

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**CENTRO DE ESTUDOS GERAIS**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**BEATRIZ BISSIO**

**PERCEPÇÕES DO ESPAÇO NO MEDIEVO ISLÂMICO**  
**(SÉC. XIV)**

**O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta**

**Niterói**  
**2008**

**BEATRIZ BISSIO**

**PERCEPÇÕES DO ESPAÇO NO MEDIEVO ISLÂMICO  
(SÉC. XIV)**

**O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do Grau de Doutor. Área de Concentração: História Social. Setor Temático: História Antiga e Medieval

**Orientadora: Prof. Dra. VÂNIA FRÓES**

**Niterói  
2008**

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá**

**B623 Bissio, Beatriz.**

Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV): o exemplo de Ibn Jaldún e Ibn Battuta / Beatriz Bissio. – 2007. 415 f.

Orientador: Vânia Fróes.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2007.

Bibliografia: f. 367-385

1. Islamismo – História. 2. Idade Média. 3. Islamismo – Relações – Cristianismo. I. Fróes, Vânia. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 297.09

**BEATRIZ BISSIO**

**PERCEPÇÕES DO ESPAÇO NO MEDIEVO ISLÂMICO  
(SÉC. XIV)**

**O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do Grau de Doutor em História. Área de Concentração: História Social.

Aprovada em março de 2008.

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dra. VÂNIA FRÓES – Orientadora**  
UFF

---

**Prof. Dra. AIDYL DE CARVALHO PREIS**  
UFF

---

**Prof. Dra. BEATRIZ MELLO E SOUZA**  
UFRJ

---

**Prof. Dr. MAMEDE MUSTAFA JAROUCHE**  
USP

---

**Prof. Dr. PAULO DANIEL FARAH**  
USP

**Niterói**  
**2008**

A minha filha Micaela.  
Ao meu neto Mathias e aos que ainda poderão vir.  
Ao meu filho/genro Gabriel.  
Aos meus sobrinhos, María, Celia, Gabriela e Federico.  
Semente de futuro que dá sentido à vida.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao agradecer às pessoas que de alguma forma participaram do esforço da tese, sempre se corre o risco de ser injusto, esquecendo de citar algum nome. Procurarei não cometer esse erro, mas desde já peço desculpas se isso ocorrer.

São muitas as pessoas a quem devo agradecer o fato de ter chegado a este momento da minha vida. Em primeiro lugar, aos meus pais, dos quais tenho poucas lembranças, por tê-los perdido ainda na infância, mas dos quais no curto convívio recebi, entre outras lições, a de que, na vida, somos o que nos tornamos pelo nosso esforço e que nessa caminhada o estudo e a correção de conduta são elementos essenciais. Sem dúvida agradecer, depois, à minha avó, Maria Ercília Teresa, e a minha tia, Lida, lúcida e ativa, com seus 90 anos, que, ao assumir a responsabilidade de educar-nos, a mim e a meus irmãos, nos deram constantes lições de coragem e sempre nos fizeram ver que é nas nossas atitudes, e não no que dizemos ou alardeamos, que a nossa verdadeira índole aparece. Aos meus irmãos, Laura e Roberto, companheiros na caminhada da vida e sempre presentes ao longo dela, mesmo que por vezes à distância. À minha irmã de coração, Cristina Canoura, por tantas alegrias e tristezas partilhadas, e a José Rodríguez, Pepe, pelo carinho incondicional.

Uma referência especial ao Colégio Alemão do Uruguai, cuja bolsa de estudos nos permitiu, a mim e aos meus irmãos, obter uma bagagem cultural e um domínio de línguas fundamentais para o nosso encaminhamento profissional. E, entre tantos queridos professores desse colégio, um agradecimento especial a Olaf Blixen, que pela primeira vez descortinou para mim, nas suas sempre instigantes aulas de espanhol, a influência que tínhamos recebido da cultura árabe, traduzida, entre outras tantas manifestações, nos milhares de palavras de origem árabe que existem na língua castelhana, em decorrência da longa presença muçulmana na Península Ibérica.

Já que não tenho como agradecer diretamente, pois nem do seu nome lembro, gostaria pelo menos de citar o episódio de uma idosa e experiente psicóloga encarregada dos testes vocacionais no Instituto Vázquez Azevedo, no qual cursei os dois anos que, no Uruguai,

antecediam o ingresso na Universidade. Diante dos resultados do meu teste, e sabedora de que estava me preparando para estudar Química, como efetivamente fiz inicialmente, antes que a vida me salvasse de cometer esse erro, ela fez um apelo para que desistisse da idéia, pois – diante do meu assombro e incredulidade, naquela altura – me advertiu que minha verdadeira vocação era a de ser jornalista, escritora ou historiadora!

Não teria como deixar de agradecer a Neiva Moreira, que me transmitiu o seu encantamento, interesse e conhecimento da cultura árabe e com quem realizei marcantes e inesquecíveis reportagens no Oriente Médio e na África, árabe e subsaariana - a cobertura da guerra do Líbano, da luta palestina, das vicissitudes do Iraque, Argélia, Tunísia, e tantas outras. E à professora Nabilah Salloum, que transformou as aulas de árabe em verdadeiras lições a respeito da cultura de seu povo. Também o meu agradecimento aos professores do Departamento de Ciências Sociais da PUC, que tanto me incentivaram a continuar estudando o Islã. E a Azril Bakal, o primeiro a me chamar a atenção a respeito da importância de Ibn Khaldun.

Para a querida amiga Jessie Jane Vieira de Souza um agradecimento muito especial, não só pelo exemplo permanente de vida, mas por me fazer acreditar que daria conta desta tese de doutorado e sem cuja ajuda e incentivo nunca teria me apresentado ao concurso da UFF! E o meu agradecimento e reconhecimento a Profa. Dra. Vânia Fróes, que desde o primeiro momento em que a procurei, por sugestão de Jessie Jane e do saudoso professor Afonso Carlos Marques dos Santos, me acolheu como orientanda e foi extremamente atenciosa e presente em todas as etapas da pesquisa, que não teria se desenvolvido, como ocorreu, sem os seus aconselhamentos. O meu agradecimento, também, à banca de seleção, que confiou na minha capacidade de chegar a bom porto no desafio que iniciava e aos professores Dra. Sônia Regina Rebel de Araújo e Dr. Ciro Flamarion Cardoso, cujos cursos na pós-graduação enriqueceram a minha formação acadêmica e muito contribuíram para a elaboração da tese.

A pesquisa deve muito também à Profa. Dra. Aidyl de Carvalho Preis, que me indicou (e emprestou) uma importante bibliografia e fez sugestões altamente pertinentes em relação ao recorte e aos rumos da pesquisa, inclusive durante o Exame de Qualificação. Também recebi nessa instância, e muito agradeço, aportes e sugestões da Profa. Dra. Beatriz Mello e Souza, que foram aproveitados na etapa final da redação.

Desejo agradecer, ainda, as sugestões, o aporte de textos inéditos e as atenções que sempre me foram dispensadas pelo Prof. Dr. Paulo Daniel Farah, diretor do Centro de Estudos Árabes, do Instituto de Estudos Orientais da USP. Especialista em poesia palestina

contemporânea, o professor Farah atualmente está traduzindo a obra de Ibn Battuta para o português e me indicou importante bibliografia sobre o espaço, tendo mantido ao longo do tempo um fluido diálogo acadêmico sobre a evolução do trabalho. E ao Prof. Dr. Paulo Hilu da Rocha Pinto, do núcleo de Estudos Árabes, do Departamento de Antropologia da UFF, pelas orientações a respeito dos critérios de transliteração para o português de termos e nomes árabes.

Recebi, e desejo agradecer, incentivo e idéias de especialistas do exterior. Muito especialmente a Maria Jesus Viguera, diretora da Cátedra de Estudos Árabes da Universidade Complutense de Madri, e ao Prof. Dr. Abdesselam Cheddadi, da Universidade Mohamed IV, de Rabat, Marrocos, pelo incentivo e pelas sugestões brindadas durante o Seminário realizado em comemoração aos 600 anos da morte de Ibn Khaldun, em Granada, em junho de 2006. Meu agradecimento, também, ao Prof. Dr. Manuel González Jiménez, catedrático de História Medieval, do Departamento de História Medieval e Ciências Técnicas Historiográficas da Faculdade de Geografia e História da Universidade de Sevilha, e ao Prof. Dr. Rafael Valencia, do mesmo Departamento, presidente da Fundação Averroes, coordenador de Idade Média e Mundo Árabe na Enciclopédia de Andaluzia. Tendo-os visitado a instâncias da professora Fróes, ambos mantiveram comigo enriquecedoras conversas sobre os rumos da pesquisa e me permitiram o acesso a importante bibliografia.

Meu agradecimento, ainda, ao professor Eugenio Chahuán Chahuán, subdiretor do Centro de Estudos Árabes da Universidade do Chile, e ao professor Luis Vivanco Saavedra, diretor do Centro de Estudos Filosóficos Adolfo García Díaz e editor da *Revista de Filosofía* da Universidade de Zulia, em Maracaibo, Venezuela, especialista em Ibn Khaldun. A bibliografia sobre Ibn Khaldun, sobre o Islã e temas afins, por eles sugeridos, foi aproveitada nos diferentes capítulos.

O agradecimento a toda a equipe do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF), pela oportunidade de cumprir com os requisitos de um curso de alto nível e de elevada conceituação, como o que é oferecido nesta casa de estudos, e ao Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos, o *Scriptorium*, pela cálida acolhida a minha pesquisa. O meu agradecimento ao CNPq, com cuja bolsa foi possível a aquisição de livros que se mostraram imprescindíveis para o bom encaminhamento da tese.

Meu muito obrigado, ainda, ao Mauro Alvarenga, que com dedicação me ajudou na preparação final da apresentação da tese e a Wendell Setubal, pela minuciosa correção. Um agradecimento especial aos amigos, no Brasil e no exterior, porque são parte essencial da vida; particularmente Esperanza Amélia Roldán, tão dedicada e presente nos detalhes finais



da tese; Procópio Mineiro, cuja rica experiência de jornalista contribuiu a aprimorar a revisão final; Miriam Pacheco, cuja ajuda foi preciosa na tradução do resumo; Nené Rodríguez e Alberto Guani, pelo incentivo constante; Emília Azevedo, pelo carinho, e Mirtha Ramirez e Rejane Avenbruch, pela presença e apoio a toda hora. Desejo finalizar com o agradecimento a Marcelo Lima, meu companheiro, que com paciência sobrelevou o longo período da redação da tese, com tudo o que implicou de interferência no cotidiano e na privação do descanso em incontáveis fins de semana.

# SUMÁRIO

**RESUMO, p. 11**

**RÉSUMÉ, p. 12**

**ABSTRACT, p. 13**

**INTRODUÇÃO, p. 14**

**PRIMEIRA PARTE – O ISLÃ POR ESCRITO, p. 20**

**Capítulo 1 - Viver, narrar, teorizar o espaço, p. 21**

**1.1 O ESPAÇO COMO CATEGORIA NA HISTÓRIA, p. 21**

**1.2 AS ESCOLHAS TEÓRICAS DA PRESENTE PESQUISA, p. 31**

**1.3 O ESPAÇO COMO CATEGORIA NO MUNDO ISLÂMICO DA BAIXA IDADE MÉDIA, p. 33**

**Capítulo 2 - O Mediterrâneo árabe no século XIV – Nova estrutura de poder, p. 59**

**2.1 SINGULARIDADES DO MEDIEVO ISLÂMICO – A CRISTANDADE E O ISLÃ, CONFLITOS E POSSÍVEIS APROXIMAÇÕES, p. 60**

**2.2 IBN KHALDUN E IBN BATTUTA. HERANÇAS POLÍTICAS E CULTURAIS, p. 86**

**2.2.1 IBN KHALDUN – O ESPAÇO TEORIZADO, p. 86**

**2.2.2 IBN BATTUTA, O VIAJANTE DO ISLÃ, p. 107**

**Capítulo 3 – O Islã segundo os historiadores e os viajantes, p. 117**

**3.1 OS MANUSCRITOS E AS TRADUÇÕES DA OBRA DE IBN KHALDUN, p. 128**

**3.2 O CASO DE IBN BATTUTA, p. 138**

**3.3 DISCUSSÃO HISTORIOGRÁFICA, p. 149**

**SEGUNDA PARTE – OS ESPAÇOS DO ISLÃ, p.158**

**Capítulo 4 – A civilização, um fenômeno bipolar, p. 159**

**4.1 UMMA, UM CONCEITO CHAVE, p. 159**

**4.2 O SISTEMA DO ISLÃ, p. 164**

**4.3 O ESPAÇO E A CIVILIZAÇÃO, p. 173**

**Capítulo 5 – A apreensão do espaço através da viagem, p. 205**

**Capítulo 6 – O espaço representado, p. 256**

**Capítulo 7 – Da mesquita a Meca, o espaço hierarquizado, p. 304**

**7.1 A CIDADE SAGRADA, p. 334**

**CONCLUSÕES, p. 359**

**BIBLIOGRAFIA CITADA, p. 368**

**BIBLIOGRAFIA CONSULTADA, p. 379**

**APÉNDICES**

**ANTOLOGIA DE FONTES, p. 387**

**CRONOLOGIA, p. 400**

**GLOSSÁRIO, p. 405**

**LISTA DE ILUSTRAÇÕES, p. 410**

**LISTA DE MAPAS, p. 413**

## RESUMO

Estudo dos valores e da visão de mundo do Islã na Baixa Idade Média, utilizando-se da categoria espaço, entendendo-se que esta não existe *a priori*, mas no âmbito de cada experiência cultural e histórica. O mundo muçulmano medieval identificava-se como uma unidade, cujos limites coincidiam com os do Islã, referência maior de inclusão cultural, política e social e associada explicitamente ao lugar próprio da civilização. O espaço hierarquiza-se a partir de Meca, na Península Arábica, lugar obrigatório de peregrinação. Assim, a viagem à cidade sagrada era um dever de todo aquele que havia se submetido ao Islã. Esta é a principal razão por que a viagem tem na sociedade islâmica medieval tão importante função, não só religiosa, pois constituiu também uma ferramenta para produzir conhecimento e perenizá-lo através da escrita. O recorte temporal prioriza o século XIV em decorrência das fontes utilizadas, a *Muqaddimah (Os Prolegômenos)*, a obra mais representativa do historiador Ibn Khaldun (1332-1406), e o livro *Através do Islã*, do viajante Ibn Battuta (1304-1368), memórias do périplo de mais de vinte anos pelos domínios muçulmanos.

## RÉSUMÉ

«Étude des valeurs et de la vision du monde islamique du Bas-Moyen-Âge utilisant la catégorie espace, tenant compte que cette catégorie n'existe pas « a priori » mais dans la sphère de chaque expérience culturelle et historique ». Le monde médiéval musulman s'identifiait comme une unité dont les limites étaient celles de l'Islam, référence majeure d'inclusion culturelle, politique et sociale, associée explicitement à l'espace de cette civilisation. Cet espace se développe à partir de Meca, dans la Péninsule Arabique, lieu obligatoire de pèlerinage. Ainsi, le voyage à la ville sainte était le devoir de tous ceux qui avaient suivi l'islamisme. Cela explique pourquoi le voyage a acquis une fonction si importante dans la société islamique médiévale, importance non seulement religieuse mais aussi culturelle, car il est devenu un instrument pour produire la connaissance et la perpétuer à travers l'écriture. Quant au temps, on attribue la priorité au XIV<sup>e</sup> siècle à cause des sources utilisées, *Muqaddimah* (Les Prolégomènes), l'oeuvre la plus importante de l'historien Ibn Khaldûn (1332-1406), et le livre *A Travers l'Islande* du voyageur Ibn Battuta (1304-1368), mémoires d'un périple de plus de 20 ans dans les territoires musulmans.

## ABSTRACT

Study of the Islamic values and vision of the world during the Low Middle Ages through the category space, understanding that this does not exist *a priori*, but in the realm of each cultural and historical experience. The medieval Muslim world was recognized as a unit, whose limits were those of the Islam, as higher reference of cultural, political and social inclusion, and explicitly associated with this civilization's place. Space becomes hierarchical starting with Mecca, in the Arabic Peninsula, a mandatory pilgrimage place. Hence, the journey to the sacred city was a duty of all those following Islam. This is the main reason why this journey had such an important role in the medieval Islamic society, not only concerning religion, but also as a tool to produce knowledge and preserve it through writing. Regarding time, the 14<sup>th</sup> century was prioritized due to the consulted sources, namely the *Muqaddimah* (The Prolegomena), the most illustrative work of the historian Ibn Jaldun (1332-1406), and the book *Across the Islam*, by the traveler Ibn Battuta (1304-1368), memoirs of the over twenty-year voyage across the Muslim domains.

## INTRODUÇÃO

A tese pesquisa a representação do espaço no mundo islâmico da Baixa Idade Média, em particular no século XIV, referenciando, quando necessário, épocas anteriores, para colocar no contexto histórico os temas tratados. Foram utilizadas como fontes a *Muqaddimah (Os Prolegômenos)*, a obra mais representativa do historiador Ibn Khaldun (1332-1406), e o livro *Através do Islã*, memórias do viajante Ibn Battuta (1304-1368), sobre o seu périplo pelos domínios muçulmanos, considerado um clássico das letras árabes. Ambos os autores são muçulmanos sunitas, nascidos no Magreb. A escolha desses autores como fontes levou a dar ênfase, dentro do extenso território islâmico medieval, ao estudo do conglomerado cultural formado por al-Andalus e o Norte da África, ou seja, no âmbito do Mediterrâneo.

O Islã é uma religião e um modo de vida. A civilização muçulmana foi fruto da forma muito particular como os árabes e, posteriormente, os povos por eles conquistados e islamizados, elaboraram e moldaram, a partir de seus próprios valores, a herança greco-romana, o legado de outras culturas. O século de Ibn Khaldun e Ibn Battuta foi uma época em que as regiões islâmicas do Mediterrâneo experimentaram mudanças significativas, marcadas pela fragmentação política no Oriente e no Ocidente. De certa forma, a divisão política e a conseqüente retração econômica repercutiram na produção cultural, antecipando a supremacia dos poderes cristãos que viria a se cristalizar a partir do século XV. As obras que chegaram até os nossos dias mostram que, em resposta a esse questionamento profundo que estava vivendo nesse momento histórico, o Islã voltava-se para o passado mais do que para o futuro.

No Magreb, as lutas internas provocaram a ruína de muitos centros urbanos, mas esses conflitos não impediram que o Norte da África consolidasse, nessa época, a sua identidade cultural, de características singulares dentro do mundo islâmico, com forte influência de al-Andalus. Mesmo que só Granada ainda permanecesse sob controle muçulmano, o legado da Espanha islâmica era rico demais para ser destruído em curto tempo. Desse contexto são filhos Ibn Khaldun e Ibn Battuta, e esse cenário marcou a vida e a obra de ambos.

Mas, por que estudar o Islã medieval a partir da categoria “espaço”? É simples. Por vezes negligenciado pelos historiadores, cuja ferramenta por excelência é o tempo, o espaço é um conceito essencial para a história. No caso da presente pesquisa, essa categoria – construída por cada sociedade a partir de sua cultura – nos ajudou a entender os valores e a visão de mundo do Islã da Baixa Idade Média, ao proporcionar-nos a possibilidade de pesquisar o tipo de relação que foi estabelecida dentro dos domínios muçulmanos entre as diversas partes do seu imenso território, como o espaço foi hierarquizado e organizado e como foi representado.

A percepção do tempo e do espaço faz parte dos sistemas organizados de símbolos significantes de que fala Clifford Geertz, e, portanto, está permeada de significados específicos em cada cultura, a partir de concepções produzidas socialmente. Como chama a atenção Guriévich, o homem não nasce com ‘sentido do tempo’. Suas noções espaciais e temporais vêm determinadas pela cultura à qual pertence e sobre a qual atua. Assim, utilizando as definições de Georg Simmel, procurou-se compreender de que forma os “fatores espirituais” determinaram o encadeamento entre as diferentes partes do espaço islâmico e com o arcabouço teórico de Henri Lefebvre, que considera o espaço social como um conjunto de sistemas de relações, a pesquisa utilizou-se da análise formal, estrutural e funcional para avaliar o espaço social islâmico da forma mais completa possível.

A escolha das fontes se justifica amplamente diante dessa proposta temática, pois trata-se de obras clássicas do pensamento árabe-muçulmano e representativas da produção da Baixa Idade Média. A *Muqaddimah* – formalmente, a Introdução ou *Os Prolegômenos da História Universal*, exhaustiva obra do historiador, em vários volumes – tem caráter sociológico e estuda a sociedade humana de forma abrangente, apresentando o método utilizado para a realização desse estudo. Nela, Ibn Khaldun esforça-se em sistematizar todo o conhecimento e a experiência acumulados pela sociedade islâmica e em dar uma resposta radical diante do desafio vivido pelo Islã: fazia-se necessária uma nova ciência, que fornecesse as leis universais capazes de explicar o funcionamento das sociedades humanas. É esta ciência que ele pretendeu fundar com a obra.

*Através do Islã (Tuhfat al-Nuzzar fi Ghara'ib al-Amsar wa-'Aja'ib al-Asfar*, que poderia ser traduzido como “Um presente para aqueles que contemplam as Belezas das Cidades e as Maravilhas da Viagem”), narra as experiências do tangerino Ibn Battuta, nas várias viagens realizadas ao longo de mais de duas décadas, percorrendo 120 mil quilômetros – périplo maior que o de Marco Polo, um viajante anterior, do ponto de vista cronológico. O



livro foi ditado ao erudito andaluz Ibn Juzayy, poeta da corte merínida de Fez, e constitui uma valiosa fonte de informações sobre o mundo islâmico do século XIV, com descrições de rotas marítimas, localidades, costumes e detalhes das próprias viagens.

Ao longo da pesquisa, procurou-se mostrar que o mundo muçulmano medieval percebeu os domínios do Islã como uma unidade, e via-se a si próprio como o lugar da civilização. Uma civilização, cujo espaço é essencialmente urbano e acompanha a evolução econômica, política e cultural da sociedade. Sem dúvida, além da religião, outro fator de coesão interna na civilização muçulmana do Medievo era a língua árabe. Língua e religião definiam a inclusão no espaço islâmico, dividido juridicamente em dois territórios, o *dar-al-islam* – o país do Islã – e o *dar-al-harb* – o país da guerra, ou o país que ainda não estava sob o domínio do Islã.

Estudou-se, também, a forma como a religião hierarquizou o espaço, procurando demonstrar que o Islã moldou a sociedade e, conseqüentemente, os centros urbanos, de várias formas, tendo como eixo de referência a cidade sagrada de Meca. Como conseqüência do estudo da representação do espaço, não podia deixar de ser pesquisada a função da viagem na sociedade islâmica medieval, como meio de conhecer, apreender e explicar o espaço. A viagem era a ferramenta usada para produzir conhecimento sobre o espaço e perenizá-lo através da escrita. E, neste sentido, os exemplos de Ibn Khaldun e Ibn Battuta resultam paradigmáticos.

Para dar conta desses temas, a tese foi dividida em duas partes, e está composta, ao todo, de sete capítulos. A primeira parte, chamada *O Islã por escrito*, consta de três capítulos e situa ambas as fontes no contexto histórico. A segunda parte, chamada *Os espaços do Islã*, estuda o espaço como categoria no Islã medieval e é composta de quatro capítulos. Na primeira parte, optou-se por incluir um capítulo introdutório, com uma reflexão teórica sobre o “espaço”, dividido também em duas partes. Inicialmente, apresenta-se a forma como foi pensado o uso da categoria *espaço* nas ciências sociais e, em particular, na história, e quais são, nesse contexto, as escolhas do presente trabalho. A seguir, introduz-se o tema da percepção do espaço no Medievo islâmico, referenciando as teorias árabe-islâmicas a respeito do mesmo.

O segundo capítulo situa os aspectos políticos e econômicos que caracterizaram o século XIV. Descreve-se o peculiar momento histórico que vivia o mundo árabe-islâmico, relacionando-o às principais mudanças na estrutura de poder no Mediterrâneo, mostrando inclusive os efeitos da pandemia que castigou tanto a Cristandade quanto o Islã, a Peste Negra

(a respeito da qual os autores dão valiosas informações). E apresenta-se o papel desempenhado por al-Andalus, fundamentalmente do ponto de vista cultural, sob cuja influência encontrava-se o Norte da África, berço de ambos os autores. Fechando o texto, se analisa o impacto desses acontecimentos na produção cultural da sociedade islâmica do período e, em particular, a influência que tiveram na vida e na obra de Ibn Khaldun e de Ibn Battuta. O tema é complementado com um terceiro capítulo, destinado a mostrar a recepção que as obras tiveram entre os contemporâneos e nos séculos seguintes, informar como foram fixados os textos e apontar a situação em que se encontram os manuscritos, além de fazer um levantamento das traduções existentes e relacionar a historiografia referente ao tema.

A segunda parte da tese constitui o âmago do tema em estudo. O quarto capítulo procura dar conta da forma como a sociedade islâmica medieval percebeu a si própria, a partir da relação estabelecida por Ibn Khaldun entre a forma de ocupação do espaço e o tipo de civilização decorrente. O autor define a civilização humana como formada por indivíduos livres, autônomos e iguais e constituída por dois pólos em equilíbrio, a civilização rural (*umram badawi*) e a civilização urbana (*umram hadari*), sendo ambas complementares. No capítulo quinto, estuda-se a função da viagem na vida dos letrados muçulmanos da Idade Média. Eles viajavam não só para cumprir a obrigação ritual da peregrinação a Meca, mas para produzir conhecimento sobre esse vasto espaço, percebido como unitário. Era impossível entrar no seleto grupo dos homens eruditos sem ter realizado várias viagens; o testemunho ocular era complemento indispensável da cultura livresca. Por outro lado, e em função do anterior, o capítulo mostra que na sociedade islâmica a viagem não conduzia a uma hermenêutica do Outro; era uma ferramenta da exegese de si próprio. Em consequência, as viagens costumavam ser feitas dentro dos domínios do Islã, não despertando muito interesse o conhecimento de outras terras.

O capítulo sexto procura demonstrar que o Islã, incorporando às suas próprias convicções as cosmologias da Antiguidade clássica e da Pérsia, criou uma representação original do Universo e do mundo. No caso do globo terrestre, o espaço é dividido em climas, a partir dos quais definem-se as regiões cujas características permitem o desenvolvimento da civilização. Nesse contexto, o eixo do mundo civilizado é situado na Península Arábica, e em particular na Cidade Sagrada de Meca.

Finalmente, o sétimo capítulo estuda a função estratégica da cidade como local de desenvolvimento da civilização islâmica, com uma estrutura particular, na qual a mesquita ocupa o centro e constitui o cenário de todas as atividades coletivas da comunidade, religiosas

ou não. Identificada pela cúpula e pelo minarete, ela era, no Medievo o elemento mais alto dos centros urbanos, transformando-se na marca característica da cidade islâmica tradicional. O capítulo mostra, ainda, a cidade de Meca como o local mais sagrado do Islã, para a qual ano após ano convergem os peregrinos de todos os cantos do mundo a fim de cumprir com um dos pilares da religião, a peregrinação ritual. Vestidos de branco e desprovidos de qualquer sinal de riqueza, se apresentam assim, humildemente, perante *Allah*, no santuário construído por Abraão e reconstruído por Maomé, e em direção ao qual rezaram e continuarão a rezar cinco vezes por dia, durante toda a vida.

Assinale-se, ainda, a título de informação, que a tese inclui uma Antologia de Fontes, Mapas e Ilustrações que complementam e iluminam o conteúdo dos capítulos. Considerou-se, também, que uma Cronologia referida aos principais eventos do período estudado seria altamente pertinente e, do mesmo modo, achou-se necessário incluir um Glossário de termos árabes.

Referencie-se, em relação aos termos e nomes árabes, que as escolhas da transliteração para o português foram feitas seguindo os critérios da bibliografia consultada e das traduções das fontes que foram utilizadas. Por não trabalharmos com as obras de Ibn Khaldun e de Ibn Battuta na sua versão em árabe, não se colocou o problema da transliteração árabe-português, pelo menos não diretamente. Existia, nas traduções utilizadas, uma escolha feita pelos tradutores, que em ambos os casos – tanto na obra de Ibn Khaldun quanto na de Ibn Battuta – trabalharam diretamente com os manuscritos árabes.<sup>1</sup> Esse critério foi respeitado na tese. Por outro lado, vários especialistas consultados assinalaram que a transliteração do árabe varia com as estruturas fonéticas de cada língua e, muitas vezes, coexistem diferentes modelos de transliteração do árabe para uma mesma língua, como é o caso do inglês. Não há um modelo unanimemente aceito para a transliteração do árabe para o português. No Brasil, pesquisadores da USP desenvolveram um modelo e utilizam-no nas suas publicações, mas outros centros acadêmicos trabalham com outras normas. Assim, o Núcleo de Estudos do Oriente Médio do Departamento de Antropologia da UFF, por exemplo, segue os critérios adotados na transliteração árabe-inglês do *International Journal of Middle East Studies*, adaptados para a língua portuguesa, segundo nos informou o professor Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, que desenvolve uma pesquisa sobre sufismo, etnicidade e nacionalismo na Síria contemporânea.

---

<sup>1</sup> O Capítulo 3 apresenta uma análise detalhada dos manuscritos das obras de Ibn Khaldun e de Ibn Battuta que chegaram até nossos dias, das traduções existentes e das versões com as quais se trabalhou para a redação da tese.

Na tese utilizamos para o caso de Ibn Khaldun a forma escrita em língua espanhola porque a tradução mais consultada neste trabalho foi nesse idioma. Da mesma forma, o nome de Ibn Battuta foi grafado segundo a forma usada na versão em espanhol da sua obra. Naturalmente, quando o nome desses autores aparece em algum livro consultado e citado na tese, foi respeitada a transliteração utilizada no original.<sup>2</sup> O único nome do qual foi sempre utilizada a versão aportuguesada foi Maomé. Foi uma escolha da autora, com base em um critério simples, porém naturalmente discutível e arbitrário: trata-se da forma mais utilizada na bibliografia em português. Muhammad, por exemplo, aparece muito raramente. Cabe o mesmo esclarecimento em relação às datas: utilizou-se normalmente o nosso calendário, salvo nas citações em que as mesmas aparecem com o calendário muçulmano.

Não podíamos terminar a Introdução sem dizer que é difícil colocar um ponto final numa pesquisa. Qualquer tema em estudo permite ampliações para novos vãos e aprofundamentos dos assuntos escolhidos, para deles continuar a extrair reflexões e questionamentos. Portanto, estamos conscientes de que há questões que mereceriam constar da tese, mas acabaram não sendo abordadas. Nesse sentido, neste momento impregna-nos um sentimento que poderíamos chamar de “socrático”: de humilde reconhecimento de que um tema tão rico, como o escolhido para esta tese, não se esgota nas reflexões que foi possível colocar nestas páginas, que já não mais nos pertencem, mas passam ao domínio dos leitores.

---

<sup>2</sup> O mesmo critério foi utilizado para as palavras árabes, em geral.

**PRIMEIRA PARTE**

**O ISLÃ POR ESCRITO**

## Capítulo 1 - Viver, narrar, teorizar o espaço

“O momento passado está morto como tempo, mas não como espaço.”

**Milton Santos**

“O tempo pulsa na própria raiz ontológica da realidade humana e assim, em termos abstratos, pode-se dizer que o homem é *tempo*; mas quando o homem respira nas mais elevadas e puras regiões do espírito, especialmente nas regiões da alta contemplação religiosa e estética, o homem não é tempo, mas, na mais autêntica plenitude de sua vocação espiritual, o homem é espaço.”

**Mariano Ibérico**

### 1.1 O ESPAÇO COMO CATEGORIA NA HISTÓRIA

O espaço é um conceito essencial para a história, mas não se constitui em uma categoria dada, e sim construída cultural e historicamente. Ao pesquisar como ela é abordada na *Muqaddimah (Os prolegômenos)*, a obra mais representativa do historiador árabe Ibn Khaldun, e no clássico das letras árabes *Através do Islã*, que recolhe as memórias do viajante Ibn Battuta depois de mais de 20 anos de périplo pelos domínios muçulmanos, o objetivo é entender os valores e a representação do mundo da sociedade islâmica da Baixa Idade Média, que permanece pouco compreendida e estudada no Ocidente.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Mesmo concordando com a afirmação de Le Goff de que falar em Idade Média no Islã é uma extensão abusiva de um ponto de vista ocidental, pois não corresponde a nenhuma periodização decorrente da história da sociedade muçulmana, utiliza-se essa periodização no presente trabalho por ter sido adotada pela maioria dos pesquisadores. (Ver: LE GOFF, Jacques. *A la recherche du Moyen Âge*. Paris: Editions Louis Audibert, 2003, p. 61.)

O espaço e o tempo — parâmetros determinantes da existência do mundo<sup>4</sup> — são conceitos que têm desafiado o ser humano e que foram objeto de especulação filosófica ao longo de milênios. Mas, ao contrário do tempo, o espaço não tem recebido suficiente atenção por parte dos historiadores. Ao colocar o foco no estudo do espaço, esta pesquisa procura contribuir para sua valorização como ferramenta na pesquisa histórica.

A tendência a “especializar o tempo”, mostrada nos documentos que chegaram até nós das primeiras civilizações que desenvolveram a escrita, indicaria, segundo algumas interpretações, que a noção de espaço pode ter sido percebida pelos seres humanos antes da de tempo.<sup>5</sup> Aliás, hoje não estaríamos tão longe da assimilação entre as duas categorias, mesmo que seja a nível metafórico, já que — como nos lembra *Ciro Flamarion Cardoso* — em português qualificamos o tempo como *curto* ou *longo*, isto é, com um vocabulário espacial. Podemos até mesmo dizer um *curto espaço* de tempo, que um evento ‘ficou *para trás*’ ou ‘está *a grande distância* no tempo’, por exemplo.<sup>6</sup>

A assimilação que de alguma forma todos os seres humanos, consciente ou inconscientemente, estabelecem entre as categorias de espaço e de tempo adquiriu uma surpreendente confirmação nos primeiros anos do século XX, com a Teoria da Relatividade de Einstein, hoje amplamente aceita nos meios científicos, segundo a qual “las propiedades del espacio y del tiempo se entremezclan estrechamente y por eso no es posible construir modelos por separado para cada uno de ellos”,<sup>7</sup> fato que leva à necessidade de se definir uma categoria espaço-tempo com propriedades específicas.

No entanto, essa íntima relação entre as categorias cósmicas, assim chamadas por *Aron Guriévich*,<sup>8</sup> nem sempre é refletida nas pesquisas das ciências humanas. Na maior parte das vezes, o estudo do meio habitado por uma determinada sociedade é cindido do tempo “por razões de comodidade na exploração dos fatos. Daí advém uma verdadeira fratura entre estas duas noções que não corresponde ao modo muito intrincado como estas duas categorias representam algo de vivido”.<sup>9</sup> A presente pesquisa, pelas limitações decorrentes do período exíguo para sua conclusão, também cindiu o espaço do tempo, centrando o estudo no

<sup>4</sup> **GURIÉVICH**, Aron. *Las categorías de la cultura medieval*. Madri: Taurus Humanidades, 1990, p. 51.

<sup>5</sup> **CARDOSO**, *Ciro Flamarion*. *Um historiador fala de teoria e metodologia*: Ensaios. São Paulo: Edusc, 2005, p. 12.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>7</sup> **DAVIES**, P.C.W. *El espacio y el tiempo en el Universo Contemporáneo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 101. (“as propriedades do espaço e do tempo se misturam tão estreitamente que não é possível construir modelos separados para cada um deles”). Todas as traduções das citações, sejam elas em inglês, francês ou espanhol, são de responsabilidade da autora.

<sup>8</sup> **GURIÉVICH**, *op. Cit.*, p. 6.

<sup>9</sup> **CONDOMINAS**, Georges. Espaço social. In: *Enciclopédia Einaudi*, v. 38 (Sociedade-Civilização). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 355.

primeiro. Mas, ciente da artificialidade do recurso, não se furta a fazer, sempre que necessário, uma reflexão sobre a relação entre ambas as categorias nas fontes selecionadas.

