior da *caaba*, os rituais ao redor das mesmas, as manifestações de milagres vividas. O viajante nos informa ainda de maneira prolongada sobre produtos locais, mercados, rotas, governantes, obras de caridades, homens e mulheres piedosos. Impressões pessoais sobre povos também permeiam seu relato. Se é verdade que certas cidades ou vilas quase pareçam desprovidas de presença humana dado o pouco interesse em relatar a população de certas regiões, em outros, vemos o viajante demonstrar interesse em descrever a população local, como em Meca, Bagdá, Damasco, Acre, Tiro, Palermo, Messina. Também a descrição de grupos tidos como heréticos no Islã é bem marcada no relato.

Com relação ao objetivo do viajante ao relatar o texto e que seria determinante para pensarmos a obra, ao que tudo indica o motivo maior é a realização da *hajj*. É o que organiza a estrutura do seu texto de forma geral e Meca ocupa a maior parte do relato, sem dúvida. Após a realização da peregrinação, o viajante passa muito rapidamente pelos outros lugares, já evidenciando um caminho de volta para casa e, quando se demora, é porque as condições para viagem não são favoráveis (em Acre, chega a esperar mais de dez dias para poder embarcar;⁴² em Trapani, vemos uma situação parecida, com o viajante tendo de aguardar o fim do inverno para poder viajar.⁴³

Quanto ao público ao qual o texto se dirige, claramente é de origem muçulmana. Isto se evidencia pela língua na qual o texto é escrito, pelas referências feitas a elementos da religião e da história muçulmana, por autores citados pelo viajante em seu texto. Mas que pretendia com a obra? Que ela fosse um guia de viagem, um diário pessoal de sua experiência? Segundo Dejgnat, o que o texto traz implícito e que revela em grande parte os objetivos do viajante seria o elogio aos califas almóadas. O autor constrói sua argumentação dando destaque ao fato de que o viajante seria secretário na corte em Granada, na menção e elogio que faz a todo tempo aos almóadas e ao povo do Magreb especificamente.

Concordamos com o autor no que se refere ao fato de que Ibn Jubair certamente traz um discurso que é político e ideológico, porque menciona a todo o tempo vícios e situações no Islã que seriam reprováveis ao mesmo tempo em que louva os feitos e glórias dos governantes magrebinos. Se isto é feito de maneira deliberada como um grande projeto almóada, já

⁴² IBN JUBAYR, op. cit., p. 326.

⁴³ “The new moon rose on the night of Monday the 4th of February, while we awaited in Trapani the end of winter and the sailing of the Genoese ship in which we hoped to travel to Andalusia” (“A lua nova apareceu na noite de segunda, dia 4 de fevereiro, enquanto nós esperávamos em Trapani pelo fim do inverno e a partida do navio genovês no qual esperávamos viajar para a Andalusia” [tradução livre]). Ibid, p. 357.

consideramos mais difícil estimar, com os dados de que dispomos. O viajante poderia ter pretensões de que seu texto fosse bem recebido na corte, e certamente expressava uma visão de mundo que era muito influenciada pelos almóadas, fazendo parte diretamente deste círculo. Isto fica claro em um olhar que é positivamente orientado com relação a seus governantes e que tende a criticar demais autoridades islâmicas.

O que parece difícil afirmar, por falta de indício mais substancial, é que sua viagem fizesse parte deste projeto, que tivesse sido pensada e orquestrada para tal. Mais plausível, para nós, é pensar que um funcionário da corte almóada, influenciado pela sua própria posição e *status* tornaria visível em sua visão de mundo o meio do qual provinha.

Assim, concordamos com Dejugnat que os almóadas certamente teriam um projeto deste tipo e que Ibn Jubair, fazendo parte de um *entourage* almóada e vivendo em seu ambiente de corte, provavelmente estaria imerso neste meio e compartilharia dos valores de uma legitimidade almóada sobre outras autoridades. No entanto há outras camadas e elementos no texto, como o elogio de Saladino, que tornam um pouco difícil que o texto, como nos chega, pudesse ser um grande panfleto encomendado pelos almóadas para construir sua legitimidade.

Até pela estrutura do texto e pelo objetivo declarado da viagem, nos parece difícil que o motor principal que coloca em marcha seja este projeto almóada. No entanto, ele compartilharia destas visões de mundo e acabaria manifestando em seu texto seus anseios políticos e desejos com relação a uma realidade na qual os almóadas se configurariam como os grandes governantes do *dar al-Islã*.

Somado a este componente ideológico, deve se acrescentar ainda o aspecto devocional que o texto transparece a todo o tempo. O viajante tem grande interesse sobretudo em narrar as orações e pregações que assiste nas mesquitas, sobretudo as conduzidas em Meca e Bagdá. Dá grande destaque a estas falas e os oradores são avaliados sempre pelo conhecimento do Corão e da tradição, pela eloquência, pela capacidade de comover seus ouvintes.

Em seu relato e atenção aos detalhes, as grandes estruturas urbanas e as construções monumentais, tais como em Benjamin de Tudela, ganham seu destaque. O viajante parece se interessar, obviamente, por elementos urbanos necessários em cidades muçulmanas para a prática e vivência religiosa, como as mesquitas e os lugares de ablução, ou ainda os lugares de parada e abastecimento de água nas estradas em direção aos pontos de peregrinação, obras de pessoas caridosas às quais o viajante dá grande valor.

Aspectos das relações políticas são ainda perceptíveis. O claro conflito entre cristãos e muçulmanos é aparente no texto, embora não dite toda a tônica da relação e representação dos cristãos pelo viajante, como perceberemos. As relações entre lideranças do Islã e seus conflitos

são igualmente abordados pelo viajante, como quando menciona a conquista de Bajayah (Bougie) pelo senhor de Maiorca: a cidade de Maiorca era dominada pelos almorávidas e Ibn Jubair lamenta que Bajayah, antes no poder dos almóadas, seus soberanos, caia em suas mãos.⁴⁴ Ao mesmo tempo, ao saber que o rei Guilherme II talvez buscasse atacar Maiorca, Ibn Jubair deseja que ele falhe: mesmo sendo cidade dominada por um opositor almóada, o viajante não deseja ver uma cidade muçulmana caindo em poderio cristão.⁴⁵

Ibn Jubair não parece ter o mesmo interesse de Benjamin de Tudela em termos de registro das atividades urbanas. Ele menciona, sem dúvidas, os mercados das cidades e em alguns casos os produtos mais comuns, mas não vemos o interesse em registrar especificamente atividades desempenhadas, mas em Benjamin isto parece mais metódico em sua realização. Também não vemos uma preocupação de cunho demográfico de Ibn Jubair com relação às comunidades muçulmanas. Por outro lado, vemos um interesse acentuado, assim como em Benjamin, por lideranças comunitárias e religiosas, figuras de autoridade governantes, além de pessoas que demonstrem obras caridosas com peregrinos e estrangeiros.

A temática do peregrino/estrangeiro é uma constante em todo o tempo e percebemos que traz muito da vivência do viajante, suas expectativas e a realidade que acaba encontrando ao entrar nas cidades. Isto porque, como um peregrino, o viajante nutria expectativas de que todo esforço deveria ser feito para receber bem, cuidar, ajudar com doações e redes de solidariedade locais essa figura. Considerando a importância que a peregrinação tem no Islã, o viajante se vê frustrado ao perceber que em lugares como o Aidabe⁴⁶ e, especialmente, o Hejaz, onde segundo Ibn Jubair o peregrino era submetido a espoliações diversas:

The greater number of the people of these Hejaz and other lands are sectaries and schismatics who have no religion, and who have separated in various doctrines. They treat the pilgrims in a manner in which they do not treat the Christians and Jews under tribute, seizing most of the provisions they have collected, robbing them and finding cause to divest them of all they have. The pilgrim in their lands does not cease to pay dues and provide foods until God helps him to return to his native land.⁴⁷

⁴⁴ IBN JUBAYR, op. cit., pp. 353-354.

⁴⁵ IBN JUBAYR, op. cit., p. 354.

⁴⁶ Ibid., p. 65

⁴⁷ “A maior parte das pessoas das terras de Hejaz e outras terras são sectários e cismáticos que não têm religião e que se dividem em várias doutrinas. Eles tratam os peregrinos de uma forma que eles não tratam os cristãos e judeus que vivem sob tributo, tomando a maior parte das provisões que eles juntaram, roubando deles e encontrando motivo para despojá-los de tudo que têm. O peregrino não para de pagar taxas e fornecer alimento nessas terras até que Deus o ajude a voltar para sua terra natal.” [tradução livre] Ibid., p. 72.

Em outras cidades, como Bagdá,⁴⁸ é a frieza e má recepção do estrangeiro que o incomoda; e, em terras cristãs, a boa recepção é sempre vista por ele com grau de cautela e reserva.⁴⁹

Outro aspecto marcante na estrutura do texto é a pontuação de lugares dotados de algum grau de sacralidade, e eles abundam, sobretudo em cidades como Meca e Medina, mas também os vemos em terras de domínio cristão como Acre ou mesmo a Sicília. O autor pontua seu relato com lugares de sepultamento dos companheiros do profeta, seus parentes, os seguidores dos companheiros, homens e mulheres piedosos e santos. Menciona ainda lugares pelos quais estas figuras teriam passado, objetos tocados por elas, milagres associados a estas figuras e todas as devoções decorrentes disso.

Tendo sido expostas as linhas gerais da estrutura e conteúdo do texto, vamos agora nos deter de maneira mais pormenorizada nos elementos que consideramos mais centrais em termos dos eixos descritivos que elegemos aqui para observar de que maneira o viajante vai construindo a representação do universo no qual transita. Um universo que, embora não se limite às cidades costeiras do Mediterrâneo exclusivamente, guarda uma relação estreita com ele, que vai também ser a porta que permite o contato entre mundos tão distintos.

Assim como no capítulo anterior, daremos destaque aqui à questão da identidade muçulmana e das alteridades percebidas e como isto moldará sua visão de mundo e representação do outro, seja ele cristão, seja ele muçulmano.⁵⁰ O segundo momento dará conta de pensar a representação espacial pelo viajante, e será estruturado em torno de três eixos principais: a cidade, o deserto e o mar. Discutiremos as temáticas apresentadas pelo viajante sobre estes três espaços, o papel deles no relato e as caracterizações destes ambientes. Um terceiro eixo será em torno da concepção do *dar al-Islã* pelo viajante, que nos permite perceber um mundo fragmentário permeado por governantes diversos e as tensões decorrentes. Por fim, o último eixo ao qual daremos destaque deverá analisar a maneira como o autor permeia o espaço com referências religiosas de naturezas distintas, nos permitindo configurar uma geografia sagrada.

⁴⁸ “The stranger with them is without fellowship, his expenses are doubled, and he will find amongst them none who do not practice hypocrisy with him or make merry with him only for some profit or benefit. It is as if they are forced to this false form of friendship as a condition of gaining peace and agreement in their lives together”. (“O estrangeiro entre eles não conta com amizade, seus gastos são dobrados e ele não encontra ninguém entre eles que não seja hipócrita ou que finja ser amigável apenas para conseguir algum lucro ou benefício. É como se eles fossem forçados a essa forma de amizade falsa como requisito para conseguir ter uma vida em comum pacífica e de concórdia” [tradução livre]). IBN JUBAYR, op. cit., p. 227

⁴⁹ Ibid. p. 345

⁵⁰ O elemento judaico aparece muito pouco no relato de Ibn Jubair, como veremos.

4.3 – Representação do espaço urbano

A representação do espaço pelo viajante se estrutura basicamente em três eixos: as cidades, o mar e o deserto. O deserto surge como o espaço onde se estaria sujeito a ataques de tribos beduínas e sua construção do espaço será sempre marcada por pontuar os lugares de parada onde poderiam buscar o abastecimento de água. Pontua os caminhos ainda com vilas beduínas ou pequenas cidades onde encontrariam formas de se abastecer de água e mantimentos. A todo o tempo o viajante menciona que nestas pequenas vilas conseguiriam trocar com as tribos locais os tecidos que levavam com este objetivo

Here the Bedouin barter their products, which are meat, butter, and milk; and the pilgrims, greedy for meat and thirsty for milk, rush to buy it, giving pieces of coarse calico that they bring with them for dealing with the Bedouin, who will not barter save for this.⁵¹

O deserto por vezes aparece ainda lugar de perigo, e lugares para descanso fortificados aparecem nestes espaços, como os *khans* onde se poderia encontrar abrigo ou caravançarais. Vemos que o viajante depende em grande medida de estar inserido em grandes grupos, caravanas de mercadores ou peregrinos, que poderiam garantir a segurança em uma situação na qual se estava sujeito a ataques. E menções a ataques na estrada, fosse no deserto ou não, são sempre feitas, observando um equilíbrio frágil entre cidades e tribos nômades beduínas ou, ainda, povos montanheses que muitas vezes atacavam os viajantes. O risco de se viajar sozinho então se via aumentado e a importância de buscar a segurança de uma caravana era importante.

No deserto, a importância de buscar aqueles que conheciam o caminho e os percalços do mesmo também era importante, e vemos a atuação dos mestres dos camelos que alugavam seus animais e conduziam os viajantes pelo deserto. Sem o camelo, explica Ibn Jubair, era impossível cruzar estas terras. Estes mestres além de saber os caminhos, sabiam os pontos de abastecimento de água e a distância do ponto seguinte, sabendo quanto de água era importante levar consigo até o próximo ponto.

Nos desertos, o que pontua o caminho não são as grandes cidades somente, mas as vilas, caravançarais, *khans* e pontos de abastecimento de água. O viajante frequentemente cita lugares

⁵¹ “Aqui os beduínos trocam seus produtos, que são carne, manteiga e leite; e os peregrinos, desejosos por carne e sedentos por leite, se apressam para comprar, dando tecidos de chita grosseira que trazem consigo para trocar com os beduínos, que não aceitam fazer negócio a não ser em troca disso.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p 213

de parada com água, fala de sua qualidade, se era doce ou salobra, se havia cisternas, piscinas, poços etc.

Em alguns momentos a caminhada pelo deserto se mostraria como segura: no caminho entre Qus e Aidabe, dada a grande movimentação de caravanas de mercadores, raramente se enfrentava riscos maiores e o viajante chega a mencionar que não raras vezes se veria carregamentos de pimentas e especiarias abandonadas no deserto em função do camelo que os carregava ter adoecido:

The greater part of this was the loads of pepper, so numerous as to seem to our fancy to equal in quantity only the dust. A curious circumstance that we observed in this desert is that you will discover loads of pepper, cinnamon, and the like thrown unguarded by the side of the road. They are left on the road like this through the sickness of the camels that bear them, or for some other reason, and remain thus in their place until their owners remove them, secure from all risk despite the number of men of all kinds who pass beside them.⁵²

Em outros casos o risco do ataque de tribos beduínas colocava a necessidade de se viajar com soldados (motivo pelo qual o viajante recomenda acompanhar a caravana da peregrinação do Emir do Iraque, como já mencionamos).

Mas são as cidades ou mesmo vilas menores que ocupam o centro do mundo de Ibn Jubair. Se vemos o viajante a todo o tempo preocupado com o registro do caminho pelo deserto, das tribos encontradas, dos lugares onde comprava alimento e onde encontrava água, estes são espaços de rudeza e rusticidade e o viajante muitas vezes representa estas tribos do deserto como opostas à cultura e urbanidade. É assim que vemos a cidade emergindo no texto como os grandes centros onde a lei e a religião eram vividos em sua essência, onde havia as melhores e mais belas mesquitas, as grandes obras como hospitais e universidades, os mercados, os jardins, as casas de banho, as escolas. As cidades são o grande centro narrativo e organizador do discurso, em função do qual se organiza o caminho, o itinerário. O viajante dá grande destaque aos centros urbanos por onde passa.

O deserto é apenas o seu contraponto, aquilo que faz com que ela surja ainda mais resplandecente. Quanto ao mar, ele é um terceiro elemento fundamental em sua narrativa, mas daremos mais destaque a ele em nosso último capítulo em que nos debruçaremos sobre a

⁵² “A maior parte eram carregamentos de pimento, tão numeroso que parecia em nossa imaginação se igualar em quantidade apenas à poeira. Uma circunstância curiosa que notamos nesse deserto é que é possível encontrar carregamentos de pimenta, canela e semelhantes largados sem guardião ao lado da estrada. Eles são deixados ali devido ao adoecimento dos camelos que os carregavam ou por algum outro motivo e ali continuavam até seus donos voltarem para os removerem, seguros de qualquer risco apesar do número de homens de todo tipo que passavam por ali.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 61

configuração do mundo Mediterrâneo no século XII como um grande eixo de trocas e contatos entre culturas.

A cidade é o centro da vida no relato de Ibn Jubair. É naquele espaço que constrói as relações e tensões de sua narrativa. Sendo alguém que se identifica entre outras coisas como um habitante da cidade, não estranha a ênfase dada pelo peregrino ao ambiente urbano.

Como já descrevemos anteriormente, sua narrativa tem um caráter informativo bastante forte e isto é particularmente verdadeiro com relação às cidades. No entanto, alguns lugares serão descritos de maneira mais exaustiva, ao passo que outros parecem apenas pontuar um mapa, um itinerário, a ser percorrido.

Ibn Jubair é também um viajante muçulmano percorrendo terras em tempos de guerra e elementos que remetem à fortificação do espaço ganham destaque em sua visão. Cosmopolita e dado ao ambiente cortesão, as grandes construções palacianas, os grandes monumentos cuja estética se impõem à visão e causam impacto sobre aquele que vê certamente também não passam despercebidos pelo andaluz.

Diversas cidades são citadas como sendo cercadas por muralha no relato do viajante, sejam elas muçulmanas ou não. Dentre elas, podemos citar Medina, Bagdá, Mossul, Harran, Manbij, Trapani, Hamah, Tiro. Em certos momentos apenas é mencionada a existência da muralha, mas em outros nos deparamos com uma caracterização pormenorizada, com detalhes sobre tamanho, quantos lados da cidade a muralha cerca, o caráter inexpugnável de certas fortificações. Medina, por exemplo, cercada por uma muralha dupla e contaria com quatro portões.⁵³ Tiro é descrita como uma cidade preparada para ser um refúgio, sendo guardada cuidadosamente pelos francos, cidade inexpugnável cercada por muralhas fortes.⁵⁴ Homs contaria com uma muralha forte de pedras negras com portões de ferro muito altos⁵⁵

Embora para algumas cidades o autor não forneça informações sobre a presença ou não da muralha, há ainda alguns casos em que faz questão de marcar a inexistência da mesma, ou ainda os vestígios de alguma muralha em ruínas. Explicitamente cita como desprovida de

⁵³ IBN JUBAYR, op. cit., p. 206

⁵⁴ Ibid., p. 319-20

⁵⁵ Ibid., p. 268

muralha as cidades de Aidabe, al-Kufah, Dunaysar, Ra's al-'Ain. Em estado de ruína estariam as muralhas de Meca,⁵⁶ de al-Hillah, Buza'ah.

Menções a estruturas fortificadas, castelos, cidadelas também surgem a todo o tempo no texto, como no Cairo, quando o viajante menciona passar pela construção de uma cidadela: “We also looked upon the building of the citadel, an impregnable fortress adjoining Cairo which the Sultan thinks to take as his residence, extending its walls until it enfolds the two cities of Misr and Cairo.”⁵⁷

Em Maridin, menciona brevemente a existência de um castelo no alto de uma montanha.⁵⁸ Os ismailitas são citados como tendo castelos no monte Líbano.⁵⁹ Em alguns casos, vemos menções a fortalezas no interior da cidade, em outros casos são pontos afastados de centros urbanos e, em outros ainda, ficam fora da cidade, mas a uma distância curta, sendo muitas vezes escolhida como sede de governos. Saladino foi um governante que adotou o hábito de se estabelecer mais afastado dos grandes centros urbanos, mandando criar fortalezas em certos momentos, como no já citado caso de Cairo.

Essas construções fortificadas costumam ser acompanhadas em sua descrição por estruturas como grandes portões de ferro, fossos, torres. Assim, a fortaleza de Harran contaria com um grande fosso separando-a da cidade.⁶⁰ Damasco também contaria com este tipo de estrutura em que a residência do governante não estava na cidade, mas em um castelo separado da mesma.⁶¹ Alepo surge como um forte bem protegido por muralhas e torres guarnecidas.⁶² Tiro conta com muralha dotada de poternas.⁶³

Se o espaço urbano vem marcado por estas estruturas que oferecem segurança em um mundo em que as fronteiras são flutuantes, no interior destes espaços a cidade se mostra como um organismo vivo, e repleta de estruturas que chamam a atenção do viajante: hospitais, escolas, mercados, hospedarias, mesquitas, lugares para realização das abluções rituais, banhos, espaços de lazer, construções monumentais, jardins, igrejas, portos, poços, cisternas.

Certamente nem toda cidade aparece dotada de todos estes elementos. Em alguns casos o viajante se mostra vago, apenas afirmando que certos lugares seriam dotados das

⁵⁶ IBN JUBAYR, op. cit., p. 110

⁵⁷ “Também vimos a construção de uma cidadela, uma fortaleza impregnável adjacente ao Cairo que o sultão pensa em fazer sua residência, ampliando suas muralhas até que elas envolvam as duas cidades de Misr e Cairo” [tradução livre]. Ibid., p. 43.

⁵⁸ Ibid., p. 250

⁵⁹ Ibid., p. 264.

⁶⁰ Ibid., p. 256.

⁶¹ Ibid., p. 301

⁶² Ibid., p. 260.

⁶³ Ibid., p. 319.

“conveniências” necessárias a uma cidade e ficamos sem saber mais a respeito do que o viajante considera como sendo necessário. Outras cidades, no entanto, nos surgem em grande detalhe e conseguimos quase vislumbrar suas construções, cores, cheiros. Meca, em especial, surge com uma riqueza tão grande de detalhes que conseguimos vislumbrar mesmo as construções da *caaba* e seus arredores e ao buscarmos imagens atuais destas construções e cruzarmos as informações com o relato do viajante chega a ser surpreendente o quanto sua descrição parece ainda hoje bastante fiel ao que um peregrino encontraria ao entrar na cidade sagrada de Meca.

O ambiente urbano também se mostra muitas vezes como um espaço amontado e desorganizado, as ruas em certos momentos surgem como sujas, as estradas e caminhos apinhados, as ruas estreitas. Damasco, embora dita grandiosa e fortificada, teria ruas estreitas e escuras, as casas tendo três andares e apinhadas de tal forma que o risco de incêndio seria uma constante:

Its streets are narrow and dark, and its houses are made of mud and reeds, arranged in three storeys one over the other, so that fire speedily takes hold of them. Damascus contains as many people as three cities, for it is the most populous in the world. Its beauty is all outside, not in.⁶⁴

Da mesma maneira, as ruas de Acre surgem tumultuadas pela grande quantidade de pessoas: “Its roads and streets are choked by the press of men, so that it is hard to put foot to ground”.⁶⁵ A cidade é dita ainda como tendo mau cheiro e imundície, mas boa parte da retórica do viajante acerca da cidade guarda relação com o fato de ser uma cidade em domínio cristão, e podemos acreditar que parte de sua descrição da cidade como uma grande imundície se deva a isto, mas não exclusivamente, pois outras cidades como Tiro e Palermo, também de domínio cristão, surgem como grandes construções repletas de urbanidade e elementos que o viajante destaca. Tiro especialmente é comparada com Acre e teria ruas mais limpas, pessoas mais gentis, casas maiores e mais espaçosas e um povo menos *obstinado em sua descrença*, culminando com a observação de que “Acre is a town at once bigger, more impious, and more

⁶⁴ “Suas ruas são estreitas e escuras e suas casas são feitas de lama e bambu, organizados em três andares um sobre o outro, de maneira que o fogo rapidamente se alastra por eles. Damasco tem tantas pessoas quanto três cidades, pois é a mais populosa do mundo. Sua beleza fica do lado de fora, não dentro.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 295

⁶⁵ “Suas estradas e ruas são entupidas de gente, de maneira que é difícil o pé tocar o chão.” [tradução livre] Ibid., p. 318

unbelieving”.⁶⁶ Homs surge com um interior desordenado, desgastado e prédios “remendados”.⁶⁷

Outras cidades surgem com ruas amplas e espaçosas, construções grandiosas, organização. Manbij (Hierápolis) surge como uma cidade de ruas amplas e espaçosas, com lojas grandes e espaçosas.⁶⁸ Alexandria é dita como contando não apenas com ruas largas, mas com estruturas altíssimas e construções espaçosas.⁶⁹ Palermo, por sua vez, teria estradas e avenidas largas, seria uma cidade situada em meio a espaços abertos e planícies repletas de jardins, algo que chama sua atenção:

It is the metropolis of these islands, combining the benefits of wealth and splendour, and having all that you could wish of beauty, real or apparent, and all the needs of subsistence, mature and fresh. It is an ancient and elegant city, magnificent and gracious, and seductive to look upon. Proudly set between its open spaces and plains filled with gardens, with broad roads and avenues, it dazzles the eyes with its perfection.⁷⁰

Os centros urbanos muçulmanos surgem ainda dotados de lugares de estudo. Nisso o viajante se alinha ao conceito sempre presente no Islã do *talab al-'ilm* (طلب العلم), ou seja, a busca pelo conhecimento. Chega a explicitamente dizer isto, inclusive, ao recomendar:

Whoever of the young men of the Maghrib seeks prosperity, let him move to these lands and leave his country in the pursuit of knowledge and he will find many forms of help. The first of these is the release of the mind from the consideration of livelihood, and this is the greatest and most important. For when zeal is present the student will find the way clear to exert his utmost endeavour, and there will be no excuse for lagging behind, save in the case of those addicted to idleness and procrastination, and to them this exhortation is not addressed. We speak only to the zealous, who in their own land find that the search for the means of living comes between them and their aim of seeking knowledge. Well then the door of this East is open, so enter it in peace industrious youth and seize the chance of undistracted (study) and seclusion before a wife and children cling to you and you gnash your teeth in regret at the time you have lost.⁷¹

⁶⁶ “Acre é uma cidade ao mesmo tempo maior, mais ímpia e mais descrente.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 319

⁶⁷ Ibid., p. 268

⁶⁸ Ibid., p. 258

⁶⁹ Ibid., p. 32

⁷⁰ “É a metrópole dessas ilhas, combinando os benefícios da riqueza e esplendor e tendo tudo que você poderia desejar de beleza, real ou aparente, e todas as necessidades da subsistência, maduro e fresco. É uma cidade antiga e elegante, magnífica e graciosa, sedutora de se ver. Situada orgulhosamente no meio de espaços abertos e planícies repletas de jardins, com amplas estradas e avenidas, ela encanta os olhos com sua perfeição.” [tradução livre] Ibid., p. 348

⁷¹ “Quem, entre os homens do Magrebe, buscar prosperidade, que venha para essas terras e deixe a sua na busca pelo conhecimento e então encontrará muitas formas de ajuda. A primeira delas é a liberação da mente de se preocupar com a subsistência, e isso é o mais importante. Pois quando há o zelo o estudante encontra o caminho livre para se empenhar ao máximo, e não haverá desculpas para que fique para trás, salvo no caso daqueles que são viciados na preguiça e procrastinação, e essa exortação não é dirigida a eles. Falamos apenas para os zelosos,

Ibn Jubair talvez não vá tão longe quanto Ibn Batutta em sua busca por conhecimento: Netton destaca que, no caso de Ibn Jubair, a busca pelo santuário se coloca de forma mais intensa, mas que ainda assim a busca por conhecimento está lá.⁷² Se a única passagem mais explícita a este respeito é a passagem citada acima, vemos ao longo do texto o viajante se preocupar bastante em citar as escolas e centros de estudos diversos que encontra. Alexandria surge repleta de *mudaris*, centros de estudo teológico fundados por Saladino para disseminar estudos sunitas e assim tentar limitar a influência do ramo xiita presente no califado fatímida e que perdurava em alguns lugares do Egito em seu governo.⁷³ Alguns centros de estudo seriam dedicados a estudantes e homens pios estrangeiros. Nos informa que eram lugares onde seria possível encontrar alojamento, um tutor para conduzi-lo nos estudos e um valor em dinheiro para cobrir suas despesas.⁷⁴ Escolas teológicas estariam presentes ainda em Misr e Cairo⁷⁵

Outro lugar de estudos que o viajante cita é Nizamiyah, onde assistiria a uma palestra de Radi al-Din al-Qazwini.⁷⁶ Afirma que Nizamiyah seria a maior e mais famosa das cerca de trinta *madrasah* de Bagdá. Estes centros de estudos teológicos de Bagdá contariam com propriedades oferecidas como doação que garantiriam o sustento dos professores, faqihs.⁷⁷ É interessante observar que Nizamiyah estabelece o modelo que será depois seguido em diversas partes do Islã, contando com estrutura para atender às necessidades dos alunos e o sustento dos seus professores.⁷⁸

A criação de madrasah era considerado algo digno de louvor e era muito valorizado. Conferia legitimidade aos governantes e muitos deles buscam se afirmar como promotores do estudo ou das artes.⁷⁹ Ibn Jubair também parece dar bastante valor a isto, tanto que aquilo que mais valoriza em sua passagem por Bagdá é a qualidade de seus faqihs todo o restante sendo considerado algo menor e uma sombra do que teria sido a sede califal abássida em seus tempos áureos. Outras cidades que contariam com instituições semelhantes no relato de Ibn Jubair

que em sua própria terra acreditam que a busca pelos meios de subsistência se coloca entre eles e seu objetivo de busca pelo conhecimento. Então a porta desse oriente é aberta, então entre em paz jovem aplicado e busque a chance do estudo sem distrações e isolamento antes que uma esposa e filhos se agarrem a você e você ranja os dentes arrependido pelo tempo que perdeu.” [tradução livre] *Ibid.*, pp. 298-299

⁷² NETTON, Ian Richard. *op. cit.* p. 46.

⁷³ IBN JUBAYR, *op. cit.*, p. 368, nota 12

⁷⁴ *Ibid.*, p. 33

⁷⁵ *Ibid.*, p. 42

⁷⁶ *Ibid.*, p. 228

⁷⁷ *Ibid.*, p. 238

⁷⁸ HITTI, Phillip Khuri. *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*. Londres: Macmillan, 1970 (10. ed). p. 410

⁷⁹ *Ibid.*, p. 412

seriam Mossul (6), Nasibin (2), Dunaysar (1), Ra's al-'Ain (1), Harran (1), Alepo (5 ou 6),⁸⁰ Hamah (3), Homs (1), Damasco (20).

A educação infantil também é mencionada, com o viajante dando destaque à construção de escolas para o ensino de crianças pobres ou órfãs, como no Cairo⁸¹ e em Damasco.⁸² O mais comum, no caso da educação infantil no Islã neste período, é que esta ocorresse em escolas adjacentes às mesquitas, khuttab, onde seria ensinada a escrita e o Corão.⁸³ Ibn Jubair nos traz um exemplo de Damasco que diferia deste modelo mais tradicional e que, por contraste, nos permite ver qual era o modelo de instrução mais comum:

The instruction of boys in the Koran in all these eastern lands consists only of making them commit to memory; writing they learn through the medium of poetry and other things. The Book of Great and Glorious God is thus kept undefiled from the markings and rubbings out of the boys' efforts. In most (of these) lands the Koran teacher and writing master are separate persons, and from his lesson in Koran reading the student is dismissed to his calligraphy. In this they follow an excellent method, which produces a good hand, for the instructor in that subject is occupied with no other, and while he puts all his efforts into the teaching of it, the pupil does the same in learning it; and finds it easy for he faithfully copies his preceptor.⁸⁴

Este método nos dá o indício que o padrão em outros lugares seria diferente, com o aprendizado da escrita árabe se dando juntamente com o do Corão. Também deixa transparecer que o hábito de memorizar era algo de grande importância nos estudos no mundo árabe⁸⁵ e o próprio Ibn Jubair afirma ter memorizado o Corão.⁸⁶

⁸⁰ Ibn Jubair não nos dá certeza. Descreve uma específica, do ramo hanafita, que se destacaria por sua perfeição e beleza que fazia lembrar uma mesquita. Afirma, em seguida, que além desta a cidade teria ainda outras quatro ou cinco escolas. Cf. IBN JUBAYR, op. cit., p. 263

⁸¹ “For orphan boys, there is in the town a large school with a generous endowment from which the teachers draw enough to sustain themselves, and disbursements are made from it to support and clothe the children”. (“Para meninos órfãos, há na cidade uma grande escola com generosa doação que permite aos professores tirarem seu sustento, gastos são feitos ainda para manter e vestir as crianças.” [tradução livre]) IBN JUBAYR, op. cit., p. 283

⁸² “Amongst the beneficent acts that proclaim his care for all the affairs of the Muslims was his ordering the building of a school which he assigned to those preachers of the Book of Great and Glorious God who teach exclusively the children of the poor and orphans. For their needs he grants an adequate allowance” (“Entre os atos beneficentes que demonstram seu cuidado com todas as questões dos muçulmanos está sua ordem de construir uma escola que ele designou para os pregadores do livro do Deus grande e glorioso que ensinam exclusivamente para os filhos dos pobres e para os órfãos. Para suas necessidades ele destina uma quantia adequada de dinheiro.” [tradução livre]) Ibid., p. 45

⁸³ HITTI, Phillip Khuri. op. cit., p. 408

⁸⁴ “A instrução dos meninos no Corão nessas terras orientais consiste em fazer com que eles o memorizem; a escrita eles aprendem através da poesia e outras coisas. O livro do Deus grande e glorioso então é mantido imaculado das marcações e de tentativas de apagar furto do esforço dos meninos. Na maior parte dessas terras o professor do Corão e o mestre de escrita são pessoas diferentes, e em suas aulas de leitura corânica o estudante é dispensado da caligrafia. Nisso eles seguem um excelente método, que gera uma mão boa, porque o instrutor de escrita está apenas ocupado com isso, e enquanto ele se dedica a ensinar isso o pupilo também se esforça em aprender; e encontra facilidade nisso porque ele copia fielmente seu preceptor.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 283-284

⁸⁵ HITTI, Phillip Khuri. op. cit., p. 412

⁸⁶ IBN JUBAYR, op. cit., p. 61

Outra construção importante que será citada pelo viajante serão os hospitais. Descreve o funcionamento de um destes hospitais no Egito de Saladino, com os funcionários, os cuidados dispensados aos pacientes, as propriedades dotadas a esta instituição para que se mantivesse funcionando.⁸⁷ Menciona que estes hospitais estariam presentes em Cairo, Alexandria, Misr, Bagdá, Mossul, Nasibin, Harran, Alepo, Hamah, Damasco. Também é dito que as cidades cristãs contariam com hospitais no modelo dos muçulmanos, exemplificando ter visto alguns destes em Acre e Tiro.⁸⁸ Em alguns casos, o viajante alude a separação de hospitais, havendo um para homens, outro para mulheres e um ainda para cuidar dos “loucos” como em Cairo e Damasco.⁸⁹

O caso de Homs, desprovida de hospital e situada em região de conflitos, surge em tons dramáticos: situada próxima ao forte dos curdos [Hisn al-Akrad] ponto fortificado dominado pelos cristãos francos, seria alvo constantes de ataques. O viajante afirma que, notando a ausência do hospital, vai questionar um de seus *sheiks* a este respeito:

We asked one of the sheiks of the town whether there was a hospital in it after the style of the cities of these parts. He first said that there was not, and then added: ‘Homs is all a hospital, and proof enough of it is the evidence of its people.’⁹⁰

Outra estrutura urbana valorizada é o mercado, que surge no relato nas cidades cristãs e muçulmanas. Alguns deles vemos citados de maneira breve, apenas atestando a sua presença entre outras das ditas “conveniências de uma cidade”: Alexandria, a vila de Birmah, Muniyat ibn al-Khasib, Manfalut, Gizé, Qus, al-Hillah, Bagdá, Takrit, Mossul, Dunaysar, Damasco, Messina.

Em outros casos, somos informados de alguns dos produtos que eram vendidos ou ainda sobre sua estrutura, quando ela pareça digna de nota: a menção a telhados protegendo da incidência do sol em cidades particularmente quentes, como Harran⁹¹ ou ainda os grandes mercados como o de Mossul⁹² são exemplos disto. Cabo São Marco, cristão, surge como tendo

⁸⁷ Ibid., p. 34

⁸⁸ IBN JUBAYR, op. cit., p. 346

⁸⁹ É revelador notar acerca dos conceitos de loucura que, em Damasco, o viajante menciona que um dos pacientes que seriam internados por esta condição seria um homem que teria se apaixonado por um jovem que lia para ele o Corão. É a única referência no texto a homossexualidade, mas é interessante para demonstrar as concepções variadas do conceito de loucura e doença ao longo da história e certamente renderia um tema a parte a investigação destas questões.

⁹⁰ “Nós perguntamos a um dos sheiks da cidade se havia um hospital no estilo das cidades dessa região. Ele primeiro disse que não havia, e depois acrescentou: ‘Homs é toda ela um hospital, e a prova disso é a evidente em sua população.’ [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 268

⁹¹ Ibid., p. 255

⁹² Ibid., p. 244

prisioneiros muçulmanos recém-apreendidos vendidos no mercado.⁹³ Em Meca somos informados de um mercado onde seriam vendidas frutas e grãos. Na verdade, o viajante afirma sobre Meca que seus mercados eram restritos a dias específicos no ano ligados aos festivais e bastante limitados em tempo de sua duração no ano, mas que tanta coisa seria vendida ali naqueles dias que a cidade se manteria bem:

And although there is no commerce save in the pilgrim period, nevertheless, since people gather in it from east and west, there will be sold in one day, apart from those that follow, precious objects such as pearls, sapphires, and other stones, various kinds of perfume such as musk, camphor, amber and aloes, Indian drugs and other articles brought from India and Ethiopia, the products of the industries of Iraq and the Yemen, as well as the merchandise of Khurasan, the goods of the Maghrib, and other wares such as it is impossible to enumerate or correctly assess. [...] Not on the face of the world are there any goods or products but that some of them are in Mecca at this meeting of the pilgrims. This blessing is clear to all, and one of the miracles that God has worked in particular for this city.⁹⁴

Entre o que era vendido em Meca vemos menção a pérolas, safiras, pedras diversas, perfume (almíscar, cânfora, âmbar, aloes), artigos da Índia, Etiópia, Iraque, Iêmen, Khurasan, Magrebe⁹⁵ Em Mossul, somos informados que haveria uma qaysariyah grande, com portas de ferro, cercadas de loja e casas em vários andares e seria de uma elegância que o viajante admira.⁹⁶ Harran é um dos grandes mercados em regiões quentes dotado de telhado para proteger do sol, assim como em Manbij e Alepo. Palermo surge como uma cidade de grandes mercados e nela os muçulmanos dominariam a atividade comercial⁹⁷ Acre é mencionada como uma cidade de grande atividade comercial, atraindo cristãos e muçulmanos de toda parte.

Estes ambientes movimentados e com grandes concentrações de pessoas poderiam dar lugar a confusões e vemos uma menção ser feita a uma briga na volta do monte Arafat para Meca. Quando os peregrinos se preparam para descer de Arafat e retornar à cidade, uma confusão envolvendo os habitantes e os turcos do Iraque teria surgido:

⁹³ Ibid., p. 27

⁹⁴ “E embora não haja comércio a não ser durante o período dos peregrinos, ainda assim, uma vez que as pessoas se reúnem ali do leste e do oeste, em um dia será vendido objetos preciosos como pérolas, safiras e outras pedras, vários tipos de perfume como o almíscar, cânfora, âmbar e aloe, drogas indianas e outros artigos trazidos da Índia e da Etiópia, os produtos das indústrias do Iraque e Iêmen, bem como mercadoria de Khurasan, os bens do Magrebe e outras mercadorias que é impossível enumerar ou estimar corretamente [...]. Não há no mundo mercadorias ou produtos que você não encontre um pouco dela em Meca nessa reunião de peregrinos. Essa benção é clara para todos, e um dos milagres que Deus fez especialmente por essa cidade.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., pp. 116-117

⁹⁵ Ibid., p. 116

⁹⁶ Ibid., p. 244

⁹⁷ Ibid., p. 348

On the day of the descent, there occurred dissension and riot between the negro inhabitants of Mecca and the Turks of Iraq in which there were some hurts. Swords were drawn, arrow notches were put to the bow-string, and spears were thrown, while some of the goods of the merchants were plundered. Mina in those three days is one of the greatest of markets, and in it are sold wares ranging from precious jewels to the cheapest strings of beads, together with other articles and various merchandises of the world, for it is the meeting place of men from all lands. God preserved us from the evils of this disturbance, and speedily brought calm.⁹⁸

O espaço é ainda pontuado pela presença de mesquitas e outras estruturas adjacentes importantes para a fé, como casas de banho e ablução. Entre as mesquitas são citadas as congregacionais, onde se daria a *khutba*, oração de sexta, e as demais mesquitas. Destaque é dado para mesquitas de Meca (sobretudo, a *caaba*), Medina (mesquita do profeta), Damasco (mesquita omíada), sendo as mesmas descritas em grande detalhe, desde os adornos nas paredes, suas dimensões, seu luxo, suas práticas devocionais. Em cidades cristãs, vemos menção a mesquitas sendo transformadas em igreja quando se trata de uma cidade conquistada aos muçulmanos,⁹⁹ mas também é possível perceber que geralmente pelo menos uma era deixada sob controle da comunidade muçulmana, que poderia assim fazer as suas cerimônias e rituais religiosos.¹⁰⁰

Na Sicília somos informados da proibição da realização da *khutba*,¹⁰¹ que tinha, como observa Broadhurst, um caráter político marcado, visto que nesta ocasião eram feitas menções ao nome do califa. Broadhurst salienta que era politicamente perigoso para o rei normando permitir uma reunião semanal na qual uma conexão política era rememorada constantemente pelos muçulmanos. No entanto, nos dias de festival eram permitidas as orações com estas menções, o que seria uma forma de evitar também um grande sentimento de animosidade da comunidade que poderia acabar desencadeando em revolta.¹⁰²

As mesquitas surgem no texto como lugar da realização de orações e palestras, e de práticas diversas de sociabilidades, ela é lugar de devoção, de estudo, de alojamento de estrangeiros, de práticas devocionais sobre santos e homens pios.

⁹⁸ “No dia da descida, aconteceu uma desavença e um tumulto entre os habitantes negros de Meca e os turcos do Iraque na qual alguns se machucaram. Espadas foram puxadas, flechas foram colocadas no arco e lanças foram lançadas, enquanto algumas mercadorias dos mercadores eram saqueadas. Mina é um dos maiores mercados nesses três dias e nele são vendidos produtos que vão das joias preciosas à mais barata das contas, junto a outros artigos e várias mercadorias do mundo, porque ali é o ponto de encontro de homens de todas as terras. Deus nos protegeu dos perigos dessa confusão e logo reestabeleceu a calma.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., pp.184-185

⁹⁹ Ibid., p. 318.

¹⁰⁰ Há diversos exemplos no texto que nos permitem ver isto, como por exemplo quando o viajante afirma, de Tiro, que irá descansar em “one of the mosques that remained in Muslim hands” (“uma das mesquitas que permaneceu nas mãos dos muçulmanos” [tradução livre]). Ibid., p.321

¹⁰¹ Ibid., p. 348.

¹⁰² Ibid., p. 386, nota 163.

Reconhecendo-se o tempo todo primeiramente como peregrino e depois como estrangeiro, percebemos ainda o destaque dado aos lugares onde seria possível se hospedar na viagem. De hospedarias específicas a casas de outras pessoas, mesquitas, acampamentos no deserto, haveria uma grande variedade de possibilidades de lugares onde se descansaria ou buscaria abrigo.¹⁰³

No caso de Ibn Jubair vemos o viajante usar alguns termos específicos para se referir a alguns destes lugares. Os mais recorrentes seriam os *funduqs* e os *khans*, espaços que guardam tanto características de serem alojamentos para se abrigar e repousar quanto o de serem lugares de troca, abrigando peregrinos e comerciantes¹⁰⁴. Outro termo, *qaysariah*, tende a ser usado pelo viajante sobretudo no sentido de lugar de troca, estando de lado o aspecto de hospedagem. No geral a *qaysariah* seria mais associada à ideia de espaço ligado ao comércio, cobrança de taxa e alojamento de viajantes.

Olivia Remie Constable observa que, em geral, *funduqs* seriam mais comuns no espaço da cidade, ao passo que os *khans* costumariam ser encontrados nas estradas, entre cidades, na rota das caravanas.¹⁰⁵ Isto é perceptível no relato: em Nasibin, se hospedam em um *khan* fora da cidade; em Alepo, se instala em um *khan* no subúrbio, assim como em Hama. Em Homs, ficam em um *khan* ao lado da estrada; menciona um grande *khan* na vila de al-Farasha, cercado por uma grande muralha. O viajante chega a afirmar que “In all the stages of the road there are *khans*, and it happened that we passed our night in that village (’Ayn al-Rasad)”¹⁰⁶ Igualmente, menciona que a estrada de Homs para Damasco não seria muito populosa, exceto nos três ou quatro *khans* que eram pontos de parada. Muitos destes *khans*, sobretudo aqueles nas estradas, surgem com estruturas fortificadas, contra eventuais ataques que poderiam sofrer:

We departed when a third of the night had passed, and rode until after sunrise when we halted to rest at a place called Baqidin in a large khan, strongly fortified, called the Khan of the Turcomans. The khans on this road are like fortresses in their unassailability and their fortifications. Their doors are of iron, and they present the utmost strength. We left this place and passed the night at a place called Tamanni in a khan strong in the manner already described¹⁰⁷

¹⁰³ CONSTABLE, Olivia Remie. *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*. Nova York: Cambridge University Press, 2004. p. 58

¹⁰⁴ Ibid., p. 59

¹⁰⁵ Ibid., p. 77

¹⁰⁶ “Ao longo de toda a estrada há *khans*, e nós passamos a noite naquela vila (’Ayn al-Rasad).” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit.

¹⁰⁷ “Nós partimos quando um terço da noite havia passado, seguimos até após o nascer do sol, quando paramos para descansar em um lugar chamado Baqidin em um grande *khan*, amplamente fortificado, chamado de *Khan* dos Turcomanos. Os *khans* nessa estrada são como fortalezas invulnerabilidade e suas fortificações. Suas portas são de ferro e são extremamente fortes. Nós deixamos esse lugar e passamos a noite em um lugar chamado Tamanni em um *khan* fortificado da maneira já descrita.” [tradução livre] Ibid., p. 264

Em outras passagens do texto vemos o viajante falar de outros lugares para abrigo, como a casa de alguém (sendo recebidos como hóspedes ou alugando) ou ainda mesquitas. Em Jidá, se abrigam na casa do governador Ali.¹⁰⁸ Quando está se aproximando de Acre, por exemplo, é recebido por um muçulmano que oferece hospitalidade em uma grande propriedade rural:

On the same Monday, we alighted at a farmstead a parasang distant from Acre. Its headman is a Muslim, appointed by the Franks to oversee the Muslim workers in it. He gave generous hospitality to all members of the caravan, assembling them, great and small, in a large room in his house, and giving them a variety of foods and treating all with liberality. We were amongst those who attended this party, and passed the night there.¹⁰⁹

Em outros momentos vemos ainda o viajante mencionar abrigos nas em lugares que eram destinados ao comércio, alfândega e abrigo para viajantes e mercadores. Assim, ao chegar em Acre, vemos o viajante ser dirigido à alfândega, que seria um *khan* preparado para abrigar sua caravana. Entre as estruturas fala do lugar onde as bagagens eram deixadas para serem examinadas e que nos andares superiores haveria lugares para se alojar.¹¹⁰ A qaysariah de Mossul, também mencionada, seria composta por lojas e casas umas sobre as outras.¹¹¹

4.4 – Geografia sagrada e manifestação da sacralidade

Um último aspecto que cabe discutir com relação ao texto de Ibn Jubair é de que maneira sua construção do relato nos permite perceber uma geografia sagrada, tal como também discutimos com relação ao texto de Benjamin de Tudela. Isto porque, em ambos os viajantes, percebemos uma clara preocupação em pontuar seus caminhos com referências a santuários diversos, mapeando lugares dotados de sacralidade e alvo de toda sorte de prática devocional. E se em Benjamin isto já é perceptível, em Ibn Jubair salta ainda mais aos olhos.

Ian Richard Netton, ao avaliar aquilo que denominou o paradigma do peregrino, elencou quatro eixos principais observados no gênero literário da *rihla*: a busca pelo santuário com uma geografia sagrada a seu redor; a busca pelo conhecimento; a busca pelo poder/reconhecimento;

¹⁰⁸ Ibid., p.70

¹⁰⁹ “Na mesma segunda, nós paramos em uma fazenda a uma parassanga de Acre. Seu responsável é um muçulmano, escolhidos pelos francos para supervisionar os trabalhadores muçulmanos ali. Ele deu hospitalidade generoso para todos os membros da caravana, reunindo tanto os ricos quanto os pobres, em um grande quarto em sua casa e dando a eles uma variedade de comidas e os tratando com bastante liberalidade. Nós estávamos entre aqueles que estavam presentes no grupo e passamos a noite ali.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 317

¹¹⁰ Ibid., pp. 337-8

¹¹¹ Ibid.

a busca por aventura. O autor propõe essa estrutura inicialmente para o texto de Ibn Battuta que seria, segundo ele, o arquétipo da *rihla* e que teria grande influência em textos posteriores. No entanto, reconhecendo a importância fundadora do texto de Ibn Jubair, o pesquisador busca então verificar se os elementos presentes neste paradigma seriam também observáveis em Ibn Jubair. Aqui nos interessa especialmente a busca pelo santuário, que se coloca de maneira bastante marcante no relato.¹¹²

É certo que vemos elementos que remetem a uma construção político-ideológica do Islã e da primazia que deveria caber aos almóadas (busca pelo poder), que vemos elementos que demonstram uma certa sede por experiências novas e por arrebatamento dos sentidos (a busca pela aventura) e que há elementos que apontam para uma preocupação com o conhecimento, como também já tratamos em tópico anterior. No entanto, o texto é, acima de tudo, os relatos de um peregrino sobre o caminho que o levaria a Meca e Medina; é um relato em que o elemento religioso se coloca como motivação primeira, que guia seu olhar do mundo, que pauta os assuntos que julga relevante e que dá sentido e direção a sua viagem.

Seu relato é pontuado por lugares dotados de sacralidade. Mesquitas, cemitérios e túmulos de profetas (e, especialmente, do profeta Maomé), os companheiros de Maomé, sua família, além de homens e mulheres que demonstrariam uma vida de santidade e piedade pontuam seu relato. Tais lugares seriam alvo de peregrinações e práticas devocionais variadas, além de uma série de rituais, tudo isto sempre buscando ativação da transferência da *baraka*, benção, para o peregrino.

O mundo era visto como permeado de manifestações da *'adja'ib*¹¹³ termo que se refere tanto a maravilhas da antiguidade quanto àquelas que apareceriam no Corão associadas aos feitos divinos. Seguem ainda a tradição de textos antigos clássicos dos quais o Islã seria herdeiro e continuador,¹¹⁴ acrescentando ainda elementos corânicos sobre a criação divina. Importante que essas *'adja'ib* não se remeteriam apenas a elementos que remetam a algo que fuja da normalidade, que soe como sobrenatural. Tal como com o conceito ocidental do maravilhoso, a *'adja'ib* poderia dizer respeito a grandes construções urbanas monumentais, a elementos da natureza, enfim, novamente é a noção de causar um impacto aos sentidos que parece se impor e causam espanto e assombro.

Netton percebe que o relato de Ibn Jubair é muito marcado pela presença do *'adja'ib*. O uso excessivo do superlativo na descrição dos lugares é visto pelo autor como uma evidência

¹¹² NETTON, Ian Richard. op. cit., p. 46

¹¹³ 'ADJA'IB. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1986, v. 1, pp. 203-204

¹¹⁴ Ibid., pp. 203-204

das destas *'adja'ib*, embora em grande parte os veja também como recurso retórico que esvaziava o sentido do que se relatava.¹¹⁵ Certamente, o uso excessivo destes superlativos acaba parecendo esvaziar o impacto e mesmo a precisão da representação uma vez que tudo ganha ares de ser especial, todo lugar é o mais bonito, o mais inacreditável, o mais fortificado, o que mais emociona. Ainda assim, este uso retórico do elogio também não se realizaria justamente pela menção das *'adja'ib*?

Para a descrição da *'adja'ib*, segundo Dejugnat¹¹⁶, a experiência de ver pessoalmente se impõe como essencial. Embora o texto de Ibn Jubair se valha em certos momentos do *ouvir dizer* o impacto da *'adja'ib* depende em grande medida de ser vivenciada e experimentada pelo viajante. Ou, ao menos, de se fiar em uma memória e tradição antigas e ortodoxas. De tal maneira que qualquer menção de elementos que possam soar como alusão a este maravilhoso, mas que não são referendados pelo olhar ou pela autoridade religiosa são vistos com grau de reticência pelo viajante. É assim, por exemplo, quando descreve o já citado santuário de Ali em Damasco, que segundo os xiitas seria ligado ao fato de o companheiro de Maomé ter estado em sonho naquela cidade. Ibn Jubair diminui esta informação, menospreza os xiitas que acreditariam em algo que apareceria em sonhos e afirma que só trazia aquele relato porque o lugar em torno do qual se dava aquela devoção era muito procurado em Damasco.¹¹⁷

Da mesma forma, o episódio em Meca em torno do poço de Zamzam mostra o ceticismo do viajante diante de um relato tipo por vários peregrinos como milagroso, mas que o viajante olha com reserva. Em um dia do mês de Shaban de 579 o viajante informa de uma multidão de pessoas que se reúne ao redor do poço porque acreditavam que o nível de sua água subira sete cúbitos e esperavam alcançar graças disto. Ibn Jubair se mostra bastante cético com a situação. Afirma que era uma invenção e que era preciso buscar a Deus para se proteger destas “seduções”.¹¹⁸ O viajante segue seu relato mostrando o erro daquela situação, afirmando que alguém de seu grupo teria medido o nível da água de noite e novamente no dia seguinte, constatando não apenas que a água não teria subido, mas que, pelo contrário, teria reduzido seu nível, tamanha a quantidade de gente indo retirar água. O viajante comenta que, embora tenham constatado que a água não subira, o medo da reação das pessoas teria feito com que seu grupo guardasse para si a informação.¹¹⁹

¹¹⁵ NETTON, Ian Richard, op. cit., p. 49

¹¹⁶ Dejugnat se refere à experiência do instante, cujo termo árabe seria *'ayan*, autópsia. Neste recurso uma fonte que não remonta a uma autoridade tradicional ganha relevância em função do próprio olhar que analisa o espaço.

¹¹⁷ IBN JUBAYR, op. cit., p. 191

¹¹⁸ Aqui, novamente, o conceito de *fitna* surge, como usado também para se referir aos cristãos e a potencialidade de causar um desvio no fiel.

¹¹⁹ IBN JUBAYR, op. cit., p. 142

Outras situações se mostram como manifestação de Deus no relato, sobretudo quando o olhar do viajante é o filtro. Dejugnat soma à noção do *'adja'ib* a de aiat, sinais. Ambos os elementos, presentes no texto, demonstrariam as manifestações do sagrado no mundo. E embora estas manifestações não dependam de elementos sobrenaturais, vemos que o autor considera como especialmente dotados de sacralidades os lugares de sepultamento de santos.

A este respeito Dejugnat salienta que o culto dos santos entre os muçulmanos ganha impulso justamente no século XII. Isto, segundo o pesquisador, guardaria relação direta com o avanço dos cristãos no mundo e uma tentativa do Islã de se fortalecer. Assim, Ibn Jubair, ao evocar lugares dotados de sacralidade, como túmulos ou lugares onde alguma maravilha se manifestaria acabaria buscando promover aquilo que Dejugnat vai designar como uma “geografia espiritual de intercessões” e que aqui denominamos de forma simplificada de “geografia sagrada”.¹²⁰

Entre os lugares que vemos surgir no texto como dotados desta sacralidade marcada estariam cemitérios ou túmulos isolados. Assim, o cemitério de al-Qarafah seria um destes locais especialmente dotados de manifestações de sacralidade. Nele o viajante relata que estariam enterrados profetas, familiares de Maomé, seus companheiros, ascetas, homens pios e santos que seriam reconhecidos pelas suas devoções e pelos milagres feitos.¹²¹ Percebemos o cuidado em registrar os nomes daqueles que estariam sepultados ali e em salientar que, muito embora lhe chegassem relatos da presença de muitas outras figuras santas, ele apenas registrava aquelas que tivera a oportunidade de verificar pela inscrição dos nomes sobre os túmulos.

E se é verdade que o mundo todo parece permeado de lugares sagrados, alguns deles parecem ter uma concentração especial, especialmente Meca e Medina. A *caaba*, por si só, é a manifestação por excelência, e o viajante se prolonga em falar sobre os ritos de circunambulação (*tawaf*) ao redor da mesma, a pedra negra encrustada em um dos lados externos da mesma (e as práticas dos devotos de beijar a mesma), a presença da pedra (*maqam*) sobre a qual Abraão teria subido para construir a *cabba* e que traria a marca de seus pés como uma manifestação da ação divina. Lugares que remetem especialmente ao profeta são citados à exaustão: a casa onde nasce, bancos onde teria sentado, o lugar em que seu camelo teria ajoelhado, a caverna onde teria se escondido de seus perseguidores, a casa onde teria se reunido com os companheiros, o lugar onde teria revelado a Khadija sobre as revelações que recebia. Em cada um destes lugares, a menção a um santuário, uma mesquita, e as práticas devocionais surgem. Sobretudo, vemos menção a uma busca por uma proximidade física com lugares que

¹²⁰ DEJUGNAT, Yann, 2010, op. cit.

¹²¹ IBN JUBAYR, op. cit., p. 38

teriam se revestido de *baraka*: o autor nos fala com frequência desta necessidade de tocar e se aproximar, mencionando toques, beijos, encostar o rosto contra um objeto dotado de sacralidade. O mesmo se verifica em lugares e objetos atribuídos aos companheiros do profeta.

O próprio Ibn Jubair repetidas vezes toma estas atitudes: ao entrar no Haram em Medina beija a terra e a base de madeira do púlpito sobre o qual teria estado o profeta.¹²² Ao ver a *maqam*, demonstra isto ainda mais explicitamente:

We gazed upon it and were blessed by touching and kissing it. The water of Zamzam was poured for us into the imprints of the two blessed feet [...], and we drank it - may God profit us by it. The traces of both feet are visible, as are the traces of the honoured and big toes. Glory to God who softened the stone beneath the tread so that it left its trace as no trace of foot is left in the soft sand. Glory to God who made it a manifest sign. The contemplation of this *maqam* and the venerable House is an awful sight which distracts the senses in amazement, and ravishes the heart and mind. You will see only reverent gazes, flowing tears, eyes dissolved in weeping, and tongues in humble entreaty to Great and Glorious God.¹²³

A passagem nos dá um vislumbre não apenas das práticas devocionais verificadas nestes lugares de manifestação do sagrado, mas ainda o quanto aquilo é caracterizado pelo viajante em termos de sinais e maravilhas, gerando reações emotivas naqueles que se encontram diante destes lugares. Um exemplar do Corão que seria guardado em Meca e que pertenceria a um dos quatro primeiros califas, companheiros do profeta, e escrito pelas mãos de Zayd Ibn Thabit (escriba de Maomé) é citado por Ibn Jubair e novamente nos vemos diante de uma prática parecida: o viajante beija o livro e encosta o rosto nele, sendo isto visto como uma benção. A mesma prática é mencionada diversas vezes ainda, como em um banco onde o profeta teria sentado para descansar de sua *umrah*.¹²⁴

A caverna na qual o profeta teria entrado por uma fresta para se esconder de seus perseguidores surge como lugar de prática devocional segundo a qual homens tentam entrar pela mesma fresta e assim colocar seus rostos e suas mãos naquele lugar e, embora houvesse

¹²² IBN JUBAYR, op. cit., p. 197

¹²³ “Nós ficamos admirando e tivemos a benção de poder tocar e beijar. A água de Zamzam foi colocada para nós nas marcas dos dois pés abençoados [...], e nós a bebemos – que Deus nos beneficie por isso. As marcas dos dois pés são visíveis, assim como são as marcas dos dedões. Glória a Deus que tornou macia a pedra sob a pisada de maneira a deixar sua marca como não se vê igual numa areia macia. Glória a Deus que fez disso um sinal manifesto. A contemplação dessa *maqam* e da venerável Casa é uma visão atordoante que distrai os sentidos espantados e que arrebate o coração e a mente. Você verá apenas olhares reverentes, lágrimas escorrendo, olhos já dissolvidos de tanto chorar e línguas em súplicas humildes ao Deus grande e glorioso.” [tradução livre] Ibid., p. 80

¹²⁴ Ibid., p. 107

uma entrada mais larga e segura, muitos faziam questão de entrar pela mesma fresta pela qual teria passado Maomé.¹²⁵

Esta busca pelo santuário, para usar o termo de Netton, é muito marcante e presente no texto. Denota uma relação com relíquias que se aproxima em grande medida daquela vista no cristianismo e no judaísmo, embora o grau de intensidade se diferencie e que cada religião traga suas especificidades, a tal ponto que é prudente seguir o conselho de Meri de evitar referências cristãs para compreender práticas devocionais muçulmanas e judaicas e as concepções de santidade que as promovem.¹²⁶

Notamos que muito embora não se veja o contato com o corpo do santo, há uma valorização muito grande de lugares e sepultamento. Ibn Jubair tem uma quase obsessão em registrar cada túmulo santo visitado, fossem de profetas, da família de Maomé, dos seus companheiros, de ascetas. A noção de estar em um lugar onde um corpo de um *morto muito especial* estava sepultado, ou um lugar que teria sido visitado em vida por ele, ou ainda a possibilidade de tocar um objeto com o qual teria interagido de alguma forma, tudo isto conferiria uma benção (*baraka*) e o fato de todo o espaço ao redor de Meca e Medina ser povoado destes lugares sagrados demonstra isto. Cabe sempre lembrar, como aponta Dejognat, que o século XII será justamente o momento em que o culto dos santos se intensifica no Islã.¹²⁷

Com relação ao conceito de *baraka*, ele se mostra central para pensarmos a concepção destas bênçãos e da relação com a santidade no Islã. Compreender de que maneira se dava o culto dos santos no mundo islâmico e a própria manifestação de sacralidade parte de entender os mecanismos envolvidos na *baraka*, portanto. Envolve o lugar do sepultamento, lugares de peregrinação, é uma força que seria percebida através dos sentidos do devoto.¹²⁸ Tinha implicações profundas psicológicas no devoto a presença de um lugar que considerava dotado desta força que emanava. Ibn Jubair nos fala o tempo todo das reações das pessoas durante os rituais, ou a presença em um lugar sagrado, ou ao assistir uma fala de alguém tido como santo ou piedoso. Geralmente há menção a vozes que engasgam, olhos marejados, posturas humildes, maravilhamento:

We observed men kissing the blessed tomb, surrounding it, throwing themselves upon it, smoothing with their hands the Kiswah [covering] that was over it, moving round it in a surging throng, calling out invocations, weeping and entreating Glorious God

¹²⁵ O viajante afirma que haveria no entanto uma crença segundo a qual a pessoa que ficava entalada na fresta seria fruto de concepção fora do casamento de maneira que isto causava medo e muitas pessoas evitam tentar entrar pela dita fresta.

¹²⁶ MERI, Josef, 1999, op. cit.

¹²⁷ DEJUGNAT, Yann, 2010, op. cit.

¹²⁸ MERI, Josef, 1999, op. cit., p. 46

to bless the hallowed dust, and' offering up humble supplications such as would melt the heart and split the hardest flint. A solemn thing it was, and an awe-inspiring sight; God granted that we should share in the blessings of that venerable shrine. This is but a flash, a fragment of its description, only indicating what lies beyond; for it does not behove the wise man to apply himself to its description, since he must find himself incapable and incompetent. To be short, I do not believe that in all existence there is a more superb work or more exquisite and wonderful building. May God in His grace and favour sanctify the noble bones that are within it.¹²⁹

No entanto, algumas posturas serão tidas como pouco civilizadas ou adequadas. Certos grupos surgem no relato demonstrando certa desmedida na presença destes elementos de devoção, sobretudo na *caaba*: os já mencionados Saru, as mulheres e peregrinos que chegavam a Meca com a peregrinação do Iraque são menosprezados pelas manifestações de sua devoção.

Que atitudes seriam estas? Um tumulto causado pela urgência manifesta por todos em alcançarem a *caaba*, excessos emotivos (no caso das mulheres) e posturas bárbaras (os peregrinos do Iraque e Coração). Assim, ao caracterizar a maneira como estes al-Saru se portavam ao redor da *caaba*, vemos que Ibn Jubair ressalta uma certa comicidade experimentada por quem, conhecendo os modos “refinados” e citadinos, observava a maneira emotiva e intensa com a qual os al-Saru manifestavam sua devoção e sua postura é comparada a de uma criança que busca a mãe¹³⁰.

As mulheres, que por sua vez apenas tinham um dia no ano em que podiam acessar a *caaba*, no dia 29 do mês de rajab, surgem no relato dotadas de atitudes tumultuadas e confusas, sendo comparadas pelo viajante aos Saru, embora considere compreensível essa emotividade considerando que as mulheres, não tendo acesso ao lugar sagrado em nenhum outro momento, precisando observar de um lugar mais afastado, deveriam ter uma urgência ainda maior que a dos homens de se fazerem presentes e sentirem as bênçãos do lugar.¹³¹ Por fim, os peregrinos que chegam com o emir do Iraque são descritos como desprovidos de qualquer civilidade: mencionando que resolve entrar uma última vez na *caaba* para se despedir, afirma que aproveita para fazer isto naquele momento porque

¹²⁹ “Nós observamos homens beijando o túmulo sagrado, cercando-o, jogando-se sobre ele, acariciando com suas mãos o *kiswah* [cobertura] que havia sobre ele, movendo-se ao seu redor em uma multidão crescente, fazendo invocações, chorando e suplicando a Deus glorioso que abençoasse poeira sagrada e oferecendo súplicas humildes que derreteriam o coração partiriam a mais dura das rochas. Era uma situação solene e uma visão que inspirava fascínio; Deus permitiu que pudéssemos participar das bênçãos daquele santuário venerável. Esse é apenas um vislumbre, um fragmento de sua descrição, apenas indica o que subjaz; pois não convém ao sábio se deter em sua descrição, uma vez que se veria incapaz e incompetente para fazê-lo. Para ser breve, eu não acredito que em toda a existência haja obra mais esplêndida ou construção mais bela e maravilhosa. Que Deus em sua graça e benevolência santifique os nobres ossos que se encontram ali.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 37

¹³⁰ Ibid., p. 132

¹³¹ Ibid., pp. 137-8

For after that it would be impossible to enter, because of the continuous thronging of men, especially of the foreigners who would arrive with the Emir of the Iraq pilgrimage. One sees in them such a rush and press upon it, and such a crowding inside, as to make one forget, such is their rudeness and want of manners, the Yemenite Saru. Not one of them is capable of a civility, much less anything else. May Great and Glorious God grant in His grace and bounty that this be not our final visit to His venerated House, and favour us with a return to it in happiness and good health¹³²

Configuraria desmedida estes exageros que levariam pessoas a se amontoar, a correrem empurrando umas às outras para estar na *caaba*, se machucando. A emotividade, por si só, não é reprovada e Ibn Jubair fala positivamente de como as orações dos Saru e das mulheres comoviam (mas não a dos iraquianos, tidos como bárbaros).

Era considerado normal, portanto, manifestar emotividade diante do sagrado: Ibn Jubair cita o tempo todo pessoas chorando, ficando com a voz embargada, soluçando, tendo olhos marejados; em uma passagem chega mesmo a afirmar que pessoas rolariam na poeira em uma ocasião de bênção pela fala de um homem piedoso:

Unceasingly he repeated these verses, his emotion visible upon him, tears almost preventing the issue of words from his mouth, until we feared he would be choked. He hastened to rise and descended from the pulpit speedily, but in a haze. He had inspired hearts with fear and left men on burning coals. They accompanied him with red eyes, openly weeping, and some were rolling in the dust. Oh what a sight! How awesome to look upon! How happy was he who saw it! God by His grace and favour gave us to profit of this man's blessedness, putting us among those who might through him share of His mercy.¹³³

Sobre a maneira de conseguir estas bênçãos, ela poderia variar: buscar uma pessoa piedosa para conseguir bênçãos dela; fazer rituais religiosos (o que dizer de toda a ritualização descrita à exaustão em Meca?); estabelecer alguma forma de contato físico com o lugar ou objeto que dispensaria *baraka* (vide os beijos e o rosto colado nas relíquias mencionadas por

¹³² “Porque depois disso seria impossível entrar, devido à crescente multidão de homens, especialmente de estrangeiros que chegariam com o emir da peregrinação do Iraque. Vê-se tamanha pressa entre eles e eles pressionam em direção a ela, e há uma multidão tão grande no interior, que faz com que se esqueça dos saru do Iêmen, tamanho seus hábitos rudes e falta de maneiras. Nenhum deles sabe se comportar de maneira civilizada, ou qualquer outra coisa. Que o Deus grande e misericordioso nos conceda. por sua graça e generosidade, que essa não seja nossa última visita à sua venerada Casa, e nos favoreça com um retorno a ela em condições favoráveis e boa saúde.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., pp. 169-170

¹³³ “Ele repetia esses versos ininterruptamente, sendo visível sua emoção, as lágrimas quase impedindo as palavras de saírem de sua boca, até que tememos que ele engasgaria. Ele se apressou para subir e descer do púlpito, confuso. Ele tinha inspirado o temor nos corações e deixado os homens ardendo. Eles o acompanhavam com olhos vermelhos, chorando abertamente, e alguns rolavam na poeira. Ó, que visão! Que impressionante de se ver! Que feliz era aquele que via! Deus por sua graça e generosidade nos permitiu nos beneficiar da santidade desse homem, nos colocando entre aqueles que, através dele, poderiam partilhar de sua misericórdia.” [tradução livre] Ibid., pp. 232-233

Ibn Jubair).¹³⁴ Estes objetos dotados de *baraka* conferiam bênçãos, podiam curar (vide a água do poço de Zamzam), poderia mesmo interceder para acabar com uma situação climática desfavorável: Ibn Jubair menciona que o exemplar do Corão mantido em Meca que teria pertencido a um dos companheiros do profeta seria associado à *maqam* de Abraão, sendo colocado na entrada da caaba para garantir acabar com uma situação de falta de chuva.¹³⁵

Ao pontuar cidades, estradas, vilas, desertos, de lugares onde o divino se manifestava, ao acabar oferecendo uma espécie de guia de lugares sagrados para seu leitor, o viajante acaba transformando sua busca pelo santuário num grande itinerário sagrado, possível de ser reconstituído por aquele que, como ele, buscasse a proximidade dessas manifestações do divino. Mesmo que originalmente este não tivesse sido seu objetivo, certamente causa um impacto naqueles que acessam sua obra e o grande sucesso que ela conheceria nos séculos seguintes demonstra bastante o alcance desta narrativa.

Ao encerrar as reflexões deste capítulo é importante retomar alguns aspectos fundamentais. A *rihla* produzida por Ibn Jubair nos traz um esboço muito vivo da configuração do *dar al-Islā* no fim do século XIII. Percebemos em seu relato a preocupação em alcançar o santuário por excelência, Meca, e ao fazê-lo pontuar o mundo de sacralidade. O viajante faz isto em um contexto específico no qual o Islā tem de lidar com uma incômoda presença cristã na Síria e na Palestina, com a conseqüente conquista de lugares sagrados e caros, ferindo a unidade da *umma*. É ainda um contexto de intensa fragmentação política, muito embora figuras como Nur al-Din, Saladino e os califas almóadas consigam unir sob seu comando regiões bastante vastas. É um mundo que já não conta com a unidade em torno do califa abássida e que parece se mostrar incapaz de solucionar os problemas do fracionamento.

Trata-se de um contexto no qual lados opostos do Mediterrâneo se tocam, em que o confronto de civilizações e culturas se faz sentir no conflito bélico, mas que ainda assim possibilita uma intensa fluidez de suas fronteiras, porosas e penetráveis pelos viajantes de toda parte e toda confissão religiosa. Um mundo de trocas econômicas intensificadas, que encontra lugar para alianças comerciais ou mesmo diplomáticas entre cristãos e muçulmanos, para além de todos os conflitos e interdições oficiais. Neste mundo, é possível a um viajante tomar uma embarcação cristã, independentemente de sua religião, e alcançar regiões do Islā, tendo como

¹³⁴ MERI, Josef, 1999, op. cit., p. 47

¹³⁵ IBN JUBAYR, op. cit.

único impedimento o próprio mar e seus perigos. Tensão e repulsa andam lado a lado com o fascínio e a curiosidade, e é preciso manter-se sempre atento para não sucumbir às tentações provocadas pelo *outro*.

É ainda um mundo de intensa atividade de trocas, com centros urbanos intensos povoados por gente de todo credo e de toda parte, engajados em relações de troca as mais variadas. É um mundo da cidade que se vê o tempo todo frente a frente com o deserto e as montanhas, um mundo do citadino que se vê diante das tribos do deserto e dos beduínos, com quem é possível manter relações de troca mas que também é uma ameaça. É um mundo em que as ramificações da fé islâmica se acentuam e que certas vertentes são vistas como heréticas e sinal do fracionamento que a *ummah* sofria.

Contexto de grande mobilidade e movimentação, com peregrinos e mercadores indo e vindo, por mar, por rios, por terra. Em caravanas, montados em mulas ou camelos, indo de um ponto de abastecimento de água a outro, buscando a segurança de grandes governantes e princesas que conduziam caravanas e cuidavam dos peregrinos como uma obra de piedade. Um mundo em que hospitalidade e caridade eram valores nutridos e no qual pessoas dotadas de bens se empregavam em atos e doações para realização de obras meritórias que de alguma forma ajudariam na elevação da fé, ao permitir que peregrinos de toda parte realizassem um dos pilares do Islã, a *hajj*. Um mundo de viagens e de trocas, de guerra e de perseguições, de maravilhas e manifestações do sagrado.

4.5 – Inventário das diferenças

Percebemos que o elemento principal em torno do qual vão se articular as noções de identidade e alteridade no texto de Ibn Jubair passa pelo eixo religioso, sendo a primeira cisão óbvia que se coloca a oposição entre muçulmanos e cristãos. Os judeus, por sua vez, mal figuram em seu relato e não parecem se colocar como elementos definidores de identidade e alteridade. No entanto, a caracterização vai muito além do elemento religioso em si, pois percebemos grupos no interior do Islã que o viajante julgará como heréticos, afastando-os do espectro do “nós” e aproximando do “eles”. Outros grupos, não chegam a ser caracterizados como heréticos, mas serão vistos como rudes e desprovidos de civilidade e urbanidade (geralmente os beduínos). Da mesma forma, perceberemos que embora os cristãos nunca se aproximem de sua identidade, o autor irá proporcionar gradações na representação deste *outro*, sendo a clivagem principal percebida aquela entre os *rumi* e os *francos*.

4.5.1 – *Judeus*

Os judeus não chegam a desempenhar um papel determinante do espectro identidade-alteridade do viajante. Há menções pontuais, mas não chega a compor o cerne de suas preocupações, definitivamente. Dentre estas menções, todas breves, há a de que Qusmarkah [Cabo São Marco] teria sido no passado uma habitação judaica.¹³⁶ Em outro momento o viajante menciona que os muçulmanos de Alexandria não teriam que pagar taxas (exceto a *zakat*), mas que judeus e cristãos pagariam um tributo específico. O viajante não entra nos pormenores, mas claramente se trata do tributo pago pela *dhimmah*, minorias religiosas protegidas no Islã por serem considerados povos do livro. Na prática implicava algum grau de proteção, ao mesmo tempo que colocava aqueles sujeitos como categorias marginalizadas.¹³⁷

Outra menção aos judeus é uma queixa do viajante ao entrar nas terras de Hejaz, pelo tratamento que seria conferido ao peregrino muçulmano. Esperando ser bem recebido e percebendo que na verdade os estrangeiros e peregrinos sofriam com grandes cobranças a todo o tempo, o viajante afirma que “they treat the pilgrims in a manner in which they do not treat the Christians and Jews under tribute”.¹³⁸ Novamente, portanto, vemos o judeu citado no contexto do pagamento de tributos em terra muçulmana e percebemos que o viajante vê como indigna a situação na qual povos que não aceitam o Islã teriam um tratamento menos indigno que peregrinos muçulmanos, integrantes da *ummah*, receberiam.

Outra menção é basicamente nominal em referência a um dos domos que haveria em Meca e que era chamado como Domo dos Judeus, não havendo qualquer explicação do viajante ou qualificação sobre este nome, limitando-se a descrevê-lo fisicamente.¹³⁹ O mesmo se verificando para a menção feita a Qusmarkah (Cabo São Marco) que teria sido habitação judaica no passado.

¹³⁶ IBN JUBAYR, op. cit., p. 27

¹³⁷ Cabe lembrar que este mecanismo que será adotado sobretudo com o Pacto de Omar pelos lugares onde o Islã se estabeleceu depois seria adaptado pelos reinos cristãos hispânicos na dita Reconquista, desta vez com judeus e muçulmanos (mudéjares) pagando pela dita proteção.

¹³⁸ “Eles tratam os peregrinos de uma forma que eles não tratam os cristãos ou judeus que pagam tributo.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 71

¹³⁹ Richard Burton, orientalista britânico, em obra que narra suas experiências em Meca mediante disfarce de um muçulmano no século XIX, afirmaria que a tradição que lhe teria chegado acerca do nome deste domo seria que um judeu teria se recusado a vender sua casa naquele lugar e que Maomé teria permitido que continuasse ali como testemunho de sua justiça. Se esta era a tradição já nos tempos de Ibn Jubair, o viajante ou não teve conhecimento ou não julgou que seria relevante mencionar. Cf. BURTON, Richard Francis. *Pilgrimage to el Medinah and Meccah*. Londres: Longman, Brown, Green, Longmans and Roberts, 1857. v. 2.p. 167

Uma menção é feita aos samaritanos, ainda, quando o viajante informa que, durante o cerco que Saladino faz a Nablus, seriam presos tantos os *francos* quanto uma *seita dos judeus conhecida como al-Samarah*.¹⁴⁰

As menções do viajante a judeus, portanto, são muito limitadas. Remetem à condição dos judeus como povos da *dhimmah*, pagando tributos por esta condição; ao grupo dos samaritanos capturados em Nablus; menção a uma antiga habitação judaica em Qusmarkah e uma menção breve sem qualquer qualificação específica no relato sobre o domo dos judeus em Meca.

É sempre relevante aludir uma vez mais ao fato de que, enquanto Benjamin traz comunidades judaicas extremamente prósperas, como em Bagdá, a experiência de Ibn Jubair não faça qualquer menção a esta presença judaica. Vindos de universos diferentes, tendo seus olhares orientados para questões diferentes, não poderíamos esperar outra coisa. Os elementos que Ibn Jubair privilegia são aqueles que falam caro ao viajante como um muçulmano peregrino viajando pelo *dar al-Islã*, eventualmente se vendo em terras dos inimigos cristãos. A temática da peregrinação e da guerra santa dão a tônica de seu discurso e a seleção que faz dos elementos que julga relevante relatar passam por isso. Neste sentido, o viajante não demonstra nenhum interesse especial pelas comunidades judaicas, e quando nos permite vislumbrar a presença judaica é geralmente como povos que pagam tributos.

4.5.2 – Cristãos: *rumi*

O termo *rum* ou *rumi* era usado pelos árabes em geral para se referir aos cristãos orientais, especialmente os bizantinos (embora não exclusivamente). Por sua vez, *Bilad al-Rum*, ou terra de *rum*, seria o termo usado para se referir a Bizâncio. *Rum* faz alusão a *romanos* e seria adotado para estes povos porque Bizâncio seria a continuidade da experiência imperial romana no Oriente, de tal maneira que é assim que os árabes e depois os muçulmanos de maneira geral iriam se referir aos cristãos bizantinos. É este o motivo de o sultanato seljúcida fundado em terras conquistadas aos bizantinos ser conhecido como sultanato de Rum.

Embora o uso do termo *rum* seja comum nos tempos pré-islâmicos, nota-se que sobretudo com o advento do Islã veremos menções constantes a eles, que são referenciados já no Corão e nas haddith.

¹⁴⁰ IBN JUBAYR, op. cit., p. 314

Em Ibn Jubair, Bizâncio é o inimigo ancestral por excelência, remetendo mesmo aos primeiros momentos da expansão do Islã, de tal maneira que as menções aos *rumi* em seu texto terão em geral essa carga marcada.¹⁴¹ Isto porque nos primeiros momentos da expansão do Islã, seus avanços foram em grande parte sobre terras do bizantinas e a situação fronteiriça entre os dois blocos seria uma constante, com avanços e recuos da fronteira até que finalmente Bizâncio sucumbiria aos turcos otomanos, em 1453.

O âmbito da relação por excelência é o da guerra. É o que se percebe quando, ancorados em Qusmarkah Ibn Jubair informa que um muçulmano que conhecia a língua *rumi* descobre que haveria na ilha um grupo de prisioneiros muçulmanos, homens e mulheres, totalizando cerca de 80 pessoas. Estes prisioneiros teriam sido capturados pelos *inimigos* na em terras muçulmanas.¹⁴² O medo de cair prisioneiro dos *rumi* cai sobre o viajante quando, já em sua viagem de volta de Acre para Sicília, o navio perde seu rumo devido aos ventos e tempestades e durante um tempo os viajantes se encontram desorientados:

Wonder fell upon us for our deliverance; and to Great and Glorious God We renewed our thanks for His beneficent offices and gracious decrees, and for preserving us from the falling of this fate upon us on the mainland, or on one of the islands inhabited by the Rum where, even had we been saved, we should have been for ever slaves¹⁴³

O contrário também se verifica e vemos o viajante fazer menção a prisioneiros *rum* trabalhando na construção da fortaleza próxima a Cairo onde o sultão faria residência:

The forced labourers on this construction, and those executing all the skilled services and vast preparations such as sawing the marble, cutting the huge stones, and digging the fosse that girdles the walls noted above – a fosse hollowed out with pick-axes from the rock to be a wonder amongst wonders of which trace may remain – were the foreign Rumi prisoners whose numbers were beyond computation. There was no cause for any but them to labour on this construction. The Sultan has constructions in progress in other places and on these too the foreigners are engaged so that those of the Muslims who might have been used in this public work are relieved of it all, no work of that nature falling on any of them.¹⁴⁴

¹⁴¹ DEJUGNAT, Yann. *La Méditerranée comme frontière dans le récit de voyage (rihla) d'Ibn Ġubayr*. Mélanges de la Casa de Velázquez. 38-2, 2008. Disponível em: <<http://mcv.revues.org/842>> [Acesso em: 20 de dezembro de 2017].

¹⁴² IBN JUBAYR, op. cit., p. 27

¹⁴³ “O assombro se abateu sobre nós livramento; e renovamos nossos agradecimentos ao Deus grande e glorioso por seus feitos e decretos, e por nos preservar e cair nesse destino na terra firme ou em alguma das ilhas habitadas pelos Rum onde, mesmo que tivéssemos nos salvado, teríamos nos tornado escravos para sempre.” [tradução livre] *Ibid.*, p. 338

¹⁴⁴ “Os trabalhadores forçados dessa construção, e aqueles executando todos os serviços especializados e as preparações como serrar o mármore, cortar as enormes pedras, cavar o fosso que cerca a as muralhas mencionada acima – um fosso cavado com picaretas para ser uma maravilha entre as maravilhas cujos traços devem permanecer – eram os prisioneiros estrangeiros rumi cuja quantidade era impossível computar. Não havia motivo para ninguém mais a não ser eles trabalharem na construção. O sultão tem construções em andamento em outros lugares e nesses

Já em Trapani, descreve que em uma vila próxima da cidade haveria uma pequena cidade *rum* e um forte no alto da montanha. A cidade se destacaria pela beleza de suas mulheres e a maneira como Ibn Jubair relata a situação nos traz mais um exemplo do quanto a tônica da relação com os *rumi* era marcada pela noção de captura: “Near to it on the mountain the Rum have a large town, the women of which are said to be the fairest of all the island. God grant that they be made captives of the Muslims.”¹⁴⁵ Cabe ressaltar que a ilha da Sicília conhece domínio bizantino e muçulmano na Idade Média antes de ser conquistada pelos normandos e Ibn Jubair vai identificar na ilha elementos diversos aos quais se refere como *rum*. Não apenas construções, mas hábitos e costumes e mesmo a caracterização de pessoas, como o próprio rei Guilherme II, que em certos momentos vemos ser citado pelo viajante como *rumi*. A corte normanda tinha um forte caráter cosmopolita, sendo reconhecida por ser uma corte rodeada de gregos e muçulmanos, o que nos ajuda a compreender a caracterização do viajante.

Um episódio específico envolvendo prisioneiros *rumi* é descrito por Ibn Jubair em sua passagem por Alexandria quando se depara com os mesmos e busca se informar do que teriam feito, percebendo a multidão de pessoas que se reunia para vê-los. O viajante então é informado de que:

A number of Syrian Christians had assembled and built ships in that part of their land which is nearest to the Sea of al-Qulzum [Red Sea], and had then moved their various parts on camels belonging to neighbouring Arabs at a price they had agreed upon with them. On arrival at the shores of the Sea, they had nailed their ships together, completed their construction, set them in order, and launched them into the sea. They had then sailed forth to harass (Muslim) pilgrims. Coming to the Sea of al-Na‘am, they there burnt some sixteen ships, and then went on to ‘Aydhah where they caught a ship coming with pilgrims from Jiddah. On the land they seized a large caravan journeying from Qus to ‘Aydhah and killed all in it, leaving none alive. They captured two ships bringing merchandise from the Yemen, and burnt many foods prepared on the beaches as provisions for Mecca and Medina – God exalt them. Many infamous acts they committed, such as are unheard of in Islam, for no Rumi had ever before come to that place. The worst, which shocks the ears for its impiousness and profanity, was their aim to enter the City of the Prophet – may God bless and preserve him – and remove him from the sacred tomb.¹⁴⁶

também os estrangeiros estão envolvidos de maneira que os muçulmanos que poderiam ter trabalhado nessa obra pública são poupados disso e nenhum trabalho dessa natureza recai sobre nenhum deles.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 43

¹⁴⁵ “Próximo dali os Rum têm uma grande cidade nas montanhas e diz-se que as mulheres da cidade são as mais belas de toda a ilha. Deus permita que elas sejam aprisionadas pelos muçulmanos.” [tradução livre] Ibid., p. 351

¹⁴⁶ “Um grupo de cristãos sírios tinha se reunido e construído navios naquela parte de sua terra que fica mais próxima do mar de al-Qulzum [mar Vermelho] e depois movimentaram as várias partes em camelos que pertenciam aos vizinhos árabes por um preço acordado entre eles. Ao chegarem nas margens do mar, eles montaram os seus navios, concluíram sua construção, deixaram tudo em ordem e os lançaram ao mar. Então eles navegaram para atacar peregrinos (muçulmanos). Chegando ao mar de al-Na‘am eles queimaram cerca de dezesseis navios, e depois seguiram rumo a Aidabe onde eles capturaram um navio vindo de Jidá com peregrinos.

A passagem causa assombro no viajante, sobretudo pela perspectiva de que os ditos *rumi* pudessem atacar as terras sagradas de Meca e Medina. Ibn Jubair, embora não cite nominalmente os envolvidos, possivelmente por desconhecimento, está aludindo a um ataque perpetrado por Reginaldo de Chatillon, violando a trégua estabelecida entre estados latinos e Saladino, algo que viria a se repetir em outros momentos.¹⁴⁷

O viajante descreve sobre o episódio que cristãos sírios de terras próximas ao Mar Vermelho que teriam contratado alguns árabes para transportar as partes de seu navio até o mar onde então poderiam montá-lo para navegação. Como se percebe da passagem, estes cristãos então acabariam fazendo uma série de ataques contra muçulmanos, inclusive peregrinos. À desaprovação que isto provoca no viajante, some-se ainda a consternação e terror que a ideia de um ataque a Meca e Medina provocava.¹⁴⁸

O ato é tido como particularmente assombroso para o viajante porque os cristãos até então nunca teria chegado naquele lugar; mais que isso, Ibn Jubair fica horrorizado ao ouvir que estes cristãos teriam pretensões de entrar em Medina; estes cristãos seguiriam em direção a cidade mas seriam interrompidos por navios enviados de Misr e Alexandria, que capturam alguns, matam outros; os que sobrevivem seriam enviados para várias partes do *dar al-Islã* para serem mortos lá.¹⁴⁹

Este episódio nos dá a tônica da maneira como Ibn Jubair vê os cristãos orientais, no caso, se referindo a eles como *rumi* e depois identificando como cristãos sírios, ou seja; este é um dos casos em que *rumi* não se limita a bizantino. Interessante ressaltar que Reinaldo de Chatillon não era sírio, mas francês, mas além de Ibn Jubair não parecer ter conhecimento específico sobre essa personagem, o fato de ter se estabelecido na região e passado a viver entre os sírios certamente faria com que fosse visto como tal.¹⁵⁰

Na terra firme eles capturaram uma grande caravana que seguia de Qus para Aidabe e mataram todos nela, não deixando ninguém vivo. Eles capturaram dois navios que traziam produtos do Iêmen e queimaram muitos alimentos preparados nas praias como provisões para Meca e Medina – que Deus as engrandeça. Muitos atos infames foram feitos por eles, fatos nunca ouvidos antes no Islã, pois nenhum Rumi tinha antes chegado naquela região. O pior, que choca os ouvidos tamanha impiedade e profanidade, é que eles pretendiam entrar na cidade do Profeta – que Deus o abençoe e proteja – e retirá-lo de seu sagrado sepulcro.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 52

¹⁴⁷ Este mesmo Reinaldo de Chatillon atacaria uma caravana em 1187, novamente quebrando a trégua com Saladino. Este episódio daria lugar ao cerco e conquista de Jerusalém pelos muçulmanos, motivando por sua vez a organização da Terceira Cruzada.

¹⁴⁸ Ibid. p 52

¹⁴⁹ O ataque ao qual Ibn Jubair se refere seria o ataque perpetrado por Reginaldo de Chatillon em 1183. O mesmo Reginaldo de Chatillon seria o responsável pelo ataque a uma caravana de muçulmanos na qual estaria a irmã de Saladino, quebrando uma trégua que o sultão tinha com os principados latinos e sendo o estopim para que começasse o cerco a Jerusalém.

¹⁵⁰ IBN JUBAYR, op. cit., pp. 52-53

Sendo a relação entre *rumi* e muçulmanos marcada pela guerra, percebemos que são universos fronteiriços e os avanços e retrocessos das terras sob domínio de cada um deles aparecem também no relato. Isto fica evidente quando observamos o viajante definir a extensão dos domínios do sultão de Rum 'Izz al-Din ou Mas'udi,¹⁵¹ que se estenderia a áreas contíguas ao *Bilad al-Rum, ou terra dos rumi*.¹⁵² Estas fronteiras estavam sempre sendo disputadas e avançavam e retrocediam, como é possível ver em outra passagem ainda referente a este sultão de Rum, quando Ibn Jubair afirma *ouvir dizer* de um peregrino que ele teria conquistado nada menos que vinte e cinco cidades bizantinas e que o governante de Constantinopla pagaria tributos a ele.¹⁵³

Esta situação dos bizantinos tendo de pagar tributos é referida em outros momentos e parece ser uma maneira de mostrar a superioridade islâmica na construção do viajante. Basta aludir às citações de prisioneiros *rumi* e a estes episódios. Da mesma forma vemos ainda a menção feita ao episódio da conquista da cidade de Damasco e da construção da grande mesquita omíada. Remetendo a uma situação de Bizâncio como o inimigo ancestral, como apontado por Dejugnat, vemos Ibn Jubair fazer alusão ao fato de o califa exigir do imperador bizantino o envio de nada menos que doze mil artesãos para construção da mesquita e que o imperador, em submissão ao califa Walid ibn 'Abd al-Malik atenderia prontamente à exigência feita. Remetendo a este inimigo ancestral e a uma submissão, o viajante certamente tenta construir uma posição de superioridade muçulmana.¹⁵⁴

Nem sempre a tônica da relação com os bizantinos passaria pela guerra, embora tenda a predominar esta referência. Vemos alguns casos pontuais de aliança serem citados pelo viajante: aquele envolvendo Andrônico I Comneno, que usurparia o título de basileus após a morte de Manuel I Comneno e que faz aliança com os muçulmanos do sultanato de Rum. Em outro momento alude novamente a uma aliança das terras *rumi* com 'Izz al-Din, sultão de Rum.¹⁵⁵

Outro exemplo de interação e representação dos *rumi* que foge da tônica bélica se refere ainda ao ramo da navegação e a relação com o reino normando da Sicília.

¹⁵¹ Ibn Jubair dá preferência ao nome Mas'udi, explicando que o referido sultão adotava o nome de seu pai.

¹⁵² IBN JUBAYR, op. cit., p. 189

¹⁵³ Ibid., p. 240

¹⁵⁴ Ibid. p 272

¹⁵⁵ O relato sobre o episódio por Ibn Jubair é confuso e traz alguns erros. Por exemplo, o viajante acredita que o verdadeiro herdeiro de Manuel I Comneno teria se abrigado na ilha da Sicília, quando na verdade, de acordo com Broadhurst, seria um sobrinho-neto do imperador morto. O verdadeiro herdeiro chegaria a assumir, sendo sua mãe sua regente, mas o governo seria impopular e Andrônico acabaria marchando sobre Constantinopla com apoio do exército e tomado o poder. Antes disto, ainda nos tempos de vida de Manuel Comneno, este mesmo Andrônico de fato teria estabelecido relações de aliança com o sultão de Rum, inclusive realizando ataques sobre terras bizantinas. Sobre estas questões, Cf. IBN JUBAYR, op. cit., p. 387-388, nota 173.

Quanto à navegação, capitães e tripulação dos navios no Mediterrâneo são qualificados como *rumi*. Em alguns casos, ao termo se acrescenta ainda *genovês*, o que demonstra a predominância o papel desempenhado pelos genoveses no transporte e comércio marítimo do Mediterrâneo, juntamente a outras cidades italianas. Isto nos diz muito sobre as relações que a cidade de Gênova estabelece com Bizâncio na Idade Média. A embarcação que toma em Sabtah (Ceuta) seria uma embarcação de genoveses *rumi*.¹⁵⁶ Quando seu navio perde o rumo é um navio *rumi* que surgirá e dará a direção para eles.¹⁵⁷ Quando recomenda uma rota de volta menos dura para o peregrino muçulmano após a realização da *hajj* recomenda ao fim tomar um navio *rumi* em Acre para Ceuta ou outra terra muçulmana.¹⁵⁸ Em Acre, é um navio *rumi* que toma para Sicília¹⁵⁹ As notícias sobre a situação de Constantinopla sobre as disputas pelo poder após a morte de Manuel I Comneno chegariam através de navios *rum*.¹⁶⁰

Quanto ao rei Guilherme II, rei normando da Sicília, a representação do viajante será bastante oscilante. Em alguns momentos, se refere de forma positiva ao rei e o qualifica como um rei *rumi*. Estas qualificações positivas teriam relação com o fato do rei os resgatar de um navio prestes a naufragar:

This Rumi King, when he perceived some needy Muslims staring from the ship, having not the means to pay for their landing because the owners of the boats were asking so high a price for their rescues, enquired, this King, concerning them and, learning their story, ordered that they be given one hundred ruba'i of his coinage in order that they might alight. All the Muslims thus were saved and cried, 'Praise be to God, Lord of the Universe.'¹⁶¹

A presença do rei *rumi* no local do naufrágio é tida como manifestação de um milagre divino, porque, não fosse por isso, correriam o risco de serem roubados ou mesmo escravizados.¹⁶² Sua representação do rei seria positiva também devido ao encantamento do viajante por uma corte na qual tantos muçulmanos ocupavam cargos de confiança junto a um rei culto e que falava árabe, com uma corte marcada pelo cosmopolitismo. Certamente, ao longo

¹⁵⁶ Ibid., p. 26

¹⁵⁷ Ibid., p. 26

¹⁵⁸ Ibid., p. 66.

¹⁵⁹ Ibid., p. 326-7

¹⁶⁰ Ibid., p. 356

¹⁶¹ “O rei rumi, quando notou que muçulmanos miseráveis olhavam do navio, não tendo meios para pagar pelo seu desembarque porque os donos dos barcos estava cobrando um preço muito alto por seu resgate, esse rei perguntou a respeito deles e, ao saber da situação, ordenou que fossem dados cem ruba'i cunhagem para que eles pudessem desembarcar. Todos os muçulmanos foram assim salvos e disseram “Louvado seja Deus, Senhor do Universo.” [tradução livre] Ibid., pp. 337-338

¹⁶² IBN JUBAYR, op. cit., p. 338

de sua experiência na ilha, sua impressão sobre o rei muda, mas o que ressaltamos aqui é o uso de *rumi* como maneira de qualificar o governante.

4.5.3 – Cristãos: francos

Os cristãos ocidentais, por sua vez, costumam aparecer representados pelo uso do termo *ifrandj*, ou seja, francos. Isto nos dá a tônica de certo desconhecimento do outro ou, ao menos, de uma homogeneização. Não percebendo particularidades inerentes a grupos cristãos distintos, o viajante usará o termo de forma ampla para designar cristãos ocidentais das mais variadas origens. Não se trata de um traço específico de Ibn Jubair, dado que este termo era usado largamente pelo mundo de língua árabe para se referir aos cristãos, aparecendo já entre os geógrafos no século IX.¹⁶³

Da mesma forma, os cristãos ocidentais também muitas vezes não terão percepções claras a respeito dos grupos e tensões no interior de um bloco muçulmano que apenas conseguem perceber como dotado de algum grau de homogeneidade.

Um certo desinteresse mútuo pareceria ser a tônica, neste caso, não havendo mudanças significativas nem mesmo a partir do século XI em que os contatos se intensificam, com os cristãos se aventurando cada vez mais pelas águas do Mediterrâneo e sobretudo a partir das cruzadas:

It is therefore the more remarkable that they should have continued to show so little interest. In the East, the Muslim chroniclers have much to say about the military and, to a lesser extent, the political activities of the Crusaders, whom they usually call Ifrandj. They show however very little concern with the internal affairs of the Crusading states, still less with the differences between the various national contingents, and none at all with their places of origin or reasons for coming.¹⁶⁴

Vemos as menções aos *francos* abundarem no que diz respeito justamente aos conflitos militares com os muçulmanos. Assim como esta temática ditaria a tônica para os *rumi* isto será

¹⁶³ Possivelmente os muçulmanos tomariam o termo aos bizantinos. Seria uma clara referência aos povos francos, mas acabaria sendo tomado como o conjunto da cristandade, ao menos no que se refere ao bloco continental. No entanto, o termo não costumaria ser usado para falar dos cristãos da Espanha, dos eslavos e nem dos cristãos das ilhas britânicas. Cf. IFRANDJ. *Enciclopedia Islã*, v. 3. p. 1044.

¹⁶⁴ “É, portanto, digno de nota que eles tivessem continuado a mostrar tão pouco interesse. No Leste, os cronistas muçulmanos têm muito a dizer sobre as atividades militares e, em menor grau, políticas dos cruzados, a quem chamavam frequentemente de ifradj. Eles mostram, contudo, pouca preocupação com as questões internas aos estados cruzados, e ainda menor preocupação com as diferenças entre os vários contingentes nacionais, e nenhuma com os lugares de origens ou motivações” [tradução livre] Cf. IFRANDJ. *Enciclopedia Islã*, v. 3. p. 1045.

também verdade para os *francos*. Assim, ao aludir aos caminhos para se chegar a Meca e exortando o viajante a evitar Aidabe, menciona que o caminho ideal e mais curto seria um que ligasse Misr, no Egito, diretamente a Meca, mas que isto não era possível porque os francos contariam com fortificações na região que impediria este caminho.¹⁶⁵ Saladino, em seu texto, surge como um grande campeão na causa contra os francos, e campanhas como o cerco de Kerak e a tomada de Nablus são mencionadas pelo viajante.¹⁶⁶

Because north of this land there is none belonging to Islam, most of Syria being in the hands of the Franks, God in His mercy gave to the Muslims here this Sultan, who never retires to a place of rest, nor long abides at ease, nor ceases to make his saddle his council-chamber. We have been staying in this city for two months, yet when we alighted at it he had already gone forth to the siege of the fortress of Kerak, of which also we have made mention, and he still invests it - may God Most High assist him to conquer it. ¹⁶⁷

O tema da fronteira é outro que costuma envolver a relação com os francos e surge bem delimitado na passagem sobre o monte Líbano, onde estaria o Hisn al-Akrad (forte dos curdos), possessão dos francos e de onde fariam incursões contra Hamah e Homs.¹⁶⁸

Importante uma vez mais aludir ao fato que, embora a tônica seja a da guerra e do conflito, a população no geral vivia sua vida e sua circulação não era impedida. Certamente, há que se considerar que o contexto do conflito certamente afetou em grande medida a vida cotidiana de pessoas que, vivendo nessas cidades ou passando por elas em suas viagens, podiam se ver no meio de um sítio ou de um ataque a peregrinos e caravanas. A mobilidade também poderia se ver afetada, como no caso citado em que Ibn Jubair se queixa que o caminho direto de Misr a Meca não era possível devido à presença franca, o que denota que havia momentos e lugares que a fronteira não se mostraria assim tão fluida. Ainda assim, o viajante ressalta e é digno de nota que:

One of the astonishing things that is talked of is that though the fires of discord burn between the two parties, Muslim and Christian, two armies of them may meet and

¹⁶⁵ IBN JUBAYR, op. cit., p. 67

¹⁶⁶ Ibid. pp. 313-314

¹⁶⁷ “Porque ao norte dessa terra nenhuma pertence ao Islã, a maior parte da Síria estando nas mãos dos francos, Deus em sua misericórdia deu aos muçulmanos esse sultão, que nunca se demora em um lugar para descansar, nem reside tranquilamente por muito tempo, nem deia de fazer de sua sela sua câmara de audiência. Nós estávamos nessa cidade há dois meses e ainda assim eles já tinha se dirigido ao sítio à fortaleza de Kerak, que também já fizemos menção, e ele ainda está investindo contra ela – que Deus o auxilie em sua conquista.” [tradução livre] Ibid., p. 311

¹⁶⁸ Ibid., p. 265

dispose themselves in battle array, and yet Muslim and Christian travellers will come and go between them without interference.¹⁶⁹

Relações de tensões envolvem os governos e exércitos, portanto, mas não necessariamente afetariam a vida cotidiana. Vemos menções no texto a cristãos vivendo em terras muçulmanas mediante pagamento de taxas e o contrário também se verifica. É certo que, sobretudo nas passagens referentes à Sicília, Ibn Jubair se mostra incomodado com muçulmanos vivendo em terras cristãs e que no texto ele faça clara alusão ao fato de que o correto de acordo com a lei muçulmana era que, no caso da conquista de uma cidade por um cristão, o muçulmano devia deixar a região e buscar segurança do *dar al-Islā*.¹⁷⁰ Dito isto, vemos o viajante se compadecendo da condição de seus correligionários e mesmo se queixando ao entrar em Messina e constatar que não haveria população muçulmana na cidade, de maneira que o estrangeiro se sentiria solitário: “There are, in Messina, no Muslims save a small number of craftsmen so the Muslim stranger there will feel lonely.”¹⁷¹

No geral, nas relações cotidianas entre cristãos e muçulmanos, predominaria a lógica segundo a qual “agreement exists between them, and there is equal treatment in all cases. The soldiers engage themselves in their war, while the people are at peace and the world goes to him who conquers.”¹⁷²

Em certos momentos vemos mesmo muçulmanos e cristãos dividindo o mesmo espaço, como no caso da fortaleza de Hunin (sob domínio dos *francos*) e da cidade de Baniyas (muçulmana) que dividiriam áreas de plantação e cujos gados viveriam misturados entre si.¹⁷³ Em Acre, nos informa de um local de uma mesquita da qual apenas teria sobrado o mirabe;

¹⁶⁹ “Uma das coisas surpreendentes ditas é que, embora o fogo da discórdia arda entre as duas partes, muçulmanos e cristãos, dois exércitos deles podem se encontrar e se dispor em formação de batalha, e ainda assim os viajantes muçulmanos e cristãos poderão ir e vir entre eles sem interferência.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 301

¹⁷⁰ “There can be no excuse in the eyes of God for a Muslim to stay in any infidel country, save when passing through it, while the way lies clear in Muslim lands. They will face pains and terrors such as the abasement and destitution of the capitation and more especially [...] the hearing of what will distress the heart in the reviling of him [Muhammad] whose memory God has sanctified, and whose rank He has exalted; there is also the absence of cleanliness, the mixing with the pigs, and all the other prohibited matters too numerous to be related or enumerated. Beware, beware of entering their lands”. (“Não pode haver desculpas aos olhos de Deus para que um muçulmano permaneça em terra infiel, a não ser que passando por ela, quando o caminho está livre nas terras muçulmanas. Eles enfrentarão dores e terrores como a humilhação e o pagamento de taxas e mais especificamente [...] ouvir o que atormentará o coração com as injúrias daquele [Maomé] cuja memória é santificada por Deus, cuja patente Ele exaltou; há ainda a ausência da limpeza, o misturar-se aos porcos e todas as outras questões proibidas que são numerosas demais para serem relatadas ou enumeradas. Cuidado, cuidado ao entrar em suas terras.” [tradução livre]) Ibid., pp.321-2

¹⁷¹ “Em Messina não há muçulmanos exceto um pequeno número de artesãos de maneira que o muçulmano estrangeiro se sentirá bastante solitário ali.” [tradução livre] Ibid., p. 340

¹⁷² “A concórdia existe entre eles e o tratamento é igual em todos os casos. Os soldados se envolvem em suas guerras, enquanto as pessoas vivem em paz e o mundo é daquele que o conquista.” [tradução livre] Ibid., p. 301

¹⁷³ Ibid., p. 315

neste lugar, os cristãos também teriam construído um mirabe próprio e muçulmanos e *infiéis* se reuniriam ali, cada um se voltando para seu lugar de oração.¹⁷⁴ Isto para não falar das embarcações: se na ida somos informados da presença de uma tripulação cristã mas nada é dito do restante dos embarcados, em Acre somos informados que haveria mais de dois mil peregrinos cristãos a bordo.¹⁷⁵

O viajante se mostra impressionado com o fato de, na alfândega em Acre, tudo ser conduzido de forma correta e com respeito, algo muito diferente do que experimentara em portos muçulmanos.¹⁷⁶

Outro aspecto que chama a atenção, ainda, é a percepção de que a relação entre *francos* e muçulmanos poderia se dar de forma não homogênea, havendo variação na postura em decorrência do grupo étnico-cultural ao qual se pertencia. Um exemplo disto nos é dado quando, mencionando as cobranças alfandegárias Tibnin, o viajante explica que enquanto os demais membros da caravana (todos muçulmanos) não se veriam obrigados a pagar nenhuma taxa ali, devendo a cobrança se dar em Acre, no caso específico dos magrebinos os francos fariam questão de cobrar uma taxa em punição ao ataque que os mesmos teriam feitos contra uma fortaleza franca. Fato este que, lembrando ao magrebino do dano causado ao inimigo, tornaria mesmo o peso da taxa mais leve.¹⁷⁷

Nem sempre os cristãos serão necessariamente enquadrados como sendo francos ou rumi. Estas designações, como já dito, costumariam dizer respeito aos cristãos do oriente (isto é, sob influência histórica de Bizâncio) e ocidente. No entanto, em certos momentos o termo cristão meramente é aludido ou ainda algumas menções bastante pontuais, como a dos coptas egípcios mencionados em Chemmis.¹⁷⁸

Alguns aspectos do contato com o cristão causavam repulsa no viajante pelas considerações típicas: politeístas, inimigos, infiéis, malditos, porcos, as caracterizações negativas são muitas. Nestes momentos vemos que a tônica é a negação, a repulsa, o afastamento. No entanto, o que parece verdadeiramente incomodar o viajante é quanto o mundo

¹⁷⁴ Ibid., p. 318-19

¹⁷⁵ IBN JUBAYR, op. cit., p. 325

¹⁷⁶ Ibid., p. 318

¹⁷⁷ Ibid., p. 316

¹⁷⁸ Ibid., p. 53

cristão parece perigosamente sedutor. Vemos repetidas vezes então se voltar a Deus e pedir que afaste aquelas seduções.

Um exemplo destes seria uma procissão nupcial cristã:

An alluring worldly spectacle deserving of record was a nuptial procession which we witnessed one day near the port in Tyre. All the Christians, men and women, had assembled, and were formed in two lines at the bride's door. Trumpets, flutes, and all the musical instruments, were played until she proudly emerged between two men who held her right and left as though they were her kindred. She was most elegantly garbed in a beautiful dress from which trailed, according to their traditional style, a long train of golden silk. On her head she wore a golden diadem covered by a net of woven gold, and on her breast was a like arrangement. Proud she was in her ornaments and dress, walking with little steps of half a span, like a dove, or in the manner of a wisp of cloud. God protect us from the seduction of the sight. Before her went Christian notables in their finest and most splendid clothing, their trains falling behind them. Behind her were her peers and equals of the Christian women, parading in their richest apparel and proud of bearing in their superb ornaments. Leading them all were the musical instruments. The Muslims and other Christian onlookers formed two ranks along the route, and gazed on them without reproof. So they passed along until they brought her to the house of the groom; and all that day they feasted. We thus were given the chance of seeing this alluring sight, from the seducement of which God preserve us.¹⁷⁹

Homens e mulheres se reuniram em duas filas na porta da noiva e instrumentos musicais eram tocados. A noiva então seria conduzida por dois homens, provavelmente seus parentes, usando um vestido com uma longa cauda de seda dourada, um diadema igualmente dourado coberto por um véu. A esta visão daquela cerimônia Ibn Jubair então acrescenta o pedido a Deus para que protegesse dessas seduções, o fazendo duas vezes, como se percebe na passagem acima.

¹⁷⁹ “Um espetáculo sedutor que merece ser registrado foi uma procissão nupcial que nós testemunhamos um dia próximo ao porto de Tiro. Todos os cristãos, homens e mulheres, tinham se reunido, e estavam em duas filas na porta da noiva. Trompetes, flautas e todos os instrumentos musicais eram tocados até que ela surgiu orgulhosamente entre dois homens que a seguravam e que eram seus parentes. Ela estava vestida elegantemente com um vestido do qual arrastava, de acordo com o estilo tradicional deles, uma longa cauda de seda dourada. Ela usava um diadema dourado coberto por uma rede trançada de ouro e em seu peito havia um arranjo parecido. Ela estava orgulhosa com seus ornamentos e vestido, caminhando com passos curtos, como uma pomba ou como uma nuvem. Deus nos proteja da sedução dessa visão. À sua frente seguiam notáveis cristãos em suas melhores e mais esplêndidas roupas, suas caudas atrás deles. Atrás dela seguiam mulheres cristãs, suas companheiras e iguais, desfilando com suas vestes mais ricas e orgulhosas de seus ornamentos esplêndidos. Os instrumentos musicais os conduziam. Muçulmanos e outros espectadores cristãos formavam duas filas ao longo do caminho e os admiravam sem nada a reprovar. Então eles seguiram até levarem-na até a casa do noivo; e durante todo o dia eles festejaram. Nós tivemos a oportunidade de ter um visão tão atraente, que Deus nos preserve dessa sedução.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., pp. 320-1.

Também a corte de Guilherme II é algo que lhe causa admiração pelo luxo, pela riqueza, pelos funcionários muçulmanos. O viajante chega a afirmar que o rei se assemelharia a reis muçulmanos na maneira de conduzir os negócios do reino, o que é revelador:

William is engrossed in the pleasures of his land, the arrangement of its laws, the laying down of procedure, the allocation of the functions of his chief officials, the enlargement of the splendour of the realm, and the display of his pomp, in a manner that resembles the Muslim Kings¹⁸⁰

A proximidade era um risco porque poderia levar a tentações e fazer com que o muçulmano abandonasse sua fé. As seduções às quais alude tão insistentemente são na verdade referidas no texto árabe como *fitna* (فتنة), que também se traduz como sedição, o que dota o uso desse termo na obra de Ibn Jubair de forte significado. Assim, na passagem sobre a festa de noivado cristã presenciada pelo viajante, pedir proteção contra essa *fitna* era ao mesmo tempo pedir proteção contra essa sedução e essa sedição. De alguma maneira aquele ritual causava tamanho impacto sobre o observador que ele se via então tentado, de maneira a considerar que poderia ser uma ameaça, fosse em termos religiosos ou mundanos.

O uso do termo *fitna* é recorrente na obra e vemos Ibn Jubair se valer dele para falar do risco que a sedução cristã cria na alma do fiel. O termo, que tanto se refere à tensão, guerra civil, quanto à sedução demonstra que Ibn Jubair identificava no *outro* cristão algo que poderia desviar o fiel do caminho correto.¹⁸¹

Em outra passagem, vemos Ibn Jubair mencionar que ao caminhar por estradas cristãs, encontrava grupos cristãos que os tratavam com grande cortesia. O viajante acrescenta:

We observed in their attitude and insinuating address towards the Muslims that which would offer temptation to ignorant souls. May God, in His power and bounty, preserve from seducement the people of Muhammad – God’s blessings upon him.¹⁸²

O texto traz menções de muçulmanos que não resistem à *fitna*. É o caso mencionado por Ibn Jubair de um magrebino de Buna que os acompanharia em parte da viagem. Prisioneiro dos

¹⁸⁰ “Guilherme se envolve nos prazeres de sua terra, a organização de suas leis, a definição dos procedimentos, a alocação das funções de seus oficiais, o engrandecimento do esplendor do reino e a demonstração de sua pompa de maneira que lembra os reis muçulmanos.” [tradução livre] *Ibid.*, p. 341.

¹⁸¹ NETTON, Ian Richard. Basic Structures and Signs of Alienation in the “Rihla” of Ibn Jubayr. *Journal of Arabic Literature*, v. 22, n. 1, pp. 21-37, mar., 1991. p. 46p. 57

¹⁸² “Nós notamos em sua atitude e maneira como se dirigiam aos muçulmanos algo que poderia tentar as almas ignorantes. Que Deus, em seu poder e generosidade, guarde o povo de Maomé – que as bênçãos de Deus caiam sobre ele – das seduções.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 345.

cristãos, acaba sendo libertado e viaja em uma caravana para Acre, se misturando aos cristãos e pegando muito de seus traços.

The devil increasingly seduced and incited him until he renounced the faith of Islam, turned unbeliever, and became a Christian in the time of our stay in Tyre. We left to Acre, but received news of him. He had been baptised and become unclean, and had put on the girdle of a monk, thereby hastening for himself the flames of hell, verifying the threats of torture, and exposing himself to a grievous account and a long-distant return (from hell). We beg Great and Glorious God to confirm us in the true word in this world and the next, allowing us not to deviate from the pure faith and letting us, in His grace and mercy, die Muslims.¹⁸³

A gentileza, a cortesia, a vida próxima aos cristãos, tudo isto poderia colocar em risco o fiel. Vemos mais um exemplo claro na Sicília, quando somos informados que, vivendo entre cristãos, os muçulmanos temeriam que seus filhos, em decorrência de alguma desavença familiar e demonstrando rebeldia, corressem a uma igreja e se fizessem batizar. Isto seria um caminho sem volta.¹⁸⁴

O contrário também chega a ser verificado, com cristãos surgindo no texto como conversos ao Islã: Andrônico Comneno, bizantino, surge no texto como um converso ao Islã. Na verdade, o que se percebe é uma série de concepções erradas sobre o caso, dado que Andrônico não chega a se tornar muçulmano, apenas tendo alianças com o sultão de Rum. No entanto, no texto, surge como aderindo à fé islâmica para poder casar com a mulher por quem estava apaixonado e era sua parente.¹⁸⁵

Outra menção é feita a respeito da corte de mulheres cristãs na Sicília que, vivendo com aias muçulmanas, acabariam se convertendo também elas ao Islã, buscando manter isso em segredo do rei.¹⁸⁶

¹⁸³ “O demônio o seduziu e incitou até que ele renunciasse à fé do Islã, se tornasse um descrente e virasse um cristão durante nossa estada em Tiro. Nós partimos para Acre, mas recebemos notícias dele. Ele tinha se batizado e tornado impuro, e tinha adotado as vestes de monge, acelerando assim para si próprio as chamas do inferno, verificando as ameaças de tortura e se expondo julgamento duro e a um retorno distante. Nós imploramos ao Deus grande e glorioso que nos confirme na verdadeira palavra nesse mundo e no próximo, não permitindo que nos desviemos da fé pura e nos permitindo morrer muçulmanos, por sua graça e misericórdia.” [tradução livre] Ibid., p. 324.

¹⁸⁴ “The (Muslim) people of this island suffer, amongst other tribulations, one that is very sore. Should a man show anger to his son or his wife, or a woman to her daughter, the one who is the object of displeasure may perversely throw himself into a church, and there be baptised and turn Christian. Then there will be for the father no way of approaching his son, or the mother her daughter” (As pessoas (muçulmanas) dessa ilha sofrem, entre outras tribulações, uma que é muito dolorosa. Se um homem se irrita com o filho ou sua esposa ou se uma mulher se irrita com sua filha, aquele que é alvo desse descontentamento pode de maneira perversa ir para uma igreja e ser batizado e se tornar cristão. Então não haverá maneira de o pai abordar seu filho ou a mãe sua filha [tradução livre]). Ibid., p. 359.

¹⁸⁵ Ibid., p. 354.

¹⁸⁶ É interessante notar que, pelo que o texto denota, o rei teria noção de estar cercado em sua corte por muçulmanos que, apenas formalmente, se diziam cristãos. E aparentemente não se incomodaria com isto. Assim, se para Ibn

O contato poderia se mostrar também nocivo não apenas pelas seduções à alma. A pressão para se converter é algo que o viajante denuncia conforme se desloca pela Sicília. Em um primeiro momento, chega a afirmar que o rei teria funcionários muçulmanos que esconderiam sua fé e isto não é visto como algo reprovável, o viajante apenas relata, ainda impressionado pela beleza da corte e pela posição dos muçulmanos nela:

Their King, William, is admirable for his just conduct, and the use he makes of the industry of the Muslims, and for choosing eunuch pages who all, or nearly all, concealing their faith, yet hold firm to the Muslim divine law. He has much confidence in Muslims, relying on them for his affairs, and the most important matters, even the supervisor of his kitchen being a Muslim; and he keeps a band of black Muslim slaves commanded by a leader chosen from amongst them. His ministers and chamberlains he appoints from his pages, of whom he has a great number and who are his public officials and are described as his courtiers. In them the splendour of his realm for the magnificent clothing and fiery horses they display; and there is none of them but has his retinue, his servants, and his followers.¹⁸⁷

No entanto conforme se desloca e conforme vai tendo contato com outros muçulmanos da ilha, sua visão muda. Fica então sabendo que os muçulmanos que atuavam na corte eram muitas vezes forçados pelo rei a abrir mão de sua fé e, com isso, se colocarem em estado de punição divina.¹⁸⁸

Vemos que se a tônica geral costuma trazer cristãos (rumi ou francos) nos contextos militares que os caracterizam como inimigos a serem combatidos, a prática das relações entre cristãos e muçulmanos oscilava conforme contextos. Da negação total do outro ao perigo da tentação de ser seduzido e se converter, vemos toda uma gama de relações e representações que vão muito além do quadro simplista do inimigo-infiel.

Jubair é um milagre divino que os muçulmanos da corte conseguissem fazer suas orações na frente do rei sem serem percebidos por ele, é mais provável que o rei simplesmente não ligasse. Em outro momento do texto, em que nos vemos diante da afirmação de que, durante um terremoto, as damas cristãs da corte rezariam pela proteção de Deus e do Profeta, o rei então diria que não haveria problemas cada um buscar seu Deus. É certo que, sendo um rei cristão em uma corte cristã, a aparência era importante e que o rei provavelmente exigia de fato de seus cortesãos a conversão ao cristianismo. No entanto, nas práticas cotidianas, provavelmente não teria problemas com as devoções de seus funcionários.