Aristóteles, em sua teoria do conhecimento, explicitada em vários trabalhos e em particular no livro *Da alma*, distingue três pares de classes de conceitos percebidos pelos sentidos, cada par correspondendo a uma das disciplinas das matemáticas: aritmética e geometria, em relação ao espaço, e uma terceira disciplina, quantitativa, relativa à continuidade temporal.<sup>10</sup> Entendia, pois, espaço e tempo como categorias mediante as quais os seres humanos podem nomear e classificar os fatos sensíveis,<sup>11</sup> noção retomada por Immanuel Kant (1724-1804), com uma visão diferente: o ponto de partida do conhecimento humano seria a razão, que imprime suas categorias (forças puras) nos objetos. No livro *Crítica da razão pura*, onde analisa a faculdade de conhecer, Kant explica que o espaço não é um conceito empírico abstraído de experiências externas. Para ele, a “representação de espaço já tem de estar subjacente para certas sensações se referirem a algo fora de mim”.<sup>12</sup> Logo, “o espaço é uma representação *a priori* necessária que subjaz a todas as intuições externas”.<sup>13</sup> O mesmo acontece com o tempo: espaço e tempo são formas puras *a priori*; ou seja, independem da experiência sensível. Se não contássemos com essas representações, os seres humanos não teriam condições de tomar conhecimento das coisas. Assim, o espaço é a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos<sup>14</sup>, enquanto o tempo é a forma das percepções internas.<sup>15</sup>

Émile Durkheim (1858-1917) interessou-se desde cedo pelas categorias de pensamento, articulando-as com os temas a cujo estudo dedicara-se.

Existe certo número de noções essenciais que dominam toda a nossa vida intelectual, que os filósofos desde Aristóteles denominam de categorias do intelecto: noções de tempo, de espaço, de gênero, de número, de causa, de substância, de personalidade etc. Elas correspondem às propriedades mais universais das coisas. São como as molduras sólidas que engastam o pensamento [...] e nos parecem quase inseparáveis do funcionamento normal do espírito.<sup>16</sup>

<sup>10</sup> BRENTANO, Franz. *Aristóteles*. Barcelona: Editorial Labor, 1943, p. 59.

<sup>11</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*. Paris: Éditions Anthropos, 1986, p. 7.

<sup>12</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 1999, p. 73.

<sup>13</sup> *ibid.*, p. 73.

<sup>14</sup> *ibid.*, p. 75.

<sup>15</sup> *ibid.*, p. 79.

<sup>16</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989, p. 38.



Numa crítica à perspectiva kantiana, Durkheim afirma que o espaço “não é o meio vago e indeterminado”<sup>17</sup> imaginado pelo filósofo de Königsberg, já que se fosse “absolutamente homogêneo não serviria para nada e sequer poderia ser pensado”.<sup>18</sup> Para ele,

a representação espacial consiste essencialmente em uma primeira coordenação introduzida entre os dados da experiência sensível. Mas essa coordenação seria impossível se as partes do espaço se equivalessem qualitativamente, se fossem realmente substituíveis umas às outras. [...] Isso significa que o espaço não poderia ser o mesmo se, exatamente como o tempo, não fosse dividido e diferenciado.<sup>19</sup>

Ao estudar a sociedade humana, Durkheim assinala que essas divisões, essenciais para a compreensão do espaço, decorrem “do fato de valores afetivos diferentes terem sido atribuídos às regiões”<sup>20</sup> por homens de uma mesma civilização “que possuem uma mesma representação do espaço.”<sup>21</sup> Porque, evidentemente, “é necessário que esses valores afetivos e as distinções que deles dependem sejam igualmente comuns, o que implica, quase necessariamente, que são de origem social.”<sup>22</sup>

A partir de sua convicção na origem social das categorias como tempo e espaço, Durkheim diz ser possível superar o choque entre as duas concepções da teoria do conhecimento que se confrontam “há séculos”: a dos empiristas, para os quais as categorias seriam “feitas de peças e pedaços e o indivíduo, o obreiro dessa construção”<sup>23</sup>, e a dos aprioristas, para os quais as categorias não podem derivar da experiência.

É o seu caráter social que permite compreender de onde vem a necessidade das categorias.

Diz-se de uma idéia que ela é necessária quando, por uma espécie de virtude interna, impõe-se ao espírito sem ser acompanhada de nenhuma prova. [...] Essa eficácia é postulada pelo apriorismo mas não explicada [...] Mas se elas (as categorias) têm a origem que lhes atribuímos, seu ascendente nada mais tem de surpreendente. [...] Se os homens não estivessem de acordo sobre essas idéias essenciais, se eles não tivessem uma concepção homogênea do tempo, do espaço [...] todo acordo entre as inteligências tornar-se-ia impossível e, por conseguinte, toda a vida em comum.<sup>24</sup>

<sup>17</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989, p. 40.

<sup>18</sup> *ibid.*

<sup>19</sup> *ibid.*

<sup>20</sup> *ibid.*

<sup>21</sup> *ibid.*

<sup>22</sup> *ibid.*

<sup>23</sup> *ibid.*, p. 42.

<sup>24</sup> *ibid.*, p. 46.

Mais adiante Durkheim afirma que “assim renovada, a teoria do conhecimento parece, pois, chamada a reunir as vantagens contrárias das duas teorias rivais, sem apresentar os seus inconvenientes.”<sup>25</sup>

O pensamento de Durkheim parece próximo, mesmo que afastado no tempo, do de Clifford Geertz, na interpretação que este faz da cultura.

O conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental à procura de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado.<sup>26</sup>

O antropólogo norte-americano propõe duas idéias: a primeira, que

a cultura é melhor vista não como complexos de padrões concretos de comportamento, costumes, usos, tradições [...], mas como um conjunto de mecanismos de controle — planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam “programas”) para governar o comportamento.<sup>27</sup>

A seguir, mostra que o homem depende, desesperadamente e muito mais do que qualquer outro animal, de tais mecanismos de controle, que chama de programas culturais, para ordenar seu comportamento.<sup>28</sup> Geertz estima que sem esses padrões culturais — “sistemas organizados de símbolos significantes”,<sup>29</sup> nas suas palavras — o comportamento humano seria ingovernável: “A cultura, a totalidade acumulada de tais padrões, não é apenas um ornamento da existência humana, mas condição essencial para ela — a principal base de sua especificidade”.<sup>30</sup>

A percepção do tempo e do espaço faria parte desses sistemas organizados de símbolos significantes de Clifford Geertz e, portanto, permeados de significados específicos em cada cultura, a partir de concepções produzidas socialmente, no sentido dado por Durkheim. É nesse sentido, também, que chama a atenção Guriévich, quando afirma que “el hombre no nace con ‘sentido del tiempo’; sus nociones temporales y espaciales vienen siempre determinadas por la cultura a la que pertenece.”<sup>31</sup>

<sup>25</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989, p. 48.

<sup>26</sup> GEERTZ, Clifford, *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989, p. 15.

<sup>27</sup> *ibid.*, p. 56.

<sup>28</sup> *ibid.*

<sup>29</sup> *ibid.*

<sup>30</sup> *ibid.*

<sup>31</sup> GURIÉVICH, Aron. *Las categorías de la cultura medieval*. Madri: Taurus Humanidades, 1990, p. 52. (“o homem não nasce com ‘sentido do tempo’; suas noções espaciais e temporais vêm sempre determinadas pela cultura à qual pertence.”)

Para o sociólogo alemão Georg Simmel (1858-1918), estudioso dos processos de socialização,

o que tem importância social não é o espaço, mas o encadeamento e a conexão entre as partes do espaço, produzido por fatores espirituais. [...] O espaço não é mais do que uma atividade da alma, a maneira como os homens unem, em intuições unitárias, os efeitos sensoriais que em si mesmos não possuem elo algum.<sup>32</sup>

Desta forma, esse espaço que “Kant definiu em uma ocasião como ‘a possibilidade da coexistência’”,<sup>33</sup> passa a ter uma importância particular no estudo de uma sociedade dada, pois

a ação recíproca transforma o espaço, antes vazio, em algo cheio para nós, já que ele tornou possível essa relação. [...] Assim, ao tentar conhecer as formas de socialização, devemos indagar a importância que as condições espaciais de uma determinada socialização têm, em sentido sociológico, para suas demais qualidades e desenvolvimentos.<sup>34</sup>

Partilhando da idéia da importância das condições espaciais para uma determinada socialização, o sociólogo francês Henri Lefebvre afirma que

l’espace (social) n’est pas une chose parmi les choses, um produit quelconque parmi les produits; il enveloppe les choses produites, il comprend leurs relations dans leur coexistence et leur simultanéité: ordre (relatif) et/ou désordre (relatif). Il résulte d’une suite et d’un ensemble d’opérations, et ne peut se réduire à un simple objet.<sup>35</sup>

Por essa razão, Lefebvre insiste: o espaço não é uma ficção, nem uma irrealdade, “comparable à celle d’un signe, d’une représentation, d’une idée, d’un rêve. [...]”.<sup>36</sup>

O estudo do espaço social requer um conhecimento profundo do objeto de estudo, pois “ni la nature — le climat et le site — ni l’histoire antérieure”<sup>37</sup> são suficientes, por si sós, para explicá-lo. Nem sequer a cultura. De formação marxista, Lefebvre inclui, entre os elementos que contribuem para a formação e a evolução do espaço social, o crescimento das

<sup>32</sup> SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia – individuo e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006, p. 13 (Coleção Nova Biblioteca de Ciências Sociais).

<sup>33</sup> *ibid.*

<sup>34</sup> *ibid.*, p. 14.

<sup>35</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l’espace*. Paris: Éditions Anthropos, 1986, p. 88. (“o espaço social não é uma coisa no meio de outras, um produto qualquer no meio de outros produtos; ele envolve as coisas produzidas; ele abarca as suas relações na sua coexistência e sua simultaneidade: ordem (relativa) e/ou desordem (relativa). Ele resulta de uma série e de um conjunto de operações e por isso não pode ser reduzido a um simples objeto.”)

<sup>36</sup> *ibid.*, p. 89. (“comparável àquela de um signo, de uma representação, de uma idéia, de um sonho [...]”)

<sup>37</sup> *ibid.*, p. 93. (“nem a natureza — o clima e a localização — nem a história anterior”)

forças produtivas<sup>38</sup> e entende que é o fruto das *relações* de todos os elementos citados anteriormente o que produz o espaço social. Na verdade, na sua concepção não há *um* espaço social, mas muitos: uma multiplicidade indefinida da qual o termo espaço social denota o conjunto não divisível.<sup>39</sup> Por outro lado, “aucun espace ne disparaît, au cours de la croissance et du développement. Le mondial n’abolit pas de local”.<sup>40</sup> E mais:

“La forme de l’espace social c’est la rencontre, le rassemblement, la simultanéité. Qu’est-ce qui se rassemble? Qu’est-ce qui est rassemblé? Tout ce qu’il y a dans l’espace, tout ce qui est produit soit par la nature, soit par la société, — soit par leur coopération, soit par leurs conflits.”<sup>41</sup>

Se o espaço social é constituído por um conjunto de sistemas de relações, a língua que as permite estabelecer e animar tem, evidentemente, uma importância fundamental.<sup>42</sup> Da mesma forma, a escrita que permite a transmissão no tempo e também no espaço<sup>43</sup> desse sistema de relações, por ser “uma representação visível e duradoura da linguagem”,<sup>44</sup> constitui um “eficaz instrumento de alargamento do espaço social”.<sup>45</sup>

Por ter essa especificidade de compreender complexos sistemas de relações, o espaço social não coincide necessariamente nem deve ser confundido com o espaço habitado por uma determinada comunidade. Nesse sentido, é “inteiramente impossível reduzir o espaço social (se dermos a este termo o seu verdadeiro sentido) a um espaço geográfico.”<sup>46</sup>

O espaço social envolve, do ponto de vista metodológico e teórico, três conceitos: forma, estrutura e função. Isto é, ele pode ser objeto de uma análise formal, estrutural ou funcional. “Chacune apporte un code, une méthode, pour déchiffrer ce qui au premier abord paraît impénétrable.”<sup>47</sup> Se é a sociedade que produz a paisagem, além das formas geográficas e da estrutura social, devemos também considerar “as funções e os processos que, através das

<sup>38</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l’espace*. Paris: Éditions Anthropos, 1986, p. 93.

<sup>39</sup> *ibid.*, p. 103.

<sup>40</sup> *ibid.*, p. 103. (“nenhum espaço desaparece no curso do crescimento ou do desenvolvimento. O mundial não elimina o local”)

<sup>41</sup> *ibid.*, p. 121. (“A forma do espaço social é o encontro, a reunião, a simultaneidade. [...] [Encontro e reunião] de tudo aquilo que há no espaço, tudo o que é produzido seja pela natureza, seja pela sociedade — seja por sua cooperação, seja por seus conflitos.”)

<sup>42</sup> Na presente pesquisa, a importância da língua e da escrita na construção do espaço social do mundo islâmico medieval é assinalada em diferentes momentos, associada à demonstração de nossas hipóteses de trabalho.

<sup>43</sup> CONDOMINAS, Georges. Espaço social. In: *Enciclopédia Einaudi*, v. 38 (Sociedade-Civilização). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 365.

<sup>44</sup> *ibid.*, p. 365.

<sup>45</sup> *ibid.*, p. 365.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 1999, p. 381.

<sup>47</sup> LEFEBVRE, op. cit., p. 172-173. (“Cada uma delas possibilita um método para decifrar aquilo que a priori parecia impenetrável”)

funções, levam a energia social a transmutar-se em formas”.<sup>48</sup> Ao longo da pesquisa, as três análises serão utilizadas de forma a permitir a mais completa avaliação do objeto de estudo, já que o papel de cada estrutura social, assim como seu conteúdo, varia com o tempo, permitindo distinguir as diferentes épocas históricas justamente por causa da mudança de papel — ou de valor relativo — dos elementos de um sistema.<sup>49</sup>

Diferentemente do espaço dos geômetras, o espaço humano caracteriza-se por sua heterogeneidade, ou, em outras palavras, ele “no es el medio vacío y homogéneo del que suelen hablar los filósofos [...]”<sup>50</sup> mas um meio vital,

dotado de caracteres concretos y en relación con las necesidades biológicas y sociales de los hombres que lo habitan. [...] Más que la posibilidad abstracta o el fondo indiferente en que se inscriben las formas, el espacio es una colección o una pluralidad orgánica de lugares, cuya espacialidad se determina no sólo por su posición dentro de un sistema de relatividad, sino por sus cualidades sensoriales y por la significación vital que les atribuimos.<sup>51</sup>

Nas palavras de Ciro Cardoso, o espaço psicológico humano não é assimilável ao euclidiano, nem ao da física clássica ou da relatividade: “ele é, por exemplo, anisótropo, já que a consciência humana estima diferentemente as dimensões horizontais e verticais (aquelas bem abaixo destas).”<sup>52</sup> Por outro lado, Lefebvre mostra que, quando olhamos em redor, vemos o espaço, mas também o tempo que está dentro dele. E define assim essa dualidade:

“Dans la nature, le temps se saisit dans l’espace, au cœur, au sein de l’espace: l’heure du jour, la saison, la hauteur du soleil au-dessus de l’horizon, la place de la lune et des étoiles dans le ciel, le froid e la chaleur, l’âge de chaque être naturel. [...] Le temps s’inscrit dans l’espace [...]”<sup>53</sup>

Mas essa intrincada relação dual não existe só na percepção visual do mundo natural. Milton Santos, que como geógrafo teorizou o espaço, afirma que “o momento passado está

<sup>48</sup> SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. São Paulo: Edusp, 2004, p. 61.

<sup>49</sup> *ibid.*, p. 19.

<sup>50</sup> IBÉRICO, Mariano. *El espacio humano*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1969, p. 14. (“não é o meio vazio e homogêneo do qual costumam falar os filósofos [...]”)

<sup>51</sup> *ibid.* (“dotado de características concretas e em relação com as necessidades biológicas e sociais dos homens que o habitam. [...] Mais do que a possibilidade abstrata ou o fundo indiferente em que se inscrevem as formas, o espaço é uma coleção ou uma pluralidade orgânica de lugares, cuja espacialidade fica determinada não só por sua posição dentro de um sistema de relatividade, mas pelas suas qualidades sensoriais e pela significação vital que lhe atribuimos.”)

<sup>52</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia*: Ensaios. São Paulo: Edusc, 2005, p. 39.

<sup>53</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l’espace*. Paris: Éditions Anthropos, 1986, p. 114. (“Na natureza, o tempo está inserido no espaço, no coração do espaço: a hora do dia, a estação do ano, a altura do sol no horizonte, o lugar da lua e das estrelas no céu, o frio e o calor, a idade de cada ser natural. [...] O tempo se inscreve no espaço [...]”)

morto como tempo, mas não como espaço”<sup>54</sup> e disto depreende-se o que chama de atualidade do espaço, que tem a particularidade de

estar formada de momentos que foram, estando agora cristalizados como momentos geográficos atuais; essas formas-objetos, tempo passado, são igualmente tempo presente enquanto formas que abrigam uma essência, dada pelo fracionamento da sociedade total.<sup>55</sup>

Para Santos, o espaço é “a mais representativa das objetificações da sociedade, pois acumula, no decurso do tempo, as marcas das práxis acumuladas.”<sup>56</sup> A paisagem, diz o geógrafo, assim como o espaço, muda continuamente para acompanhar as transformações da sociedade. “A forma é alterada, renovada, suprimida para dar lugar a uma outra forma que atenda às necessidades novas da estrutura social.”<sup>57</sup>

Um raciocínio com o qual coincide o pensamento de Lefebvre, para quem se o espaço social muda com os modos de produção, com as sociedades, há uma história do espaço (como do tempo, do corpo, da sexualidade).<sup>58</sup> Uma história — diz — ainda a ser escrita.<sup>59</sup> O conceito de espaço cria elos entre o mental e o cultural, o social e o histórico, num processo complexo de descoberta de espaços novos, desconhecidos. Cada sociedade produz uma organização espacial que lhe é própria, com obras específicas, com um sentido particular da decoração e do monumental.<sup>60</sup>

O pré-historiador e paleontólogo francês André Leroi Gourhan, que estudou a hominização, isto é, o processo evolutivo pelo qual a espécie humana se constituiu, desenvolveu uma teoria sobre o percurso percorrido pelo homem para tornar-se “humano”, que coloca o ponto de inflexão não no momento em que ele começou a fabricar instrumentos — para caçar, pescar, cozinhar, se defender — mas quando “domesticou” o tempo e o espaço. Não é casual o uso simbólico do verbo “domesticar”, a intenção do pesquisador é

designar a criação de um espaço e um tempo controláveis, humanizados, “na casa” (*domus*) e partindo da casa: o tempo e o espaço vão sendo progressivamente — e em modalidades diversas — inseridos no ‘dispositivo simbólico de que a linguagem é o

<sup>54</sup> SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. São Paulo: Edusp, 2004, p. 14.

<sup>55</sup> *ibid.*

<sup>56</sup> *ibid.*, p. 33.

<sup>57</sup> *ibid.*, p. 54.

<sup>58</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*. Paris: Éditions Anthropos, 1986, Préface VI.

<sup>59</sup> *ibid.*

<sup>60</sup> *ibid.* (Liga o mental e o cultural, o social e o histórico, assim reconstituindo um processo complexo: de descoberta (de espaços novos, desconhecidos, de continentes, do cosmos), de produção (da organização espacial própria de cada sociedade), de criação (de obras: a paisagem, a vila, com o sentido do monumental, e a decoração).)

instrumento principal'; ou seja, dá-se uma apropriação deles por meio dos símbolos.<sup>61</sup>

A partir do momento em que o espaço é interiorizado no dispositivo simbólico e começam a ser tecidas relações, aparece o conceito de lugar. Ele pode ser definido como

a idéia, parcialmente materializada (porque em parte inscrita concretamente no espaço), que os habitantes têm de suas relações com seu território, com suas famílias e com os outros. Tal idéia é variável, em parte, segundo as posições que os indivíduos ocupam no sistema; e pode ser transformada em mitologia. Provê e impõe referências que, quando desaparecem, são de difícil substituição.<sup>62</sup>

Nesse sentido, “o lugar é antropológico, pois além de ser estabelecido, também é simbolizado”.<sup>63</sup> E o lugar remete à noção de pertencimento, que por sua vez conduz à idéia de limite, de linha divisória entre quem está dentro e quem está fora. Aliás,

dehors et dedans forment une dialectique d'écartèlement et la géométrie évidente de cette dialectique nous aveugle dès que nous la faisons jouer dans des domaines métaphoriques. Elle a la netteté tranchante de la dialectique du oui et du non qui décide de tout. [...] Le philosophe, avec le dedans et le dehors, pense l'être et le non-être. La métaphysique la plus profonde s'est ainsi enracinée dans une géométrie implicite, dans une géométrie qui — qu'on le veuille ou non — spatialise la pensée.<sup>64</sup>

Há mais um conceito associado ao de espaço social que é “território”, conceito cujo fundamento também é a união do homem e do espaço,<sup>65</sup> um espaço civilizado do qual o homem se apropria mediante seu trabalho, criando um direito. Assim, o território é, ao mesmo tempo, condição e resultado da existência terrena. Até o nomadismo se inscreve em um território. O espaço é, portanto, para o homem, o suporte das práticas sociais, fundamento da organização, da disciplina, da funcionalidade; ele é concebido a partir e ao redor de um lugar como uma rede de atividades e de valores.<sup>66</sup>

Situados estes conceitos relativos ao espaço, é possível fazer, com Fernand Braudel, uma breve reflexão sobre o uso deles por parte do historiador. Ao tomar como objeto de

<sup>61</sup> **CARDOSO**, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia: Ensaios*. São Paulo: Edusc, 2005, p. 41.

<sup>62</sup> **ibid.**, p. 43.

<sup>63</sup> **ibid.**, p. 44.

<sup>64</sup> **BACHELARD**, Gaston. *La poétique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972, p. 191. (“dentro e fora formam uma dialética cuja geometria nos ofusca se a fazemos funcionar em domínios metafóricos. Ela tem a nitidez da dialética do sim e do não, que decide tudo. [...] O filósofo com o dentro e o fora pensa o ser e o não-ser. A metafísica mais profunda se alicerçou em uma geometria implícita [...] que — queiramos ou não — espacializa o pensamento.”)

<sup>65</sup> **ZUMTHOR**, Paul. *La medida del mundo*. Madri: Cátedra, 1994, p. 77. (“a união do homem e do espaço”)

<sup>66</sup> **ibid.** (mediante seu trabalho o homem se apropria, criando um direito. Deste modo, o território é, ao mesmo tempo, condição e resultado da existência terrena. [...] Para o homem, que o concebe a partir e ao redor de um lugar como uma rede de atividades e de valores, (o espaço) é o suporte das práticas sociais, fundamento da organização, da disciplina, da funcionalidade. Até o nomadismo, como se sabe, se inscreve em um território.)

estudo o Mediterrâneo, um espaço geográfico, ao qual deu um recorte temporal específico,<sup>67</sup> Braudel explica a sua escolha assinalando que “a geografia deixa de ser um valor em si mesma para se tornar um meio, ajudando a reencontrar as mais lentas das realidades estruturais, e a organizar uma perspetivação segundo uma linha do mais longo prazo”.<sup>68</sup> Ou seja, tendo trabalhado o conceito de longa duração como chave no estudo da história, ele defende a ideia de que “a observação geográfica permite-nos detectar as mais lentas oscilações que a história experimenta”.<sup>69</sup>

E todo o seu trabalho está voltado para entender o Mediterrâneo não como conceito exclusivamente geográfico, mas como um espaço social com forma, estrutura e função determinadas e como conjunto de sistemas de relações que passa a estudar. Sem dúvida, Braudel concordava com Le Goff quando este afirmava que “a história desenrola-se sempre nos lugares, no espaço”,<sup>70</sup> e que esse espaço “produz a história tanto quanto é modificado e construído por ela.”<sup>71</sup>

Da mesma maneira, esta pesquisa, através do estudo da categoria de *espaço* na obra do ensaísta e historiador Ibn Khaldun (1332-1406) e do viajante Ibn Battuta (1304-1368), procura explicitar as representações *espaciais* relacionadas ao mundo islâmico do século XIV, e, mais especificamente, ao conglomerado formado pela Península Ibérica e o Norte da África, procurando entender — seguindo o raciocínio de Le Goff — de que forma esse espaço contribuiu para moldar a história do mundo islâmico medieval e foi moldado por ela.

## 1.2 AS ESCOLHAS TEÓRICAS DA PRESENTE PESQUISA

O arcabouço teórico apresentado orienta este estudo sobre o espaço como categoria no Mediterrâneo islâmico da Baixa Idade Média. Na trilha de Geertz, entendendo a cultura como “sistemas organizados de símbolos significantes”, e de Durkheim, assumindo as divisões espaciais como decorrentes de valores comuns de origem social, pesquisam-se os valores atribuídos às diferentes regiões. Se as noções espaciais e temporais vêm sempre determinadas

<sup>67</sup> O recorte temporal definido por Braudel é “Na época de Filipe II”.

<sup>68</sup> BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*. Lisboa: Livraria Martins Fontes, 1983, p. 33.

<sup>69</sup> *ibid.*, p. 119.

<sup>70</sup> LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. 1. São Paulo: Edusc, 2002, p. 201.

<sup>71</sup> *ibid.*



pela cultura, afirmação com a qual concorda plenamente Guriévich,<sup>72</sup> faz-se necessário compreender de que forma a civilização islâmica moldou a percepção e a representação do espaço de Ibn Khaldun e de Ibn Battuta.

Seguindo o raciocínio de Georg Simmel, procura-se entender de que forma os “fatores espirituais” determinaram o encadeamento e a conexão entre as diferentes partes do espaço islâmico e, a partir das reflexões de Lefebvre, busca-se estabelecer relações entre os elementos que produziram esse espaço, ou melhor, esses espaços, já que não há um espaço social, mas muitos. Admitindo-se que o espaço social é constituído por um conjunto de sistemas de relações, e que desse conjunto fazem parte a língua e a escrita, ambas são estudadas procurando entender a função que desempenharam no contexto do recorte previamente definido. E por ser o espaço interiorizado no dispositivo simbólico, conduzindo ao conceito de lugar e daí à noção de pertencimento, pesquisa-se, no sentido antropológico, de que forma no Islã foi traçada a idéia de limite, definindo-se a linha divisória entre quem pertence e quem não pertence a esse espaço.

A análise do espaço social como categoria no mundo islâmico da Baixa Idade Média permite o estudo da forma, da estrutura e da função dessa categoria; estudo este que presta atenção às variações experimentadas pelo conteúdo da categoria espacial nessa cultura com o passar do tempo.

Assim como na Cristandade — onde “la visión medieval del mundo se desarrollaba y cambiaba, a pesar de su relativa inmovilidad”<sup>73</sup> —, também na sociedade islâmica essa gradual mudança é perceptível ao longo dos séculos, até com maior dramaticidade.<sup>74</sup>

Nesse sentido, lembre-se a afirmação de Guriévich de que as ciências sociais — e portanto a história — vivem o desafio de estabelecer relações entre sincronia e diacronia.<sup>75</sup> Sem deixar de reconhecer que a pesquisa histórica é diacrônica por definição, pois “su objetivo es mostrar la historia, es decir, los cambios en el tiempo”,<sup>76</sup> qualquer sociedade ao ser estudada deve ser compreendida também como unidade, o que impõe a análise sincrônica do sistema,<sup>77</sup> mesmo que acrescente um certo grau de complexidade à pesquisa.

<sup>72</sup> GURIÉVICH, Aron. *Las categorías de la cultura medieval*. Madri: Taurus Humanidades, 1990.

<sup>73</sup> *ibid.*, p. 44. (“a visão medieval de mundo se desenvolvia e mudava, apesar de sua relativa imobilidade”)

<sup>74</sup> Não poderia ser de outra maneira, uma vez que o período designado como Idade Média para o Ocidente cristão praticamente coincide com o próprio surgimento do Islã, com a expansão do império árabe-muçulmano e com o período em que ocorre a sua fragmentação política.

<sup>75</sup> *ibid.*

<sup>76</sup> *ibid.* (“seu objetivo é mostrar a história, ou seja, as mudanças com o passar do tempo”)

<sup>77</sup> *ibid.*, p. 45.

No caso específico do presente trabalho, a análise ao mesmo tempo diacrônica e sincrônica permite avaliar — com o marco conceitual e teórico apresentado — como a sociedade árabe-muçulmana medieval concebeu o mundo e a si própria, partindo uma tal avaliação do estudo da forma como essa sociedade percebeu, representou e viveu o espaço.

### 1.3 O ESPAÇO COMO CATEGORIA NO MUNDO ISLÂMICO DA BAIXA IDADE MÉDIA

Para o pesquisador Peter Wilson, a partir do Neolítico, com “a ‘adoção da arquitetura’, isto é, a construção planejada de abrigos permanentes, em contraste com as frágeis cabanas dos caçadores-coletores”,<sup>78</sup> ter-se-ia dado início à “primeira verdadeira alteração da paisagem do mundo, um ponto de inflexão cultural marcante”.<sup>79</sup> Desde então, com o surgimento da vida em comunidade, teriam sido estabelecidas “as condições do *político*, da separação entre o público e o privado: pois a casa é abrigo de pessoas, mas também, barreira entre pessoas, bem como entre estas e o meio ambiente natural.”<sup>80</sup>

Ibn Khaldun, na *Muqaddimah*, obra que pretende ser uma análise de “todo lo que acontece al género humano en su estado social”,<sup>81</sup> toma como referência as formas utilizadas pelo homem para assegurar sua subsistência, formas que o autor divide entre vida nômade e vida sedentária, cujas construções espaciais — muito particularmente a cidade — estuda no tempo e no espaço, acompanhando as suas mudanças e particularidades culturais. Assim como Peter Wilson coloca um ponto de inflexão na construção planejada de abrigos permanentes a partir do Neolítico, Ibn Khaldun entende que o ponto de mutação cultural é a urbanização, condição necessária, na sua análise — mesmo que não suficiente, por razões que desenvolve ao estudar os motivos da decadência dos impérios —, para o desenvolvimento da civilização.

Essa reflexão está perfeitamente enraizada na percepção que a cultura árabe-islâmica do medievo tinha da civilização como fruto do desenvolvimento urbano e dos domínios do Islã como o lugar da civilização. A partir daí, é possível estudar as relações que eram estabelecidas entre os elementos que produziam esse espaço e a relação dinâmica entre pares

<sup>78</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia: Ensaios*. São Paulo, Edusc, 2005, p. 40.

<sup>79</sup> *ibid.*

<sup>80</sup> *ibid.*, p. 42.

<sup>81</sup> IBN JALDÚN. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 149. (“todo o que acontece ao género humano em seu estado social”)

de conceitos dicotômicos: o espaço civilizado e o espaço não civilizado; o espaço sedentário e o espaço nômade; o espaço urbano e o espaço rural. Outra dicotomia a ser estudada é a que surge em função da já citada divisão do espaço feita pela religião: a relação entre *dar-al-islam* e *dar-al-harb* — país da guerra, que fica, naturalmente, fora do domínio do Islã. Há ainda os conceitos de espaço social da *umma*, a comunidade muçulmana, e de espaço geográfico ou territorial, cuja percepção esteve influenciada no medievo islâmico pela divisão, herdada do pensamento grego, do mundo em climas (*iqlim*).

As relações entre o espaço urbano e o o espaço rural têm sido estudadas sob diferentes óticas nas ciências sociais. A cidade tem sido associada há muito à civilização e costuma ser considerada como sua expressão mais acabada. A sua origem remontaria ao III milênio a.C., “na Mesopotâmia, no vale do Nilo, do Indo, e do rio Amarelo, como lugar onde se concentram e se trocam os excedentes da agricultura em certas zonas mais férteis”.<sup>82</sup> No caso do império árabe-muçulmano, o florescimento da atividade cultural, que acompanhou a consolidação econômica e política, teve por cenário a cidade.

O arabista e medievalista da École des Hautes Études en Sciences Sociales, André Miquel,<sup>83</sup> chama a atenção para a falsa associação que costuma ser feita entre Islã e cultura do deserto. Ele lembra que o islamismo, desde as suas origens, é uma religião profundamente vinculada ao processo de urbanização. “Cette religion naquit e se prêcha dans deux villes, la Mekke et Médine, et les hommes du désert, les Bédouins, furent parmi les premiers contre lesquels l’islam dut engager, par la persuasion ou la force, sa campagne d’expansion.”<sup>84</sup> Desta forma, do peso que o fenômeno urbano teve no desenvolvimento da civilização árabe-islâmica, depreende-se que tal fenômeno seja fundamental na compreensão de todos e cada um dos elementos da sua história.<sup>85</sup>

Na cidade começa a diferenciação de funções; portanto, os diferentes tipos de padrões urbanos podem ser definidos em relação ao grau de sofisticação dessas funções, mais do que pelo tamanho da população. No mundo islâmico medieval, entre as funções da cidade estava a

<sup>82</sup> BENEVOLO, Leonardo. *A cidade na história da Europa*. Lisboa: Editorial Presença, 1993, p. 20.

<sup>83</sup> André Miquel escreveu, a partir de um amplo conjunto de manuscritos árabes que datam desde a instalação do califado de Bagdá até o século XI, uma *Geografia humana do mundo muçulmano até meados do século XI*, em quatro volumes, obra considerada pelos especialistas como indispensável para entender a percepção e a representação do espaço no Islã medieval. Miquel procurou entender “não o mundo como era na realidade, mas aquele mundo [...] corrigido, remodelado, sonhado mesmo, pelas consciências”. (Ver MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, v. 2 (Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l’étranger). Paris: Éditions de l’EHESS, 2001, Avertissement, p. XIII.)

<sup>84</sup> MIQUEL, André. *Du monde et de l’étranger: Orient, an 1000*. Paris: Sindbad, 2001, p. 58. (“Essa religião nasceu e propagou-se em duas cidades, Meca e Medina, e os homens do deserto, os beduínos, foram os primeiros contra os quais o Islã empreendeu, pela persuasão ou pela força, sua campanha de expansão.”)

<sup>85</sup> DE EPALZA, Miguel. Espacios y funciones en la ciudad árabe. In: *Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y Comunicaciones*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1991, p. 10.

de servir como centro das atividades econômicas, políticas, religiosas e culturais. A palavra árabe para designar a cidade, *medina*, também tem a conotação de núcleo do poder político e econômico<sup>86</sup> e, até os dias de hoje, a cidade islâmica é “el marco vital por excelencia de los musulmanes, el lugar de su existencia de civilizados, el centro de una intensa sociabilidad dominada por la cultura y la religión”.<sup>87</sup>

Ibn Khaldun explica o surgimento e a evolução de diferentes tipos de agrupamentos humanos e as suas características, mostrando as influências recíprocas entre uma determinada organização social e os fundamentos materiais que a sustentam.<sup>88</sup> A partir desta chave, estabelece uma relação entre a forma de ocupação e uso do espaço e as estruturas sociais que nele se desenvolvem. “No es la herencia, sino el medio social — dice Ibn Jaldún antes de Marx — quien condiciona al individuo y a los grupos humanos”.<sup>89</sup> No Capítulo I do Livro Segundo, chamado “Da civilização entre os nômades e os povos semi-selvagens e entre os organizados em tribos”, o autor define assim essa relação: “la diferencia que se advierte en las condiciones e instituciones de los diferentes pueblos depende de la manera de que cada uno de ellos procura su subsistencia”.<sup>90</sup>

Ao estudar a influência que o espaço físico, social, institucional e econômico tem na história,<sup>91</sup> o autor chega à conclusão que o meio geográfico cria possibilidades importantes para a vida dos grupos sociais, mas não exerce um determinismo rigoroso, salvo no caso dos beduínos que habitam o grande deserto.<sup>92</sup>

Desde os primórdios do Islã, o papel fundamental das cidades era oferecer um lugar de culto comunitário aos muçulmanos e um espaço protegido às atividades de intercâmbio de bens e serviços. Secundariamente, cabia a elas impor justiça e fiscalizar o espaço rural que administravam e que gozava também de sua proteção militar.<sup>93</sup> Isto porque as cidades não podiam ser entendidas unicamente no interior dos seus limites, já que estavam em relação

<sup>86</sup> BARAKAT, Halim. *The Arab World*. Berkeley: University of California Press, 1993, p. 61.

<sup>87</sup> DJAIT, Hichem. *Europa y el Islam*. Madrid: Libertarias, 1990, p. 163. (“O marco vital por excelência da vida dos muçulmanos, lugar de sua existência de civilizados, centro de uma intensa sociabilidade dominada pela cultura e pela religião.”)

<sup>88</sup> TRABULSE, Elias. Estudo preliminar. In: IBN JALDÚN. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 29.