¹⁸⁷ “Seu rei, Guilherme, é admirável por sua conduta justa, e pelo uso que ele faz do empenho dos muçulmanos, e por escolher pajens eunucos que todos eles, ou quase todos, escondendo sua fé, continuam observando a lei divina muçulmana. Ele confia muito nos muçulmanos, contando com eles para seus negócios e para os assuntos mais importantes, sendo mesmo o supervisor de sua cozinha um muçulmano; e ele mantém um grupo de escravos muçulmanos negros comandados por um líder escolhido dentre eles. Seus ministros e camareiros são escolhidos por ele dentre seus pajens, que tem em grande número e que são seus oficiais públicos e são descritos como seus cortesãos. Neles o esplendor de seu reino é exibido através de suas vestes magníficas e seus cavalos enérgicos; e não há nenhum deles que não tenha seu séquito, criados e seguidores.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 340.

¹⁸⁸ Ibid., p. 357-8

4.5.4 – Muçulmanos

Muçulmanos surgem no texto sob uma representação igualmente variada. Se é o elemento por excelência da definição identitárias do viajante, que se reafirma sempre, sobretudo, em contraposição ao *outro* cristão, é verdade também que há muito mais que isso em sua percepção do muçulmano e de si.

A questão central de definição é a religião: Ibn Jubair é, acima de tudo, um muçulmano. Não apenas isto, é um sunita. O autor em diversos momentos do texto nos dá mostra de reprovações aos grupos xiitas, que surgem no texto como heréticos.

Em sua descrição da mesquita omíada de Damasco, menciona que os xiitas afirmariam que lá estaria o santuário de 'Ali ibn Abi Talib e ainda o lugar onde 'A'ishah teria vivido e dito as tradições. Ambos, afirma Ibn Jubair, seriam invenções do xiita. O autor explica que em uma tradição, Ali teria aparecido em sonho naquele lugar e teria partido uma pedra, pedra esta que estaria ainda na cidade e em cujo local teria se erguido uma mesquita e que por isso os xiitas faziam dele seu santuário, mas reforça que nada sustentaria o relato sobre a 'A'ishah.¹⁸⁹ Ainda assim, mesmo no caso de Ali em que haveria menções em tradição, o autor desacredita em grande parte a atitude dos xiitas:

The Shi'ites say that it split for 'Ali – may God hold him in His favour – either from a blow from his sword or by a divine order done at his hands. It is not recorded that 'Ali – may God hold him in His favour – ever entered this town but, Oh my God, they declare that it was in a dream. Perhaps for them dreams have more validity than the events of consciousness. This stone gave occasion for the erection of this shrine.¹⁹⁰

Damasco se mostra como um lugar de grande concentração de xiitas, de tal forma que grande parte das menções encontradas a eles se dá em sua passagem pela cidade. O viajante percebe isto e afirma que sendo numerosos teriam espalhado suas doutrinas por toda parte. Feita esta consideração, se volta então a enumera suas “seitas”: zaiditas ou rafiditas (que diz serem blasfemos), imamitas (os duodecimanos), ismailitas e nusairitas (estes seriam ditos infiéis ao atribuir divindade a Ali), ghurabitas (afirmariam que Ali se assemelhava a Maomé).¹⁹¹ E se estes xiitas são referidos como desviantes da religião, isto em nada diminui para o viajante a

¹⁸⁹ IBN JUBAYR, op. cit., p. 278-9

¹⁹⁰ “Os xiitas dizem que ela teria se partido para 'Ali – que Deus o favoreça – seja por um golpe de sua espada ou por ordem divina feita através de suas mãos. Não há registros que 'Ali – que Deus o favoreça – tenha jamais entrado nessa cidade, mas, ó meu Deus, eles declaram que isso ocorreu em um sonho. Talvez para eles os sonhos valham mais que os eventos conscientes. Essa pedra deu origem à construção desse santuário.” [tradução livre] Ibid., p. 291

¹⁹¹ IBN JUBAYR, op. cit., p. 291

onipotência divina: “God has allowed them to go astray, and with them many of His creatures. We beg God to protect us from error in religion, and in Him we take refuge from the schisms of the heretics”.¹⁹²

Sobre os ditos rafiditas, Ibn Jubair afirma que uma seita sunita dos al-Nubuwyah, que se caracterizaria por valorizar traços de virilidade e heroísmo do profeta, tomaria para si como missão perseguir e matar os mesmos.¹⁹³ Este grupo xiita estaria entre aqueles que teriam espaço no Haram de Meca o que o viajante claramente desaprova. Mencionando os imames que rezariam sempre ali, fala das quatro seitas sunitas, que considera ortodoxas e em seguida menciona a presença dos zaiditas: “The nobles among the inhabitants of this town follow the Zaydi rites [...]. They are blaspheming Rafidites, and God in the life to come will take them to account and give them their deserts.”¹⁹⁴

Já os ismailitas voltam a ser mencionados em outra passagem do texto como habitando montanhas do Líbano.¹⁹⁵ O viajante descreve então que seriam parte de uma seita herética e desviada do Islã que teria investido divindade a um homem. De acordo com o viajante, seguiriam um profeta de nome Sinan, um “demônio em pele de homem”, que enganava os homens para que eles o obedecessem. Ainda de acordo com Ibn Jubair, este Sinan usaria magia negra, enganando homens e se fazendo adorar.¹⁹⁶ O autor está se referindo na passagem a um ramo ismailita que daria origem ao que no ocidente ficou conhecido como a seita dos *assassinos*, também mencionada por Benjamin de Tudela e que também seria bastante popular e mistificada entre os cristãos sobretudo a partir dos textos de Marco Polo.

Há uma menção mais “neutra” sobre os xiitas quando, em sua passagem por Damasco, o viajante afirma que o cemitério Tumba dos Mártires, a oeste da cidade, teria diversos edifícios da família do profeta que seriam cuidados pelos xiitas e que estas construções contariam ainda com grandes doações para sua manutenção.¹⁹⁷ No geral, no entanto, são as representações centradas no aspecto herético destes grupos que o viajante privilegia. Cabe aqui aludir à observação de Dejugnat que o viajante faria menções a certos santuários de figuras cultuadas pelos xiitas porque entre outras coisas tenta constituir uma “geografia espiritual de intercessões”

¹⁹² “Deus permitiu que eles se perdessem e com eles muitas de Suas criaturas. Imploramos a Deus que nos proteja do erro na religião, e buscamos refúgio Nele dos cismas dos heréticos.” [tradução livre] Ibid. pp. 291-2

¹⁹³ Interessante notar a caracterização desta seita sunita al-Nubuwyah. O viajante expõe o quanto seus modos pareciam valorizar demais valores de virilidade e como seus modos seriam estranhos. Cf. IBN JUBAYR, op. cit., pp. 292.

¹⁹⁴ “Os nobres entre os habitantes dessa cidade seguem os ritos zaiditas [...]. Eles são rafiditas blasfemos, e Deus na próxima vida os cobrará e dará a eles o que eles merecem.” [tradução livre] Ibid., p. 97

¹⁹⁵ Ibid., pp. 264-5

¹⁹⁶ Ibid., p. 264

¹⁹⁷ Ibid., p. 290

em um mundo em que o Islã se vê a todo o tempo frente a frente com os cristãos. No entanto, o próprio pesquisador salienta que o viajante muitas vezes vai se furtar de descrever em detalhes estes lugares xiitas, e seu silêncio sobre mesquitas construídas no Egito pelos fatímidas seria um sinal claro disto.¹⁹⁸

O viajante se mostra como um adepto do sunismo. Mas, mais que isto, se vê como peregrino em boa parte de seu relato e depois de realizada a *hajj*, como um estrangeiro. Como já dissemos, esperava contar com maior hospitalidade e gentileza do que de fato encontraria em terras muçulmanas. Isto, entre outras coisas, o faz caracterizar certas regiões como heréticas e cismáticas, merecedoras da espada. Apenas no Magrebe, afirma, estaria o caminho certo do Islã e somente sobre os almóadas.

Let it be absolutely certain and beyond doubt established that there is no Islam save in the Maghrib lands. There they follow the clear path that has no separation and the like, such as there are in these eastern lands of sects and heretical groups and schisms, save those of them whom Great and Glorious God has preserved from this. There is no justice, right, or religion in His sight except with the Almohades – may God render them powerful.¹⁹⁹

Ibn Jubair se identifica como um magrebino e é com magrebinos que viaja a maior parte do tempo: como já mencionamos no primeiro capítulo, estar junto aos seus era importante ao se fazer viagens em grupo, ajudava a reforçar noções de solidariedade e manter laços sociais que eram rompidos com a experiência da viagem. Os magrebinos surgem valorizados em seu texto em diversos momentos: ao descrever as grandes riquezas de alimento de Meca, algo que atribui como obra de um milagre de Deus, o viajante não deixa de falar que também seria ação divina que homens do Magrebe tivessem se estabelecido em Meca e que fossem excelentes na lavoura e agricultura criando jardins e semeando as terras, sendo uma das razões da fertilidade da terra.²⁰⁰ Afirma que, em Damasco, a população confiaria ao estrangeiro magrebino uma série de funções importantes:

The other strangers who are not in this state and who have a trade or craft, are also found divers means of livelihood, such as being a watchman in a garden, supervisor of a bath, or keeper of the clothes of the bathers, manager of a mill, custodian of boys, conducting them to school and returning them to their homes, and many other occupations. In all this they trust only strangers from the Maghrib, for their fame for

¹⁹⁸DEJUGNAT, Yann, 2010, op. cit.

¹⁹⁹ “É preciso que fique absolutamente claro e sem sombra de dúvidas que não existe Islã salvo nas terras do Magrebe. Lá eles seguem o caminho correto que não conhece divisão, como ocorre nas terras orientais com grupos e cismas, salvo aqueles que Deus grande e glorioso poupou disso. Não há justiça, direito ou religião sob Seus olhos a não ser sob os almóadas – que Deus os faça poderosos.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 73

²⁰⁰ Ibid., p. 119

honesty is high and their repute has spread. The people of the town do not trust their own fellow citizens.²⁰¹

Sua identificação como magrebino, deve ser dito, parte de uma noção mais ampla de al-Andaluz fazendo parte dos domínios almóadas, do Magrebe, sendo nosso viajante um andaluz de origem e funcionário do governante almóada de Granada. Em diversos momentos o vemos aludir a al-Andaluz, sobretudo quando compara algumas cidades pelas quais passa com cidades andaluzas.

Outro aspecto que se soma a uma identidade magrebina-andaluza, sunita, peregrina/estrangeira é o dos modos urbanos e civilizados. Ibn Jubair é claramente alguém que tem predileção pelo ambiente urbano, por uma série de normas de conduta e postura. De maneira que vemos sua representação dos povos beduínos ser geralmente associada a uma situação de desordem e barbárie, como o oposto da civilidade urbana.

Os beduínos aparecem como povos do deserto, representando sempre ameaça ao peregrino: beduínos Banu Shu‘ba são vistos cortando a água dos peregrinos no monte Arafat,²⁰² o medo de ataques dos peregrinos pelos beduínos Shu’biyyah aceleraria a descida dos mesmos de Arafat e o retorno a Meca²⁰³

Os habitantes de Aidabe, que caracteriza como sendo de tribo sudanesa, por sua vez, são caracterizados como rudes e desprovidos de qualquer religião:

This race from the Sudan is more astray from the (right) path, and have less reason, than the animals. They have no religion save the formal words professing the unity of God, which they utter to display that they are Muslims. But behind that are corrupt beliefs and practices that cannot be condoned and are unlawful. Their men and women go naked abroad, wearing nothing but the rag which covers their genitals, and most not even this. In a word, they are a breed of no regard and it is no sin to pour maledictions upon them.²⁰⁴

²⁰¹ “Os outros estrangeiros que não estão nesse estado e que têm uma atividade comercial ou artesanal também encontram diversas maneiras de subsistência, como vigias nos jardins, supervisores dos banhos, guardiões das roupas nos banhos, gerenciar um moinho, ser guardiões dos meninos, os levando para a escola e depois levando de volta para casa, e muitas outras ocupações. Para tudo isso eles [damascenos] confiam apenas nos estrangeiros magrebinos, porque têm fama de serem honestos e sua reputação é bem conhecida. As pessoas da cidade não confiam nos demais cidadãos dela.” [tradução livre] IBN JUBAYR, op. cit., p. 289

²⁰² Ibid., p. 124

²⁰³ Ibid., p. 162

²⁰⁴ “Essa raça do Sudão está mais afastada do caminho e têm menos racionalidade que os animais. Eles não têm religião exceto pelas palavras formais que professam a unidade de Deus, pronunciam para mostrar que são muçulmanos. Contudo, por trás disso há crenças e práticas corrompidas que não podem ser toleradas e que são fora da lei. Seus homens e mulheres andam nus, não vestindo nada a não ser um pano que cobre a genitália e muitos deles nem isso. Resumindo, eles são uma raça que não se deve considerar e não é pecado lançar maldições sobre eles.” [tradução livre] Ibid., p. 66

Aidabe cidade portuária que não ofereceria muitas oportunidades de sustento a sua população local, segundo Ibn Jubair, dependia em grande parte justamente dos benefícios que sua posição geográfica estratégica oferecia: porto privilegiado no mar Vermelho, era lugar de passagem para peregrinos que desejavam chegar a Meca e tiravam toda forma de vantagem disto. Não apenas de peregrinos, mas também de mercadores que, trazendo produtos de regiões distantes, como a Índia, cruzavam o mar Vermelho para depois atravessar estes produtos pelo deserto, subir o Nilo e inseri-los nas trocas mediterrâneas. Outra atividade que vemos ser desempenhadas pelos habitantes de Aidabe que mostra que tiravam o melhor proveito que podiam da situação na qual viviam, é o aluguel de embarcações para cruzar o mar Mediterrâneo. Era cobrado parte das provisões daqueles que usavam seus portos ou alugavam seus *jilab*, embarcação frágil que usavam para atravessar os peregrinos:

The people of 'Aydhhab use the pilgrims most wrongfully. They load the jilab with them until they sit one on top of the other so that they are like chickens crammed in a coop. To this they are prompted by avarice, wanting the hire. The owner of the craft will exact its full cost from the pilgrims for a single journey, caring not what the sea may do with it after that, saying, 'Ours to produce the ships: the pilgrims' to protect their lives.' This is a common saying amongst them.²⁰⁵

Nem todo povo desprovido de hábitos urbanos serão necessariamente vistos no texto como desprovidos dos elementos fundamentais da religião. Ibn Jubair deixa isto claro ao falar sobre os al-Saru, tribo iemenita, que abasteceria Meca com seus produtos e que seriam devotos do Islã:

They are brusque and robust, and have not been nourished by the comforts of city life, nor have they been polished by the urban manner. The religious laws do not direct them in their affairs, and you will find among them no devotional practices beyond that of good intention. When they compass the Holy Ka'bah, they throw themselves upon it as do children upon a loving mother, seeking shelter beside her. They cling to its curtains, and wherever their hands grasp them, they tear from the violence of their dragging and their throwing themselves upon them. Meanwhile their tongues give sonorous prayer, such as to break the heart and cause the hard eye to flow copious tears. You will see men standing around them, hands outstretched, saying 'Amen' to their prayers and repeating those prayers after them. Throughout the time of their stay, it is impossible to perform the tawaf with them, or find a way to kiss the Black Stone.²⁰⁶

²⁰⁵ “As pessoas de Aidabe se aproveitam dos peregrinos. Eles enchem o jilabe de pessoas até que uma esteja sentada em cima da outra como se fossem galinhas em uma gaiola. Eles fazem isso por avareza, pelo dinheiro. O dono cobra o preço máximo dos peregrinos por uma simples jornada, não se importando com o que o mar fará depois disso, dizendo ‘A nós cabe fornecer o navio: aos peregrinos proteger suas vidas’. Esse é um dito bastante comum entre eles.” [tradução livre] Ibid., p. 65

²⁰⁶ “Eles são bruscos e robustos, não foram acostumados aos confortos da vida na cidade, nem foram educados nas maneiras citadinas. Eles não se pautam pelas leis religiosas em seus negócios, e não se encontra entre eles práticas devocionais além da sua boa intenção. Quando eles circulam em torno da Caaba sagrada, eles se jogam sobre ela

Se os al-Saru surgem como povo simples, desprovido dos hábitos que Ibn Jubair julga como urbanos e civilizados, eles surgem também como devotos sinceros da fé, mesmo em sua simplicidade de observá-la. Surgem, é certo, desprovidos das características de urbanidade, sendo sua postura na caaba vista como totalmente desordenada, causando mesmo o riso.²⁰⁷ A tribo dos al-Saru acabará sendo o critério que o viajante tomará para comparar posturas que julga inadequadas na maneira de se portar em Meca.

O viajante caracteriza os al-Saru como desprovidos dos hábitos polidos do ambiente urbano, levando uma vida desprovida dos confortos da cidade. Sua maneira de vestir também causava estranhamento a um homem de ambiente citadino, que descreve os membros da tribo como usando tecidos sujos e ainda peles de animais como vestimenta.²⁰⁸ Apesar dos modos pouco refinados, Ibn Jubair ressalta que são devotos sinceros e suas orações comoventes.²⁰⁹

O deserto é o espaço da relação com povos que, desprovidos dos refinamentos e confortos da vida urbana, teriam práticas que fogem daquilo que o viajante considera correto. Isto é observado sobretudo, mas não exclusivamente, na sua menção aos povos beduínos, que surgem sempre como alvo de preocupação na viagem pelo deserto. Eles aparecem em relações de trocas: em Samira, menciona a vinda de beduínos vendendo alimentos e provisões (carne, manteiga, leite) em troca de tecidos de chita.²¹⁰ O mesmo será observado em Fayd, Kufah, al-Tha'labiyah.

Uma relação que sempre é tensa, porque ao mesmo tempo em que os peregrinos se abrigam em terras beduínas e realizam trocas com eles, o medo de serem atacados é também uma constante: o emir da peregrinação do Iraque surge entrando em formação de batalha em Kufah para causar impacto nos beduínos e impedir que tentassem atacar ou roubar os peregrinos.²¹¹ Da mesma forma, as princesas muçulmanas que atravessam em caravana pelo deserto iriam cercadas de exércitos próprios, contando ainda com soldados enviados pelo califa abássida, por medo que as tribos beduínas Khafajah ao redor de Bagdá os atacasse.²¹²

como crianças fazem com uma mãe amorosa, buscando abrigo junto a ela. Eles agarram suas cortinas que se rasga quando a tocam devido à violência de seus puxões e devido ao fato de se jogarem sobre elas. Enquanto isso suas línguas emitem orações sonoras, que são de partir o coração e que poderia causar aos mais contidos lágrimas copiosas. É possível ver homens ao redor deles com as mãos estendidas dizendo 'amém' para suas orações e repetindo-as após eles. Durante o tempo de sua estada é impossível executar a tawaf com eles ou encontrar uma maneira de beijar a pedra negra." [tradução livre] Ibid., pp. 132-133

²⁰⁷ IBN JUBAYR, op. cit., p. 133

²⁰⁸ "They wear no habit save a dirty wrapping or a skin with which they cover themselves" ("Eles não vestem hábitos além de um pano sujo ou de uma pele para se cobrir." [tradução livre]) Ibid., p. 133.

²⁰⁹ "Despite our description of their habits they are a people who believe sincerely in the Faith" ("Apesar de nossa descrição de seus hábitos, eles são um povo que acredita sinceramente em sua Fé" [tradução livre]) Ibid., p. 134

²¹⁰ Ibid., p. 213

²¹¹ Ibid., p. 214

²¹² Ibid., p. 239

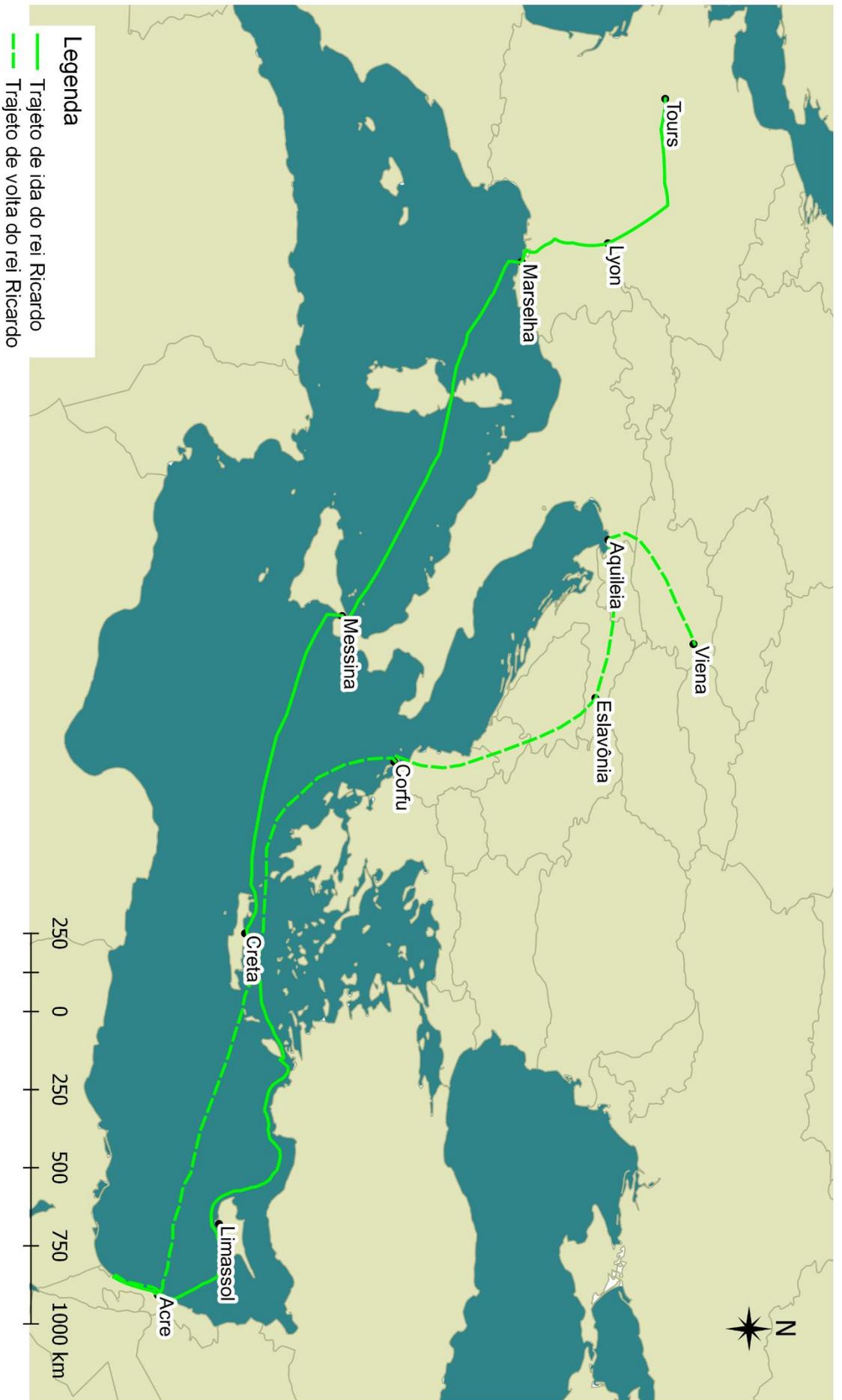
Quanto às atividades desempenhadas pelos muçulmanos, podemos perceber muitos deles envolvidos em estudos religiosos, outros em atividades de artesanato e comércio nos diversos mercados citados, outros tanto ainda aparecem como cultivando terras (sobretudo, mas não exclusivamente, os muçulmanos vivendo em terras cristãs). Vemos ainda menções a estudantes e médicos, astrólogos, funcionários nas cortes (muçulmanas e a cristã de Palermo). Alguns aparecem como marinheiros, mas não no Mediterrâneo, onde os *rumi* parecem dominar; a atividade de navegação onde os muçulmanos surgem no texto se restringe ao mar Vermelho ou navegação fluvial.

De maneira geral, percebemos que o quadro de representação dos muçulmanos é muito mais plural. Entre elementos que são determinantes sobretudo para aproximar vemos a religião em seu viés sunita, a questão da peregrinação, a identificação com os almóadas do Magrebe e al-Andaluz e a identidade urbana e de corte.

Capítulo 5 – Mare Nostrum: o Mediterrâneo no itinerário do rei Ricardo da Inglaterra

Elaborado na primeira metade do século XIII, ao que tudo indica por Richard de Templo, prior da Santíssima Trindade de Londres, adotando uma série de fontes de autoridade além de suas próprias experiências durante a Terceira Cruzada, o texto conhecido como *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi* abarca uma visão cristã sobre o mundo em torno do Mediterrâneo, mais especificamente tratando da Terceira Cruzada pelo viés dos ingleses.

Abordando a participação de Ricardo Coração de Leão, o texto se organiza em seis livros que vão desde os antecedentes da mesma, com a tomada de Jerusalém, a organização da Cruzada e enfim a viagem de Ricardo e seus exércitos até o Oriente Médio para a campanha que tinha como objetivo, entre outras coisas, a retomada de Acre e Jerusalém. Conforme acompanhamos a narrativas, percebemos na mesma um olhar favorável ao rei Ricardo, sempre enaltecido no texto; percebemos também questões relativas às dificuldades da viagem, o olhar sobre o espaço e a representação do mesmo e também um olhar sobre os diversos povos com os quais vão tomando contato ao longo da jornada. Percebemos quais elementos são valorizados e os mecanismos de construção de um discurso centrado no valor do guerreiro destemido, cristão, honesto etc. Notamos, por contraste, aquilo que é tido como menos valorizado.



Mapa 9: Itinerário seguido pelo rei Ricardo segundo Richard de Templo

5.1 – Manuscritos e edições

No que se refere aos manuscritos, temos conhecimento de ao menos 15, sendo que apenas 12 ainda existem. Eles foram agrupados em famílias de acordo com suas principais características por Hans Mayer em sua edição de 1962. A nomenclatura dessas famílias seguiu a proposta de classificação de William Stubbs que, em sua edição de 1864, acreditava haver apenas 4 manuscritos, que classificou como A, B, C e G. Mayer aproveita as nomenclaturas dos manuscritos de Stubbs e organiza os demais manuscritos em função de suas proximidades com aquele modelo prévio. Assim, temos que dentro da família A haveria 4 manuscritos; da família B, 2 manuscritos; da família C, 1 manuscrito; da família G, 8 manuscritos (sendo que dessa família apenas 5 sobreviveram).¹

Família	Quantidade de manuscritos
Família A	4 manuscritos
Família B	2 manuscritos
Família C	1 manuscrito
Família G	8 manuscritos (5 ainda existem)

Tabela 1: Família de manuscritos do *Itinerarium* segundo Hans Mayer

O manuscrito único da família C foi considerado por William Stubbs, em sua edição de 1864, como sendo o texto original, do qual todos os outros seriam derivações. Segundo o autor, todo o relato seria fruto do testemunho *direto* de Richard de Templo, o que a crítica posterior do texto demonstrou não ser o caso. Há nele um núcleo que remete, sem sombra de dúvida, a Richard de Templo, mas esse material foi compilado junto a uma série de outros relatos sobre a Cruzada. Esse manuscrito é o que tomamos por base aqui e contém seis livros, cada um deles divididos em capítulos, que se estendem dos antecedentes da Terceira Cruzada até o retorno de Ricardo após a trégua firmada com Saladino. Assim, esse manuscrito comporta eventos que vão de 1187 a 1192 ou, ainda, 1194, se considerarmos que a narrativa se estende para conflitos que o monarca resolveria já após sua volta para a Inglaterra.

¹ Infelizmente não foi possível acessar o estudo de Hans Mayer, no qual consta uma descrição mais pormenorizada desses grupos de manuscritos. Já quanto à classificação de William Stubbs, ela acaba se mostrando incompleta para que a abordemos aqui, já que o autor apenas traz a descrição de quatro manuscritos que conhecia, um de cada família. Dessa forma, nossa exposição sobre os manuscritos acaba ficando restrita ao breve relato de Helen Nicholson sobre os mesmos. Cf. ITINERARIUM PEREGRINORUM ET GESTA REGIS RICARDI. NICHOLSON, Helen (ed. e trad.). *The Chronicle of the Third Crusade: The Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*. Burlington: Ashgate, 2016. recurso eletrônico.

A edição de Hans Mayer de 1962 trouxe novas considerações sobre o texto do *Itinerarium*. É de Mayer a refutação de que o texto do manuscrito C, que Stubbs transcreve, seria um texto totalmente baseado na experiência direta de Richard de Templo; Mayer demonstra que o texto seria, todo ele, um compilado de diversas fontes, embora contendo também parte da experiência de Richard. Tendo feito um apanhado dos manuscritos, que foram agrupados em famílias, Hans Mayer nota que parte daquele material parecia ter tido uma circulação independente do restante do texto, o que o leva a considerar que haveria uma versão independente do restante da obra que teria circulado; a esse texto, chamou IP1 (aqui chamaremos de *versão original do Itinerarium*). Dos manuscritos, a família que mais parece se aproximar desse texto que teria circulado independentemente do restante da obra seriam os manuscritos da família G.²

A *versão original do Itinerarium* traria um texto mais breve em termos de abrangência do conteúdo e do próprio texto. Embora essa versão não se estruture em livros, para efeitos de comparação podemos dizer que a *versão original do Itinerarium*, segundo Mayer, corresponderia aos eventos narrados no livro 1 dos manuscritos A, B e C (*versão estendida*).

Os manuscritos das famílias A, B e C seriam, portanto, compilados que usariam essa *versão original do Itinerarium* além de outros textos, dando origem a uma versão estendida do *Itinerarium* (IP2, segundo Mayer; aqui, chamaremos de *versão estendida do Itinerarium*). No geral, A, B e C se aproximam bastante entre si, embora haja diferenças que fazem com que sejam classificadas como famílias diferentes.³

Sobre o autor da *versão original do Itinerarium*, Mayer acredita que seria todo ele fruto da experiência direta de um templário inglês que seria capelão em Tiro. Nicholson discorda a esse respeito, demonstrando que mesmo essa *versão original do Itinerarium*, que Mayer acreditava ser uma fonte direta e única, seria também um compilado de pelo menos três fontes distintas entre si. A autora discorda, além disso, que esse autor/compilador fosse um templário, mas concorda que seria possivelmente um cruzado inglês.

Na versão original do *Itinerarium*, Nicholson identifica pelo menos três fontes distintas, e apenas a terceira parte é que remeteria a um relato de testemunha ocular direta. Os capítulos 1 a 17 do livro 1 que abrangem os eventos de 1187 a 1189 seriam provavelmente redigidos com base em relatos de terceiros, possivelmente coletados durante o cerco de Acre a partir de

² Cf. ITINERARIUM [...]. op. cit.

³ Nicholson apronta, por exemplo, que embora manuscritos da família A se aproximem muito daqueles da família B e C, no que se refere exclusivamente ao conteúdo do livro 1 ele parece se aproximar mais do texto da *versão inicial do Itinerarium*. Já o manuscrito único da família C, por outro lado, traz no fim do texto um trecho sobre as reformas feitas por Ricardo na Inglaterra que inexistem nos demais grupos de manuscritos. Cf. Ibid.

testemunhas locais que se encontravam ali antes da chegada do compilador. Já os capítulos 18 a 24 provavelmente viriam de algum texto germânico ao qual o compilador teria acesso, uma vez que traz a narrativa da cruzada germânica e dos feitos de Frederico Barba-Ruiva. Os capítulos a partir do 25 corresponderiam ao relato de um cruzado e possivelmente teria estado presente na Cruzada desde 1189.

Capítulos do livro 1	Características
Capítulos 1-17	Relato pouco detalhista e confuso dos eventos de 1187-1189
Capítulos 18-24	Possível fonte germânica, cobre a participação de Frederico e sua morte
Capítulo 25-81	Relato sobre o cerco de Acre, bastante detalhista

Tabela 2: Estrutura da versão original do *Itinerarium* segundo Helen Nicholson

Resumindo, o *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi* teve duas apresentações, Um texto que teria circulado primeiramente, que Mayer identifica como IP1 e cuja redação teria se dado entre agosto e setembro de 1192. Esse texto original, conforme apontado por Nicholson, reuniria as impressões de um cruzado inglês que chega a Acre provavelmente em 1189, que escreve sobre suas experiências e depois acaba usando esse material, em conjunto com os relatos sobre os eventos anteriores e ainda uma fonte germânica, elaborando uma compilação que circulou e influenciou outros textos, inclusive a versão estendida. A segunda apresentação do texto, a dita *versão estendida*, teria sido elaborada por Richard de Templo, que se valeria da *versão original*, da tradução para o latim do texto francês de Ambroise, da sua própria experiência pessoal como cruzado e de informações orais que ordena na forma de um relato o mais abrangente possível da Terceira Cruzada. A tabela abaixo busca condensar essas informações de maneira mais clara:

	Mayer		Nicholson	
	<i>Provável data de redação</i>	<i>Fontes do autor/compilador</i>	<i>Provável data de redação</i>	<i>Fontes do autor/compilador</i>
IP1 (<i>versão original do Itinerarium</i>)	Agosto de 1191 e setembro de 1192.	Templário inglês narrando experiência direta ⁴	Agosto de 1191 e setembro de 1192.	Texto germânico, informações orais, testemunha ocular do cerco a Acre cuja narrativa iria até novembro de 1190. ⁵
IP2 (<i>versão estendida do Itinerarium</i>)	Entre 1217 e 1222	Richard de Templo narrando experiência direta	Entre 1217 e 1222	<i>Versão original do Itinerarium</i> (IP1), Ambroise, experiência pessoal de Richard de Templo, informações orais. ⁶

Tabela 3: Comparação da versão original e estendida segundo Mayer e Nicholson

Delimitadas as questões iniciais em torno do texto, é preciso ainda discutir a autoria da versão estendida, que é aquela que utilizamos aqui. Quanto a esse aspecto, nenhum dos manuscritos do *Itinerarium* menciona qualquer coisa a respeito de seu autor. Vemos, contudo, na continuação do *Libellus* na década de 1220 ser feita menção ao prior da Santíssima Trindade de Londres; Stubbs, partindo dessa informação e da análise de outras informações, conclui que seria o Richard de Templo, que teria sido prior entre 1222 e 1248.⁷ que como o autor do *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*. De acordo com a continuação do *Libellus*, Richard seria um prior de origem inglesa da Santíssima Trindade.⁸ Ainda de acordo com a continuação do *Libellus*, o texto do *Itinerarium* seria a tradução para o latim (língua do *Itinerarium*) de um texto francês.⁹

Mayer e Stubbs, embora discordassem quanto ao que teria sido o núcleo original do texto, concordavam que ele seria obra de Richard de Templo. Para Stubbs, Richard seria o autor

⁴ Admite que a parte sobre o imperador do Sacro Império ele receberia de segunda mão. Cf. ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁵ O relato da testemunha direta seria de um cruzado inglês que teria chegado a Acre em 1189; Nicholson considera que a testemunha direta poderia ser também a mesma pessoa que faz a compilação. Essa pessoa teria chegado então em 1189, começaria a escrever suas impressões sobre a cruzada, mas interromperia a narrativa em 1190 na ocasião em que a situação parecia pouco favorável aos cruzados. Depois, entre agosto de 1191 e setembro de 1192 acabaria retomando o interesse em relatar a cruzada e reuniria então as informações orais dos eventos entre 1187 e 1189, além de um material germânico que teria acesso; reunindo esses materiais ao texto que escrevera anteriormente, faria a compilação daquilo que Mayer identificaria como IP1 (e acreditava ser fruto da experiência direta do cruzado inglês), Cf. Ibid.

⁶ Há ainda, no caso do manuscrito C, referências a Roger de Howden e Ralph de Diceto. Cf. Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ A alusão feita, nesse caso, é ao texto de Ambroise, que será uma das principais fontes de Richard de Templo para seu IP2.

de todo o texto, redigido com base no seu testemunho direto dos eventos narrados.¹⁰ Para Mayer, Richard de Templo agiria como compilador, usando, sim, partes de sua experiência direta na cruzada, mas completando-a com outros relatos para cobrir os eventos que antecedem a chegada do exército de Ricardo a Acre e outras lacunas de seu relato. Para ambos, a denominação *de Templo* seria evidência de que Richard seria um ex-templário, o que se sustentaria ainda no texto com as referências feitas a essa Ordem.

Helen Nicholson discorda que Richard de Templo fosse um templário e em sua análise demonstra que as referências a essa Ordem presentes no texto são na verdade repletas de erros e incongruências que não fariam sentido para alguém da própria Ordem.¹¹ Nicholson considera que, mesmo que o texto pudesse ter um olhar mais benevolente para com os Templários, isso não indicaria de maneira alguma que Richard fosse parte da Ordem, e a autora demonstra isso comparando o texto com outros relatos sobre a cruzada que tiveram postura até mais favorável aos Templários sem que para isso seus autores fizessem parte da Ordem. Somando isso ao desconhecimento de alguns eventos ligados à Ordem, Nicholson conclui que o *de Templo* não teria relação alguma com a Ordem, referindo-se mais provavelmente a um nome de família.¹²

Assim como Stubbs e Mayer, Nicholson considera que Richard de Templo teria participado da Cruzada e que a redação da *versão estendida do Itinerarium*, contendo impressões suas e outros textos, seria feita entre 1217 e 1222.¹³ Embora Richard tivesse participado da Terceira Cruzada, ao ordenar o seu texto o prior acaba por trazer outros relatos para somar ao seu. Nisso ele estaria seguindo a tradição da composição de textos cronísticos medievais, que buscavam sempre trazer os testemunhos de autoridade para conferir maior legitimidade ao texto (traço que, como vimos também, é típico ainda dos relatos de viagem).¹⁴

Comparing it to other sources, we can see how the early thirteenth-century chronicler worked: combining material from various sources; translating word-for-word, but sometimes rather carelessly; adding his own analysis and inserting his own memories and experience as appropriate.¹⁵

¹⁰ É interessante notar que Stubbs, tendo percebido que partes do livro 1 teriam circulado livremente, chega a cogitar a possibilidade de haver uma fonte sobre o cerco a Acre que Richard de Templo teria usado como fonte e a partir disso construído a narrativa do restante do texto. Contudo, o autor logo descarta essa possibilidade e avança a hipótese de o livro ter sido publicado em partes, de maneira que o livro 1 circularia antes do restante, mas seria também fruto da experiência pessoal de Richard de Templo, Cf. STUBBS, William. op. cit., p. lxx.

¹¹ ITINERARIUM [...]. op. cit.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ “Comparando com outras fontes, podemos ver como o cronista do início do século XIII trabalhou: combinando material de diversas fontes; traduzindo palavra por palavra, mas às vezes de forma descuidada; adicionando suas próprias análises e inserindo suas próprias memórias e experiências conforme julgasse adequado.” [tradução livre] Ibid.

Quanto às edições do texto, mencionamos até aqui as três principais edições existentes do texto do *Itinerarium*. Há outras que citamos agora apenas brevemente. A primeira de que temos conhecimento seria do início do século XVII, feita por Bongars em 1611. Em sua *Gesta dei per francos*, coleção na qual o editor reuniu uma série de textos sobre as Cruzadas, é usado o manuscrito G como base.¹⁶ Lembrando que, para Mayer, essa família de manuscrito seria a que mais se aproximaria da *versão original do Itinerarium*.

Thomas Gale, por sua vez, publicaria pela primeira vez o texto tomando como base um manuscrito da família A, também no século XVII.¹⁷ Outras edições seguem estas primeiras ao longo do século XIX e XX, muitas delas trazendo apenas trechos do texto completo. É o caso de Reinhold Pauli,¹⁸ Archer,¹⁹ Brundage,²⁰ Hallam.²¹

Das edições aqui citadas, as mais importantes seriam a de Mayer – à qual não tivemos acesso – e a de William Stubbs, com o texto em sua língua original, o latim. Especialmente nos interessa a edição de Stubbs, com a *versão estendida do Itinerarium*, por trazer um texto mais abrangente que o adotado por Mayer.

Quanto às traduções, foram feitas algumas, sendo que principalmente duas lidariam com a versão estendida: a edição de Bohn de 1848, baseada em um manuscrito da família A; e a de Helen Nicholson, baseada na edição de Stubbs, que por sua vez parte do manuscrito C. Para além do texto de Stubbs, é ao texto de Helen Nicholson que nos remetemos, em sua tradução para língua inglesa. A autora faz um minucioso trabalho de reflexão sobre a fonte, os manuscritos, a natureza compósita dos textos. Dialoga com os estudos clássicos sobre a obra e traz contribuições importantes, como quanto à datação e à autoria do texto.²²

¹⁶ BONGARS, Jacques. *Gesta Dei per Francos*. Hanover, 1611.

¹⁷ GALE, Thomas (ed.). *Historiae Anglicanae Scriptores Quinque*. Oxford: Sheldon, 1687.

¹⁸ PAULI, Reinhold (ed). Ex itinerario peregrinorum auctore Ricardo Londoniensi. In: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*. Stuttgart: 1885. T. XXVII. pp. 191-219.

¹⁹ ARCHER, Thomas Andrew. *The Crusade of Richard I: 1189-1192*. Nova York: G.P. Putnam's Sons, 1889.

²⁰ BRUNDAGE, James. *The Crusades: A Documentary History*. Milwaukee: Marquette University Press, 1962.

²¹ HALLAM, Elizabeth. *Chronicles of the Crusades*. Nova York: Welcome Rain Editors, 1989.

²² ITINERARIUM [...]. op. cit.

5.2 – *Apresentação do texto e estrutura do texto*

A edição que está sendo analisada aqui organiza o texto em seis livros que abordam desde os eventos que antecedem as Cruzadas, a organização dos exércitos cristãos, a viagem e suas dificuldades, o cerco e os ataques feitos e sofridos, as tensões internas aos cristãos, o conflito e a negociação com os muçulmanos.

O livro 1 tem início com os eventos que antecedem a Cruzada e termina ainda durante o cerco a Acre. Nesse primeiro livro não há a participação ainda de Ricardo Coração de Leão e seus soldados, nem de Filipe Augusto. Os capítulos iniciais desse livro relatam como a região sob domínio da Cristandade no Levante teria caído no domínio de Saladino, que no texto é apresentado como um instrumento divino para punir os cristãos pelos seus pecados. São descritas as situações que culminam com a conquista de Jerusalém pelo sultão curdo em 1187 e, com a notícia dos eventos que ocorrem no Levante, a Cristandade começa a se organizar para tentar retomar as terras conquistadas, sobretudo Jerusalém. Entre os primeiros a partirem para a Cruzada estaria o imperador do Sacro Império Romano Germânico, Frederico Barba-Ruiva, que decide seguir um caminho por terra, passando por terras de Bizâncio e do sultanato de Icônio dominado pelos seljúcidas; em seu caminho, lida com hostilidades por parte dos gregos e dos turcos, o que gera situações de enfrentamento direto, além de reprovações por parte do narrador a esses povos. A empreitada germânica acaba conhecendo um fim abrupto com a morte do imperador, afogado em um rio na Armênia Cilícia.²³ Após isso, parte dos exércitos conduzidos pelo imperador acaba se desmobilizando e voltando para casa; os que continuam em sua jornada até a cidade de Acre passam a ser comandados pelo duque da Suábia, Frederico VI, filho de Frederico Barba-Ruiva.

A partir do capítulo 25 até o capítulo 81 do livro 1, são feitas descrições mais específicas sobre o sítio em Acre, com um grau de detalhamento bastante elevado quanto às estratégias, aos armamentos usados, à defesa do acampamento, às crises de abastecimento que colocam ora sitiados, ora sitiantes, em situação de risco. Há também uma atenção bastante grande dada aos conflitos internos da região do Levante, sobretudo no que se refere às disputas políticas entre o rei de Jerusalém, Guido de Lusignan, e o marquês de Tiro com pretensões ao trono, Conrado de Monferrato. O livro 1 termina com o cerco de Acre ainda em andamento, com efetivos ainda restritos e na expectativa da chegada de mais reforços.

²³ Região sul da atual Turquia.

O livro 2 vai então trazer os preparativos iniciais de ingleses e franceses para a Terceira Cruzada. Nele, Ricardo aparece ainda como um conde, pois Henrique II ainda estaria vivo e também se comprometeria a empreender a Cruzada (morrendo antes disso). Todo o processo de organizar mantimentos, frotas, reunir tropas, as despedidas dos cruzados de suas famílias são descritas de maneira bastante detalhada. Somos informados da disputa entre Ricardo e Felipe que permanecerá uma constante no relato de maneira geral. Ambos os reis temeriam a traição um do outro e, assim, combinam seguir viagem juntos o máximo possível, estabelecendo pontos de encontro onde um deveria aguardar pelo outro caso chegasse antes. É no livro 2 que efetivamente teria início a Cruzada para Ricardo (já rei quando a inicia) e Felipe Augusto. O narrador considera como o ponto inicial da cruzada do rei inglês a cidade de Tours, que é quando Ricardo ordena que sua frota de 108 navios siga por mar, contornando a península Ibérica, cruzando o estreito de Gibraltar e aguardando sua chegada em Messina. Ricardo seguiria por terra com parte do exército, acompanhando os franceses em parte do caminho. Em Marselha, Ricardo e parte de seu exército embarcam com destino a Messina. O livro 2 se demora consideravelmente nos conflitos em Messina, com uma forte rivalidade se estabelecendo entre ingleses e os locais (referidos como griffons e lombardos muitas das vezes). Ricardo e Felipe se envolveriam ainda em tensões com o rei da Sicília, Tancredo, e se veriam em lados opostos de um conflito que chega a ter uma expressão bélica. A paz é restabelecida entre os reis, mas segue sempre numa linha muito delicada ao longo do texto.

Deixando Messina, enfrentam problemas no mar que ocasionam a dispersão da frota; fazem paradas nas ilhas de Creta e Rodes, onde acabam se demorando por questões de saúde do rei. A essa altura do texto, os franceses que partiram mais cedo de Messina já estariam em Acre. Deixando Rodes, seguem para a ilha de Chipre, onde novamente iriam se envolver em conflitos com o governante local, Isaac Ducas Comneno (no texto referido como Cursac). Segundo o relato, esse governante impediria que a ilha de Chipre enviasse auxílio para Jerusalém e é com base nessa tônica que vemos o narrador justificar a demora de Ricardo na ilha, até conseguir controlá-la. Sua demora valeria a reprovação dos franceses que, de Acre, enviam mensageiros para apressar Ricardo, afirmando que estava se envolvendo em lutas contra cristãos e não contra sarracenos, acusando-o de covardia. O livro 2 termina com Ricardo organizando os preparativos para dar continuidade à viagem rumo a Acre.

O livro 3 vai se ocupar de maneira mais direta da participação inglesa durante o cerco a Acre. Novamente temos muitos detalhes sobre a rotina dos acampamentos, as disputas e as tensões que permeiam as relações no próprio acampamento, as investidas contra a cidade. Há descrição das várias tentativas de atacar a cidade com equipamento de cerco, batalhas navais,

investidas de turcos da cidade e de fora contra o acampamento cristão. Nesse livro a cidade é conquistada pelos cristãos e o rei da França decide retornar para a Europa, considerando sua parte feita, o que lhe valeria reprimendas dos cruzados. Ricardo continua e passa a ser a grande liderança da Cruzada segundo o narrador.

No livro 4, vemos os passos seguintes dos cruzados que envolveria desde o reparo de Acre e suas muralhas até a decisão de para onde seguir dali. Somos apresentados ainda a problemas enfrentados pelo exército dado o tempo que permanecem em Acre, como a perda da disciplina e o abandono aos jogos e aos prazeres. Decide-se que o destino seguinte seria Ascalão. No caminho até Ascalão, passam por Cayphas (Haifa), passam por Cafarnaum, Cesareia, Arsur (Arsuf) e Jopa (Jafa), que estaria então em péssimo estado. Durante parte desse caminho, o narrador informa que Saladino manda destruir castelos e fortificações que pudessem servir aos cristãos, entre eles Jopa e Ascalão. Assim, antes que alcancem este lugar, os cristãos acabam tendo que repensar sua estratégia e se valia a pena seguir para lá ou não. Acabam por decisão geral permanecendo em Jopa, onde ficariam 17 semanas segundo o narrador, para fazer reparos na mesma e novamente surge a questão do exército que se abandona às diversões do ambiente urbano. A decisão de permanecer em Jopa estaria relacionada com o próprio objetivo de seguir dali para o interior do continente rumo a Jerusalém, decisão que não é unânime entre os cruzados, já que muitos, entre eles Ricardo, acreditavam que Ascalão tinha uma posição estratégica (o que sem dúvida era verdade, sendo importante seu controle para impedir o acesso desde o Egito dos turcos). Assim, passam por Ramula, São Jorge, Betenoble e a noção de investir contra Jerusalém é alimentada por parte dos cruzados, embora já no livro 4 apareçam os aconselhamentos contrários a isso.

O livro 5 inicia com o debate sobre os caminhos seguintes da Cruzada, se devia ou não seguir contra Jerusalém, com os “mais sábios” aconselhando ao rei que era uma ideia ruim, sendo mais estratégico garantir a reconstrução de Ascalão. Argumentam que questões estratégicas faziam de Jerusalém um objetivo pouco viável, dadas questões estratégicas: mais interiorizada e afastada do mar, dificultaria a chegada de mantimentos e reforços; haveria um risco grande de ataque por todos os lados; mesmo que conquistassem a cidade, seria praticamente impossível manter seu controle, uma vez que finda a Cruzada, a maior parte dos cruzados retornaria para o lar, deixando uma Jerusalém sem a defesa que precisaria. Ricardo acata a decisão e ela não é bem recebida no exército. Ao longo do caminho, tanto de Acre a Jopa, depois com a penetração no interior do território e com a ida a Ascalão, o exército lida com ataques, chuvas, fome, dispersão das tropas e desmotivação. A desmobilização parece ser um problema bem forte sobretudo com os franceses e enquanto lida com essas questões,

Ricardo acaba ainda adoecendo mais uma vez e recebendo notícias de que na Europa seu irmão João estava tentando levantar-se contra ele. A questão em torno de quem deveria ser reconhecido como rei de Jerusalém vem ainda somar-se às disputas e tensões que permeiam os exércitos cruzados, sobretudo quando, após ter sido decidido que seria o marquês de Tiro, Conrado de Monferrato (rival de Ricardo ao longo do texto) o mesmo seria morto pela seita dos assassinos. A suspeita da morte aparentemente recai sobre o rei, como os comentários do narrador dão a entender. Ao longo do relato a figura de Ricardo parece cada vez mais isolada do restante do grupo e o próprio rei mais desejoso de retornar para casa, mas acaba se demorando mais. Resolvem novamente que iriam tomar Jerusalém (por pressão do restante do exército). Novamente seguem para o interior do continente, passando por Blanchegarde, Betenoble. O livro 5 termina com relatos sobre clérigos levando pedaços da cruz de Cristo para o rei Ricardo.

O livro 6 inicia novamente com as disputas em torno do ataque a Jerusalém. Franceses pressionam o rei e um grupo é instituído para decidir e eles aconselham que se voltem contra Babilônia (Egito). Ricardo concorda, mas não o restante do exército. A desmobilização aumenta muito, parte do exército dispersa. Ricardo tenta acordo com Saladino, que é inicialmente negado e Ricardo decide que só lhe restava retornar para casa, organizando a defesa de Ascalão, indo para Jopa e de lá se encaminhando para Acre. O retorno é interrompido quando Jopa é atacada pelos turcos e depois pelo fato de o rei adoecer novamente. Ricardo procura novamente a trégua com Saladino e dessa vez chegam a um acordo: três anos de trégua, destruição de Ascalão sem poder ser reconstruída durante esse período, confirmação do controle dos cristãos sobre Jopa e direito a acesso dos peregrinos cristãos a Jerusalém; garantia de livre acesso também aos comerciantes. Depois de assinado o acordo, são relatadas as peregrinações de três grupos aos lugares sagrados de Jerusalém, com descrição de alguns lugares. Finalmente, os grupos de cristãos começam a fazer suas viagens de volta, e somos informados das dificuldades que muitos passam com os ventos e tempestades.

Quanto a Ricardo, uma vez recuperado de sua doença, começa sua viagem de volta. Cansando da viagem por mar, segue para terra firme em Corfu, parte dos domínios bizantinos; temendo que os gregos pudessem lhe fazer mal, contrata piratas para conduzi-lo disfarçado por terra até o lar, sendo capturado no entanto ao chegar em Viena, pelo duque da Áustria, Leopoldo (e também aparentemente com apoio do imperador Henrique, dado que o narrador afirma que ele ficaria com metade do resgate). Sobre essa questão, o narrador informa que em parte seria devido às acusações de Ricardo ter participado na morte do marquês de Tiro, em parte pelo dinheiro que conseguiriam com o resgate. Quando este finalmente é pago Ricardo é liberado

para voltar para casa, passando por Sandwich, Londres, onde se dá sua coroação. Ainda percorre outras áreas do seu reino buscando pacificá-las e ainda é mencionado pelo narrador que o mesmo recupera terras na Normandia atacadas pelo rei francês em sua ausência. Por fim, o texto se encerra com uma longa lista de reformas feitas por Ricardo no seu reino nos anos seguintes, mencionando que só não fez mais por morrer de forma abrupta.

Ao abordar a temática do confronto político-religioso com o Islã, a expectativa inicial do leitor é a de que os muçulmanos surjam representados de maneira bastante negativa, ressaltando o aspecto de sua alteridade com relação a uma identidade que se buscava afirmar, cristã. Contudo, é interessante observar que os muçulmanos, embora surjam como o inimigo por excelência em boa parte do relato, acompanhados de adjetivos como *ímpios*, *infiéis*, *pérfidos*, encontram momentos em que são valorizados, seja na figura de indivíduos como Saladino (figura que ora recebe louvores ora reprovações) e seu irmão, Safadino (aparecendo como um interlocutor e intermediador de Ricardo com Saladino e valorizado como alguém honrado, justo). Os muçulmanos também aparecem em representações mais positivas em visões mais gerais como povo, sobretudo nas caracterizações que focam nos aspectos guerreiros.

Como já demonstrado na seção anterior, o texto traz por si só muitas questões quanto à maneira que teria sido composto, que influências teria sofrido, o que seria fruto de observação direta de Richard de Templo e o que teria sido compilação.

A cronologia da obra é importante para compreendermos sua relevância como fonte para investigação das questões propostas na tese. Isso porque embora o texto final a que temos acesso seja um compilado do início do século XIII, como já mencionado, traz em si um núcleo que remete ao XII, inclusive porque Richard de Templo testemunhou pessoalmente a Terceira Cruzada e, mais que isso, é uma fonte importante porque, acompanhando os exércitos de Ricardo desde a movimentação por Tours, quando começa efetivamente a cruzada do monarca inglês, traz informações que muitas vezes as fontes que usa como base não traziam.

Um dos acréscimos que seriam fruto da experiência direta de Richard de Templo na Terceira Cruzada é identificado por Helen Nicholson no capítulo 10 do livro 2, quando surge um itinerário do caminho por terra que Ricardo e parte de seus exércitos faria, de Lyon até Messina, ao passo que outras fontes, como Ambroise, não trazem essas informações.²⁴ O grau de detalhamento sobre a despedida dos cruzados de suas famílias e amigos, as informações

²⁴ Ambroise, uma de suas fontes principais, não tem muito a dizer sobre a parte do percurso que o rei Ricardo faria por terra, uma vez que Ambroise seguiria a rota com a frota, por mar, e aguardaria a chegada de Ricardo e o restante do exército em Messina. Esse é um exemplo pontual que mostra que Richard de Templo acaba acrescentando bastante de sua experiência pessoal. Cf. ITINERARIUM [...]. op. cit.

sobre a chegada pomposa de Ricardo a Messina, e uma série de outros elementos ausentes nas demais fontes usadas mostram o quanto Richard de Templo traz elementos inéditos aos demais textos e contribui na ordenação e complementação das informações compiladas por ele. E, como aponta Nicholson, o texto coincide com apresentação de outros relatos contemporâneos à Cruzada, inclusive de autores muçulmanos, como ‘Imād al-Dīn al-Iṣfahānī, Bahā’ al-Dīn ibn Shaddād e Ibn al-Athīr.²⁵

Sobre o público ao qual se destinaria IP2, Nicholson considera que dada a natureza rebuscada na qual o texto em latim se apresenta que ele provavelmente seria voltado a um público mais sofisticado e traziam referências clássicas para causar impacto ao leitor/ouvinte.²⁶

O texto nos permite vislumbrar como muitos dos elementos apontados no período entre cruzadas, que supomos mais “calmo” – parecem permanecer presentes mesmo em tempos de conflito mais aberto. Permite, assim, perceber que mesmo quando o conflito se encontra deflagrado, há espaço no relato para admiração características guerreiras do outro lado, as relações diplomáticas entre as partes com envio de mensageiros e embaixadores para negociar tréguas, tratados, enviar recados, fazer ameaças, enviar presentes. É certo que um contexto de conflito mais direto poderia limitar bastante daquela mobilidade mais ampla atestada tanto por Ibn Jubair quanto por Benjamin de Tudela.

No entanto, essa mobilidade é algo que se mantém no horizonte. Cabe lembrar que a normalidade anterior à Cruzada era justamente a da mobilidade de peregrinos e mercadores e que a trégua de Ricardo e Saladino restabelece essa situação, ainda que com prazo limitado. Como vimos, entre outras coisas que ficam acordadas, temos Saladino se comprometendo a liberar a circulação de todos pela região do Sepulcro. Algo que, cabe lembrar, costumava ser a norma, já que, salvo nos períodos de cruzadas (portanto, bem delimitados cronologicamente a intervalos curtos), em geral temos acordos e tréguas entre os lados cristão e muçulmano.

Outro elemento fundamental do texto e que se aproxima das outras fontes é o quanto a questão religiosa está longe de ser o único elemento definidor nas relações entre povos e pessoas. É um elemento fundamental, sobretudo em contexto de guerra que ideologicamente se justifica com discurso religioso, mas há mais que isso. Há, decerto, passagens em que uma Cristandade é afirmada como categoria geral frente a um inimigo muçulmano. No entanto, vemos a todo o tempo que as relações travadas ao longo do relato comportam relações de vassalagem, lealdade, fidelidade, amizade e rivalidade. No cotidiano da viagem e do acampamento, vemos essa homogeneidade pretendida pela noção de cristandade se diluir diante

²⁵ ITINERARIUM [...]. op. cit.

²⁶ Ibid.

de identidades outras e relações múltiplas. Os franceses são por excelência os antagonistas de Ricardo e os ingleses no bloco cristão. Os gregos, cristãos, são alvo constante de desconfiança; a relação com os húngaros não é das melhores, também não sendo positivas as interações com outros cristãos como os sicilianos e os cipriotas.

Diante de contextos em que não se vê a necessidade da mobilização de uma identidade cristã frente a uma identidade muçulmana – identidade essa igualmente homogeneizadora e deformadora – vemos que o leque de identidades e relações construídas abarcam elementos muito mais variados que uma mera unidade na fé. O mesmo vale para os muçulmanos, que vão surgir no texto como o outro por excelência. Nesse caso temos que considerar ainda um certo desconhecimento do outro que faz com que categorias muito genéricas sejam usadas muitas das vezes sem nem sempre ter uma clara percepção da diversidade de grupos, relações e identidades englobadas nesse conceito homogeneizante. Assim, na maior parte das vezes nos vemos diante da preferência pelos termos turcos e sarracenos para se referir aos muçulmanos. Em outros momentos, no entanto, vislumbramos uma diversidade um pouco maior sendo percebida nesse outro e termos como beduínos, partos, árabes, medos, curdos, mamelucos, egípcios afloram no texto.

Assim, se na fonte sobressai o aspecto do conflito religioso que move os exércitos cruzados, há ainda espaço para percebermos as interações, os fluxos, a pluralidade do mundo Mediterrâneo. Reconstituindo-se a rota adota, reconstituímos o fluxo humano, os desenraizamentos, as tensões e solidariedades, os problemas enfrentados na viagem, o conflito armado, as divergências ideológicas dos lados do conflito.

5.3 – Representação do espaço

A maneira como o espaço aparece representado, no *Itinerarium*, comporta algumas variáveis importantes, sem as quais não podemos compreender as escolhas do narrador. Se no caso de Benjamin de Tudela e Ibn Jubair vimos uma certa preponderância do espaço urbano, com direito a descrições bastante detalhadas de negócios locais, povos, estruturas urbanas de forma geral, no caso do *Itinerarium* nem sempre vamos perceber que os cruzados se encontram no espaço urbano.