<sup>89</sup> CRUZ HERNANDEZ, Miguel. *Historia del pensamiento en Al-Andalus*, v. 2. Granada: Biblioteca de la Cultura Andaluza, 1985, p. 242. (“Não é a herança e sim o meio social” — diz Ibn Jaldún antes de Marx — “que condiciona o indivíduo e os grupos humanos.”)

<sup>90</sup> IBN JALDÚN. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 263. (“A diferença que se advierte nas condições e instituições dos diferentes povos depende da maneira como cada um deles procura a sua subsistência.”)

<sup>91</sup> BOULAKIA, Jean David C. Ibn Khaldun: A Fourteen-Century Economist. In: *The Journal of Political Economy*, v. 79, n. 5 (Sep-Oct 1971). The University of Chicago Press, p. 1106.

<sup>92</sup> NASSAR, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 170.

<sup>93</sup> GARCIN, Jean-Claude (Org.) *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, v. 3 (Problèmes et perspectives de recherche). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 12.

mais ou menos estreita com o espaço que as cercava e, no caso das mais importantes, também com cidades mais distantes, pois, em níveis diferentes, atuavam como centro de um amplo espaço territorial.

Não é de se estranhar, portanto, que Ibn Khaldun tenha se dedicado com tanta ênfase a entender o fenômeno da urbanização, e que Ibn Battuta relacione com particular esmero, até com detalhes pitorescos, as cidades que visitou.

No começo do século VII, quando os árabes se lançaram à conquista das duas grandes civilizações da época, a de Bizâncio e a da Pérsia, a partir do deserto da Arábia,

no poseían nada que les fuera propio salvo su nueva fe. [...] Desprovisto de toda ciencia y de toda tradición arquitectónica [...] el Islam tuvo que asumir la administración de su vasto imperio, responder a sus necesidades, y además, de buen grado o por fuerza de las circunstancias, construir. Para eso se apropió de todo material arquitectónico que encontró y lo utilizó sin escoger.<sup>94</sup>

Dominada a Pérsia, a arte arquitetônica muçulmana assimilou em profundidade as tradições sassânidas, para dar-lhes gradualmente uma versão islamizada.<sup>95</sup> Nos territórios conquistados pelos muçulmanos, algumas cidades já existiam. Outras foram fundadas em resposta às necessidades criadas pela expansão do império. Entre os centros urbanos antigos, ocupados pelos árabes durante a primeira fase de expansão, estão Damasco e Alepo, “que eles transformaram sem destruí-los”,<sup>96</sup> criando uma certa continuidade entre a cidade antiga e a cidade muçulmana.<sup>97</sup> Fundaram, a seguir, “cidades-acampamentos (Basra, Kufa, Fostat, Kairuan), pontos de defesa e de concentração de tropas, num momento em que era necessário possuir bases militares”.<sup>98</sup> Algumas delas acabaram transformando-se em cidades “civis” que, durante certo período, conservaram um caráter particular, devido às suas origens. Com o passar do tempo, e particularmente com a mudança do poder dos omíadas para os abácidas, foram criadas cidades novas, como Bagdá, Fez, Cairo, Samarra, Madinat al-Zahra, entre outras.

<sup>94</sup> SHAFI, Shojaeddin. *De Persia a la España Musulmana: La historia recuperada*. Huelva: Publicaciones Universidad de Huelva, 2000, p. 249. (“Não possuíam nada que lhes fosse próprio salvo a sua nova fé. [...] Desprovido de toda ciência e toda tradição arquitetônica [...], o Islã teve que assumir a administração de seu vasto império, responder às suas necessidades, e ainda, de bom grado ou por força das circunstâncias, construir. Para isso, apropriou-se de todo material arquitetônico que encontrou e utilizou-o sem escolher.”)

<sup>95</sup> *ibid.*, p. 251.

<sup>96</sup> MANTRAN, Robert. *Expansão muçulmana (Séculos VII-XI)*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1977, p. 218.

<sup>97</sup> *ibid.*

<sup>98</sup> *ibid.*

As primeiras vilas árabes foram cidades modestas, conglomerados de vilarejos ou de acampamentos em torno de um espaço comum reduzido à mesquita e ao mercado, despojadas de todo luxo inútil.

On n'y trouvait ni agora, ni forum, ni place publique coûteusement aménagée. Ces espaces seraient demeurés vacants ou inutiles la plus grande partie de la journée, car les hommes responsables de la cité n'avaient pas à être consultés sur la pratique politique du pouvoir et sur la production de la loi, ailleurs qu'à la mosquée, le vendredi, après la prière du *djum'a*.<sup>99</sup>

“De même, les thermes monumentaux à la romaine qui gaspillaient l'eau au détriment des campagnes irriguées furent remplacés par des *hammams*<sup>100</sup> très économes”,<sup>101</sup> porém essenciais para a higiene que o Islã tanto preza. O esquema básico das termas antigas foi mantido, com vários espaços integrados, onde a temperatura aumenta aos poucos. O ar, distribuído de forma subterrânea, era aquecido por grandes caldeiras alimentadas à lenha.

Com o avanço do processo de urbanização, pelo menos 17 grandes metrópoles do Islã medieval superaram cem mil habitantes, entre elas Córdoba, Cairo, Meca, Medina, Damasco, Bagdá, Kufa, Basra, etc., citadas por André Miquel, que também relaciona “une quarantaine de grandes villes, évaluées à dizaines de milliers d'habitants, entre autres: Tolède, Séville, Fès, Tunis, Alep”.<sup>102</sup>

Nenhuma cidade do Ocidente cristão chegava perto do desenvolvimento urbano que vivia o mundo muçulmano.

El contraste es muy grande, pero es imposible explicarlo exclusivamente basándose en motivos religiosos. Porque la religión dominaba la cultura musulmana no menos que la de la Cristiandad, y la teología musulmana era aún más exclusiva y universal en sus pretensiones que la de la Iglesia católica. Las causas de la diferencia fueron materiales más que espirituales, y deben buscarse primordialmente en el atraso social de la rudimentaria cultura agraria de la Europa occidental en comparación con la rica civilización urbana del mundo musulmán.<sup>103</sup>

<sup>99</sup> GARCIN, Jean-Claude (Org.). *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, v. 3. (Problèmes et perspectives de recherche). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 12. (“Não tinham nem agora, nem fórum, nem praça pública custosamente decorada. Esses espaços teriam ficado vazios ou sem uso a maior parte do tempo, pois os homens responsáveis da cidade não haveriam de ser consultados sobre as práticas políticas do poder nem sobre a produção da lei senão na mesquita, na sexta-feira, depois da reza da *djum'a*.”)

<sup>100</sup> *hammam*: palavra árabe para designar os locais herdados da tradição romana, espécie de termas ou locais de banho públicos, formados por vários ambientes, que se transformaram, na cultura árabe-muçulmana, em um importante local de sociabilidade. São conhecidos, também, como « banhos turcos ».

<sup>101</sup> *ibid.*, (“Da mesma forma, as termas monumentais à *moda romana*, “que desperdiçavam água em detrimento dos campos irrigados, foram substituídas pelos *hammams* (banhos coletivos), mais econômicos”)

<sup>102</sup> MIQUEL, André. *Du monde et de l'étranger: Orient, an 1000*. Paris: Sindbad, 2001, p. 60. (“mais de 40 grandes cidades, de dezenas de milhares de habitantes, entre as quais Toledo, Sevilha, Fez, Túnis e Alepo”.)

<sup>103</sup> DAWSON, Christopher. *Ensayos acerca de la Edad Media*. Madri: Aguilar, 1956 p. 177-178. (“O contraste é muito grande, mas é impossível explicá-lo baseando-se exclusivamente em motivos religiosos. Porque a religião dominava a vida muçulmana não menos que a da Cristandade e a teologia muçulmana era ainda mais exclusiva e universal em suas

Para André Miquel, a melhor imagem da cidade medieval islâmica é a que oferecem “les textes des géographes et voyageurs des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles”.<sup>104</sup> Por duas razões: de um lado, porque são descrições feitas a partir das notas tomadas ao vivo, durante a “pérégrination qui s’étale de l’Espagne à l’Indus”,<sup>105</sup> de outro, porque a época em que tais textos foram escritos corresponde à fase “de la conscience collective d’un empire”.<sup>106</sup> Um período em que os territórios sob

[...] le domaine de l’Islam, géré par une autorité unique, fût-elle symbolique ou pas, à partir de Bagdad, constituant, par-delà les fractures politiques et les innombrables taxes scandant les routes du commerce, un même ensemble économique, relevant enfin d’une même culture définie par l’appartenance à l’Islam [...].<sup>107</sup>

As descrições desses geógrafos e viajantes não revelam um plano urbanístico único, algo parecido com um ideal de cidade muçulmana a ser repetido por todo o domínio do Islã, mas há “duas plantas-tipo”, perceptíveis como as mais usuais:

D’un côté, la ville en damier de l’époque hellénistique: un héritage que les habitudes et pratiques de la civilisation nouvelle peu à peu déformèrent et brouillèrent, [...]. De l’autre, la ville ronde, schéma présumé oriental, dont le modèle impeccable fut donné par le calife Al-Mansûr lors de la création de Bagdad [...].<sup>108</sup>

A nível antropológico, a islamologia define conceitualmente as principais realidades islâmicas. O urbanismo vai situá-las e localizá-las em espaços concretos e vai articular o seu funcionamento em uma estrutura vital.<sup>109</sup> Na cidade, além da relação dinâmica que pode ser estabelecida entre o espaço civilizado e o espaço não civilizado, há a dicotomia entre os espaços públicos e os privados, há o espaço do poder e o espaço religioso, ao qual pertencem a mesquita e a *madrasa*.

---

pretensões que as da Igreja católica. As causas da diferença foram mais materiais do que espirituais e devem ser procuradas no atraso social da rudimentar cultura agrária da Europa ocidental, em comparação com a rica civilização urbana do mundo muçulmano.”)

<sup>104</sup> MIQUEL, André. *Du monde et de l'étranger: Orient, an 1000*. Paris: Sindbad, 2001, p. 59. (“os textos dos geógrafos e viajantes dos séculos IX e X”.)

<sup>105</sup> *ibid.* (“peregrinação que se estende da Espanha à Índia”)

<sup>106</sup> *ibid.* (“da consciência coletiva do império”.)

<sup>107</sup> *ibid.* (“[...] o domínio muçulmano era administrado por uma única autoridade, simbólica ou não, a partir de Bagdá, constituindo, apesar das fraturas políticas e das numerosas taxas impostas nas rotas comerciais, um único conglomerado econômico, construído em torno de uma mesma cultura, definida pelo pertencimento ao Islã [...].”)

<sup>108</sup> *ibid.* (“De um lado, a cidade em “tabuleiro de gamão” da época helenística, uma herança que a nova civilização pouco a pouco deformará e tornará mais complexa [...]. De outro, a cidade circular, esquema presumivelmente oriental, cujo modelo impecável foi dado pelo califa Al-Mansur quando da fundação de Bagdá.”)

<sup>109</sup> DE EPALZA, Miguel. *Espacios y funciones en la ciudad árabe*. In: *Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y Comunicaciones*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1991, p. 9.

O primeiro ato do Profeta Maomé, antes de fundar a cidade, foi construir uma mesquita, o que fez em sua própria casa. Esse exemplo repercutiu em todas as cidades do mundo muçulmano e, como acontecia em Medina, a cidade do Profeta, a mesquita passou a cumprir o papel de lugar da vida social por excelência: em torno dela reuniam-se os homens das mais diversas camadas sociais e profissionais que constituíam a cidade.<sup>110</sup> Desde seu *mihrab* — o local de onde o *imam* dirige a oração — se faziam, de fato, todas as proclamações, qualquer que fosse a sua espécie. Tão amplas eram as suas funções, e em certa medida o são até os dias de hoje, que a mesquita tem sido comparada ao núcleo de uma célula, pois constituía o centro vital de toda cidade.

A mesquita tem sempre uma relação estreita com a madraça, uma instituição de ensino superior, onde se aprendem as ciências tradicionais corânicas. Ibn Battuta faz uma relação, um a um, dos professores que ensinavam na Grande Mesquita de Damasco, conhecida como “mesquita dos omíadas”, e afirma que eles ensinam as mais variadas ciências. Explica, a seguir, que a criança passa do ensino [da ortografia] para o da leitura e daí para o da escritura e, assim, aprende a ler e escrever, porque “quem lhe ensina não faz outra coisa”.<sup>111</sup>

A importância da prece no mundo islâmico está retratada por André Miquel<sup>112</sup> na cronologia que apresenta do gênero geográfico. O surgimento das primeiras cartas geográficas não se deveu somente ao interesse meramente científico dos começos, no meio da exaltação nascida da descoberta das obras gregas;<sup>113</sup> na verdade, igualmente importante foi o que ele chama de imperativos precisos de uma solidariedade muçulmana para além das fronteiras do Islã. Eis a explicação:

La fixation des terres étrangères sur la carte permettait en effet à tout Musulman exilé, pour peu qu'il eût la culture nécessaire, de trouver, dans un paysage dépourvu des mosquées et de leur niche (*mihrab*) indiquant la direction de la Mekke, le point exact de l'horizon vers où lancer sa prière.<sup>114</sup>

Durante a Idade Média, no mundo muçulmano assim como na Cristandade, o conceito de homem tal como é entendido hoje em dia não existia. Os indivíduos estavam integrados em categorias: muçulmano, cristão, judeu, cidadão de tal vila, membro de tal tribo, camponês de

<sup>110</sup> MANTRAN, Robert. *Expansão muçulmana (Séculos VII-XI)*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1977, p. 217.

<sup>111</sup> O tema é desenvolvido em detalhe no Capítulo 5.

<sup>112</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, v. 2 (Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger). Paris: Éditions de l'EHESS, 2001, p. 2.

<sup>113</sup> *ibid.*

<sup>114</sup> *ibid.* (“A fixação das terras estrangeiras no mapa permitia a todo muçulmano exilado, por pouca cultura que ele tivesse, encontrar, em uma paisagem desprovida de mesquitas com seus nichos (*mihrab*) a indicar-lhe a direção de Meca, o ponto exato no horizonte para o qual orientar sua reza.”)



tal vilarejo.<sup>115</sup> Os determinantes de sua individualidade estavam dados pelos laços estabelecidos com a família, a religião, o lugar de nascimento, o ofício exercido, fato que obriga o historiador a analisar o quadro espacial no qual se desenvolveram os diferentes personagens que deixaram um nome.<sup>116</sup>

Os vínculos estabelecidos socialmente uniam

con lugares determinados a la mayor parte de las categorías sociales. Los lazos de parentesco, de amistad, de profesión, se tejen y se mantienen normalmente en el seno de una vecindad; los que engendra el poder político se superponen a ellos sin quebrarlos: todos ellos están espacializados y todo espacio tiende a convertirse en el significante de un significado social. Toda una cultura se inscribe en el suelo. Todo acontecimiento memorable se conmemora en el espacio: una cruz, una piedra que se alza, marcan el punto en el que tuvo lugar.<sup>117</sup>

De fato, a cidade muçulmana gerou, pouco a pouco, uma nova identidade, onde as referências não eram mais tribais, como na época pré-islâmica, e sim urbanas e regionais. A manifestação desta “civilidade” adquirida era o abandono, por parte das famílias, em duas ou três gerações, da *nisba* (segmento do nome que indica a origem) tribal, al-Kalbî, al-Tudjîbô, pela *nisba* referida à cidade ou à província, al-Dimashkî, al-Misrî (Egito), al-Baghdâdî, al-Khurâsânî.<sup>118</sup>

Os muçulmanos estabeleciam com os espaços por eles controlados um tipo de vínculo diferente daquele que existia entre os cristãos do Ocidente e as suas províncias.

La pratique générale du voyage dans des paysages marqués par le contraste continuellement répété entre de vastes étendues arides et de petits paradis de fertilité, l’aspect assez semblable des villes rencontrées, le champ très étendu de la pratique de la langue arabe, y compris par les non-musulmans, le même Coran récité par tous, la très grande unité du rituel musulman, identique pour les sunnites et pour les chiites à quelques détails près, de l’Atlantique à la Transoxiane, tout contribuait à gommer les différences et à offrir une perception homogène de ce bas monde à qui se déplaçait pour l’exercice d’un métier ou d’un commerce, pour étudier ou enseigner, pour le pèlerinage.<sup>119</sup>

<sup>115</sup> GARCIN, Jean-Claude (Org.). *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, v. 3 (Problèmes et perspectives de recherche). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 5.

<sup>116</sup> *ibid.*

<sup>117</sup> ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo*. Madri: Cátedra, 1994, p. 42. (“com lugares determinados a maior parte das categorias sociais. Os laços de parentesco, de amizade, de profissão, se tecem e se mantêm normalmente no seio de uma vizinhança; os engendrados pelo poder político se superpõem a eles sem quebrá-los: todos estão espacializados e todo espaço tende a se converter no significante de um significado social. Toda uma cultura se inscreve no chão. Todo acontecimento memorável se comemora no espaço: uma cruz, uma pedra que se coloca, marcam o ponto no qual (o evento) teve lugar.”)

<sup>118</sup> GARCIN, op. cit., p. 12.

<sup>119</sup> GARCIN, op. cit., p. 35 e 36. (“A prática generalizada da viagem pelas paisagens marcadas por contrastes continuamente repetidos entre vastas extensões áridas e pequenos paraísos de fertilidade, o aspecto bem semelhante entre as cidades encontradas, o uso muito estendido da língua árabe, mesmo entre os não-muçulmanos, o mesmo Corão recitado por todos, a muito grande unidade do rito muçulmano — idêntico para os sunitas e para os xiitas, salvo por alguns pequenos

Essa percepção de pertencimento a uma unidade — cultural, religiosa —, de compartilhamento de valores, se traduzia na ausência de vocabulário para definir o conceito de fronteira; não havia na língua árabe medieval nenhuma palavra para designar nem a fronteira externa nem a fronteira interna. No dispositivo simbólico dos sábios muçulmanos da Idade Média, o conceito utilizado era o de *confim*. Qual *confim*? O do domínio (*mamlaka*) onde se exerce o poder muçulmano.<sup>120</sup> O Islã definia difusamente a linha divisória entre quem pertencia e quem não pertencia a esse espaço. As referências que existiam remetiam-se às “extremidades” do mundo do Islã. Mas faziam-no de forma tal que André Miquel diz não ousar interpretar o conceito como um equivalente de fronteira.<sup>121</sup> Da mesma forma, a fronteira interna também está ausente como conceito.

“La frontière, en la circonstance, peut se définir, naturellement, par référence à l’Autre, mais également par référence à un intérieur, à un domaine interne posé comme un tout. Nous nous trouvons devant un tout uni, au moins économiquement et culturellement ; ce qui entraîne — et c’est décisif — la négation de toute idée de frontière interne.”<sup>122</sup>

A única fronteira interna é a econômica, vinculada aos impostos. No império árabe-islâmico, com efeito, “a côté, en effet, de l’impôt direct sur lequel sont assises les finances de ces Etats, les impôts indirects sont nombreux: péages aux ponts [...]”.<sup>123</sup> Mas as referências a esses impostos estavam longe de retratar uma realidade próxima daquilo que hoje chamaríamos de fronteira. Miquel os compara a “obstacles internes, qui n’empêchent pas du reste la conception d’un ensemble musulman conçu comme un tout culturel, sinon politique”.<sup>124</sup>

Heterogênea, porém partilhando valores e uma língua comum, essa sociedade foi se consolidando dentro do espaço geográfico muçulmano — *dar al-islam* —, sem que por longos

---

detalhes, do Atlântico à Transoxiana — tudo contribuía para minimizar as diferenças e oferecer uma percepção homogênea desse mundo no qual realizavam os deslocamentos, já fosse por exigência do ofício ou do comércio, para estudar ou ensinar ou para realizar a peregrinação.”)

<sup>120</sup> MIQUEL, André. *Du monde et de l'étranger*: Orient, an 1000. Paris: Sindbad, 2001, p. 9.

<sup>121</sup> *ibid.*, p. 19.

<sup>122</sup> *ibid.*, p. 17. (“A fronteira pode ser definida em referência ao Outro, mas igualmente em referência a um interior, a um domínio interno colocado como um todo. Nós nos encontramos perante um todo unido, ao menos econômica e culturalmente, e que leva — isso é o decisivo — à negação de toda idéia de fronteira interna.”)

<sup>123</sup> *ibid.*, p. 21. (“Ao lado do imposto direto sobre o qual se alicerçam as finanças dos estados, há numerosos impostos indiretos: pedágios em pontes [...]”.)

<sup>124</sup> *ibid.* (“obstáculos internos, que não colocam em questão o conceito de um conjunto muçulmano conhecido como uma unidade cultural, senão política”.)

períodos tivesse sentido necessidade de traçar uma fronteira geográfica que a protegesse face ao mundo exterior — *dar al-harb*.<sup>125</sup>

Essa percepção do espaço se traduz no direito islâmico, para o qual o mundo divide-se em dois territórios, o *dar al-islam* — o país do Islã — e o *dar al-harb* — o país da guerra ou o país que ainda não está sob o domínio do Islã.<sup>126</sup> Nesse sentido, toda fronteira, além de difusa e não definida conceitualmente, não passava de algo provisório, uma vez que a missão do Islã é conquistar novas terras para que passem a formar parte “de la civilisation des hommes, la vraie, celle qui est dictée par la Révélation”.<sup>127</sup> No espaço assim dividido, o mundo muçulmano ocupa a parte central, o coração da terra habitada, da qual, aliás, é a melhor parte.<sup>128</sup>

A fronteira permaneceu, assim, fluida, favorecendo a vocação demonstrada pelo *dar al-islam* de se alargar, incorporando novos grupos populacionais, que durante algum tempo tinham permanecido fora do império. “Cette frontière périphérique ne fut jamais étranché; le *limes* romain ou la grande muraille de Chine n’y firent pas école.”<sup>129</sup>

O domínio do Islã apresentava-se desta forma como “un gigantesque corps innervé de routes et ponctué de villes, neuves ou régénérées, dont la taille et l’appétit eussent fait pâlir d’envie celles de notre Europe, en ce haute Moyen Âge”.<sup>130</sup> Ao mesmo tempo consumidor e área de trânsito, “[...] le Domaine [...] vit passer et repasser des richesses considérables, payées en une matière première dont il détenait de prodigieuses quantités: l’or.”<sup>131</sup> Nas palavras de Fernand Braudel, o mundo islâmico medieval é

uma longa faixa de mobilidade que atravessa, do Atlântico ao Pacífico, a massa mais estática do Velho Mundo. Roma não fez mais quando consolidou a unidade do Mediterrâneo. O Islã é, portanto, o acaso histórico que lhe permitiu ser o unificador do Velho Mundo a partir do século VII.<sup>132</sup>

<sup>125</sup> GARCIN, Jean-Claude (Org.). *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, v. 2 (Sociétés et cultures). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 47.

<sup>126</sup> MIQUEL, André. *Du monde et de l'étranger: Orient, an 1000*. Paris: Sindbad, 2001, p. 26.

<sup>127</sup> *ibid.* (“da civilização humana, a verdadeira, aquela que é ditada pela Revelação”.)

<sup>128</sup> *idem.* *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, v. 3 (Le milieu naturel). Paris: Éditions de l'EHESS, 2001, p. 486.

<sup>129</sup> GARCIN, op. cit., p. 47. (“Essa fronteira periférica não foi jamais demarcada; nem os *limes* romanos nem a Grande Muralha da China fizeram por lá escola.”)

<sup>130</sup> MIQUEL, André. *Du monde et de l'étranger: Orient, an 1000*. Paris: Sindbad, 2001, p. 9 (“um gigantesco corpo, enervado de rotas e pontilhado de vilas, novas ou regeneradas, cujo tamanho e apetite ousam empalidecer de inveja as da Europa, nessa Alta Idade Média”)

<sup>131</sup> *ibid.*, p. 10. (“O domínio via passar e repassava riquezas consideráveis, que eram pagas com uma matéria-prima que ele detinha em quantidades prodigiosas: o ouro.”)

<sup>132</sup> BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo Mediterrânico na época de Filipe II*. Lisboa: Martins Fontes, 1983, p. 212.

Por ter unificado a maior parte do mundo conhecido, ele

detém o controle das passagens entre as massas densamente povoadas da Europa em sentido amplo, as Áfricas negras e do Extremo Oriente, e vive dos lucros de intermediário que tal controle lhe faculta. Nada passa sem a sua permissão e tolerância, representando para toda essa massa terrestre, carente de uma ligação marítima central, o mesmo que a Europa será mais tarde à escala mundial: uma economia triunfante e, logo, uma civilização dominante.<sup>133</sup>

Na sociedade muçulmana, o principal vínculo entre as diferentes partes do espaço sempre foi o fato de seus membros partilharem da mesma fé e, conseqüentemente, do sentimento de fazerem parte da *umma*, a nação fundada por Maomé na cidade de Medina em 622 d.C. — data tomada como ano zero da era muçulmana.<sup>134</sup>

Inicialmente, a *umma* estava enraizada em um território relativamente reduzido, dominado pelas estepes e pelo deserto. Na medida em que o império islâmico foi se estendendo para o Oriente e para o Ocidente, ela passou a ocupar espaços heterogêneos do ponto de vista social, cultural e geográfico. Deve-se levar em consideração o sentido totalizador que o muçulmano tem da vida, o qual

exige una visión global del Universo, em el cual el hombre está inserto [...]. En consecuencia, la comunidad ocupará — ocupa — un espacio coherente y armónico y sin solución de continuidad. En la Edad Media todavía hay que añadir otro factor de cohesión interna: la lengua árabe (...)<sup>135</sup>

Essa unidade cultural que tanto contribuiu para unificar o império tinha resultado ainda de outros fatores. De um lado, do rápido processo de islamização de grande parte dos grupos humanos conquistados, cuja conversão era facilitada pela simplicidade do processo de assimilação. Eles logo recebiam o estatuto de *mawâlî*, inspirado nas relações estabelecidas nas épocas anteriores ao Islã, quando um homem, que por alguma razão se via separado de sua

<sup>133</sup> BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo Mediterrânico na época de Filipe II*. Lisboa: Martins Fontes, 1983, p. 212.

<sup>134</sup> Perseguidas em Medina, cidade natal do profeta Maomé, as famílias convertidas ao Islã fogem para Meca numa migração (*hégira/hijrah*, em árabe) que passou a marcar o início do calendário islâmico, porque a partir desse momento Maomé, num movimento inédito na época, passou a implementar o ideal corânico não com os membros de seu grupo consangüíneo, que lhe deram as costas, mas com grupos tribais não ligados por laços de sangue, mas por uma ideologia ou uma fé, fato que implicou uma profunda mudança na sociedade arábica. O Islã começava assim a construir a sua história.

<sup>135</sup> FANJUL, Serafin; ARBOS, Federico. Introducción. In: IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Madri: Alianza, 2005, p. 27. (“exige uma visão global do Universo no qual o homem está inserido [...]. Como conseqüência, a comunidade ocupará — ocupa — um espaço coherente e harmônico e sem solução de continuidade. Na Idade Média era necessário acrescentar um outro fator de coesão interna: a língua árabe (...).”)

tribo, podia integrar-se a outra graças à *wala*,<sup>136</sup> passando a incorporar o nome coletivo, a *nisba*, dessa tribo. De outro, da política de relativa tolerância para com os seguidores das outras religiões “do Livro” (cristãos e judeus, monoteístas como os muçulmanos) implementada pelo poder islâmico, que por longos períodos considerou-os “protegidos” — *dhimmi*, um estatuto jurídico que lhes permitia conservar sua identidade.

“À une époque où le salut dans l’au-delà était une préoccupation plus forte que le mode d’administration politique de la société, l’islam garantissait aux chrétiens et aux juifs la liberté d’interprétation théologique et philosophique des Écritures et le libre choix des pratiques liturgiques que leur refusaient les Byzantins. Le statut personnel respectait les règles traditionnelles en matière de rapport de parenté, de mariage et d’héritage. Par contre, l’attachement à la langue n’étant pas fondamental, ces minorités adoptèrent en general l’arabe, abandonnant une langue de structure souvent proche, syriaque/araméen, sudarabique, copte.”<sup>137</sup>

O processo de unificação cultural consolida-se, como se observa, com a já mencionada transformação da língua árabe no instrumento de comunicação por excelência entre o centro e as mais afastadas regiões do *mamlaka*.

O papel da língua, na construção do sistema de relações que constituem o espaço social, já foi citado ao abordarmos o tema do espaço como categoria de análise. Por isso é importante entender o processo e as conseqüências de unificação lingüística do império islâmico. Vários autores, entre os quais Claude Cahen, chamam de “árabe-islâmica” a cultura que se constitui nesse processo e considera-se cristalizada por volta do século IX. Fazem-no porque consideram importante resgatar essa dupla identidade.

En primer lugar, árabe: no se trata de negar, ciertamente, que los no árabes e, en particular, los iraníes (ellos mismos eram los primeros em tener conciencia de ello) no hubiesen participado ampliamente en ella; [...] se trata de una cultura árabe porque es la lengua árabe la que ha servido de vehículo común a los pueblos, hasta entonces separados lingüísticamente, que contribuyeron a edificarla, incluidos los autores que escribieron en contra de las pretensiones árabes.<sup>138</sup>

<sup>136</sup> GARCIN, Jean-Claude (Org.). *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, v. 3 (Problèmes et perspectives de recherche). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 17.

<sup>137</sup> *ibid.* (“Numa época em que a salvação na outra vida era uma preocupação mais forte do que a forma de administrar politicamente a sociedade, o Islã assegurava aos cristãos e aos judeus a liberdade de interpretação teológica e filosófica das Escrituras e a livre escolha das práticas litúrgicas que lhes negavam os bizantinos. O estatuto pessoal também respeitava as regras tradicionais em matéria de relação de parentesco, casamento e herança. Pelo contrário, a permanência do uso da língua não sendo considerada fundamental, essas minorias rapidamente adotaram, em geral, o árabe, abandonando uma língua de estrutura muitas vezes próxima, como o siríaco, o aramaico, o sudarábico, o copta.”)

<sup>138</sup> CAHEN, Claude. *El Islam: desde los orígenes a los comienzos del Imperio Otomano*. Madri: Siglo XXI, 1975, p. 110. (“Em primeiro lugar, árabe: não se trata de negar, certamente, a participação dos não árabes e, em particular, dos iranianos (eles mesmos eram os primeiros a ter consciência disso); [...] é uma cultura árabe porque foi a língua árabe a que serviu de veículo comum aos povos que, separados até então do ponto de vista lingüístico, contribuíram para edificá-la, aí incluídos os autores que escreveram contra as pretensões árabes.”)

Uma comparação com o processo vivido na Europa medieval resulta ilustrativa. No caso das invasões germânicas, a maioria dos conquistadores abandonou sua língua materna, adotando a que falavam as populações subjugadas. Os árabes não. Ensinaram a sua língua e fizeram dela “un instrumento de valor universal”.<sup>139</sup>

Mas a cultura é ao mesmo tempo islâmica, porque, sem deixar de lado as pegadas deixadas por cristãos, judeus e todos aqueles que participaram com sua contribuição, ela organizou-se, cada vez mais, em torno dos muçulmanos.<sup>140</sup>

No processo de unificação lingüística, sem dúvida pesou o fato de o califa omíada Abd al-Malik ibn Marawān (685-705) ter declarado o árabe a única língua administrativa do império, substituindo o grego na Síria, o *pahlavi* no Iraque e nas províncias orientais, e a língua copta no Egito. O árabe consolidava-se como língua das comunicações, por excelência. Não menos significativo nesse processo foi o papel do Corão, o livro sagrado do Islã. Ele está escrito em árabe e, para os muçulmanos, nessa língua foi revelado; ou seja, em árabe se exprimiu a Palavra de Deus. Portanto, para todos os que abraçavam o Islã, era imprescindível entender essa língua. Mas não só para eles. O árabe transformara-se no meio de expressão já não só daqueles que aceitavam o Islã, mas também de todos os que, por diferentes motivos, necessitavam utilizar-se dessa língua “para o trabalho ou a vida [...]”<sup>141</sup>

But its pre-eminence [of arabic] is rooed iqually firmly in its objective features – above all, in the unparalleled vastness of its vocabulary. Where Greek frequently has but one word to denote many objects, Arabic offers many words to denote one. Phonetic beauty is added to its staggering richness of synonyms. Precision and concision of expression adorn Arabic speech. [...] Arabic is distinguished by its unrivaled possibilities in the use of figurative speech. [...] There are many stylistic and grammatical peculiarities in Arabic to which no corresponding features can be discovered elsewhere.<sup>142</sup>

Ibn Khaldun faz considerações sobre a língua árabe em vários momentos, na *Muqaddimah*. No Livro IV, Capítulo XXII (Sobre os dialetos árabes falados nas cidades), ele se refere ao fato de o árabe ter sido adotado como língua oficial do império. “En toda ciudad” — escreve — “el dialecto de los habitantes corresponde a la lengua de la nación o pueblo que

<sup>139</sup> CAHEN, Claude. *Ibid.*, p. 110. (“um instrumento de valor universal”)

<sup>140</sup> *ibid.*, p. 111.

<sup>141</sup> HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 67.

<sup>142</sup> VON GRUNEWALD, Gustav. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1947, p. 37. (“Mas a preeminência [da língua árabe] estava enraizada igualmente em questões objetivas — e sobretudo na sua riqueza sem paralelo de vocabulário. Ai onde o grego tem escassamente uma palavra para designar vários objetos, o árabe oferece várias palavras para designar um só. A beleza fonética soma-se a sua espantosa riqueza de sinônimos. Precisão e concisão de expressão também adornam a expressão em árabe [...], que se distingue pelas possibilidades incomparáveis de sua linguagem figurativa. [...] Há numerosas peculiaridades em seu estilo e em sua gramática que simplesmente não encontram correspondentes em nenhuma outra língua.”)

há conquistado o fundado esa ciudad. Por ello, los idiomas de todas las comarcas islámicas, tanto de Oriente como do Occidente, han sido y son hasta el presente árabes.”<sup>143</sup>

E prossegue, explicando que

[...] la religión y la ley (islámicas) pueden ser consideradas como una “forma” que tiene por “materia” la existencia (de la nación) y del imperio mismo. Mas la forma es anterior a la materia, y (la de que hablamos, esto es), la religión proviene de la ley divina. Esta ley está escrita en la lengua de los árabes, porque nuestro Profeta mismo era árabe. Esto tuvo por consecuencia inevitable el abandono de las lenguas habladas por los habitantes de los reinos conquistados por los musulmes. [...] El califa Omar prohibió servirse de (lo que él llamaba las) jergas extranjeras. Eso es “*jibb*”, decía, es decir, artificio y engaño. Por tanto, el Islam rechazó los idiomas extranjeros, y, como la lengua árabe era la del pueblo que había erigido el imperio musulmán, se abandonó el uso de todos los idiomas de los países conquistados.<sup>144</sup>

A sociedade que dava sustentação ao império estava constituída por comunidades diferentes, porém todas sujeitas e em geral leais ao poder muçulmano.<sup>145</sup> Graças aos laços religiosos e lingüísticos comuns, forjou-se a ampla unidade, diante da qual a Cristandade ocidental parecia “pequena e de caráter provincial”.<sup>146</sup> Essa unidade permitia, por exemplo, que os estudiosos e os teólogos se deslocassem de um extremo ao outro do Islã e que artistas e músicos persas trabalhassem na corte espanhola.<sup>147</sup> Eram tantos os centros culturais e de ensino, que entre eles desenvolvia-se uma fecunda rivalidade, que, por sua vez, incentivava o desenvolvimento científico e artístico.<sup>148</sup>

Um conglomerado humano tão extenso e complexo necessitava desenvolver ferramentas para administrar e organizar esse território. Porém, a sociedade árabe, que trazia a marca do ideal beduíno da “anarquia positiva”,<sup>149</sup> não se organizou, de maneira estrita, em torno de uma hierarquia pessoal, resultante do nascimento de um grupo hegemônico.<sup>150</sup> A

<sup>143</sup> **IBN JALDÚN.** *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 668. (“Em toda cidade” — escreve — “o dialeto dos habitantes corresponde à língua da nação ou povo que conquistou ou fundou essa cidade. Por isso, o idioma de todas as localidades islâmicas, tanto do Oriente como do Ocidente, tem sido e é, até o presente, o árabe.”)