Pelo contrário, vemos boa parte do tempo o grupo em trânsito, seja navegando pelo Mediterrâneo, seja cruzando estradas, planícies, rios, montanhas.

Isso não significa dizer, no entanto, que a cidade não tenha um papel fundamental no *Itinerarium*: assim como o mar, ela surge como ponto estratégico na narrativa. A disputa pelo controle de cidades e fortalezas orienta boa parte da narrativa. Atividades que buscam bloquear cidades, conquista-las ou destruir diante da iminência de ser tomada são alguns temas bastante recorrentes no texto.

Assim, se é verdade que os exércitos de Ricardo não passam a maior parte de seu tempo no interior do espaço urbano, a preocupação com o mesmo pauta boa parte da narrativa e em certos momentos temos vislumbres do interior do espaço urbano e mesmo de um pouco de sua vida, embora de forma bem menos detalhada.

A cidade surge junto com o mar como os espaços privilegiados e, nesse sentido, o mar é inclusive fundamental para pensar o espaço urbano, principalmente quando estamos falando de ilhas ou cidades costeiras. Assim, Messina, na Sicília; Limassol, no Chipre; Acre, em Israel e Tiro, no Líbano, são pontos importantes e nos quais o acesso pelo mar se faz determinante para o controle desses pontos.

Essas cidades surgem no relato com grande predominâncias das estruturas defensivas: muralhas, fossos, torres, portões, poternas, castelos, fortificações.

The blockade of the city from the seaward side had been delegated to the Pisans and others who were skilled in handling ships. They had erected in their galleys a siege machine, constructed with much care. It was like a castle with battlements, built higher than the city walls, providing an easy means of firing missiles at the city ramparts. They also built two siege ladders with many rungs so that they could capture the city ramparts. They covered all these things and the galleys with hides to prevent their being damaged by iron or shots.²⁷

A passagem acima traz muitos desses elementos: a necessidade do bloqueio por mar para garantir o sucesso do sítio de muitas dessas cidades que, no caso desse trecho sobre Acre, fica a cargo dos pisanos, que se destacariam pela destreza marítima. Para isso, valia-se de máquinas de cerco, tema que aparece muito no *Itinerarium* sobretudo durante o cerco a Acre, parte mais rica em detalhes de todo o relato. A passagem permite ainda perceber elementos da fortificação da cidade, no caso seus *reparos e muralhas*.

²⁷ “O bloqueio à cidade pelo mar foi delegado aos pisanos e outros que eram habilidosos em controlar navios. Eles erigiram em suas galés um equipamento de cerco, construído com bastante cuidado. Era como um castelo com ameias, mais alto que as muralhas da cidade, oferecendo um meio fácil para lançar projéteis nas muralhas da cidade. Eles também construíram duas escadas com muitos degraus para que eles pudessem tomar as muralhas da cidade. Eles cobriram todas essas coisas e as galés com peles para impedir que fossem danificadas por ferro ou tiros.” [tradução livre] ITINERARIUM [...] op cit.

A preocupação com o perímetro de cidades que precisavam cercar surge no texto, sendo Acre novamente o grande centro das atenções. No início do relato sobre o cerco à cidade, uma questão que se colocava era como a área de muralha construída era muito ampla e a dificuldade de um exército então pequeno (ainda sem a chegada de Ricardo e Felipe Augusto com seus reforços) em controlar esse perímetro:

As the greater part of the city was not yet under siege the enemy was able to come and go freely. Our people were anxious as to what they should do. They resented the enemy's freedom of movement, but the perimeter of the walls was too long and the army too thinly spread for a complete blockade²⁸

Cidades fortificadas e com muralhas amplas eram um problema quando a questão era garantir o total bloqueio. E, ao mesmo tempo, uma necessidade quando se encontrava na posição defensiva. Assim, vemos como esses aspectos em torno da fortificação aparecem bastante. Esses aspectos, cabe lembrar, aparecem também nas descrições de cidades encontradas em Benjamin de Tudela e em Ibn Jubair. Fosse em período de conflito declarado ou não, uma cidade fortificada era característica valorizada na Idade Média:

Tyre is sited in the heart of the sea, ringed with fortifications on all sides. The small part which is not closed off by the depths of the sea is fortified by multiple walls[...]. The greedy enemy attacked it by land and sea. It was afflicted by famine within and various incursions without. On the day after Holy Innocents, i.e. the feast of the glorious martyr Thomas, the citizens won a famous victory. When dawn was breaking, they came out with a few small boats, and broke up the sea blockade in a naval battle..²⁹

O relato traz exemplos de outras cidades bem fortificadas nas quais estruturas urbanas fundamentais surgem. E diferente do que se poderia pensar de uma crônica de cruzada, nem sempre o cerco é contra uma cidade muçulmana. Vemos situações abertas de conflito com

²⁸ “Como a maior parte da cidade ainda não estava sob cerco o inimigo podia ir e vir livremente. Nosso grupo estava ansioso sobre o que fazer. Eles se ressentiam da liberdade do inimigo para se movimentar, mas o perímetro das muralhas era muito grande e o exército ainda mal distribuído para poder fazer um bloqueio completo.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

²⁹ “Tiro estava localizada no coração do mar, rodeada de fortificações em todos os lados. A pequena parte que não era cercada pelas profundezas do mar era fortificada por múltiplas muralhas [...]. O inimigo ávido a atacava por terra e por mar. Ela foi assolada pela fome em seu interior e por várias incursões no seu exterior. No dia dos Santos Inocentes, isso é, na festa do glorioso mártir Tomás, os cidadãos conseguiram uma famosa vitória. Quando estava amanhecendo eles conseguiram sair com vários pequenos barcos e romperam o bloqueio marítimo em uma batalha naval.” [tradução livre]. Ibid. Interessante notar que o narrador aqui considera duas festas cristãs diferentes que ocorriam na mesma data. Uma o dia dos santos inocentes, que se referia aos meninos mortos por Herodes como relatado na Bíblia cristã, cuja festa seria celebrada no dia 29 de dezembro. Por outro lado o mártir Tomás ao qual se refere seria Tomás Becket, morto por suas desavenças com o rei Henrique II da Inglaterra no dia 29 de dezembro de 1170.

bizantinos, com os normandos da Sicília, com os cipriotas em Limassol. Conflitos que envolviam questões não relacionadas à religião. Assim como nos cercos contra cidades sob controle islâmico, vemos os elementos em torno da fortificação, do controle dos portos e do mar.

Em Messina, vemos que a relação é bastante delicada. Inicialmente já se percebe uma forte tensão entre parte da frota de Ricardo, que chega antes por seguir rota marítima, e a população local, a tal ponto que decidem acampar fora dos muros da cidade para evitar tensões. Da mesma forma, Ricardo, embora contasse com aposentos na cidade, após uma série de desentendimentos que chegam a resultar no sítio à cidade após ataque ser feito aos ingleses, manda construir fora dos muros da cidade uma fortificação que nomeia de *mattegriffun* (mata griffon, termo que no texto é usado para se referir aos locais). Entre as motivações para esses desentendimentos, havia o estranhamento entre locais com os recém-chegados, inclusive com denúncias de abusos de preços por parte dos locais e acusações de adultério recaindo sobre ingleses. Por outro lado, disputas entre Ricardo e o rei Tancredo pelo dote da viúva do rei anterior, a irmã de Ricardo. Seja como for, a passagem dos ingleses por Messina acaba sendo bastante marcada pelo conflito, opondo-os inclusive aos seus *aliados* franceses. A passagem abaixo nos traz um exemplo breve da situação de sítio a Messina feita pelos ingleses:

Realising that this was getting serious and the attack was in earnest, the Lombards resisted with all their might. They filled the ramparts of the city walls, throwing rocks, firing arrows and a rain of crossbow bolts, and attacking their besiegers in any way that they could, to make them cease their assaults or at least reduce their strength³⁰

E como vemos no relato, esse bloqueio era bastante difícil. Assim, em diversas ocasiões, vemos durante o cerco os cristãos não tendo como controlar que outros *turcos* que acampavam do lado de fora, ou embarcações com ajuda enviadas do Egito por Saladino, tivessem acesso à cidade. Tentativas são feitas para bloquear esses acessos e, em certos momentos, vemos que há sucesso nisso, mas não sempre:

While our people were hard-pressed and resisting manfully the Turks admitted into the city some camels which had been sent to them loaded with food and had just then happened to enter the camp.³¹

³⁰ “Percebendo que a situação estava se agravando e que o ataque era certo, os lombardos resistiram com toda sua força. Eles encheram o alto das muralhas, jogando pedras, lançando flechas e um chuva de dardos de besta, atacando seus sitiados da melhor forma possível, tentando fazer com que interrompessem o ataque ou ao menos diminuíssem sua força.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit..

³¹ “Enquanto nosso grupo estava sobrecarregado e resistindo bravamente os turcos admitiram no interior da cidade camelos que tinham sido enviados para eles carregados com comida e que tinham acabado de entrar no acampamento.” [tradução livre]. Ibid

O espaço urbano, quando surge nesse contexto em que o narrador fala da ótica cristã sitiando, parece muito construído em função do controle do acesso, de entrada e saída, do bloqueio desse espaço, como nesse relato sobre Antioquia: “There was no way in by land, and the sea route was blockaded by the enemy. The Christian ships stopped coming, because they feared that they would be ambushed by the Gentiles’ galleys”.³²

Em grande parte do relato, embora haja essa descrição das cidades em termos de sua fortificação, vemos que a ótica é externa. Vemos constantemente os exércitos acampados fora das muralhas, como em Messina e em Acre. Nesses espaços, organizavam-se em acampamentos, que dada sua posição acabavam sendo bastante vulneráveis:

Our people also passed sleepless and troubled nights, for the enemy made a terrific clamour around their camp. A rain of missiles pierced the tents. Several people were killed while they were asleep. The enemy threatened them continually, so that for six weeks they ate under arms and they slept under arms, never removing their mailshirts. What was more, they grew very short of food and water.³³

A preocupação em garantir a segurança dos acampamentos, portanto, surge como preocupação bastante forte no texto:

Considering it best to refrain from open battle for a while, our princes pressed on with laying out the boundaries and fortifications of the camp. They heaped up a turf rampart and dug deep trenches from sea to sea to defend the tents.³⁴

Nem sempre o relato se situa apenas na parte externa da cidade: quando passam por cidades aliadas ou quando conquistam uma cidade temos um vislumbre de alguns elementos urbanos privilegiados no texto. Em geral, tendem a novamente se focar no aspecto de fortificação, como castelos e torres. Há outras estruturas mencionadas de forma mais breve, como igrejas, mas raramente com os detalhes que se vê em Benjamin de Tudela e Ibn Jubair.

³² “Não havia acesso por terra e o caminho por mar estava bloqueado pelo inimigo. Os navios cristãos pararam de vir, porque temiam que sofreriam emboscadas dos navios gentios.” [tradução livre] ITINERARIUM [...] op. cit.

³³ “Nosso grupo também passou muitas noites sem dormir atormentados, porque o inimigo fazia um barulho terrível ao redor do acampamento. Uma chuva de projéteis perfurava as tendas. Muitas pessoas foram mortas em seu sono. O inimigo ameaçava continuamente, de maneira que durante seis semanas eles [cristãos] comiam e dormiam com suas armas, nunca retirando suas cotas de malha. Para piorar a situação eles começaram a ficar com pouca comida e água.” [tradução livre]. Ibid.

³⁴ “Considerando que era melhor se abster de confronto aberto por um tempo, nossos príncipes intensificaram o estabelecimento dos limites do acampamento e sua fortificação. Eles ergueram uma muralha e cavaram fossos que iam de um extremo ao outro para proteger as barracas.” [tradução livre]. Ibid.

The state of the churches inside the city was horrible to behold, and even now it is distressing to remember the shocking things seen within them. For which of the faithful could gaze dry-eyed on the face of a venerable image of God's Son Himself crucified, or of some saint, which had been disfigured or dishonoured in some way? Who would not shudder at the horrific description of how that impious Turkish people abusively destroyed altars, and threw holy crosses on the ground, and beat them in contempt? They set up their mosques in places of sanctity, and having removed all signs of human redemption and the Christian religion, put in all the filth of their Muslim superstition.³⁵

O trecho nos diz muito pouco sobre igrejas individuais, sendo um relato bastante genérico sobre as igrejas em Acre uma vez que a cidade é retomada. É mais revelador sobre as maneiras de lidar com espaços religiosos do que uma descrição do espaço. Notemos a respeito desse trecho que espaços do culto cristãos, sob os muçulmanos, passam a ser espaços de culto islâmico e mesquitas são construídas no lugar onde ficavam igrejas.

Em outros momentos, são feitas menções mais específicas, como à Igreja do Santo Sepulcro ou na passagem abaixo sobre os ritos funerários de James de Avesnes.

King Richard and King Guy assisted at his burial. Mass was solemnly celebrated for his soul in the church of the Queen of Heaven herself, Our Lady, whose Nativity it was that day; and much money was given during the offering. After the mass the funeral rites were duly celebrated.³⁶

Vemos ocasiões festivas também sendo celebradas, seja fora das cidades, seja no interior das mesmas. Comemorações de dias santos, como Natal e Páscoa, ou pela conquista de uma cidade, recepções de recém-chegados, encontramos no texto motivos de festa que rendem banquetes bem servidos, com bebida e música.

Assim, por ocasião do Natal, temos relato de um banquete oferecido por Ricardo em Mategriffun, em Messina:

Would anyone have deliberately been absent from King Richard's feast? They were honourably received in Mategriffun, the castle which he had built against the locals' opposition, and seated at table according to their rank. Who could list the varieties of dishes, or the types of drinks, or the finely dressed crowds of servants? [...] You would have seen nothing unbecoming or out of place; everything was costly and admirable.

³⁵ “O estado das igrejas no interior da cidade era horrível de se ver, e mesmo agora é perturbador lembrar das coisas chocantes que vimos nelas. Pois quem entre os crentes poderia ver, sem derramar uma lágrima, a imagem do filho de Deus crucificado, ou de algum santo, desfigurada ou desonrada de alguma forma? Quem não estremeceria com a horrível descrição de como aqueles turcos ímpios destruíram altares e jogaram as cruzes sagradas no chão, golpeando-as por desprezo. Eles construíram suas mesquitas nos lugares santos, e tendo removido os sinais da redenção humana e da religião cristã, colocaram toda a imundície de sua superstição muçulmana.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

³⁶ “O rei Ricardo e o rei Guy ajudaram no seu enterro. A missa foi celebrada solenemente por sua alma na igreja da Rainha do Paraíso, Nossa Senhora, cuja natividade era naquele dia; e muito dinheiro foi dado durante as oferendas. Após a missa os ritos funerários foram devidamente celebrados.” [tradução livre]. Ibid.

The cups and dishes on which food and drink were brought in had been manufactured only from gold or silver; all the vessels were golden or silver, with wonderfully intricate embossing or subtly engraved and chiselled with the shapes of humans or beasts and set with precious stones. In addition, ‘above all, the approach of happy faces,’ ensured the universal pleasure of the guests.³⁷

Uma descrição de tamanho luxo não deve nos surpreender. Mesmo que a imagem que representa tipicamente o peregrino denote ideia de humildade e pobreza, reis e nobres quando viajavam, mesmo que em uma cruzada, viajavam com todo um aparato para manter o *status* de sua condição, algo que Margareth Labarge trata muito bem.³⁸ Esse luxo e pompa perpassa todo o relato no que se refere à figura de Ricardo: sua entrada luxuosa em Messina, os banquetes oferecidos, os presentes dados aos nobres, os pagamentos oferecidos no cerco a Acre para garantir lealdades de soldados.

Sempre buscando realçar o papel de Ricardo, o narrador afirma também que sua chegada a Acre seria muito comemorada, com danças, músicas e bebidas:

Some testified to the joy of their hearts by singing popular songs, others recited ‘epic tales of ancient heroes’ deeds’, as an incitement to modern people to imitate them. Some gave the singers wine in costly cups,⁵ others passed the night in a great dance, the mean and the great mingled together regardless of rank.³⁹

Hospitalidade era algo que se esperava e isso também valeria para receber mesmo enviados diplomáticos de rivais. Assim, temos Ricardo oferecendo um rico jantar ao irmão de Saladino da mesma forma que faria com um nobre cristão, sem que isso seja uma contradição: “However, on the king’s order Stephen de Turnham served the same Saphadin with many different delicious dishes at dinner. He dined that day on the plain between the Casal of the Temple [Yāzūr] and the Casal of Josaphat [asSafiriya]”.⁴⁰

Nem sempre as ocasiões envolvendo comida e bebida surgem de forma positiva no texto. Quando se trata de retratar o rei Ricardo oferecendo banquetes para celebrar festas como

³⁷ “Quem se ausentaria deliberadamente do banquete do rei Ricardo? Eles foram recebidos honrosamente em Mategriffun, o castelo que ele tinha construído contra os opositores locais, e foram colocados à mesa de acordo com sua posição. Quem poderia listar a variedade de pratos, os tipos de bebidas, ou as multidões de criados bem vestidos? [...] Não havia nada inapropriado ou fora de lugar; tudo era valioso e admirável. Os copos e pratos nos quais a comida e a bebida eram servidos eram de ouro ou prata, todos os recipientes eram de ouro ou prata incrustados maravilhosamente ou com gravações e esculpido com formas humanas ou de animais e tinham pedras preciosas. Além disso, acima de tudo, os rostos felizes garantiam o prazer dos convidados. [tradução livre]. ITINERARIUM [...]. op. cit.

³⁸ LABARGE, Margaret Wade. *Medieval Travellers: the rich and restless*. Londres: Hamish Hamilton, 1982.

³⁹ “Alguns demonstraram a alegria de seus corações constando músicas populares, outros recitaram épicos sobre os heróis antigos, como um estímulo para que as pessoas os imitassem. Alguns deram vinho aos cantores em recipientes valiosos, outros passaram a noite dançando, pobres e ricos misturados independente de suas posições.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁴⁰ “Contudo, sendo ordenado pelo rei, Stephen de Turnham serviu Safadino com muitos pratos deliciosos na janta. Ele jantou aquele dia na planície entre o Casal do Templo [Yāzūr] e o Casal de Josaphat [as Safiriya].” [tradução livre]. Ibid.

o Natal ou Páscoa, ou para receber reis, nobres e enviados, como o rei Guy de Lusignan ou Safadino, o texto retrata a ocasião como um evento positivo, que demonstra a hospitalidade, a largueza, o desprendimento e grandeza do rei.

No entanto, há as celebrações dos guerreiros, muitas vezes vistas no texto como momentos de desmedida. Assim, ao mencionar a maneira como os franceses vinham passando seu tempo em Tiro, abandonando-se a festejos em vez de se unir ao restante dos exércitos, a maneira de ver essas ocasiões muda totalmente:

For although it was thought that their devotion had led them to come to the Holy Land on a true pilgrimage, they had left the military life and indulged in the amatory life, with songs about women and bawdy feasting. According to eyewitness reports, they also delighted in dancing-girls. Their hands carried dishes instead of swords. They passed sleepless nights in drinking parties, and then, inflamed by wine with desire for girls, they used to frequent the brothels.⁴¹

Trechos como esses são valiosos não apenas por demonstrarem divergência quanto aos valores considerados elevados e aqueles pecaminosos, mas especialmente por revelarem um pouco mais desses espaços urbanos no texto. Se, por um lado, o acampamento costuma ser o lugar da castidade e da devoção, a cidade já passa a comportar outras posturas. Excessos de bebida resultando em brigas.⁴²

A passagem abaixo mostra um pouco essa situação em que, passado longo período de sítio a Acre, baixas, fomes e dificuldades, o exército finalmente tem acesso a cidade. No dia em que entram na cidade há muita festa e comemoração, e isso não é um problema para o narrador. A grande questão é que, conquistada a cidade, muitos dos “peregrinos” parecem deixar de lado o que seria o motivo de estarem lá para aproveitarem os prazeres da cidade. Nesse contexto, as mulheres são um dos grandes males porque desviam os homens da postura de castidade, a tal ponto que sua presença passa a ser proibida nos acampamentos!

The people came out of the city in a trickle, because they were too addicted to idleness and easy living, and the city had too many pleasures, i.e. excellent wine and the most beautiful girls. Most of them led a dissolute life, resorting to women and wine, so that the city was polluted by their foolish pleasureseeking and the gluttony of its inhabitants. Their shameless behavior made wiser faces blush. After consultation it

⁴¹ “Porque embora se pensasse que sua devoção os tinha levado até a Terra Santa em uma verdadeira peregrinação, eles tinham abandonado a vida militar e se abandonado à vida libertina, com canções sobre mulheres e festas obscenas. De acordo com relatos de testemunhas, eles também se divertiam com dançarinas. Suas mãos carregavam pratos em vez de espadas. Eles passavam noites sem dormir em festas regadas à bebidas e, então, alterados pelo vinho e desejosos por mulheres, eles frequentavam bordéis.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁴² “That same day the Pisans and Geneose got drunk on neat wine and attacked the guards on King Richard’s fleet; it is not known on what provocation”. Ibid.

was arranged that in order to eradicate this unsightly blemish no woman should leave the city with the army; they should remain in the city. The only exception was laundresses on foot, who would not be a burden on the army nor a cause of sin.⁴³

Outro elemento a se considerar sobre como o espaço é pensado e representado no texto é a relação entre espaços elevados, como montanhas, e os espaços mais baixos, de planície.

De forma geral as planícies surgem como os espaços privilegiados para o estabelecimento dos acampamentos e para o deslocamento dos exércitos. Por outro lado, vemos constantemente menções aos turcos nas montanhas. Fosse porque acompanhavam o deslocamento dos cruzados das montanhas para então fazer ataques rápidos e inesperados contra eles, fosse em situações nas quais, durante o confronto, fugiam para as montanhas. Embora haja passagens em que vemos os cristãos em regiões de montanha e os turcos em planícies, predomina o contrário, isso é, cristãos nas planícies e turcos nas montanhas.

As montanhas surgem como lugar privilegiado para emboscadas e ataques surpresas, mas também como pontos estratégicos para visualizar o território ao redor. Assim, no trecho referente à cruzada de Frederico, somos informados que seu exército é atacado em território do sultanato de Icônio, mesmo tendo sido feitas garantias ao imperador que não haveria qualquer forma de ataque. As montanhas são local de organização de parte desses ataques:

That wicked traitor had seized the mountain precipices, the woodland thickets and the impassable rivers. He did not keep to the terms which he had so earnestly agreed upon, opposing them with arrows and rocks as they passed through. This was his market, his peaceful passage through his lands! This is how much trust can be placed in Gentiles!⁴⁴

Os bizantinos também surgem no texto recorrendo às montanhas como estratégia frente à chegada cristã, embora de forma diferente. Trata-se então não de preparar um ataque ou emboscada, mas de se retirar para as montanhas com todo recurso disponível, deixando os lugares por onde os exércitos cruzados de Frederico desprovidos de recursos, algo que era fundamental para o deslocamento de grupos humanos tão vastos:

⁴³ “As pessoas deixaram a cidade aos poucos, porque estavam viciadas na indolência e na vida fácil, e a cidade tinha muitos prazeres, ou seja, vinho de ótima qualidade e as mais belas mulheres. Muitos deles levavam uma vida libertina, valendo-se de mulheres e vinho, de maneira que a cidade estava poluída por sua tola busca por prazer e pela gula de seus habitantes. Seu comportamento desavergonhado fazia os mais sábios corarem. Após consultas, foi decidido que, de maneira a erradicar essa mancha desagradável, nenhuma mulher deveria deixar a cidade junto com o exército; elas deviam permanecer na cidade. A única exceção eram as lavadeiras a pé, que não seriam um fardo para o exército nem causa para o pecado.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁴⁴ “Aquele terrível traidor tinha se apoderado dos precipícios das montanhas, os arbustos da floresta e dos rios intransponíveis. Ele não respeitou os termos com os quais tinha concordado, usando de flechas e pedras enquanto eles passavam. Esse era o seu mercado, sua passagem pacífica por suas terras. Isso é o quanto podemos confiar nos gentios.” [tradução livre]. Ibid.

Although those people could not prevent our army's passing in the abovementioned places, they did what they could. All the local inhabitants went up into the mountains, taking away all the comforts which can be bought. Those approaching found empty houses with everything removed.⁴⁵

Em certos momentos a montanha também surge como lugar privilegiado, e o próprio rei Ricardo monta acampamento em região montanhosa com a estratégica vantagem de fornecer uma visão de conjunto.⁴⁶ Essa vantagem estratégica não impedia que ataques fossem feitos aos acampamentos:

As our people were outnumbered they were shut up between the enemy lines, threatened on all sides by the Turks. The Turks waged war on them in daylight and in the silent night. They also launched frequent raids against the mountain. Those who had come to besiege were themselves besieged.⁴⁷

Quando os turcos aparecem ocupando o espaço montanhoso, a ênfase dada pelo narrador é no aspecto de covardia. A montanha como refúgio de um inimigo que se sente acuado ou a montanha como tática do inimigo que ataca de forma não honrosa:

That night Saladin ordered his pavilions and other equipment to be carried into the mountains, and he burned everything which they could not carry off at that moment. This was clearly the action of a beaten and despairing mind: he destroyed his own possessions, abandoned his position, and retreated into the mountains, avoiding a battle in level country. When he found a defensible position he made a stand and placed numerous infantry and archers in the way of the approaching army; so that at least they could inflict injury from a distance, although they were afraid to engage them at closer quarters. So our people, cheated of the opportunity of a battle in level country and not able to pursue the enemy through the steep mountains, turned back without loss or glory.⁴⁸

⁴⁵ “Embora aquelas pessoas não pudessem impedir nosso exército de passar nos lugares acima mencionados, eles fizeram o que podiam. Todos os habitantes locais subiram as montanhas, carregando consigo os confortos que poderiam ser comprados. Os que chegavam encontravam casas vazias despojadas de tudo.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ “Como nosso grupo estava em menor número eles ficaram cercados pelas linhas inimigas, ameaçados por todos os lados pelos turcos. Os turcos os atacavam na luz do dia e no silêncio da noite. Eles também faziam incursões nas montanhas. Aqueles que tinham vindo para sitiá-los eram os sitiados.” [tradução livre]. Ibid.

⁴⁸ “Naquela noite Saladino ordenou que seus pavilhões e outros equipamentos fossem elevados para as montanhas e queimou tudo aquilo que não podia levar naquele momento. Isso era claramente a ação de alguém derrotado e desesperado: ele destruiu suas próprias posses, abandonou sua posição e recuou para as montanhas, evitando um combate em terreno plano. Quando ele encontrou uma posição que poderia defender, ele se posicionou e colocou uma numerosa infantaria e arqueiros no caminho do exército que se aproximava; assim eles poderiam infligir danos à distância embora tivessem medo de encará-los de perto. Então os nossos, roubados da oportunidade de uma batalha em terreno plano e sem ter como perseguir o inimigo nas montanhas íngremes, voltaram sem perdas ou glórias.” [tradução livre]. Ibid.

A montanha até poderia ser privilegiada como lugar para acampamentos pelos cristãos, o narrador deixa implícito, mas a batalha seria própria dos espaços planos, abertos, onde seria possível o combate corpo a corpo. Ao contrário, os turcos surgem como guerreiros que evitam o embate direto, que preferem atacar a distância, cujos cavalos muito velozes conseguem bater em retirada após um ataque rápido ou fazer um contra-ataque quando os cristãos desistiam de persegui-los.

That day's journey was short. When that unspeakable race saw our army move they poured down from the mountains in masses like rushing waves. They were scattered into groups, here perhaps twenty, there thirty, and so on; and spread out in this way they made every effort to oppress and damage our army as much as they could⁴⁹

É preciso voltar à centralidade das cidades e fortificações. Garantir o controle sobre elas era algo vital nesse contexto, fosse pela garantia de posições no mar Mediterrâneo, fosse para garantir uma comunicação mais ágil de cidades mais interiorizadas com a costa, o que significava uma maior facilidade de acesso de tropas, armas, alimento, água. O controle não estaria garantido apenas com o cerco de uma cidade e sua posterior capitulação, como o texto deixa claro em tantos momentos.

Uma das etapas imediatamente posteriores à conquista de uma cidade por cerco e ataques com equipamentos de cerco é sua restauração. Não bastava a conquista da cidade, era preciso torná-la novamente forte ou ainda mais fortificada, para evitar que caísse novamente nas mãos inimigas: “King Richard was applying his attention to repairing the walls of the city so that they were higher and better than they had been before they were destroyed”.⁵⁰

Sendo ponto tão estratégico, a cidade ou fortificações poderiam vir a ser destruídas se parecesse de alguma forma que corria perigo que não teria como enfrentar. Assim, o relato menciona a destruição de alguns lugares fortificados, atribuindo a ordem dessa destruição a Saladino:

In the heat of his anger, Saladin called his brother Saphadin [al-‘Ādil] to him and said: ‘I should inform you that I now wish to discover how much reliance I can place in my people in the present crisis. Go without delay and have the walls and towers of Ascalon razed to the ground; also the city of Gaza; but entrust Darum [al-Dārūm, Deir el Belah] to a garrison to defend it so that my people can pass through that way. Have Galatia [Qaratayyā] and Blanchegarde [Tell al-Şāfiya], Joppa, and the Casal of the

⁴⁹ “A caminhada daquele dia foi curta. Quando aquela raça nefasta viu nosso exército se mover eles atacaram das montanhas em massa como ondas. Eles estavam dispersos em grupos, ali talvez vinte, lá talvez 30, assim por diante; e assim espalhados eles faziam esforços para sobrecarregar e causar danos ao nosso exército da melhor forma que podiam.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁵⁰ “O rei Ricardo estava se dedicando ao reparo da muralha da cidade para torna-la mais alta e melhor do que aquela que existia antes deles terem destruído.” [tradução livre]. Ibid.

Plains [Yāzūr] and Casal Maen [Bait Dajan], St George [Lydda] and Ramula [Ramla] and Belmont [Suba], Toron [des Chevaliers: al-Naṭrūn, now Latrun], Castle Ernald [Yalu], Beauvoir [Kaukab] and Mirabel [Majdal Yābā] destroyed. Also, smash down all the mountain fortresses. May your eye spare neither city, castle or casal. Destroy everything, throw everything down, except for Crac and Jerusalem.’⁵¹

As atividades de reconstrução, então, não se restringiam apenas àquelas cidades que, sitiadas, precisavam passar por reformas urgentes. Era necessário muitas vezes recuperar lugares destruídos para garantir pontos de acesso dos aliados ou para bloquear a circulação de inimigos:

The common decision was that they should repair the walls of Ascalon and rebuild the city, although the chiefs and greater people were already so impoverished that they hardly had enough to do anything. Nevertheless they began the work, each according to their own means. [...] You would have seen everyone working together, chiefs, nobles, knights, squires, and men-at-arms passing stones and rocks from hand to hand. There was no distinction between clergy and laity, noble and commoner, servants and princes. All laboured equally together at equal work, and so in a short time they made so much progress that even the workers themselves were impressed⁵²

O controle sobre esses pontos estratégicos era crucial. Sem eles, eram impossível garantir o sucesso de qualquer empreitada. É a isso que o narrador remete ao falar sobre a polêmica decisão de Ricardo de não dar continuidade ao cerco a Jerusalém:

The Templars, Hospitallers and Poulains, who were mentioned above, made a very Strong case with various supporting arguments for completely abandoning the advance and instead pressing on with rebuilding the city of Ascalon. From there they could look out for Turks coming from Babylonia [Egypt] to Jerusalem, carrying foodstuffs. The leaders in general eventually gave their approval to this advice, believing that at that time the most advantageous course of action was to rescue Ascalon from the Turks, rebuild it and keep watch so that the Turks would no longer enjoy unhindered passage there.⁵³

⁵¹ “No auge de sua raiva, Saladino chamou seu irmão Safadino [al-‘Ādil] e disse: ‘Devo informa-lo que quero descobrir o quanto posso confiar no meu povo na atual crise. Vá rapidamente e faça com que as muralhas e torres de Ascalão sejam derrubadas; também a cidade de Gaza; mas confie Darum [al-Dārūm, Deir el Belah] a uma guarnição para defende-lo para que meu povo possa passar por aquele caminho. Faça com que sejam destruídos a Galácia [Qaratayyā] e Blanchegarde [Tell al-Šāfiya], Jopa e o Casal das planícies [Yāzūr] e Casal Maen [Bait Dajan], São Jorgee [Lida] e Ramula [Ramla] and Belmonte [Suba], Toron [dos Cavaleiros: al-Naṭrūn, hoje Latrun], Castelo Ernald [Yalo], Beauvoir [Kaukab] e Mirabel [Majdal Yābā]. Também destrua todas as fortalezas nas montanhas. Que seu olhos não poupem nenhuma cidade, castelo ou casal. Destrua tudo, derrube tudo, menos Crac e Jerusalém.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁵² “A decisão comum era que deviam reparar as muralhas de Ascalão e reconstruir a cidade, embora os chefes e os mais ricos estavam já tão empobrecidos que não podiam fazer muito. Ainda assim eles começaram o trabalho, cada um ajudando de acordo com suas capacidades [...]. Todos trabalhavam juntos, chefes, nobres, cavaleiros, escudeiros, homens de armas passavam pedras e rochas de um para o outro. Não havia distinção entre clérigos e laicos, nobres e plebeus, servos e príncipes. Todos trabalhavam juntos da mesma forma e assim em um curto tempo eles conseguiram fazer tanto progresso que até os próprios trabalhadores ficaram impressionados.” [tradução livre]. Ibid.

⁵³ “Os templários, hospitalários e *poulains*, que foram mencionados antes, insistiam com muitos argumentos que era melhor abandonar completamente o avanço e, em vez disso, reparar a cidade de Ascalão. Dali eles poderiam

O narrador volta a insistir sobre as dificuldades envolvendo uma campanha contra Jerusalém em outros momentos. Certamente se trata em justificar a decisão tomada por Ricardo, com apoio de parte dos cruzados, mas não todos, de que era má ideia tentar tomar Jerusalém. Embora esteja claro que o narrador tem um objetivo bem específico de elogiar e justificar os atos de Ricardo, é inegável que a necessidade de garantir o controle de certos pontos era fundamental. Reconstruir Ascalão garantiria um ponto importante para facilitar um eventual acesso a Jerusalém (plano que seria abandonado depois) ou impedir chegada de reforços do Egito para Jerusalém. Um outro ponto fundamental que o narrador traz quando trata novamente o tema é que, mesmo que fosse viável conquistar Jerusalém (o que não acreditava ser o caso), finda a conquista boa parte daquele exército retornaria para casa. Sem ter um contingente grande o bastante e sem ter controle de outros pontos estratégicos, a posse sobre Jerusalém não duraria muito, se sequer fosse alcançada.

Para o narrador, e possivelmente para Ricardo, o controle de cidades na costa do Mediterrâneo era mais imediato e necessário. Controlar os deslocamentos que permitissem comunicar Jerusalém e o Egito era fundamental, se havia qualquer pretensão de um dia controlar Jerusalém (isso sem mencionar o enorme potencial econômico que significaria um controle sobre o Egito). Essa compreensão não era alheia a Saladino, tampouco. Ascalão era muito mais estratégica para ambos. Quem controlasse Ascalão, juntamente com outras cidades costeiras como Acre, Tiro, Alexandria, estaria em posição muito favorável na Ásia Menor. Não à toa que o tratado feito por ambas as partes envolvia, entre outras coisas, destruir a cidade e mantê-la daquele jeito por três anos. Uma trégua só era possível com os dois lados tendo certeza que, temporariamente, Ascalão não seria uma ameaça:

Ascalon, which had always been a threat to Saladin's authority while it remained intact, was to be destroyed. It should not be repaired by anyone within a period of three years beginning from next Easter. But after three years Ascalon would be ceded to whoever was occupying it, irrespective of who had the greatest power. Saladin also conceded that Joppa should be restored to the Christians. They could inhabit it freely and peacefully, along with all the region around, the coast and the mountains. He sanctioned an inviolable peace between the Christians and Saracens. Both should have safe and free passage everywhere, and access to the Lord's Holy Sepulchre without any exactions, and free passage through the whole country for those carrying any sort of goods for sale. Commerce was to be exercised freely.⁵⁴

ficar de olho nos turcos que vinham da Babilônia [Egito] para Jerusalém com alimentos. Os líderes acabaram concordando com o conselho, acreditando que naquele momento a ação mais vantajosa era resgatar Ascalão dos turcos, reconstruí-la e vigiar para que os turcos não tivessem mais passagem livre ali.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁵⁴ “Ascalão, que sempre fora uma ameaça à autoridade de Saladino enquanto permanecesse intacta, devia ser destruída. Ela não devia ser reparada por ninguém durante três anos, contando a partir da Páscoa seguinte. Após esses três anos Ascalão seria cedida para quem a estivesse ocupando, independente de quem tivesse mais poder. Saladino também permitiu que Jopa fosse devolvida aos cristãos. Eles poderiam habitá-la livre e pacificamente,

Essas decisões eram tomadas com base em diplomacia, estratégia, concessões que não eram bem recebidas por aqueles que teriam tomado a cruz com a promessa de combater “infiel” e recuperar Jerusalém. Para esses cruzados, a construção de uma visão dicotômica do mundo que opunha a Cristandade aos “pagãos” da lei de Maomé, não comportava qualquer negociação desse ou de qualquer outro tipo. No entanto, ela é bastante reveladora sobre como nessas relações aspectos outros que não apenas uma questão de disputa religiosa desempenhavam papel bastante acentuado. Da mesma forma que, antes da Terceira Cruzada, a trégua era o lugar comum, agora a relação que se desenhava seria novamente essa, ainda que momentaneamente. Os cristãos que viviam na região sabiam disso melhor que os cristãos ocidentais. Na coexistência cotidiana e diária, tréguas e acordos eram feitas comumente entre cristãos e muçulmanos e as rixas muitas vezes eram entre adeptos de uma mesma fé por questões as mais diversas: no caso dos cristãos, a forte disputa em torno da sucessão pelo trono de Jerusalém é um claro exemplo do quanto nem sempre a luta contra o Islã era uma elemento que os movia cotidianamente; no caso do Islã, vale lembrar que Saladino se empenhou muito mais em campanhas contra muçulmanos para estabelecer seu poder na região e se consolidar como uma referência de poder central em um *dar al-Islã* fragmentado; os ataques aos cristãos (pelo menos até a trégua ser quebrada por Reinaldo de Chatillon) eram mais pontuais e mais no sentido de justificar ideologicamente um governante que fazia a jihad (algo que Nur al-Din também fizera, antes de Saladino).⁵⁵

bem como a região ao redor, a costa e as montanhas. Ele sancionou um [tratado de] paz inviolável entre cristãos e sarracenos. Ambos deviam ter passagem livre e segura por toda parte, e acesso ao Santo Sepulcro sem qualquer tipo de exação, e passagem livre por todo o território para aqueles que traziam algum produto para ser vendido. O comércio devia ser exercido livremente.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁵⁵ TYERMAN, Christopher. *A Guerra de Deus: uma nova história das cruzadas*. Rio de Janeiro: Imago, 2010. v. 1. p. 409

5.4 – Geografia sagrada

A maneira pela qual se constrói uma geografia sagrada, no *Itinerarium* será diferente daquilo visto em Ibn Jubair e Benjamin, embora não completamente. Nos três casos, os lugares sagrados de cada uma das religiões abraâmicas é que contribuem nessa construção.

No entanto, enquanto em Ibn Jubair e em Tudela nota-se uma predominância de marcar todo o caminho percorrido de elementos que remetem a algum grau de santidade estabelecida na tradição, como cemitérios ou lugares onde profetas, santos e pessoas pias teriam passado e tocado, no *Itinerarium* essa santidade se constrói, em grande parte, durante a própria cruzada, com o surgimento de mártires ao longo da empreitada. As mortes de cristãos demonstrando grandes feitos e grande coragem vai legando ao relato novos santos. O mais emblemático dos relatos surge já no início do texto no livro 1, quando um guerreiro cristão decide enfrentar sozinho uma grande quantidade de muçulmanos, sem ter qualquer chance de vitória:

At long last, crushed rather than conquered by spears, stones and lances, he sank to the ground and joyfully passed to heaven with the martyr's crown, triumphant [...]. It is said that there were some who sprinkled the body of the dead man with dust and placed the dust on their heads, believing that they would draw courage from the contact. In fact, rumour has it that one person was moved with more fervour than the rest. He cut off the man's genitals, and kept them safely for begetting children so that even when dead the man's members – if such a thing were possible – would produce an heir with courage as great as his.⁵⁶

O relato nos traz já uma relação com o corpo de um santo forjado em batalha que revela muito da atitude cristã do culto dos santos e da necessidade de proximidade com o mesmo através do contato com relíquias. Tocar a poeira que tocara o corpo do mártir era o bastante para dotar aqueles guerreiros de suas qualidades. E essas qualidades são santas porque guerreiras, cabe lembrar.

O caminho, por si só, torna toda a empreitada como dotada de sacralidade e permite pensar toda ela como a construção bem clara de uma geografia do sagrado que vai se construindo num crescendo até que se chega ao seu ápice, a cidade de Jerusalém.

⁵⁶ “Finalmente, esmagado mais do que conquistado pelos dardos, pedras e lanças, ele caiu no chão e alegremente foi para o paraíso com a coroa de mártir, triunfante [...]. Diz-se que havia pessoas que salpicavam o corpo do morto com terra e depois jogava essa terra sobre suas cabeças, acreditando que eles conseguiriam ter a sua coragem pelo contato. Há rumores que uma pessoa teria sido mais fervorosa que as outras. Ela teria cortado as genitálias desse homem, mantendo-as em segurança para ter seus filhos, de maneira que mesmo morto os membros do homem – se é que algo assim é possível – poderia gerar um herdeiro com coragem tão grande quanto a sua.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

Ao longo da narrativa, a conquista de cidades consideradas sagradas vão corroborando cada vez mais que o caminho que está sendo percorrido é dotado de sacralidade. Cada novo martírio parece reforçar essa ideia.

Esses mártires, inclusive, não seriam apenas aqueles que demonstram um desempenho excepcional em batalha. Vemos o narrador chamar de mártires cruzados enfermos que são atacados e mortos pelos turcos:

However, while the sick were being carried along like this the Turks rushed down on them, killing the bearers with the sick because they did not believe that any of their enemies should be spared. What can we say? If ‘the good man, even if he dies an untimely death, will be at rest’ [Wisdom of Solomon ch. 4 v. 7], then those who have the merit of suffering martyrdom in such a glorious cause should be especially regarded as martyrs”.⁵⁷

Também são ditos mártires os cruzados que morrem com o forte calor ou mesmo aqueles que, não tendo morrido na cruzada, sofreriam o martírio que era a dor da perda de cada irmão:

Others, although they survived unharmed, are believed to have borne a bitter enough martyrdom from the loss of fathers and brothers, relatives and friends who were either killed by weapons or died of sickness. Their hearts were pierced by swords of sorrows from different sorts of suffering. Each of them should be acknowledged to have borne a sufficiently horrible martyrdom, although they did so in various ways.⁵⁸

Outro elemento que dotará esse espaço percorrido de sacralidade são relíquias da cruz de Cristo. Logo de início somos informados da perda da Vera Cruz, o pedaço da cruz que ficaria em Jerusalém e que quando a cidade é tomada por Saladino fica em sua posse. Em grande medida as motivações dos exércitos cristãos é recuperá-la. Quando se dão as negociações por Acre, Saladino promete devolver, o que não se verifica. Outras relíquias da cruz surgem ao longo do texto: uma cruz é mencionada logo que Ricardo é recebido em Acre (“The clergy led him by the hand before the altar of the church and showed him the Holy Cross”),⁵⁹ outro fragmento da cruz é oferecido a Ricardo pelo bispo sírio de São Jorge (“Now he came with a

⁵⁷ “Contudo, enquanto os enfermos eram carregados dessa forma os turcos os atacaram, matando tanto os que os carregavam quanto os próprios enfermos, pois acreditavam que nenhum inimigo devia ser poupado. Que mais podemos dizer? Se ‘o justo, ainda que morra prematuramente, terá repouso’ [Sabedoria de Salomão 8:7], então aqueles que têm o mérito de sofrer o martírio por uma razão tão gloriosa devem ser especialmente considerados mártires.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁵⁸ “Outros, embora tenham sobrevivido sem danos, acredita-se que tenham suportado um martírio amargo o suficiente pela perda de seus pais e irmãos, parentes e amigos que foram mortos por armas ou morreram de doença. Seus corações foram perfurados por espadas de tristezas de diferentes tipos de sofrimento. Cada um deles deve ser reconhecido como tendo suportado um martírio suficientemente terrível, embora tenham feito de formas diferentes.” [tradução livre]. Ibid.

⁵⁹ “O clérigo o conduziu pela mão até o altar da igreja e mostrou a cruz sagrada para ele.” [tradução livre] Ibid.

great crowd of his people, men and women, to King Richard with a fragment of the Holy Cross, and gave that piece of cross to the king”)⁶⁰, um terceiro surge pelas mãos de um abade (“He told the king that he had for a long time kept a fragment of the Holy Cross hidden, waiting for a time when, by God’s aid, the Holy Land would be freed from the Turks and all things restored to their former state”).⁶¹

Assim, uma geografia sagrada se constrói conforme avança a própria cruzada. Passando por locais dotados de sacralidade na tradição cristã, essa sacralidade vai se consolidando com a produção de novos mártires e com o aparecimento de relíquias da cruz até então perdidas, ao mesmo tempo que se caminha para uma recuperação (que não viria a se concretizar) de Jerusalém.

Jerusalém é o espaço da sacralidade por excelência ao qual se esperava ascender mediante os muitos sacrifícios aos quais os peregrinos/cruzados se submetiam, em um preparo da alma e do corpo para o acesso à cidade sagrada cristã. No fim, não se consegue exatamente aquilo que era a pretensão inicial, a conquista da cidade. No entanto, a negociação feita entre Ricardo e Saladino garante o acesso dos cristãos a esses lugares: o relato então passa a trazer a menção a alguns desses lugares:

From there we proceeded to the right to Mount Calvary, where the Lord was crucified, where the stone on which the Lord’s cross was fixed in Golgotha cracked open. When we had kissed this place, we proceeded to the Church sited on Mount Sion. On the left side is the place from which Mary the Blessed Mother of God passed from this world to the Father. Having kissed this place with tears, we hurried on and went to see the sacrosanct table on which Christ deigned to eat bread. Having hastily kissed this, we left in groups without delay [...]. We hurried on from there as far as the Sepulchre of Mary the Blessed Mother of God in the middle of the vale of Josaphat [Jehoshaphat], next to the pool of Siloam, which we kissed devotedly and with contrite heart. From there, not altogether safely, we went up into that vaulted room in which it is said that our Lord and Redeemer was held for the night, awaiting his crucifixion on the morrow. We poured out pious tears there and placed affectionate kisses on the place. Then as the Turks were throwing us out we left quickly. We felt great pain at the pollution profaning the holy places because of the horses which the infidel Turks had irreverently stabled there.⁶²

⁶⁰ “Ele veio com uma grande multidão, homens e mulheres, até o rei Ricardo com um fragmento da sagrada cruz e deu aquele fragmento ao rei.” [tradução livre] Ibid.

⁶¹ “Ele disse ao rei que ele tinha mantido escondido por um longo período um fragmento da verdadeira cruz, esperando pelo momento que, com a ajuda de Deus, a terra santa seria libertada dos turcos e que tudo seria restaurado ao seu estado original.” [tradução livre]. Ibid.

⁶² “Dali seguimos à direita para o monte do Calvário, onde o Senhor foi crucificado, onde a rocha na qual a cruz do Senhor foi fixada no Gólgota se abriu. Quando beijamos esse lugar, nós seguimos para a igreja situada no monte Sião. À esquerda fica o lugar onde Maria a santa mãe de Deus morreu e foi ao encontro do Pai. Tendo beijado esse lugar com lágrimas nos olhos, nós nos apressamos e fomos ver a sacrossanta mesa na qual Cristo comeu pão. Tendo beijado-a rapidamente nós partimos em grupos sem nos demorar [...]. Nós nos apressamos de lá até o Sepulcro de Maria a santa mãe de Deus no meio do vale de Josaphat [Jeosafá], próximo da piscina de Siloé que beijamos devotamente com um coração penitente. De lá, não totalmente seguros, nós fomos ao cômodo onde nosso Senhor e Redentor foi mantido durante a noite, aguardando sua crucificação no dia seguinte. Nós derramamos

Finalmente alcançando os lugares que tanto tinham orientado os esforços, vemos reações emotivas dos cristãos: beijam, tocam, choram diante de relíquias tão importantes para o cristianismo. Embora não contentes com o desfecho da cruzada em si, poderiam finalmente dizer que sua peregrinação estava concluída e retornar para seus lares.

Era importante, no entanto, como aponta Tolan, que a narrativa deixasse claro que a decisão de fazer acordo era o que havia de melhor e que Ricardo não abandonara Jerusalém.⁶³ A descrição da reunião do bispo de Salisbury com Saladino parece cumprir esse papel. Saladino faz oferta de presente ao bispo, que então pede que o serviço divino fosse estabelecido ali com clérigos latinos:

When the bishop had rendered him copious thanks for this, he asked for time to deliberate, until the following day. So on the following day the bishop asked that two Latin priests and the same number of Latin deacons should be allowed to celebrate the divine service honourably at the Lord's Sepulchre, which he had visited. In accordance with the barbarous Syrian custom, divine service was hardly ever celebrated there. The Latin priests and deacons, together with the aforesaid Syrians, would be provided from the offerings of the pilgrims. He also asked for the same number at Bethlehem for the same purpose, and the same at Nazareth. It was indeed a great request, and very welcome to God, it is believed. The sultan approved what he asked. Then the bishop found priests as he had obtained permission to do, and installed them in each of the aforesaid places with deacons, offering service to God where there was none before.⁶⁴

A importância da passagem era buscar demonstrar que, embora não reconquistada, Jerusalém não ficara “abandonada” uma vez que fora estabelecida a presença de clérigos latinos, isso é, em conformidade com o rito romano. Cabe lembrar que na região havia a igreja ortodoxa síria paralelamente à igreja latina. Assim, era fundamental que se reforçasse que a cruzada não fora um fracasso ao insistir que o estabelecimento do rito latino garantia em parte o sucesso da empreitada.

lágrimas piedosas ali e demos beijos afetuosos naquele lugar. Depois, como os turcos estavam nos expulsando, nós deixamos esse lugar rapidamente. Nós sofremos com a sujeira que profanava os lugares sagrados, devido aos cavalos que os turcos tinham deixado ali.” [tradução livre]. Ibid.

⁶³ ITINERARIUM [...]. op. cit..

⁶⁴ “Quando o bispo já tinha agradecido bastante a ele por isso, ele pediu tempo para pensar até o dia seguinte. Então, no dia seguinte o bispo pediu que dois padres latinos e o mesmo número de diáconos latinos deviam ser permitidos a celebrar o serviço divino no Sepulcro do Senhor, que ele tinha visitado. De acordo com o bárbaro costume sírio, o serviço divino raramente era celebrado ali. Os padres latinos e diáconos, junto com os sírios acima mencionados, receberiam as ofertas dos peregrinos. Ele também pediu o mesmo número [de clérigos] em Belém para o mesmo propósito e o mesmo em Nazaré. Era de fato um pedido grandioso, e bem-vindo para Deus, crê-se. O sultão aprovou o pedido. Então o bispo encontrou padres como tinha recebido autorização de fazer e os instalou em cada um dos lugares acima referidos com os diáconos, fazendo com que o serviço fosse oferecido a Deus onde antes nunca havia sido.” [tradução livre]. Ibid.

5.5 – Inventário das diferenças

5.5.1 – Latinidade cristã e cristãos orientais

A maneira como os cristãos surgem no *Itinerarium* é bastante reveladora para pensarmos sobre como é construída essa dinâmica cristandade x Islã.

Já nesse primeiro momento é fundamental ressaltarmos que a noção homogeneizadora de *cristão* será mobilizada no texto sempre que se precise fazer o contraponto com o muçulmano. Isso, no entanto, não corresponde à totalidade ou sequer à maior parte do texto. Esse conceito, quando utilizado, acaba enublado as dissidências, disputas, tensões e identidades. Essas, no entanto, não deixam de aparecer e chegam a prevalecer em grande parte.

Assim, se por um lado teremos alusões a cristãos (latinos e gregos), por outro o narrador nos traz com riqueza de informação as tensões e disputas entre diversos dos grupos cristãos que se encontram nas Cruzadas (ou com quem os cristãos cruzam a caminho da mesma).

Temos assim que considerar, para além da noção de cristãos em sentido mais amplo as ocorrências e representações feitas de ingleses, franceses, genoveses, pisanos, palestinos cristãos, cipriotas, sicilianos, normandos, gregos.

Vejamos, inicialmente, a visão de conjunto, a de um bloco de cristãos ocidentais representados como um todo. Vamos observar que essas menções se fazem diante dos muçulmanos, quando é necessário marcar um contraponto. Assim, vemos o uso dos conceitos de *cristandade* e, em alguns poucos casos, *latinos*.

Logo no Livro 1, quando ainda estão em marcha os acontecimentos de 1187, vemos o narrador falar sobre os ataques de Saladino a Antioquia. Ali, vemos o narrador remeter à noção de Cristandade frente à ameaça da cidade ser conquistada por muçulmanos: “An inconsolable grief would have shaken all Christendom if such a renowned city, the city where the name ‘Christian’ had first been invented [Acts ch. 11 v. 26], had submitted again to the impure Gentiles”.⁶⁵

Da mesma forma é em nome de uma noção coletiva de Cristandade que o imperador Frederico fala ao enviar sua carta a Saladino: “So the emperor sent a messenger with his sealed

⁶⁵ “Um pesar inconsolável teria sacudido a cristandade se essa renomada cidade, a cidade onde o nome ‘cristão’ tinha sido criado, tivesse se submetido novamente aos impuros gentios.” [tradução livre]. ITINERARIUM [...]. op. cit.

letter to Saladin, commanding him to give full satisfaction for his injuries to the whole of Christendom”.⁶⁶

Como Frederico não alcança seu destino, o narrador identifica então Ricardo como o grande representante de uma cristandade que se levantaria contra o inimigo muçulmano/infiel. Assim, ao se depararem com outra situação na qual Ricardo parecia assumir riscos inadequados a um rei, seus conselheiros tentam dissuadi-lo de socorrer uma cidade sitiada apelando para a necessidade de que ele se resguardasse pela cristandade:

No, we believe it would be less damaging if those who are surrounded by the enemy perish alone, rather than allow the Turks to swallow you up with them, for then the hope of Christendom would perish and its confidence be destroyed. We judge that you would be better advised to remain in safety while it is possible to avoid danger.⁶⁷

Quando o termo cristandade é empregado no texto, acentua-se a contraposição aos muçulmanos. Diferentemente, a referência a latinos costuma se dar em contraposição a outros cristãos, ainda que sua ocorrência seja menos frequente na fonte.

Assim, temos duas situações bastante emblemáticas disso. A primeira delas se dá quando do avanço dos latinos com Frederico e as tensões que gregos bizantinos teriam com relação a esses cristãos. É preciso ressaltar que a cruzada de Frederico era uma cruzada por terra e que ao passar pelas terras de determinado governante, isso significava um grupo grande de guerreiros armados necessitando de comida, lugar para descanso, cuidados dos animais. Isso geraria uma certa preocupação, para além de uma já conturbada relação entre ocidentais e bizantinos que se arrastava desde a Primeira Cruzada, com desconfianças múltiplas entre ambas as partes. Seja como for, a postura dos bizantinos seria de bastante reserva com relação a essa passagem dos cristãos latinos por suas terras. Nesse momento, o narrador então nos informa que:

The Greeks only had one reason for fear: they feared them because they did not love them. The Latins had not come to plunder other people's property, for they had enough of their own. They had not taken up arms against the Faithful, for they were persecuting the errors of the unbelieving gentiles. This was that ancient and inexorable

⁶⁶ “Então o imperador enviou um mensageiro com uma carta com seu selo para Saladino, exigindo que ele reparasse os danos feitos à cristandade.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁶⁷ “Não, nós acreditamos que seria menos prejudicial se aqueles que se encontram cercados pelo inimigo perdessem sozinhos, em vez de permitir que os turcos levassem-no junto com eles, pois então a esperança da cristandade pereceria e sua confiança ficaria destruída. Nós julgamos que seria um conselho melhor que você se mantivesse seguro enquanto for possível evitar o perigo.” [tradução livre]. Ibid.

hatred which the Greeks conceived long ago against the Latins and which had now with the relentless passing of time descended into their posterity.⁶⁸

Os gregos nessa passagem são vistos como cristãos (são também os crentes) mas são também aqueles que não amam os latinos. Teriam com relação a eles um ódio que vinha de longa data e que perduraria até aqueles dias. Aqui, latino é o termo para fazer contraposição a grego e marca uma divergência entre dois blocos cristãos que já vinha se desenhando desde os tempos dos carolíngios e só se acentuaria nos séculos seguintes.

Outra ocorrência reveladora de latinos no texto surge em contraposição aos cristãos sírios, dando aqui a entender que eles se diferenciariam em termos do serviço religioso e mesmo de uma noção de barbaridade síria.⁶⁹

Esse trecho seria o pedido do bispo de Salisbury a Saladino ao fim da Terceira Cruzada, quando em sua visita por Jerusalém o bispo teria recebido de Saladino a oferta de um presente. Ele não hesita, segundo o narrador, em pedir que seja estabelecido no sepulcro de Cristo padres *latinos* para o serviço divino, uma vez que o costume *bárbaro* sírio não faria a celebração do mesmo.

No geral vemos que o autor fala em muitas outras identidades e que as solidariedades que o senso comum pode fazer crer que predominava (isso é, como se a identidade cristã se sobrepusesse e impusesse sobre as demais) raramente corresponderia à realidade.

Já vimos que os gregos no texto surgem de maneira bastante negativa. Cabe lembrar aqui que a versão do texto que chamamos IP2 teria sido composta no século XIII, e que nesse momento já teria se dado a cruzada que cercou Constantinopla e deu origem ao Império Latino (inclusive ainda em vigência quando da redação de IP2, já que duraria até 1261). Assim, o texto claramente dá margem para manifestas essas tensões que, embora claramente já existentes no contexto inicial de IP1, quando da compilação de IP2 certamente se encontrava ainda mais acentuada.

Assim, dando continuidade à contraposição entre latinos e gregos, o *Itinerarium* constrói o raciocínio segundo o qual “whereas the Latins are equally proficient in knowledge and arms,

⁶⁸ “Os gregos tinham um motivo para temer: eles os temiam porque não os amavam. Os latinos não tinham ido ali para roubar a propriedade dos outros, pois eles tinham eles próprios o bastante. Eles não tinham tomado armas contra os fiéis (cristãos), pois eles estavam perseguindo os erros dos gentios sem fé. Foi o antigo e inflexível ódio que os gregos tinham criado há muito tempo pelos latinos e que agora com o passar do tempo tinha passado para a posteridade.” [tradução livre]. ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁶⁹ Na passagem citada anteriormente sobre o pedido do bispo a Saladino de estabelecer o serviço cristão na região. Cf. Ibid.

the Greeks know that they themselves are completely ignorant and unwarlike”.⁷⁰ Palavras duras que, como veremos, muitas vezes sequer irão caracterizar os muçulmanos no texto que, embora criticados e mesmo hostilizados em certos momentos do texto, são valorizados como guerreiros em diversas circunstâncias.

Em outro momento, vemos como o narrador traz novamente uma visão bastante negativa dos gregos. Se dá enquanto descreve os estratagemas que o marquês Conrado de Montferrat tentaria para se tornar rei, somos informados da intenção dele se casar com a herdeira ao trono de Jerusalém Isabel (que por sua vez era casada com Humphrey IV de Toron). Isabel era meia-irmã da falecida rainha Sibila e uma disputa se instauraria entre Guy de Lusignan, seu viúvo e até então rei de Jerusalém, e Conrado, pelo trono jerosomilitano. A morte de Sibila faria de Isabel a herdeira legítima e Conrado faz de tudo para anular seu casamento com Humphrey e casar-se com ela.