<sup>144</sup> **ibid.** (“[...] a religião e a lei (islâmicas) podem ser consideradas como a “forma” que tem por “matéria” a existência do próprio império. Mas, a “forma” é anterior à matéria e a religião provém da lei divina. Essa lei está escrita na língua dos árabes, porque o nosso profeta era árabe. Isso teve por consequência o abandono das línguas faladas pelos habitantes dos reinos conquistados pelos muçulmanos. [...] O califa Omar proibiu servir-se do que chamava de “linguajares” estrangeiros. “Isso é *jibb*”, dizia, ou seja, artificio, enganação. Por isso, o Islã rejeitou as línguas estrangeiras, e como o árabe era a língua do povo que tinha erigido o império muçulmano, o uso de todos os idiomas dos países conquistados foi abandonado.”)

<sup>145</sup> **GARCIN, Jean-Claude (Org.).** *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, vol. 2 (Sociétés et cultures). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 47.

<sup>146</sup> **DAWSON, Christopher.** *Ensayos acerca de la Edad Media*. Madri: Aguilar, 1956, p. 160.

<sup>147</sup> **ibid.**

<sup>148</sup> **ibid.**

<sup>149</sup> **GARCIN**, op. cit., p. 61.

<sup>150</sup> **GARCIN**, op. cit., p. 61

cultura (*adab*), em particular, funcionava como um verdadeiro passaporte de ascensão social.<sup>151</sup>

Mas não era só a excelência nas atividades intelectuais o que permitia escalar a pirâmide social. Também era possível ascender socialmente com um bom desempenho no ofício das armas ou, ainda, pela atuação destacada na produção ou no intercâmbio de bens.<sup>152</sup> Note-se, neste particular, a diferença em relação à Cristandade, que, por rejeitar a economia monetária, “estimula la hostilidad respecto a los mercaderes, atacados sobre todo como usureros o cambistas”.<sup>153</sup>

No terreno político, os muçulmanos não inovaram, mas sintetizaram com originalidade “des modèles trouvés à Byzance, en Perse sassanide ou en Inde, tout en conservant pendant longtemp une approche tribale e véritablement arabe du concept de puivoir”.<sup>154</sup> Cabe lembrar que, em muitos momentos, os árabes, se não ficaram de fora do poder, pelo menos deixaram de monopolizar as mais elevadas funções,<sup>155</sup> que foram exercidas em diferentes épocas e locais pelos *mawâlî* (convertidos ao islamismo) persas, mamelucos, berberes, armênios etc. Isso foi particularmente verdadeiro no terreno militar. O recurso a uma guarda pretoriana não-árabe é constante. Nesse sentido, podem ser observados diferentes exemplos: os turcos, no Oriente; diferentes casos de famílias árabes oriundas do Oriente que se instalam no poder no Norte da África, graças a uma guarda pretoriana berbere; o caso do califa omíada de Córdoba, que se utiliza de forças militares com mercenários de todas as raças. “Le clan arabe confie la sauvegarde de son existence à des troupes musulmanes, mais non arabes.”<sup>156</sup>

No que diz respeito à compilação das normas administrativas, ao contrário dos bizantinos, que mantiveram o sofisticado legado romano, os muçulmanos privilegiaram a tradição oral sobre os regulamentos escritos.

Cependant, à part en Egypte, une documentation archivistique suffisante n’a pas été produite par l’administration, ou en tous cas, conservée, pour analyser avec rigueur

<sup>151</sup> MIQUEL, André. *Du monde et de l'étranger: Orient, an 1000*. Paris: Sindbad, 2001, p. 11.

<sup>152</sup> GARCIN, Jean-Claude (Org.). *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, vol. 2 (Sociétés et cultures). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 61.

<sup>153</sup> LE GOFF, Jacques. *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval: 18 ensayos*. Madri: Taurus, 1983, p. 89. (“estimulava a hostilidade em relação aos mercadores, atacados sobretudo como usurários e cambistas”.)

<sup>154</sup> GARCIN, op. cit, p. 62. (“Sintetizaram com originalidade os modelos encontrados em Bizâncio, na Pérsia sassânida e na Índia, conservando durante um longo período uma aproximação tribal e verdadeiramente árabe do conceito de poder”.)

<sup>155</sup> DUCELLIER, Alain; KAPLAN, Michel; MARTIN, Bernardette. *A Idade Média no Oriente: Bizâncio e o Islã*. Dos Bárbaros aos Otomanos. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994, p. 142.

<sup>156</sup> BENCHEIKH, Jamel Eddine; MIQUEL, André. *D'Arabie et d'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1992, p. 75. (O clã árabe confia a salvaguarda de sua existência a tropas muçulmanas, porém não árabes.)



son fonctionnement, avant l'instauration du régime ottoman en Méditerranée au XVI<sup>e</sup> siècle.<sup>157</sup>

Mas se faltou esse zelo em relação à questão administrativa, o mesmo não ocorreu em outros terrenos, muito particularmente na produção do saber científico, na jurisprudência e na discussão teológica e filosófica. A partir da instalação do califado em Bagdá, mais concretamente a partir da metade do século VIII,<sup>158</sup> ganha grande impulso o estudo científico, em todos os ramos do conhecimento. O califa abácida Harun al-Rashid (786-809) incentivou uma grande produção cultural, movimento ampliado por seu filho al-Mamun (813-33). Com o patrocínio do califado, começou um processo de tradução de manuscritos, cujos originais estavam em diferentes idiomas — grego, siríaco, persa, sânscrito, aramaico, copta, entre outros — e que abordavam as mais diversas áreas do conhecimento: matemáticas, astronomia, astrologia, filosofia, lógica, medicina, química, política etc.

“A crítica literária, a filosofia, a poesia, a medicina, a matemática e a astronomia floresceram não só em Bagdá, mas em Kufa, Basra, Jundayvebar e Harran.”<sup>159</sup> Os cristãos e os judeus colaboraram nesse processo, traduzindo, do grego e do siríaco para o árabe, textos do helenismo clássico, enquanto os iranianos fizeram-no do persa (língua para a qual tinha sido traduzido, por sua vez, o legado cultural da Índia). Na Casa da Ciência, *Dar-al-Hikma*, instituto de ensino superior do islamismo fundado por al-Mamun em Bagdá no ano de 830, foi feita a tradução sistemática de antigas obras mestras,<sup>160</sup> com uma equipe de 65 tradutores, cujo labor fez com que a época ficasse conhecida como a “era de ouro” da tradução.<sup>161</sup> Estavam colocados os alicerces de um renascimento científico.<sup>162</sup>

O processo de descoberta pelos árabes da produção cultural da Antiguidade clássica é analisado por Ibn Khaldun, no Capítulo XIII do Livro Sexto (Das ciências racionais). O historiador afirma que “después de la ruina del poder helénico, la autoridad soberana pasó a los Césares, quienes, al abrazar la religión cristiana, abandonaron el estudio de esas ciencias [...] [que] permanecieron encerradas en los libros y las compilaciones, como para quedarse

<sup>157</sup> GARCIN, Jean-Claude (Org.). *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, v. 2 (Sociétés et cultures). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 62. (“Em função disso, com exceção do Egito, não foi produzida pela administração uma documentação arquivística suficiente — ou pelo menos ela não foi conservada — que permita analisar com rigor o seu funcionamento antes da instauração do Império Otomano, no Mediterrâneo, no século XVI.”)

<sup>158</sup> MIQUEL, André. *Du monde et de l'étranger: Orient, an 1000*. Paris: Sindbad, 2001, p. 9.

<sup>159</sup> ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 100.

<sup>160</sup> A fonte mais completa sobre as traduções e a produção cultural do Império árabe-islâmico é o *al-Fihrist* (Índice), compilado por al-Nadim em 988.

<sup>161</sup> BAKER, Mona. *Routledge Encyclopedia or Translation Studies*. Mona Baker 1998 In: [http://arabworld.nitle.org/texts.php?module\\_id=1&reading\\_id=1022](http://arabworld.nitle.org/texts.php?module_id=1&reading_id=1022).

<sup>162</sup> CAHEN, Claude. *El Islam: desde los orígenes a los comienzos del Imperio Otomano*. Madri: Siglo XXI, 1975, p. 118.

eternamente en las bibliotecas”.<sup>163</sup> A seguir, relata como o resgate desse legado coube aos muçulmanos, que, ao se apoderarem da Síria, “encontraron que los volúmenes de las citadas ciencias existían allí todavía”.<sup>164</sup>

Habitados a la simplicidad de la vida nómade, [los árabes] jamás habían dirigido su atención a las artes; mas, una vez afirmada su dominación, así como su imperio, una vez que adoptaron la vida sedentaria, alcanzaron un grado de civilización que nunca pueblo alguno había logrado; cuando se pusieron a cultivar las ciencias y las artes en todas sus ramificaciones, sintieron el anhelo de estudiar las ciencias filosóficas, porque habían oído hablar de ellas a los obispos y a los sacerdotes que administraban a los pueblos tributarios y porque el espíritu del hombre aspira naturalmente al conocimiento de esas materias; portanto, el califa abbásida Abu Djafar el-Mansur mandó pedir al rey de los griegos que le enviara las obras que trataban de las matemáticas [...] Desde entonces los musulmanes que se ocupaban de los conocimientos especulativos se entregaron a estudiar esas ciencias en todas sus ramas y devinieron em ello muy hábiles. Llevaron sus investigaciones tan lejos que se colocaron em condiciones de refutar a numerosas opiniones emitidas por el “primer maestro” (Aristóteles). Fue a las doctrinas de éste que se consagraron particularmente, ya para rebatirlas, ya para sostenerlas [...]. Redactaron numerosos tratados sobre las mismas ciencias, y por su gran saber subrepujaron a todos sus antecesores.<sup>165</sup>

Ibn Khaldun volta ao tema das traduções no Capítulo XXXI (Da livraria), afirmando

Dábase antaño grandes cuidados a la transcripción de las recopilaciones científicas y los demás escritos, se les encuadernaba bien, y para asegurar la exactitud de los textos, se les corregía bajo el dictado de hombres que los sabían de memoria, y se les fijaba la ortografía de una manera precisa. Aquello fue una de las consecuencias de la magnitud del imperio musulmán y de la civilización que deriva de la vida urbana [...].<sup>166</sup>

<sup>163</sup> **IBN JALDÚN.** *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 890. (“Depois da ruína do poder helênico, a autoridade soberana passou aos Césares, que, ao abraçar a religião cristã, abandonaram o estudo das ciências racionais [...] [que] permaneceram fechadas nos livros e nas compilações, como para ficarem eternamente nas bibliotecas.”)

<sup>164</sup> **ibid.** (“encontraram que os volumes com as citadas ciências lá existiam, ainda”)

<sup>165</sup> **ibid.** (“Habitados à simplicidade da vida nómade, [os árabes] jamais tinham dirigido a sua atenção para as artes. Mas, uma vez afirmada a sua dominação, assim como o seu império, quando adotaram a vida sedentária, alcançaram um alto grau de civilização jamais alcançado por povo algum; quando começaram a cultivar as ciências e as artes em todas as suas ramificações, sentiram vontade de estudar as ciências filosóficas, das quais tinham ouvido falar, aos bispos e sacerdotes que administravam os povos tributários e também porque o espírito do homem aspira naturalmente ao conhecimento dessas matérias. Assim, o califa abásida Abu Djafar al-Mansur mandou pedir ao rei dos gregos que lhe enviasse as obras que tratavam das matemáticas [...] Desde então os muçulmanos que se encarregavam dos conhecimentos especulativos entregaram-se ao estudo dessas ciências em todos os seus ramos e nelas transformaram-se em grandes especialistas. Levaram até tão longe as suas pesquisas que estiveram em condições de refutar algumas das premissas do “primeiro mestre” (Aristóteles). Foi a suas doutrinas que se dedicaram especialmente, seja para rebatê-las, seja para apoiá-las [...]. redigiram numerosos tratados sobre essas mesmas ciências, superando, inclusive, os seus antecessores.”)

<sup>166</sup> **ibid.**, p. 746. (“No passado outorgava-se grande cuidado à transcrição das recopilações científicas e dos demais escritos, que eram bem encadernados, e com o objetivo de assegurar a exatidão dos textos, eram corrigidos sob o ditado de homens que os sabiam de memória, fixando-lhes a ortografia de maneira precisa. Aquilo foi uma das consequências da magnitude atingida pelo império muçulmano e da civilização que deriva da vida urbana [...].”)

O febril trabalho de tradução, que refletia a ânsia de resgatar a sabedoria do passado, considerada sempre válida, mesmo que anterior à Revelação, levou alguns historiadores a questionarem a criatividade propriamente árabe-islâmica. No entanto, a atividade cultural não se limitou ao trabalho de tradução. Em todos os ramos do conhecimento surgiu uma produção própria, em língua árabe, mesmo que não necessariamente atribuída aos árabes. Houve, porém, áreas do conhecimento em que os árabes destacaram-se como criadores de uma produção original, em particular a teologia, a jurisprudência e a lingüística. Em outros terrenos, as obras em língua árabe costumavam recolher tradições culturais persas, judias e de muitos outros povos, com as quais o império árabe-islâmico se colocara em contato, patrocinando um fecundo intercâmbio.

Fue ésta la época de Avicena (Ibn Sina) y Al-Biruni (973-1048), de Alhazen (Ibn Al-Haizam) (965-1039), el físico, y de Ibn Yunus, el astrónomo (940-998), de Ibn Hazm (994-1064), tratadista de religiones comparadas, y de Avicibrón (Ibn Gabirol), filósofo y poeta. Sus nombres se cuentan entre los más grandes del pensamiento medieval; y su influencia dominó el mundo durante varios siglos, como vemos por todo lo que el escolástico occidental debe a Avicena y a Avicibrón, y la ciencia occidental, a Avicena y Alhazen. Todos ellos escribieron en árabe, y todos, con excepción del judío Ibn Gabirol, eran musulmanes.<sup>167</sup>

Para muitos pesquisadores, é correto assinalar que durante a Idade Média foram os árabes, não os cristãos, os herdeiros da ciência helênica e os sucessores de sua obra, uma herança que fez com que em toda a extensão dos seus domínios, da Espanha ao Afeganistão, o mundo muçulmano fosse cenário de uma atividade intelectual intensa, não só em filosofia, mas também em matemáticas, astronomia e medicina.

Nem sempre conhecida ou traduzida no Ocidente, essa produção está preservada em uma grande quantidade de manuscritos.

Aunque efectivamente le negásemos toda originalidad, no por eso el papel desempeñado por el Islam perdería su carácter de esencial, ya que, asumiendo esa herencia (da Antigüidade clássica – nota da autora) permitirá a Europa, que la había abandonado, poderla descubrir por su vez, para asumirla más tarde.<sup>168</sup>

<sup>167</sup> DAWSON, Christopher. *Ensayos acerca de la Edad Media*. Madri: Aguilar, 1956, p. 159. (Foi essa a grande época de Avicena (Ibn Sina) e Al-Buruni (973-1048), de Alhazen (Ibn Al-Haizam) (965-1039), o físico, e de Ibn Yunus, o astrónomo (940-998), de Ibn Hazm (994-1064), tratadista de religiões comparadas, e de Avicibrón (Ibn Gabirol), filósofo e poeta. Seus nomes encontram-se entre os maiores do pensamento medieval e a sua influência dominou o mundo durante vários séculos, como se vê por tudo o que os escolásticos devem a Avicena e a Avicibrón, e a ciência ocidental a Avicena e Alhazen. Todos eles escreveram em árabe, e todos, menos o judeu Ibn Gabirol, eram muçulmanos.)

<sup>168</sup> CAHEN, Claude. *El Islam: desde los orígenes a los comienzos del Imperio Otomano*. Madri: Siglo XXI, 1975, p. 117. (Mesmo que lhe negássemos toda originalidade, nem por isso perderia o papel do Islã o seu caráter essencial, já que ao assumir essa herança (da Antigüidade clássica) permitirá que a Europa, que a tinha abandonado, possa descobri-la, por sua vez, para assumi-la mais tarde.)

Hoje a maioria dos historiadores reconhece que o Renascimento europeu deve muito ao trabalho desenvolvido pelos sábios muçulmanos, cujo legado chegou à Cristandade fundamentalmente pela Península Ibérica e a Sicília muçulmanas, e, em menor grau, pelas cidades comerciais da *riviera* italiana e francesa.

A partir do século IX, o processo de substituição da tradição oral pela cultura árabe escrita foi acelerado pela introdução do papel, que os árabes conheceram através de seus contatos com a China. “Fabricado primeiro no Curasão, espalhou-se para outras partes do império, e em meados do século X já havia quase substituído o papiro.”<sup>169</sup>

Entre a produção mais original e fértil, até porque esteve muito ligada às necessidades impostas pela vida material do império, ocupam um lugar privilegiado as obras dedicadas à geografia (as quais interessam particularmente a esta pesquisa, visto permitirem o estudo da representação espacial). Não era exatamente uma geografia nos termos em que hoje é concebida, mas uma ciência “moniste elle ne séparait pas la terre ni l’homme des autres créations ou créatures de l’Univers, ne traitait pas différemment le métal de la plante, la ville d’un être vivant, l’homme du cosmos”.<sup>170</sup> Uma geografia humana na qual

L’homme est partout [...], plus exactement en son centre, puisqu’il est au centre de cette création dont la géographie prétend être comme l’image: centre moral auquel, d’après l’Islam, toute la création est soumise et destinée, centre rationnelle et logique, car l’homme est à lui seul, pour l’Islam comme pour la Grèce, un reflet de l’Univers, une microcosme. [...] Une géographie faite par des hommes, une science dont l’homme n’est pas seulement objet, mais sujet.<sup>171</sup>

Por estar tão alicerçada nas demandas criadas pela vida cotidiana no império, quando a partir da metade do século XI aquele *mamlaka* muçulmano começa a sofrer mudanças profundas em função de uma série de acontecimentos — fragmentação política, decadência econômica, triunfo da ortodoxia sunita, emergência da Cristandade, entre outros —, a geografia não escapa dessa grande mutação:<sup>172</sup> ela foi tomada por um clima de prudência e

<sup>169</sup> HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 67.

<sup>170</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, v. 1 (Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050). Paris: Éditions de l’EHESS, 2001, Avertissement, p. VIII. (“monista [que] não separava a terra nem o homem das outras criações ou criaturas do Universo, nem tratava de forma diferenciada o metal e a planta, a vila e um ser vivo, o homem e o cosmos”.)

<sup>171</sup> *ibid.* (O homem está em toda parte [...], mais exatamente no seu centro, pois ele está no centro dessa criação da qual a geografia pretende ser como a sua imagem: centro moral, ao qual, segundo o Islã, toda a criação é submissa e destinada, centro racional e lógico, já que o homem é somente, para o Islã como para a Grécia, um reflexo do universo, um microcosmos. [...]) Uma geografia feita pelos homens, uma ciência onde o homem não é só objeto, mas sujeito.)

<sup>172</sup> *ibid.*, p. IX.

uma ótica de curto prazo<sup>173</sup> muito bem ilustrados pelos dois gêneros fundamentais que se impõem a partir de então: a compilação e os relatos de viagens.<sup>174</sup>

As obras de Ibn Khaldun e Ibn Battuta são exemplos desses dois gêneros. É significativa a descrição que faz deles André Miquel:

La première (a compilação – nota da autora) produit des oeuvres honnêtes, mais [...] les leçons qu'il peut offrir appartiennent désormais à l'histoire: celle d' Ibn Kaldun, par son caractère universel [...] mais aussi par le pessimisme foncier qui s'attache à une méditation sur le passé des hommes et sur ce qu'ils ont fait du monde qui leur était donné (...).<sup>175</sup>

Quanto ao relato de viagem, precioso para o historiador de nossos dias, segundo Miquel

Ce qui l'occupe, c'est d'aligner, les uns après les autres, les pays et les jours, et non plus, comme on le faisait au IV/X<sup>e</sup> siècle, de faire du temps et de l'espace le simple moyen d'une information et de les soumettre l'un et l'autre à la construction ordonnée et total d'un empire.<sup>176</sup>

A geografia foi um importante campo de estudo em al-Andalus, onde numerosos sábios se dedicaram a essa ciência. Muitos começavam seus estudos em Bagdá e prosseguiam depois por conta própria, acrescentando novas contribuições. Figuras como Ibn Jubayr (1145-1217), secretário do governador almôade de Granada, que fez um relato de sua primeira peregrinação a Meca, tomado posteriormente como modelo da literatura de viagens, também contribuíram para o desenvolvimento da geografia, sem mencionar, obviamente, o caso de Ibn Battuta.

A comunidade islâmica nasce em um meio geográfico árido e hostil: a cidade de Meca, situada em um vale rodeado por cadeias montanhosas e pelo deserto da Península Arábica.<sup>177</sup> Com a expansão do império, o Islã passou a incorporar outras duas vastas regiões desérticas: no Oriente, o deserto persa; no Ocidente, o Saara. Não há de se estranhar, portanto,

<sup>173</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, v. 1 (Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050). Paris: Éditions de l'EHESS, 2001, Avertissement, p. X.

<sup>174</sup> **ibid.**

<sup>175</sup> **ibid.** (“O primeiro (a compilação) produz obras honestas, mas [...] as lições que pode oferecer pertencem fundamentalmente à história: é o caso de Ibn Jaldún, pelo seu caráter universal [...] mas também pelo seu pessimismo [...] atrelado a uma meditação sobre o passado dos homens e sobre aquilo que eles fizeram com o mundo que lhes foi legado.”)

<sup>176</sup> **ibid.** (“A motivação que os move é alinhar, uns depois dos outros, os países e os dias, e já não mais, como era de costume nos séculos IV/X, fazer do espaço e do tempo um simples meio de informação, submetendo-os, a um e ao outro, à construção ordenada e total de um império.”)

<sup>177</sup> LOPEZ, Margarita. Historia de las relaciones internacionales del Islam. In: *Jornadas de Cultura Islámica. Al Andalus, ocho siglos de historia*. Toledo: Editorial Al-Fadila-Instituto Occidental de Cultura Islámica, 1989, p. 83.

que a montanha, o deserto e até a areia fossem espaços não somente estudados pelos geógrafos, mas que se estabelecesse com eles uma complexa teia de relações que foi teorizada, declamada em forma de poemas, cantada com acompanhamento musical e até transformada em objeto de reflexão teológica. O deserto e a montanha são exemplos paradigmáticos do espaço utópico.

Pelo Corão, sabe-se que, assim como um corpo necessita do esqueleto para erguer-se, a terra também necessita. O esqueleto da terra são as montanhas. “Dieu a posé sur notre globe, comme des ancrs ou des pieux, ces masses salvatrices qui l’empêchent, et les hommes avec elles, de tanguer.”<sup>178</sup> Concebidas pelo muçulmano como instrumentos que ajudam a conter o grande corpo da terra, como “squelette ou système nerveux, les montagnes, en tout cas, sont conçues comme irradiant le grand corps de la terre, pour prolonger jusqu’à ses extrémités l’armature d’ensemble, pour assurer jusqu’en ses moindres points l’équilibre voulu par Dieu.”<sup>179</sup>

É curioso constatar que Fernand Braudel utilizou exatamente a mesma idéia no seu livro sobre o Mediterrâneo, quando, ao se referir à “unidade arquitetural do espaço mediterrânico”, afirma que “as montanhas constituem o [seu] esqueleto”.<sup>180</sup>

Por serem o esqueleto da terra, elas estão em contato e se comunicam umas com as outras, salvo raras exceções.<sup>181</sup> Há um outro elemento constitutivo fundamental do nosso globo, na visão dos geógrafos muçulmanos medievais, em perfeita comunicação: “tous les sables qui se trouvent à la surface de la terre se tiennent et sont en rapport entre eux, et je ne connais pas de pays, à quelques exceptions près, dont le sable soit isolé”,<sup>182</sup> afirma Ibn Hawqal, viajante e geógrafo do século X, nascido na alta Mesopotâmia, autor do *Kitab Surat al-ard* (Descrição da terra), obra em grande parte alicerçada em suas próprias observações, durante as suas viagens ao Magreb, al-Andalus, Egito, Armênia, Azerbaidjão, Iraque, Irã, Transoxiana e Sicília.<sup>183</sup> Areia e montanha são apresentadas [por Ibn Hawqal] como idênticas

<sup>178</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, v. 3 (Le milieu naturel). Paris: Éditions de l’EHESS, 2001, p. 2. (“Deus colocou-as sobre o nosso globo para agirem como âncoras ou estacas; essas massas salvadoras impedem que a terra oscile.”)

<sup>179</sup> *ibid.* (“esqueleto ou sistema nervoso, as montanhas em todo caso prolongam até as suas extremidades a armadura do conjunto, assegurando até nos menores pontos o equilíbrio desejado por Deus”.)

<sup>180</sup> BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo Mediterrânico na época de Filipe II*. Lisboa: Livraria Martins Fontes, 1983, p. 37.

<sup>181</sup> MIQUEL, op.cit., p. 5.

<sup>182</sup> IBN HAWQAL, apud MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, v. 3 (Le milieu naturel). Paris: Éditions de l’EHESS, 2001, p. 5. (“Todas as areias que se encontram na superfície da terra estão em contato entre si; eu não conheço nenhum país [...] no qual as areias estejam isoladas.”)

<sup>183</sup> SOURDEL, Janine; SOURDEL, Dominique. *Dictionnaire historique de l’Islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004, p. 366.

em sua organização,<sup>184</sup> assinala André Miquel, que tomou os escritos desse autor como uma das fontes de sua obra.

Ambas, montanha e areia, nos confins da terra, se confundem: em pleno Saara, a areia se transforma “em enormes montanhas, cuja cúspide é inacessível” e, de forma inversa, a dorsal-mãe, ao chegar a Nafzawa, troca de forma com a da areia<sup>185</sup>. Para o olhar desses autores muçulmanos, “le dialogue ainsi établi entre ces deux éléments est bien le caractère majeure de l’architecture terrestre”<sup>186</sup>.

É tal a beleza da arquitetura do planeta, que muitos autores falam “[...] du raffinement même que le Créateur mit à la construction du monde et à le structurer jusqu’aux plus infimes extrémités de son immense corps”<sup>187</sup>. Isso ficaria claro, particularmente, com a distribuição dos desertos, ordenados em volta de três grandes espaços que as veias universais de areia prolongam.<sup>188</sup> Um desses desertos, imensa vastidão margeando o domínio muçulmano, é o Saara, antecâmara da África profunda, do mal conhecido país dos negros.<sup>189</sup> Os outros são

Deux ensembles que, cette fois, le domain enferme en lui-même, la *Badiyat al-Arab*, notre désert de Syrie — entre cette province, l’Irak, l’Arabie et l’Égypte, et le grand désert que nous disons de Perse et que touche le Sigistan, le Kirman, le Fars, le plateau iranien et le Hurasan.<sup>190</sup>

Mesmo desérticos, esses espaços não são todos iguais; vão do deserto absoluto à estepe, onde é possível alguma forma de atividade humana. E não só diferem pelo fato de serem inóspitos em diferentes graus, mas também pelas relações estabelecidas com eles. O primeiro elemento que chama a atenção é a riqueza de vocabulário dos geógrafos para designar as extensões de areia sem água que chamamos deserto. Isso já mostra a existência de importantes nuances entre os diferentes desertos.

Alguns exemplos permitem perceber melhor as sutis diferenças. A palavra *sahra* é utilizada para designar um terreno plano, de dimensões limitadas, perfeitamente liso, situado

<sup>184</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, v. 3 (Le milieu naturel). Paris: Éditions de l’EHESS, 2001, p. 5.

<sup>185</sup> **ibid.**

<sup>186</sup> **ibid.** (“O diálogo estabelecido entre estes dois elementos é sem dúvida a característica principal da arquitetura terrestre.”)

<sup>187</sup> **ibid.**, p. 9. (“do refinamento que o Criador empregou na construção do mundo e para dar-lhe forma até nos mínimos detalhes do seu imenso corpo.”)

<sup>188</sup> **ibid.**

<sup>189</sup> **ibid.**

<sup>190</sup> **ibid.** (Dois conjuntos que em algum momento o Domínio [muçulmano] encerrou dentro de si, o *Badiyat al-Arab*, o deserto da Síria — entre essa província e o Iraque, a Arábia e o Egito —, e o grande deserto persa, que toca o Sigistão, o Kirman, o Fars, o Planalto Iraniano e o Hurasan.)

num contexto árido.<sup>191</sup> Curiosamente, ela nunca é usada em referência ao Saara, justamente porque a enorme extensão do deserto africano desborda o sentido da palavra *sahra*. Ela evocaria um deserto, ou uma extensão árida, circunscrita. O grande deserto, como o próprio Saara, passa a ser designado com a palavra *mafaza*, também utilizada quando se trata do extenso deserto da Pérsia.

Existem ainda outras duas palavras, *barriyya* e *badiya*, que, lembrando o sentido de *sahra*, referem-se no entanto a espaços muito mais vastos e estéreis. *Barriyya* tem sido usada para designar uma categoria intermediária de deserto: “non pas le vide effrayant de la mort minérale, mais [...] une vie précaire ou suspendue”.<sup>192</sup> Se a palavra *barriyyah* encontra-se, assim, associada a uma categoria intermediária de desertos, utiliza-se a palavra *badiya*, referida às regiões habitadas por beduínos; costuma ser traduzida por estepe. Deve-se entender que se trata de regiões onde a vida é, senão fácil, pelo menos possível,<sup>193</sup> desde que se considere satisfatória a vida nômade.<sup>194</sup> É o espaço árido por excelência, presente em diferentes regiões do mundo muçulmano, habitado pelos povos habituados à transumância (entre os quais destacam-se, além de tribos árabes, os berberes e os curdos, por exemplo).

Assinale-se que é necessário atravessar uma dessas regiões, o *Badiyah al-Arab* — deserto que domina toda a paisagem da Península Arábica —, para se ter acesso por terra aos lugares santos do Islã.

“Le système est contrôlé par les groupes bédouins, Banu Kilâb en tête, et sans eux, précise-t-on, pas de voyage possible, car ils sont à la fois guides, convoyeurs, gardiens, et aussi adversaires pour qui refuserait cette protection forcée.”<sup>195</sup>

No relato que Ibn Battuta faz de seu longo périplo pelos domínios do Islã, a travessia dos desertos ocupa um lugar de destaque, com descrições detalhadas dos itinerários, das lendas e até dos tabus que envolvem as caravanas.<sup>196</sup>

O conceito de espaço aberto, amplo, livre, está sugerido nas fontes estudadas por André Miquel, mas não explicitado; de certa forma, estaria implícito no conceito de planície.

<sup>191</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, v. 3 (Le milieu naturel). Paris: Éditions de l'EHESS, 2001, p. 9.

<sup>192</sup> *ibid.*, p. 74 e 75. (“não aquele do vazio chocante da morte mineral [...] mas com uma vida precária ou em suspense.”)

<sup>193</sup> *ibid.*, p. 77.

<sup>194</sup> *ibid.*

<sup>195</sup> *ibid.*, p. 79. (“O sistema [de rotas de acesso através da *badiya*] é controlado por grupos beduínos, os Banu Kilab à frente deles; sem os quais a viagem não é possível, pois são ao mesmo tempo guias, caravaneiros, guardiões e também adversários, para aqueles que recusarem sua proteção forçada.”)

<sup>196</sup> FANJUL, Seranfin; ARBOS, Federico. Introdução. In: IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Madri: Alianza, 2005, p. 81.



Se analisarmos a palavra árabe *saha* — que designa uma área limitada, entre casas ou tendas, por exemplo —

“[...] la plaine serait donc synonyme d’un minimum d’horizon: celui-là même, par exemple, que lui confère l’opposition, si fréquente dans nos textes, avec la montagne.”<sup>197</sup> “[...] Et lorsque apparaît clairement, explicitement — et rarement — un horizon profond et vaste, on le rapporte à ce qui en est, par définition, le plus dépourvu: à cette montagne, compacte et massive, où l’espace ne peut faire figure que d’exception et de merveille.”<sup>198</sup>

O fato leva André Miquel a afirmar que é a montanha, pois, o que permanece como o critério mais importante.<sup>199</sup>

Se deserto, areia e montanha recebem tratamento privilegiado, há ainda outro elemento natural que aparece com particular destaque: a água. Segundo nos lembram os textos, a água é o “mestre-de-obras da fertilidade”.<sup>200</sup> Aliás, a água é considerada pelo Corão como o elemento primeiro. Junto com a terra, o ar e o fogo, a água assegura, pela graça de Deus, a existência terrena dos seres humanos. Veja-se, porém, um detalhe assinalado com destaque nos textos: onde estão as nascentes desse elemento que nos nutre e torna possível a vida? Costuma estar na montanha.

Nas alturas montanhosas nascem os mais importantes rios do Islã: o Nilo, o Tigre e o Eufrates, o Gayhun e o Sayhun (Oxus – Amu Darya e Iaxarte – Sir-Darya), o Indo (Mirhan).<sup>201</sup>

“C’est donc, ici, la montagne-mère que nous redécouvrons, peinte cependant sous d’autres figures: non plus le principe de toute l’architecture universelle, mais l’origine, un peut partout, des sources, de la verdure et de la vie; non plus une maternité fixée une fois pour toutes en un point de la terre, unique et d’où tout procède, mais une maternité diffuse; [...] un mouvement renouvelé jour après jour [...]; non plus la montagne comme mère de toutes celles de la terre, et rien que cela, mais chaque montagne comme mère des hommes; non plus une terre condamnée à n’avoir enfanté qu’elle-même, mais la terre en perpétuelle et universelle création d’enfants [...].”<sup>202</sup>

<sup>197</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, v. 3 (Le milieu naturel). Paris: Éditions de l’EHESS, 2001, p. 46. (“[nela] a planície seria sinónimo de horizonte mínimo: aquele mesmo que a oposição com a montanha, tão freqüente nos textos, lhe confere.”)

<sup>198</sup> *ibid.* (“E quando aparecem referências claras, explícitas — e raras — a um horizonte profundo e vasto, este é relacionado a essa montanha, compacta e maciça, através da qual o espaço não pode se apresentar senão como exceção e maravilha.”)

<sup>199</sup> *ibid.*, p. 77.

<sup>200</sup> *ibid.*, p. 53. (“Segundo nos lembram incansavelmente os textos, a água é o mestre-de-obras da fertilidade.”)

<sup>201</sup> *ibid.*, p. 51.

<sup>202</sup> *ibid.*, p. 57. (“Assim redescobrimos a montanha-mãe [...]: não mais o princípio de toda a arquitetura universal, mas a origem, presente em todo lugar, dos mananciais, do verdor e da vida; não mais uma maternidade fixa em um ponto da terra, único, do qual tudo procede, mas uma maternidade difusa, [...] renovada dia a dia [...]; não mais a montanha como mãe apenas de todas as montanhas, mas cada montanha como mãe dos homens; não mais uma terra condenada a não ter outra criatura além de si mesma, mas a terra em perpétua e universal geração de criaturas [...].”)

Mas, como espaço utópico, a montanha ainda tem outro papel: confirmar o lugar preeminente da Arábia entre todos os cantos terrestres. Entre todas as cadeias de montanhas, uma parece ser o coração do sistema:

“[...] ce cœur [...] vient coïncider avec l’Arabie dont, par ailleurs, toute une cosmogonie nous rappelle, avec l’Islam, qu’elle est la terre-mère par excellence depuis le jour où elle accueillit le couple originel chassé hors Paradis [...]. D’où, à l’articulation de la tradition et de la géographie, cette ‘merveille’ que constitue, entre la Mekke et Médine, le mont Al-Arg qui [...] fait donc pour une fois figure, en place de l’Asie Centrale, de nœud du grand système montagneux universel. Venant au secours du sable, la montagne-mère [...] confirme à l’Arabie, contre d’autres images du monde, son rôle éminent de pôle de la *mamlaka*.”<sup>203</sup>

Impossível não relacionar o espaço utópico a uma figura humana, já que André Miquel nos advertira que, nessa geografia, o homem está em toda parte e mais exatamente no seu centro. Estabelecida em um espaço constituído em grande parte por desertos e pelas suas margens áridas, onde só podem sobreviver grupos nômades com uma organização tribal,<sup>204</sup> a sociedade muçulmana, mesmo urbanizada desde os primórdios, tem também a marca destes grupos humanos, que influíram na constituição do império e na cristalização de alguns de seus traços culturais.

Les nomades sont par ailleurs les médiateurs inévitables des échanges de personnes et de biens dans un monde entrecoupé de tant de déserts. Sans leur connaissance des routes et leur expérience de ce milieu périlleux, pas de transports caravaniers. Les voyageurs du Moyen Age en font journellement l’expérience concrète. Ibn Battuta, par exemple, allant d’Edfu à Aydhab à travers le désert de Haute-Égypte, loue des chameaux et voyage avec une troupe d’Arabes connus sous le nom de Dhughaym, dans un désert complètement inhabité, mais dont les chemins sont très sûrs.<sup>205</sup>

Aliás, não só nas rotas terrestres os conhecimentos dos nômades eram fundamentais: também para as viagens marítimas eles eram necessários, uma vez que

<sup>203</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, v. 3 (Le milieu naturel). Paris: Éditions de l’EHESS, 2001, p. 8. (“Ela coincide com a Arábia, lugar que por sinal toda uma cosmogonia nos lembra, com o Islã, que é a terra-mãe por excelência desde o dia em que ela acolheu o casal original depois da expulsão do Paraíso [...]. Onde, ao articular tradição e geografia, essa “maravilha” constituída entre Meca e Medina pelo monte Arg [...] faz o papel de grande nó do sistema montanhoso universal. Vindo ao encontro da areia, a montanha-mãe [...] confirma para a Arábia [...] o papel eminente de pólo da *mamlaka*.”)

<sup>204</sup> GARCIN, Jean-Claude (Org.). *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, v. 2 (Sociétés et cultures). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 111.

<sup>205</sup> *ibid.*, p. 119. (Os nômades são de fato os mediadores inevitáveis dos intercâmbios de pessoas e de bens em um mundo recortado por desertos. Sem os seus conhecimentos das rotas e sua experiência nesse meio perigoso, não haveria transporte de caravanas. Os viajantes da Idade Média têm a respeito experiências concretas. Ibn Battuta, por exemplo, indo de Edfu para Aydhab, através do deserto do Alto Egito, contratou camelos e viagem “com uma tropa de árabes conhecidos pelo nome de Dhughaym, em um deserto completamente desabitado, mas no qual os caminhos são muito seguros”.)

el tráfico de caravanas<sup>206</sup> y los viajes por mar estaban estrechamente coordinados. En el invierno, cuando se cerraba el tráfico marítimo, hasta tres caravanas se desplazaban de Sijilmasa, el gran puerto del desierto de Marruecos — el cual ha desaparecido con el correr del tiempo — a través de Kairouan, Trípoli y Barqa hasta Egipto. También durante el verano, el tráfico de caravanas llenaba los claros entre los períodos en que no había tráfico marítimo. Los convoys de barcos zarpaban normalmente en la primavera y retornaban para la llamada Fiesta de la Cruz, la *Id as-Salib*, que se celebra el 26 o el 27 de setiembre.<sup>207</sup>

Por outro lado, era bastante raro o nômade tornar-se sedentário, o que lhe traria uma perda de prestígio. “Os próprios hilalianos, quando ocuparam uma parte da África do Norte, não renunciaram a seu nomadismo nem a suas tradições. Foi muito mais tarde que se tornaram sedentários.”<sup>208</sup>

A relação dinâmica estabelecida entre o que chama de “civilização sedentária” — que corresponde à que se desenvolve nos núcleos urbanos — e a “civilização rural” — que praticamente, no mundo islâmico, designa os grupos tribais nômade, pelo escasso peso dos camponeses — é uma das preocupações de Ibn Khaldun na *Muqaddimah*. É compreensível que tenha se debruçado sobre este tema um sábio muçulmano do século XIV, que procurou entender primeiro as leis que regem a sociedade humana, para depois se dedicar propriamente ao estudo da história, uma vez que tanto a população urbana quanto os nômade foram atores decisivos desse período.

<sup>206</sup> As caravanas de distâncias longas eram conhecidas pelo nome de *mawsim*.

<sup>207</sup> GOITEIN, S.D. La unidad del mundo mediterráneo a “mediados” de la Edad Media. In: GARI, Blanca (Org.). *El Mundo Mediterráneo en la Edad Media*. Barcelona: Ediciones Argot, 1987, p. 59. (“O tráfico de caravanas e as viagens por mar estavam estreitamente coordenados. No inverno, quando se fechava o tráfego marítimo, até três caravanas se deslocavam de Sijilmasa, o grande porto do deserto do Marrocos — que desapareceu com o passar do tempo — através de Kairuán, Trípoli e Barqa até o Egito. Também durante o verão, o tráfego de caravanas preenchia os vazios nos períodos em que não havia tráfego marítimo. Os comboios de barcos zarpavam normalmente na primavera e retornavam para a chamada Festa da Cruz, a *Id as-Salib*, que se celebra em 26 e 27 de setembro.”)

<sup>208</sup> MANTRAN, Robert. *Expansão muçulmana (Séculos VII-XI)*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1977, p. 221.

## Capítulo 2 - O Mediterrâneo árabe no século XIV – Nova estrutura de poder

O que é o Mediterrâneo? Mil coisas ao mesmo tempo. Não uma paisagem, mas inúmeras paisagens. Não um mar, mas uma sucessão de mares. Não uma civilização, mas civilizações sobrepostas umas às outras. Viajar pelo Mediterrâneo é encontrar o mundo romano no Líbano, a pré-história na Sardenha, as cidades gregas na Sicília, a presença árabe na Espanha, o Islã turco na Iugoslávia. É mergulhar nas profundezas dos séculos, até as construções megalíticas de Malta ou até as pirâmides do Egito. (...) É, ao mesmo tempo, imergir no arcaísmo dos mundos insulares e surpreender-se diante da extrema juventude de cidades muito antigas, abertas a todos os ventos da cultura e do lucro, e que, há séculos, vigiam e comem o mar.<sup>209</sup>

**Fernand Braudel**

O século XIV, durante o qual transcorreu a vida de Ibn Khaldun e Ibn Battuta, ambos nascidos no Magreb, muçulmanos sunitas e *cadís* (juízes), foi uma época em que as regiões islâmicas do Mediterrâneo experimentaram mudanças significativas, marcadas pela contração econômica e a fragmentação política, tanto no Oriente como no Ocidente. Do lado cristão também o século XIV foi uma época de adversidades<sup>210</sup> e transformações. Desde as primeiras décadas a guerra atingira uma amplitude e intensidade até então desconhecidas no continente europeu, acentuando a crise gerada pela passagem avassaladora da Peste Negra que, se espalhando desde Constantinopla, Sicília e Marselha, a partir de 1347, provocara a morte de

<sup>209</sup> BRAUDEL, Fernand. *O espaço e a história no Mediterrâneo*. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1988, p. 2.

<sup>210</sup> Sem dúvida contribui muito para a percepção da era de crise na cristandade o fato de grande parte do século XIV ter sido cenário da chamada Guerra dos Cem Anos (1337-1450) entre os reis da Inglaterra e da França, querela dinástica que, segundo Philippe Contamine, se prolongou indevidamente porque nenhum dos protagonistas aceitava ceder nem assumir compromissos que ambas as partes considerassem aceitáveis. Para maiores informações sobre o tema, ver: CONTAMINE, Philippe. La Guerra de los Cien Años. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. VIGUERA MOLINS, María Jesús (org.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 128-135.

aproximadamente um terço da população em ambas as margens do *Mare Nostrum* em apenas três anos.<sup>211</sup> As conseqüências econômicas e demográficas da epidemia repercutiram gravemente na sociedade, sem fazer distinções entre o mundo cristão ou muçulmano. A peste e a guerra marcaram a Baixa Idade Média.

Tanto a obra do historiador Ibn Khaldun quanto a do viajante Ibn Battuta estão fortemente permeadas pelos avatares desse século tão peculiar, pois ambos foram, cada um a seu modo, homens de seu tempo. Assinalar as principais características do período permitirá, portanto, contextualizar e entender esse legado, suas motivações, alicerces culturais e mesmo seus limites.

## 2.1 – SINGULARIDADES DO MEDIEVO ISLÂMICO – A CRISTANDADE E O ISLÃ, CONFLITOS E POSSÍVEIS APROXIMAÇÕES

A fragmentação vivenciada no século XIV pelo mundo islâmico é mais bem compreendida se observada à luz da perspectiva histórica. Em pouco mais de um século, após a morte de Maomé, a rápida expansão do Islã permitira que da península Ibérica até a Índia passassem a existir os chamados domínios muçulmanos – *mamlaka* – unidos por uma cultura comum, amalgamados pela língua árabe, pela experiência da peregrinação e ainda pela importância do comércio e da troca de conhecimentos entre as diferentes regiões desse conglomerado humano.<sup>212</sup> Esses domínios do Islã, que pela força da convicção religiosa tinham se unificado num único império, a despeito das diferentes tradições e interesses, no século XIV não apresentavam unidade política.

<sup>211</sup> A epidemia recebeu em árabe o nome de *ta'ún*, que significa “grande mortandade”. Ibn Battuta descreve em seus relatos a tragédia causada pela Peste Negra na Síria e em Jerusalém, em 1348, onde ele testemunhou o enorme número de vítimas diárias causadas pela epidemia. Ibn Jaldún também lhe dedica dramáticas reflexões: “Hacia la mitad del siglo VIII (no calendario muçulmano – Nota da autora) uma peste vino a desencadenar sobre los pueblos de Oriente y Occidente, flagelando cruelmente a las naciones, segó gran parte de las generaciones del siglo, devasto y desvaneció los más esplendorosos resultados de la civilización. (...) La cultura del mundo y su progreso hicieron un alto, amagados de destrucción, las ciudades quedaron despobladas, los edificios vinieron a tierra, los caminos se borraron, derrumbáronse los monumentos, e tanto las casas y los poblados se quedaron sin habitantes; las naciones y las tribus perdieron su fortaleza, operando um notable cambio en el aspecto de la sociedad humana.” IBN JALDUN. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 134.

<sup>212</sup> Como o tema foi referido no Capítulo I, não vamos nos estender em detalhes neste capítulo.

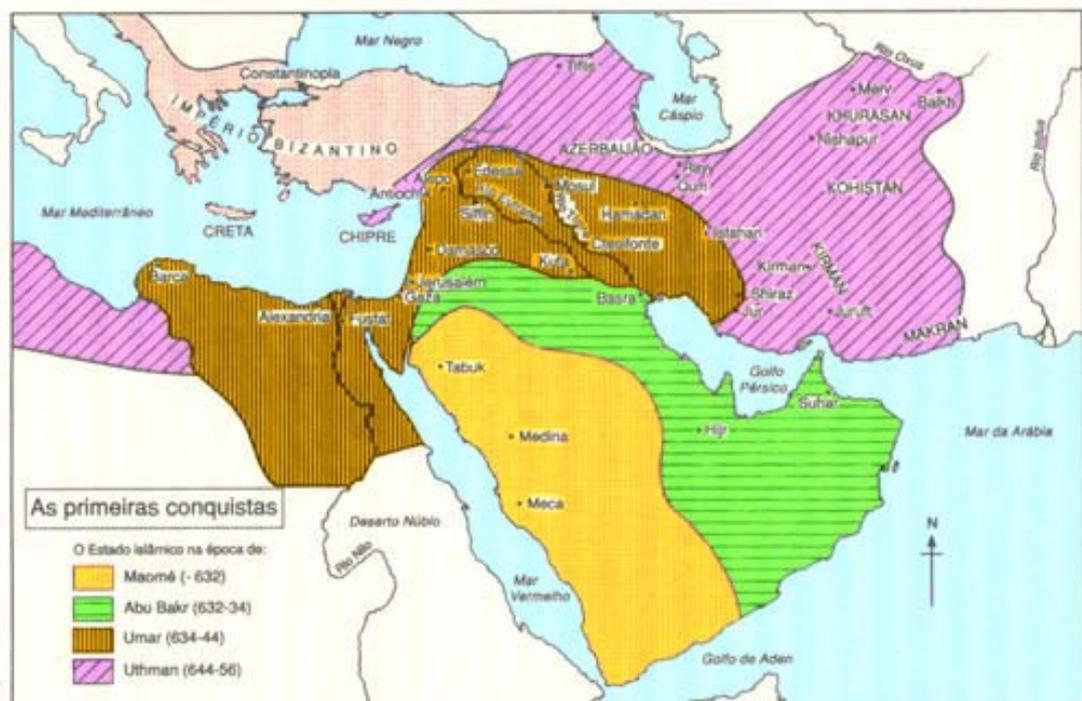


Mapa 1. *O Mundo de Maomé*

O mapa mostra a divisão política da região compreendida entre o Mar Mediterrâneo, o Golfo Pérsico e o Oceano Índico, na época de Maomé. Em cor turquesa, o império bizantino; em verde, o império persa. Ao centro, a Península Arábica, onde surgiu o islamismo, com as cidades de Meca e Medina.

Mapa 2. *As Primeiras Conquistas*

Depois da morte de Maomé, o Islã teve uma rápida expansão. Os três primeiros califas, eleitos entre os companheiros do Profeta, em poucas décadas conquistaram importantes territórios no Norte da África e na Ásia central.



Já no fim do século X, três dinastias reivindicavam o título de califa, nas três grandes áreas em que o império passou a estar dividido: Bagdá, Cairo e Córdoba. A parte oriental “incluía o Irã, a terra além do Oxo, e o sul do Iraque; durante algum tempo (...) seu principal centro de poder continuou a ser Bagdá (...), com a influência e o prestígio acumulados durante séculos”.<sup>213</sup> A segunda região, com capital no Cairo, cidade construída pelos fatímidas, compreendia boa parte da Arábia, incluía a Síria e chegava ao Egito, que era o coração de um próspero sistema comercial surgido da conexão entre o Mediterrâneo e o oceano Índico. O ocidente islâmico formava o terceiro conglomerado; se estendia pelo noroeste da África, na região conhecida como Magreb,<sup>214</sup> e incluía al-Andalus, a Espanha muçulmana, que tinha em Córdoba<sup>215</sup> o centro urbano predominante. Vários outros núcleos importantes de poder, situados no Magreb, mantinham um intenso comércio com a África subsaariana e com outras regiões do Mediterrâneo.

Entre os séculos XIII e XIV as fronteiras do mundo muçulmano sofreram novas transformações. A parte oriental do antigo império, secular centro da civilização islâmica, foi invadida por um exército formado por tribos mongólicas e turcas vindas do interior da Ásia que destituiu em 1258 o califado dos Abácidas, cujo núcleo hegemônico fora Bagdá.<sup>216</sup> Convertidos ao Islã, os mongóis dominaram a região dos atuais Irã e Iraque até 1336. E se não avançaram mais em direção ao oeste, foi porque os seus anseios de conquista foram contidos pelo exército mameluco,<sup>217</sup> formado por escravos militares oriundos da Ásia Central, que tinham sido levados ao Egito pelos aiúbidas, a dinastia fundada pelo emir curdo Salah al-Din Ibn Ayyub (1138-1193), conhecido no Ocidente como Saladino.<sup>218</sup>

<sup>213</sup> HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 101.

<sup>214</sup> Chama-se Magreb ao noroeste da África, que compreende os atuais territórios de Tunísia, Argélia e Marrocos.

<sup>215</sup> O califado de Córdoba dividiu-se nos primeiros anos do século XI em vários reinos pequenos (taifas), possibilitando aos cristãos do norte da Espanha, nos séculos seguintes, a expansão conhecida na historiografia ocidental pelo nome de Reconquista. Esse processo foi retardado pelo surgimento de duas dinastias de forte motivação religiosa, os almorávidas, originários do sul do Marrocos (1056-1147) e os almôadas (1130-1269). De forte componente berbere, o império almôada se estendia pelo Marrocos, Argélia, Tunísia e al-Andalus.

<sup>216</sup> Bagdá, que tinha sido o centro da vida intelectual árabe desde a substituição do califado omíada pelo dos abácidas, em 750, lugar de encontro do legado cultural grego e sassânida, “a capital não simplesmente de um Estado, mas de uma civilização mundial”, segundo as palavras de J.J. Saunders, nunca se refez do saque e da destruição ocasionados pelos mongóis. Ver: SAUNDERS, J.J. *A History of Medieval Islam*. Londres e Nova York: 1965, p. 191.

<sup>217</sup> *Mamluk* (mameluco) é uma palavra árabe que significa “possuído”, “governado”, isto é, escravo de origem não muçulmana. Os mamelucos turcos foram o tipo de escravo branco mais conhecido no Oriente islâmico. Eles passaram a ocupar um lugar destacado na sociedade muçulmana a partir do século VIII – ainda na época omíada, quando o Turquistão foi conquistado pelo Islã. Rapidamente ganharam espaço no exército, devido a sua fidelidade, valentia e destreza. Para mais informação ver: MUJTAR AL-ABBADI, Ahmad. Os mamelucos. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.). Sevilla: El Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 90-97.

<sup>218</sup> A dinastia dos aiúbidas dominou de 1171 a 1193 sobre um vasto território, compreendendo o Egito, a Síria e a Alta Mesopotâmia e triunfou, na batalha de Hattîn, em 1187 sobre os francos da Terra Santa, de quem retomou então Jerusalém. (Maiores detalhes ver: SOURDEL, Janine; SOURDEL Dominique, *Dictionnaire historique de l'Islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996, p. 723-725.

Os chefes desse exército mameluco, islamizados como os mongóis, formavam uma elite militar que depois de derrubar os aiúbidas governou o Egito por mais de 250 anos (1250-1517). Também governaram a Síria (1260-1516), e controlavam as cidades santas da península Arábica. Foram igualmente os mamelucos os responsáveis pela destruição dos Estados fundados pelos cruzados ao longo das costas da Síria e da Palestina e os que derrotaram em Mansurah (em fevereiro de 1250) o poderoso exército liderado pelo rei franco Luis IX (1214-1270) – posteriormente canonizado como São Luis – que, obrigado a retroceder, se rendeu pouco depois em Sharamsah.

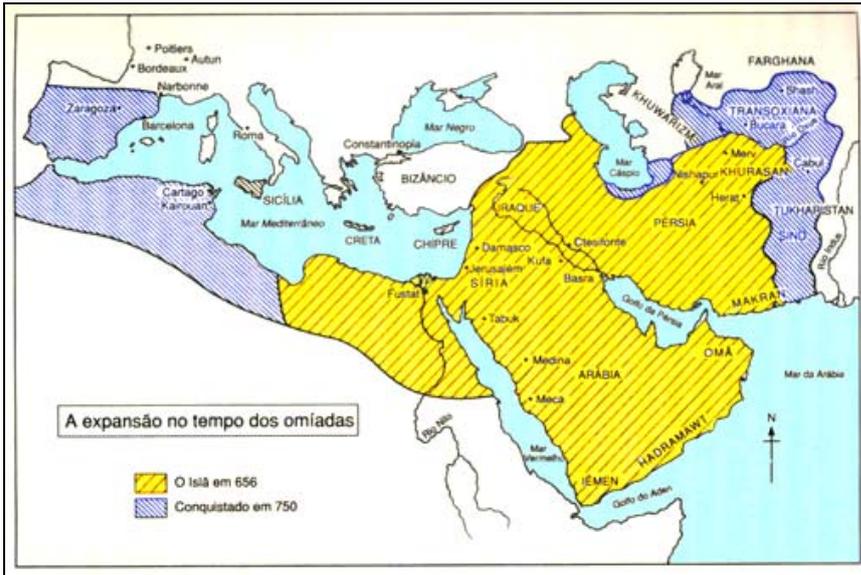
Em conseqüência desse processo, o Oriente islâmico ficou polarizado em torno de dois novos eixos, um deles formado pelas metrópoles do noroeste do Irã, e outro pela Síria e, algumas décadas mais tarde, o Cairo. Ibn Battuta (1304-1377) visitou o Egito mameluco em 1326 e 1349, já convertido em centro cultural do Islã, e em seu diário de viagem elogia a cidade do Cairo.

Así llegué a El Cairo, capital del país, antigua residencia del faraón, el de las estacas. La ciudad es señora de vastas regiones y comarcas fértiles, alcanza el máximo en habitantes y puede enorgullecerse por su belleza y esplendor. Punto de reunión de caminantes y viajeros, lugar de débiles y fuertes, en el cual puedes hallar lo que gustes en ignorantes y sabios, serios o risueños, indulgentes o necios, modestos o nobles, linajudos o plebeyos, desconocidos o famosos. Sus habitantes se agitan como las ondas del mar y casi no les basta la estrechez de su extensión, pese a ser amplia y con gran capacidad. Goza de juventud eterna y jamás la estrella de la felicidad la abandona. Quienes la señorean han vencido a las naciones. Sus reyes dominan a los puntales de árabes y extranjeros. Dispone para si el Nilo, con lo que acrecienta su fama y le exime de impetrar la lluvia. Recorrer sus territorios, generosos y acogedores ante el forastero, requiere un mes de marcha para un caminante incansable.<sup>219</sup>

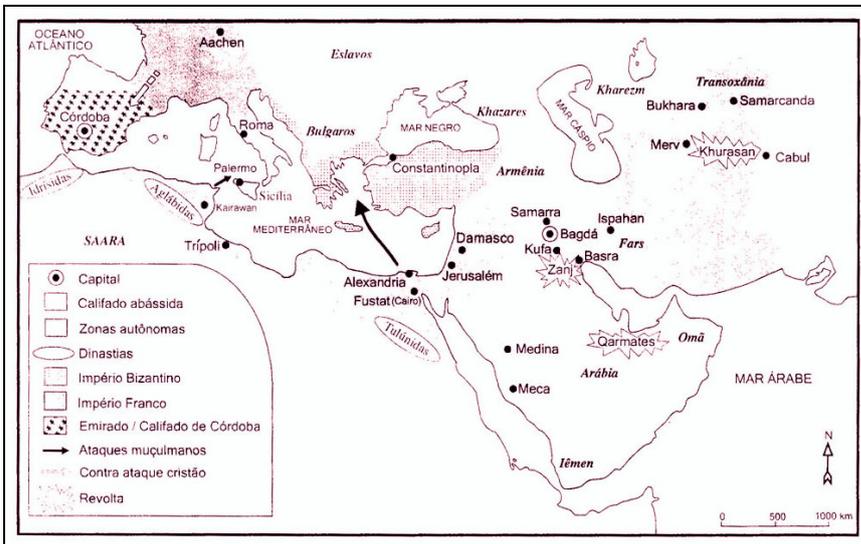
Também faz referências positivas de seus governantes:

<sup>219</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri: Alianza Editorial, 2005, p. 145. (Assim cheguei ao Cairo, capital do país, antiga residência do faraó, o das estacas. A cidade é senhora de vastas regiões e comarcas férteis, alcança o máximo em habitantes e orgulha-se por sua beleza e esplendor. Ponto de reunião de caminhantes e viajantes, lugar de débeis e fortes, no qual podes encontrar o que desejes em ignorantes e sábios, sérios ou risonhos, indulgentes ou teimosos, modestos ou nobres, de linhagem ou plebeus, desconhecidos ou famosos. Seus habitantes se agitam como as ondas do mar e quase não lhes basta a estreiteza de sua extensão, apesar de ser ampla e com grande capacidade. Goza de juventude eterna e jamais a estrela da felicidade a abandona. Aqueles que a governam venceram as nações. Seus reis dominam aos dirigentes de árabes e estrangeiros. Dispõe para si do Nilo, com o que aumenta a sua fama e não necessita depender da chuva. Percorrer seus territórios, generosos e acolhedores diante do forasteiro, requer um mês de marcha para um caminhante incansável.)

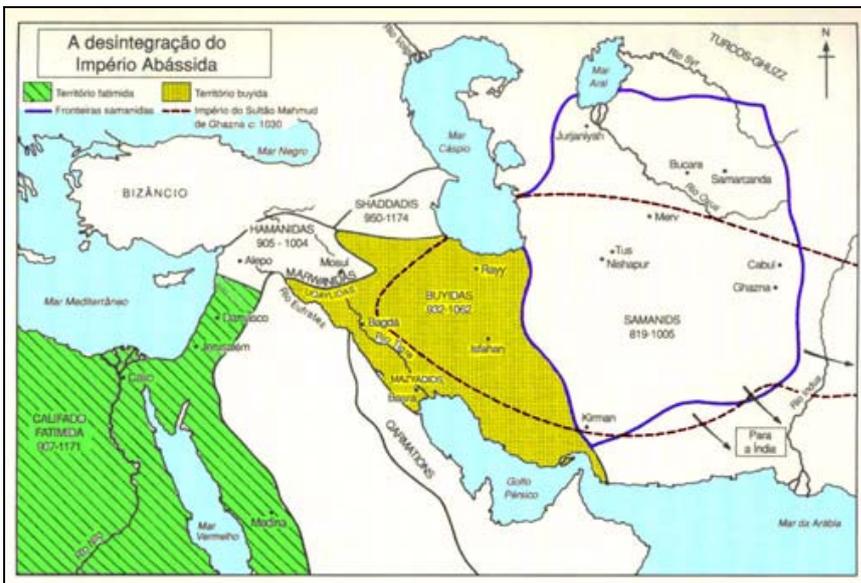




Mapa 3.  
**Expansão Omíada**  
Em meados do século VIII, no tempo dos omíadas, o império islâmico já se estendia da Península Ibérica até a Ásia central, no território do Paquistão atual



Mapa 4.  
**Auge do Império Abássida**  
Apesar de conflitos ocasionais, o califado abássida conseguiu assegurar uma prolongada paz interna e transformar-se no mais poderoso e avançado império da época



Mapa 5.  
**A desintegração do Império Abássida**  
A partir do século X uma nova ordem surge no *dar al-Islam*: o califa permanece como chefe nominal da *umma*, mas as diferentes regiões do império passam a ter governos independentes

Al-Malik an-Nasir seguía una conducta generosa y poseía grandes méritos. En su honra basta haberse aplicado al servicio de los Santos Lugares del Islam (La Meca y Medina) y cuánto hacía cada año para ayudar a los peregrinos (...) <sup>220</sup>

Ibn Khaldun também cita em diferentes capítulos os mamelucos e suas obras culturais e arquitetônicas. Na sua *Autobiografía*, quando relata a transferência para o Egito, onde em períodos alternados atuou como grande *cádi* (juiz supremo), não poupa palavras na descrição do Cairo:

El día primero del mes de *dzul-hiddja* (5 de febrero de 1383) entré a la metrópoli del universo, vergel del mundo, hormiguero de la especie humana, pórtico del islamismo, trono de la realeza, urbe embellecida con castillos y palacios, ornamentada con conventos de derviches y colegios, iluminada por plenilunios y constelaciones de la erudición. Sobre cada borde del Nilo se extendía un paraíso [...] Crucé las calles de esta urbe pletórica de gente y sus mercados rebosantes de todas las delicias de la vida. No quisiéramos parar de hablar de una ciudad que desplegaba tantos recursos y ofrecía tantas pruebas de la civilización más añeja. [...] <sup>221</sup>

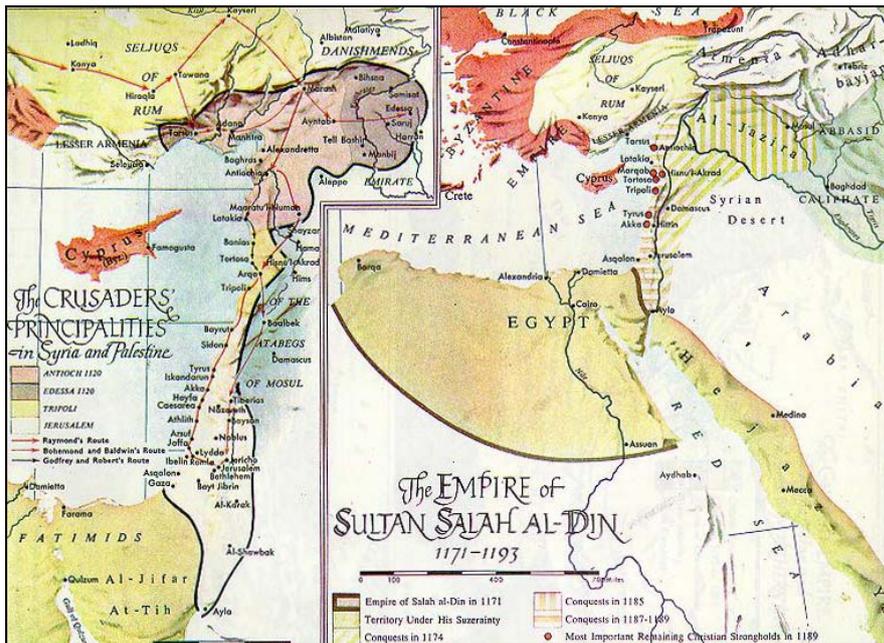
Nas primeiras décadas do século XIV, durante o reinado do sultão an-Nasir, elogiado por Ibn Battuta, os mamelucos ainda conservavam grande parte de sua vitalidade e prosperidade, mas a situação se altera em função de conflitos entre facções rivais, agravados em torno do ano de 1400 por desafios vindos de fora: de um lado, os exércitos cruzados, de outro, o senhor da guerra mongol Timur Lang (1336-1405), conhecido como Tamerlão no Ocidente. <sup>222</sup> Porém, o império mameluco conseguiu manter sua integridade territorial. No Egito mameluco, passou Ibn Khaldun os últimos vinte anos de sua vida, de 1382 até sua morte em 1406. <sup>223</sup>

<sup>220</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri: Alianza Editorial, 2005, p. 152. (Al-Malik an-Nasir adotava uma conduta generosa e possuía grandes méritos. Em sua homenagem é suficiente dizer que se dedicou ao serviço dos Santos Lugares do Islã (Meca e Medina) e quanto fazia cada ano para ajudar os peregrinos...)

<sup>221</sup> **IBN JALDUN.** *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah).* México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 81. (O primeiro dia do mês de *dzul-hiddja* (5 de fevereiro de 1383) entrei na metrópole do universo, vergel do mundo, formigueiro da espécie humana, pórtico do islamismo, trono da realeza, urbe enfeitada com castelos e palácios, embelezada com conventos de derviches e colégios, iluminada pelos fulgores e constelações da erudição. Sobre cada margem do Nilo se estendia um paraíso [...] Cruzei as ruas desta cidade cheia de gente e seus mercados lotados de todas as delicias da vida. Não daria vontade de parar de falar de uma cidade que mostrava tantos recursos e oferecia tantas provas da civilização mais antiga. [...])

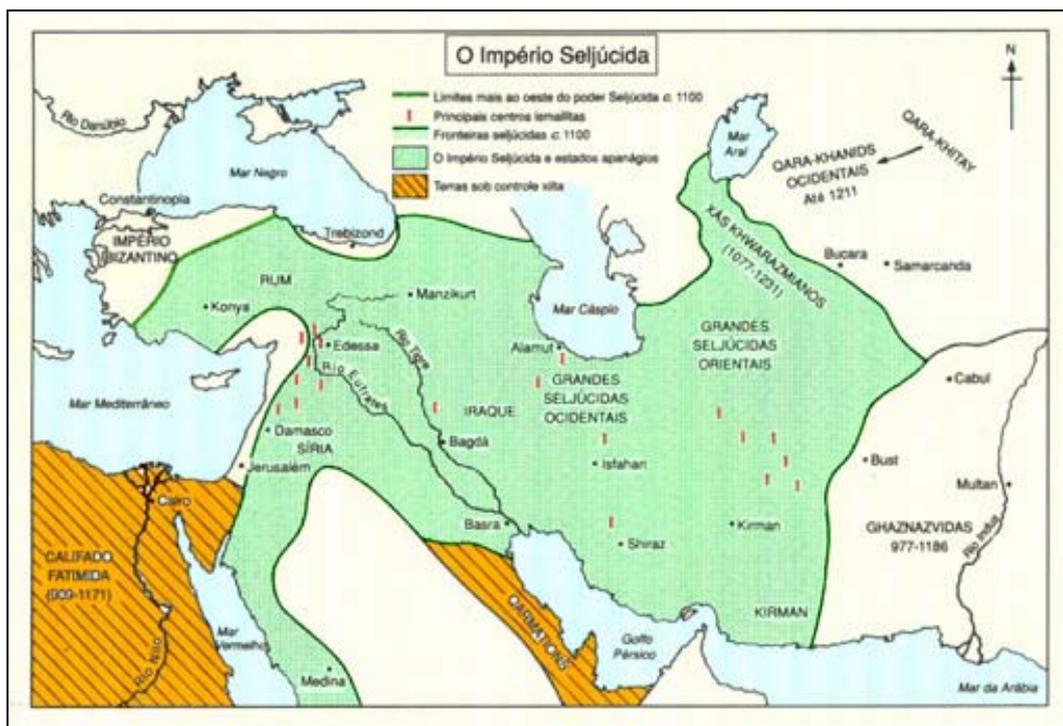
<sup>222</sup> Nascido em Samarcanda, Transoxiania, Timur Lang (1336-1405), chefe turco-mongol, em sucessivas campanhas deflagradas a partir de 1370 estende o seu poder em um imenso império oriental que deixa como legado aos seus descendentes, os Timourides. Eles, no entanto, são incapazes de mantê-lo unido e o perdem em poucas décadas. (Maiores informações, ver: SOURDEL, Janine; SOURDEL Dominique, *Dictionnaire historique de l'Islam.* Paris: Presses Universitaires de France, 1996, p. 787.)

<sup>223</sup> Ibn Jaldún viveu no Egito, onde lecionou e ocupou o posto de grande *cádi* malequita, durante o reinado do sultão Barquq (1382-1399) e no começo do reinado de seu filho Faraj (1399-1406). O cerco de Damasco, Síria, pelas forças mongólicas encabeçadas por Tamerlão leva o jovem sultão Faraj e seu exército até as portas da cidade e Ibn Jaldún viaja junto com eles, chegando à Síria em dezembro de 1400. Nessa ocasião, manteve uma série de entrevistas com o conquistador mongol, narradas pelo historiador na sua *Autobiografía* e confirmadas por outras fontes da época. (Para maiores detalhes dos encontros de Ibn Jaldún e Tamerlão, ver FISCHER, Walter. *Ibn Khaldun in Egypt. His Public Functions and his*



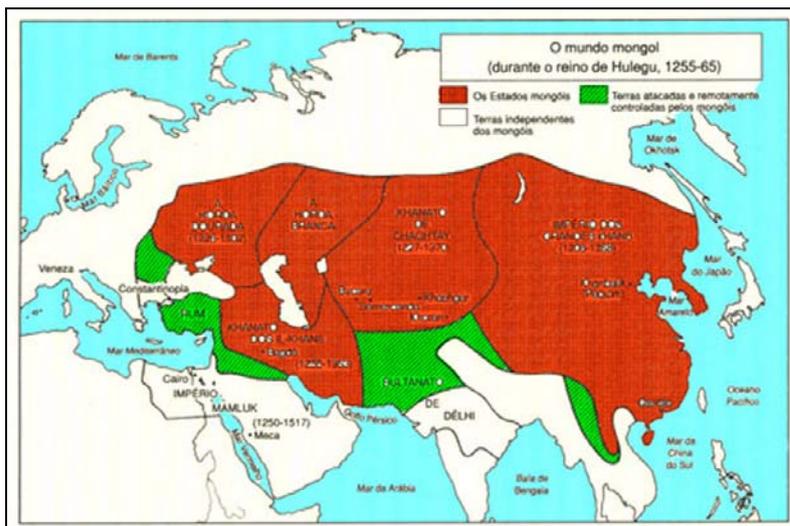
Mapa 6. *O Império do sultão Salah al-Din*

O general curdo Yussuf ibn Ayyub Salah al-Din, mas conhecido no Ocidente como Saladino, reconquistou Jerusalém para o Islã em 1187, derrotando os Cruzados, que conseguiram no entanto, manter uma cidadela no Oriente Médio, junto ao litoral, até o fim do século XIII.



Mapa 7. *O Império Seljúcida*

A causa imediata das Cruzadas foi a conquista da Síria pelos seljúcidas, que a tomaram dos fatímidas em 1070. Durante a luta pela conquista, os seljúcidas entraram em conflito com o Império Bizantino, infringindo-lhe uma derrota devastadora em Manzikurt, em 1071. No final do século XIII os turcos chegaram ao Mediterrâneo e no século XIV estabeleceram-se nos Balcãs.



Mapa 8. *O mundo mongol*  
No Extremo Oriente, o chefe mongol Genghis Khan começou a contruir um império de grandes dimensões que entrou em choque com o Islã, destruindo importantes cidades muçulmanas, entre elas Bagdá. Porém, no início do XIV os quatro grandes impérios mongóis já tinham se convertido ao islamismo.