Isabel era filha de Amalrico I e Maria Comnena, grega. E é aqui que vemos o narrador tecer comentários não muito elogiosos à origem de Isabel. “Steeped in greek filth from the cradle, she had a husband whose morals matched her own: he was cruel, she was godless; he was fickle, she was pliable; he was faithless, she was fraudulent”.⁷¹

De origem grega, a “imundície” viria de berço e entre suas características o narrador aponta a falta de Deus e a mentira!

Os sicilianos são também referidos muitas vezes como gregos, quando no relato vemos Ricardo demorar-se em Messina e outras regiões da ilha. Envolvido em conflitos com o governante local, lidando ainda com ataques de Filipe Augusto, a maneira como são retratados os inimigos na ilha faz uso especificamente do termo grego e ainda griffon.

Sabe-se que na Sicília, quando do estabelecimento do reino normando, haverá uma coexistência entre os antigos elementos muçulmanos, os gregos e ainda os cristãos latinos (normandos, mas não somente). No texto, no entanto, a ênfase ao representar essa população é no seu caráter grego ou de griffons.

Sobre o termo griffon, Helen Nicholson afirma que seria geralmente usado para se referir a muçulmanos mas que no *Itinerarium* se refere a uma população grega da Sicília; em parte, parece ser esse o caso, de fato, uma vez que a referência aos habitantes da ilha oscila entre justamente os termos griffons e gregos.

⁷⁰ “Enquanto os latinos são igualmente proficientes no conhecimento e nas armas, os gregos sabem que eles são completamente ignorantes e não aptos na guerra.” [tradução livre]. *ITINERARIUM* [...]. op. cit.

⁷¹ “Mergulhada na sujeira grega desde o berço, ela tinha um marido cuja moral combinava com a sua: ele era cruel, ela ímpia; ele era inconstante, ela influenciável; ele era desprovido de fé, ela era fraudulenta” [tradução livre]. *Ibid*

Uma ressalva a se fazer, contudo, é que a ilha contava ainda com uma comunidade muçulmana expressiva e que o próprio narrador mais adiante ao falar desses griffones fala que eram descendentes de sarracenos; parece aqui que ao usar o termo o narrador se refere a uma população que era bastante multifacetada, típica da Sicília normanda naquele período.

Esses gregos/griffons se tornam inimigos durante o período em que permanecem na Sicília. Alguns desses elementos parecem guardar relação com a tensão entre a população local e um exército enorme que acampa fora dos muros da cidade e que se demora bastante ali. Disputas em torno do preço de comida, brigas que parecem dar indício de adultério, tudo isso aparece nesse momento.

Entre os cristãos latinos, os franceses surgem de forma bastante reiterada no texto. A postura do narrador oscila ao longo da narrativa, tanto para falar dos franceses de forma geral quanto para falar especificamente do rei Filipe Augusto. Lembremos que o *Itinerarium* é uma crônica elogiosa aos feitos de Ricardo e que ambos os monarcas tinham uma disputa acirrada em torno de suas posses (Ricardo tinha posse sobre a Normandia, em pleno território francês e embora hierarquicamente devesse submissão ao rei francês, na prática o que se observa é uma longa série de tensões e disputas.

Essas disputas se manifestam cedo no texto, com os dois monarcas sempre temendo que atitudes um poderia tomar contra o outro. Assim, ambos só se comprometem a partir na Cruzada com a condição de partirem juntos, já que se um ficasse para trás poderia tramar contra o reino do outro em sua ausência. Essa situação de rivalidade dos reis se manifesta a todo o tempo no relato. Assim, quando se encontram na ilha da Sicília, vemos os franceses tomarem os lados dos locais contra o rei inglês, muito embora tivessem um acordo entre eles de apoio mútuo. Durante o cerco a Acre, as disputas se fazem sentir também a todo o tempo, com os reis disputando entre si lealdades dos sitiados mediante pagamento de recompensas.

O narrador sempre tenta representar o rei inglês como grande cavaleiro, guerreiro, homem de valor, e sempre com entradas triunfais e grande riqueza. É assim que, enquanto a chegada de Filipe Augusto na Sicília é representada como tímida e pouco alardeada, a entrada de Ricardo é repleta de cores, ritos, luxo. Da mesma forma, no acampamento de Acre, Ricardo sempre tenta se mostrar mais generoso que seu rival francês.

O que parece ser a grande cisão e momento definidor, no entanto, é o rumo dos eventos após a conquista de Acre: o rei francês resolve que cumprira sua peregrinação e que agora era hora de retornar para seu reino, deixando seus guerreiros para trás. Aqui, vemos o narrador fazer uma clara contraposição: Ricardo como o rei guerreiro, destemido, cristão, que guiaria os

cruzados nas etapas seguintes; Filipe, o rei que abandona tudo e deixa mesmo seus guerreiros sem sua liderança. Não é preciso dizer o peso que isso assume na narrativa.

Filipe não será apenas retratado em termos negativos, no entanto. É quando o centro das questões está nas disputas entre os dois reis cristãos que Filipe assume o papel do *outro*. Nos momentos de cerco, de combate, suas características são valorizadas.

O mesmo é verdade para os franceses de forma geral. Enquanto se trata de batalhas contra os turcos, vemos o autor mencionando os franceses como guerreiros empenhados. No entanto, quando nos vemos em contextos de disputas, aí os franceses surgem de maneira negativa. Assim, na Sicília, temos que: “The French united with the Lombards: they acted by common counsel and assembled together as if they were one people. Those outside did not know that their allies had become their adversaries”.⁷²

Os franceses também parecem o contraponto do regramento dos soldados ingleses. Terminado o cerco de Acre, em trecho que citamos anteriormente, os franceses aparecem envolvidos com os prazeres da carne, as bebidas, as comidas, as mulheres, algo que o narrador condena veementemente: ao invés de espadas, suas mãos carregam pratos, ou seja, abandonam o compromisso assumido para se abandonarem a uma vida de divertimento.⁷³

Nas disputas pela coroa de Jerusalém, os franceses tomam o lado do marquês Conrado contra Guy (que era defendido por Ricardo) e esse também será episódio de tensões entre os dois lados.

Ponto bastante controverso seria com relação a que caminho tomar após a conquista de Acre e esse ponto é igualmente fundamental para entendermos as escolhas pela caracterização dos franceses frente a Ricardo.

Basicamente haveria duas posições: uma que defendia que o caminho lógico era seguir para Jerusalém e conquista-la, algo que era apoiado por grande parte dos cruzados, não apenas os franceses. A outra posição era aquela que insistia que uma campanha contra Jerusalém poderia se mostrar arriscada. Em primeiro lugar, porque se veriam afastados da costa e do abastecimento; em segundo, porque poderiam sofrer emboscadas; por fim, porque mesmo que a cidade fosse conquistada, dificilmente seria mantida. Afinal, a grande maioria dos cruzados, concluída a peregrinação/guerra, não tinham qualquer pretensão de ficar na região e queriam retornar para seus lares.

⁷² “Os franceses se uniram aos lombardos: eles agiam de comum acordo e se reuniam como se fossem um só povo. Aqueles que estavam fora não sabiam que seus aliados tinham se tornado seus adversários.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁷³ Ibid.

Quando Ricardo, ouvindo conselhos, resolve que o ideal era abandonar qualquer plano de cercar Jerusalém e focar em conquistar o Egito (de posição bastante estratégica, pois era um grande abastecedor dos muçulmanos), acaba perdendo grande parte do apoio do exército. Os franceses que já teriam abandonado Ricardo em outras circunstâncias, decidem que não vão apoiar Ricardo, nem mesmo quando ele pede ajuda para auxiliar cristãos que eram atacados por turcos.

O *Itinerarium* acaba se mostrando uma fonte muito rica para percebermos de que maneira eram costuradas e tecidas as relações entre os grupos presentes nas cruzadas. Por um lado, como não poderia deixar de ser, existe um conceito englobador e ao mesmo tempo homogeneizador que permite conferir unidade ao menos aos cristãos ocidentais na noção de cristandade. Essa identidade é mobilizada sempre que o que está em jogo é afirmar a empreitada cristã contra o Islã.

No entanto, no cotidiano do cerco, nas relações nos acampamentos e na viagem, as disputas políticas, as rivalidades, os orgulhos, não deixam de existir apenas porque se está do mesmo lado da batalha. Nesses momentos, a maneira de retratar outros cristãos pode ser bem marcada pelo reforço das particularidade e das divergências. Não à toa, o elemento *cristandade* acaba parecendo ser muito menos mobilizado que esses outros conceitos.

5.5.2 – *Muçulmanos*

Para compreendermos de forma clara a maneira como percebemos a representação dos muçulmanos, precisamos primeiramente compreender que o conceito e a palavra que hoje utilizamos para designar os adeptos da fé islâmica não existiam naquele momento. John Tolan observa que os termos *Islã* e *muçulmanos* são relativamente tardios nas línguas modernas: *Islã* só vai começar a ser usado no francês e no inglês XVII e XIX, respectivamente; *muçulmanos*, em meados do XV e XVI.⁷⁴

Outros termos, então, eram usados para se referir aos adeptos do Islã. Usava-se mais comumente termos que se remetem a etnias: turcos, árabes, persas, mouros, berberes.

Notamos isso ao observarmos o *Itinerarium*: as referências que encontramos a muçulmanos na maior parte das vezes será focada na designação étnica, com ênfase nos turcos, ou a noção mais genérica de sarracenos.

⁷⁴ TOLAN, John. VEINSTEIN, Gilles. LAURENS, Henry. *Europe and the Islamic World: A History*. Princeton: Princeton University Press, 2013. P. 3

Quando se queria de forma específica aludir à fé, falava-se em lei: lei dos sarracenos, lei de Maomé.⁷⁵ Assim, vemos alguns exemplos no *Itinerarium* atestarem bem isso, como em “The princes take their names from the title of the law of Muhammad, so that their names may remind them to be studious defenders of that law”.⁷⁶

Vejamos mais um exemplo, ainda do *Itinerarium*, sobre como a referência à religião islâmica se dava pela menção à lei de Maomé: “When the city had been surrounded, a crier of the law of Muhammad ascended to the height of the rock of Calvary and there loudly proclaimed their filthy law”.⁷⁷

Em outros momentos, a referência à fé islâmica se dava pela alusão de serem povos pagãos ou gentios. Em ambos os casos, temos uma escolha por termos com implicações pejorativas ou ao menos que remetem a um não pertencimento ao grupo emissor. Por exemplo, o termo gentio que na bíblia será usado para designar os não-judeus. Enquanto no hebraico os termos usados eram *gôyîm* e *'ammîm* na septuaginta esses termos seriam traduzidos por ἔθνη e na bíblia latina como *gentes*.⁷⁸ De maneira geral, esses termos designavam aqueles que não faziam parte do “povo escolhido” (inicialmente, judeus, depois, no cristianismo, essa leitura se aplicará a todo aquele que não aderisse ao cristianismo; embora, no uso cristão, gentio em geral fosse usado para designar judeus, também poderia se referir aos muçulmanos):

[...] The besieged sought a truce in which they could inform Saladin of the state they were in, as he had promised them on oath according to the rites of the Gentile superstition that he would either send them swift aid or enable them to leave the city honourably⁷⁹

Na passagem acima, vemos menção ao cerco a Acre, durante a Terceira Cruzada, quando os cidadãos que se encontravam em duras condições durante o sítio, procuram os cristãos para afirmar que se comunicariam com Saladino, uma vez que o sultão prometera a eles que, caso chegasse o ponto no qual não conseguisse mais enviar auxílio aos sitiados, então ele próprio faria esforços para negociar com os cristãos condições as mais honrosas possíveis para que os cidadãos pudessem se render e a cidade capitular. Nessa passagem, vemos que o

⁷⁵ Ibid.p. 3

⁷⁶ “Os príncipes escolhem seus nomes do título da lei de Maomé, para que seus nomes possam lembrá-los de serem defensores zelosos daquela lei” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁷⁷ “Quando a cidade se rendeu, um pregador da lei de Maomé subiu na pedra do Calvário e lá proclamou em voz alta sua lei imunda.” [tradução livre]. Ibid.

⁷⁸ GENTILES. In: NEW CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. Detroit: Thomson, 2002. v. 6. p.140

⁷⁹ “Os sitiados buscaram uma trégua na qual pudessem informar Saladino do estado em que encontravam, pois ele prometera de acordo com os ritos da superstição gentia que ele ou enviaria socorro rapidamente ou permitiria que eles deixassem a cidade de forma honrosa.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

narrador usa não apenas o termo *gentio* para se referir aos muçulmanos, mas fala em ritos da superstição *gentia*. O uso de *gentio*, por si só, já é um marcador bastante claro que busca situar o grupo do qual se fala em um polo oposto ao do enunciador. Não necessariamente precisaria vir carregado de carga semântica negativa, mas ao vir acompanhado da noção de superstição acaba ganhando essa conotação.

Por si só o termo *gentio* não carregaria, em seu sentido, carga pejorativa, mas a própria maneira como foi sendo usado ao longo da antiguidade e do medievo acabou dotando o termo de um sentido no mínimo marcador de alteridade e, em última instância, tinha uma marca hierarquizadora, ao situar aqueles que não faziam parte do corpo dos fiéis como o *outro*. Exemplos como esse surgem o tempo todo na narrativa. Em certos momentos, apenas usa-se o termo *gentio*, sem qualificações mais expressivas. Em muitos outros, no entanto, vemos o termo ser acompanhado por adjetivos como *impuros*⁸⁰ ou *incrédulos*.⁸¹

Quanto ao uso do termo *pagão*, é preciso novamente retomar a etimologia para compreender seu uso no medievo. Palavra de origem latina, *paganus*, estaria relacionado tanto à noção de alguém da área rural quanto a de não combatente, civil. Originalmente não carregava, por si só, nenhum sentido religioso, com o sentido pejorativo de alguém inferior não pertencendo a um grupo se estabelecendo ao longo da expansão do uso do termo. No entanto, o termo acabaria sendo usado para designar o não-cristão de maneira pejorativa ao longo dos séculos.

Na historiografia haveria algumas discordâncias sobre o início do uso do termo para se referir a não cristãos. Alguns vão atribuir o uso à uma oposição nos primeiros séculos do cristianismo, em que haveria uma adesão maior a essa fé nas cidades e centros urbanos, enquanto no campo continuaria a adesão aos deuses antigos. No entanto, isso parece não corresponder ao fato de o uso do termo ser comum antes dessa oposição se dar de forma mais clara. É mais provável que o que entrasse em questão fosse a própria noção do cristão como soldados de Cristo e, nesse sentido, todo aquele que não fosse cristão seria um não adepto.⁸²

Se o início do termo não parece guardar relação com essa oposição entre citadino e camponês, alguns autores como Orósio, fizeram a associação entre os defensores dos antigos deuses romanos e os camponeses.⁸³

De acordo com Peter Brown:

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid.

⁸² PAGAN. In: NEW CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. Detroit: Thomson, 2002. v. 10. p. 752

⁸³ BROWN, Peter. Pagan. In: BOWERSOCK, G. W.; BROWN, Peter; GRABAR, Oleg (eds). Late antiquity: a guide to the postclassical world. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 625

The adoption of *paganus* by the Latin Christians as an all-embracing, pejorative term for polytheists represents an unforeseen and singularly long-lasting victory, within a religious group, of a word of Latin slang originally devoid of religious meaning. The evolution occurred only in the Latin west, and in connection with the Latin church. Elsewhere, *Hellene* or *gentile* (*ethnikos*) remained the word for pagan; and *paganos* continued as a purely secular term, with overtones of the inferior and the commonplace.⁸⁴

Brown segue seu raciocínio que o uso do termo denotaria a necessidade do cristianismo latino de classificar o mundo a partir de categorias religiosas já aparecendo em contraposição aos cristãos no século IV, consolidando-se ao longo do século V.⁸⁵ Ao longo da Idade Média a ideia parece ter se consolidado de maneira que encontramos essa menção em diversos textos, inclusive no *Itinerarium*. Das várias menções ao termo paganismo, apenas aquelas referentes a um certo Pagão do castelo de Caifás. Nas demais ocasiões, o termo paganismo está sempre em relação com o mundo muçulmano.

Há algumas circunstâncias no mínimo curiosas em que vemos o narrador reproduzir supostas falas de Saladino nas quais o sultão se refere aos muçulmanos como pagãos – o que, obviamente, é uma intervenção cristã, uma vez que muçulmanos não se referiam a si próprios como pagãos. Assim, em uma longa carta que Saladino se dirigiria às ameaças feitas por pelo imperador do Sacro-Império, Frederico, temos três momentos em que supostamente Saladino se identificaria ao paganismo: “We have warlike sultans with us, through whom we have acquired lands and conquered our enemies. All these most Pagan kings will not delay when we summon them”⁸⁶. Ainda na mesma carta, vemos uma proposta de Saladino caso Frederico desistisse de fazer guerra contra os muçulmanos:

We will permit you to have one priest at the sepulchre, and we will restore the abbeys which used to exist at the time of Paganism, and we will be good to them; and we will permit pilgrims to come, as long as we shall live, and we will have peace with you.⁸⁷

⁸⁴ A adoção de *paganus* pelos cristãos latinos como um termo pejorativo abrangente para politeístas representa uma vitória imprevista e de longa duração, em um grupo, de um termo originalmente desprovido de sentido religioso. A evolução se deu apenas no ocidente latino, e ligada à igreja latina. Em outras regiões, heleno ou gentio (*ethnikos*) permaneceram a palavra para pagão: e pagão continuou um termo secular com conotações de se remeter a algo inferior lugar-comum. [tradução livre]. *Ibid.* p. 625

⁸⁵ *Ibid.* p. 625

⁸⁶ “Nós temos sultões belicosos em nosso lado, através dos quais conseguimos muitas terras e conquistamos nossos inimigos. Todos esses reis pagãos não demorarão quando nós os convocarmos.” [tradução livre]. *ITINERARIUM* [...]. *op. cit.*

⁸⁷ “Nós permitiremos que vocês tenham um padre no sepulcro e nós vamos restaurar as abadias que existiam no tempo do Paganismo, e nós seremos bons com elas; e nós permitiremos que os peregrinos venham, enquanto nós vivermos, e nós teremos relação de paz com vocês” [tradução livre]. *Ibid.*

A carta terminaria com um longo rol dos títulos de Saladino, entre os quais nos deparamos com “the sultan of the Saracens and Pagans”⁸⁸

Já mais adiante, enquanto o rei Ricardo tentava negociar condições com Saladino, vemos novamente o narrador tomar a voz do sultão e fazer associação com o paganismo: “Your king demands what is not due to him”, he said. “We cannot assent to this without prejudicing the honour of paganism”.⁸⁹

Embora o uso do termo pagão tivesse, por si só, conotação negativa no cristianismo, não vemos o termo ser necessariamente acompanhado por adjetivos negativos. Assim, somos informados de que um grupo de sarracenos era o grupo de elite de todo o paganismo⁹⁰ Por outro lado, Takiuddin⁹¹ é referido como um agente do paganismo.⁹²

Quando, durante o cerco de Acre, se dá a situação mencionada anteriormente na qual os cidadãos tentam pedir aos cristãos para contatarem Saladino para negociar a rendição da cidade caso a mesma não recebesse sua ajuda, somos informados que quem vai negociar esses termos com os cristãos são Mestoc e Caracois, dois dos mais nobres sarracenos e renomados em todo o paganismo.⁹³ Em outro momento do texto, nova associação entre Islã e Paganismo surge: “All the forces of Paganism had gathered together, from Damascus and Persia, from the Mediterranean sea to the East”.⁹⁴

Interessante observar, ainda, que o termo pagão está intrinsecamente ligado aos muçulmanos no texto (mais especificamente aos sarracenos), sendo exceção o trecho que remete a um certo Pagão do castelo de Caifa (Haifa).

Outro termo recorrente para se referir aos muçulmanos, no texto do *Itinerarium*, é *sarraceno*. Em certos momentos, como demonstram as passagens anteriores, surge associado à noção de paganismo. No entanto, não se restringe à mesma. *Sarraceno* e suas derivações são alguns dos termos mais recorrentes para se referir aos muçulmanos no *Itinerarium*, juntamente com *turcos*.

Termo bastante genérico, *sarraceno* pode ser entendido como um “guarda-chuva” conceitual, capaz de abarcar etnias as mais variadas adeptas do Islã. Assim como no caso das referências bíblicas, o uso aparece do termo precede o advento do Islã, aparecendo já em autores

⁸⁸ “Sultão dos sarracenos e dos pagãos” [tradução livre]. Ibid.

⁸⁹ “Seu rei exige algo que não lhe é devido”, ele disse. “Nós não podemos concordar com isso sem prejudicar a honra do paganismo.” [tradução livre]. Ibid.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Taqi al-Din, ou seja, o sobrinho de Saladino, al-Malik al-Muzaffar Taqi al-Din ‘Umar ibn Shahanshah ibn Ayyub

⁹² ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ “Todas as forças do paganismo se reúnem, de Damasco à Pérsia, do mar Mediterrâneo ao Leste.” [tradução livre]. Ibid.

clássicos do século I. Inicialmente, teria um caráter étnico ligado à região noroeste da Arábia. Com o passar dos tempos, o termo começa a ser usado de maneira mais ampla para se remeter a povos pastoris árabes que viviam em contato com o mundo romano.⁹⁵ Com o advento do Islã e em um processo lento o termo vai cada vez mais ser usado para se referir de maneira bastante genérica às várias etnias adeptas do Islã ou, para usarmos a expressão medieval, da lei de Maomé.

No *Itinerarium* percebemos isso de maneira bastante clara e, como já mencionado, sarraceno é um dos termos mais recorrentes para se referir aos muçulmanos durante os cercos e os conflitos. A esse termo se somam ainda outras referências étnicas, embora menos abundantes, como: partos, beduínos, mamelucos, curdos, medos (persas), egípcios.

Tolan observa que os europeus medievais oscilavam entre construções genéricas e monolíticas calcadas no uso do termo sarraceno e visões mais nuançadas que levavam em consideração a diversidade de grupos humanos que fazia parte do Islã.⁹⁶

No caso do *Itinerarium*, essa oscilação existe mas pende mais para o lado genérico. Em alguns momentos há citações mais específicas, mas são menos abundantes e, mesmo elas, genéricas. No geral o narrador não parece ter muita clareza sobre a diversidade de povos abarcados pela lei de Maomé e acaba classificando-os como sarracenos ou turcos. Há momentos específicos em que nomeia grupos e etnias, como em “Before the aforementioned, Saladin also had 500.000 Saracens, Parthians, Bedouins, and Arabs, Medes, Kurds and Egyptians”.⁹⁷ Nesse caso, a ideia parece ser dar uma noção da amplitude do exército de Saladino e seu poderio, não se demorando muito mais em caracterizar esses grupos. É como se, ao nomeá-los, o narrador estivesse tentando conferir peso maior ao mesmo.

Outra passagem em que o narrador cita outros grupos, mas que demonstra certa confusão ao usar os conceitos: “Meanwhile, a crooked type of Sarracen people called ‘Mamluks’ of Aleppo and ‘Kurds’, who were lively Young Warriors, assembled together to discuss what should be done in the present situation”.⁹⁸ Notemos que pela passagem os mamelucos e curdos são um tipo de sarracenos. Por sua vez, o título que abre esse mesmo

⁹⁵ SARACENS. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1997, v. 9, p. 28

⁹⁶ TOLAN, John. op. cit. p. 3

⁹⁷ “Saladino também contava com 500.000 sarracenos, partos, beduínos, e árabes, medos, curdos e egípcios.” [tradução livre]. ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁹⁸ “Enquanto isso, um tipo defeituoso de sarracenos chamado Mamelucos de Alepo e Curdos, que eram jovens guerreiros ágeis, se reuniram para discutir o que devia ser feito naquela situação.” [tradução livre] ITINERARIUM [...]. op. cit.

capítulo é “Some turks called Mamluks and Kurds boast that they will capture the king unawares while he is asleep in his tent”.⁹⁹

Mamelucos e curdos surgem simultaneamente como turcos e sarracenos. De maneira geral, esses são os termos que mais aparecem no relato para se referir aos muçulmanos. Vimos a respeito de sarracenos como o termo acabara adquirindo um sentido bastante genérico para se referir a todos os adeptos do Islã.

A etimologia em torno de sarracenos é, por si só, ainda alvo de controvérsia. O termo era usado já na antiguidade para se referir aos povos de origem árabe, e tentativas de explicar sua origem passaram por: algo relativo ao leste (shark), algo relativo a roubo (saraka), associação ao nome termo tribo (Shrbt) ou ainda a uma tribo específica (Sawārik), ou ainda federação (Shrkt).¹⁰⁰ Independente de qual seja a origem do termo, vemos que ao longo da antiguidade clássica ele foi bastante utilizado por autores como Dioscórides e Plínio o Velho, no século I, que identificavam sarracenos como povos do noroeste da região da Arábia. Ptolomeu, por sua vez, em sua Geografia, vai falar em Sarakēnē na Arábia Petraea. Outros autores, em usos similares, dão a entender pela maneira como caracterizam a etimologia da palavra estaria ligada a uma região específica, Saraka. Irfan Shahîd salienta ainda que o sufixo grego ēnos que acompanha o termo é geralmente usado para adjetivos étnicos a partir de nomes geográficos. Assim, sarracenos, etimologicamente, seria a maneira como gregos identificavam o povo de uma região que chamavam de Saraka (identificada por esses autores como o noroeste árabe).¹⁰¹

Havia inclusive tentativas de explicar a etimologia do termo com base na Bíblia, como se a adoção do termo sarraceno remetesse a Sara, esposa de Abraão, e fosse uma tentativa de “disfarçar” que na verdade eram descendentes de Agar, por seu filho Ismael, logo, excluídos do povo eleito.

Para além da etimologia, há ainda a denotação do termo nos usos feitos pelos antigos. Era geralmente usado para se referir a grupos de pastores na região noroeste da Arábia, depois se consolidando como um termo genérico para pastores árabes no mundo romano.

Já nos primeiros séculos do cristianismo, por sua vez, haveria uma tentativa de associar o termo *sarracenos* aos textos bíblicos. Autores sugeriam que o termo sarracenos seria uma tentativa desses povos tentarem forjar uma linhagem que passasse pela descendência de Abraão

⁹⁹ “Alguns turcos chamados mamelucos e curdos se gabam que vão capturar o rei enquanto ele dorme em sua barraca.” [tradução livre]. Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

com Sara (logo, por Isaac), ao passo que esses povos seriam descendentes de Abraão com Hagar (logo, por Ismael). Essa etimologia construída nos primeiros séculos do cristianismo se consolidaria ao longo da Idade Média, sem dúvida.

No entanto, de forma geral, o termo sarraceno era mais usado de maneira genérica e quase indefinida para se referir aos povos de origem árabe. No *Itinerarium*, mais que isso, vemos que o termo sarraceno consegue ser ainda mais abrangente, englobando em si outras etnias para além da árabe, inclusive aparecendo mais associado aos turcos, que predominam no texto.

Assim, sarracenos aparece na fonte como uma ideia genérica que englobava todos os muçulmanos ou, para usar o termo da fonte, aos adeptos da “lei de Maomé”.

A questão do termo turco, por sua vez, não se baseia em explicações religiosas ou etimológicas somente. Há que se considerar que os turcos, que tiveram uma adesão ao Islã mais tardia com relação a outras etnias, como a árabe e a berbere, ao adotar o Islã logo acabam se tornando bastante poderosos. Os turcos seljúcidas conheceram uma rápida expansão e conquistaram terras consideráveis de Bizâncio. No Islã, foram se estabelecendo como sultões, que em teoria reconheciam a autoridade do califa de Bagdá, mas que na prática acabavam sendo os verdadeiros governantes de várias regiões.

Os zêngidas, que conheceram em Nur al-Din um de seus mais poderosos representantes, eram turcos seljúcidas. Foram igualmente os seljúcidas que impuseram a derrota de Manzikerte a Bizâncio, em 1071 e a fundação de um sultanato (o sultanato de Icônio ou de Rum) na Anatólia, golpe bastante duro para Bizâncio. Essa forte ingerência turca na região e as consequências que teriam para Bizâncio e para os cristãos peregrinos na região acabaria levando ao pedido de ajuda enviado por Bizâncio ao Ocidente que daria início a séculos de cruzadas.

De maneira que a imagem do turco acaba se consolidando como a do inimigo bélico do cristão nas cruzadas. Se na Terceira Cruzada a figura de liderança que se impõe é a de Saladino, um curdo, o termo aparece pouquíssimas vezes no *Itinerarium* e menos ainda em associação ao sultão, que surge como sarraceno, pagão.

Claramente essa construção não é falsa ou desprovida de lastro na realidade. Os turcos eram bastante representativos no mundo islâmico no período da Terceira Cruzada. E ganhariam mais espaço nos séculos seguintes, dessa vez com a expansão dos turcos otomanos, cujo poderio se estenderia até o início do século XX, até que a Primeira Guerra Mundial colocasse fim a séculos de poderio turco-otomano em um vasto império territorial. Ainda assim, é importante ter em mente que são essas referências que o narrador tem ao representar os inimigos dos cruzados. Dessa maneira, sarraceno e turco se tornam sinônimos e termos igualmente

abrangentes, sendo usados de forma homogeneizadora para suprimir as especificidades de cada uma das muitas etnias adeptas do Islã. Essa operação não deve ser visto como algo premeditado, uma tentativa deliberada de apagar o particular. Mais do que isso, é fruto de um desconhecimento – algo que opera em sentido contrário também, pois os muçulmanos do Oriente Médio se referiam aos cristãos latinos como *ifranj* ou *franji*, ou seja, francos, independentemente de haver nações as mais variadas.

Como a ideia que se consolida no imaginário cristão é a do turco tomando terras cristãs, fica bastante evidente que a operação que associa muçulmano a turco seja um caminho quase lógico para os cristãos latinos nas cruzadas.

Importante apontar ainda que nos textos cruzadísticos os sarracenos muitas vezes desempenham o papel de verdadeiros perseguidores dos cruzados, que por sua vez seriam apóstolos de Cristo.¹⁰² Como John Tolan aponta bem, as mortes cristãs nesses textos são sempre referidas como martírios¹⁰³: os soldados, como os mártires do início do cristianismo, eram perseguidos e morriam por sua fé, tornando-se santos. O *Itinerarium* traz alguns exemplos desse tipo, em que mesmo mortes menos “honrosas” conferem ao cristão morto ser mártir. A esse cristão, soldado de Cristo, contrapõe-se o sarraceno, figura que, de acordo com Sharon Kinoshita e Siobhain Bly Calkin envolve uma identificação étnica (turco ou árabe) e uma identificação religiosa (adepto da lei de Maomé, pagão, idólatra etc.)¹⁰⁴

O primeiro ponto a se ressaltar, até aqui, no que diz respeito à representação dos muçulmanos no texto, é que predominam referências aos termos *turcos* e *sarracenos*, decorrente da associação que foi feita no cristianismo entre Islã, cruzada e seljúcidas, e com um olhar pouco nuançado para as especificidades de cada grupo. Quanto se tratava de mencionar a religião propriamente, os termos que predominariam seriam “lei de Maomé”, “pagãos”, podendo ou não ser acompanhados de adjetivos como “infiéis”, “descrentes”, “sem deus”.

Isso não deve enublar para nós o fato de que havia outros vetores envolvidos na relação entre os cristãos e os muçulmanos. Como apontado por Kinoshita e Calkin:

Saracens frequently appear as figures of cultural, religious, and sometimes physical otherness whose enmity towards Christianity defines them. However, they also appear

¹⁰² TOLAN, John. *Sarracens: Islam in the Medieval European Imagination*. Nova York: Columbia University Press, 2002. p. 112

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ KINOSHITA, Sharon; CALKIN, Siobhain Bly. Saracens as Idolaters in European Vernacular Literatures. In: THOMAS, David; MALLET, Alex. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Leiden: Brill, 2012. v. 4, p. 35

as knights and ladies so similar to their Christian counterparts that the dividing line between the two religions can be easily crossed.¹⁰⁵

Assim, embora seja muito marcado o aspecto do sarraceno e do turco como o contraponto da cristandade latina, como o outro por excelência, essas representações não encerram em si próprias a grande diversidade de outras tantas formas de perceber o outro. Não devemos, portanto, nos ater unicamente ao critério religioso. É verdade que, quando o que se deseja ressaltar é a oposição entre duas religiões, as categorias *cristão* e *sarraceno* são capazes de obscurecer outros traços e outras modalidades de relação, fazendo crer que a religião foi o fator determinante e único nessa relação e que a percepção dos muçulmanos nas fontes cristãs das cruzadas passa apenas pela ideia do infiel, ímpio, pagão.

Notamos que uma caracterização muito forte na narrativa é a do *sarraceno* ou do *turco* como guerreiros hábeis. Frequentemente o relato nos informa sobre a disciplina dos guerreiros turcos, sua destreza no arco, sua rapidez a cavalo, suas emboscadas. É certo que em certas passagens, para destacar uma alegada superioridade bélica e religiosa cristã, os traços desses guerreiros muçulmanos passam pela astúcia, dissimulação, covardia. No entanto, em tantos outros momentos vemos o narrador elogiar os feitos guerreiros de seus oponentes.

Entre os guerreiros muçulmanos, vemos alguns casos específicos em que é reconhecida a nobreza. É o caso de Mestoc e Caracois, de Safadino, irmão do sultão, do próprio Saladino.

Sfadino no *Itinerarium* aparece como um grande mediador entre Ricardo e Saladino – os dois não chegam a se encontrar pessoalmente, a despeito das representações posteriores de cruzadas, como os azulejos abaixo do século XIII que mostram Ricardo e Saladino se enfrentando em batalha.

¹⁰⁵ “Os sarracenos frequentemente aparecem como figuras de alteridade cultural, religiosa e às vezes física cuja inimizade com relação à Cristandade os define. Contudo, eles também aparecem como cavaleiros e damas tão parecidos com seus equivalentes cristãos que a linha que separa as duas religiões pode ser facilmente cruzada”. [tradução livre]. KINOSHITA, Sharon; CALKIN, Siobhain Bly. op. cit.



Figura 3: Piso do século XIII, de Chertsey, representa o rei Ricardo à esquerda e Saladino à direita, se enfrentando em combate.

A imagem acima representa o piso da Abadia de Chertsey no século XIII, com Ricardo atravessando com uma lança o sultão aiúbida, algo que nunca ocorreu. Saladino mal encontra Ricardo e não chegam a ter combate direto um com o outro. Pelo contrário, embora os dois comandem exércitos durante a Terceira Cruzada, não apenas esse embate mortal não ocorre como é estabelecido um pacto entre os dois lados no qual Ricardo desiste de sitiar Jerusalém em troca de poder garantir que os cristãos tenham acesso aos lugares sagrados da cidade, acordo esse que põe fim à Terceira Cruzada.

Saladino é figura controversa no relato, porque sua representação oscila entre o infiel e o cavaleiro.

Em 1187 o papa Gregório VII afirmava, tentando dar sentido à queda de Jerusalém, que devido às dissensões e pecados dos cristãos Deus escolhera Saladino para castiga-los ¹⁰⁶ Isso logo se tornaria um *topos* nas referências literárias e cronísticas que buscavam explicar a conquista de Jerusalém por Saladino, inserindo-a numa lógica cristã na qual nada acontece sem

¹⁰⁶ TOLAN, John. Mirror of Chivalry: Salah al-Din in the Medieval European Imagination. In: BLANKS, David. *Images of the Other: Europe and the Muslim World Before 1700*. Cairo Papers on Social Science 19:2 (Summer, 1996), 7-38. p. 12

o aval divino e que toda decisão divina seria justa. Notamos a presença dessa tradição no *Itinerarium*, principalmente no livro 1, embora a temática volte a aparecer depois.¹⁰⁷

Situando os eventos que antecedem a Cruzada, logo de cara nos deparamos, já no primeiro capítulo, com a temática:

The Lord saw that the land of His Nativity, the place of His Passion, had fallen into the filthy abyss. Therefore He spurned His Inheritance, permitting the rod of His fury, Saladin [...], to rage and exterminate the obstinate people. Since they had no sense of honour to restrain them from illicit deeds, He preferred the Holy Land to serve the profane rites of Gentiles for a time than for His people to flourish any longer.¹⁰⁸

A passagem, emblemática, parece estabelecer a tônica do texto como um todo: Saladino e os muçulmanos apenas teriam sucesso porque Deus permitira, em caráter temporário, para castigar os cristãos por seus pecados, mas a experiência era temporária e logo o poderio muçulmano sobre Jerusalém deveria ter fim. Isso volta a surgir quando é mencionado ainda a maneira como um certo bobo teria replicado a um Saladino que se vangloriava de seus feitos:

God the Father of the faithful judged that the delinquent Christians should be rebuked and corrected and took you, O prince, to serve his purpose - just as a worldly father sometimes when he is enraged grabs a filthy stick from the mud with which to beat his erring sons, and then throws it back into the dungpit from which he took it¹⁰⁹

O trecho reforça, novamente, uma narrativa segundo a qual a derrota cristã ganha sentido e que busca preparar o terreno para o desfecho pretendido, a conquista de Jerusalém. Cabe lembrar que a redação do Livro 1 se dá ainda antes do desfecho da Cruzada e o narrador não tem noção que a empreitada não chegaria a seu Êxito, com um acordo sendo firmado entre Saladino e Ricardo.

Temáticas que buscam uma representação negativa de Saladino no primeiro livro eram também bastante comuns em outros textos contemporâneos. Como Tolan demonstra, o texto *Carmen de Saladino*, de autor anônimo, busca mostrar uma ascensão indigna do sultão ao poder, falando que cometeria adultério com a esposa de Nur al-Din, e teria ainda matado o próprio Nur

¹⁰⁷ ITINERARIUM [...]. op. cit.

¹⁰⁸ “O Senhor viu que a terra de seu nascimento, o lugar de sua paixão, tinha mergulhado em um abismo de imundície. Assim ele rejeitou seu legado, permitindo que o bastão de sua fúria, Saladino [...] assolasse e exterminasse esse povo obstinado. Já que eles não tinham senso de honra para evitar feitos ilícitos, Ele preferia que a terra santa seguisse os ritos profanos dos gentios por um tempo a permitir que Seu povo prosperasse mais.” [tradução livre]. Ibid.

¹⁰⁹ “Deus o Pai dos crentes julgou que os cristãos infratores deviam ser repreendidos e corrigidos e te usou, ó príncipe, para servir a seus propósitos – da mesma forma que um pai às vezes, quando está com raiva, pega uma vara suja de lama para bater em seus filhos e depois joga de volta na lama da qual tirou.” [tradução livre]. Ibid.

al-Din e um certo Judex da Babilônia (que Tolan acredita ser referência a al-‘Adid, califa fatímida do Cairo).¹¹⁰

No *Itinerarium*, no livro 1 vemos um capítulo totalmente voltado para delimitar a trajetória de Saladino ao poder e algumas dessas temáticas, que circularam bastante no período, surgem igualmente.

Por outro lado, haveria também um olhar de admiração pelos inegáveis feitos militares de Saladino que aparecem em textos de cristãos que participam das cruzadas. Como Tolan demonstra bem, as fontes trazem um Saladino que age como flagelo de Deus e como um nobre e valoroso adversário, não sendo essas noções mutuamente excludentes: “We have two images of the sultan, often existing together in the same author: the divine scourge, and the noble, valiant adversary”.¹¹¹

Assim, há momentos em que Saladino aparece como colérico e vingativo,¹¹² em outros parece se mostrar disposto a negociações e ponderar de forma justa acordos.¹¹³

A troca de cartas que o narrador reproduz entre Frederico, imperador do Sacro Império, e Saladino, nos trazem alguns exemplos disso, porque ao mesmo tempo que traz um Saladino ameaçador aos cristãos, traz alguém disposto a negociar. A carta é enviada em resposta ao imperador, que anunciara que, caso Saladino não restituísse as terras tomadas aos cristãos, eles então iriam partir para a região e atacar os muçulmanos.

A resposta de Saladino, inicialmente, foca em buscar contrapor ameaça com ameaça. Descreve a grandiosidade de suas tropas e dos povos que comandava e afirma que, caso os cristãos cumprissem a ameaça, encontrariam um exército forte e disposto a vencer. Segue dizendo:

Nor is this coastal land enough for us; but by God’s Will we will cross the sea and obtain all your lands, by God’s Strength. For if you come, you will come with all your forces, and you will be here with all your people, and we know that no one will be left in your land who would be able to defend it or to guard the land. And when God, by His Strength, has given us the victory over you, there will be nothing more for us to do except to capture your lands easily by Strength and Will.¹¹⁴

¹¹⁰ TOLAN, John. *Mirror of Chivalry*. op. cit. p. 13

¹¹¹ “Nós temos duas imagens do sultão, frequentemente existindo simultaneamente em um mesmo autor: o flagelo divino e o adversário nobre e valente.” [tradução livre]. Ibid. p. 16

¹¹² “In the heat of his anger, Saladin called his brother Saphadin” (“No auge de sua raiva, Saladino chamou seu irmão Safadino” [tradução livre]). ITINERARIUM [...]. op. cit.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ “Nem essas terras costeiras são o suficiente para nós; mas com a vontade de Deus nós cruzaremos o mar e iremos tomar suas terras, com a força de Deus. Porque, se vocês vierem, vocês virão com todas as suas forças, e vocês estarão aqui com todos e nós sabemos que não haverá ninguém em sua terra que possa defendê-la ou guardá-la. E quando Deus, por sua força, nos conceder a vitória sobre vocês, não haverá mais nada para nós fazermos a não ser capturar suas terras facilmente com a ajuda e vontade de Deus.” [tradução livre], Ibid

Ao trazer as palavras que Saladino daria em resposta, o narrador situa não apenas a força e tamanho do exército muçulmano quanto a ideia de que o Islã poderia ser uma ameaça à Cristandade. Subjacente a esse texto haveria a ideia de um Islã que não mediria esforços, tendo conquistado terras no Oriente Médio, em ir além e tomar terras aos cristãos. Obviamente, há que se considerar aqui que estamos “lendo” a carta de Saladino por um olhar cristão (não à toa, nessa carta Saladino se refere aos muçulmanos como pagão). Essa ideia de “ameaça” representada pelo sultão alimentava o ideal de cruzada.

Por outro lado, na mesma carta, de repente nos deparamos com um Saladino disposto a fazer concessões. As ameaças que dirige ao imperador são apenas em resposta a uma ameaça que lhe era dirigida inicialmente. Insiste Saladino que se Frederico estivesse disposto a desistir do plano:

On the other hand if you should seek peace with us, we will send to the commanders of the three places I have mentioned and order them to consign them to us without argument, and we will return the holy cross to you and free all the Christian captives who are in our whole land and we will have peace with you. We will permit you to have one priest at the sepulchre, and we will restore the abbeyes which used to exist at the time of Paganism, and we will be good to them; and we will permit pilgrims to come, as long as we shall live, and we will have peace with you.¹¹⁵

Saladino surge tanto como o flagelo de Deus quanto como um guerreiro e governante que negociaria acordos. É claro que a oferta, naquele momento, não é razoável para os cristãos e Frederico começa sua cruzada que teria um fim rápido, com sua morte prematura antes mesmo de chegar a Acre. Os demais cristãos, contudo, tomariam contato com esse Saladino negociador. Vemos trocas de mensageiros e emissários entre Ricardo e Saladino quando, esgotadas as possibilidades de sucesso cristã – segundo Ricardo – aquelas ofertas parecem tentadoras.

Algumas promessas feitas por Saladino não são cumpridas e isso vale reprovação ao sultão e aos muçulmanos durante parte do relato, sendo ditos como traiçoeiros. Assim, quando Acre se rende, Saladino promete que liberaria cativos cristãos e devolveria a Cruz desde que os cidadãos pudessem partir em liberdade. O narrador mostra na sequência um Saladino nada disposta a cumprir sua parte, buscando atrasar o máximo possível isso tentando ganhar tempo.

¹¹⁵ “Por outro lado, se você buscar a paz conosco, nós enviaremos aos comandantes dos três lugares que mencionei ordens para os transferirem de volta para nós e nós então devolveremos a sagrada cruz para vocês e libertaremos todos os cativos cristãos que estão em toda nossa terra e vamos então estabelecer a paz com vocês. Nós vamos permitir que vocês tenham um padre no sepulcro, e nós restauraremos as abadias que costumavam existir no tempo do paganismo, e nós seremos bons com eles; e nós permitiremos que os peregrinos venham, enquanto vivermos, e nós viveremos em paz com vocês.” [tradução livre]. ITINERARIUM [...]. op. cit.

A consequência disso seria a decisão de Ricardo matar os seus reféns muçulmanos em retaliação.¹¹⁶

Já ao final do texto, o Saladino que se vai desenhando começa a aparecer mais e mais como um homem digno de sua palavra e um bom guerreiro, cumpridor de suas obrigações. A promessa de acesso a Jerusalém é mantida e vemos o narrador relatar como três grupos dos cruzados seguem para visitar os lugares santos aos cristãos.¹¹⁷ Em um dos grupos, o narrador nos traz um Saladino preocupado em receber de forma honrosa o bispo de Salisbury que acompanhava o grupo. Saladino receberia o bispo em pessoa e conversaria com o mesmo sobre Ricardo. Como bom anfitrião, oferece ao seu convidado o que ele quisesse e o bispo pede que bispos latinos possam permanecer nas igrejas do sepulcro, em Belém e em Nazaré.¹¹⁸

A derrota cristã na Terceira Cruzada é pintada muito mais como fruto das disputas internas entres os vários grupos envolvidos que devido a um poderio absoluto de Saladino. Do poderoso exército que toma Acre, muito pouco restaria em uma eventual campanha contra Jerusalém. O rei da França retorna logo após conquista de Acre; os franceses acabam por abandonar Ricardo ao saberem que não continuariam campanha contra Jerusalém. Dissensões são sentidas quanto à melhor estratégia: atacar Jerusalém, correndo o risco de não conseguir manter a cidade após eventual vitória (afinal, todos queriam depois voltar para casa); ou garantir o controle sobre Egito, fundamental para impedir o abastecimento dos muçulmanos? Ainda uma disputa em termos da coroa de Jerusalém, que divide cruzados entre Guy de Lusignan e Conrado de Montferrat, além de tantas outras disputas entre franceses, ingleses, genoveses, pisanos. Some-se a isso as dificuldades de uma campanha que para alguns dos cruzados já durava quatro anos, o desgaste da fome, das baixas, do calor, dos ataques, das doenças, tudo isso minava muito a disposição dos exércitos cristãos. No fim das contas o narrador nos traz um Ricardo isolado, sem contar com uma base suficiente para garantir seus objetivos, abatido por doença e ainda preocupado com notícias de que seu irmão João ameaçava seu poder na Inglaterra.

É esse amálgama de disputas políticas e dificuldades que seria o grande culpado pela derrota cristã, não Saladino.¹¹⁹

¹¹⁶ ITINERARIUM [...]. op. cit.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Tolan salienta, sobre esse episódio, que o narrador busca construir um Saladino que negocia e facilita o acesso cristão à terra santa em um momento conturbado para Ricardo, em que a desistência do cerco a Jerusalém poderia ser vista como abandono (e de fato foi tratada assim por muitos). Assim, ao termos o serviço latino restabelecido na região e Saladino como garantidor da segurança dos peregrinos, o acordo pareceria menos negativo.

¹¹⁹ Cabe lembrar que isso não é um traço particular e único do *Itinerarium*, uma vez que vários autores da Terceira Cruzada colocaram a ênfase nesses eventos como motivo da derrota. TOLAN, John. *Mirror of Chivalry*. op. cit. pp. 17-18

Before the Third Crusade, European writers such as Pope Gregory VIII or Peter of Blois could portray the sultan as a divine scourge whose dominion over the holy land was oppressive, as an adversary who could – and must – be crushed by a crusading army. In the wake of the failure of the Third Crusade, Salah al-Din seemed more redoubtable than ever, and Christian authors came to terms with the inevitable. They begin to portray the sultan as a noble adversary, a wise and humane ruler who far from being threat to Christianity, shows respect for it.¹²⁰

Tolan segue sua análise do texto de Ambroise¹²¹ que parece se pautar na mesma base usada pelo compilador do *Itinerarium*. De acordo com Tolan, os franceses surgem como grandes responsáveis da derrota de Ricardo, pela postura do rei Filipe durante toda a campanha e pelos modos dos cavaleiros franceses, que são vistos no texto com frequência se abandonando ao luxo, bebida, mulheres.¹²²

Tolan chama atenção, ainda a respeito do texto de Ambroise, que guarda semelhanças inegáveis com o *Itinerarium*, que a maneira de retratar Saladino no texto quase parece se contradizer. em certos momentos, surge como uma personagem má, covarde, sempre tentando aprontar emboscadas ou fugindo em face do perigo. Em outros momentos do texto, surgem como grandes combatentes, destemidos, corajosos, valorosos:

[O]n the one hand, the enemy must be denigrated enough to make aggression against him seem justifiable; on the other hand, a certain prowess and valour must be accorded him to make one's victory over him appear glorious – or to justify defeat at his hands¹²³

Para Tolan, a mudança no tom da representação de Saladino e dos muçulmanos começa a se firmar conforme rareiam as vitórias cristãs e conforme é necessário valorizar a proeza e nobreza do inimigo, preparando já para uma eventual derrota. E se em parte o autor demonstra bem isso, cabe apontar que esse esboço no caso do *Itinerarium* já aparece logo após a conquista de Acre em que não apenas a maneira de representar os muçulmanos é mais branda, como aproxima e muito do cristão, ao mostrar como guerreiros valorosos como seus correspondentes:

¹²⁰ “Antes da Terceira Cruzada, escritores europeus como o papa Gregório VIII ou Pedro de Blois podiam retratar o sultão como um flagelo divino cujo domínio sobre a terra santa era opressivo, como um adversário que podia – e devia – ser esmagado por um exército cruzado. Após a derrota da Terceira Cruzada, Saladino parecia mais formidável do que nunca, e autores cristãos aceitaram o inevitável. Eles começaram a retratar o sultão como um adversário nobre, um governante sábio e humano que longe de ser uma ameaça à cristandade, mostrava respeito por ela.” [tradução livre] TOLAN, John. *Mirror of Chivalry*. op. cit. p 18

¹²¹ Que, claramente, trem passagens idênticas ao *Itinerarium*, sendo alvo de debates na historiografia qual texto teria originado o outro.

¹²² TOLAN, John. *Mirror of Chivalry*. op. cit. p. 18

¹²³ “Por um lado, o inimigo tinha que ser rebaixado o suficiente para que a agressão contra ele parecesse justificável; por outro lado, uma certa proeza e valor deviam ser concedidos a ele para fazer com que a vitória sobre ele parecesse gloriosa – ou para justificar uma derrota para ele.” [tradução livre]. Ibid. p. 19

A passagem mais reveladora, embora não seja a única, em que vemos os turcos caracterizados como guerreiros e, de certa forma, muito próximos aos cristãos se dá logo após a conquista da cidade de Acre:

The Christians watched with very curious eyes as those Turkish people wandered around on the top of the walls that day on the point of leaving the city. They admired those outstanding and memorable Warriors who were men of admirable prowess, exceptional valour, very energetic in the practice of war and renowned for their great deeds. No less, as they came out of the city almost empty-handed the Christians were stunned at their fine bearing and appearance, which remained unaltered by adversity. Even extreme necessity had hardly been able to reduce them to pleading for mercy. Even now as they came out defeated they were not gnawed by anxiety or depressed by the loss of their property. Their expressions remained resolute; in fact their fierce appearance made it seem that they had won the victory. However their superstitious rite and the miserable error of idolatry perverted and corrupted these strengths.¹²⁴

Aqui, vemos os soldados turcos, que em parte do texto acabam retratados como covardes, arredios, traiçoeiros, como valorosos guerreiros que, derrotados, deixavam a cidade de cabeça erguida e sem se abater diante do inimigo.

Por fim, Tolan ressalta que “the portrayal of Saladin as valorous adversary, in the context of narratives and images of the crusades, serves the purposes of glorifying the accomplishments of his Christian adversaries and excusing their failures”.¹²⁵

Ao construir a narrativa do *Itinerarium*, podemos perceber alguns elementos fundamentais. Um deles é que o conhecimento do Islã era geralmente pouco aprofundado em termos de seus rituais e práticas. A necessidade de construção de uma narrativa sobre a retomada das terras cristãs levava invariavelmente a representações na qual esse muçulmano era retratado como pagão, ímpio ou infiel. Outro fator fundamental é compreender que a leitura de mundo é a de um cristão cruzado e que elementos valorizados como típicos da cavalaria parecem se consolidar no texto. O contato com esse *outro* muçulmano se dá no contexto bélico

¹²⁴ “Os cristãos observavam muito curiosos enquanto aqueles turcos caminhavam no alto da muralha naquele dia prestes a deixar a cidade. Eles admiravam aqueles excelentes e memoráveis guerreiros que eram homens de proeza admirável, valor excepcional, muito energético na guerra e renomados por seus grandes feitos. Surpreendentemente, conforme eles deixavam a cidade de mãos quase vazias, os cristãos ficaram chocados ao notar seu comportamento e aparência que continuavam inalterados pela adversidade. Nem mesmo a extrema necessidade conseguira reduzi-los à implorar por misericórdia. E mesmo agora conforme saíam derrotados eles não pareciam corroídos pela ansiedade ou deprimidos pela grande perda de sua propriedade. Suas expressões continuavam resolutas; na verdade sua aparência feroz dava a impressão de que eles tinham vencido. Contudo, seu rito supersticioso e seu terrível erro de idolatria pervertia e corrompia essas qualidades”. [tradução livre]. ITINERARIUM [...]. op. cit.

¹²⁵ “A representação de Saladino como um adversário valoroso, no contexto das narrativas e imagens da cruzada, serve aos propósitos de glorificar os feitos dos seus adversários cristãos e desculpar suas falhas.” [tradução livre] TOLAN, John. *Mirror of Chivalry*. op. cit. p. 25

e são as posturas na guerra e a tônica dos contatos e dos confrontos que vão informar em grande parte como o mundo muçulmano era visto.

Nos relatos sobre combate especificamente, pouca atenção é dada a questão religiosa. É a maneira de lutar, é a forma de se portar que ocupa a preocupação nas passagens específicas sobre o confronto. Nesses momentos temos ou caracterizações que seriam pouco valorizadas no ideal da cavalaria e outras que tendem a ser enaltecidas.

Em certos momentos, os muçulmanos (caracterizados como turcos ou sarracenos) aparecem como aqueles que atacam de surpresa, pela retaguarda, que fazem emboscadas, razias. A maneira de lutar por vezes recebe reprovações (o recurso ao uso do fogo grego, o hábito de atacar evitando o combate corporal, valendo-se mais do arco; a velocidade para bater em retirada quando perseguido e a facilidade em reverter esses quadros a seu favor). Nesses momentos, turcos e sarracenos não são exatamente o ideal do cavaleiro.

No entanto, algumas características serão valorizadas nesse mesmo contexto. A determinação e obstinação na luta, a coragem, os atributos de alguns dos seus nobres: Mestoc, Caracois, Safadino e Saladino figurando como as grandes figuras cujo valor tende a surgir de forma individualizada. O respeito à palavra dada, a coragem, a honra, são elementos valorizados. As relações entre acampamentos com envio de mensageiros, a troca de presentes, as tréguas traçadas, igualmente são valorizadas.

O muçulmano aparece ora como infiel (sobretudo quando se trata de euforizar no discurso o caráter de missão sagrada cristã de retomada da terra santa) ora encarnando ideais da cavalaria. Saladino é, sem dúvida, o caso mais emblemático, mas isso se estende de maneira geral sobre os muçulmanos.

Capítulo 6 – Encontros e Desencontros

Ao longo da história, o mar Mediterrâneo foi visto tanto como algo capaz tanto de unir quanto de afastar as sociedades que são banhadas por suas águas. John Pryor resume e sintetiza essas duas visões sobre o Mediterrâneo, ao caracterizá-lo como uma grande força centrípeta e centrífuga simultaneamente. Centrípeta por ser o elemento capaz de conferir unidade e unir sociedades em suas margens e centrífuga por se constituir como um elemento que fisicamente mantém essas sociedades espacialmente separadas.¹

No *Itinerarium* uma fala atribuída a Saladino nos dá a dimensão desse papel do Mediterrâneo, simultaneamente capaz de colocar em contato sociedades e afastar:

And if there is a sea between you and the Christians whom you name, there is no sea between us and the Saracens, whose numbers cannot be estimated, and there is no impediment to their coming to us.²

A passagem atribuída a Saladino seria uma resposta dada pelo sultão aiúbida ao imperador do Sacro Império, Frederico Barba-Ruiva quando este exige que aquele devolva aos cristãos as cidades conquistadas, sobretudo Jerusalém. A resposta atribuída a Saladino é carregada de pressupostos bastante reveladores sobre o mar Mediterrâneo e a maneira como pôde ser visto naquele momento. Na frase que lhe é atribuída, os cristãos nomeados em carta anterior por Frederico estariam separados por um mar; aqui, isso é visto como uma forma de empecilho, como se essa divisão fosse capaz de impor uma separação que poderia dificultar a mobilização e integração desses grupos humanos, ao passo que aqueles que Saladino controlaria não teria nenhum mar separando-os, o que facilitaria reuni-los em caso de necessidade de fazer frente à ameaça feita pelo imperador germânico.

O trecho exagera talvez ao atribuir a Saladino essa fala, dado que o Mediterrâneo foi usado com frequência como meio de integrar terras do Islã, que se estendeu da Península Ibérica, norte da África, passando ainda por Palestina, Síria, Líbano, Península Arábica, Iraque, Irã e tantas outras regiões, costeiras ou interiorizadas, que de alguma forma se valeram do comércio e do trânsito de pessoas pelas águas desse mar. É certo que a integração por terra era

¹ PRYOR, John H. *Geography, technology and war: Studies in the maritime history of the Mediterranean, 649-1571*. New York: Cambridge University Press, 1988. P. XIII

² “E se existe um mar entre vocês e os cristãos que vocês citaram, não existe mar entre nós e os sarracenos, cujos números não podem ser estimados, e não há nenhum impedimento para eles virem até nós” [tradução livre]. ITINERARIUM PEREGRINORUM ET GESTA REGIS RICARDI. NICHOLSON, Helen (ed. e trad.). *The Chronicle of the third crusade: The itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*. Burlington: Ashgate, 2010.

algo bastante possível e viável, mas de maneira alguma devemos desconsiderar o papel do mar Mediterrâneo na integração do Islã ao longo da Idade Média.

De qualquer forma a passagem é reveladora por trazer a ideia de que um mar separando os vários reinos cristãos poderia ser visto como uma barreira e uma dificuldade. Mais que isso, no entanto, cabe aqui atentar para uma outra decorrência implícita nesse trecho: a passagem traz uma ideia implícita que, ao menos para a Cristandade, haveria algum grau de unidade religiosa em torno dessas águas; o mar que é fronteira, em um momento, é o mar que permite o contato congregando em suas margens povos que teriam religiosas e culturais próximas.

Ainda com relação a essa percepção que a passagem demonstra e o exagero que traria, lembremos que o próprio Saladino se valeu da posição próxima ao mar para garantir o abastecimento de suas cidades quando se viam sitiadas.

While the negotiations about the surrender of the city dragged on, the sultan equipped fifty galleys with adequate supplies of men, food and weapons, and sent them to maintain his forces in Acre.³

O trecho acima é um dos exemplos que surgem no *Itinerarium* do quanto Saladino se vale do recurso naval para abastecer suas cidades sitiadas. São vários os exemplos nos quais somos informados da chegada de mantimentos para ajudar a abastecer os muçulmanos em Acre. O *Itinerarium* nos traz ainda outros elementos importantes:

But on the day after the Lord's birthday [26 December 1189] one of our galleys incautiously went to investigate a fleet coming from Babylonia, thinking that they were Christians coming to help us. With it went a little lightweight skiff of the type popularly called a 'galliot'. Expecting to find friends, it rather rashly hurried on ahead into the midst of its enemies. The sailors called out in greeting, but no answering voices broke the peace; there was only a suspicious silence. When the wretched sailors noticed this they immediately leapt into the sea and swam away, escaping death as best as they could. So, that part of the sea fell under the enemy's control. Our galleys, which were far fewer in number, fled secretly to Tyre, leaving the enemy free entry and exit by sea to the besieged city.⁴

³ “Enquanto as negociações pela rendição da cidade se arrastavam, o sultão equipou 50 galés com quantidade adequada de homens, comidas e armas, e os enviou para manter as forças de Acre” [tradução livre]. ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁴ “No entanto, no dia seguinte ao nascimento do Senhor [26 de dezembro de 1189] uma de nossas galés tinha ido descuidadamente investigar uma frota que vinha da Babilônia, acreditando que seriam cristãos vindo para nos ajudar. Ela foi acompanhada por um esquife leve do tipo popularmente conhecido como galeota. Esperando encontrar amigos, ela acabou se apressando para o meio de seus inimigos. Os marinheiros tentaram cumprimentar, mas nenhuma voz respondeu; havia apenas um silêncio suspeito. Quando os pobres marinheiros perceberam isso, eles imediatamente pularam no mar e nadaram para longe, escapando da morte da melhor forma que podiam. Então, aquela parte do mar caiu sob o controle inimigo. Nossas galés, que eram em número muito inferior, fugiram em segredo para Tiro, deixando ao inimigo a entrada e saída marítima da cidade sitiada livre” [tradução livre]. Ibid.

A passagem acima nos traz alguns indícios bastante interessantes. Em primeiro lugar, mostra como mesmo em uma situação de conflito, como é o caso pois se trata do cerco à cidade de Acre durante a Terceira Cruzada, os cristãos não viam seu acesso a terras do Islã completamente bloqueados. Uma coisa, é claro, diz respeito ao acesso a uma cidade sitiada, como Acre: nesse caso, o bloqueio à entrada dos cristãos seria evidente, da mesma forma que cristãos sitiados impediriam o acesso de muçulmanos à sua cidade. Outra coisa diz respeito às demais regiões de domínio cristão ou muçulmano. A guerra não impedia trocas e fluxos, pelo contrário. Como afirma David Abulafia, a respeito do papel desempenhado pelas cidades italianas:

Os italianos podiam se felicitar. O comércio obviamente florescia em tempos de paz, mas na guerra também havia excelentes oportunidades de negócio: a captura de butim e de escravos, a provisão de armamentos (muitas vezes para ambos os lados), as incursões piratas contra navios inimigos.⁵

A segunda metade do século XII seria bastante marcada por um domínio das rotas no Mediterrâneo pelas cidades italianas, inclusive rotas ligando Bizâncio e o Egito, recebendo uma série de concessões tanto do basileus quanto do califa fatímida e, depois, do sultão aiúbida.⁶ Essas cidades mantinham negócios com cristãos latinos, bizantinos e com muçulmanos de igual forma, em tempos de guerra e de paz. Uma postura predatória também seria verificada, como vemos em Benjamin de Tudela ao falar de Gênova:

They have command of the sea. They build ships which they call galleys and make predatory attacks upon Edom and Ishmael and the land of Greece as far as Sicily, and they bring back to Genoa spoils from all these places.⁷

Essas cidades italianas atuavam principalmente fazendo o transporte de mercadorias e de pessoas através do mar. David Abulafia demonstra que, mesmo durante a Terceira Cruzada, dados sobre os impostos pagos pelos mercadores italianos nos portos do Nilo indicam que sua atividade de troca continuou intensa, atuando como intermediários entre mercadores muçulmanos que traziam, via mar Vermelho, produtos da Índia e do Iêmen.⁸

⁵ ABULAFIA, David. *O grande mar: uma história humana do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

⁶ Antes desse período, há que se destacar o acentuado papel dos judeus do Egito, como atesta a documentação da Genizá do Cairo, mas seu papel a partir de meados do XII em diante acaba se restringindo mais ao Egito. Cf. *Ibid.*

⁷ “Eles têm o controle do mar. Eles constroem navios que chamam de galés e fazem ataques predatórios sobre Edom e Ishmael e as terras dos gregos até a Sicília e eles levam de volta para Gênova espólios desses lugares” [tradução livre]. BENJAMIN DE TUDELA. ADLER, Marcus Nathan (trad.). *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Londres: Oxford University Press, 1907. p. 5.

⁸ ABULAFIA, David. *op. cit.*

Não causa estranhamento, portanto, que na passagem citada anteriormente os cruzados tivessem expectativa de que a embarcação que partia do Egito pudesse ser deles. Esse tipo de confusão se repete algumas vezes no relato, e uma preocupação que se tinha em situações de guerra era a de se certificar se uma embarcação próxima era aliada ou inimiga.

Outra coisa que a passagem permite pensar é o quanto a navegação pelo Mediterrâneo, para ser garantida, implicava em controlar pontos estratégicos nesse mar. David Abulafia ressalta que as batalhas pelo Mediterrâneo raramente seriam batalhas pelo controle do mar aberto, mas sim pelo estabelecimento de bases seguras onde navios poderiam parar para reabastecer seus suprimentos de comida e água, permitir reparos, aguardar condições climáticas favoráveis, etc. A questão do suprimento era fundamental, pois as embarcações não comportavam grandes quantidades de comida e água, além do contingente humano, então garantir pontos para reabastecer era estratégico. Assim, ainda no trecho referente aos navios vindo da Babilônia, a derrota cristã significa a perda de um ponto de controle do mar, e o narrador nos informa então que “So, that part of the sea fell under the enemy’s control. Our galleys, which were far fewer in number, fled secretly to Tyre, leaving the enemy free entry and exit by sea to the besieged city”⁹

Se o *Itinerarium* nos permite, com frequência, ver situações de conflito bélico em que o controle e estabelecimento de bases de apoio é fundamental, Ibn Jubair nos permite vislumbrar como a navegação em contextos não bélicos envolvia muitas vezes a partilha do espaço entre membros de sociedades, culturas e religiões diferentes. Em sua viagem de volta, o viajante nos informa que a embarcação tomada em Acre tem tanto cristãos quanto muçulmanos e que eles buscam para si espaços afastados dos cristãos. Mesmo assim, ao longo da viagem, vemos como o contato com os cristãos se dava, e o viajante menciona práticas de venda de suprimentos na embarcação e mesmo testemunha algumas datas importantes celebradas nesta religião.¹⁰

A realidade dos viajantes impunha, por vezes, a necessidade de formas de sociabilidade diferentes das que experimentariam em suas cidades de origem. O mar Mediterrâneo conhecia um fluxo intenso de pessoas e como para viajar muitas vezes era necessário pagar por uma passagem em embarcações geralmente dominadas por navegadores cristãos, era frequente que a partilha do espaço se desse. Isso, aliás, não era motivo para um problema maior, era encarado sem grandes qualificações, tido como algo bastante corriqueiro e nada problemático.

⁹ “Então, aquela parte do mar caiu sob o controle inimigo. Nossas galés, que eram em número muito inferior, fugiram em segredo para Tiro, deixando ao inimigo a entrada e saída marítima da cidade sitiada livre” [tradução livre]. ITINERARIUM[...]. op. cit.

¹⁰ IBN JUBAYR. BROADHURST, Roland (trad.). *The Travels of Ibn Jubayr*. Londres: Goodword Books, 2013 (reimpressão).

Benjamin de Tudela também nos traz informações a esse respeito, demonstrando a importância de algumas cidades portuárias como polos atrativos para que peregrinos e viajantes se reunissem para cruzar, por mar, rumo ao destino esperado. É o caso de Trani¹¹ e principalmente de Messina: “Here most of the pilgrims assemble to cross over to Jerusalem, as this is the best crossing”.¹² Do outro lado, Acre é a grande referência de porto para receber os peregrinos: “Situated by the Great Sea, it possesses a large harbour for all the pilgrims who come to Jerusalem by ship”.¹³ Não à toa, Messina e Acre são pontos importantes nos relatos dos três viajantes.

Uma questão que devemos nos colocar, ainda, é que outros elementos vão conformar a visão de Mediterrâneo desses viajantes. Ele seria percebido como uma unidade, como vários mares distintos entre si, como uma barreira que se impunha entre povos?

Um indício importante para lidar com essa questão está na maneira como os viajantes nomearam esse mar. Ao nomear algo, conferem sentido, classificam e hierarquizam e, ao analisarmos esses dados, podemos ter indícios mais claros sobre essa visão de mundo e que papel o Mediterrâneo desempenha nesse contexto,

De antemão, chama a atenção o fato de que o texto que mais nos revela sobre o clima, as condições de viagem, o cotidiano no mar, ou seja, a *rihla* de Ibn Jubair, seja a única das três fontes que não nomeia de forma específica o Mediterrâneo. O viajante mostra conhecer bastante sobre as correntes e ventos, os períodos convenientes para a viagem, além de nos trazer informações precisas sobre as dificuldades vividas pelo viajante. Ainda assim, não há uma preocupação em nomear e classificar esse mar. Poderia ser dito que essa é uma característica do autor e que não teria algum significado maior, mas quando se analisa no texto as menções a outros mares, vemos que o viajante se ocupa em nomeá-los. É o caso principalmente do mar Vermelho, que surge no texto com nomes distintos: mar de al-Qulzum;¹⁴ mar de Jidá, em referência à grande cidade portuária da região do Hejaz;¹⁵ mar de Aidabe¹⁶, novamente uma referência a uma cidade portuária; mar faraônico.¹⁷

Embora tenha interesse em relatar suas experiências viajando pelo Mediterrâneo, o grande foco de sua atenção é sua peregrinação a Meca, e o mar Vermelho acaba sendo o

¹¹ BENJAMIN DE TUDELA, op. cit. p.9

¹² “Aqui a maior parte dos peregrinos se reúne para cruzar rumo a Jerusalém, porque este é o melhor ponto para isso” [tradução livre]. Ibid. p. 78.

¹³ “Situada no Grande mar, possui um grande porto para todos os peregrinos que vêm para Jerusalém de navio” [tradução livre]. Ibid.

¹⁴ IBN JUBAYR. op. cit. p. 52

¹⁵ Ibid. p. 63

¹⁶ Ibid. p. 64

¹⁷ Ibid. p. 65

caminho privilegiado para o mesmo. O tempo que Ibn Jubair passa navegando pelo Mediterrâneo é significativamente mais longo que aquele que passa cruzando o mar Vermelho: mais de três meses somando tempo da ida e vinda no Mediterrâneo; cinco dias no mar Vermelho. A narrativa das dificuldades da viagem, o conhecimento dos ventos e períodos favoráveis à navegação, tudo isso demonstra uma familiaridade bastante grande com esse mar. Ainda assim, ele não é nomeado.

No Islã, o mar Mediterrâneo foi referido em geral de duas formas principais: *al-Baḥr [al-Abyaḍ] al-Mutawassiṭ*, ou seja, mar [branco] interior; ou *Baḥr al-Rūm ou Baḥr al-Rūmi*, ou seja, mar grego ou mar dos gregos.¹⁸ O segundo nome seria mais comum para mencionar inicialmente o Mediterrâneo Oriental, pelo papel desempenhado pelos bizantinos ali durante a Alta Idade Média e em partes da Idade Média Central. A expansão do Islã daria espaço para que o termo se expandisse e fosse usado para o Mediterrâneo como um todo. Outros nomes possíveis, ainda, seriam *Baḥr al-Sham ou al-Shami*, isto é, mar dos sírios ou mar sírio; e *Baḥr al-Maghrib*, ou seja, mar do Oeste. Nenhuma referência dessas é encontrada no relato de Ibn Jubair. Os poucos nomes qualificando mares, como vimos, referem-se a mares nos quais o viajante não passa muito tempo.

Os termos usados para qualificar os entornos do Mediterrâneo, no entanto, podem ser indicativos de sua concepção sobre esse mar. Os mais frequentes sendo *rum* (ou *rumi*) ou *Maghrib* (ou *maghribi*). Rum, como já vimos no capítulo 4, seria, literalmente, romano. No entanto, no Islã, o uso desse termo está associado a Bizâncio; a associação estaria no fato do próprio império bizantino se apresentar ao longo da Idade Média como Roma, em alusão à continuidade do Império Romano, afirmando sua legitimidade. Rum também aparece em Ibn Jubair associado a italianos (especialmente genoveses) e é ainda usado para designar o rei normando na Sicília. Ambos os casos denotam a proximidade que Bizâncio ainda tinha com relação ao mundo italiano. A ilha da Sicília fora por muito tempo parte do Império Bizantino, e mesmo tendo depois passado pelo domínio muçulmano e depois cristão normando, ainda guardava muito da cultura bizantina. Identificar o monarca normando Guilherme II a Bizâncio não era totalmente descabido, pois a Sicília normanda preservaria ainda por muito tempo essa herança grega, bem como a muçulmana.

Gênova, por sua vez, tinha uma relação estreita com Bizâncio, tendo sido parte do império bizantino nos séculos VI e VII. Após o impulso conhecido pelas cidades italianas que passaram a controlar boa parte das trocas no Mediterrâneo, a cidade passaria a ter uma relação

¹⁸ Cf. *BAḤR AL-RŪM*. In: The Encyclopaedia of Islam. Leiden: E.J. Brill, 1986. v. 1. pp. 934.

bastante estreita com Bizâncio – até que, com a Quarta Cruzada essa relação se tornasse bastante negativa. Assim, se Ibn Jubair não qualifica o mar em si, ele faz referências às terras de seu entorno: “We paused there on Friday for a curious reason concerning the royal khatun, daughter of the Emir Mas'ad, Lord of Darub [Cilician Gates], of Armenia, and of the regions contiguous with Bilad al-Rum”¹⁹. *Bilad al-Rum* significa terra dos gregos. Ibn Jubair nem sempre identifica o mar, mas a terra é identificada e geralmente em função de lideranças locais. Da mesma forma, a ilha de Aqritish (Creta) é dita como sendo uma ilha *rumi* que devia lealdade ao governante de Constantinopla.²⁰

Já quanto ao termo *Maghrib*, o nome em árabe refere-se à ideia de oeste. As terras do *Maghrib* em Ibn Jubair comportam as terras de domínio almóada, de quem é um servidor. As terras do *Maghrib* são referidas muitas vezes e comportam em geral a noção tanto do atual Magrebe, mas ainda também, em Ibn Jubair, al-Andaluz, que era domínio almóada. Assim, temos que “Let it be absolutely certain and beyond doubt established that there is no Islam save in the Maghrib lands”.²¹

A noção espacial de ocidente surge também em outros momentos. Ao mencionar o fausto que se ligava ao emir do Iraque em sua caravana, somos informados que “It is a piece of regal splendour, the like of which is never seen with western kings.”²²

Da mesma forma, ao vermos Ibn Jubair mencionar a chegada de seu grupo a Alexandria o viajante afirma que “Ahmad ibn Hassan of our number was called down to be questioned as to the news of the west and as to the ship's cargo”.²³ Aqui, terras de ocidente estão longe de significarem o que hoje entendemos por Ocidente.

Nunca é demais insistir que as noções de Ocidente e Oriente são construções, algo que Edward Said apontou de forma bastante pioneira.²⁴ Noção espacial, mas também civilizacional, aqui o viajante se refere ao bloco do Islã no Ocidente, que abarca norte da África e al-Andaluz. O ocidente de Ibn Jubair não é o ocidente de Richard de Templo, marcado pela cristandade latina, mas o epicentro de um governo pujante e que seria destinado a levar a correção da fé ao restante das terras do *dar al-Islā*.

¹⁹ “Nós paramos ali na sexta-feira por um motivo curioso referente à khatun real, filha do emir Mas'ad, senhor de Darub, da Armênia e das regiões contíguas ao Bilad al-Rum” [tradução livre]. IBN JUBAYR. op. cit. p. 189

²⁰ Ibid. p. 29.

²¹ “Que fique claro e sem sombra de dúvidas que não existe Islã salvo nas terras do Maghrib” [tradução livre] Ibid. p. 73

²² “É uma peça de esplendor real, do tipo que não se vê entre os reis ocidentais” [tradução livre]. Ibid. p. 181.

²³ “Ahmad ibn Hassan, do nosso grupo, foi chamado para responder sobre notícias do ocidente e a carga do navio” [tradução livre]. Ibid. p. 31

²⁴ SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

Outro termo bastante revelador empregado por Ibn Jubair em suas referências especiais diz respeito ao termo *Barr al-Gharb*: “And on the morning of Wednesday the 26th there appeared the mainland connected with Alexandria, and which is known as Barr al-Gharb”.²⁵ O termo, que seria traduzido como “terra do Oeste”, geralmente diria respeito ao noroeste africano mas aqui o vemos estendido ao Egito.²⁶ No entanto, o termo nunca teve uma delimitação precisa, embora costumasse ser usado para se referir a parte da costa do Marrocos.²⁷ De alguma forma, ao menos nessa passagem, Ibn Jubair compreende toda a costa norte da África como algo em comum. Isso é tanto mais revelador se pensarmos que o noroeste da África em grande medida era domínio dos almóada, juntamente com al-Andaluz, de onde Ibn Jubair vinha, ao passo que o Egito era domínio de Saladino, único governante muçulmano não almóada que Ibn Jubair elogia em seu texto. Há ainda menção no texto ao termo *Barr al-‘adwah* termo que se traduziria, de acordo com Schiaparelli como “terra da passagem” e diria respeito à parte da costa africana que fica diante da Espanha e que poderia ser atravessada em linha reta.²⁸ Abúlfeda, em sua *Geografia* no século XIII remete a Ibn Haucal a referência de que Túnis deveria também ser considerada parte do *Barr al-‘adwah* porque dali seria possível seguir em linha reta rumo a al-Andaluz.²⁹ Schiaparelli chama a atenção ainda para o fato de que na *rihla* de Ibn Jubair o termo possivelmente abrangeria a parte do norte da costa africana que iria do Atlântico ao golfo de Gabes na Tunísia.³⁰ Interessante observar a esse respeito que, entendendo o *Barr al-‘adwah* como algo que abarca a Tunísia e ainda a noção que o termo traz ser relacional com al-Andaluz (sendo *Barr al-‘adwah* a *terra da passagem* para alcançar al-Andaluz) e podemos entender aqui que o termo coincide em grande parte com o próprio domínio dos almóadas, que abarcava essas regiões.

Se o Ocidente em Ibn Jubair é o lugar dos almoádas e único lugar onde o Islã encontraria sua verdadeira expressão, o Oriente é o *lá*, a terra distante, onde se concentra aquilo que é a negação do caminho correto, da fé. Repetidas vezes vemos o viajante se referir às terras do Oriente em função de seu distanciamento dos caminhos corretos do Islã: No trecho anteriormente citado no qual o viajante falava que não haveria Islã salvo nas terras do *Maghrib* (Oeste), a citação se estende para qualificar as terras orientais “these eastern lands of sects and

²⁵ “E na manhã da quarta-feira, dia 26, apareceu a terra ligada a Alexandria que é conhecida como Barr al-Gharb” [tradução livre]. IBN JUBAYR. op. cit. p. 29

²⁶ Cf. Ibid. nota 8, p. 368.

²⁷ GHARB. In: The Encyclopaedia of Islam. Leiden: E.J. Brill, 1991. v. 2. pp. 1008.

²⁸ SCHIAPARELLI, Celestino. Ibn Gubayr: Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto. Roma: Casa Editrice italiana, 1906. p. 366. Nota 146.

²⁹ Ibid. p. 366. Nota 146.

³⁰ Ibid. p. 366. Nota 146.

heretical groups and schisms”.³¹ Em outro momento, vemos o viajante mencionando predições de que os almóada estariam destinados a governar as terras orientais.³² O Hejaz, particularmente, surge dentro dessas terras orientais como sendo lugar que mais precisaria de um expurgo comandado pela espada almóada, algo que já abordamos no capítulo 4

The lands of God [i.e. Islamic lands] that most deserve to be purified by the sword, and cleansed of their sins and impurities by blood shed in holy war are these Hejaz lands, for what they are about in loosening the ties of Islam, and dispossessing the pilgrims of their property and shedding their blood. Those of the Andalusian jurists who believe that the pilgrims should be absolved from this religion obligation believe rightly for that reason, and for the way, unpleasing to Great and Glorious God, in which the pilgrims are used. The traveller by this way faces danger and oppression. [...] May God soon correct and purify this place by relieving the Muslims of these destructive schismatics with the swords of the Almohades, the defenders of the Faith, God's confederates, possessing righteousness and truth, the protectors of the Haram of Great and Glorious God, the abstainers from what is unlawful, the zealous raisers of His name, the proclaimers of His message and the upholders of His creed.³³

A passagem, bastante forte, traz na região oriental do Hejaz o lugar onde prevaleceriam os maus tratos aos peregrinos e onde o Islã mais se veria em risco de perder sua unidade. Urge então que a solução seria que os governantes almóada estendessem seu poder sobre essas terras, liberando peregrinos da opressão sofrida. Ibn Jubair não fala de qualquer lugar aqui, mas da região onde ficam as duas principais e mais sagradas cidades do Islã. Está claro que sua construção não se prende apenas no aspecto de zelo da fé, embora esse componente fosse bastante característico entre os almóada.³⁴ É preciso não perder de vista que a viagem de Ibn Jubair comporta um componente que é também político, ao fazer a afirmação de superioridade

³¹ “Essas terras orientais com seita e cismas” [tradução livre]. IBN JUBAYR, op. cit., p. 73

³² “To the Egyptians, the construction of these bridges is a warning of a coming event, for they see in it an augury that the Almohades will conquer it and the eastern regions”. (“Para os egípcios, a construção dessas pontes é um alerta de um evento futuro, pois eles enxergam nisso um sinal de que os almóada vão conquista-los e as regiões orientais” [tradução livre]). Ibid. p. 45

³³ “As terras de Deus que mais merecem ser purificadas pela espada, e limpas de seus pecados e impurezas pelo sangue derramado na guerra santa são essas terras do Hejaz, pela maneira como ela contribui para afrouxar os laços do Islã, e por tomar a propriedade dos peregrinos e derramar seu sangue. Aqueles juristas andaluzes que acreditam que os peregrinos deveriam ser liberados desta obrigação religiosa estão corretos por isso, e pela maneira que os peregrinos são tratados, desagradando a Deus. O viajante por essas terras enfrenta perigo e opressão. [...] Que Deus em breve corrija e purifique esse lugar livrando os muçulmanos desses cismáticos destrutivos com as espadas do almóadas, os defensores da fé, os confederados de Deus, detentores da justiça e da verdade, protetores do Haram do Grande e Glorioso Deus, abstêmio de tudo que não é a lei, os zelosos cultivadores do Seu nome, os proclamadores de sua mensagem e os defensores de Sua fé”. Ibid.

³⁴ Os almóada, como também os almorávidas antes deles, eram bastante marcados pelo zelo religioso e dos costumes. Sua preocupação em extirpar hábitos que consideravam pouco dignos do Islã se manifestaria de forma igual em al-Andaluz, tendo como consequência não apenas uma preocupação maior com a maneira como a fé islâmica era ali manifestada, mas também levando ao endurecimento das condições de judeus e cristãos, membros da dhimma, que acabam abandonando a região dada sua nova situação.

religiosa, legal e moral almóada para a condução do Islã; isso nos ajuda a compreender sua oposição Oeste x Leste; fé correta x cismáticos e hereges.

O Leste, contudo, não é apenas o domínio da heresia ou da exploração do peregrino. Ibn Jubair enxerga na região um forte potencial para os estudos daqueles que, seguindo o aconselhamento do profeta Maomé, buscariam o conhecimento: o ideal do *talab al-'ilm*, visto no capítulo 4. E se as terras do Hejaz são vistas como lugar de desrespeito da fé e dos peregrinos, em outras terras orientais vemos a valorização do estudo, da hospitalidade e dos bons tratos dispendidos àqueles vindo do *Maghrib*. Damasco é o lugar onde as condições para a busca do conhecimento para o jovem vindo do *Maghrib* seriam as mais favoráveis.³⁵ O viajante elogia, igualmente, a maneira como é feita a instrução dos jovens no estudo do Corão e sua alfabetização.³⁶ O fato de se tratar da antiga sede do califado omíada, ao qual os almóada buscam aproximar sua imagem, não deve passar despercebido aqui.

O Mediterrâneo não é nomeado por Ibn Jubair, embora não esteja ausente de suas reflexões. Sua navegação, no entanto, ocupa grande parte de seu relato. O viajante não está alheio aos conflitos políticos que se desenrolam em suas margens e os riscos que uma tempestade impunha ao viajante caso acabasse se vendo naufrago em terras inimigas, correndo risco de se tornar escravo. Ele definitivamente, não é visto como uma grande unidade, ao menos não naquele momento. Sua concepção de mundo opõe uma noção de Ocidente, sobretudo em torno da noção do *Maghrib* a um Oriente que também não é unificado: há um oriente cismático que é também espaço de sacralidade; há um Oriente da busca do conhecimento e da hospitalidade. Ainda assim, uma preocupação que aparece em seu texto é com uma unidade do Islã, almejada a todo o tempo. O problema das terras do Hejaz, acreditava, era como ela afrouxava os laços do Islã com as divergências em torno da fé. Seu contexto é aquele no qual a unidade política islâmica há muito se perdera, embora o advento de figuras como Saladino representassem naquele momento experiências unificadoras de algumas regiões. Essa unidade política e religiosa almejada, que possibilitaria colocar de volta o Islã no caminho correto, deveria ser realizada pela espada e liderança almóada. O Mediterrâneo é o caminho para se alcançar esse objetivo, porque tal conquista implica também cruzar suas águas e integrar suas margens, ao menos aquelas sob domínio do Islã. O Mediterrâneo é tanto algo desprovido de unidade quanto algo capaz de se constituir como meio para alcançar essa unidade. É cruzando esse mar que o viajante empreende sua jornada. Jornada que é peregrinação, mas também tem um caráter totalizador: busca percorrer as terras do Islã de maneira geral e com isso reconstituir

³⁵ IBN JUBAYR. op. cit. pp. 298-299.

³⁶ Ibid. pp. 283-284.

em seu deslocamento físico uma unidade que apenas pode sentir e almejar. Mesmo sem nomear, Ibn Jubair classifica, ordena, hierarquiza.

Benjamin e Richard de Templo já nos trazem novos elementos porque nomeiam e os nomes usados para nomear o mar revelam muito sobre a maneira como o enxergam.

Ao descrever a cidade de Acre, Benjamin afirma que: “situated by the Great Sea, it possesses a large harbour for all the pilgrims who come to Jerusalem by ship”.³⁷ O termo usado por Benjamin de Tudela nessa passagem é um termo bastante utilizado do hebraico para se referir ao Mediterrâneo: *ha-Yam ha-Gadol*, ou *O Grande Mar*, aparece em algumas passagens da Torá. No livro de Números, Iaweh surge falando a Moisés os limites das terras que seriam herdadas pelos filhos de Israel e então lemos em certo momento a respeito da fronteira mais a oeste: “Tereis por fronteira marítima o Grande Mar; este limite vos servirá de fronteira ao Ocidente”.³⁸ A temática da herança dos povos de Israel, prometida por Iaweh aos judeus, surge novamente no livro de Josué, em que lemos: “Desde o deserto e o Líbano até o grande rio, o Eufrates, toda a terra dos heteus, e até o Grande Mar, no poente do sol, será o vosso território”.³⁹

Ao identificar o Mediterrâneo como *O Grande Mar*, Benjamin se insere em uma tradição do judaísmo que vê este mar como parte dos limites da terra de Israel.

Em outro momento, vemos o viajante citar outro nome, ao descrever Baniás “Thus far reaches the boundary of the land of Israel towards the uttermost sea.”⁴⁰ O termo usado originalmente por Benjamin nessa passagem é *ha-Yam ha-Acheron* que tanto pode ser compreendida como *mar extremo*, escolha feita por Adler, como por *mar ocidental*. Novamente estamos diante de um dos nomes da Torá para o mar Mediterrâneo, que surge no livro de Deuteronômio: “Todo lugar em que a sola dos vossos pés pisar será vosso: o vosso território irá desde o deserto até o Líbano, desde o rio, o Eufrates, até o mar ocidental”.⁴¹ Tanto o texto de Benjamin quanto o livro de Deuteronômio fazem uso do termo *haYam haAcheron*, mas como é possível notar a tradução de Adler traz uma noção diferente da edição em língua portuguesa da Bíblia de Jerusalém: mar extremo e mar ocidental, respectivamente.

Ambos os sentidos estão corretos e o *mar extremo* aparece mais em traduções em língua inglesa da Bíblia. A ideia aqui é a da fronteira mais afastada daquela terra, que ficaria no mar. Essa *fronteira extrema* é a *fronteira ocidental*.

³⁷ “Situada na costa do Grande Mar, ela tem um grande porto para todos os peregrinos que vêm de navio para Jerusalém” [tradução livre]. BENJAMIN DE TUDELA, op. cit. p. 19.

³⁸ In: BIBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002. (Nm, 34: 6-7).

³⁹ Ibid.

⁴⁰ “Até ali se estende os limites da terra de Israel rumo ao mar extremo” [tradução livre]. In: BENJAMIN DE TUDELA. op. cit. p. 29.

⁴¹ BIBLIA DE JERUSALÉM. op. cit. (Dt, 11:24).

Além das referências religiosas, Benjamin também chega a trazer outros nomes para o Mediterrâneo que nos ajudam a compreender um pouco mais de sua visão de mundo. Assim, sobre Otranto, afirma que “Otranto, which is on the coast of the Greek sea”.⁴² Comuna italiana no extremo sul da península Itálica, Otranto surge como cidade situada na costa do *mar grego*. Aqui não vemos identificação alguma com o mar bíblico das passagens anteriores; trata-se de uma identificação com base nas forças presentes e dominantes na região; a partir de Otranto estaria um mar que é o grego.

Em outro momento vemos referir-se a um trecho do mar que ficaria nas proximidades de Messina, na Sicília: “Thence it takes twenty days by sea to Messina, which is the commencement of Sicily and is situated on the arm of the sea that is called Lipar, which divides it from Calabria”.⁴³ A região descrita por Benjamin é o estreito de Faro, que entre a ilha da Sicília e a Península Itálica. Adler acreditava que o termo Lipar usado por Benjamin seria referente a uma das ilhas Eólias chamada Lípara.⁴⁴ Essas ilhas estariam na proximidade de Messina e tudo levaria a crer que a referência do viajante seria realmente a elas. Contudo, Michael Toch observa que alguns pesquisadores discordam da identificação da ilha mencionada por Benjamin; seria LOWAR a transliteração e não LIPAR. Toch acrescenta ainda que é pouco provável que Lipari tivesse uma comunidade judaica suficientemente expressiva, pelo que se tem de dados do período, para supor que Benjamin faria registro da mesma.⁴⁵ Assim, não se sabe se o mar referido pelo viajante seria, de fato, de Lipar; ainda assim, note-se que há uma identificação específica para esse trecho de mar, LOWAR, mesmo que não se tenha certeza do que quer dizer exatamente.

Por fim, outro exemplo bastante significativo de como o viajante nomeia o mar Mediterrâneo: “The circumference of the city of Constantinople is eighteen miles ; half of it is surrounded by the sea, and half by land, and it is situated upon two arms of the sea, one coming from the sea of Russia, and one from the sea of Sepharad”.⁴⁶

Vemos o viajante descrevendo a cidade de Constantinopla, sede do império bizantino, onde dá grande destaque como visto no capítulo 3, aos judeus que atuavam na região e a difícil relação entre eles e os cristãos bizantinos. Constantinopla é uma cidade que ganha bastante

⁴² “Otranto, que fica na costa do mar grego” [tradução livre]). BENJAMIN DE TUDELA. op. cit. p. 9

⁴³ “Dali são 20 dias por mar até Messina, que é o começo da Sicília e está situada no braço do mar chamado de Lipar que a separa da Calábria” [tradução livre]. Ibid. p. 78

⁴⁴ Ibid. p. 78. nota 3.

⁴⁵ Para mais detalhes, Cf. TOCH, Michael. *The Economic History of European Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2013. p. 286

⁴⁶ “A circunferência da cidade de Constantinopla é de dezoito milhas; metade é cercada pelo mar e metade pela terra, e ela se situa em dois braços do mar, um vindo do mar da Rússia e um vindo do mar de Sefarad” [tradução livre]). BENJAMIN DE TUDELA. op. cit. p. 12

destaque em seu texto por sua grandiosidade, riqueza, intensa atividade comercial e pela comunidade judaica. A passagem acima, no entanto, traz um aspecto bastante significativo que é o de identificar o mar Mediterrâneo como mar de Sefarad.

O termo Sefarad aparece apenas no livro de Abdias em que se diz que “os exilados de Jerusalém, que estão em Safarad, tomarão posse das cidades de Negueb”.⁴⁷ O termo parece então se referir a um grupo de judeus exilados; estudo de inscrições comparativas parecem indicar que originalmente Sefarad seria Sardis, capital da Lídia (atual Sart, na Turquia). Ao longo da Idade Média, contudo, Sefarad passou a ser o termo pelo qual os judeus da península Ibérica identificavam-na. Benjamin de Tudela é um judeu sefardita. Parte da Península Ibérica e faz alusões às terras de Sefarad em diversos momentos do texto. No prólogo, é dito que Benjamin relata coisas das quais nunca se ouvira falar na terra de Sefarad.⁴⁸ Compara os prédios de Tarragona com aqueles da terra de Sefarad.⁴⁹ Menciona o papel de Pepino o Breve em livrar a terra de Sefarad do Islã.⁵⁰ Sefarad é a referência pela qual Benjamin de Tudela avalia o mundo, estabelece comparações e hierarquias. De maneira que, ao afirmar de Constantinopla que a cidade é banhada por dois braços de mar, sendo um deles o mar de Sefarad isso cria uma questão. O que significa identificar o Mediterrâneo que banha Constantinopla como o mar de Sefarad?

Para David Jacoby, Benjamin estaria ressaltando a presença de judeus sefarditas na capital bizantina e isto, segundo o pesquisador, é algo que seria reforçado por outras fontes do período.⁵¹ Benjamin se ocupa bastante da comunidade judaica de Constantinopla, como já tivemos oportunidade de observar.

Algo que chama a atenção é o fato de a região que hoje costuma ser identificada a essa Sefarad bíblica se encontra na Turquia igualmente. Não temos, no momento, elementos para afirmar de maneira categórica, mas haveria alguma correlação estabelecida pelo viajante entre a Sefarad medieval, isto é, Espanha, e sua correlação com uma Sefarad bíblica, em Sardis? De toda forma, Benjamin associa as águas que banham Constantinopla com sua terra de origem.

⁴⁷ BIBLIA DE JERUSALÉM. op. cit. (Ab, 20).

⁴⁸ “In every place which he entered, he made a record of all that he saw, or was told of by trustworthy persons matters not previously heard of in the land of Sepharad” (“Em cada lugar que ele entrou, fez um registro das coisas que viu ou que ouviu de pessoas dignas de confiança, assuntos dos quais nunca se ouvira falar na terra de Sefarad” [tradução livre]. BENJAMIN DE TUDELA. op. cit. p. 1

⁴⁹ “The like thereof is not found among any of the buildings in the country of Sepharad”. (“Do tipo que não se encontra nenhum entre os prédios da terra de Sefarad” [tradução livre]). Ibid. p. 2

⁵⁰ “Pepin, who freed the land of Sepharad from Islam, and was father of Charlemagne” (“Pepino, que libertou a terra de Sefarad do Islã e que era pai de Carlos Magno” [tradução livre]). Ibid. p. 6

⁵¹ JACOBY, David. Benjamin of Tudela and his ‘book of travels’. In: HERBERS, Klaus. SCHMIEDER, Felicitas (ed.). Venezia incrocio di culture. Percezioni di viggiatori europei e non europei a confronto. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2008. pp. 135-164

Enxerga um fator de unidade, uma conexão; independentemente de ter algum conhecimento sobre o lugar dessa Sefarad bíblica, o fato é que o viajante se identifica como sefardita e enxerga nesse outro extremo do Mediterrâneo um mar igualmente sefardita, o que revela bastante de sua visão sobre o mesmo.

Ocorrências do termo Sefarad em Benjamin de Tudela		
Sefarad	Prólogo - estabelece que o que será narrado não é conhecido nas terras de Sefarad	p. 1
	Prédios de Tarragona não encontram equivalência nas terras de Sefarad	p. 2
	Pepino o Breve liberta terra de Sefarad do Islã	p. 6
	Mar de Sefarad banha uma parte de Constantinopla	p. 12
	Constantinopla recebe mercadores de todas as regiões, entre elas Sefarad	p. 12

Tabela 4: Usos do termo Sefarad por Benjamin de Tudela

É interessante notar que, embora Benjamin nomeie e com isso, hierarquize, o mar acaba surgindo bem pouco entre suas preocupações. Benjamin o considera sempre, mencionando formas de se ir de uma cidade a outra por mar, mas não fala sobre as condições da viagem, sobre dificuldades. O cotidiano da viagem por mar não é o centro de sua atenção. No entanto, como dissemos, ele nomeia, e ao nomear confere sentidos e hierarquiza.

O Mediterrâneo, para Benjamin, em parte é um mar das escrituras. Mas essa identificação se dá apenas nas águas que banham a região do levante. Quando fala em *Grande Mar*, é para se referir à cidade de Acre; quando fala em *Mar Ocidental* é a Banias que se situa nas colinas de Golã. As referências ao termo bíblico do Mediterrâneo parecem guardar relação apenas com o Mediterrâneo Oriental, especialmente no que tange o Levante. Por outro lado, a referência a um *Mar de Sefarad* parece buscar estabelecer uma ponte entre a terra de Benjamin de Tudela e os judeus em Bizâncio, e nesse sentido ao menos se vê algum elo entre as duas margens do mar. Referências que remetem a governos locais, como *mar grego* ou aquelas cuja clareza não está dada, como *mar de Lipar* trazem concepções mais regionalizadas do Mediterrâneo. O Mediterrâneo não parece ser enxergado por Benjamin como algo único, fluido, um único mar. Percebe-se um potencial de unir pontas distintas desse mar e mesmo uma projeção no caso de *Sefarad*, mas estamos longe de uma visão de um mar único. Aquilo que identificamos hoje nós chamamos de Mediterrâneo Ocidental sequer merece nomeação – salvo o enigmático caso de Lipar.

O Mediterrâneo segundo Benjamin de Tudela		
Mar grego	Otranto	p. 9
Mar Ocidental	Banias	p. 29
Grande Mar	Acre	p. 19
Mar de Lipar	Messina	p. 78
Mar de Sefarad	Constantinopla	p. 12

Tabela 5: Nomes do Mediterrâneo em Benjamin de Tudela

O *Itinerarium* também nomeia o Mediterrâneo. Logo no primeiro livro, lê-se que “His kingdom stretched from the Mediterranean to the North Sea”.⁵² A passagem diz respeito ao imperador do Sacro Império, Frederico Barba-Ruiva em carta escrita ao sultão Saladino, exigindo reparação pelos danos infligidos à cristandade. Aqui, como na resposta que Saladino dá ao imperador, o mar aparece como um elemento central. Como vimos no início deste capítulo, a resposta de Saladino à exigência do imperador é a ameaça de se voltar contra os cristãos latinos e dominá-los. Para isso se valeria daquilo que considera ser um ponto fraco dos latinos com relação aos muçulmanos: o mar que estaria entre eles. Assim, o mar Mediterrâneo aparece no *Itinerarium* (na voz de Saladino) como algo que seria uma fraqueza para os cristãos, pois dificultaria se organizar para a guerra; Saladino, por outro lado, não precisaria do mar para se mobilizar e isso é visto como um grande diferencial. Tanto a carta atribuída a Frederico quanto aquela atribuída a Saladino enxergam no mar Mediterrâneo algo que desmobiliza e ao mesmo tempo como um canal para um fim: Saladino estaria disposto a cruzar esse mesmo mar para atacar os cristãos.⁵³

O termo *mediterraneum* surge novamente no texto. É importante lembrar, antes de darmos prosseguimento, que esse termo já seria usado ao menos desde o século III por Solinus, mas é a partir de Isidoro de Sevilha, no século VI que seu uso como um nome próprio se consolidaria de maneira mais clara (e de qualquer forma dos textos que sobreviveram, o de Isidoro é o mais antigo).⁵⁴ O *Itinerarium* sendo um texto do mundo latino cristão acaba por herdar esse conceito de mar entre terras.

Em outro momento do texto o narrador traz

Certainly no one could sustain a constant and continual attack from such an enormous host of threatening enemies without fighting back. All the forces of Paganism had gathered together, from Damascus and Persia, from the Mediterranean Sea to the East. There was not a famous or powerful man or a people of valour or a bold race proven

⁵² “Seu reino se estendia do Mediterrâneo ao mar do Norte” [tradução livre]. ITINERARIUM[...]. op. cit.

⁵³ Cf. Ibid.

⁵⁴ KAHLAOU, Tarek. Creating the Mediterranean: maps and the Islamic Imagination. Leiden: Brill, 2018. p. 24. nota 7.

in the practice of war or anyone of action remaining even in the extreme corners of the earth whom Saladin had not summoned to aid him in crushing the Christian people; by prayer or price or because they were subject to his authority. All the forces of Paganism had gathered together, from Damascus and Persia, from the Mediterranean Sea to the East.⁵⁵

A passagem lida com um ataque sofrido pelos exércitos cruzados por grupos reunidos pelas forças de Saladino. Aqui, o nome mar Mediterrâneo surge associado ao mundo muçulmano. Quer expressar a grandiosidade das forças reunidas por Saladino e busca ser abrangente em sua enumeração de exércitos das mais variadas procedências: de Damasco à Pérsia, do Mediterrâneo ao Leste, Mediterrâneo aqui surge como uma fronteira ao oeste para a convocação das forças de Saladino.

O Mediterrâneo surge ainda com o conceito de mar ocidental (*mare occidentale*):

But however, I will send word to your king through my brother Saphadin that I will give him the whole land of Jerusalem unconditionally, i.e. from the River Jordan to the western sea without any exactions or restrictions, on the one condition that the city of Ascalon is never rebuilt by the Christians or the Saracens.⁵⁶

A passagem se refere a uma das negociações estabelecidas entre Ricardo e Saladino em que se discutiam as condições para o encerramento do conflito. Saladino se disporia a oferecer aos cristãos a terra de Israel e o *mar ocidental* surge aqui como um dos limites dessa região, tal como vimos com Benjamin de Tudela: o mar como limite ocidental da terra de Israel.

O termo *mar grego* (*mare Graecum*) é também usado, na descrição de Ascalão: “The city of Ascalon is situated next to the Greek sea”.⁵⁷ O termo *mare graecum* era usado na Idade Média para se referir ao trecho do Mediterrâneo entre a Sicília e Chipre.⁵⁸ Aqui, a ideia de haver um mar regional e específico novamente reforça a ideia de não haver uma visão unitária em torno desse Mediterrâneo.

⁵⁵ “Certamente ninguém conseguiria aguentar um ataque constante e contínuo de uma hoste tão grande de inimigos ameaçadores sem revidar. Todas as forças do paganismo tinham se reunido ali, de Damasco à Pérsia, do mar Mediterrâneo ao Leste. Não havia nenhum homem famoso ou poderoso ou um povo valoroso ou uma raça corajosa com prática na guerra ou qualquer pessoa de ação restando nem mesmo nos cantos mais extremos da terra que Saladino não tivesse convocado para auxiliá-lo a esmagar o povo cristão; por orações, ou por dinheiro ou porque eles eram sujeitos à sua autoridade. Todas as forças do paganismo tinham se reunido, de Damasco e Pérsia, do Mediterrâneo ao Leste” [tradução livre]. ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁵⁶ “Contudo eu darei a palavra ao seu rei através de meu irmão Safadino que eu darei a ele toda a terra de Jerusalém incondicionalmente, isso é, do rio Jordão ao mar Ocidental sem exações ou restrições com a única condição de que a cidade de Ascalão nunca seja reconstruída pelos cristãos ou pelos sarracenos” [tradução livre]. Ibid.

⁵⁷ “A cidade de Ascalão situa-se próximo ao mar grego” [tradução livre] ITINERARIUM. op. cit.

⁵⁸ CHAUCER, Geoffrey. The Canterbury tales of Chaucer. Londres: William Pickering, 1830. v. 4. p. 139

O Mediterrâneo segundo Richard de Templo		
Mar Mediterrâneo	Domínio de Frederico indo do Mediterrâneo ao mar do Norte	Livro 1, capítulo 18
Mar Mediterrâneo	Saladino reúne um enorme contingente humano contra os cristãos, levando gente do Mediterrâneo ao Leste	Livro 3, capítulo 18
Mar Ocidental	Saladino promete terras de Israel (mar ocidental como limite) em troca de destruição de Ascalão	Livro 4, capítulo 31
Mar Grego	Proximidade de Ascalão do mar Grego	Livro 5, capítulo 4

Tabela 6: Nomes do Mediterrâneo em Richard de Templo

Uma abordagem comparativa das maneiras de nomear o Mediterrâneo revelam para nós alguns pontos muito importantes. Nos três casos, uma orientação das viagens em direção ao que nós qualificamos Oriente (embora essa noção seja uma construção que nada tem de ingênua). Este elemento nos permite ver que esse “Oriente” surge como lugar no qual se projetam expectativas e desejos, sobretudo de busca pelo sagrado. São *orientes* que não são os mesmos: a busca de Tudela não é a de Richard que está longe de ser a de Ibn Jubayr. Ainda assim, esse oriente é o espaço da realização última dessa busca. Esses *orientes* também distintos entre si, têm em comum o fato de, sendo espacial e culturalmente mais distante da realidade dos narradores, se configurarem como um espaço de construção e reforço de alteridades. Uma alteridade que, é sempre importante frisar, não se realiza na ideia única e exclusiva da oposição religiosa e de um espírito belicista. O outro do cristão pode ser, em certos momentos, o muçulmano, mas pode ser um outro cristão, como o grego, o griffon, o francês (para os ingleses); da mesma forma, o outro do muçulmano pode ser o cristão, mas também pode ser os muçulmanos de Aidabe, os povos do Hejaz, o povo de Bagdá.

Outro ponto igualmente fundamental é pensar até que ponto podemos pensar que haveria uma grande unidade em torno desse Mediterrâneo. Parece-nos difícil insistir que, ao menos em termos de como esses viajantes e narradores enxergaram o mundo, houvesse uma concepção de Mediterrâneo como grande totalidade, como uma grande massa de água entendida como uma coisa única. A tendência nos textos é pela identificação regional e essas identificações não coincidem entre os narradores.

Partindo dessas comparações, interessa-nos pensar e observar como o Mediterrâneo foi visto e representado por viajantes de contextos culturais e religiosos distintos. A partir daqui nossa preocupação é buscar investigar essas aproximações e divergências.

Um primeiro ponto fundamental aqui é notar que cada um dos narradores nos traz um olhar específico do Mediterrâneo que ressalta aspectos próprios e que quantitativamente se manifestam nas fontes pelas ocorrências de referência a esse mar como espaço de navegação, trocas, conflito.

O *Sefer Masa'oth* de Benjamin de Tudela nos traz muito pouco da materialidade da navegação em si, das dificuldades passadas no mar ou da necessidade de preparativos para a viagem. Tendo seu olhar mais voltado para as comunidades judaicas estabelecidas em torno do Mediterrâneo e ainda para as atividades econômicas desenvolvidas nas principais cidades costeiras e portuárias do Mediterrâneo, esse Mediterrâneo naquilo que tem de mais pragmático está praticamente ausente de seu olhar. Assim, vemos uma predominância a passagens referentes a trocas e negócios realizados através do Mediterrâneo, bem como as comunidades judaicas que já abordamos anteriormente.

Notemos a respeito de Montpellier:

This is a place well situated for commerce. It is about a parasang from the sea, and men come for business there from all quarters, from Edom, Ishmael, the land of Algarve, Lombardy, the dominion of Rome the Great, from all the land of Egypt, Palestine, Greece, France, Asia and England. People of all nations are found there doing business through the medium of the Genoese and Pisans⁵⁹

Montpellier, como muitas das cidades do relato de Benjamin, situa-se na costa do Mediterrâneo; outras cidades se integram a ele através de rios. Isso é válido, ao menos, até o momento em que, penetrando cada vez mais rumo ao interior do continente asiático, o viajante passa por regiões mais afastadas desse mar, como Bagdá. No entanto, mesmo aqui, o elemento de grande centro urbano cujas relações de troca passam pelo mar também fazem com que se insira nessa lógica. Ainda sobre o exemplo Montpellier, que é emblemático de como o viajante lida com as representações e elementos de destaque em suas caracterizações urbanas, a cidade surge como detentora de vocação comercial; ficando a uma parassanga do mar, a cidade era um centro de atração de mercadores de diversas regiões, inclusive algumas de domínio islâmico, como é o caso do Egito e partes da Ásia. Vemos também o destaque dado aos genoveses e pisanos como atuantes na mesma, indício já do papel desempenhado pelas cidades italianas na integração entre as cidades dos entornos do Mediterrâneo; nunca é demais insistir, aqui, que seu papel faz desses viajantes grandes intermediários nas trocas de produtos vindos de regiões longínquas como a Índia, aos quais tinham acesso pelo Egito, onde atuavam com aval das lideranças muçulmanas; dali, escoavam esses produtos nos mercados europeus não apenas litorâneos mas mesmo os mais interiorizados.

⁵⁹ “Este é um lugar bem posicionado para o comércio. Fica a cerca de uma parassanga do mar, e homens de todas as partes vêm negócios aqui, de Edom, da terra de Algarve, Lombardia, do domínio de Grande Roma, de toda a terra do Egito, Palestina, Grécia, França, Ásia e Inglaterra” [tradução livre]. BENJAMIN DE TUDELA. op. cit, p.3

Da mesma forma, a grandiosidade de Constantinopla não passa despercebida por Benjamin, como já citado anteriormente em passagem na qual o viajante menciona como a cidade atraía mercadores de todas as partes do mundo. Ele acrescenta a isso, ainda, que Constantinopla “is a busy city, and merchants come to it from every country by sea or land, and there is none like it in the world except Bagdad, the great city of Islam”.⁶⁰

Interessante observarmos que embora Constantinopla fosse uma das grandes cidades comerciais do mundo medieval, é apenas em Benjamin de Tudela que ela ganha destaque. Isso em grande medida se explica pelas relações conflituosas que Bizâncio teria tanto com a cristandade latina quanto com o Islã naquele momento e pelas próprias escolhas dos viajantes que tendem a privilegiar rotas por áreas consideradas mais seguras, o que muitas vezes significa privilegiar áreas com a mesma religião. Ibn Jubair dá preferência o máximo possível rotas por terras do Islã – e demonstra contragosto em passar por cidades cristãs como Acre ou ao ver muçulmanos vivendo em terras dominadas pelos cristãs, como é o caso da Sicília.

Já no *Itinerarium*, também vemos rotas por terras cristãs sendo privilegiadas ao menos até chegarem a Acre, quando então a rota passa a ser tanto por terras cristãs quanto muçulmanas, mas sempre com o objetivo de conquista. E quando vemos tentativas que saiam dessa tendência, logo percebemos que isso é tratado como uma situação perigosa: a cruzada de Frederico, imperador do Sacro Império, que decide uma rota por terra que atravessa terras de Bizâncio e do Sultanato de Icônio logo coloca esses cruzados em situações de perigo tanto em terras do sultanato como entre os próprios gregos, caracterizados de maneira bastante negativa ao longo de todo o texto. Isso é completamente compreensível, pois as tensões nas relações entre Cristandade e Bizâncio já estava a níveis altíssimos, sobretudo pelas desconfianças e estranhamentos após as duas primeiras cruzadas. O Ocidente via Bizâncio com desconfiança e as diferenças culturais, religiosas e linguísticas tendiam a aprofundar ainda mais esse distanciamento entre ambas; some-se a isso as divergências teológicas, que desde 1054 resultara na separação das duas igrejas; e ainda a alegação latina de que Bizâncio teria traído os cristãos latinos ao não oferecer ajuda na Primeira Cruzada, e temos o tema dos gregos como traidores circulando em grande parte dos textos sobre as cruzadas.

Já Bizâncio via com igual desconfiança os latinos, uma vez que a intervenção dos mesmos nas terras do Levante não resultara na devolução destas ao império, algo que reivindicavam. Essas tensões se acirravam a tal ponto de, na Quarta Cruzada, a cidade de

⁶⁰ “É uma cidade agitada e que mercadores vêm para cá de todo lugar por terra ou por mar, não existindo nenhum lugar no mundo como ela, exceto por Bagdá, a grande cidade do Islã” [tradução livre]. BENJAMIN DE TUDELA. op. cit. p. 12.

Constantinopla ser cercada e tomada pelos latinos, dando início a anos de dominação latina em Constantinopla com o dito *Império Latino* (1204 a 1261).

Assim, no contexto narrado por *Richard de Templo* transitar por terras bizantinas é tido como tão potencialmente perigoso quanto viajar por terras do Islã. Não à toa, Richard de Templo alega que Ricardo Coração de Leão, em sua viagem de volta, ao entrar em terras bizantinas, resolve seguir disfarçado com a ajuda de piratas por temer que os bizantinos lhe fizessem mal.⁶¹ Nesse momento, Bizâncio e cristandade latina já se encontram bastante afastados e é difícil pensá-los como parte de uma mesma fé, sem dúvidas.

Ibn Jubair, igualmente, privilegia os caminhos por terras do Islã, mas faz uma ponderação bastante significativa:

The Christians impose a tax on the Muslims in their land which gives them full security; and likewise the Christian merchants pay a tax upon their goods in Muslim lands. Agreement exists between them, and there is equal treatment in all cases. The soldiers engage themselves in their war, while the people are at peace and the world goes to him who conquers. Such is the usage in war of the people of these lands; and in the dispute existing between the Muslim Emirs and their kings it is the same, the subjects and the merchants interfering not. Security never leaves them in any circumstance, neither in peace nor in war. The state of these countries in this regard is truly more astonishing than our story can fully convey. May God by His favour exalt the word of Islam.⁶²

A citação acima traz uma situação bastante elucidativa sobre as relações entre os mercadores com as regiões pelas quais passavam. Em primeiro lugar, alude ao pagamento de taxas que implica a segurança do cristão em terra muçulmana e do muçulmano em terra cristã. Embora nesse trecho inicial Ibn Jubair não aponte ainda estar se referindo a taxas comerciais, o restante da citação demonstra que o viajante está se referindo aqui aos mercadores e taxas que pagavam para poder circular. De toda forma, cabe insistir que a condição de protegidos era algo assegurado desde o pacto de Omar para cristãos e judeus vivendo em terras do Islã, pois eram considerados povos do Livro e com isso faziam parte do estatuto da *dhimma* condição na qual seriam protegidos e poderiam viver em terras do Islã, embora com uma série de restrições legais e pagamento de taxa.

⁶¹ Cf. ITINERARIUM. op. cit.

⁶² “Os cristãos impõem uma taxa sobre os muçulmanos em suas terras que dá a eles total segurança; e da mesma forma, os mercadores cristãos pagam uma taxa por seus produtos em terras muçulmanas. A concórdia existe entre eles e o tratamento é igual em todos os casos. Os soldados se envolvem em suas guerras, enquanto as pessoas vivem em paz e o mundo é daquele que o conquista. Tal é o costume das pessoas dessas terras na guerra; e na disputa existente entre os emires muçulmanos e seus reis se dá o mesmo, os súditos e os mercadores não interferem em nada. Eles não perdem sua segurança em nenhuma circunstância, nem na paz nem na guerra. A situação desses países no que diz respeito a essa questão é realmente mais surpreendente do que nosso relato consegue transmitir” [tradução livre]. IBN JUBAYR. op. cit. p. 301

Os reinos cristãos ibéricos adotaram mecanismo parecido quando começaram a avançar por terras muçulmanas durante a dita Reconquista, permitindo que muçulmanos e judeus vivessem nas terras reconquistadas mediante pagamento de taxas e uma série de restrições impostas, ao mesmo tempo em que reconheciam esses grupos como protegidos. Embora as restrições impostas nos levem a relativizar qualquer tendência que busque romantizar as relações entre os três povos, o que isso nos mostra é que as relações cotidianas daqueles que viviam na condição marginal de povo *protegido* não eram marcadas pelos conflitos bélicos que poderiam envolver essas regiões.

A citação de Ibn Jubair demonstra ainda uma condição mais específica às quais os mercadores seriam submetidos. Sua circulação era livre, mediante pagamento de taxas. Não há uma visão negativa sobre esse pagamento, o viajante apenas reconhece sua existência e que a mesma conferia segurança e proteção aos mercadores, que seria garantida em tempos de guerra e de paz. Pensemos no papel das cidades italianas como grandes controladoras dos fluxos humanos e de mercadorias no mar Mediterrâneo e percebemos que a fala de Ibn Jubair corresponde bem à realidade. Por fim, a passagem é ainda reveladora ao mencionar que os conflitos não são restritos a um embate cristãos x muçulmanos. Assim, se o viajante tende a preferir rotas por terras muçulmanas e mesmo a criticar muçulmanos vivendo em terras cristãs, ele também reconhece que a guerra, a princípio, não era um impedimento para a continuidade dos contatos e trocas.⁶³

Já Benjamin, pela própria particularidade da situação judaica no mundo medieval, é indiferente em privilegiar rotas por terras cristãs ou muçulmanas. O elemento que guia suas escolhas são as características das cidades, geralmente privilegiando centros urbanos com alguma atividade econômica de destaque; e a presença das comunidades judaicas locais.

Nos três casos se destaca a importância dos vínculos de comunidade e das redes de solidariedade que se poderiam estabelecer ao privilegiar o contato com membros da sua religião. Para além das reprovações de práticas que considerariam contra a fé, vemos que ao privilegiar caminhos por onde poderiam encontrar hospitalidade, cuidados, auxílio, e que pudessem mesmo se comunicar sem impedimentos linguísticos é algo que pesa bastante para o viajante.

Esse cuidado e preocupação na recepção dos viajantes era algo que estava presente também no mundo medieval de forma geral. As cidades do entorno do Mediterrâneo tinham lugares próprios para abrigar aqueles que se encontravam em trânsito. Fosse para ter um

⁶³ Ibid. p. 301.

controle melhor da entrada de mercadorias, fosse para oferecer hospitalidade a peregrinos, as cidades tinham mecanismos variados:

Alexandria is a commercial market for all nations. Merchants come thither from all the Christian kingdoms: on the one side, from the land of Venetia and Lombardy, Tuscany, Apulia, Amalfi, Sicilia, Calabria, Romagna, Khazaria, Patzinakia, Hungaria, Bulgaria, Rakuvia (Ragusa?), Croatia, Slavonia, Russia, Alamannia (Germany), Saxony, Danemark, Kurland? Ireland? Norway (Norge?), Frisia, Scotia, Angleterre, Wales, Flanders, Hainault ? Normandy, France, Poitiers, Anjou, Burgundy, Maurienne, Provence, Genoa, Pisa, Gascony, Aragon, and Navarra, and towards the west under the sway of the Mohammedans, Andalusia, Algarve, Africa and the land of the Arabs : and on the other side India, Zawilah, Abyssinia, Lybia, El-Yemen, Shinar, Esh-Sham (Syria) ; also Javan, whose people are called the Greeks, and the Turks. And merchants of India bring thither all kinds of spices, and the merchants of Edom buy of them. And the city is a busy one and full of traffic. Each nation has an inn of its own.⁶⁴

A caracterização de Alexandria traz muito destaque para sua grande atividade comercial e a presença de mercadores de todas as partes, tanto cristãos quanto muçulmanos. Mas mais que isso, destacamos aqui que o viajante menciona que ela contaria com lugares específicos para hospedar cada uma dessas nações. Embora Adler acabe decidindo traduzir por *inn*, ou seja, hospedaria, o texto de Benjamin de Tudela faz uso do termo *funduq*. David Jacoby observa que essa ideia de que cada nação teria seu próprio funduq ou caravancharai em Alexandria seria algo que nenhuma outra fonte aponta e, portanto, difícil de verificar.⁶⁵ Já Olivia Constable afirma que, pelo contrário, há suporte nas fontes ao menos para pensarmos que haveria colônias de mercadores cristãos, judeus e muçulmanos com direito a funduqs em Alexandria.⁶⁶ Ainda assim, a menção a esses lugares próprios para receber e abrigar viajantes se verifica, mesmo que talvez não para todas as nações como o viajante afirma. De modo geral o mundo em torno do Mediterrâneo caracterizou-se ao longo da Idade Média pelo estabelecimento de grandes espaços de hospedagem onde viajantes poderiam descansar; em certas circunstâncias, esses espaços ficavam intramuros e em outras, extramuros.