Assim como no extremo oriental, as fronteiras da parte ocidental do antigo império islâmico sofreram profundas alterações desde o século XI, neste caso em consequência dos ataques, já não de grupos das estepes como os mongóis, mas dos reinos cristãos europeus. “A Sicília foi perdida para os normandos do norte da Europa,<sup>224</sup> e a maior parte da Espanha para os reinos cristãos do norte.”<sup>225</sup> De todo o território de al-Andalus só o Reino de Granada – que correspondia a uma parte da atual Andaluzia, no sudeste da península Ibérica – resistiu até 1492, no fio da navalha, ao longo de 250 anos, graças a diversas circunstâncias históricas, não sendo a menos importante a capacidade de seus dirigentes na hora de estabelecer alianças.<sup>226</sup> De fato, o emirado viveu uma época próspera e de relativa tranquilidade até começos do século XV, em particular durante o reinado de Muhammad V (1354-1391) e seus sucessores, período das mais importantes construções da Alhambra e de rica produção cultural. Entre os muitos fatores que dinamizaram a economia granadina, um dos mais importantes foi a concentração de população emigrada nos novos territórios,

“que aumentó el número de agricultores y artesanos (con el consiguiente aumento de la percepción de impuestos), funcionarios y soldados- la función de intermediarios que ejercían los granadinos en el comercio con el norte de Africa, sobretudo

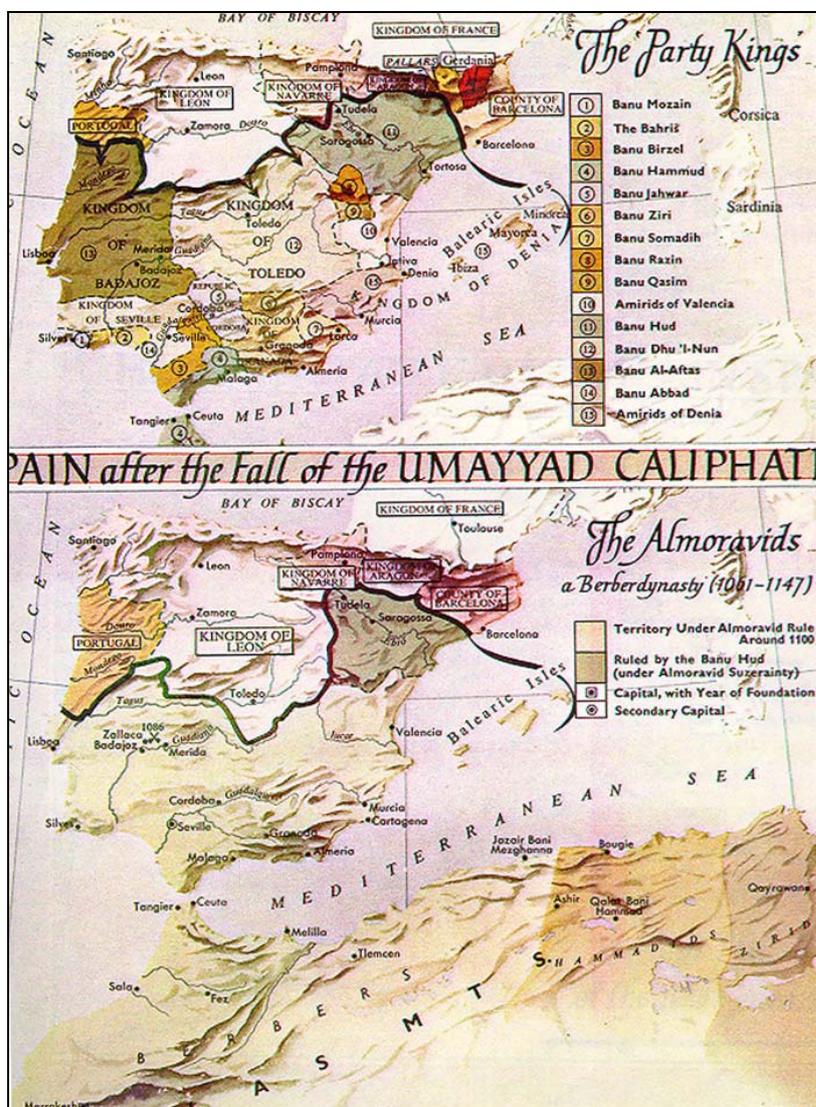
<sup>224</sup> A conquista da Sicília pelos muçulmanos começou em 827, com a chegada de tropas formadas por árabes, bereberes e hispano-muçulmanos, e foi fruto de uma longa guerra contra o Império Bizantino. Depois da unificação da Itália Meridional, no século XI, começa a reconquista da Sicília pelos cristãos, que foi, na verdade, fruto de uma invasão normanda. Palermo capitula em janeiro de 1072.

<sup>225</sup> HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 101.

<sup>226</sup> TORREMOCHA SILVA, Antonio. Los nazaries de Granada y los merinies del Magreb. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.). Sevilla: El Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 74. (“que aumentou o número de agricultores e artesãos (com o consequente aumento da cobrança de impostos), funcionários e soldados- a função de intermediários que exerciam os granadinos no comércio com o norte da África, sobretudo encaminhando para a Europa uma parte do ouro sub-saariano; (...) e o fato de manter os sistemas militares e de repovoação).

canalizando hacia Europa una parte del oro subsahariano; (...) y el mantenimiento de los sistemas militares y de repoblación.<sup>227</sup>

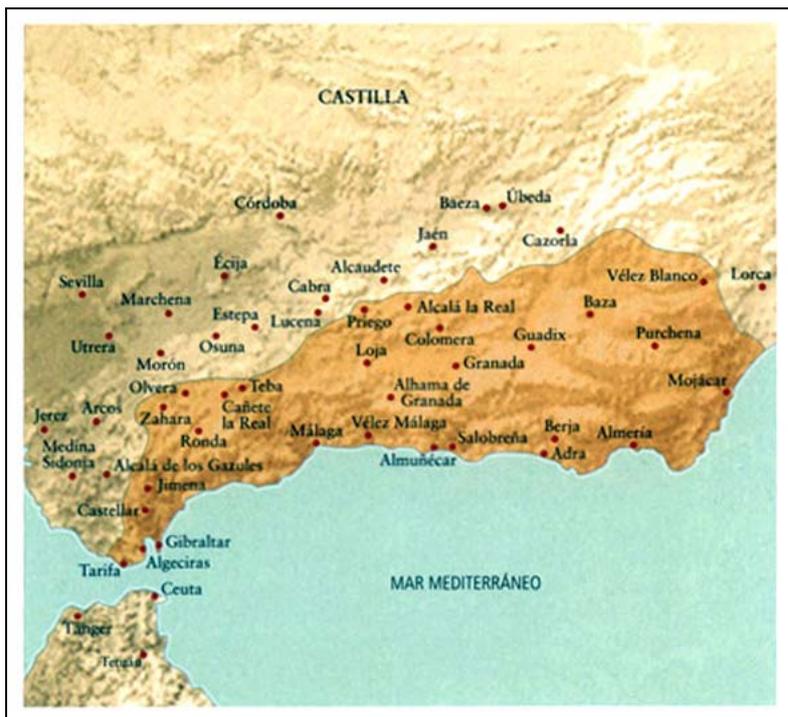
Assinale-se que Ibn Khaldun associa a prosperidade de uma cidade ao número de habitantes, ou, dito de forma genérica, estabelece uma relação entre riqueza e crescimento econômico e demografia (...“las actividades disminuyen en igual proporción que la población...”<sup>228</sup>). É bem possível que as observações sobre os processos de contração e crescimento dos diferentes centros urbanos no Magreb e em al-Andalus ao longo de sua própria vida tenham servido de alicerce para suas reflexões.



Mapa 9. *Al-Andalus após a queda do califado omíada*  
O brilhante califado omíada da Península Ibérica, proclamado em 929 por Abd al-Rahman III al-Nasr, teve por capital a cidade de Córdoba. No século XI fragmentou-se em pequenos reinos conhecidos na historiografia como “de taifas”, mas a divisão política não significou um declínio cultural; ao contrário, surgiram novos pólos como Sevilha, Granada e Valência. No entanto, essa divisão permitiu que os almorávides - uma dinastia muçulmana berbere originária do Marrocos - cruzassem o Estreito de Gibraltar e, conquistando as terras de al-Andalus, recompusessem a unidade política. Ficou assim constituído, no século XII, um conglomerado político-cultural unindo a Península Ibérica e o norte da África

<sup>227</sup> TORREMOCHA SILVA, Antonio. Los nazaries de Granada y los merinies del Magreb. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios*. VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.). Sevilha: El Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006.

<sup>228</sup> IBN JALDUN. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 638. (...“as atividades diminuem em igual proporção que a população...”)



Mapa 10. *O Califado de Granada*

Com o pacto de Jaen, em 1246, entre o sultão de Granada e o rei de Castela, pelo qual Mohammed ibn Nasr se reconhece vassalo do monarca cristão, iniciou-se um longo período de paz por vezes quebrada, que se prolongou até 1492, ano em que cai o último bastião muçulmano na Europa.

A relação da Granada muçulmana com a Castela cristã merece uma breve reflexão, já que mesmo tendo esse reino cristão demandado tributos a Granada em algumas ocasiões, Pedro I, conhecido como “o Cruel”,<sup>229</sup> manteve com Muhammad V relações bastante cordiais e uma aliança política. Essa aliança refletiu-se no apoio do reino de Granada a Pedro I na luta contra o meio-irmão Enrique de Trastámara e foi o pano de fundo da visita de Ibn Khaldun a Castela, na condição de enviado de Muhammad V em missão diplomática, visando discutir um tratado de paz.<sup>230</sup>

Foi no período de Mohammad V que parte da prosperidade de Granada começou a depender do comércio com os cristãos – em particular com as cada vez mais pujantes cidades espanholas de Barcelona e Valencia e também com as italianas de Florença e Gênova – vendendo principalmente açúcar, frutas e seda. Essa situação levou autores a afirmarem que a derrota econômica antecedeu em mais de um século à que veio ocorrer no plano político. O sultanato foi sendo desmembrado aos poucos – Antequera foi perdida em 1410, Gibraltar e

<sup>229</sup> A fama de cruel de Pedro I em muito se deve aos escritos do chanceler Pero López de Ayala, que também foi quem relatou para a posteridade o surgimento e a consolidação da dinastia rival, de seu irmão Enrique de Trastámara. Sobre a dinastia dos Trastámara e a rivalidade com Pedro I, ver: ECHEVARRIA ARSUAGA, Ana. La dinastia de la Banda: de Alfonso XI a los Trastámara. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.). Sevilla: El Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 68-73.

<sup>230</sup> Nessa ocasião, o sábio muçulmano manteve uma audiência com Pedro I no Real Alcazar de Sevilha, relatada pelo historiador na sua *Autobiografía*. [Ver: IBN JALDUN. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 57.] O Real Alcazar foi escolhido por esse motivo como sede da Exposição *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*, organizada devido aos 600 anos da morte do sábio magrebino, de junho a setembro de 2006 em Sevilha.

Archidona em 1462<sup>231</sup> –, até que depois do asilo massivo de granadinos no sultanato merini nas décadas seguintes, capitulam Ronda, Málaga, Guadiz e finalmente “la capital, Granada, caería como una fruta madura el 2 de enero de 1492”.<sup>232</sup> Cronista da corte e autor de extensa obra – relatos de viagens por al-Andalus e o Magreb, antologias literárias, um livro de mística e tratados de chancelaria –, grande amigo de Ibn Khaldun, o historiador e político Ibn al-Jatib (1313-1375) é figura representativa da cultura granadina do século XIV.<sup>233</sup>

Ao contrário do que acontecia na África e na Ásia, onde as mudanças no poder e nas fronteiras político-administrativas não afetavam o islamismo enquanto fé – muito pelo contrário, uma vez que as tribos invasoras acabavam adotando-o como sua religião – no Ocidente do *mamlaka*, ao passar os territórios muçulmanos para o domínio cristão, o Islã também retrocedia. “Tanto na Sicília quanto na Espanha, a população muçulmana continuou a existir por algum tempo, mas acabaria sendo extinta pela conversão ou expulsão.”<sup>234</sup>

No Magreb, onde o século XIV caracterizou-se pelas revoltas e guerras, muitas vezes fratricidas, as mudanças não foram menores. Com a queda dos almôadas, três dinastias passaram a dividir o território do antigo império,<sup>235</sup> envolvidas em um jogo de alianças e de guerras entre elas e de disputas internas extremamente complexo, utilizado por Ibn Khaldun – que nele foi ator e observador privilegiado – como base para a sua reflexão sobre o surgimento, evolução e queda dos impérios e como “estudo de caso” para a formulação da teoria sobre a importância da *asabiyya*, o espírito de corpo, no processo de conquista e manutenção do poder.<sup>236</sup>

Nos territórios mais ocidentais do norte africano, equivalentes ao atual Marrocos, surgiram os merinies (1230-1472), que fizeram de Fez a sua capital; os zayyanies ou abd-al-wadies (1235-1554) estabeleceram o seu califado na região central, com Tlemcem como capital; e os hafisies (1228-1574) fizeram o mesmo ao leste, no território mais próximo do

<sup>231</sup> TORREMOCHA SILVA, Antonio. Los nazaries de Granada y los merinies del Magreb. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios*. VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.). Sevilla: El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 76.

<sup>232</sup> *ibid.*, p. 77 (“a capital, Granada, cairia como uma fruta madura em 2 de janeiro de 1492”).

<sup>233</sup> Mais informações, ver: LOPEZ SANCHEZ, Maria. Famosos contemporâneos. In: VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.) *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios*. Sevilla: Fundación El Legado Andalusi./ Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 380-387.

<sup>234</sup> HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 101.

<sup>235</sup> Para o geógrafo Yves Lacoste, não é possível falarmos em fronteiras entre os Estados norte-africanos durante a Idade Média. “Eles eram essencialmente um centro de gravidade político e comercial que exercia, em torno de si, um controle mais ou menos intenso sobre um grupo mais ou menos importante de tribos que permaneciam bastante autônomas. O Centro, o pólo, de cada Estado era uma cidade mercantil, ponto de chegada de caravanas saarianas e lugar para onde afluíam os comerciantes cristãos ou orientais.” Ver: LACOSTE, Yves. *Ibn Khaldun. Nascimento da História. Passado do Terceiro Mundo*. São Paulo: Editora Ática, 1991, p. 27.

<sup>236</sup> Ibn Jaldún está atento ao papel de vários elementos vinculados ao tema do poder, como os aspectos econômicos, entre eles o comércio, o *makhzen* (a burocracia da corte) e a contratação de mercenários para reforçar as tropas.

Egito, conhecido na época como Ifriquiya, cuja capital era Túnis, a cidade onde Ibn Khaldun nasceu.

Os merínes (berberes de vida nômade da alta nobreza da tribo dos Zanata), em pouco mais de meio século, organizaram um Estado centralizado, controlaram as diversas tribos que habitavam o território e transformaram “sus rudas costumes de hombres nômadas en una sociedad adaptada a la vida urbana”,<sup>237</sup> ao tempo que, tendo mantido a sua língua durante o período dos almorávidas e dos almôadas, foram completamente arabizados.<sup>238</sup> O máximo poder dos merínes sobre o conjunto do Magreb foi atingido durante os sultanatos de Abu-l-Hasan (1331-1348) e Abu Inan (1348-1358), que também coincidiu com a última intervenção de peso na península Ibérica.



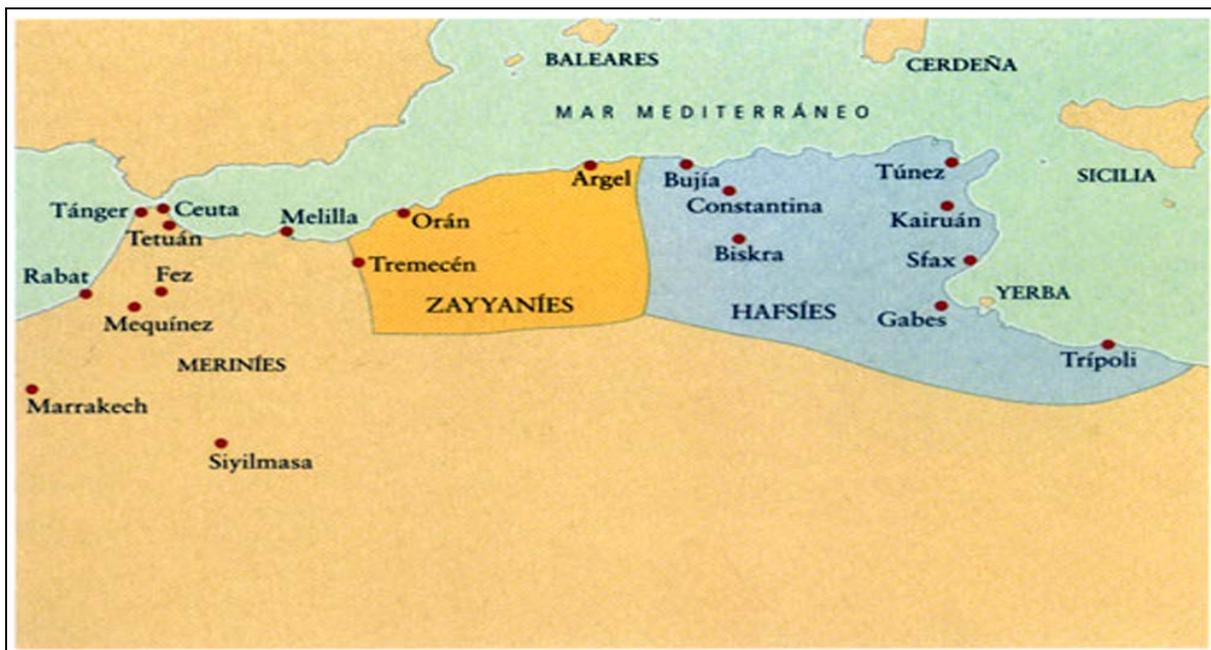
Mapa 11. *Os merínes: Um novo império no Magreb*

Quase ao mesmo tempo que os almôadas sofriam a decisiva derrota de al-Uqab ou das Navas de Tolosa, os merínes iniciavam sua expansão pelo Magreb. Em pouco mais de cinquenta anos, eles estabeleceram um Estado centralizado, controlaram as diferentes tribos que habitavam seus territórios e passaram a exercer a sua autoridade nas cidades que tinham pertencido ao extinto império almôada.

<sup>237</sup> TORREMOCHA SILVA, Antonio. Los nazaries de Granada y los merínes del Magreb. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios*. VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 78. (“sus rudes costumes de homens nômades em uma sociedade adaptada à vida urbana”)

<sup>238</sup> Para mais informações sobre o processo de desintegração da unidade política do Magreb dos séculos XII ao XVI ver KIZERBO, Joseph, NIANE, Djibril Tamsir (dir.) *Histoire Générale de l’Afrique*. Vol. 4, *L’Afrique du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Présence Africaine/Edicef/Unesco, 1991. Cap. 4, La désintégration de l’unité politique du Maghreb, p. 75-88 e Cap. 5, La société au Maghreb après la disparition des Almohades.





Mapa 12. *Os zayyanies de Tremecem e os hafsiies de Tunís*

Das três dinastias que dividiram entre si os antigos territórios almôadas, no norte da África, a menos favorecida foi a dos zayyanies de Tremecem. Esse reino, fechado entre o Magrebe ocidental e Ifríqya, foi sempre incapaz de enfrentar as ofensivas de seus vizinhos. Já os hafsiies dispunham de um território mais extenso e de maiores recursos humanos e materiais e, por isso mesmo, acabaram transformando-se na dinastia árabe-muçulmana mais longa de Ifríqya, reinando durante três séculos e meio.

Depois de fracassarem na tentativa de consolidar sua influência do outro lado do estreito de Gibraltar, onde sofreram uma dura derrota em 1340 perante os castelhanos e portugueses na batalha de Salado (ou de Tarifa, na historiografia árabe), os meríniés buscaram ampliar os seus domínios no norte africano, disputando territórios com os zayyanies e os hafsiies. Em 1347, Abu-l-Hasan chegou a dominar quase todo o Magrebe, mesmo que por um curto período.

Mas a relativa prosperidade econômica, alicerçada no comércio do marfim e no controle da ligação com o Mediterrâneo da rota do ouro proveniente dos territórios subsaarianos, acaba na segunda metade do século XIV, quando o império meríni entra em declínio. Fracassos no terreno militar e a crescente influência comercial de genoveses e portugueses (para os quais perdem Ceuta em 1415<sup>239</sup>) levam os meríniés a entrar em um período de progressiva perda de poder, até que em 1472 são derrotados por uma nova dinastia, os wattasíes, que dominariam o Marrocos por mais de um século.

<sup>239</sup> Em seu ensaio *El Mediterráneo, centro dinámico del siglo XIV*, o pesquisador Emilio Solá, da Universidade Alcalá de Henares, de Madri, afirma que a data do estabelecimento dos portugueses em Ceuta (1415) é considerada por vários historiadores, entre os quais o norte-americano John Parry, como o início do que viria a ser chamado mundo colonial, por ser a primeira instalação de europeus fora da Europa. (Ver: SOLA, Emilio. *El Mediterráneo, centro dinámico del siglo XIV*. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. Ma. Jesús Viguera Molins (coord.). Sevilha: Fundación El Legado Andalusi, 2006, p. 49. )

O encolhimento das fronteiras do império merini vai ter uma importante conseqüência geopolítica: nas últimas décadas do século XIV, o estreito de Gibraltar deixa de ser uma ponte de conexão entre territórios unidos por uma mesma civilização e passa a *limes* separador, a fronteira entre dois mundos profundamente enfrentados: o Islã e a Cristandade.<sup>240</sup>

No Magreb central, “pobre en tierras fértiles y escaso en ciudades florecientes y en población”,<sup>241</sup> o pequeno reino dos zayyanies foi alvo de constantes ataques por parte dos vizinhos do leste e do oeste, mas seus sólidos alicerces<sup>242</sup> permitiram que ele resistisse por quase 300 anos, até a conquista otomana no século XVI. Também é conhecido como império dos abd-al-wadies, tudo depende da figura histórica usada como referência: o ancestral mais remoto, Abd al-Wad, ou o governador almôade de Tlemcen, Ibn Zayyan, membro do ramo modesto da tribo dos zanata,<sup>243</sup> que, aproveitando as condições favoráveis oferecidas pelo desmoronamento dos almôades, iniciou sua própria dinastia.

Tlemcem passou a ser nesse período o principal entreposto comercial do Magreb central, ligando Fez a Ifriquiya no cruzamento dos caminhos que, indo do oeste ao leste e de norte a sul, partiam dos países europeus até o Sudão.<sup>244</sup> A cidade sofreu duas longas ocupações no século XIV por parte dos merinies, uma delas por mais de oito anos, cujo desfecho foi precipitado pelo assassinato do sultão merini Abu Yaqub Yusuf (1299-1307) por um de seus eunucos.<sup>245</sup> Durante as últimas décadas da dinastia zayyani, a instabilidade política foi constante. Após a derrocada dos merinies de Fez em 1472, Tlemcem caiu na vassalagem dos hafsies de Túnis e posteriormente foi ocupada de forma intermitente por espanhóis e turcos, até ser incorporada ao império otomano em 1550.<sup>246</sup>

Os hafsides devem seu nome a Abu Hafs al Hintati, considerado um dos artífices da grandeza almôade.<sup>247</sup> A dinastia, a mais longeva de Ifriquiya, marcou a história desse país por

<sup>240</sup> **TORREMOCHA SILVA**, Antonio. Los nazaries de Granada y los merinies del Magreb. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios*. VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 80.

<sup>241</sup> **TRABELSI**, Hasna. Los zayynies de Tremecén y los hafsies de Túnez. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios*. VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 82. (“pobre em terras férteis e escasso em cidades florescentes e população”)

<sup>242</sup> O reino tinha sido dotado pelo seu fundador, Yagamrasin b. Zayyan, de um competente aparelho burocrático, muito mais completo e de atribuições mais bem definidas que as dos vizinhos, e de um ritual e de uma etiqueta de corte que muito contribuíram para a sua unidade. (Ver: **TRABELSI**, Hasna. Los zayynies de Tremecén y los hafsies de Túnez. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios*. VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 85.)

<sup>243</sup> Ibn Jaldún dedica à tribo dos zanatas um pormenorizado estudo no seu livro *Histoire des Berbères* e faz referências a eles, mais sucintas, em várias partes da *Muqaddimah*.

<sup>244</sup> **KI-ZERBO**, Joseph, **NIANE**, Djibril Tamsir (dir.). *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. 4, *L'Afrique du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Présence Africaine/Edicef/Unesco. 1991. Cap. 4, La desintégration de l'unité politique du Maghreb, p. 85.

<sup>245</sup> **TRABELSI**, op. cit., p. 84.

<sup>246</sup> **TRABELSI**, op. cit., p. 85.

<sup>247</sup> **TRABELSI**, op. cit., p. 86.

três séculos e meio<sup>248</sup> e foi inaugurada pelo emir Abu Zakariya Yahya (1228-1249), neto de Abu Hafis, que proclamou a independência de poder almôade e unificou o que viria a ser o império hafsi, impondo o seu poder sobre as tribos berberes e árabes que habitavam o território.

A capital, Túnis, ganhou novas e importantes edificações e passou a ser a sede de uma corte que desfrutava de uma certa prosperidade pela sua participação no comércio do ouro africano e que estabeleceu vínculos econômicos com as repúblicas italianas e a Sicília, e laços de amizade com a coroa de Aragão. Vários dirigentes hafside foram grandes mecenas e a corte passou a constituir um pólo de atração para homens de letras e de ciência e um centro irradiador de cultura. É para Túnis que emigram os Beni Khaldun quando o avanço cristão começa a obrigar os muçulmanos a abandonarem al Andalus, depois de uma breve passagem por Ceuta. Um dos mais brilhantes califas da dinastia hafsi foi Abu l-Abbas (1370-1394), poeta e grande mecenas, que consegue reunificar Ifriquiya em 1370. Em sua corte trabalhou Ibn Khaldun até sua decisão de viajar para o Egito e a ele ofereceu o primeiro exemplar da sua obra *Kitab al-Ibar*, além de dedicar-lhe longos elogios na sua *Autobiografia*. Com estas palavras descreve Ibn Khaldun a oferta de seu livro ao califa:

Como él procuraba siempre nuevos conocimientos en las ciencias y la historia, me había recomendado continuar mi trabajo y terminar mi obra; por ello, cuando terminé la historia de los bereberes y los zanata y puse por escrito todos los datos que pude recoger sobre las dos dinastías (la omeya y la abbásida) y los relativos a los tiempos del preislamismo, hice una copia para su biblioteca. (...) <sup>249</sup>

Mas, a seguir, relata uma das muitas intrigas de que foi objeto, e em que condições particulares foi feita a entrega da sua obra:

Habiendo renunciado a la poesía para ocuparme en estúdios sérios, mis enemigos insinuaron al sultán que yo evitaba componer versos en su honor porque no lo creia digno para ello y que en cambio con mucha frecuencia había celebrado las alabanzas de otros soberanos. Al enterarme de esos manejos (...) aproveché la ocasión que se ofreció cuando presenté al sultán el ejemplar de mi libro dedicado a él para recitarle un poema en el que ponderaba sus bellas cualidades y sus victorias,

<sup>248</sup> **TRABELSI**, Hasna. Los zayynies de Tremecén y los hafsiés de Túnez. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios*. VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.). Sevilha: Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 88.

<sup>249</sup> **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 71. (“Como ele procurava sempre novos conhecimentos nas ciências e na história, tinha recomendado que continuasse o meu trabalho e que terminasse a minha; por isso, quando terminei a história dos bereberes e dos zanata e coloquei por escrito todos os dados que me foi possível recolher sobre as duas dinastias (a omiada e a abácida) e os relativos aos tempos do pre-islamismo, fiz uma cópia para sua biblioteca. (...)”)

rogándole que aceptara este volumen como la mejor excusa que yo podía presentar por haber descuidado la poesía.<sup>250</sup>

A história do reino hafsi foi dominada pela instabilidade política, pois, como se viu, disputou de forma acirrada com os merinies o controle do Magreb, chegando a ser invadido por eles por um curto período,<sup>251</sup> em meados do século XIV.<sup>252</sup>

As guerras e lutas internas no Magreb que caracterizaram todo o século XIV provocaram a ruína de muitos centros urbanos e o empobrecimento das finanças públicas, com todas as suas conseqüências, em particular a contração econômica e cultural e o aumento do beduinismo. De certa forma, antecipavam a supremacia dos poderes cristãos vizinhos que se consumaria no século XV, quando se inverte a situação das centúrias anteriores, e os reinos do Magreb são invadidos pelos ibéricos, em um processo do qual só Ifriquiya, mais sólida politicamente, iria ficar livre.<sup>253</sup> A situação no século XV, de extremada fragilidade e durável fragmentação, foi descrita para a posteridade pelo historiador e geógrafo Leão, o Africano.<sup>254</sup>

Porém, essa conflitividade não impediu que o século XIV fosse cenário da consolidação da identidade cultural do Magreb, sem dúvida uma região de características singulares dentro do mundo islâmico, sob forte influência política e cultural de al-Andalus. Entre as características que definem essa singularidade está o maliquismo<sup>255</sup> – a escola

<sup>250</sup> **IBN JALDUN.** *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 71. (“Tendo renunciado à poesia para me ocupar em estudos sérios, meus inimigos insinuaram ao sultão que eu evitava compor versos em sua honra porque não o considerava digno disso e que, pelo contrário, com muita freqüência tinha comemorado os alagos de outros soberanos. Ao saber dessas intrigas (...) aproveitei a ocasião que se ofereceu quando apresentei ao sultão o exemplar de meu livro dedicado a ele para recitar-lhe um poema em que elogiava suas belas qualidades e suas vitórias, rogando-lhe que aceitasse essa cópia como a melhor justificativa que eu podia apresentar por ter descuidado a poesia.”)

<sup>251</sup> O sultão merini Abu l-Hasan manteve boas relações com seu sogro, o sultão hafsi Abu Yahya Abu Bakr, até sua morte, em 1346. Depois disso, organizou uma ofensiva militar contra Túnis, cidade que conquistou em setembro de 1347. O império meriní tinha atingido assim a sua máxima extensão territorial. Porém, um ano depois, o sultão é deposto pelo seu filho Abu Inan, e morreria três anos mais tarde. Para mais informação sobre os merinies, ver o ensaio de Torremocha Silva citado anteriormente.

<sup>252</sup> Para mais detalhes, ver KI-ZERBO, Joseph, NIANE, Djibril Tamsir (dir.) *Histoire Générale de l’Afrique*. Vol. 4, *L’Afrique du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris. Présence Africaine/Edicef/Unesco, 1991. Cap. 4, La désintégration de l’unité politique du Maghreb e TRABELSI, Hasna. Los zayynies de Tremecén y los hafsiés de Túnez. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.). Sevilha: El Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006.

<sup>253</sup> Emilio Solá afirma que nesse momento histórico, “el mundo islâmico, desde el África negra subsaariana, hasta los confines de la China y Extremo Oriente, se convertía en la gran frontera permeable del Mediterráneo, la gran frontera de Europa”, antecipando a nova “economia-mundo que convertiría todo el planeta en su periferia”. (SOLA, Emilio. *El Mediterráneo, centro dinámico del siglo XIV*”. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. Ma. Jesús Viguera Molins (coord.). Sevilha: Fundación El Legado Andalusi, 2006, p. 49.

<sup>254</sup> Leão, o Africano é o nome pelo qual se conhece no Ocidente al-Hasan ibn Muhammad al-Wasan (1489-1550), autor de uma célebre “Descrição da África”, nascido em Granada, e que antes da queda do reino emigra para o Marrocos. (Ver: SOURDEL, Janine; SOURDEL Dominique, *Dictionnaire historique de l’Islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996, p. 496-497.) Recomenda-se ainda, para aprofundar o tema, o livro que lhe dedica Amin Maalouf. (MAALOUF, Amin. *León el Africano*. Madri. Alianza Editorial, 1991.)

<sup>255</sup> O Islã aceita o Corão e a *Sunna* (a prática profética) como fontes infalíveis da lei, mas os casos concretos exigem interpretações, que deram lugar ao surgimento de correntes jurídicas, desenvolvidas fundamentalmente por quatro escolas, das quais uma, fundada pelo juiz e erudito de Medina, Malek bin Anãs, no século VIII, leva o seu nome e é

jurídica à qual pertenciam Ibn Khaldun e Ibn Batuta –, estudado nas *madrastas*<sup>256</sup> dos diferentes centros urbanos.

Mesmo que de al-Andalus só Granada ainda permanecesse sob controle muçulmano,<sup>257</sup> o legado da Espanha islâmica, que tivera sua época de auge no século XII, era demasiado rico para ser destruído pelo deslocamento das fronteiras. A original produção cultural de teólogos como Ibn Hazm (994-1064), autor de “O colar da pomba”, filósofos como Ibn Tufail (1110-1185),<sup>258</sup> Ibn Baÿya (1070-1139),<sup>259</sup> conhecido pelos escolásticos como Avempace, Ibn Rush (1126-1198),<sup>260</sup> Averroes, no Ocidente, o médico-filósofo judeu Maimônides (1135-1204), o historiador Abraham Ibn Daud (1110-1180),<sup>261</sup> chamado pelos cristãos de João de Sevilha, e de poetas, astrônomos, geógrafos, juristas, estava ainda muito viva e era objeto de estudo e de inspiração da produção intelectual magrebina e islâmica em geral, já que persistia a tradicional troca de conhecimentos entre as diferentes regiões que conformavam os domínios do Islã.

Na outra margem do Mediterrâneo ocidental, diferentes forças políticas disputavam espaços de poder. Justamente uma das características, em particular das primeiras décadas do século XIV, é que não existia nenhum centro hegemônico de poder no Mediterrâneo.<sup>262</sup> Os governantes de Aragão e Catalunha competiam com Nápoles e com as outras repúblicas italianas pelo controle das principais ilhas, que, além do atrativo de sua própria produção,

---

conhecida como malequita. Existe até hoje e continua tendo muito peso no norte da África. Caracteriza-se por ser bastante estrita na interpretação da lei. Foi a escola dominante também em al-Andalus. (Mais informação sobre o tema pode ser encontrada no artigo de Luis Ignacio Vivanco, publicado na revista *Analogia* (revista de Filosofia, Investigación y Difusión), México, julho-dez., 1998, p. 105-124.

<sup>256</sup> As *madrastas* transmitiam a tradição da doutrina legal e religiosa; eram instituições especiais, vinculadas a outros centros educativos, onde eram ensinados conhecimentos de literatura secular, filosóficos e científicos. Segundo Hourani, “muitas mesquitas e *madrastas* tinham bibliotecas anexas, não apenas para uso dos sábios em seus estudos privados, mas como centros para copiar manuscritos e, assim, transmiti-los adiante”. Ver: HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 208.

<sup>257</sup> Quando a cidade de Granada foi tomada pelos exércitos cristãos, em 1492, o cardeal da Inquisição Jiménez de Cisneros presidiu a queima de milhares de manuscritos islâmicos.

<sup>258</sup> O granadino Ibn Tufail (1110-1185) é autor de uma novela alegórica que foi conhecida na Europa cristã através das traduções para o latim, cujo herói, Hayy Ibn Yaqzán – uma espécie de antepassado de Robinson Crusoe, de Defoe ou do Emilio, de Rousseau, é um menino abandonado criado por uma gazela. Uma vez adulto, encontra um ermitão muçulmano e com ele descobre a confluência entre as verdades da razão e da religião revelada. Para mais informações sobre o tema, ver: ELIA, R. H. Shamsuddín. *El Renacimiento empieza en Córdoba*. In: [www.Andalus.htm](http://www.Andalus.htm).Andalus.htm.

<sup>259</sup> Originário de Zaragoza, além de filósofo Ibn Baÿya foi também músico, botânico, poeta e astrônomo. Escreveu a obra *O regime do solitário* (*Tadbir al-mutawahhid*), uma analogia com a *República*, de Platão. Para mais informações, ver: ELIA, R. H. Shamsuddín. *El Renacimiento empieza en Córdoba*. In: [www.Andalus.htm](http://www.Andalus.htm).Andalus.htm.

<sup>260</sup> Tradutor e comentador de Aristóteles, Averroes afirmava que para conhecer a Deus e a si próprio, tanto podia utilizar-se o caminho da religião quanto o da filosofia.

<sup>261</sup> Abraham Ibn Daud foi responsável pela tradução de numerosas obras científicas e filosóficas muçulmanas do árabe para o latim na Escola de Tradutores de Toledo, fundada pelo arcebispo Raimundo de Toledo em 1130 e revalorizada por Alfonso X, o Sábio, rei de Castela e de Leão (1252-1284), sob cujo mecenato atingiu a maior fama. Maiores informações, ver: ELIA, R. H. Shamsuddín. *El Renacimiento empieza en Córdoba*. In: [www.Andalus.htm](http://www.Andalus.htm).Andalus.htm.

<sup>262</sup> Mais informação sobre a correlação de forças no século XIV e sobre as relações da Cristandade e o Islã, ver PAEZ LOPEZ, Jerónimo. Ibn Jaldún y su época. Auge y declive de los impérios. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios*. VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 28-31.

constituíam entrepostos de grande significado para o controle das principais rotas de comércio.



Mapa 13. *O Mediterrâneo no século XIV*

Um dos principais motores da economia do Mediterrâneo no século XIV era o comércio com Oriente. Outro era o ouro africano. E juntos sentaram as bases do capitalismo mercantil que iria se impor com os descobrimentos do século seguinte. Do ponto de vista político, os otomanos iniciavam o seu ascenso, às custas do debilitado império bizantino, assim como os Habsburgo, que alicerçavam o seu poder no controle dos ducados austríacos. Outra região de significativa vitalidade era a das cidades flamencas, e mais ao sul, Génova e Veneza disputavam o protagonismo na parte oriental do Mediterrâneo, enquanto a coroa de Aragão ampliava seus domínios até a Sicília. Em al-Andalus, o reino de Granada resistia aos embates cristãos, enquanto no Magreb os merínicos tentavam a unificação, conquistando Tremeçem e Túnis, mas por pouco tempo; os hafsíes e os zayyaníes tornavam a recuperar os seus reinos. E no Egito, desde o século anterior tinha se estabelecido o sultanato mameluco, que transformou as cidades de Alexandria e Cairo em centros de grande influência econômica e cultural. Alguns historiadores consideram que o “longo século XIV” acabou com a conquista de Ceuta pelos portugueses, em 1415; por ser essa a primeira instalação permanente de europeus fora do seu continente teria dado início à era colonial.

O ouro africano e as especiarias orientais eram os dois motores da economia num momento histórico em que “el mundo mediterrâneo global iba a desarrollar técnicas

mercantiles y financieras en la base del posterior capitalismo mercantil que acabaría imponiéndose”.<sup>263</sup>

Aliás, mesmo confrontados com o Islã no terreno religioso e político, muitos dos governantes cristãos não duvidavam em estabelecer relações até amistosas com os mamelucos e mongóis, ou verdadeiras alianças com os reinos do Magreb e com Granada, buscando preservar a supremacia comercial. Explicando esse pragmatismo ocidental, Paez López afirma que

Quizás una característica específica de los comerciantes occidentales estribaba en su dinamismo, que les llevaba a visitar otros territorios pertenecientes a distintas civilizaciones, mientras que para los musulmanes la Europa cristiana se consideraba como un mundo ajeno, poco desarrollado, al que no se prestaba gran consideración.<sup>264</sup>

Na última década do século XIV a Coroa de Aragão, que “desde 1282 (...) dominava a ilha de Sicília e mais tarde passou a controlar a Sardenha, afirmava-se como uma das principais potências regionais,<sup>265</sup> criando os alicerces para o domínio aragonês e castelhano em grandes extensões do Mediterrâneo, no século XV. A vitalidade demonstrada pela coroa de Aragão permite afirmar que existiu uma verdadeira disputa, ao longo da segunda metade do século, entre Barcelona e Gênova”.<sup>266</sup>

Do lado oriental se impunha o avanço dos turcos, cujo competente mando militar consolida no século seguinte um grande império, que iria durar até a Primeira Guerra Mundial, no começo do século XX. O poder otomano só foi questionado pela irrupção de Tamerlão em Anatólia, em 1402, golpe do qual se refaz em pouco tempo. Desde que o imperador bizantino João VI permitiu que os turcos se assentassem na ribeira europeia do estreito dos Dardanelos, passando pela vitória na batalha de Kosovo, em 1389 – a partir da

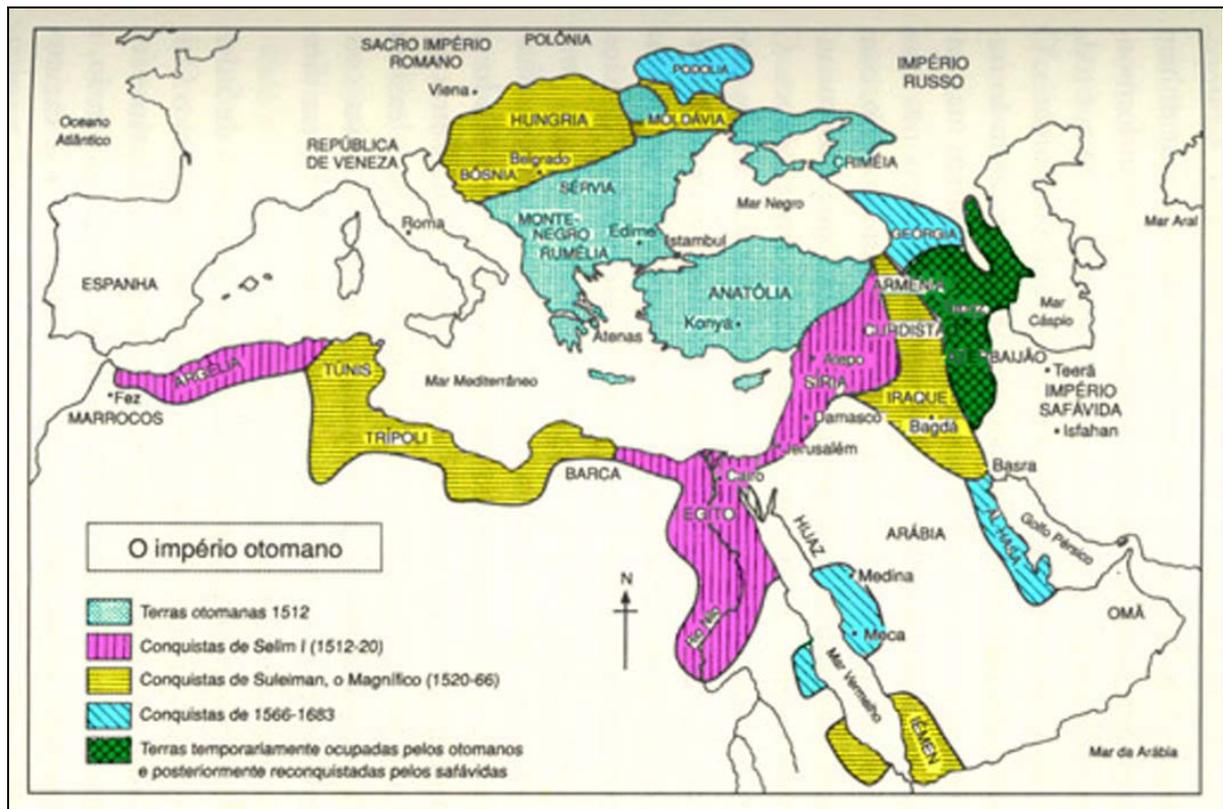
<sup>263</sup> SOLA, Emilio. El Mediterráneo, centro dinámico del siglo XIV. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. Ma. Jesús Viguera Molins (coord.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi, 2006, p. 42. (“o mundo mediterrâneo global ia desenvolver técnicas mercantis e financeiras na base do posterior capitalismo que acabaria impondo-se”.)

<sup>264</sup> PAEZ LOPEZ, Jerônimo. Ibn Jaldún y su época. Auge y declive de los imperios. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.). Sevilla: El Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 30. (Talvez uma característica específica dos comerciantes occidentalis fosse o seu dinamismo, que os levava a visitarem outros territórios pertencentes a diferentes civilizações, enquanto para os muculmanos a Europa cristã era vista como um mundo alheio, pouco desenvolvido, ao qual não davam grande atenção.)

<sup>265</sup> Maiores detalhes, ver: SOLA, Emilio. El Mediterráneo, centro dinámico del Siglo XIV. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.). Sevilla: El Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 40-49.

<sup>266</sup> SOLA, op. cit., p. 43.

qual passam a controlar grandes áreas dos Bálcãs<sup>267</sup> – o poder das tribos turcas foi aumentando até que Constantinopla é proclamada em 1453 capital otomana. No início do século XVI, após derrotarem os mamelucos, os turcos incorporam ao seu império o Egito e a Arábia Ocidental. Sucessores dos hafsidas em Ifriquiya, eles passam a governar também o Magreb até as fronteiras do Marrocos.



#### **Mapa 14. O império otomano**

Com a conquista de Constantinopla, em 1453, os otomanos estavam fundando um império - uma monarquia absoluta de modelo bizantino - que viria a se tornar vitorioso e duradouro. De forma progressiva, a Síria e o Egito, todo o norte da África e a Arábia se incorporaram ao seu território.

Com uma estrutura burocrática extremamente eficaz, eles conseguiram com que grupos diferentes (cristãos, berberes, judeus, árabes, turcos) vivessem juntos, de forma pacífica, cada um dando a sua contribuição e seguindo as suas crenças. O apogeu do império otomano se deu durante o reinado de Suleiman al-Qanuni (o Legislador; 1520-1566), também conhecido como Suleiman o Magnífico. Nesse momento histórico, era o império mais poderoso do mundo, atingindo a sua máxima extensão territorial e o auge de sua arquitetura.

<sup>267</sup> A resposta da Europa cristã ao avanço turco, que ameaçava o interior do continente, foi uma nova cruzada (1396), aniquilada pelo poder otomano.



Enquanto isso acontecia na bacia do Mediterrâneo,

mais a leste, a última grande incursão de um governante com um exército oriundo das tribos do interior da Ásia, a de Tamerlão, deixou atrás uma dinastia no Irã e na Transoxiana, mas não por muito tempo (1370-1506). No início do século XVI, fora substituída por uma nova e mais duradoura, a dos safávidas, que estenderam seu domínio da região noroeste do Irã a todo o país e além (1501-1732). Os mongóis, uma dinastia descendente da família governante mongol e de Tamerlão, criaram um Império no norte da Índia, com a capital em Déli (1526-1858).<sup>268</sup>

O crescente poder das frotas otomanas no Mediterrâneo introduziu significativas mudanças geopolíticas. De um lado, levou os mercadores cristãos a recuar para o Oeste, num processo que, junto aos progressos da navegação, favoreceu uma lenta porém irreversível exploração do Oceano Atlântico, até então tido como o Mar Tenebroso (*Bahr al-Dulumat*), ou melhor, para os árabes, Mar Tenebroso Circundante (*Bahr al-Mudlim al-Muhît*), chamado pelos gregos *Atlantikós*, no qual a prudência recomendava não se adentrar.<sup>269</sup> De outro, consolidou o predomínio europeu no comércio, no qual as repúblicas marítimas italianas, em particular Veneza e Gênova, ocupavam um lugar de destaque. De fato, as rotas navais, antes dominadas pelas frotas muçulmanas, e mesmo a atividade dos portos da costa oriental do *Mare Nostrum* e do norte da África, passam ao controle de venezianos e genoveses, aos que se somam do lado espanhol os catalães e aragoneses, e também os provençais, na segunda metade do século XIV e no século XV.

A nova divisão de áreas de influência permite afirmar que o século XIV foi o período em que o Mediterrâneo deixou de ser o mar controlado pelo Islã para transformar-se em cenário do confronto entre o Oriente e o Ocidente.

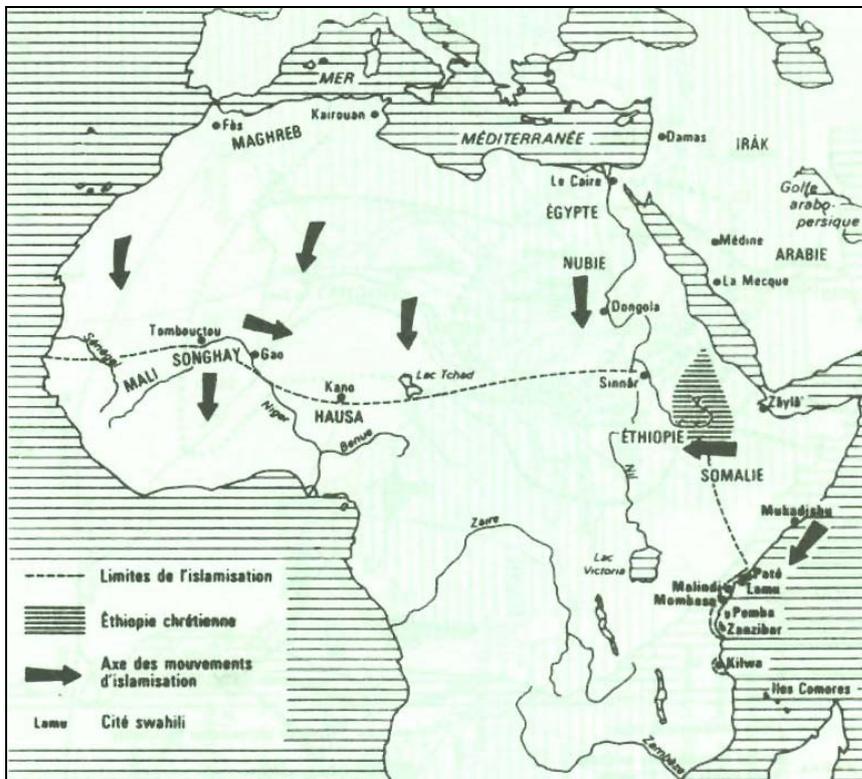
Mas se o mundo islâmico apresentava um cenário convulsionado, com a economia e a política em fase crítica, a instabilidade nesses terrenos não conseguiu destruir a unidade cultural; ao contrário, ela tornava-se mais profunda à medida que novos contingentes humanos se convertiam à fé muçulmana.

De fato, a essa altura, seguindo o vale do rio Nilo e a costa oriental africana, a religião islâmica continuava a sua expansão, ao longo das rotas comerciais, levada muitas vezes pelos

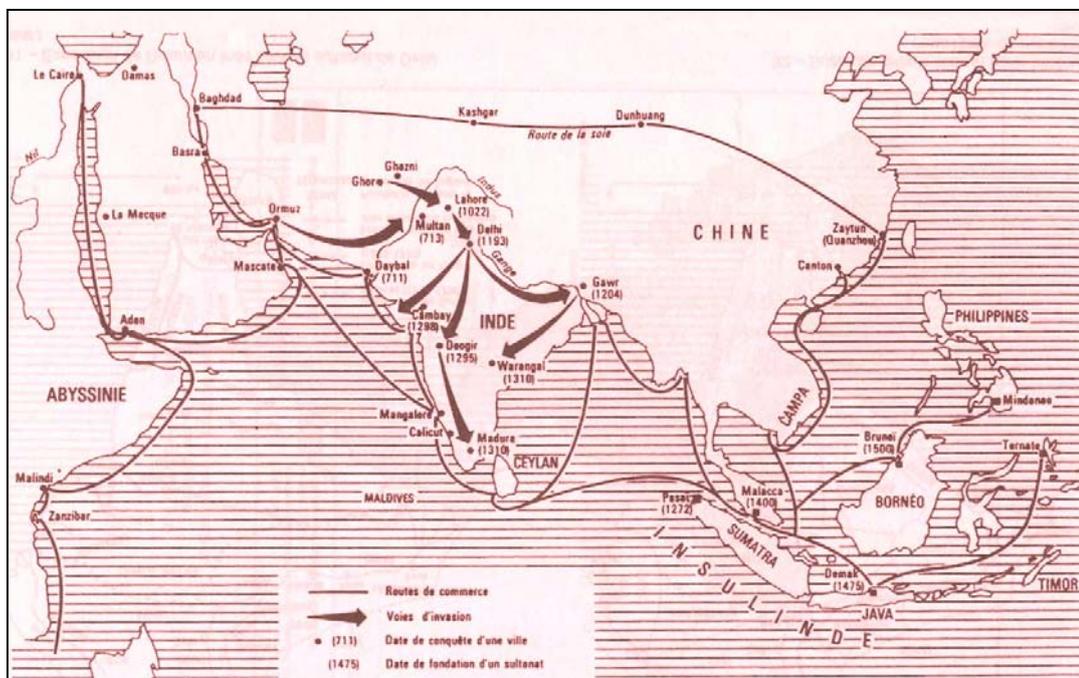
<sup>268</sup> HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 102.

<sup>269</sup> Maria Jesus Viguera Molins fez uma análise da descrição feita por Ibn Jaldún, na *Muqaddimah*, do mundo como uma esfera circundada pelo elemento água, e, a partir daí, da percepção, por parte do sábio muçulmano, “del cambio que trajo el siglo XIV en cuanto a la soltura de la navegación atlántica”. “En suma: (...) que el suceso por Ibn Jaldún, escrito y contado verbalmente (...) contiene en sus reflejos textuales una serie de pistas sobre la trascendencia del camino del Atlántico, que en su siglo XIV se emprende sistemáticamente.” Ver: VIGUERA MOLINS, María de Jesús. Camino del Atlántico. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. VIGUERA MOLINS, María Jesús (org.). Sevilla: El Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 50-55.

próprios mercadores e indiferente aos conflitos políticos e militares. O avanço continuou pelo Sahel e pela margem sul do deserto do Saara, chegando ao coração da África.



Mapa 15. *Avanço da islamização na África*  
As flechas indicam, no mapa, o avanço da islamização rumo ao sul do continente africano, cruzando o Saara; um avanço em grande medida realizado através das caravanas que transportavam o ouro



Mapa 16. *Avanço da islamização na Ásia*  
As flechas indicam o avanço da islamização rumo ao leste do continente asiático, fundamentalmente no subcontinente indiano, na Indonésia e na China, até começos do século XV.

Mas, na parte ocidental, com a progressiva expulsão ou conversão dos muçulmanos da península Ibérica, o uso do árabe extinguiu-se aos poucos, sendo substituído pelas línguas vernáculas. Com o passar do tempo, a parte oriental também sofreu transformações. No Irã e nas regiões continentais vizinhas, o persa nunca foi totalmente abandonado e continuou sendo usado como língua falada e em alguns textos religiosos das comunidades que não tinham aderido ao Islã. De forma limitada, também era utilizado na administração do governo.

Algumas áreas desse novo mundo islâmico, muito mais complexo, aquelas que formam o núcleo central – que poderíamos designar como o coração dos domínios muçulmanos, no norte da África e na península Arábica – mantiveram o árabe como principal língua na vida cotidiana e nas expressões culturais. Outras, coincidentes com os extremos orientais do antigo império, mantiveram o árabe na produção literária, na vida jurídica e religiosa e nas altas esferas sociais, mas outra língua – a persa, no Irã, e a turca, no caso do império otomano – passa a ser o principal instrumento da cultura secular.

Hourani refere-se ao processo vivido no Irã, da seguinte forma:

Entre os países muçulmanos, o Irã era praticamente único no ter uma ligação forte e consciente com seu passado pré-islâmico. Isso não levou, porém, a uma rejeição de sua herança islâmica; dessa época em diante, os persas continuaram a usar o árabe para os textos legais e religiosos, e o persa para a literatura secular, e a influência dessa dupla cultura se estendeu para o norte, na Transoxiana, e para leste, no norte da Índia.<sup>270</sup>

No extremo ocidental, em al-Andalus, a língua árabe resiste algum tempo, mas acaba sendo eliminada assim como expulsos foram os próprios muçulmanos.

La intención de los cristianos del Norte, representados por Alfonso VI en el siglo XI, era de exterminar la entidad política de al Andalus y con ella su identidad cultural inclusive su lengua, el árabe. (...) Por consecuente, el árabe fue efectivamente borrado de al Andalus a partir de finales del siglo XV. A pesar del triunfo y dominación del castellano y el portugués en la Península Ibérica, tanto en España como en Portugal las otras lenguas como el catalán y el gallego han supervivido, no así el árabe que el único idioma histórico de relevancia en España que no se habla hoy en día en este país.<sup>271</sup>

<sup>270</sup> HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 103.

<sup>271</sup> BENABOUD, Mohammad (Universidade Abdelmalek Essaadi de Tetuán). Ibn Hayyán e Ibn Jaldún. Comunicação apresentada no Colóquio *Ibn Jaldún, El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*, realizado em Granada, Espanha, em junho de 2006. (“A intenção dos cristãos do Norte, representados por Alfonso VI no século XI, era eliminar a entidade política de al-Andalus e com ela sua identidade cultural incluindo sua língua, o árabe (...)Conseqüentemente, o árabe foi apagado de al-Andalus a partir do final do século XV. Apesar do triunfo e domínio do espanhol e do português na Península Ibérica, tanto na Espanha como em Portugal as outras línguas como o catalão e o galego têm sobrevivido, entretanto o árabe é o único idioma histórico de relevância na Espanha que não se fala hoje em dia nesse país.”)

Nas regiões que preservaram o uso da língua árabe, também foram mantidos costumes sociais e gostos culturais relativamente uniformes, permitindo que elas continuassem a apresentar semelhanças muito significativas entre si, apesar das divisões políticas. Como no passado, judeus e cristãos eram autorizados a praticar a sua própria religião, e muitos deles se destacaram na produção cultural e no comércio.

Grande parte da produção dos que liam e escreviam livros pertencia ao que o estudioso moderno chamou de “literatura de referência”, dicionários, comentários sobre literatura, manuais de prática administrativa, sobretudo historiografia e geografia. Escrever história era uma característica de todas as sociedades muçulmanas letradas, e o que se escrevia parece ter sido amplamente lido. Obras de história e temas afins proporcionam o maior volume de textos nas principais línguas do Islã, tirando a literatura religiosa.<sup>272</sup>

É interessante conhecer o uso dessa produção historiográfica por parte dos contemporâneos:

Embora não fazendo parte do currículo central da *madrassa*, os livros de história parecem ter sido muito lidos por sábios e estudantes, bem como por um público letrado mais amplo. Para uma parte do público leitor, eram de importância especial: para os soberanos e os que os serviam, a história oferecia não apenas um registro das glórias e feitos de uma dinastia, mas também uma coletânea de exemplos com os quais se podiam aprender lições de estadismo.<sup>273</sup>

Durante o século XIV recebeu um extraordinário impulso a ciência histórica. Os historiadores das diferentes cortes surgidas com a fragmentação da unidade do califado desenvolveram a tradição de escrever a história local. “Nessas obras, podia haver um resumo de história universal, extraído dos grandes autores do período abácida, mas era seguido por uma crônica de acontecimentos locais ou de uma dinastia, registrados ano a ano (...)”<sup>274</sup>

A História Universal de Ibn Khaldun, filho do Magreb, está enraizada nessa tradição da escrita da história das diferentes dinastias, no caso do norte da África, árabes e berberes, que o sábio muçulmano precedeu pelos famosos *Prolegômenos (Muqaddimah)*, obra de caráter sociológico que apresenta o método utilizado e estuda a sociedade humana. Um aluno seu, al-Maqrizi (1364-1442), sem dúvida influenciado pelo mestre, também escreveu uma História Universal (*al-Jabar*), na qual faz elucubrações sobre o sentido da história “ao modo

<sup>272</sup> HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 208.

<sup>273</sup> *ibid.*

<sup>274</sup> *ibid.*

jalduni”,<sup>275</sup> e uma importante crônica do Egito (*al-Mawa’iz*), com informações sobre o Cairo e Alexandria e as dinastias dos fatimies, dos ayyubies e dos mamelucos, que constitui hoje uma das principais fontes de pesquisa sobre esse período da história do país.

Abdesselam Cheddadi, responsável pela mais recente e completa tradução da obra do sábio muçulmano para o francês, afirma que Ibn Khaldun foi testemunho de um momento crucial,

Une époque transitoire, ou il s’agissait pour les pays musulmans de sauvegarder les acquis de la période classique sur les plans juridique et religieux, comme dans les domaines scientifique, artistique, et littéraire.<sup>276</sup>

Tratava-se, portanto, de um momento histórico em que o Islã estava mais voltado para o passado do que para o futuro. Na produção intelectual do período, um lugar privilegiado é ocupado pelas obras dedicadas à geografia,<sup>277</sup> ciência que não escapa à grande mutação<sup>278</sup> que estava sofrendo todo o mundo islâmico e que passa a estar representada em dois gêneros principais, “a compilação e os relatos de viagens”.<sup>279</sup>

Contudo, de uma maneira ou de outra, este surgir do relato de viagens consagra o fracasso da geografia tradicional, apesar dos êxitos do hispânico Bakri (segunda metade do século XI) ou de Idrisi, na corte dos reis normandos da Sicília. Encerrada na compilação, em forma de dicionário ou de cosmografia, ou desprezada, porque há interesse numa descrição mais realista da terra, a geografia é, por outro lado, esquecida em benefício de sua grande rival, a história, que ocupa verdadeiramente uma parte imensa da prosa muçulmana dos séculos XI a XVIII.<sup>280</sup>

Lembre-se que a conquista islâmica tinha gerado uma expansão política e administrativa que desde cedo obrigara a prestar particular atenção às comunicações entre as diferentes regiões do império, propiciando o rápido desenvolvimento de serviços como o correio e também da infra-estrutura dos transportes, fossem eles terrestres ou marítimos. Somava-se, ainda, a demanda de uma teia de instituições e pessoas disponíveis para ajudar os

<sup>275</sup> **LOPEZ SANCHEZ**, María. Famosos contemporâneos. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. VIGUERA MOLINS, María Jesús (org.). Sevilla: El Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 380-387.

<sup>276</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. Introdução. In: **IBN KHALDUN**. *Le Livre des Exemples. 1 Autobiographie, Muqaddima*. Paris, Gallimard. 2002 (texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi), p. XV. (Uma época transitória, em que para os países muçulmanos tratava-se de preservar o conhecimento do período clássico nos planos jurídico e religioso, assim como nos domínios científico, artístico e literário.)

<sup>277</sup> O tema foi apresentado no Capítulo 1.

<sup>278</sup> **MIQUEL**, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11 e siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris: Éditions de l’EHESS, 2001, Avertissement p. IX.

<sup>279</sup> *ibid.*, p. X.

<sup>280</sup> **idem.** *O Islame e a sua civilização. Séculos VII-XX*. Lisboa: Edições Cosmos, 1971, p. 316.

viajantes, gerada pela obrigatoriedade da peregrinação a Meca. Tanto as obras de geografia e história como as que eram fruto da experiência da viagem tinham, assim, também um sentido utilitário, pois ajudavam a aumentar os conhecimentos sobre os diversificados domínios do Islã.

Os que escreviam sobre geografia combinavam o conhecimento obtido da literatura grega, iraniana e indiana com as observações de soldados e viajantes. Alguns deles interessavam-se sobretudo em contar as histórias de suas próprias viagens e o que tinham observado; as de Ibn Battuta (m. 1377) eram as mais extensas, e transmitiam uma sensação da extensão do mundo do Islã e da variedade de sociedades humanas nele contida. Outros se dispunham a estudar sistematicamente os países do mundo em suas relações uns com os outros, a registrar as variedades de suas propriedades naturais, povos e costumes, e estabelecer também as rotas que os ligavam e as distâncias entre eles. Assim, al-Muqaddasi (m. 1000) escreveu um compêndio da geografia física e humana do mundo conhecido, baseado em suas próprias observações e nas de testemunhas dignas de crédito, e al-Yaqut (m. 1229) compôs uma espécie de dicionário geográfico.<sup>281</sup>

Os relatos de viagens obtiveram tanto destaque na literatura islâmica que até o termo árabe *rihla* (que significa “viagem, périplo”) passou a dar o nome a esse gênero literário, surgido em al-Andalus e no Magreb no século XII, e amadurecido nos séculos seguintes, o gênero da *rihla*. Quase todos os autores do gênero *rihla* – fossem eles oriundos de al Andalus, do Magreb ou de outras regiões – eram peregrinos que visitavam os locais sagrados do Islã. Suas obras constituem fontes importantes para conhecer o mundo islâmico e a navegação no Mediterrâneo da época, assim como as relações entre muçulmanos e cristãos.

Um dado interessante é que, enquanto os primeiros exemplos da *rihla* proporcionavam informações detalhadas dos países e povos visitados, porém sob um ponto de vista totalmente objetivo, muitos deles sendo considerados verdadeiros tratados de geografia, com o passar do tempo os escritores da *rihla* começam a colocar-se mais nos textos, não se furtando a fazer observações subjetivas e a mostrar suas próprias reações às experiências vividas. Mesmo assim, nunca esqueciam de fornecer informações práticas, de utilidade para futuros viajantes, como a existência ou não de estradas e a situação das hospedagens e de outras estruturas desenvolvidas pela sociedade islâmica para acolher os peregrinos. “Já não é uma descrição a que se oferece, mas uma visão, entendendo como *visão* um mecanismo complexo que faz intervir o próprio autor, com seus condicionamentos culturais.”<sup>282</sup>

<sup>281</sup> HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 209.

<sup>282</sup> PARADELA ALONSO, Nieves. “Sobre un Género Mantenido en la Literatura Árabe: la Literatura de Viajes” ([http://www.hottopos.com/collatio/literatura\\_arabe.htm](http://www.hottopos.com/collatio/literatura_arabe.htm)).

O relato da viagem feito por Ibn Battuta – praticamente contemporâneo de Marco Polo – é o mais famoso viajante muçulmano de toda a Idade Média.<sup>283</sup> Assinale-se que o relato mais antigo que chegou até nós “de ese género de viajes marítimos, es la serie de cuentos insertos en las Mil y una noches, bajo el título de “Viajes de Sindbad el Marino””.<sup>284</sup> As narrativas das *Mil e uma noites* originam-se em uma coleção de contos persas, traduzidos para o árabe no século X e enriquecidos posteriormente com diversas histórias, algumas indianas e outras nitidamente árabes, como as que têm por cenário a corte de Harun al-Rachid, um dos califas abácidas. Esses contos inserem-se na rica vertente popular da literatura árabe – constituída por relatos escritos em prosa e em prosa poética, que conviveram ao longo dos séculos com os gêneros eruditos já citados – da qual são o maior exemplo. As primeiras versões escritas datam do século XV e, através das numerosas traduções feitas desde então, essas histórias cheias de magia converteram-se na obra literária muçulmana mais conhecida no Ocidente.

## 2.2. - IBN KHALDUN E IBN BATTUTA - HERANÇAS POLÍTICAS E CULTURAIS

As duas fontes primárias deste trabalho, a *Muqaddimah* de Ibn Khaldun e *A través del Islam*, de Ibn Battuta, são consideradas – como foi mostrado – obras clássicas da produção erudita árabe-muçulmana do medievo e exemplos paradigmáticos dos dois gêneros mais representativos das letras do Islã do século XIV: a compilação e a literatura de viagens. Vejamos, então, essas obras e os seus autores no contexto em que foram produzidas.

### 2.2.1 - IBN KHALDUN – O ESPAÇO TEORIZADO

Na Introdução à tradução comentada da *Autobiografía* e da *Muqaddimah*<sup>285</sup> Cheddadi afirma que mesmo sendo o mais célebre dos historiadores muçulmanos, Ibn Khaldun continua

<sup>283</sup> Considerado hoje uma obra fundamental da literatura de viagens e um clássico das letras árabes, *A través del Islam* foi por isso escolhido como uma das nossas fontes para o estudo do espaço islâmico.

<sup>284</sup> FANJUL, Serafín. Introducción. In: IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Madri: Alianza Literária, 2005, p. 29. (“desse género de viagens marítimas, é a série de contos inserida nas Mil e Uma Noites, sob o título de ‘Viagens de Simbad o Marujo’”.)

<sup>285</sup> CHEDDADI, Abdesselam. Introdução. In: IBN KHALDÛN. *Le Livre des Exemples, l' Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard, 2002 (texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi).

muito pouco conhecido no Ocidente. E julga que isso se deve ao fato de que, apesar de serem antigos os contatos de pensadores ocidentais com a historiografia muçulmana,

“l’Islam comme objet d’étude, n’a pas été suffisamment relié aux processus globaux de l’histoire universelle, tant pour la période qui précède son apparition que pour celle de son développement; surtout, les recherches comparatives sur les institutions religieuses, sociales, économiques, politiques, et sur les productions intellectuelles et artistiques demeurent relativement rares et limitées.”<sup>286</sup>

Cheddadi afirma ainda que há uma descontextualização nos estudos acadêmicos, que exageram na apreciação de certas características da sociedade muçulmana, particularmente na forma como se lida no Ocidente com a sua (real ou suposta) alteridade: “L’Islam a été le plus souvent appréhendé de façon isolée, en accusant ses traits différentiels, en exagérant son altérité et son étrangeté.”<sup>287</sup>

E continua o seu raciocínio:

“Dans le cas précis d’Ibn Khaldûn, peu d’efforts ont été faits pour saisir la pensée historique et son approche sociologique dans le contexte global des cultures du bassin méditerranéen – iranien, grécque, judéo-chrétienne – sauf à multiplier les comparaisons superficielles avec de grands noms de l’Antiquité et de l’époque moderne, de Thucydide à Machiavel, Vico ou Marx. Un relativisme culturel dont les fondements théoriques ne sont pas explicites, et dont les présupposés idéologiques ne sont pas clairs, est mis en avant. Il peut conduire, et a effectivement conduit, aux pires incompréhensions. D’autre part, au plan des attitudes, malgré le développement considérable et le progrès constant de la recherche sur la civilisation islamique, les résultats ne sont pas suffisamment intégrés dans la culture occidentale, que ce soit dans le cadre du système éducatif ou dans les médias, lesquels en restent le plus souvent à des vues sommaires et dépassées.”<sup>288</sup>

O fato de propor-se a escrever uma obra de história, no século XIV, já colocava para um erudito muçulmano alguns desafios particulares:

<sup>286</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. Introdução. In: IBN KHALDÛN. *Le Livre des Exemples, l’Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard, 2002, p. X. (“o Islã como objeto de estudo não foi suficientemente incorporado aos processos globais da história universal, tanto durante o período que precede seu surgimento quanto o de seu desenvolvimento; acima de tudo, as pesquisas comparativas sobre as instituições religiosas, sociais, econômicas, políticas e sobre as produções intelectuais e artísticas permanecem relativamente raras e limitadas.”)

<sup>287</sup> **ibid.** (“O Islã tem sido compreendido frequentemente de forma isolada, revelando seus traços diferenciais, acentuando sua alteridade e singularidade.”)

<sup>288</sup> **ibid.**, XI. (“No caso específico de Ibn Khaldûn, poucos esforços foram feitos para compreender o pensamento histórico e sua abordagem sociológica no contexto global das culturas da bacia mediterrânea – iraniana, grega, judaico-cristã – exceto para multiplicar as comparações superficiais com grandes nomes da Antiguidade e da época moderna, de Tucídides a Maquiavel, Vico ou Marx. Um relativismo cultural cujos fundamentos teóricos não estão explícitos, e cujos pressupostos ideológicos não estão claros, é usado como argumento. Ele pode conduzir, e efetivamente conduziu, às piores incompreensões. Por outro lado, no plano das atitudes, apesar do desenvolvimento considerável e o progresso constante da pesquisa sobre a civilização islâmica, os resultados não estão suficientemente integrados na cultura ocidental, seja no sistema educativo ou nas mídias, que mantém sobre ela, frequentemente, visões sumárias e ultrapassadas.”)



Para el historiador<sup>289</sup> del siglo XIV no fue fácil dar una interpretación histórica significativa del mundo en que vivía. En al-Andalus estuvieron duramente presionados para interpretar la inestabilidad, las discusiones internas, la pérdida de territorio y la inseguridad. En el Marruecos meriní, tuvieron que ocuparse de los asesinatos de la familia real a manos de otros integrantes de la misma dinastía, dejando a un lado el apoyo a instituciones religiosas y los modelos cambiantes de selección de las elites. Ante el deterioro político del Occidente islámico, respondieron desarrollando aspiraciones étnicas, locales y regionales y con movimientos sociales, religiosos y culturales.<sup>290</sup>

Colocado nesse contexto, o esforço de Ibn Khaldun para sistematizar todo seu conhecimento e sua experiência em um livro ganha uma nova dimensão. Como assinala Cheddadi, ele se propõe a dar uma resposta radical diante do desafio vivido pelo Islã: fazia-se necessária uma nova ciência, que fornecesse as leis universais capazes de explicar o funcionamento das sociedades humanas. É essa ciência que ele pretende fundar com sua obra.