⁶⁴ “Alexandria é um grande centro comercial para todas as nações. Mercadores vêm de toda parte dos reinos cristãos: por um lado, da terra de Veneza e Lombardia, Toscana, Apúlia, Amalfi, Sicília, Calábria, Romanha, Khazaria, Patzinakia, Hungria, Bulgária, Rakuvia, Croácia, Eslavônia, Rússia, Alemanha, Saxônia, Dinamarca, Kurland, Irlanda, Noruega, Frísia, Escócia, Inglaterra, Gales, Flandres, Hainault, Normandia, França, Poitiers, Anjou, Borgonha, Maurienne, Provença, Gênova, Pisa, Gasconha, Aragão e Navarra e, a oeste, sob o comando dos maometanos, Andaluzia, Algarve, África e a terra dos árabes: e do outro lado, Índia, Zuila, Abissínia, Líbia, Iêmen, Shinar, Esh-Sham (Síria); e ainda Javã, cujo povo é chamado de grego, e os turcos. E os mercadores da Índia trazem todo tipo de especiarias e os mercadores de Edom os compram. E a cidade é agitada e com muito tráfego. Cada nação tem uma hospedaria própria”. [tradução livre]. BENJAMIN DE TUDELA. op. cit.

⁶⁵ JACOBY, David. op. cit, p. 157

⁶⁶ CONSTABLE, Olivia Remie. Housing the stranger in the Mediterranean world: lodging, trade and travel in late antiquity and the Middle Ages. Nova York: Cambridge University Press, 2004. p. 107

Assim temos os *funduqs* e os *khans* que aparecem igualmente nos relatos de Ibn Jubair. Esses espaços, no entanto, não têm grande destaque no *Itinerarium*, pois em grande medida os cruzados vão se alojando em acampamentos que montam ao logo de sua viagem, fora dos muros das cidades ou, em caso de terras aliadas ou de conquista do espaço, no interior das mesmas. Esse tipo de estrutura não aparece no *Itinerarium*. Vemos os cruzados se alojando nos espaços fora dos muros das cidades que sitiavam, montando acampamentos onde passam boa parte do tempo. Quando estão de passagem por regiões aliadas ou quando conquistam uma região, então os vemos ocupando espaços intramuros.

Funduq	Benjamin de Tudela	Mizraim (Cairo), Alexandria, Bagdá
	Ibn Jubair	Alexandria, Misr (Cairo), Jidá, Messina, Palermo, Mossul
Comunidade	Benjamin de Tudela	Lunel, Posquières, Montpellier
	Ibn Jubair	Proximidade de Acre
Khan	Ibn Jubair	Mossul, Alepo, Hamah, Homs, Acre, Damasco
Caravanas	Benjamin de Tudela	Através do deserto do Saara – apenas faz menção à caravana e aos perigos do deserto
	Ibn Jubair	Descreve muitas caravanas em suas passagens pelo deserto, entre Qus e Aidabe, depois já após atravessar para o Hejaz e em todo o percurso que seguirá por terra até finalmente retornar para as bordas do Mediterrâneo. Menção especial é feita à caravana do Emir do Iraque. Ataque a uma caravana muçulmana por cristãos sírios.
	Richard de Templo	Caravana dos cristãos atacada por turcos em Jopa; cristãos atacam caravana vinda da Babilônia

Tabela 7: Lugares de hospedagem e caravanas

O *Itinerarium* além de não nos trazer informações sobre *khans* e *funduqs* não nos traz muito das trocas e negócios locais, das redes de comércio, embora em alguns momentos pontuais possamos vislumbrar atividades de navegação voltadas ao abastecimento tanto dos acampamentos dos cruzados quanto para as cidades sitiadas muçulmanas, como no caso de Acre: “The marquis, who had fallen back on Tyre in order to repair his fleet, now returned at our people’s request with an enormous quantity of equipment and plenty of warriors, weapons and food.”⁶⁷

Outra coisa que era fundamental era assegurar o controle do acesso aos principais portos. Isto aparece como uma grande preocupação no *Itinerarium* que nos traz exemplos de batalhas pelo controle dos mesmos ou mesmo negociações diplomáticas com outros cristãos para garantir o acesso de mantimentos. É assim que vemos a tentativa de convencimento sobre

⁶⁷ “O marquês, que tinha voltado para Tiro para consertar sua frota, agora voltava a pedido dos nossos com uma enorme quantidade de equipamento, muitos guerreiros, armas e comida” [tradução livre]. ITINERARIUM[...]. op. cit.

marquês Conrado de Monferrato para que Tiro permitisse que alimentos e armas pudessem chegar ao acampamento de Acre, algo que não será ponto pacífico⁶⁸

As sociedades que viviam ao redor do Mediterrâneo por vezes podiam até guardar semelhanças culturais ou se integrar em uma vasta rede de trocas interagindo em suas margens e em suas águas, interações essas que nem sempre foram pacíficas, mas que mesmo nos contextos mais bélicos proporcionaram trocas, fossem elas econômicas ou culturais.

Segundo David Abulafia, a chave de leitura para compreender o Mediterrâneo seria não uma unidade conferida por esse mar às cidades situadas em suas margens, mas a diversidade (étnica, linguística, religiosa e política). Afirma que as fronteiras do Mediterrâneo têm sido o ponto de encontro de culturas diversas que trocam entre si e aprendem a viver em torno desse mar, explorando recursos, buscando em regiões também banhadas por esse os recursos de que careciam e estabelecendo rotas comerciais através das quais circulavam não apenas mercadorias mas pessoas e junto com elas ideias, cultura, etc.⁶⁹ Também dessa diversidade e dos interesses que se chocam, na busca por áreas de influência e do controle das rotas por mar emergem conflitos diversos. O Mediterrâneo se configura assim como espaço de trocas (comerciais e culturais) e conflitos (políticos, econômicos, religiosos).

Suas águas nem sempre calmas colocavam os viajantes em perigo não raras vezes e estes, especialmente marinheiros experientes acostumados a navegar em suas águas, logo tiveram noção bem clara sobre os melhores momentos para se navegar e quando evitar suas águas. Esse conhecimento, aliado às técnicas de navegação disponíveis em cada fase da História, possibilitaram que essas interações se dessem desde tempos bastante remotos.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ ABULAFIA, David. op. cit.



Mapa 10: Correntes e ventos no Mediterrâneo

A fonte que melhor nos informa sobre preocupações com os ventos e o melhor período de se viajar é a *rihla* de Ibn Jubair. No início de sua viagem, vemos o viajante seguir uma rota que busca aproveitar as correntes marítimas em seu percurso, passando por aquilo que David Abulafia denomina “rota das ilhas”, seguindo próximo a Ibiza, Maiorca, Minorca, Sardenha, Sicília, Creta. Esse trecho de sua viagem se dá no início da primavera, quando as correntes de oeste facilitavam a navegação; por outro lado, como aponta Abulafia, a transição do inverno para a primavera poderia tornar o clima bastante imprevisível se os ventos mudasse de direção, o que é exatamente o que Ibn Jubair vivencia nesse trecho do relato.

Early on the night of Wednesday the wind blew with violence upon us, throwing the sea into turmoil and bringing rain and driving it with such force that it was like a shower of arrows. The affair became serious and our distress increased. Waves like mountains came upon us from every side. Thus we passed the night, filled with despair, but hoping yet for relief in the morning to lighten something of what had fallen on us. But day came, it was Wednesday the 19th of Dhu 'l—Qa'dah, with increasing dread and anguish. The sea raged more, the horizon blackened, and the wind and rain rose to a tumult so that the sails of the ship could not withstand it and recourse was had to the small sails. The wind caught one of these and tore it, and broke the spar to which the sails are fixed and which they call the qariyah [...]. Despair then overcame our spirits and the hands of the Muslims were raised in supplication to Great and Glorious God. We remained in this state all that day, and only when night had fallen did there come some abatement, so that we moved throughout it with great speed under bare masts, and came that day opposite the island of Sicily. [...] Rumi

sea-captains who were present, and Muslims who had gone through journeys and storms at sea, all agreed that they had never in their lives seen such a tempest.⁷⁰

Da sequência pelas ilhas o percurso contorna Creta e segue então para o Egito, afastando-se da costa do Mediterrâneo conforme se direciona ao porto de Aidabe, no mar Vermelho, seguindo uma rota fluvial pelo Nilo e depois pelo deserto. Dali cruza o mar Vermelho e sua rota então segue privilegiando percurso por terra enquanto realiza sua hajj a Meca e visita outros lugares como Medina, Bagdá, Damasco e Mossul. Sua rota começa então a se aproximar novamente das margens do Mediterrâneo, quando o viajante passará por Tiro e Acre.

Em Acre, já com a intenção de retomar para sua cidade, Ibn Jubair embarca em 28 de Jumada [06 de outubro] em um navio genovês repleto de peregrinos cristãos que também faziam sua viagem de volta para casa após visita à Terra Santa. Aqui, novamente, temos com clareza informação sobre a importância dos ventos e correntes para a navegação pelo Mediterrâneo e, mais do que isso, que o viajante tinha plena noção disso:

The blowing of the winds in these parts has a singular secret. It is that the east wind does not blow except in spring and autumn, and, save at those seasons, no voyages can be made and merchants will not bring their goods to Acre. The spring voyages begin in the middle of April, when the east wind blows until the end of May. It may last longer or less according to what God Most High decrees. The autumn voyages are from the middle of October, when the east wind (again) sets in motion. It lasts a shorter time than in the spring, and is for them a fleeting opportunity, for it blows for (only) fifteen days, more or less. There is no other suitable time, for the winds then vary, that from the west prevailing.⁷¹

⁷⁰ “Logo no início da noite de quarta o vento soprou com violência sobre nós, tumultuando o mar e trazendo chuva com tanta força que parecia uma chuva de flechas. A situação se agravou e nossa perturbação aumentou. Ondas como montanhas vinham de todos os lados. Assim passamos a noite, repletos de desespero, mas torcendo por alívio na manhã acalmar o que tinha caído sobre nós. Mas o dia raiou, era quarta, dia 19 de Dhu ‘l-Qa’dah, com ainda mais medo e angústia. O mar estava ainda mais devastador, o horizonte estava escuro, e o vento e chuva se tornaram tão fortes que o navio não conseguia suportar e foi necessário recorrer às velas pequenas. O vento rasgou uma delas e quebrou o mastro em que estavam presas e que eles chamam de qariyah [...]. O desespero tomou nossos espíritos e as mãos dos muçulmanos foram erguidas em súplica ao Deus grande e glorioso. Nós ficamos nesse estado o dia inteiro, e apenas quando a noite caiu é que houve abrandamento, e nós seguimos a grande velocidade sem mastros e chegamos na ilha da Sicília [...]. Os capitães rumi e os muçulmanos que tinham passado por viagens e tempestades no mar concordaram que nunca em suas vidas tinham passado por tamanha tempestade” [tradução livre]. IBN JUBAYR. *op. cit.*, pp. 27-8

⁷¹ “Os ventos nessas partes têm um segredo singular. O vento leste só sopra na primavera e no outono, e salvo nessas estações, nenhuma viagem pode ser feita e os mercadores não trazem seus produtos para Acre. As viagens de primavera começam em meados de abril, quando o vento leste sopra até o fim de maio. Pode durar mais ou menos que isso, de acordo com o que o Deus grandioso determina. As viagens de outono são em meados de outubro, quando o vento leste volta a se mover. Ela dura menos tempo que a da primavera, e é uma oportunidade passageira, porque ele sopra por apenas quinze dias, aproximadamente. Não há outra época apropriada, porque os ventos variam e os ventos de oeste prevalecem” [tradução livre]. *Ibid.* p. 326

Em função disso, acabam ficando em Acre , esperando que o vento favorável surgisse, o que se dá doze dias depois, em 10 de Rajab [18 de outubro].⁷² Dali em diante, aproveitando um vento mais favorável ao retorno, segue pela costa norte do Mediterrâneo, bordeando terras de Bizâncio e da cristandade latina: mesmo que em geral os viajantes buscassem privilegiar rotas que os mantivesse em terras aliadas, as condições climáticas, as correntes e os ventos poderiam fazer que, na viagem marítima, isso ficasse em segundo plano, uma vez que as necessidades se impunham: era preciso aproveitar os ventos e correntes e, como o relato de Ibn Jubair demonstra bem, a janela temporal para isso era bastante curta naquele momento.

O viajante segue em seu percurso, aproveitando esses ventos e correntes, eventualmente lidando com ventos em posição contrária que os tirava da rota, mas seguindo rumo a Sicília. Na transição do outono para o inverno, contudo, começa a ter de lidar com a dificuldade imposta pelos ventos, quando se aproxima justamente do sul da Itália, encontrando bastante dificuldade na Calábria. O momento mais dramático nas viagens por mar, contudo, se daria quando cruza o estreito em Messina, quando enfrentam tempestade e ventos bastante intensos e o navio acaba encalhando, precisando ser socorrido, o que é feito por ordem do rei normando da Sicília, Guilherme II.

O viajante então segue rota acompanhando o litoral da ilha até chegar a Trapani, onde consegue tomar embarcação que finalmente o levaria de volta para casa.

No *Itinerarium* vislumbramos igualmente a importância dos ventos para a navegação em muitos momentos, embora talvez sem a carga de detalhes que Ibn Jubair nos fornece sobre o mesmo. Assim, somos informados de que o marquês Conrado se vale de vento favorável para navegar até Tiro.⁷³ Saladino aproveita vento favorável para enviar barcos com alimentos para os sitiados em Acre, quando a fome começava a se abater sobre eles.⁷⁴

Em outros momentos, percebemos a violência desses ventos, com embarcações se chocando contra rochas, como em “The violence of the wind drove the largest galley into their harbour. It was well loaded with food. They seized it, killed the crew and kept the rest for themselves”.⁷⁵ Outras vezes, o vento se mostra favorável “As if the winds had plotted together to serve them, they came to port at their chosen destination, Messina”.⁷⁶

⁷² IBN JUBAYR. *op. cit.* p. 326

⁷³ “That night, with a favourable wind, he slipped away to Tyre [Sūr] and took over its defence”. ITINERARIUM [...]. *op. cit.*

⁷⁴ “Meanwhile famine attacked the townspeople. The sultan sent them corn vessels from Egypt, sailing with the south wind.” *Ibid.*

⁷⁵ “A violência do vento carregou a maior gale para seu porto. Ela estava carregada de comida. Eles a tomaram, mataram a tripulação e mantiveram o restante para si” [tradução livre]. *Ibid.*

⁷⁶ “Como se os ventos tivessem se unido para servi-lo, eles chegaram em seu destino escolhido, Messina” [tradução livre]. *Ibid.*

On Good Friday [12 April] a violent contrary wind struck from the left, 'with which the turbulent sea seethed from the depths,' with great rollers and rising gales. Everyone was terrorstruck at the crash of waves colliding and the creaking of the ships in the violent winds. The sailors completely abandoned their efforts under the winds' assault, for the helm could not control the ships when they were being tossed about like this. The line of ships was broken up as they went in different directions and they were carried they knew not where. Then they entrusted their steering to God alone, for they believed that they were beyond human aid.⁷⁷

O Mediterrâneo no *Itinerarium* e na *rihla* de Ibn Jubair é um Mediterrâneo de águas, e correntes e ventos que obrigam os marinheiros e viajantes lidarem com seus riscos, é muito mais um ator que em Benjamin de Tudela, no qual parece ser apenas um meio para se chegar a outros pontos. No entanto, há ainda algo comum aos três viajantes no que se refere ao Grande Mediterrâneo, ou seja, se ampliamos nosso olhar e escopo para além da mera menção às águas mediterrâneas.

O olhar dos três viajantes se volta especialmente para as cidades e algumas de suas principais estruturas, especialmente os portos.

Acre tem seu porto citado pelos três relatos. Benjamin menciona que seu porto seria local de chegada de peregrinos cristãos.⁷⁸ No *Itinerarium* o porto de Acre ganha destaque durante boa parte do relato sobre seu cerco, e as tentativas de impedir acesso ao mesmo mediante bloqueios navais é uma constante. Os riscos de se atracar em um porto inimigo são igualmente mencionados

Meanwhile, sailors were proceeding on their usual courses to Acre. Some carried merchandise and other pilgrims, people from all over the Christian world. Alas! Because they did not know what had happened, they sailed into the enemy port and were taken prisoner.⁷⁹

Ibn Jubair já menciona como o porto de Acre teria grande importância para a interação entre cristãos e muçulmanos, salientando que nele mercadores dessas duas religiões se

⁷⁷ “Na sexta-feira santa um vento violento vindo da direção oposta atingiu da esquerda, com o que o mar turbulento ferveu das profundezas, com grandes ondulações e um vento crescente. Todos foram tomados de terror pelo impacto das ondas batendo e os rangidos do navio no vento violento. Os marinheiros abandonaram completamente seus esforços sob os ataques do mar, porque o timão não podia controlar os navios quando eles estavam sendo lançados dessa forma. A linha de formação dos navios foi partida e eles foram para direções contrárias e foram carregados não se sabe para onde. Então eles confiaram a condução a Deus, pois eles acreditavam que estavam já fora do alcance de auxílio humano” [tradução livre]. Ibid.

⁷⁸ BENJAMIN DE TUDELA. *op. cit.*, p. 19

⁷⁹ “Enquanto isso, marinheiros seguia, suas rotas usuais para Acre. Alguns levavam mercadorias e outros, peregrinos, pessoas de toda parte do mundo cristão. Ó! Porque não tinham conhecimento do que havia acontecido eles navegaram para o porto inimigo e foram feitos prisioneiros” [tradução livre]. ITINERARIUM[...]. *op. cit.*

encontravam e faziam trocas diversas: “Acre is the capital of the Frankish cities in Syria [...] and a port of call for all ships. In its greatness it resembles Constantinople. It is the focus of ships and caravans, and the meeting-place of Muslim and Christian merchants from all regions”⁸⁰

O porto de Alexandria também é mencionado pelos relatos, embora sejam menções breves sem grande detalhamento. No *Itinerarium*, surge como opção de local de embarque para cristãos escoltados de Jerusalém após a conquista de Saladino.⁸¹ Alexandria também é referido como ponto do qual se envia auxílio para os muçulmanos, embora não se mencione nominalmente seu porto nessa fonte.⁸²

O porto de Messina, um dos grandes pontos de concentração dos peregrinos cristãos antes de embarcarem para o Levante, é mencionado de forma direta por Ibn Jubair e pelo *Itinerarium*. Ibn Jubair menciona: “To its south is the sea, and its harbour is the most remarkable of maritime ports, since large ships can come into it from the seas until they almost touch it”.⁸³ Isso certamente não é algo desprezível, já que a segurança para embarcar ou desembarcar era algo que ocupava bastante a preocupação de marinheiros e viajantes em geral. Basta lembrar, a esse respeito, que o *Itinerarium* fala sobre como alguns portos seriam inadequados por não permitirem um desembarque seguro.⁸⁴ Benjamin de Tudela não chega a falar sobre o porto em termos de sua estrutura, mas menciona a importância da cidade de Messina como ponto para onde afluíam os peregrinos de toda parte da cristandade: “[...]Here most of the pilgrims assemble to cross over to Jerusalem, as this is the best crossing”.⁸⁵

Outro importante porto no Mediterrâneo naquele momento seria o de Tiro e não poderia ser diferente. O porto de Tiro contava com um mecanismo de segurança composto por uma corrente cujas pontas se ligavam a duas torres nas extremidades desse porto. Durante a noite essa corrente era erguida, de maneira a impedir a entrada ou saída de embarcações e, assim, evitar os perigos de ataques inesperados. Uma estrutura como essa chamou a atenção de muitos viajantes que passaram pela cidade, causando forte impacto sobre eles. Assim, Benjamin de Tudela afirma que “At night-time those that levy dues throw iron chains from tower to tower,

⁸⁰ “Acre é a capital das cidades francas na Síria [...] e um porto que atrai navios. Em sua grandiosidade lembra Constantinopla. É o destino de navios e caravanas e lugar de encontro de mercadores cristãos e muçulmanos de todo o mundo” [tradução livre]. IBN JUBAYR. op. cit., p. 318

⁸¹ ITINERARIUM [...]. op. cit.

⁸² Ibid.

⁸³ “Ao sul fica o mar, e seu porto é o mais notável dos portos marítimos, uma vez que navios grandes podem entrar nele até quase tocá-lo” [tradução]ao livre]. IBN JUBAYR. op. cit., p. 339

⁸⁴ Com os navios se batendo contra rochas dada a força da corrente e/ou do mar, causando inclusive a destruição de muitos deles. Cf. ITINERARIUM[...] op. cit.

⁸⁵ “[...] Aqui a maior parte dos peregrinos se reúne para seguir para Jerusalém, uma vez que esse é o melhor ponto para fazer a viagem” [tradução livre]. BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 78

so that no man can go forth by boat or in any other way to rob the ships by night. There is no harbour like this in the whole world.”⁸⁶ Ibn Jubair menciona o porto igualmente, mencionando o quanto era dotado de fortificações. Não fala especificamente das correntes, mas menciona a existência de três ou quatro poternas pelas quais era preciso passar para acessar a cidade:

The landward gate is reached only after passing through three or four posterns in the strongly-fortified outer walls that enclose it. The seaward gate is flanked by two strong towers and leads into a harbour whose remarkable situation is unique among maritime cities.⁸⁷

O *Itinerarium* menciona a presença da corrente e podemos mesmo vislumbrar seu impacto concretamente. Relatando que cerca de quinze navios de Alexandria com destino a Acre seriam desviados pelo vento em direção a Tiro, somos informados do impacto causado pelas correntes:

They arrived as the sun was setting, but because the wind was quite strong they were not able to adjust their course. Seeing our army, they were very much afraid that our people would come out to meet them, since they would not be able to escape. But the Christians did not dare to do this because the night was coming on and the wind was Strong. So the fleet advanced in close formation and charged towards the Chain. Behind followed three of the larger ships, known as ‘dromonds’, while in front sailed the galleys, which are lighter and more manoeuvrable in an attack. As they charged in confused order into the harbour they ran into great difficulties with ships running into each other, while two ships ran on to the rocks and smashed, and almost all those in them drowned. The Christians mocked and derided them in their peril, and beheaded those who were carried into their harbour by the force of the waves. The violence of the wind drove the largest galley into their harbour. It was well loaded with food. They seized it, killed the crew and kept the rest for themselves.⁸⁸

⁸⁶ “De noite, aqueles que cuidam de cobranças lançam as correntes de ferro de uma torre a outra, de maneira que nenhum homem possa sair de barco ou de qualquer outra maneira para roubar navios à noite” [tradução livre]. BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 18

⁸⁷ “O portão em direção à terra é alcançado apenas após passar por três ou quatro poternas nas muralhas externas fortemente construídas que a cercam. O portão que dá para o mar é flanqueado por duas grandes torres e leva a um porto cuja posição notável é única entre cidades marítimas” [tradução livre]. IBN JUBAYR. op. cit., p. 319

⁸⁸ “Eles chegaram quando o sol estava se pondo, mas porque o vento estava forte eles não conseguiram ajustar sua rota. Vendo nosso exército, eles ficaram com medo que os nossos iriam até eles, uma vez que eles não teriam como escapar. Mas os cristãos não fizeram isso porque a noite estava começando e o vento estava forte. Então a frota avançou em formação cerrada e avançou contra a corrente. Logo atrás vinham três das maiores embarcações, chamadas dromos, enquanto as galés seguiam na frente que são mais leves e mais fáceis de manobrar em um ataque. Enquanto eles investiam confusamente contra o porto eles tiveram grandes dificuldades com os navios se chocando um com o outro, enquanto dois navios bateram nas rochas e foram esvaquiados e quase todos que se encontravam neles se afogaram. Os cristãos zombaram e ridicularizaram o perigo no qual eles se encontravam e decapitaram aqueles que foram carregados para o seu porto pela força das ondas. A violência do vento carregou a maior galé para o porto deles. Ela estava bem carregada com comida. Eles a tomaram, mataram a tripulação e mantiveram o resto para si” [tradução livre]. ITINERARIUM[...]. op. cit.

A passagem acima é bastante reveladora sobre a importância dada para a segurança de portos de cidades mediterrâneas. Controlá-las era uma maneira de garantir domínio sobre o mar propriamente. Como ressalta David Abulafia

O controle do Mediterrâneo deve ser compreendido como o controle das principais rotas através do mar. Para conseguir isso, era essencial estabelecer bases a partir de onde os navios pudessem ser supridos com comida e água frescas, e de onde patrulhas podiam ser enviadas contra piratas e outros intrusos”.⁸⁹

A tabela a seguir traz os principais portos citados nas narrativas analisadas. Alguns deles, como Jidá e Aidabe, não se situam no Mediterrâneo, mas dada a importância adquirida no relato julgamos importante trazê-los na lista:

Portos	Benjamin de Tudela	Trani, Tiro, Acre, Alexandria, Messina
	Ibn Jubair	Acre, Tiro, Cefalù, Dênia, Aidabe, Qusmarkah (Cabo São Marco), Alexandria, Ubhur, Messina, Trapani, Jidá
	Richard de Templo	Marselha, Messina, Acre, Tiro, Limassol, Famagusta, Jopa, Ascalão

Tabela 8: Portos nos relatos dos viajantes

O controle do Mediterrâneo, assim, era garantido pelo controle de seus principais portos e para que alguma sociedade pudesse buscar obter o controle do mesmo era preciso buscar o controle efetivamente desses pontos. Isso porque a viagem pelo Mediterrâneo era marcada pela necessidade de paradas para busca de suprimentos, para esperar condições favoráveis à navegação, para descansar tripulação. Uma embarcação que partisse de Oriente rumo ao Ocidente, ou vice-versa, necessariamente precisaria fazer paradas, seguindo uma navegação de cabotagem e, por isso, era fundamental ter pontos de controle distribuídos por toda a costa desse mar. As disputas por hegemonia nele passam, então, pela disputa de controle sobre esses pontos.

Assim, é igualmente revelador que no *Itinerarium* o rei Ricardo se demore bastante tempo na ilha do Chipre buscando controle efetivo sobre a mesma enquanto o cerco em Acre avançava. Em certa passagem do texto somos informados que Ricardo recebe mensageiros do rei francês provocando-o por não seguir imediatamente para o cerco a Acre, demorando-se tempo demais em uma ilha dominada por cristãos (gregos) ao invés de se apressar para combater os sarracenos:

Continuing in a similar vein, they added abusively that instead of coming speedily with his forces he had given up essential business and was concentrating his efforts

⁸⁹ ABULAFIA, David. op. cit.

on useless exercises; he was arrogantly persecuting innocent Christians when close by there were still so many thousands of Saracens whom he should be attacking; although he seemed so valiant, when it came to engaging the Saracens he turned out to be a coward. The king was incensed and replied in words unfit to be recorded. All their efforts to dissuade him from his undertaking were in vain, although they pressed him very hard. He was busy enough harassing the Greeks, and not without good reason: for it seemed very much in the general interest to subjugate the island of Cyprus because it is so indispensable for the land of Jerusalem⁹⁰

Efetivamente a ilha acaba sendo conquistada por Ricardo, que depois a deixaria a cargo do rei Guido de Lusignan. Antes de dar continuidade à sua viagem para Acre, somos informados que Ricardo deixa ordens no Chipre para que enviassem alimentos para os cruzados, especialmente trigo, cevada e carne.⁹¹ A insistência do narrador em justificar a importância da empreitada de Ricardo em Chipre em parte parece indicar que o rei inglês sofreu duras críticas por isso posteriormente, assim como também temos notícias de como sua postura com relação a Jerusalém valeu críticas duras de pessoas que acreditavam que seria possível conquistar o controle da cidade. Assim, pode parecer que a insistência nesse ponto seria apenas devido a uma necessidade de justificar os feitos de Ricardo. Embora esse aspecto de busca de legitimação dos atos do rei inglês não deva ser descartado, não se pode negar que o controle desses pontos era algo estratégico.

Vimos exemplos, até aqui, de como os conflitos pelo controle dessas regiões passou muitas vezes pela disputa entre cristãos com muçulmanos ou bizantinos, mas não devemos tirar disso uma falsa impressão de que era apenas o aspecto religioso que impunha essas rivalidades.

No *Itinerarium* vemos diversas vezes o conflito entre o marquês Conrado de Monferrato, pretendente ao trono de Jerusalém, e os demais cruzados. A narrativa do *Itinerarium* traça essa personagem em termos bastante negativos, reconhecendo a legitimidade de Guy de Lusignan como rei, e busca várias vezes demonstrar como a figura de Conrado tramaria contra os cristãos ou ao menos não se esforçaria muito em ajudar. Somos informados que o marquês recusa a entrada de Geoffrey, irmão de Guy, em Tiro. Posteriormente, quando Ricardo tenta entrar na cidade, também é proibido:

⁹⁰ “Seguindo numa linha semelhante, eles abusivamente acrescentaram que ao invés de se apressar com suas forças tinha abandonado essas questões essenciais e estava concentrando seus esforços em atividades inúteis; que ele estava perseguindo cristãos inocentes de forma arrogante quando próximo dali havia milhares de sarracenos que ele deveria estar atacando; embora parecesse tão valente, quando se tratava de enfrentar os sarracenos ele se mostrava um covarde. O rei ficou enraivecido por isso e respondeu com palavras que não são próprias de serem registradas. Todos os seus esforços para dissuadi-lo de sua empreitada foram em vão, embora eles o tivessem pressionado bastante. Ele estava ocupado atacando os gregos e não sem bom motivo: porque parecia ser interesse geral controlar a ilha de Chipre porque ela era indispensável à terra de Jerusalém” [tradução livre]. ITINERARIUM[...]. op. cit.

⁹¹ Ibid.

However, when he wished to enter the city the marquis would not admit him, although the city had been entrusted to the marquis on condition that it should be returned to the heirs of the king and the kingdom. Not content with this insult, the marquis heaped insult on injury. Everyone who tried to enter the city, whether they were the king's messengers or pilgrims, were harshly treated⁹²

A relação do marquês com Ricardo e os demais cruzados segue oscilando ao longo do texto, com o marquês enviando auxílio em certas ocasiões e em outras se retirando para a cidade e evitando se envolver diretamente em campanhas. Por negociações diplomáticas – e segundo o narrador, por estratégias – consegue ser reconhecido como rei de Jerusalém comprometendo-se a participar diretamente das campanhas no Levante, mas morre antes disso. As referências feitas ao marquês, à disputa pela coroa de Jerusalém, são exemplos bastante claros que esses conflitos não eram determinados apenas pelo aspecto religioso e que, pelo contrário, a religião muitas vezes sequer era uma pauta.

Ainda com o papel estratégico assumido pelas cidades do Mediterrâneo e suas ilhas, notamos isso de maneira clara no *Itinerarium* conforme os exércitos começam a seguir rumo a Ascalão. Seguem sempre mantendo contato com a costa, por onde segue a frota acompanhando a marcha dos cruzados; carroças com bagagens e alimentos seguem entre a frota e o exército, para se verem protegidas. A preocupação em controlar pontos que pudessem facilitar a chegada de mantimentos, assim como de controlar pontos que pudessem servir a esses mesmos propósitos aos turcos surge igualmente o tempo todo.

Em última instância esse acaba sendo um dos fatores que seria usados como explicação para não sitiar a cidade de Jerusalém. A distância da costa dificultava que os cristãos pudessem enviar reforços e auxílios; também ficariam vulneráveis a ataques dos sitiados e de outros turcos enviados por Saladino. Por fim, mesmo que ultrapassassem essas adversidades, dificilmente teriam condições de conservar a cidade por muito tempo após sua conquista, uma vez que, finda a peregrinação, a maior parte daquele exército voltaria para casa.

Igualmente, não será sem motivação a exigência de Saladino pela destruição de Ascalão, quando Ricardo busca a trégua com o sultão. Ascalão era ponto estratégico para quem a dominasse, sobretudo dada a proximidade de Jerusalém. Uma trégua, como já dissemos anteriormente, só seria possível se não houvesse perspectiva de nenhum dos lados controlando aquele que era um porto intermediário importante entre o Egito e Jerusalém.

⁹² “Contudo, quando ele quis entrar na cidade o marquês não permitiu, embora a cidade tivesse sido confiada ao marquês na condição de ser devolvida aos herdeiros do rei e do reino. Não satisfeito com o insulto, o marquês somou injúria ao insulto. Todos que tentavam entrar na cidade, quer fossem mensageiros do rei ou peregrinos, eram tratados cruelmente” [tradução livre]. ITINERARIUM[...]. op. cit.

Insistimos até aqui, ao mencionar o valor estratégico das cidades costeiras, no seu aspecto bélico, com destaque especial aos portos. Devemos aqui insistir que esse valor dos centros urbanos estrategicamente situados na margem do Mediterrâneo não se dava apenas em virtudes de disputas bélicas. Benjamin de Tudela ressalta bastante essas cidades, ainda que dando pouca atenção às guerras entre cristãos e muçulmanos. O viajante judeu tinha outras preocupações em seu relato, raramente se voltando para pensar esses aspectos, voltando-se mais claramente para o mapeamento das comunidades judaicas, dos lugares sagrados do judaísmo, constituindo uma verdadeira topografia do sagrado, e ainda para as cidades com atividades mercantis ou econômicas de destaque e que, por isso, atraíam povos de toda parte.

Embora não se preocupe muito com as guerras, o viajante dá bastante valor à fortificação das cidades. Cidades com boas estruturas eram cidades seguras para os habitantes e viajantes e para a prática dos negócios, e assim vemos o viajante muitas vezes chamar atenção para cidades bem fortificadas, embora raramente saliente disputas militares pelas mesmas. Ao falar da corrente do porto de Tiro, o viajante não menciona um controle da entrada de inimigos – até porque sua viagem se dá em contexto de trégua entre muçulmanos e cristãos do Levante; pelo contrário, fala no uso da corrente como um controle para impedir o roubo de navios e que o controle dessas correntes era feito pelos arrecadadores de impostos.⁹³

Estruturas fortificadas poderiam servir tanto à segurança das atividades econômicas das cidades e controle de fluxo em períodos menos conturbados quanto ao bloqueio ao inimigo em períodos conflituosos. Tiro é referida por Benjamin como uma cidade de intensa atividade mercantil, atraindo pessoas de várias regiões ao redor. O mesmo se percebe em sua menção a Ascalão, que surge como um lugar de intensa atividade comercial dada sua posição de fronteira com as terras do Egito.⁹⁴

Esse Mediterrâneo que as fontes nos permitem vislumbrar não é apenas um Mediterrâneo de conflitos políticos e religiosos e de disputa por hegemonias. Há o espaço para o comércio e também para a circulação de ideias, as peregrinações e visitas a lugares sagrados, e todas as fontes nos permitem ver isso de maneira bastante clara.

Em Benjamin de Tudela, como demonstramos no capítulo 3, toda a viagem parece acompanhada por um forte interesse em mapear lugares sagrados. As menções, raras porém não existentes na parte Ocidental, vão se intensificando conforme o viajante se aproxima da região do Levante. Não se restringindo às margens do Mediterrâneo, o viajante continua seu relato agregando informações com base em suas observações ou relatos de terceiros, sempre atento a

⁹³ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 18.

⁹⁴ Ibid.

aspectos de atividades locais e sobretudo de lugares dotados de significado religioso. O relato de Ibn Jubair, igualmente, como também já vimos, traz bastante desse aspecto religioso, embora ele se realize por excelência não nas margens do Mediterrâneo, mas nas cidades mais interiorizadas de Meca e Medina, lugares sagrados por excelência para o Islã. Ainda assim, enquanto atravessa o Mediterrâneo, seja na ida ou na volta, pontua seu relato de intervenções divinas que demonstrariam a manifestação constante da atuação divina em todo o trajeto.

Por fim, o *Itinerarium* dota o mundo de sacralidade na realização bélica da cruzada. Os lugares a serem retomados são, por si mesmos, dotados de significado especialmente religioso, como Jerusalém. Para além disso, as mortes dos cruzados vão sendo retratadas como eventos de martírios, criando assim uma geografia do sagrado conforme se desloca por aquelas regiões, superpondo um espaço que em grande medida já era dotado de sacralidade no cristianismo com novos elementos de sacralidade com o surgimento de novos mártires. Some-se a isso, ainda, o culto dos santos e o desejo pelas relíquias, que se manifesta igualmente ao longo de todo relato.

As festas religiosas encontram espaço igualmente nos relatos, e menções são feitas a dias comemorativos nas religiões dos viajantes. O *Itinerarium* organiza-se cronologicamente, muitas vezes, pela menção das festas dos santos, além de sempre trazer menções aos banquetes por ocasião da Páscoa ou do Natal. Ibn Jubair, igualmente, ao fazer do calendário muçulmano um elemento da sua organização cronológica, traz também para o centro do seu relato uma cronologia que é bastante marcada pelas festas religiosas, e os meses do Ramadã ganham sempre menção especial. O viajante chega ainda a aludir a festas cristãs, como o Natal e ainda ao dia de todos os santos:

The night of Thursday the 24th of Rajab, the 1st of November according to the non-Arabs, was a festival for the Christians, and they celebrated it with lighted candles. Hardly one of them, big or little, male or female, but carried a candle in his hand. Their priests led them in prayers on the ship, then one by one rose to preach a sermon and recall the articles of their faith. The whole ship, from top to bottom, was luminous with kindled lamps.⁹⁵

Benjamin, por sua vez, faz menções ao dia 09 de Av, com os judeus se reunindo na sinagoga de Ezra para rezar.⁹⁶ Faz ainda uma menção breve à Páscoa, mas não se trata, diferentemente dos outros dois relatos, de falar sobre sua experiência pessoal de viagem na

⁹⁵ “Na noite de quinta-feira, dia 24 de Rajab, o dia 01 de novembro de acordo com os não árabes, foi uma festa dos cristãos, e eles celebraram com velas acesas. Quase todos, grandes ou pequenos, homens ou mulheres, carregavam uma vela nas mãos. Seus sacerdotes os conduziram em orações no navio, e então um por um fez um sermão e lembrou seus artigos de fé. Todo o navio, de cima a baixo, estava iluminado por essas lâmpadas acesas” [tradução livre]. IBN JUBAYR. op. cit., p. 328

⁹⁶ BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., p. 33

ocasião da festa Judaica. O relato de Benjamin, como vimos, dá pouco espaço para a subjetividade, e embora se faça recurso a expressões que insistam que o viajante viu ou ouviu dizer, raramente o vemos mencionar experiências pessoais na viagem. Ainda assim, como grande catalogador dos povos com os quais trava contato, o vemos fazer referência à maneira como a Páscoa era celebrada pelos samaritanos: “On Passover and the other festivals they offer up burnt-offerings on the altar which they have built on Mount Gerizim, as it is written in their law[...]”.⁹⁷

Benjamin não se limita a festas ou celebrações judaicas, embora seu olhar esteja mais voltado para essas. Assim, o vemos mencionar a celebração muçulmana do El-id-bed Ramazan, ou seja, o festival depois do Ramadã: refere-se aqui ao ‘Īd al-Fiṭr.⁹⁸ Ao fazer essa menção, vai mais longe e busca estabelecer conexão entre a festa maometana e a dos judeus da Páscoa

In the Caliph's palace are great riches and towers filled with gold, silken garments and all precious stones. He does not issue forth from his palace save once in the year, at the feast which the Mohammedans call El-id-bed Ramazan, and they come from distant lands that day to see him. He rides on a mule and is attired in the royal robes of gold and silver and fine linen [...] Afterwards he gives them his blessing, and they bring before him a camel which he slays, and this is their passover-sacrifice.⁹⁹

Com relação aos cristãos, embora não faça menções específicas a festas e celebrações, menciona aspectos de sua crença, ao falar que cristãos fazem peregrinação à igreja do Sepulcro onde estaria o lugar de sepultamento de Jesus.¹⁰⁰

Cada viajante, em seu contexto e com seus filtros, provenientes dos seus meios sociais, cultura, religião, nos trazem um olhar que não se furta de observar e classificar os povos com os quais travam contato. Cada um deles estará atento a aspectos diferentes, mas notamos sempre esse interesse por aquilo que desperta sua curiosidade, seu fascínio, sua repulsa.

Da mesma forma, a maneira de ver e representar o espaço vai mudando, levando em consideração esses mesmos elementos. Benjamin privilegia as cidades com atividades intensas de troca, com comunidades judaicas expressivas ou ainda nas quais identifique elementos fundamentais de uma memória e identidade judaicas. É um olhar certamente diferente daquele

⁹⁷ “Na Páscoa e outras festas eles queimam oferendas no altar que eles construíram no monte Gerizim, como está escrito em sua lei [...]” [tradução livre]. Ibid., pp 20-21

⁹⁸ JACOBS, Martin. Linguistic Hybridity and the Muslim-Jewish imaginary in Benjamin of Tudela’s description of Baghdad. Disponível em: < <https://tinyurl.com/y5cpduft> >. Acesso em: 17 de fevereiro de 2019.

⁹⁹ “No palácio do califa há muitas riquezas e torres repletas de ouro, tecidos de seda e pedras preciosas. Ele não sai desse palácio a não ser uma vez no ano, na festa que os maometanos chamam de El-id-bed Ramazan, e eles vêm de terras distantes naquele dia para vê-lo. Ele monta uma mula e veste os trajes reais de ouro e prata e linho de qualidade [...]. Depois ele os abençoa e eles levam um camelo até ele e ele o abate, e esse é o sacrifício da Páscoa deles” [tradução livre]. BENJAMIN DE TUDELA. op. cit., pp. 36-7

¹⁰⁰ Ibid. p. 22

de Ibn Jubair, atento a questões sobre o zelo da fé islâmica em sua hajj a Meca e também atento aos problemas e divisões que se abatem sobre o mundo muçulmano. O *Itinerarium*, por sua vez, relatando um período de conflito religioso, traz um olhar voltado para o embate entre religiões, ao mesmo tempo em que atenta para disputas políticas e ideológicas no interior da própria cristandade latina.

Ainda assim, as três fontes nos permitem vislumbrar um Mediterrâneo que é tanto capaz de integrar quanto afastar, que tanto pode ser um impedimento quanto um convite à navegação e às trocas. As três fontes se preocupam com a maneira como se experimenta esse espaço, seja suas águas propriamente, seja suas margens e terras adjacentes. Viajantes que lidam com as questões bastante pragmáticas da viagem, seus olhares também se voltam para questões como redes de solidariedade, lugares para hospedagem, portos, atividades locais, fortificação do espaço urbano, rotas e caminhos, disponibilidade de alimentos, pontos de parada enfim, com a materialidade da viagem.

É um Mediterrâneo marcado pelo conflito, mas igualmente pela troca, por encontros e desencontros, afastamentos e aproximações. É o Mediterrâneo através do qual guerras são feitas e cujos pontos estratégicos precisam ser controlados, mas também de navios que transportam soldados, peregrinos, clérigos, nobres, reis.

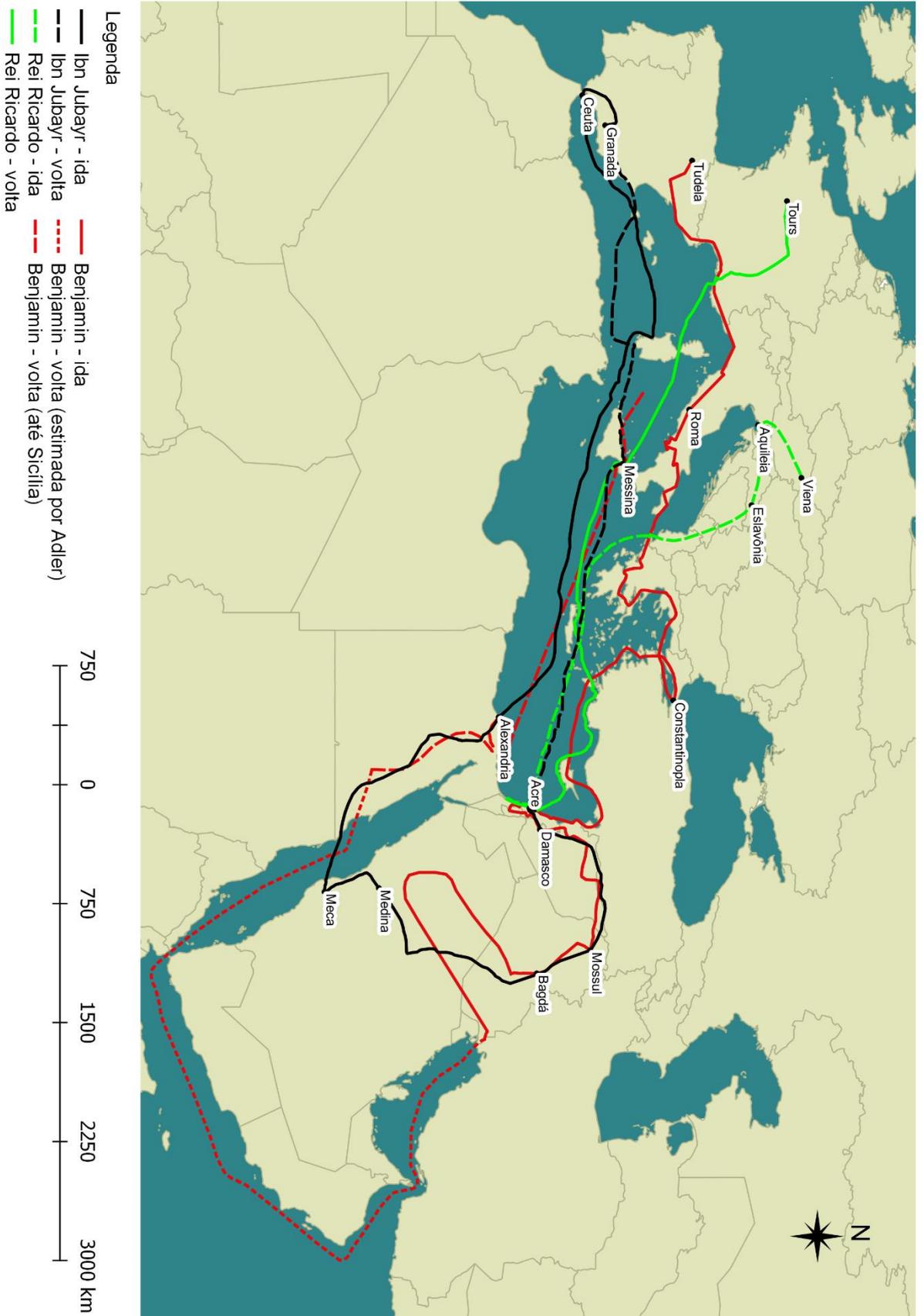
Os caminhos escolhidos, por vezes, coincidem, e em grande medida isso se deve às rotas possíveis, considerando os ventos e correntes do Mediterrâneo. Superpondo os mapas elaborados com uso do QGIS e que foram apresentados nos capítulos de fonte, conseguimos visualizar o que essas rotas têm em comum. Notamos que, embora questões como governos locais pudessem interferir nas escolhas adotadas, com Jubayr priorizando uma rota por lutas do Islã ao passo que Ricardo Coração de Leão tende a se manter em um caminho por terras cristãs, o mar é o denominador comum e que leva, por vezes, à necessidade de adaptações. Como vimos, a viagem era perpassada por muitas paradas ao longo do caminho, para reabastecimento, para esperar a melhora de condições climáticas, para aguardar ventos mais favoráveis.

Isso leva à necessidade de priorizar cidades com portos adequados a receber os viajantes. Benjamin e Ricardo, por exemplo, passam por Marselha, embora Benjamin não nos dê nenhuma informação específica sobre o porto, apenas dizendo que dali era possível seguir por mar. O estreito de Faro, situado entre Messina e Calábria, igualmente, é um lugar privilegiado nos percursos e também lugar onde vemos os viajantes passarem por dificuldade no mar. As ilhas de Creta e Chipre, igualmente, surgem como pontos privilegiados para que os viajantes possam então dar prosseguimento a seus percursos. Em certos momentos as rotas se desencontram,

como não poderia deixar de ser, pois são viagens com destinos e objetivos distintos. Ibn Jubair acaba indo rumo ao Egito e dali, seguindo o Nilo e depois o deserto, alcança Aidabe onde atravessa o mar Vermelho, para seguir um longo caminho por terra pelas regiões sagradas do Islã e também as cidades mais significativas de sua religião, até finalmente se aproximar novamente da costa do Mediterrâneo para empreender sua volta para casa.

Benjamin, por sua vez, após atravessar a península Itálica, por vezes seguindo por mar e por vezes por terra, segue para os Bálcãs, passa por Constantinopla, dando destaque para as comunidades judaicas que viviam em Bizâncio para então seguir para o Levante, onde começa a se deslocar por regiões sagradas do judaísmo e a buscar lugares significativos da tradição judaica, como sua busca pelas tribos de Israel denota. Sua viagem em certos momentos se torna mais difícil de ser precisada, pois o viajante incorpora muitos relatos que fogem à sua própria estrutura narrativa. De toda forma, parece que conseguimos acompanhar novamente seus passos a partir do Egito e depois em seu retorno para a Europa, quando após a ilha da Sicília seu caminho volta a se tornar improvável e de difícil rastreio.

Richard de Templo, narrando o caminho de Ricardo Coração de Leão, acompanha uma rota que é mais curta, e que não terá tanta penetração na região do Levante. Sendo um relato de uma Cruzada, acompanhamos muito pouco de uma interiorização pelo território da Ásia Menor. Em um contexto de guerra, a preocupação dos exércitos de se manter sempre próximo à costa se sobressai no relato e esse é um dos fatores determinantes para a decisão de não sitiarem Jerusalém. Combinada a trégua com Saladino, Richard de Templo nos relata o caminho de volta de Ricardo que, aqui, toma um caminho pouco usual para os relatos analisados aqui. Cansado da viagem por mar, o rei então buscaria o primeiro sinal de terra firme para então retornar para o lar mantendo um curso por terra o máximo possível. Atracando em uma região de domínio bizantino, o rei tentaria atravessar o continente disfarçado, mas acabaria sendo refém em Viena, onde terminamos o acompanhamento de seu percurso. Somente após o pagamento de seu resgate é que o rei retornará para a Inglaterra e terá de lidar com problemas de desafio à sua autoridade tanto por parte de seu irmão, João, seus nobres e ainda pelos ataques efetuados pela coroa francesa.



Mapa 11: Sobreposição das rotas dos viajantes

Fisicamente, esse Mediterrâneo se configura como um mar que permite interações e contatos entre povos de características distintas que se aproximam em certos aspectos e se distanciam em outros. Permite o acesso a pontos geograficamente opostos e isso só é possível graças aos pontos de parada, com sua rede para receber viajantes espalhadas por toda a costa do mar, sejam eles soldados, mercadores, peregrinos.

Os três relatos também se constroem pela ideia de uma região situada a Leste que, afastada, é o espaço da realização de *mirabilias*, da manifestação do religioso, da busca pelas origens de seus povos. Os três relatos, cada um à sua maneira, constroem noções de um oriente que é destino e objetivo. Se há um itinerário mais ou menos planejado antes do início de uma viagem, esse itinerário comporta alguma flexibilidade, mas o destino a ser alcançado será sempre o horizonte que guiará os viajantes. Quando partem, esses viajantes carregam com si modelos e projeções do que encontrarão em seu destino e vão buscando adequar aquele mapa mental desse *lá* com a realidade que encontram nesses lugares. Isso nem sempre se dará sem choque e sem tensão.

Ao fim o que se percebe é que a experiência da viagem modifica esses viajantes. Sua concepção do Mediterrâneo, longe de ser única, é plural, multifacetada, marcada por regiões, povos, governos e culturas distintas. Marcada por relações políticas, religiosas, econômicas que se combinam para trazer configurações as mais variadas para as relações humanas e que não são determinadas pela ideia monolítica de uma identidade homogeneizadora cristã em contraposição a outra igualmente homogeneizadora muçulmana. A religião não será o elemento determinante, mas um dos muitos componentes da visão de mundo desses viajantes.

Conclusão

Partimos, nesse estudo, de uma premissa que, embora simples, é fundamental: viajou-se na Idade Média. Isso é importante de ser enfatizado porque a ideia de uma Idade Média marcada pela imobilidade humana por vezes ainda parece se perpetuar, se não entre os medievalistas, entre historiadores de outros temas e recortes cronológicos e se perpetua nas visões contemporâneas sobre uma Idade Média marcada pela imobilidade, pela irracionalidade, pelas trevas e pelo atraso.

Estruturamos nossa análise em duas partes, sendo a primeira, *Mare Nostrum*, voltada para a delimitação dos pressupostos da pesquisa. A segunda parte, *Três olhares sobre o Mediterrâneo*, buscou mostrar de que maneira as narrativas de Benjamin de Tudela, Richard de Templo e Ibn Jubair nos fornecem elementos para pensar a viagem medieval, as representações e concepções do Mediterrâneo e as relações com o outro.

Insistir na mobilidade medieval implica também pensar como o medievo conciliou a mobilidade humanas e o ideal dos laços comunitários e das redes de solidariedade estabelecidas nas comunidades de origem. Assim, essas duas questões foram centrais e discutidas no capítulo 1, O Grande Mediterrâneo.

Também tivemos como objetivo, nesse primeiro capítulo, definir quem eram os viajantes medievais, demonstrando a grande variedade de tipos que empreenderam essas jornadas, suas motivações, os riscos aos quais se submetiam, os preparos que empreendiam antes de se lançarem nessas jornadas e os mecanismos que a sociedade medieval criou para lidar com sua situação de mobilidade e desligamento, ainda que temporário, de seus laços comunitários.

Estabelecidos esses pressupostos, também se buscou nesse primeiro capítulo discutir o conceito historiográfico do Mediterrâneo, a maneira como historiadores e geógrafos o conceberam ao longo das últimas décadas. Ressaltou-se a importância do conceito de Grande Mediterrâneo braudeliano, insistindo que esse Mediterrâneo não se restringiria aos limites meramente físicos do mar, mas também se estenderia por regiões que se inseriam nessas redes de maneira mais ampla.

Outra questão importante que se abordou nesse primeiro capítulo foi o contexto do século XII nas culturas que, tocadas pelo mar Mediterrâneo, interagiram cada vez mais a partir daquele momento. Assim, o capítulo 1 se voltou ainda para o delineamento das relações de força que se configuraram na Cristandade, em Bizâncio e no Islã. Buscou-se apresentar as

principais linhas de força que estiveram em operação no contexto das viagens narradas por Benjamin de Tudela, Richard de Templo e Ibn Jubair.

Nesse sentido priorizou-se o movimento de ascensão e expansão das cidades italianas e o papel que viram a desempenhar no Mediterrâneo, em sua relação com o mundo latino, mas também com Bizâncio e o Islã, demarcando já de início que o fator religioso esteve longe de engessar as relações de troca cultural e econômica mesmo no contexto da Terceira Cruzada. Destacou-se ainda os processos que, no Ocidente, acabaram por interferir para que a Cristandade se voltasse mais para o Mediterrâneo, com a ascensão das cidades, o crescimento demográfico, a intensificação das trocas locais e mesmo no Mediterrâneo.

Quanto ao contexto bizantino, buscou-se demonstrar como sua relação com a Cristandade vinha de um longo processo de estranhamentos e desconfianças, cismas e tensões que levariam a acusações de ambos os lados de traição no contexto das Cruzadas. A ascensão dos seljúcidas e as perdas sofridas para os mesmos, sobretudo a partir da Manzikerte e o estabelecimento do Sultanato de Icônio também ganharam destaque pois é em decorrência disso que ganharia impulso o movimento das cruzadas. As tensões dessa relação de Bizâncio com a Cristandade e com o Islã foram centrais para pensarmos as escolhas dos viajantes em suas rotas e a entender sua maneira de representar os bizantinos.

Destacou-se ainda, com relação ao Islã, como o século XII foi também um momento de redefinições; vindo de um longo processo de fragmentação e poderios regionais, o Islã do século XII viveria uma tentativa de novas centralizações em torno da figura de Saladino, que traz de novo para uma mesma esfera as regiões do Egito, Síria, Iraque, Irã, entre outras. Outra potência que busca se afirmar, nesse contexto, seria o califado dos almoádas, que detinha o controle do noroeste africano e de al-Andaluz e que tinha pretensões de liderança moral, religiosa e política do *dar al-Islã*.

O capítulo 1, nesse sentido, buscou estabelecer as linhas mestras principais para se pensar a viagem medieval, o contexto no qual ela se deu, a realidade e dificuldade experimentada pelo viajante, enfim, buscou estabelecer os pressupostos principais desta tese.

O capítulo 2, *Ver e ouvir dizer*, lidou com o tema das narrativas de viagens medievais produzidas no século XII nesse contexto de intensificação dos contatos e trocas culturais. Se, como demonstramos, os relatos de viagem muitas vezes existem para períodos anteriores ao analisado, a mudança do século XII com o maior fluxo humano através das águas do Mediterrâneo teve como consequência um aumento da produção dessa narrativas, levando ao

estabelecimento de obras consideradas fundadoras, como é o caso do texto de Ibn Jubair considerado por muitos como um texto inaugural do gênero *rihla*.

Apresentamos, ainda nesse segundo capítulo, as discussões em torno dos elementos de *ficção* e de *realidade* e o quanto essa dicotomia se mostra pouco operacional para classificar e ordenar os relatos de viagem medievais, considerando que tais oposições não eram operadas no medievo da mesma maneira como a sociedade contemporânea o faz.

Discutimos ainda, nesse segundo capítulo, a questão da existência do gênero literário narrativa de viagem. Dialogando com as contribuições da área dos estudos literários, buscou-se aproveitar as categorias de análise empregadas por essa área do conhecimento. Contudo, buscamos insistir nos riscos que uma ideia de um gênero literário como algo fechado e bem delimitado poderia trazer para a análise, correndo-se o risco de que aquilo que deveria ser uma ferramenta de análise se mostrasse como uma camisa de força. Assim, embora evitando a noção de gênero como algo bem definido e delimitado, aproveitou-se as contribuições dos estudos literários para se pensar a estrutura das narrativas de viagens medievais e assim buscar esclarecer elementos das fontes analisadas na pesquisa.

Fez-se, ainda, um percurso sobre as narrativas de viagens do mundo cristão, judaico e muçulmano, atentando para as características específicas de cada uma delas. Por fim, o capítulo 2 buscou apresentar os principais *topoi* encontrados nas narrativas de viagem, como o itinerário, o ordenamento cronológico, o caráter informativo do relato e a geografia sagrada e mítica. Esses elementos foram fundamentais para a análise das fontes feita na parte 2 dessa tese.

A segunda parte, Três Olhares sobre o Mediterrâneo, teve por objetivo a análise das fontes a partir dos elementos elencados na primeira parte da tese.

O capítulo 3, Yam Gadol, debruçou-se especificamente sobre o *Sefer Masa'oth* (Livro de viagens) de Benjamin, judeu da cidade de Tudela que na segunda metade do século XII teria realizado uma viagem de sua terra Natal, passando pelas principais cidades em torno do Mediterrâneo. Foi feito um levantamento sobre os principais manuscritos e edições da obra bem como a apresentação de suas linhas gerais.

Buscou-se demonstrar o quanto para este viajante o mapeamento das comunidades judaicas do Mediterrâneo foi priorizado, bem como os elementos de uma sacralidade espacial contribuíram para a construção de uma geografia sagrada cuja manifestação se condensa na região do Levante. Analisou-se quais elementos eram centrais para o viajante em sua concepção do espaço, com destaque para o ambiente urbano, as atividades mercantis e para ambientes de corte. O viajante demonstrou grande interesse em identificar judeus em posição de liderança, comunidades onde contariam com autonomia frente ao governo local, para além das redes de

solidariedade já citadas. Por fim, buscou-se demonstrar como Benjamin de Tudela, ao viajar rumo a Leste, foi efetuando a classificação dos diversos grupos humanos com os quais tomava contato, hierarquizando-os em funções de critérios variados.

O capítulo 4, *Baḥr al-Rūm – O Mediterrâneo* de Ibn Jubair, voltou-se para a análise da *rihla* de Ibn Jubair, viajante muçulmano, servidor do governante almóada de Granada que no ano de 1183 empreendeu sua *haji*, viagem de peregrinação a Meca, retornando para casa em 1185. Buscou-se, novamente, um levantamento das fontes e edições da obra e a apresentação da estrutura do relato e das questões que influenciaram a visão de mundo de Ibn Jubair. Novamente, destacou-se os elementos sobretudo urbanos da geografia pensada por Ibn Jubair, destacando-se os elementos que em seu relato o viajante destaca nas cidades em torno do Mediterrâneo. Ressaltou-se o quanto sua obra contribui para o conhecimento do cotidiano da viagem e das dificuldades pelas quais o viajante medieval passava. Também o conhecimento do clima e dos períodos mais adequados para a viagem foram apontados como elementos centrais da obra de Ibn Jubair. No que se refere à maneira como o viajante classificou e ordenou os *outros*, o texto demonstrou como a oposição entre cristãos e muçulmanos não dá conta da complexidade dessas relações; demonstrou-se que muitas vezes as características enfatizadas como marcadoras de alteridade não passavam pela questão de um outro cristão, e muitas vezes é dentro de sua própria comunidade religiosa que Ibn Jubair verá ressaltados esses elementos. Também se atentou para a temática do sagrado em Ibn Jubair, sagrado esse que se condensa em sua passagem por Meca, sendo essa a motivação aparente e principal de seu relato. Buscou-se ainda salientar o quanto os conflitos geopolíticos que permeavam o próprio Islã ajudam a compreender a maneira como esse viajante pensou seu papel no mundo, ressaltando uma prerrogativa política, moral e religiosa almóada diante de um mundo do dar al-Islã que, para ele, seria marcado pela vaidade, pelos maus tratos aos peregrinos, pelo cisma e pela heresia.

O capítulo 5, *Mare Mediterraneum*, analisou a crônica da Terceira Cruzada produzida pelo prior da Santíssima Trindade de Londres, Richard de Templo, sobre a participação do rei Ricardo Coração de Leão na Terceira Cruzada, conhecida como Cruzada dos reis. No estudo sobre os manuscritos e edições, foram apresentadas questões da crítica da fonte e do estabelecimento de suas origens, diálogos e intertextualidades com outros textos sobre essa mesma cruzada. No que se refere à representação do espaço, demonstrou-se como, diferente dos demais relatos, no *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi* o foco costumou ficar em grande parte do relato nos espaços extramuros. Ainda assim, a importância das cidades, sobretudo de seus elementos de fortificação, são centrais na construção da obra e demonstram uma percepção de um espaço bastante urbano e marcado pela necessidade de fortificações. A

sacralidade dessa obra se mostrou construída não apenas em sua relação com um espaço sagrado ao qual se remete e que é o fim último da empreitada, mas pela própria criação de novos elementos de sacralidade que reforçariam a legitimidade dos objetivos dos cruzados. Relatos de milagres realizados durante as batalhas, de soldados tornados mártires durante os enfrentamentos e a emergência de relíquias ao longo do mesmo – como foi o caso dos fragmentos da cruz anunciados ao longo do relato – trazem para o *Itinerarium* maneiras novas de construção de uma geografia sagrada que se constrói não apenas pelo espaço em si mas pela ação desenvolvida naquele espaço na busca pela recuperação do mais sagrado dos lugares para os cristãos – Jerusalém.

No que diz respeito à maneira como o *Itinerarium* mostrou construir as ideias de identidade e alteridade, novamente buscou-se apontar que o elemento religioso esteve longe de ser determinante para a percepção de alteridades extremas, mesmo em um contexto bélico-religioso. O *outro* nesse sentido pode, em certos momentos, ser o turco ou o árabe, que pode ser caracterizado como pagão, inimigo ou infiel; mas pode também ser o grego, o normando, o francês, o cipriota, com seus interesses políticos antagônicos, suas tensões e disputas. Da mesma forma, o turco e o árabe podem encontrar elementos de identificação, como na valorização de seus aspectos guerreiros, havendo mesmo uma tentativa de estabelecimento de aproximação pelo caráter cavaleiresco.

O capítulo 6, Encontros e Desencontros, buscou comparar o *Sefer Masa'oth* de Benjamin de Tudela, a *rihla* de Ibn Jubair e o *Itinerarium* de Richard de Templo para apreender as convergências e divergências em torno da percepção desses viajantes sobre o mar Mediterrâneo. Apontou-se para as semelhanças em torno das representações dos espaços do Mediterrâneo, com destaque para os pontos estratégicos de uma navegação de etapas, onde os viajantes poderiam reabastecer-se de suprimentos para as etapas seguintes da viagem ou aguardar condições mais favoráveis do mar. Da mesma forma, uma semelhança apontada nos relatos é a construção de uma geografia sagrada, com o espaço do leste do Mediterrâneo – e no caso de Ibn Jubair, interiorizando-se para a Ásia – sendo o espaço de maior concentração dessa geografia sagrada, que nos textos se manifestam pela menção de edifícios religiosos, lugares de sepultamento, relíquias, milagres, martírios.

O capítulo 6 aponta ainda para classificações, hierarquizações e ordenações sobre o Mediterrâneo, tanto entendido aqui como o mar em sentido estrito, quanto ao cordão de cidades portuárias que constituem os pontos nodais do deslocamento e das narrativas.

O trabalho nos permitiu demonstrar que o Grande Mediterrâneo tem elementos de sua percepção compartilhados entre viajantes de origens distintas. A centralidade de um cordão de

idades, sobretudo portuárias, é algo que se faz presente em todas elas, e se explica entre outros elementos pela necessidade de pontos de segurança em uma navegação por etapas. Esse cordão de cidades vem acompanhado por uma série de estruturas visando dar conta da recepção do viajante, fosse com o objetivo de controlar melhor o fluxo humano e de mercadorias, como nas alfândegas, *funduqs* e *khans*. Fosse para oferecer suporte ao peregrino, com os próprios edifícios religiosos muitas vezes recebendo os mesmos.

Esse Grande Mediterrâneo é igualmente marcado pela experiência da viagem, com seus ritmos impondo a necessidade dos viajantes se demorarem mais em determinados lugares na espera por condições mais favoráveis para a continuidade de sua viagem. É ainda um Mediterrâneo de trânsito humano, de ideias, de mercadorias, onde o fator religioso não se impõe como limitador das relações mesmo nos períodos de tensões mais acirradas.

É o meio físico para o acesso a um Oriente construído, muitas vezes exótico, muitas vezes origem de mitos e sacralidades múltiplas, onde os viajantes projetam seus anseios religiosos e políticos. Ou melhor dizendo, orientes construídos, pois cada viajante, ao projetar nesse espaço seus filtros e visões de mundo, constrói um oriente próprio, que lhe é particular e que pode ou não guardar relação com aquele construído dos demais viajantes. Em comum entre esses mapas mentais construídos haveria, talvez, o privilégio dado ao espaço físico do oriente para a realização desses anseios.

No entanto, o próprio Mediterrâneo é também uma fabricação. É inegável que tenha uma existência bastante concreta e cujos ritmos os viajantes medievais conheciam e tentavam se adequar. Contudo, a maneira como o percebiam e experimentavam, está longe de corresponder à maneira que a contemporaneidade o faz. O mar não foi sempre visto como uma grande unidade, e para isso contribuiu a própria navegação em etapas, que o dota de uma rede de ilhas e cidades e que se reflete nos nomes atribuídos pelos viajantes a ele. Não há um Mediterrâneo que faça das sociedades por ele banhadas uma grande unidade civilizacional, embora certamente ele contribua para que estabeleçam contatos e trocas. Se é verdade que ao longo deste trabalho remetemos à concepção de Grande Mediterrâneo de Braudel, no sentido de pensarmos menos em termos dos limites físicos do mar, alargando o escopo de abordagem, é preciso compreender que para além dos elementos comuns e de convergência desse Mediterrâneo, a percepção que esses viajantes têm é bastante múltipla e diversificada. A bem da verdade, talvez, devamos nos questionar aqui se sequer houve um Mediterrâneo para esses viajantes e não, novamente, Mediterrâneos, marcados pela multiplicidade, pela diversidade cultural, pelos conflitos e tensões religiosos ou geopolíticos, espaço de interações e disputas, de engendramento de identidades e de encontro com o sagrado.

Referências

FONTES:

Benjamin de Tudela

BENJAMIN DE TUDELA. ADLER, Marcus Nathan (trad.). *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Londres: Oxford University Press, 1907.

ASHER, Adolf (trad.). *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Londres e Berlim: A. Asher & Co., v. 2, 1841.

Richard de Templo

ITINERARIUM PEREGRINORUM ET GESTA REGIS RICARDI. NICHOLSON, Helen (ed. e trad.). *The Chronicle of the Third Crusade: The Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*. Burlington: Ashgate, 2016. recurso eletrônico

ARCHER, Thomas Andrew. *The Crusade of Richard I: 1189-1192*. Nova York: G.P. Putnam's Sons, 1889.

BRUNDAGE, James. *The Crusades: A Documentary History*. Milwaukee: Marquette University Press, 1962.

BONGARS, Jacques. *Gesta Dei per Francos*. Hanover, 1611.

GALE, Thomas (ed.). *Historiae Anglicanae Scriptorum Quinque*. Oxford: Sheldon, 1687.

HALLAM, Elizabeth. *Chronicles of the Crusades*. Nova York: Welcome Rain Editors, 1989.

MAYER, Hans. *Das Itinerarium peregrinorum. Eine zeitgenössische englische Chronik zum dritten Kreuzzug in ursprünglicher Gestalt*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1962.

PAULI, Reinhold (ed.). Ex itinerario peregrinorum auctore Ricardo Londoniensi. In: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*. Stuttgart: 1885. T. XXVII. pp. 191-219.

STUBBS, William (ed.). *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*. Londres: Longman, Green, Longman, Roberts and Green, 1864.

Ibn Jubair

IBN JUBAYR. BROADHURST, Roland (trad.). *The Travels of Ibn Jubayr*. Londres: Goodword Books, 2013 (reimpressão).

DE GOEJE, M. J (ed.). *The Travels of Ibn Jubayr*. Leiden, 1907.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Maurice et al (ed). *Ibn Jobair. Voyages*. Paris, 1949-1965. 4v.

SCHIAPARELLI, Celestino. *Ibn Gubayr: Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto*. Roma: Casa Editrice italiana, 1906.

WRIGHT, William (ed.). *The Travels of Ibn Jubayr*. Leiden, 1852.

REFERÊNCIAS

ABELS, Richard. *Itinerary of the Pilgrimage and Deeds of King Richard [the Lionheart]: Excerpts from Book IV: Richard's March from Acre to Arsuf*. Disponível em: <http://www.usna.edu/Users/history/abels/hh381/Itinerary%20of%20Richard%20I_march.htm> [Acesso em: 10 de setembro de 2015]

ABULAFIA, David. *O Grande Mar: uma história humana do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014. recurso eletrônico.

AMARI, Michele. *Extrait Du voyage de Mohammed ebn-Djobair*. Journal asiatique: ou recueil de mémoires, d'extraits et de notices relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux sciences, à la littérature et aux langues des peuples orientaux. 1846, s. 4, t. 7, p. 209. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k93147g/f208.image.r=amari>> [Acesso em: 25 de janeiro de 2018]

ANGOLD, Michael. *Bizâncio: a ponte da antiguidade para a Idade Média*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

ARMSTRONG, Karen. *Islam: A Short History*. Nova York: The Modern Library, 2002.

ARCHER, Thomas Andrew. *The Crusade of Richard I: 1189-1192*. Nova York: G.P. Putnam's Sons, 1889.

BAADJ, Amar. *Saladin, the Almohads and the Banu Ghaniya: The Contest for North Africa (12th and 13th Centuries)*. Leiden: Brill, 2015.

BALARD, Michel. Bizâncio visto do Ocidente. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006. v 1.

_____. DUCCELLIER, Alain. *Bizâncio e o Ocidente*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.

BARAKAT, Halim. *The Arab World: Society, Culture and State*. Berkeley: University of California Press, 1993. p. XI.

BARROS, José D'Assunção. Revisitando uma polêmica: as teses de Henri Pirenne sobre a Economia Medieval. *Revista Economia e Desenvolvimento*, Santa Maria, v. 26, n. 2, pp. 43-55, 2014.

BARROS, José D'Assunção de. História Comparada: um novo modo de ver e fazer a História. *Revista de História Comparada*, v. 1, n. 1, pp.1-30, 2007.

BASCHET, Jerome. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BISSIO, Beatriz. *Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV): o exemplo de Ibn Jaldún e Ibn Battuta*. Niterói: UFF, 2007. 415f. Tese (Doutorado). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – ICHF, Universidade Federal Fluminense, 2007.

BONEBACKER, S. A. Three Manuscripts of Ibn Jubayr's Rihla. *Rivista degli studi orientali*, Roma, v. 47, fasc. 3/4, pp. 235-245, 1972.

BONGARS, Jacques. *Gesta Dei per Francos*. Hanover, 1611.

BOSWORTH, C.E. Travel Literature. In: MEISAMI, Julie Scott; STARKEY, Paul. *Encyclopedia of Arabic Literature*. Londres: Routledge, 1998. v. 2.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BOWERSOCK, G. W.; BROWN, Peter; GRABAR, Oleg (eds). *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

BOZOKY, Edina. Voyages De reliques et démonstration du pouvoir aux temps féodaux. In: *Actes Des congrès de la société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 26^e congrès, Aubazine, 1996. Voyages et voyageurs au Moyen Age. pp. 267-280.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*. São Paulo: Edusp, 2016. v. 1.

_____. *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

BRESC, Henri. Mar. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006. pp. 95-104.

_____. *Un Monde méditerranéen: Économie et société en Sicile, 1300-1450*, Rome: École française de Rome, 1986

BROTTON, Jerry. *Uma história do mundo em doze mapas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BROWN, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

BURNS, Edward. *Western Civilizations: The History of their Culture*. Nova York: Norton, 1998, pp. 322-323.

BURNS, Ross. *Damascus: A History*. Nova York: Routledge, 2007.

BURTON, Richard Francis. *Pilgrimage to el Medinah and Meccah*. Londres: Longman, Brown, Green, Longmans and Roberts, 1857. v. 2.

CANO, Maria-José. La otredad en los libros de viajeros musulmanes y judíos en Siria-Palestina según Ibn Ybayr y Benjamín de Tudela. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 63, pp. 5-20, 2014.

CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006. v. 1

CARDOSO, Ciro. *Narrativa, sentido e história*. São Paulo: Papirus, 1997.

CASTRO, Américo. *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Editorial Crítica, 1983.

CASTRO, Anna Carla Monteiro de. *Que manera de homes: representação dos judeus no reinado de Alfonso X (Castela, 1252-1284)*. Niterói: UFF, 2010. 99f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – ICHF, Universidade Federal Fluminense, 2010.

_____. *Que ningún judío non sea osado: estudo sobre as prácticas políticas e representacións dos judeus no reinado de Alfonso X (Castela, 1252-1284)*. Niterói: UFF, 2013. 184f. Dissertação (Mestrado). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – ICHF, Universidade Federal Fluminense, 2013.

_____. Bagdá nas obras de Benjamin de Tudela e Ibn Jubayr. In: *Semana de História Política da Uerj*, X, 2015, Rio de Janeiro. *Anais*. Rio de Janeiro, 2015, 3323p. Disponível em: <<http://semanahistoriauerj.net/wordpress/wp-content/uploads/2016/01/anais-semana-de-historia-2015.pdf>>. Acesso em: 04/04/2016.

_____. Aspectos do sagrado na obra de Benjamin de Tudela. In: *Seminário Fluminense de Pós-Graduandos em História*, IV, 2016. São Gonçalo. *Anais...* Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2016. pp. 234-248. Disponível em: <<http://site.anpuh.org/index.php/encontros-regionais/seminario-fluminense-de-pos-graduandos-em-historia/item/3972-anais>> [Acesso em: 18 de julho de 2017]

CASTRO HERNANDEZ, Pablo. Los libros de viajes a fines de la Edad Media y el Renacimiento. Una revisión a la tradición narrativa en las *Andanças e viagens* de Pero Tafur. *Lemir*, 19, p. 69-102, 2015.

_____. La idea del viaje em la Edad Media. Una aproximación al espíritu del viajero y la búsqueda de nuevos mundos. *Historias del Orbis Terrarum*, Santiago, v.5, pp.64-87, 2013.

CHAMPAGNE, Maria Thérèse. BOUSTAN, Ra'anan S. Walking in the Shadows of the Past: The Jewish Experience of Rome in the Twelfth Century. *Medieval Encounters, Leiden*, 17, pp. 464-494, 2011.

CHAUCER, Geoffrey. *The Canterbury tales of Chaucer*. Londres: William Pickering, 1830. v.4

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Algés: Difel, 2002.

CHAZAN, Robert. *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*. Nova York: Cambridge University Press, 2010.

CLEMENT, Richard. The Mediterranean: What, Why and How. *Mediterranean Studies*, v. 20, n. 1, pp. 114-120, 2012.

CONSTABLE, Giles. The Historiography of the Crusades. In: LAIOU, Angeliki. MOTTAHEDEH, Roy Parviz. *The Crusades from the Perspective of Bizantium and the Muslim World*. Washington: Dumbarton Oaks, 2001.

CONSTABLE, Olivia Remie. *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*. Nova York: Cambridge University Press, 2004.

DAVID, Abraham. Jewish travelers from Europe to the East, 12th to 15th Centuries. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección hebreo*, Granada, v. 62, pp. 11-39, 2013.

DECTER, Jonathan P. *Iberian Jewish Literature: Between al-Andalus and Christian Europe*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

DEJUGNAT, Yann. Voyage au centre du monde. Logiques narratives et cohérence du projet dans la Rihla d'Ibn Jubayr. In: BRESC, Henri; MESNIL, Emmanuelle *Tixier du. géographes et voyageurs au moyen âge*. Nanterre: Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010. Disponível em: <<http://books.openedition.org/pupo/1591>> [Acesso em: 10 de janeiro de 2018]

_____. *La Méditerranée comme frontière dans le récit de voyage (rihla) d'Ibn Ġubayr*. Mélanges de la Casa de Velázquez. 38-2, 2008. Disponível em: <<http://mcv.revues.org/842>> [Acesso em: 20 de dezembro de 2017].

DELUZ, Christiane. Partir c'est mourir un peu. Voyage et déracinement dans la société médiévale. In: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 26^e congrès, Aubazine, 1996. Voyages et voyageurs au Moyen Age. pp. 291-303

DUBY, Georges. História social e ideologias das sociedades. In: LE GOFF, Jacques. NORA, Pierre (dir.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1995.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas, volume III: de Maomé à Idade das Reformas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FABIAN, Johannes. *Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing*. Critical Enquiry, Chicago, v. 16, n. 4, pp.735-752, 1990.

FEBVRE, Lucien, *A terra e a evolução humana*, Lisboa: Cosmo, 1954.

FERNANDES, Florestan. Tiago Marques *Aipobureu: um bororo marginal*. Tempo social, São Paulo, v. 19, n. 2, pp. 293-323.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés. La historiografía alfonsí y post-alfonsí en sus textos: nuevo panorama. *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, n 18-19, pp.101-132, 1993

FIERRO, Maribel. Historia Islamica en la Peninsula Iberica. *Revista awraq*, n. 9, pp. 19-37. 2004. p. 24 Disponível em: <<http://www.awraq.es/blob.aspx?idx=5&nId=104&hash=9be818bd56d53c5c5c8dc8427e9064f3> <Acesso em: 15 de fevereiro de 2018>

FLETCHER, Richard. *A Cruz e o Crescente: cristianismo e islã, de Maomé à Reforma*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

FOURQUIN, Guy. *Historia economica do Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1981. pp. 239-240.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos. *Mulheres dos outros: os viajantes cristãos nas terras a Oriente*. São Paulo: Unesp, 2015.

FROMHERZ, Allen. *The Almohads: The Rise of an Islamic Empire*. Londres: I.B. Tauris, 2010.

GALE, Thomas (ed.). *Historiae Anglicanae Scriptores Quinque*. Oxford: Sheldon, 1687.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Maurice et al (ed). Ibn Jobair. *Voyages*. Paris, 1949-1965. 4v.

GLICK, Thomas. F. *Islamic and Christian Spain in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

GUICHARD, Pierre. *Al-Andalus*. Estructuras antropológicas de una sociedad islámica en Occidente. Barcelona: Seix Barral, 1976.

GUINSBURG, Jacó (org.). *O itinerário de Benjamin de Tudela*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

GURIEVITCH, Aron. *A síntese histórica e a Escola dos Anais*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HALLAM, Elizabeth. *Chronicles of the Crusades*. Nova York: Welcome Rain Editors, 1989.

HALDON, John. *Byzantium at War: AD 600-1453*. Nova York: Routledge, 2003.

HARDY-GUILBERT, Claire. ROUGELLE, Axelle. RENEL, Helene et. Al. Ports et commerce maritime islamiques. Présentation du programme APIM. In: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*. La Rochelle, 2004. n. 35 pp. 79-97

HITTI, Phillip Khuri. *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*. Londres: Macmillan, 1970 (10. ed).

HOLO, Joshua. *Bizantine Jewry in the Mediterranean Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

HOPKINS, J. F. P. Geographical and navigational literature. In: YOUNG, M. J. L.; LATHAM, J. D.; SERJEANT, R. B. *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*. (The Cambridge History of Arabic Literature). Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

HORDEN, Peregrine; PURCELL, Nicholas. *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

IBN FADLĀN, Ahmad. *Viagem ao Volga: relato do enviado de um califa ao rei dos eslavos*. Tradução de Pedro Martins Criado. São Paulo: Carambaia, 2018.

JACOBS, Martin. The Sacred Text as a Mental Map: Biblical and Rabbinic “Place” in Medieval Jewish Travel Writing. In: BOUSTAN, Ra‘anan; HERRMAN, Klaus; REED, Annete Yoshiko (ed.). *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schafer on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, v.1.

_____. From Lofty Caliphs to Uncivilized ‘Orientals’: Images of the Muslim in Medieval Jewish Travel Literature. *Jewish Studies Quarterly*, v. 18, n. 1, pp. 64-90, 2011.

_____. *Linguistic Hybridity and the Muslim-Jewish Imaginary in Benjamin of Tudela’s Description of Baghdad*. Disponível em: < <https://tinyurl.com/y5cpduft> >. Acesso em: 17 de fevereiro de 2019.

JACOBY, David. Benjamin of Tudela and his ‘Book of Travels’. In: HERBERS, Klaus. SCHMIEDER, Felicitas (ed.). *Venezia incrocio di culture*. Percezioni di viggiatori europei e non europei a confronto. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2008. pp. 135-164.

KAHLAOUI, Tarek. *Creating the Mediterranean: maps and the Islamic Imagination*. Leiden: Brill, 2018.

KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KINOSHITA, Sharon; CALKIN, Siobhain Bly. Saracens as Idolaters in European Vernacular Literatures. In: THOMAS, David; MALLET, Alex. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Leiden: Brill, 2012. v. 4

KOHANSKI, Tamarah. “What is a ‘travel book’ anyway?” Generic Criticism and Mandeville’s Travels. *Lit: Literature Interpretation Theory*, Amsterdã, v. 7, pp.117-130, 1996.

KOHEN, Elli. *History of the Byzantine Jews: A Microcosmos in the Thousand Year Empire*. Lanham: University Press of America, 2007.

LA BLACHE, Paul Vidal de. *Principios de Geografía Humana*. Lisboa: Cosmo, 1954.

LABARGE, Margaret Wade. *Medieval Travellers: The Rich and Restless*. Londres: Hamish Hamilton, 1982.

LACOSTE, Yves. Braudel Geógrafo. In: _____ (coord.). *Ler Braudel*. Campinas: Editora Papirus, 1989,

LE GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. Maravilhoso. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006. v. 2.

_____. *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

_____. SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006. pp. 95-104.

_____. NORA, Pierre (dir.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

LEFEBVRE, Henri. *La producción del espacio*. Madri: Capitán Swing, 2013.

LESLIE, Donald. *The Survival of the Chinese Jews: The Jewish Community of Kaifeng*. Leiden: E. J. Brill, 1972

LEWIS, Bernard. *Os árabes na história*. Lisboa: Editorial Estampa, 1990.

LIRA, Larissa Alves de. Fernand Braudel e Vidal de La Blache: Geohistória e História da Geografia. *Confins – Revista franco-brasileira de Geografia*, v. 2, 2008.

LOPES, Paulo. Os livros de viagens medievais. *Medievalista*, n. 2, pp.1-32, 2006. Disponível em: <<https://run.unl.pt/bitstream/10362/16116/1/Os%20livros%20de%20viagens%20medievais.pdf>> [Acesso em 18 de julho de 2017]

LOYN, Henry (org.). *The Middle Ages: A Concise Encyclopaedia*. Londres: Thames and Hudson, 1989.

MAALOUF, Amin. *As cruzadas vistas pelos árabes*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

MAÍLLO SALGADO, Felipe. *Viajes del andalusí Ibn Ybayr al Oriente*. Arbor, 180, 711-712, 2005.

MANTRAN, Robert. *Expansão muçulmana (séculos VII – XI)*. São Paulo: Pioneira, 1977.

MARÍN GUZMÁN, Roberto. Al-Rihla. El viaje científico em el Islam y sus implicaciones culturales. *Reflexiones*: v. 89, n. 2, 2010.

MEDDEB, Abdelwahab; STORA, Benjamin. *A History of Jewish-Muslim Relations*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2013.

MENDES, Norma Musco. BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. DAVIDSON, Jorge. A experiência imperialista romana: teorias e práticas. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 18, pp. 17-41, 2005.

MERI, Josef W. *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. Aspects of Baraka (Blessings) and Ritual Devotion Among Medieval Muslims and Jews. *Medieval Encounters*, Leiden, v. 5, n. 1, pp. 46-69, 1999.

_____. The Cult of Saints and Pilgrimage.. In: SILVERSTEIN, Adam J. STROUMSA, Guy G (ed.). *The Oxford Handbook of Abrahamic Religions*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

MORALES OSORIO, Susana. FERNÁNDEZ HOYOS, Sonia. El Mediterráneo a través de la ficción: el extraño caso de Sir John Mandeville. *Anuario de Estudios Medievales*, v. 36, n. 1, pp. 335-354, 2006.

NETO, Edgar Ferreira. História e etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion. VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

NETTON, Ian Richard. Basic Structures and Signs of Alienation in the “rihla” of Ibn Jubayr. *Journal of Arabic Literature*, v. 22, n. 1, pp. 21-37, mar., 1991.

NEW CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. Detroit: Thomson, 2002.

NICHOLSON, Helen. Following the path of the Lionheart: the *De ortu walwanii* and the *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*. *Medium Aevum*, v. LXIX, n. 1, 2000.

NOM DE DÉU, José Ramón Magdalena. Testimonios arqueológicos del Oriente Próximo reflejados en el Séfer-Masa’ot de Benjamín de Tudela (Siria-Palestina, Mesopotamia y Egipto). *Arbor*, v. 180, n. 711-712, pp.465-488, 2005.

_____. *Libro de viajes de Benjamin de Tudela*. Barcelona: Riopiedras, 1989.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia*. A Inquisição. São Paulo: Perspectiva, 2013

OETTINGER, Ayelet. Making the Myth Real: The Genre of Hebrew Itineraries to the Holy Land in the 12th–13th Century. *Folklore*, v. 36, pp. 41-66, 2007. Disponível em: <<http://www.folklore.ee/folklore/vol36/oettinger.pdf>> [Acesso em 15 de fevereiro de 2018]

OHLER, Norbert. *The Medieval Traveller*. Woodbridge: The Boydell Press, 1998.

PARK, Robert. Human Migration and the Marginal Man. *The American Journal of Sociology*, Chicago, v. 33, n. 6, pp. 881-893, 1928.

PAULI, Reinhold (ed). Ex itinerario peregrinorum auctore Ricardo Londoniensi. In: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*. Stuttgart: 1885. T. XXVII. pp. 191-219.

PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel. Estudio literário de los libros de viajes medievales. *EPOS*, n. 1, pp. 217-239, 1984.

PIRENNE, Henri. *Economic and Social History of Medieval Europe*. Nova York: Harcourt, Brace & Company, 1937.

PIRENNE, Henri. *Historia Económica y social de la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica, 1939. pp. 9-15

_____. *Maomé e Carlos Magno*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1970.

PRYOR, John H. *Geography, Technology and War: Studies in the Maritime History of the Mediterranean, 649-1571*. New York: Cambridge University Press, 1988.

RAGHEB, Youssef. Les Marchands itinérants du monde musulman. In: *Actes Des congrès de la société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*. Aubazine, 1996. n. 26. pp. 177-215.

RAY, Jonathan. *The Sephardic Frontier: The Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.

RODRÍGUEZ GARCÍA, José Manuel. Historiografía de las Cruzadas. *Espacio, tiempo y forma*. Série III: História Medieval, t. 13, pp. 341-395, 2000.

ROMERO, José Luis. *La revolución burguesa en el mundo feudal*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967.

RUNCIMAN, Steven. *A civilização bizantina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

_____. *A History of the Crusades*. Nova York: Cambridge University Press, 1951. 3v.

GROUSSET, René. *Histoire Des croisades et du royaume franc de Jérusalem*. 3 vols. Paris: 1934-1936.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANCOVSKY, Renata Rozental. *Inimigos da fé: judeus, conversos e judaizantes na península Ibérica, século VII*. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010.

SANTOS, Messiane Brito dos. *O 'adab nas mil e uma noites: A história do segundo dervixe*. São Paulo: USP, 2014. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH, Universidade de São Paulo, 2014.

SAUNDERS, John Joseph. *A History of Medieval Islam*. Londres: Routledge, 2002.

SEGRE, Cesare. Gêneros. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, v. 17, pp. 70-92, 1989.

_____. Narração/narratividade. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, v. 17, pp. 57-69, 1989.

SKOLNIK, Fred (ed.). *Encyclopaedia judaica*. 2ª ed. Michigan: Macmillan Reference USA, 2007. 22v.

SOT, Michel. Peregrinação. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006. v. 2.

STUBBS, William (ed.). *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*. Londres: Longman, Green, Longman, Roberts and Green, 1864.

THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM. Leiden: E.J. BRILL, 1986-2004. 12v.

THE NEW CAMBRIDGE MEDIEVAL HISTORY. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

TOCH, Michael. *The Economic History of European Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2013.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TOLAN, John. Mirror of Chivalry: Salah al-Din in the Medieval European Imagination. In: BLANKS, David. *Images of the Other: Europe and the Muslim World Before 1700*. Cairo Papers on Social Science 19:2 (Summer, 1996), 7-38.

TOLAN, John. *Sarracens: Islam in the Medieval European Imagination*. Nova York: Columbia University Press, 2002.

TOLAN, John. VEINSTEIN, Gilles. LAURENS, Henry. *Europe and the Islamic World: A History*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

TYERMAN, Christopher. *A Guerra de Deus: uma nova história das cruzadas*. Rio de Janeiro: Imago, 2010.

URBAN, William. *Rethinking the Crusades*. Perspectives on History, 1998. Disponível em: <<http://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/october-1998/rethinking-the-crusades>>. Acesso em: 20 de setembro de 2014.

VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VERNET GINÉS, Juan. *Benjamin de Tudela*. Príncipe de Viana, ano 23, n. 86-87, 1962.

VRYONIS, Speros. *Bizâncio e Europa*. Lisboa: Editorial Verbo, 1980.

WEBER, Elka. Sharing the Sites: Medieval Jewish Travellers to the Land of Israel. In: ALLEN, Rosamund. *Eastward Bound: Travel and Travellers, 1050-1550*.

_____. Construction of Identity in Twelfth-Century Andalusia: The Case of Travel Writing. *The Journal of North African Studies*, v. 5, n. 2, pp. 1-8, 2000.

WRIGHT, William. GOEJE, M. J. *The Travels of Ibn Jubayr*. Leyden: E. J. Brill, 1907.

ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *La medida del mundo: representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1994.

ANEXOS

Antologia de fontes

Texto 1

Título: Descrição de Constantinopla por Benjamin de Tudela

Referência bibliográfica: BENJAMIN DE TUDELA. ADLER, Marcus Nathan (trad.). *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Londres: Oxford University Press, 1907. pp. 11-14

Resumo: Descrição de Constantinopla por Benjamin de Tudela. Esse longo trecho do relato traz elementos típicos dos relatos de viagens medievais: itinerário, ordenamento espacial e cronológico, descrição dos espaços urbanos, presença de *mirabilias*, entre outros. A passagem permite vislumbrar a predileção por ambientes urbanos e de corte e o interesse do viajante pelo mapeamento das comunidades judaicas. Traz indícios ainda do papel desempenhado pelos judeus de Bizâncio e as tensões sociais.

A three days' voyage brings one to Abydos, which is upon an arm of the sea which flows between the mountains, and after a five days' journey the great town of Constantinople is reached. It is the capital of the whole land of Javan, which is called Greece. Here is the residence of the King Emanuel the Emperor. Twelve ministers are under him, each of whom has a palace in Constantinople and possesses castles and cities; they rule all the land. [...] The circumference of the city of Constantinople is eighteen miles; half of it is surrounded by the sea, and half by land, and it is situated upon two arms of the sea, one coming from the sea of Russia, and one from the sea of Sepharad. All sorts of merchants come here from the land of Babylon, from the land of Shinar, from Persia, Media, and all the sovereignty of the land of Egypt, from the land of Canaan, and the empire of Russia, from Hungaria, Patzinakia, Khazaria, and the land of Lombardy and Sepharad. It is a busy city, and merchants come to it from every country by sea or land, and there is none like it in the world except Bagdad, the great city of Islam. In Constantinople is the church of Santa Sophia, and the seat of the Pope of the Greeks, since the Greeks do not obey the Pope of Rome. There are also churches according to the number of the days of the year. A quantity of wealth beyond telling is brought hither year by year as tribute from the two islands and the castles and villages which are there. And the like of this wealth is not to be found in any other church in the world. And in this church there are pillars of gold and silver, and lamps of silver and gold more than a man can count. Close to the walls of the palace is also a place of amusement belonging to the king, which is called the Hippodrome, and every year on the anniversary of the birth of Jesus

the king gives a great entertainment there. And in that place men from all the races of the world come before the king and queen with jugglery and without jugglery, and they introduce lions, leopards, bears, and wild asses, and they engage them in combat with one another; and the same thing is done with birds. No entertainment like this is to be found in any other land[...]. The Greek inhabitants are very rich in gold and precious stones, and they go clothed in garments of silk with gold embroidery, and they ride horses, and look like princes. Indeed, the land is very rich in all cloth stuffs, and in bread, meat, and wine. Wealth like that of Constantinople is not to be found in the whole world. Here also are men learned in all the books of the Greeks, and they eat and drink every man under his vine and his fig-tree.

They hire from amongst all nations warriors called Loazim (Barbarians) to fight with the Sultan Masud, King of the Togarmim (Seljuks), who are called Turks ; for the natives are not warlike, but are as women who have no strength to fight. No Jews live in the city, for they have been placed behind an inlet of the sea. An arm of the sea of Marmora shuts them in on the one side, and they are unable to go out except by way of the sea, when they want to do business with the inhabitants x. In the Jewish quarter are about 2,000 Rabbanite Jews and about 500 Karaites, and a fence divides them. Amongst the scholars are several wise men, at their head being the chief rabbi R. Abtalion, R. Obadiah, R. Aaron Bechor Shoro, R. Joseph Shir-Guru, and R. Eliakim, the warden. And amongst them there are artificers in silk and many rich merchants. No Jew there is allowed to ride on horseback. The one exception is R. Solomon Hamitsri, who is the king's physician, and through whom the Jews enjoy considerable alleviation of their oppression. For their condition is very low, and there is much hatred against them, which is fostered by the tanners, who throw out their dirty water in the streets before the doors of the Jewish houses and defile the Jews' quarter (the Ghetto). So the Greeks hate the Jews, good and bad alike, and subject them to great oppression, and beat them in the streets, and in every way treat them with rigour. Yet the Jews are rich and good, kindly and charitable, and bear their lot with cheerfulness. The district inhabited by the Jews is called Pera.

Texto 2

Título: Descrição do hospital de Bagdá por Benjamin de Tudela

Referência bibliográfica: BENJAMIN DE TUDELA. ADLER, Marcus Nathan (trad.). *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Londres: Oxford University Press, 1907. pp. 37-38

Resumo: Descrição dos hospitais de Bagdá por Benjamin de Tudela. Benjamin demonstra grande interesse em descrever a estrutura e funcionamento do hospital de Bagdá. Nessa passagem, podemos perceber a importância dada para o cuidado médicos, algo que se verifica na Idade Média tanto nos reinos cristãos quanto no mundo muçulmano. A passagem revela ainda o tipo de tratamento conferido a pessoas consideradas loucas.

He built, on the other side of the river, on the banks of an arm of the Euphrates which there borders the city, a hospital consisting of blocks of houses and hospices for the sick poor who come to be healed. Here there are about sixty physicians' stores which are provided from the Caliph's house with drugs and whatever else may be required. Every sick man who comes is maintained at the Caliph's expense and is medically treated. Here is a building which is called Dar-al-Maristan, where they keep charge of the demented people who have become insane in the towns through the great heat in the summer, and they chain each of them in iron chains until their reason becomes restored to them in the winter-time. Whilst they abide there, they are provided with food from the house of the Caliph, and when their reason is restored they are dismissed and each one of them goes to his house and his home. Money is given to those that have stayed in the hospices on their return to their homes. Every month the officers of the Caliph inquire and investigate whether they have regained their reason, in which case they are discharged. All this the Caliph does out of charity to those that come to the city of Bagdad, whether they be sick or insane. The Caliph is a righteous man, and all his actions are for good

Texto 3**Título: Descrição de Roma por Benjamin de Tudela**

Referência bibliográfica: BENJAMIN DE TUDELA. ADLER, Marcus Nathan (trad.). *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Londres: Oxford University Press, 1907. pp. 37-38

Resumo: Descrição da cidade de Roma por Benjamin de Tudela. Novamente, percebemos elementos típicos de relatos de viagem medievais. O viajante demonstra interesse em descrever situação prestigiosa das lideranças judaicas na cidade romana. Há menção ainda a uma *mirabilia* segundo a qual as colunas do templo de Salomão que estariam na igreja de São João exsudariam um líquido no dia 9 de av, data significativa do calendário judaico.

Thence it is six days' journey to the great city of Rome. Rome is the head of the kingdoms of Christendom, and contains about 200 Jews, who occupy an honourable position and pay no tribute, and amongst them are officials of the Pope Alexander, the spiritual head of all Christendom. Great scholars reside here, at the head of them being R. Daniel, the chief rabbi, and R. Jechiel, an official of the Pope. He is a handsome young man of intelligence and wisdom, and he has the entry of the Pope's palace ; for he is the steward of his house and of all that he has. He is a grandson of R. Nathan, who composed the Aruch and its commentaries. Other scholars are R. Joab, son of the chief rabbi R. Solomon, R. Menachem, head of the academy, R. Jechiel, who lives in Trastevere, and R. Benjamin, son of R. Shabbethai of blessed memory.[...]

In the church of St. John in the Lateran there are two bronze columns taken from the Temple, the handiwork of King Solomon, each column being engraved "Solomon the son of David." The Jews of Rome told me that every year upon the 9th of Ab they found the

columns exuding moisture like water. There also is the cave where Titus the son of Vespasianus stored the Temple vessels which he brought from Jerusalem. There is also a cave in a hill on one bank of the River Tiber where are the graves of the ten martyrs x. In front of St. John in the Lateran there are statues of Samson in marble, with a spear in his hand, and of Absalom the son of King David, and another of Constantinus the Great, who built Constantinople and after whom it was called. The last-named statue is of bronze, the horse being overlaid with gold. Many other edifices are there, and remark able sights beyond enumeration.

Texto 4**Título: Descrição da cidade de Acre por Richard de Templo**

Referência bibliográfica: ITINERARIUM PEREGRINORUM ET GESTA REGIS RICARDI. NICHOLSON, Helen (ed. e trad.). *The Chronicle of the Third Crusade: The Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*. Burlington: Ashgate, 2016. recurso eletrônico

Resumo: A passagem, seguindo o modelo de uma narrativa de viagem medieval, se volta para a descrição da cidade de Acre. O narrador descreve o perímetro da cidade, suas fortificações, a qualidade do porto e os danos que causa às embarcações. Menciona o rio que cruza a cidade e a atividade na qual se destaca, a fabricação de vidro.

The subject demands that we should give a brief geographical description at an appropriate point in the narrative. We believe that such a description would not be out of place, for our work may supply clearer knowledge about this great city which is already famous for its grandeur and the various events of the war. For if the ten-year war made Troy famous, and the Christian triumph made Antioch more illustrious [during the First Crusade] then Acre will certainly win eternal fame, for the whole globe assembled to fight for her.

The city is triangular in shape: narrower on the west, more extended on the east. More than a third of its perimeter, on the south and west, is enclosed by the flowing waves. Its harbour is not as good as it should be. It often fails to protect vessels wintering there so that they are smashed to pieces, because the outcrop of rock which runs along parallel to the shore is too low to break the force of waves in a storm. Since that rock seemed suitable for washing out the entrails of animals, in ancient times sacrifices used to be celebrated there; and because the sacrificial flesh attracted flies, the lone tower which stands on it is called the Tower of Flies.

There is also a tower called the Cursed Tower, which is situated on the wall which surrounds the city. If common report can be believed, it got its name like this: it is said that this is where the silver was made in exchange for which Judas the Traitor sold the Lord.

A city called Ptolemais was formerly situated on top of Mount Turon, which lies in the vicinity of the city. For this reason some people make the historical error of calling Acre 'Ptolemaida'. The hill they call 'the Mosque' rises close to Mount Turon. Ancient witness states that the tomb of Memnon is in this hill, but as for how he was brought here, we have neither read nor heard.

The river which flows to the city is called the Belus [Nahr Na‘mān]. It has a narrow bed and is not deep, but Solinus claims no little glory for it, including it among the wonders of the world and stating that it has sands like glass. For there was a sandy ditch whose sands provided material for the manufacture of glass. To outward appearance the sand was completely useless; but if it was melted in a furnace, through the secret virtue of that place it soon took on the appearance of glass.

Not far from the river they point out a low rock near to the city, where they say the three parts of the world, Asia, Europe and Africa, all meet. Although between them they contain all the other districts of the world, that place alone belongs to none of them and remains distinct and independent.

Mount Carmel rises loftily on the south side of the city. We know that Elijah the Tishbite had his modest dwelling here, and his cave can still be seen.

Although a description provides a pleasant diversion, we will omit the delights of the surrounding areas for the present, so that our martial pen may return to its original path and hurry on to other things .

Texto 5

Título: Caracterização dos bizantinos por Richard de Templo

Referência bibliográfica: ITINERARIUM PEREGRINORUM ET GESTA REGIS RICARDI. NICHOLSON, Helen (ed. e trad.). *The Chronicle of the Third Crusade: The Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*. Burlington: Ashgate, 2016. recurso eletrônico

Resumo: Nesse trecho, o narrador desenvolve o tema da traição grega, um *topos* que vinha se afirmando desde a Primeira Cruzada. Afirma o narrador que os gregos desejavam o mal dos cristãos e que tramavam em segredo para prejudica-los. Afirma que a herança dos feitos dos gregos antigos teria passado para os latinos, não para os gregos de seu tempo.

The Greeks only had one reason for fear: they feared them because they did not love them. The Latins had not come to plunder other people's property, for they had enough of their own. They had not taken up arms against the Faithful, for they were persecuting the errors of the unbelieving Gentiles. This was that ancient and inexorable hatred which the Greeks conceived long ago against the Latins and which had now with the relentless passing of time descended into their posterity. Do you wish to know what sparked off this hatred? 'It is no crime, if it has good reason.

We can confidently put this forward as the cause: whereas the Latins are equally proficient in knowledge and arms, the Greeks know that they themselves are completely ignorant and unwarlike. This sparked off their hatred, and they are wasting away with jealousy of the good they see in others. Perfidious people, wicked and altogether degenerate generation! Their decline is the more extraordinary because they used to be so illustrious. It is as if gold were transformed into slag, grain into chaff, purity into dung or glory into confusion.

The Ancient Greeks undertook many military enterprises, and pursued many studies, but all that burning virtue has gone cold in their descendants and moved over into the Latin world. Those who used to be fountains are now trickles, or rather dry and exhausted hollows. There is no modern successor for the virtues of the Ancient Greeks, instead all are successors of their crimes, the deceits of Sinon and the tricks of Ulysses; and they continue the atrocities of Atreus. As for their military skills, they fight with artifice, not arms. As for their good faith, they do you more damage as friend than as enemy.

Although those people could not prevent our army's passing in the abovementioned places, they did what they could. All the local inhabitants went up into the mountains, taking away all the comforts which can be bought. Those approaching found empty houses with everything removed. The emperor had already sent the bishop of Münster on ahead with other princes to Constantinople to negotiate peace. That most villainous and cruel tyrant threw them into prison. He did not shrink from violating the immunity of ambassadors, which is sanctified by antiquity even among Barbarians, and approved by custom and commended by honour. However, he later released the interned envoys. This release was motivated more by fear than regard for the law, for he was afraid that the royal city would be destroyed if he did not quickly appease our people for the insult he had offered them.

Texto 6

Título: Descreve a entrega de Acre aos cristãos e a saída dos guerreiros turcos

Referência bibliográfica: ITINERARIUM PEREGRINORUM ET GESTA REGIS RICARDI. NICHOLSON, Helen (ed. e trad.). *The Chronicle of the Third Crusade: The Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*. Burlington: Ashgate, 2016. recurso eletrônico

Resumo: Trecho descreve os soldados turcos de Acre e elogia suas características guerreiras. Há menção ao descontentamento de parte do exército cristão por não ter acontecido uma batalha final, mas por ter sido estabelecido um diálogo que levou ao acordo e rendição sem maiores danos e sem maiores glórias. Descreve a entrada do exército na cidade, a divisão da mesma entre os cruzados e a comemoração pela conquista.

On the Wednesday next after the Translation of the Blessed Benedict [12 July] hostages were given and received from among the more powerful and noble emirs. A time limit of one month⁶⁷ was fixed for the return of the Holy Cross and finding the captives. When the news of what had happened spread and everyone heard that the city had surrendered, the foolish common people were furious. However, the wiser were justifiably delighted that they had won the city quickly and without danger, as they had not been able to capture it earlier even after a long siege.

A public crier announced that no one should venture to do or say anything to insult or provoke any of the Turks. Nor should they fire any more missiles at the walls or at any Turks they might happen to see on the ramparts. The Christians watched with very curious eyes as those Turkish people wandered around on the top of the walls that day on the point of leaving the city. They admired these outstanding and memorable warriors who were men of admirable prowess, exceptional valour, very energetic in the practice of war and renowned for their great deeds. No less, as they came out of the city almost empty-handed the Christians were stunned at their fine bearing and appearance, which remained unaltered by adversity. Even extreme necessity had hardly been able to reduce them to pleading for mercy. Even now as they came out defeated they were not gnawed by anxiety or depressed by the loss of their property. Their expressions remained resolute; in fact their fierce appearance made it seem that they had won the victory. However, their superstitious rite and the miserable error of idolatry perverted and corrupted these strengths.

At last when all the Turks had come out, the gates were opened and the Christians, commanded by the two kings, entered the city freely with dancing and joy and exulting at the top of their voices, glorifying the Lord and giving thanks because God had shown His people great mercy [Luke's Gospel ch. 1v. 58] and He had visited and redeemed His people [Luke's Gospel ch. 1 v.68]. The kings' banners and multiform flags were raised high over the walls and towers. The city was divided equally between the two kings; they also divided weapons and foodstuffs they found into equal shares. The sum total of the captives was also reckoned up and divided by lot. The nobleman Caracois fell into the king of France's part, and a great number of the rest. Mestoc was in King Richard's share, with all the remainder. In addition the king of France had the Templars' noble palace and all that went with it for his share, while King Richard had the royal palace in which he placed his queens with their girls and maids. So each peacefully received his share. The army was lodged throughout the breadth of the city. After such great protracted agonies in the long siege they were now free to enjoy themselves and be refreshed with much-desired rest. The night following our entrance into Acre, because he was afraid of our people, Saladin withdrew with his army from his position and occupied a mountain further away [Shafar'am].

Texto 7

Título: Ibn Jubair relata a condição de mercadores no contexto de guerra

Referência bibliográfica: IBN JUBAYR. BROADHURST, Roland (trad.). *The Travels of Ibn Jubayr*. Londres: Goodword Books, 2013 (reimpressão).

Resumo: Nesse trecho Ibn Jubair descreve o quanto os mercadores, fossem cristãos ou muçulmanos, gozavam de segurança para ir e vir em situações de guerra ou de paz.

One of the astonishing things that is talked of is that though the fires of discord burn between the two parties, Muslim and Christian, two armies of them may meet and dispose themselves in battle array, and yet Muslim and Christian travellers will come and go between them without interference. In this connection we saw at this time, that is the month of Jumada 'l-Ula, the departure of Saladin with all the Muslims troops to lay siege to the fortress of Kerak, one of the greatest of the Christian strongholds lying astride the Hejaz road and hindering the overland passage of the Muslims. Between it and Jerusalem lies a day's journey or a little more. It occupies the choicest part of the land in Palestine, and has a very wide dominion with continuous settlements, it being said that the number of villages reaches four hundred. This Sultan invested it, and put it to sore straits, and long the siege lasted, but still the caravans passed successively from Egypt to Damascus, going through the lands of the Franks without impediment from them. In the same way the Muslims continuously journeyed from Damascus to Acre (through Frankish territory), and likewise not one of the Christian merchants was stopped or hindered (in Muslim territories).

The Christians impose a tax on the Muslims in their land which gives them full security; and likewise the Christian merchants pay a tax upon their goods in Muslim lands. Agreement exists between them, and there is equal treatment in all cases. The soldiers engage themselves in their war, while the people are at peace and the world goes to him who conquers. Such is the usage in war of the people of these lands; and in the dispute existing between the Muslim Emirs and their kings it is the same, the subjects and the merchants interfering not. Security never leaves them in any circumstance, neither in peace nor in war. The state of these countries in this regard is truly more astonishing than our story can fully convey. May God by His favour exalt the word of Islam.

Texto 8**Título: Sobre os ventos no Mediterrâneo e a janela de navegação****Referência bibliográfica:** IBN JUBAYR. BROADHURST, Roland (trad.). *The Travels of Ibn Jubayr*. Londres: Goodword Books, 2013 (reimpressão). pp. 326-7**Resumo:** Ibn Jubair relata o tempo que precisa aguardar no porto de Acre para poder seguir viagem pois o vento propício para a mesma ocorre apenas em dois momentos do ano.

The new moon rose on the night of Tuesday, corresponding with the 9th of October, while we were aboard the ship in the port of Acre, awaiting the completion of the stowing and our sailing in the name of God Most High with His favour and beneficent indulgence and by His generous will. Our stay there was prolonged twelve days, through the failure of the wind to rise. The blowing of the winds in these parts has a singular secret. It is that the east wind does not blow except in spring and autumn, and, save at those seasons, no voyages can be made and merchants will not bring their goods to Acre. The spring voyages begin in the middle of April, when the east wind blows until the end of May. It may last longer or less according to what God Most High decrees. The autumn voyages are from the middle of October, when the east wind (again) sets in motion. It lasts a shorter time than in the spring, and is for them a fleeting opportunity, for it blows for (only) fifteen days, more or less. There is no other suitable time, for the winds then vary, that from the west prevailing. Voyagers to the Maghrib, to Sicily, or to the lands of the Rum, await this east wind in these two seasons as they would await (the fulfilment of) an honest pledge. Glory to God, creating in His wisdom, and miraculous in His power. There is no God but He. During all this time that we were on the ship, we passed the nights ashore and sometimes had to search for our vessel. When therefore at daybreak of Thursday the 10th of Rajab, the 18th of October, the ship set sail, we, according to our habit, were ashore passing the night. The day was not fair for the Rum to prepare for the sea, and we had lost our prudence and forgotten the proverb concerning the preparation of water and provisions, 'A man should not leave his saddle'. So when we came to morning we could not see the ship, nor was there any trace of it. At once we hired a large boat with four oars and put off to follow the ship. It was most perilous, but God preserved us, and we overtook the ship at eventide, praising Great and Glorious God for His benefits.

Texto 9**Título: Descrição de cerimônia de noivado cristã em Acre descrita por Ibn Jubair****Referência bibliográfica:** IBN JUBAYR. BROADHURST, Roland (trad.). *The Travels of Ibn Jubayr*. Londres: Goodword Books, 2013 (reimpressão). pp. 320-1**Resumo:** O trecho traz a descrição de um evento testemunhado por Ibn Jubair enquanto se encontrava em Acre. O viajante descreve com grande riqueza de detalhes a cerimônia e cortejo de uma jovem noiva de família nobre. Na passagem, além de testemunharmos um rito medieval, podemos perceber como o mesmo se dava no espaço público e como gerava admiração entre pessoas de variados segmentos sociais ou procedências culturais as mais variadas. Ibn Jubair parece se encantar com a cerimônia.

An alluring worldly spectacle deserving of record was a nuptial procession which we witnessed one day near the port in Tyre. All the Christians, men and women, had assembled, and were formed in two lines at the bride's door. Trumpets, flutes, and all the musical instruments, were played until she proudly emerged between two men who held her right and left as though they were her kindred. She was most elegantly garbed in a beautiful dress from which trailed, according to their traditional style, a long train of golden silk. On her head she wore a golden diadem covered by a net of woven gold, and on her breast was a like arrangement. Proud she was in her ornaments and dress, walking with little steps of half a span, like a dove, or in the manner of a wisp of cloud. God protect us from the seduction of the sight. Before her went Christian notables in their finest and most splendid clothing, their trains falling behind them. Behind her were her peers and equals of the Christian women, parading in their richest apparel and proud of bearing in their superb ornaments. Leading them all were the musical instruments. The Muslims and other Christian onlookers formed two ranks along the route, and gazed on them without reproof. So they passed along until they brought her to the house of the groom; and all that day they feasted. We thus were given the chance of seeing this alluring sight, from the seducement of which God preserve us.

APÊNDICE

Glossário

‘Īd al-Fiṭr - Celebração muçulmana de fim do Ramadã

09 de av - Data que na religião judaica é rememorada a queda do Primeiro e do Segundo Templo

Abássida - Dinastia muçulmana que governou em Bagdá até 1258

Aiúbida - Dinastia muçulmana que comandará parte significativa do mundo islâmico ao longo do século XII e XIII, sendo seu nome mais conhecido o do sultão Saladino

al-Andaluz - As terras de domínio muçulmanos na península Ibérica

Baḥr [al-Abyaḍ] al-Mutawassiṭ - Mar [branco] interior

Baḥr al-Maghrib - Mar do oeste

Baḥr al-Rūm - Mar dos gregos

Baḥr al-Sham - Mar sírio

Barr al-‘adwah - Terra da passagem, parte da costa africana oposta à península Ibérica

Caaba - Prédio sagrado do Islã em Meca, que reúne uma grande multidão de devotos durante a grande peregrinação, a *hajj*

Caraíta - Vertente do judaísmo que observa apenas a Torá

Corão - Livro Sagrado do Islã

Cutim - Samaritanos

Dar al-Islã - Casa do Islã; termo usado para se referir à totalidade das regiões sob domínio muçulmano. Diferente da *umma* que diz respeito à comunidade dos muçulmanos, no dar al-Islã há outros povos vivendo sob seu governo, como os povos do Livro

Dhimma - Povos protegidos que vivem dentro do Islã; é o caso dos povos do Livro (judeus e cristãos). Pagam uma taxa pela sua condição e experimentam algumas restrições jurídicas

Drusos - Grupo étnico-religioso de língua árabe e práticas monoteístas que habitam regiões como Síria, Israel, Turquia e Líbano. Não são considerados devotos do Islã pelos muçulmanos. No relato de Benjamin de Tudela, são referidos como povos que vivem nas montanhas e hábeis na guerra.

Epikursim - Termo usado no judaísmo para se referir a práticas desviantes, heréticas

Fatímida - Dinastia xiita que governaria o Egito de 909 a 1171. Afirmavam descender de Fátima, filha do profeta Maomé, e Ali.

Fogo grego - Fogo grego era uma mistura de componentes químicos capaz de gerar chamas que se propagam mesmo na água.

Franj - "Franco", termo pelo qual o mundo muçulmano se referia aos cristãos latinos de maneira geral

Funduq - Estabelecimentos espalhados pelas cidades costeiras do Mediterrâneo, onde era possível o viajante se hospedar. Segundo Olivia Constable, quando essa instituição se espalha pelo Islã passa a poder agregar outras funções como a de mercado ou lugar ainda de cobrança de taxas sobre mercadorias. Eram ainda espaços de sociabilidade, com tavernas, poderiam também ser lugares de troca e mesmo de cobrança de taxas sobre mercadorias.

Galé - Embarcação movida a remos, podendo também contar com vela.

Galeota - Galé pequena

Genizá do Cairo - Espaço situado sobre sinagoga do Cairo onde ao longo de séculos foram sendo acumulados documentos diversos; acaba se constituindo como uma vasta coleção de documentos que se referem às atividades e atuação judaicas no Mediterrâneo

Griffon - Termo usado no Itinerarium para se referir aos habitantes locais de Messina.

Halacha - Diz respeito à tradição judaica de forma geral, ao caminho a ser seguido

Ha-Yam ha-Acheron - Mar extremo ou mar ocidental: termo hebraico para se referir ao Mediterrâneo

Hejaz - Região banhada pelo mar Vermelho, seu nome significa barreira; situa-se na Península Arábica. Meca e Medina, as duas cidades sagradas do Islã, se situam nessa região

Ismaelitas - Termo que remete a Ismael, filho de Abraão. Acabou sendo usado por vezes para se referir aos muçulmanos do Oriente Médio de maneira geral, mas pode ser usado de maneira mais restrita para se referir a um grupo dentro do xiismo.

Jilab - Embarcação citada por Ibn Jubair para cruzar o mar vermelho.

Khan - Embora haja diferenças entre as duas instituições, no texto de Ibn Jubair o khan parece ter sentido semelhante ao de funduq. A diferença estaria que este último estaria situado nas cidades e teria menos construções de defesa. Já o *khan surge nas estradas e por isso geralmente Ibn Jubair menciona o quão bem protegidos eram. A ideia continua sendo a de oferecer lugar para descanso, alimentação, mercado, lugar para armazenar mercadorias.*

Khatun - Princesas; reflete ideia de mulheres nobres. Em Ibn Jubair o termo é usado para falar de mulheres que ocupam certa posição social e que fazem atos piedosos nas caravanas de peregrinos

Khutba - Sermão mais importante do Islã, é aquele realizado na sexta-feira ao meio-dia.

Mare Graecum - Nome dado ao mar Mediterrâneo em latim

Mare Mediterraneum - Nome dado ao mar Mediterrâneo em latim

Mare Occidentale - Nome dado ao mar Mediterrâneo em latim

Parassanga - Unidade de medida usada na Idade Média tanto em regiões dominadas por persas quanto por árabes. Estimativas de 5 a 12 km, mas segundo Nom de Déu provavelmente seria algo em torno de 5 a 5,5 Km

Pulain - Seriam pessoas nascidas na Síria da Palestina, descendentes das primeiras gerações de europeus que chegam com as cruzadas.

Rabanita - Que se refere à linha rabínica do judaísmo

Rihla - Narrativa de viagem do mundo muçulmano; como gênero literário específico, tende-se a considerar o relato de Ibn Jubair como o grande pioneiro

Samaritanos - Não aceita qualquer outro texto como sagrado, nem as tradições orais, reconhecendo apenas a Torá. No relato de Benjamin de Tudela, eles não considerados como judeus

Sarracenos - Termo usado para se referir aos povos de origem árabe desde a antiguidade. Ao longo da antiguidade clássica e depois com a Idade Média, autores buscaram estabelecer etimologias para o termo que buscam associá-lo ao nome de Sara, esposa de Abraão. Para esses autores, usavam o termo para forjar uma descendência, já que não viriam de Sara, mas de Agar. Essa etimologia que não guarda relação com os usos originais do termo acabou ficando bem difundida.

Sefarad - Termo usado pelos judeus ibéricos para se referir à Península Ibérica; o termo também aparece na Bíblia.

Sultanato de Icônio ou Rum - Governo turco seljúcida estabelecido na região da Anatólia a partir do século XI.

Talab al-'ilm - Busca pelo conhecimento

Talmude - Texto sagrado do judaísmo rabínico, engloba uma série de livros de comentário rabínicos

Tawaf - As sete voltas dadas pelo muçulmano ao redor da Caaba durante sua *hajj*.

Ummah - Comunidade dos crentes no Islã

Yam Gadol - Grande Mar, termo pelo qual se designou o Mediterrâneo entre os judeus