O esforço não foi em vão, pois seu livro é considerado desde há mais de um século uma obra clássica do pensamento histórico”.<sup>291</sup> Elias Trabulse, responsável pelo Estudo Preliminar, a revisão e os apêndices da edição espanhola, assinala que a *Muqaddimah* representa a primeira tentativa conhecida de criar uma ciência das sociedades independente da teologia e da filosofia. Para ele, ao fazer da sociedade o sujeito da história e ao deixar explícito que a Providência só intervém na vida individual, Ibn Khaldun coloca o curso da história como alheio aos desígnios divinos. Ou seja, “Ibn Jaldún no ha hecho, en última instancia, sino eliminar la Ciudad de Dios de los asuntos humanos, varios siglos antes de que lo hiciera la historiografía occidental”.<sup>292</sup>

Apesar disso, Abdesselam Cheddadi não concorda com quem afirma que Ibn Khaldun é um precursor da antropologia e da sociologia modernas:

Il s'éloigne sur un point fondamental du point de vue moderne: il ne conçoit pas cette anthropologie comme une discipline indépendante et ouverte, mais plutôt comme une introduction à l'histoire. Ce faisant, il se situe à la fois en continuité et en rupture avec des historiens comme Hérodote, Polybe, Procope, Mus'ûdi ou

<sup>289</sup> A autora refere-se aos historiadores muçulmanos especificamente.

<sup>290</sup> SHATZMILLER, Maya. Ibn Jaldún y los historiadores del siglo XIV. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. VIGUERA MOLINS, María Jesús (org.). Sevilla. El Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 362. (“Para o historiador do século XIV não foi fácil dar uma interpretação histórica significativa do mundo em que vivia. Em al-Andalus foram duramente pressionados para interpretar a inestabilidade, as discussões internas, a perda de território e a insegurança. No Marrocos meriní, tiveram de ocupar-se dos assassinatos da família real pelas mãos de outros integrantes da mesma dinastia, deixando de lado o apoio a instituições religiosas e os modelos sempre diferentes de seleção das elites. Diante da deterioração política do Ocidente islâmico, responderam com o desenvolvimento de aspirações étnicas, locais e regionais e com movimentos sociais, religiosos e culturais.”)

<sup>291</sup> TRABULSE, Elias. Estudo Preliminar. In: IBN JALDÚN. *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 7

<sup>292</sup> **ibid.** (“Ibn Jaldún, não fez, em última instância, mais do que eliminar a Cidade de Deus dos assuntos humanos, vários séculos antes de que fizesse o mesmo a historiografia ocidental.”)

Miskawayh. Pour lui comme pour tous les historiens prémodernes, ce qui touche à l'anthropologie fait partie intégrante de l'histoire. La nouveauté de son approche, par laquelle il fait un pas décisif vers la conception moderne, c'est qu'il ne traite plus des questions d'anthropologie de façon incidente et secondaire, sous la forme de digressions ethnographiques ou géographiques (...): il en fait un objet à part entière, qu'il étudie pour lui-même et séparément. (...) À cet égard, il est plus proche de l'époque moderne que des traditions antiques et médiévales.<sup>293</sup>

Hasna Trabelse afirma que Ibn Khaldun viveu o declínio da civilização árabe e o despertar dos povos do Norte e, diante dessa situação, convencido da necessidade de deixar para a posteridade um quadro do conjunto da civilização árabe-muçulmana, teria escrito a *Muqaddimah* e os livros seguintes.<sup>294</sup> Outros sábios também tiveram esse sentimento no século XIV, “época dos grandes enciclopedistas árabes, que se dedicaram a reunir a maior quantidade possível de manuscritos para deixá-los para a posteridade”.<sup>295</sup> Sem dúvida, um raciocínio bem próximo do de André Miquel:

Enfin et surtout, cet Islam d'une prétendue “décadence” aura appris à connaître ses propres valeurs et à les assumer. En un de ces gigantesques efforts d'érudition dont l'histoire parfois se fait gloire, il va rassembler, en d'immenses compilations, tout le trésor de sa culture arabe. (...) Dictionnaires, encyclopédies et autres comme attestent de sa part une volonté grandiose de faire le tour d'un savoir, de l'amasser et, qui sait? de le sauver pour les générations futures, en espérant des temps meilleurs.<sup>296</sup>

Muitos estudos referiram-se à estreita relação que existiu entre a vida de Ibn Khaldun e suas idéias. Por isso, citar alguns aspectos da biografia do sábio árabe não é só uma forma de apresentá-lo, mas também uma introdução e uma explicação de aspectos singulares de sua obra. A tal ponto isso é verdade, que “probablemente dicha relación esté en el origen de que

<sup>293</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. Introdução. In: IBN KHALDUN. *Le Livre des Exemples, l' Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard, 2002 (texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi), p. XXIV. (Ele se afasta em um aspecto fundamental do ponto de vista moderno: ele não concebe esta antropologia como uma disciplina independente e aberta, mas antes como uma introdução à história. Assim, ele se situa ao mesmo tempo em continuidade e ruptura com historiadores como Heródoto, Polybe, Procope, Mus'ûdi ou Miskawayh. Para ele, como para todos os historiadores pré-modernos, o que diz respeito à antropologia é parte integrante da história. A novidade de sua abordagem, pela qual dá um passo decisivo em direção à concepção moderna, é que ele não trata mais das questões de antropologia de maneira incidente e secundária, sob a forma de digressões etnográficas ou geográficas (...): ele faz disso um objeto totalmente à parte, que estuda para si próprio e separadamente. (...) A esse respeito, ele está mais perto da época moderna do que das tradições antigas e medievais.)

<sup>294</sup> Hasna Trabelsi, pesquisadora da Universidade de Túnis, especialista em fontes árabes, fez essa afirmação durante a sua intervenção no colóquio realizado em Granada, em junho de 2006, na comemoração dos 600 anos da morte do sábio muçulmano, com o nome de *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios*.

<sup>295</sup> Hasna Trabelsi, no citado colóquio.

<sup>296</sup> **MIQUEL**, André. Ibn Battuta. In: JULIEN, Charles Andre (org.). *Les Africaines*. Paris: Éditions J.A., 1977. Tome 1. p. 117. (Enfim e sobretudo, este Islã de uma suposta “decadência” teria aprendido a conhecer seus próprios valores e assumi-los. Num desses gigantescos esforços de erudição, dos quais a história às vezes se glorifica, ele vai reunir, em imensas compilações, todo o tesouro de sua cultura árabe. (...) Dicionários, enciclopédias e outros atestam de sua parte uma vontade grandiosa de fazer circular um saber, reuni-lo e, quem sabe? preservá-lo para as futuras gerações, esperando tempos melhores.)

asumiera la redacción de su autobiografía, dado que no encontramos entre los antiguos a muchos que se preocuparan en poner por escrito la suya”.<sup>297</sup>

De fato, a *Autobiografía* é a terceira parte da obra que tornou Ibn Khaldun um clássico: a História Universal, em árabe chamada “Livro das Experiências” ou “dos Exemplos” (*Kitab al-‘ibar*). O livro consta de três partes principais, a famosa introdução, *al-Muqaddimah* (*Os prolegômenos*), uma singular síntese de todos os conhecimentos da época, desde a geografia à retórica,<sup>298</sup> que é sem dúvida a mais estudada e conhecida, particularmente no Ocidente. Uma segunda parte, “Livro (ou História) dos Berberes”,<sup>299</sup> dedicada à história dos povos árabes e berberes, de vários volumes, e, finalmente, a *Autobiografía* (*al-Ta’rif bi-Ibn Jaldún*), da qual até muito recentemente tinham sido encontradas versões incompletas, e que agora é conhecida em toda a sua amplitude graças à descoberta de vários manuscritos em bibliotecas de Istambul, Cairo, Túnis e Marrocos.<sup>300</sup>

Ao decidir escrever a sua *Autobiografía*, assinala Nassif Nassar<sup>301</sup> – para quem esse testemunho tem um tríplice significado, psicológico, histórico e filosófico –, o historiador mostraria a valoração dada à própria obra: “Ibn Jaldún acomete el relato de su vida, no por causa de su carrera política, sino a causa de su obra intelectual.”<sup>302</sup> Isso tem numerosas conseqüências, já que “es la Historia Universal la que justifica la Autobiografía; en ésta se intenta, en cambio, justificar la Historia Universal”.<sup>303</sup> Sob este ponto de vista, para Nassar, a decisão de relatar e a maneira de fazê-lo, “se explican mutuamente”. Assim, a *Autobiografía* de Ibn Khaldun conteria “el plan de un último movimiento de la conciencia de si mismo, en directa continuidad con el gran movimiento de los *Prolegómenos*”.<sup>304</sup>

<sup>297</sup> **HAMAMI**, Tahir. Ibn Jaldún: vida y acción. El “Sabio” en la cuerda floja política. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. VIGUERA MOLINS, María Jesús (org.). Sevilla: El Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 304. (“provavelmente esta relação esteja na origem da decisão de assumir a redação da sua autobiografia, já que não encontramos entre os antigos muitos que se preocupassem em pô-la por escrito”.)

<sup>298</sup> A *Muqaddimah* é “a síntese mais compreensiva das ciências humanas realizada pelos árabes”, segundo Ives Lacoste. (Ver: LACOSTE, Yves. *Ibn Khaldun. Nascimento da História. Passado do Terceiro Mundo*. São Paulo: Editora Ática, 1991, p. 225.)

<sup>299</sup> Traduzida e editada pela primeira vez por W.M Slane, com o título *Ibn Khaldoun: Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique Septentrionale*, 4 vols., Argel, 1852-1856. (Nota de Trabluse no seu Estudo Preliminar da edição espanhola de *Al-Muqaddimah*, p. 16.)

<sup>300</sup> Esses manuscritos, segundo Walter Fischel, aportam informações da última fase da vida de Ibn Jaldún: “The various new manuscripts (...) gave us a full picture of his life and activities in Mamluk Egypt under Sultan Barquq [1382-1399] and the early years of Sultan Faraj [1399-1406], until nine months prior to his death in 1406”. (Ver: FISCHEL, Walter J. *Ibn Khaldun in Egypt. His Public Functions and his Historical Research (1382-1406) A Study in Islamic Historiography*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1967, p. 160.)

<sup>301</sup> **NASSAR**, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

<sup>302</sup> Idem, *ibidem*, 1980, p. 18. (“Ibn Jaldún empreende o relato da história de sua vida, não por causa de sua carreira política, mas por causa da sua obra intelectual.”)

<sup>303</sup> **ibid.**

<sup>304</sup> **ibid.**, p. 19. (“o plano de um último movimento da consciência de si mesmo, na continuidade direta com o grande movimento dos *Prolegómenos*”)

A *Autobiografía* começa com uma “reseña sobre mi familia”,<sup>305</sup> na qual o autor informa que “la familia Jaldún es originaria de Sevilla, trasladándose a Túnez hacia la mitad del siglo séptimo de la hégira,<sup>306</sup> cuando la emigración que tuvo lugar después de la ocupación de Sevilla por Ibn Alfonso, rey de los gallegos”.<sup>307</sup> E a seguir, apresenta-se:

El autor de esta reseña es Abu Zaid Abderrahman, hijo de (Abu Zakr) Mohamad, hijo de (Abu Abdallah) Mohammad, hijo de Al Hasan, hijo de Mohammad, hijo de Djaber, hijo de Mohammad, hijo de Ibrahim, hijo de Abderrahmán, hijo de Jaldún. Para remontar a Jaldún doy una serie de diez abuelos solamente, pero estoy inclinado a creer que quedan aún otros diez cuyos nombres se ha olvidado referir (...) Sacamos nuestro origen del Hadramaut,<sup>308</sup> de una tribu árabe del Yemen y nos vinculamos con ese pueblo a través de la persona de Waíl Ibn Hodjr, jefe árabe que fuera uno de los compañeros del profeta.<sup>309</sup>

Depois de mostrar que as origens da família Khaldun remontam ao círculo de companheiros do profeta Maomé, o autor faz um pormenorizado relato dos cargos desempenhados pelos seus antepassados em al-Andalus, primeiro em breve passagem por Carmona e depois em Sevilha, onde foram destacados funcionários civis e militares das administrações omíada, almorávide e almôade.

Nuestro antepasado [Jaldún b. Uzmán] al llegar a al-Andalus, se estableció en Carmona con una facción de su tribu, los hadramitas. Su linaje se propago en dicha ciudad; después se trasladaron a Sevilla.<sup>310</sup>

A seguir, mostra que, já exilados, depois de deixar para trás seis séculos de história na península Ibérica, que inclusive deixaram marcas na toponímia local, os Khaldun estabeleceram-se na atual Tunísia,<sup>311</sup> onde continuaram atuando em postos-chave nas cortes locais.

<sup>305</sup> **IBN JALDUN.** *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 32. (“resenha sobre minha família”)

<sup>306</sup> Século XIII, no calendário cristão. (“a família de Jaldún é originária de Sevilha, transferindo-se a Tunísia na metade do século sétimo da hégira”)

<sup>307</sup> Refere-se a Fernando III, filho de Alfonso IX, soberano dos reinos de Aragão e Castela, que conquistou Sevilha em novembro de 1248 – nota do tradutor, Juan Feres. (“quando da emigração que ocorreu após a ocupação de Sevilha por Ibn Alfonso, rei dos gallegos”)

<sup>308</sup> Hadramaut é uma região do Iêmen situada no sul da península Arábica.

<sup>309</sup> **ibid.**, p. 33. (“O autor desta resenha é Abu Zaid Abderrahman, filho de (Abu Zakr) Mohamad, filho de (Abu Abdallah) Mohammad, filho de Al Hasan, filho de Mohammad, filho de Djaber, filho de Mohammad, filho de Ibrahim, filho de Abderrahmán, filho de Jaldún. Para remontar a Jaldún dou somente uma série de dez avôs, mas estou inclinado a pensar de que foram deixados ainda outros dez, cujos nomes esqueceram de relacionar. Nossa origem está no Hadramaut, de uma tribo árabe do Iemen e nos vinculamos a esse povo através da pessoa de Waíl Ibn Hodjr, chefe árabe que fora um dos companheiros do profeta.”)

<sup>310</sup> **ibid.** (Nosso antepassado [Jaldún B. Uzmán] ao chegar a al-Andalus, estabeleceu-se em Carmona com uma facção de sua tribo, os hadramitas. Sua linhagem se propagou nesta cidade; transferiu-se mais tarde a Sevilha)

<sup>311</sup> Um dos antepassados do célebre historiador foi o matemático, astrônomo e médico sevilhano Abu Muslim Ibn Jaldún, morto em 1057.

Tal vez la falta de esperanza con respecto a Sevilla fue lo que impulsó a una parte de los Jaldún a emigrar a la corte de los hafsíes en Ifriqiya. Resolución que quizá se vio reforzada por el curso que tomaba el Estado hafsí, que seguía la costumbre almohade de utilizar a los andalusíes en las oficinas administrativas, poniendo en práctica la regla: “No emplear a un nativo siempre que haya un andalusí”.<sup>312</sup>

Esse empenho no resgate da trajetória de sua família não é aleatório, está fundamentado na mensagem que Ibn Khaldun deseja passar para o leitor.

En efecto, si Ibn Jaldún se complace en mostrarnos sus orígenes, no es por orgullo, ni por afán de ostentar su rango social, ni por algún otro fin, sino porque cede a una motivación muy profunda, cuya determinación ha pesado sobre toda su carrera. El recuerdo de sus antepasados traduce la acción que ellos han ejercido sobre él. (...) Dentro del cuadro de la toma de conciencia de si, el recuerdo genealógico explica el cuidado del autor por reconocer las verdaderas dimensiones de su ser histórico, de encontrar dentro de una situación primitiva una prefiguración del destino que fue el suyo propio.<sup>313</sup>

Não é só o desolador cenário presente – ameaçador para os próprios alicerces do mundo conhecido – que o impulsiona à escrita da história como resgate dessa cultura em perigo; é a consciência de se saber partícipe de uma linhagem protagonista dessa gesta que lhe inspira, conferindo-lhe o sentimento de um dever a cumprir.

Por su posición acomodada e influyente, bajo el reinado de los hafsidas, esta familia alimentava en el alma de sus hijos el sentimiento de la importancia de su historia, de su deber de asumir la herencia política e intelectual legada por los antepasados (...)<sup>314</sup>

Por outra parte, essa história familiar também explica por que Ibn Khaldun fazia questão de reconhecer-se culturalmente andaluz; isso não era uma simples referência ao fato de o Magreb ser, de fato, uma região sob influência da Espanha islâmica, mas sim uma

<sup>312</sup> AL YAAQUBI, Husayn. Los Jaldún, de Sevilla a Túnez. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. VIGUERA MOLINS, María Jesús (org.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 316. (“Talvez a falta de esperança com respeito a Sevilha foi o que impeliu a uma parte dos Jaldún a emigrar para a corte dos hafsíes em Ifriqiya. Resolução que talvez fosse reforçada pelo curso que tomara o Estado hafsí, que seguia o costume almôade de utilizar-se dos andaluzes nas repartições administrativas, pondo na prática a regra: “Não empregar um nativo sempre que houver um andalusí?”.)

<sup>313</sup> NASSAR, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 20. (“De fato, se Ibn Jaldún se satisfaz em nos mostrar suas origens, não é pelo orgulho, nem pela ânsia de demonstrar sua posição social, nem por algum outro motivo, mas sim porque se rende a uma motivação muito profunda, cuja determinação tem pesado sobre toda sua carreira. A memória de seus antepassados traduz a ação que exerceram sobre ele. (...) Dentro de um quadro de autoconhecimento, a memória genealógica explica o cuidado do autor em reconhecer as verdadeiras dimensões de seu ser histórico, de encontrar dentro de uma situação primitiva uma prefiguração do destino que fora seu mesmo.”)

<sup>314</sup> IBN JALDUN. *Introducción a la historia Universal. Al-Muqaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 34. (“Por sua posição rica e influente, sob o reino dos hafsidas, esta família alimentava na alma de seus filhos o sentimento da importância de sua história, de seu dever em assumir a herança política e intelectual legada por seus antepassados (...)

reivindicação pessoal da identidade de suas raízes. Aliás, na sua obra, Ibn Khaldun mostra estar convencido de que a perda da península Ibérica representava um gigantesco retrocesso para o Islã.<sup>315</sup>

Na *Autobiografía*, o autor conta que nasceu “el día primero del mes de Ramadán del año 732”<sup>316</sup> (data que equivale a 27 de maio de 1332 no calendário ocidental), em Túnis, na época a capital de Ifriqiya, e que recebeu uma educação privilegiada, inicialmente orientada pelo próprio pai. Também conta que perdeu seus pais e professores quando tinha quinze anos, como consequência da peste bubônica, a terrível “Peste Negra”: “(...) la gran peste arrebató a nuestros hombres más preclaros, a nuestros sábios, a nuestros profesores y que me privó particularmente de mis padres (...)”.<sup>317</sup> Mas os primeiros estudos chegaram a ser supervisionados por seu pai; vejamos a descrição do nosso autor:

Fui educado bajo la atención de mi padre hasta la época de mi adolescencia. Aprendí a leer el sacro Corán con un maestro de escuela llamado Abu Abdallah Mohammed Ibn Saad Ibn Bora-el-Ansari, originário de Djayala, localidad de la provincia de Valencia (España). El había estudiado con los mejores maestros de esa ciudad y de sus cercanías y sobrepasaba a todos sus contemporáneos en el conocimiento de las “lecciones coránicas”. (...) Durante esa etapa repasé el Corán veintiuna veces (...) Al mismo tiempo cultivaba el arte de la gramática bajo la dirección de mi padre y con la ayuda de varios eminentes profesores de la ciudad de Túnez <sup>318</sup> (...) Estudié derecho en Túnez con varios maestros (...) <sup>319</sup>

Mais adiante, diz que

Podría citar aún los nombres de varios jeques tunecinos bajo la dirección de los cuales hice diversos estudios y de quienes poseo buenos certificados e “*idjazas*”. Todos ellos murieron en la época de la gran peste.<sup>320</sup>

Com a morte de seus pais e professores, nosso autor não terá mais oportunidades de iniciar estudos sistemáticos.

<sup>315</sup> **TRABULSE**, Elias. Estudo Preliminar. In: IBN JALDUN. *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 25.

<sup>316</sup> **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 41. (“no primeiro dia do mês do Ramadã do ano de 732”)

<sup>317</sup> **ibid.**, p. 48. (“Peste Negra”: “(...) a grande peste levou nossos homens mais lúcidos, nossos sábios, nossos professores e me privou particularmente de meus pais (...)”)

<sup>318</sup> O autor relaciona nesse ponto todos esses professores.

<sup>319</sup> **ibid.**, p. 41. (“Fui educado sob a atenção de meu pai até a época de minha adolescência. Aprendi a ler o sagrado Corão com um mestre chamado Abu Abdallah Mohammed Ibn Saad Ibn Bora-el-Ansari, originário de Djayala, localidade da provincia de Valencia (Espanha). Ele tinha estudado com os melhores professores dessa cidade e de suas redondezas e superava a todos os seus contemporâneos no conhecimento das “lições coránicas”. (...) Durante essa etapa li o Corão 21 vezes (...) Ao mesmo tempo cultivava a arte da gramática sob a direção de meu pai e com a ajuda de vários eminentes professores da cidade de Túnis (...) Estudei direito em Túnis com vários professores” (...))

<sup>320</sup> **ibid.**, p. 43. (“Podría citar ainda os nomes de vários xeiques tunezinos sob cuja direção fiz diversos estudos e dos quais tenho bons certificados e ‘*idjazas*’. Todos eles morreram na época da grande peste.”)

N'ayant pu achever dans sa jeunesse d'études complètes ni dans les sciences juridiques et religieuses ni dans les sciences rationnelles, il acquerra néanmoins une très vaste culture, mais essentiellement comme autodidacte.<sup>321</sup>

Após passar alguns anos exercendo vários cargos na corte de Ifriqiya, decidiu emigrar para al-Andalus, onde, entre 1363 e 1365, se estabelece em Granada e faz amizade com o vizir granadino Ibn al-Jatib, a quem já conhecia, pois estivera com ele anteriormente na corte de Fez. Tendo se aproximado do sultão através dele, é enviado – como já foi citado anteriormente – em missão diplomática ao encontro de Pedro I, o Cruel em Sevilha, para ratificar um tratado de paz. Intrigas palacianas na corte granadina levam-no de volta ao Magreb, onde decide refugiar-se entre 1375 e 1379 na fortaleza de Qalat-Ibn-Salama, no atual território da Argélia, onde redigiu o primeiro original da sua obra mais conhecida, a *Muqaddimah*.

Sua rica experiência política motivara-o a tentar entender a complexidade do presente a partir do mergulho no estudo do passado. Poder-se-ia dizer que, na medida em que conseguia afastar-se dos afazeres políticos para refletir sobre a história de seu povo e de outras civilizações, desvendando as leis da evolução dos impérios, mais elementos encontrava para entender as vicissitudes do presente e antever os rumos que a situação daquele momento poderia seguir. “El pasado y el futuro se parecen como dos gotas de agua”, afirma Ibn Jaldún na Introdução ao *Muqaddimah*.<sup>322</sup>

De volta à cidade de Túnis, dedica-se a lecionar e a completar sua obra, mas outra intriga palaciana obriga-o a emigrar para o Egito, onde ocupará durante 24 anos e até a sua morte o cargo de Grande *Cadi* (juiz supremo)<sup>323</sup> na administração mameluca (1382-1517). Também se dedicou a fazer pesquisas e a escrever, assim como a lecionar, dando aulas na primeira universidade do Cairo, a da mesquita e madrasa (*djami*) *al-Azhar*:

<sup>321</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. Introdução. In: IBN KHALDUN. *Le Livre des Exemples, I Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard, 2002 (texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi), p. XIV. (“Não podendo, em sua juventude, concluir os estudos nas ciências jurídicas e religiosas nem nas ciências racionais, ele obterá entretanto uma vasta cultura, mas essencialmente como autodidata.”)

<sup>322</sup> **IBN JALDÚN**. *Introdução a la historia universal. Al-Muqaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, edição prefaciada e comentada por Elias Trabulse, p. 101. (“O passado e o futuro se parecem como duas gotas de água”)

<sup>323</sup> O historiador francês Claude Cahen explica em *El Islam, desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano*, Madri: Siglo XXI, 1975, p. 94, que “o Grande Cadi, ou Cadi dos Cadis (*qadi al-qadat*) não tinha uma jurisdição superior, já que todos os cadis gozavam da mesma capacidade de administrar a justiça sem outra possibilidade de apelação do que ao califa ou ao governador, o seu delegado. Tratava-se de uma espécie de Diretor de Pessoal, representando o califa no exame de qualificação dos candidatos e no controle da competência profissional dos titulares”.

Comencé a dar un curso en el *Djami* al-Azhar. Se me presentó luego al sultán quien me acogió con mucha afabilidad y me asignó una pensión a cargo del fondo de sus dádivas, conforme a su procedimiento habitual para con los sabios.<sup>324</sup>

Em 1401 desempenha a sua última missão diplomática, em Damasco, acompanhando o jovem sultão Faraj na sua viagem à Síria, quando a cidade foi sitiada por Tamerlão. Durante essa missão manteve vários encontros com o chefe mongol, tentando evitar o saque de Damasco (janeiro e fevereiro de 1401). Tamerlão não atende seu pedido, mas lhe poupa a vida, pela admiração que sentia por ele.<sup>325</sup>

Ibn Khaldun faleceu em 17 de março de 1406 no Cairo e foi sepultado no cemitério dos sufis dessa cidade. Uma reforma urbanística realizada em anos recentes modificou drasticamente toda a área e seu túmulo já não existe mais.

Tendo sido um homem de ação, além de refinado erudito, Ibn Khaldun participou ativamente, como vimos, nos sucessos políticos de sua época. Durante toda a sua vida alternou as responsabilidades políticas com os estudos e a vivência, direta e intensa, do desmembramento político e social do Ocidente muçulmano, experiência que reforça o seu gosto pela leitura e a reflexão.

Los pasajes de su *Autobiografía* en donde el llamado del saber se hace sentir de manera apremiante son muchos, pero es necesario observar que este llamado se hace cada vez más fuerte a medida que la experiencia política acumula los atolladeros. En este sentido hay que comprender la elaboración de los Prolegómenos.<sup>326</sup>

A vivência da prisão e do exílio, até eventualmente do amargo sabor do fracasso, mas também a vida nas cortes dos reis do Marrocos, Ifriqiya, al-Andalus, Argélia e Egito, permitiram-lhe como a poucos observar o poder de dentro, com sua lógica de ciúmes, jogo de interesses e traições.

La vida de Ibn Jaldún es un constante cambio, movimiento sin tregua en un ámbito que se extiende desde el Oriente musulmán hasta el Occidente, desde España y el Magreb (occidental y central) e Ifriqiya hasta Egipto, Síria y el Hiyaz. Fueron numerosas las ocasiones en las que, estando de viaje, su vida se vio expuesta al

<sup>324</sup> **IBN JALDUN.** *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 76. (“Comecei a ditar um curso na *Djami* (mesquita) al-Azhar. Logo apresentou-se o sultão, que me acolheu com muita amabilidade dotando-me de uma pensão originária do fundo de suas dádivas, conforme o seu procedimento habitual para com os sábios.”)

<sup>325</sup> Cf. Antologia de fontes

<sup>326</sup> **NASSAR,** Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún.* México: Fondo de Cultura Económica. 1980, p. 30. (“As passagens de sua *Autobiografía* nos quais o conhecimento faz-se sentir de maneira premente são muitas, porém é necessário observar que este chamado se faz cada vez mais forte à medida que a experiência política acumula frustrações. Nesse sentido é necessário compreender a redação dos Prolegómenos.”)



perigo, ya fuera a manos de salteadores de caminos, a manos de hombres del sultán, a merced de los elementos o de las circunstancias del viaje. Basta con hacer referencia a tres de estas situaciones a las que se vio expuesto a lo largo de su vida: la primera, cuando Abu Hammu, emir de Tremecén, dio instrucciones para que quien encontrara la comitiva de Ibn Jaldún la saquease [...]; la segunda, cuando pasó alrededor de cuarenta noches en el mar, entre Túnez y Alejandría, en su viaje obligado a Oriente [...] y la tercera, cuando volvía desde Damasco a El Cairo, tras su entrevista con el conquistador mongol Tamerlán y los beduínos le asaltaron y robaron.<sup>327</sup>

Curiosamente, como aconteceu com Maquiavel, autor em cuja obra já foram assinaladas semelhanças com as idéias de Ibn Khaldun<sup>328</sup> – possivelmente não teríamos hoje o importante legado khalduniano se ele não tivesse fracassado em muitos de seus empreendimentos políticos. Mas, ao contrário do que se poderia supor, a obra de Ibn Khaldun não está permeada por sentimentos pessoais – mesmo que não seja sempre imparcial – ela é “un relato frio de un espíritu lógico”<sup>329</sup>, caracterizada por uma grande sobriedade estilística, que “recuerda a veces el alegato de un abogado o la exposición magisterial de una cátedra”.<sup>330</sup>

Para Abdesselem Cheddadi, a complexidade do século XIV, época de transição na história do Magreb e do Islã em geral, que se prolonga até bem avançado o século XV, transparece nitidamente na obra histórica e antropológica de Ibn Khaldun, que é possivelmente

un des meilleurs témoins que nous ayons de l'état du monde avant les grands bouleversements qui allaient bientôt secouer notre globe. On est frappé, tant dans la *Muqaddimah* que dans l'Autobiographie, par la conscience aigüe que l'historien maghrébin a du destin universel: du passé du monde, de ses zones actuelles de prospérité et de déclin, de ses tendances profondes.<sup>331</sup>

<sup>327</sup> **HAMAMI**, Tahir. Ibn Jaldún: vida y acción. El “Sabio” en la cuerda floja política. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. VIGUERA MOLINS, María Jesús (Org.). Sevilla. Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara. 2006, p. 306. (“A vida de Ibn Jaldún é uma constante mudança, movimento sem trégua em um âmbito que se estende desde o Oriente muçulmano até o Ocidente, desde Espanha e o Magreb (ocidental e central) e Ifriqiya até Egito, Síria e o Hiyaz. Foram numerosas as ocasiões em que, estando de viagem, sua vida viu-se em perigo, já fosse a mãos de ladrões na estrada, mãos de homens do sultão, à mercê dos elementos ou das circunstâncias da viagem. É suficiente fazer referência a três destas situações nas quais a sua vida esteve exposta: a primeira, quando Abu Hammu, emir de Tremecem, deu instruções para que quem encontrasse a comitiva de Ibn Jaldún a roubasse [...]; a segunda, quando passou quase quarenta noites no mar, entre Túnis e Alexandria, na sua viagem obrigada ao Oriente [...] e a terceira, quando regressava de Damasco ao Cairo, depois da sua entrevista com o conquistador mongol Tamerlão e os beduínos o assaltaram e roubaram.”)

<sup>328</sup> **TRABULSE**, Elias. Estudio Preliminar. In: IBN JALDUN. *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 14.

<sup>329</sup> **ibid.**, p. 13. (“um relato frio de um espírito lógico”)

<sup>330</sup> **ibid.** (“lembra, por vezes, o pronunciamento de um advogado ou a exposição magisterial de uma cátedra”).

<sup>331</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. Introdução. In: IBN KHALDUN. *Le Livre des Exemples, 1 Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard, 2002 (texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi), p. XI. (“um dos melhores testemunhos que temos do estado do mundo antes das grandes mudanças que logo iriam transformar nosso planeta. Ficamos impressionados, tanto na *Muqaddimah* como na Autobiografia, com a consciência plena que o historiador magherébin tem do destino universal: do passado do mundo, de suas zonas atuais de prosperidade e de declínio, de suas tendências profundas.”)

Nessa época de transição, intuída por Ibn Khaldun, os países muçulmanos procuram salvaguardar as aquisições do período clássico, no plano jurídico e religioso, assim como nos domínios científico, artístico e literário. Mais um argumento para reforçar a idéia de que uma forte motivação de Ibn Khaldun para escrever a sua obra esteve ligada a essa busca da preservação do legado cultural árabe-islâmico.

Para Cheddadi,<sup>332</sup> o olhar que ele aporta sobre o Islã é lúcido. Depois de séculos de esplendor andaluz sob a égide dos omíadas e magrebino, sob os almorávides e almôades, o Ocidente muçulmano, devastado pelas guerras e pela peste, apresenta-se aos seus olhos com cores sombrias. No plano político, ele testemunha as lutas incessantes entre as três grandes entidades políticas do Magreb, elas próprias minadas a partir do interior, e sabe de primeira mão que o pequeno reino de Granada deve a sua sobrevivência à ação de ministros enérgicos, como Ibn al-Khatib, e às divisões nos reinos cristãos. No plano cultural, observa o recuo do ensino e das atividades intelectuais em geral, “un niveau d’arabisation en baisse au Maghreb, la décadence de la civilisation urbaine partout”.<sup>333</sup>

Ibn Khaldun descreve assim a situação, na Introdução da *Muqaddimah*:

Hoy en día, es decir, a finales de la octava centuria, la situación del Magreb ha sufrido una profunda revolución tal como la contemplamos y ha sido totalmente trastornada: los pueblos bereberes, moradores de este país desde lejanas edades, han sido reemplazados por las tribus árabes que, en el siglo V, habían invadido estas comarcas y que, por su gran número y su fuerza, subyugaron a la población, arrebataron gran parte del territorio y compartieron con ella el disfrute de las comarcas que aún conservaba en su poder. Añádase a ello el terrible azote que, hacia la mitad del siglo VIII, una peste, vino a desencadenar sobre los pueblos del Oriente y Occidente, flagelando cruelmente a las naciones, segó gran parte de las generaciones del siglo, devastó y desvaneció los más esplendorosos resultados de la civilización. Tal desastre concidió con la senectud de los imperios ya próximos al término de su existir; destruyó sus fuerzas, extenuó su vigor, debilitó su potencia, a tal punto que se veían amenazados de una ruína inminente y total.<sup>334</sup>

Após este dramático testemunho da devastação do Magreb, o historiador acrescenta:

<sup>332</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. Introdução. In: IBN KHALDUN. *Le Livre des Exemples, 1 Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard, 2002, p. XI.

<sup>333</sup> **ibid.**, p. XIII. (“um nível de arabização em baixa no Magreb, a decadência da civilização urbana por toda parte”.)

<sup>334</sup> **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 135. (“Hoje em dia, isto é, no fim do século oitavo, a situação do Magreb sofreu uma profunda revolução tal como a contemplamos e tem sido totalmente transtornada: os povos bereberes, moradores deste país desde longínquas idades, foram substituídos por tribos árabes que, no século V, tinham invadido estas comarcas e que, por seu grande número e sua força, subjugaram a população, tomaram grande parte do território e partilharam com ela o usufruto das comarcas que ainda conservava em seu poder. Acrescente-se a isso o terrível açoite, uma peste, que, perto da metade do século VIII, desencadeou-se sobre os povos do Oriente e do Ocidente, flagelando cruelmente as nações, levando grande parte das gerações do século, devastando e fazendo esvanecer os mais esplendorosos resultados da civilização. Tal desastre coincidiu com a morte dos impérios já próximos ao final de sua existência; destruiu suas forças, extenuou seu vigor, debilitou sua potência, a tal ponto que se viam ameaçados de uma ruína iminente e total.”)

La cultura del mundo y su progreso hicieron un alto, amenazados de destrucción, faltándoles los hombres; las ciudades quedaron despobladas, los edificios vinieron por tierra, los caminos se borraron, derrumbáronse los monumentos; en tanto las casas y los poblados quedaron sin habitantes; las naciones y las tribus perdieron su fortaleza, operando un notable cambio en el aspecto de la sociedad humana.<sup>335</sup>

Continua assim a descrição do momento em que vive: “Me parece que semejante infortunio ha de haber padecido también el Oriente, causándole este tremendo azote los estragos en proporción a sus extendidos países y a su desarrollo (...).”<sup>336</sup> E, tendo oferecido ao leitor o contexto no qual está a escrever, Ibn Khaldun explica a missão que se impôs, mostrando que “la decisión de hacer historia está lastrada con múltiples y profundas exigencias.”<sup>337</sup>

En el momento en que el mundo experimenta una tal devastación, diríase que éste va a mudar de naturaleza, a efecto de sufrir una nueva creación y organizarse de nuevo, cual una continuidad en el devenir. Por tanto necesario es hoy día un historiador que registre el estado actual del mundo, de los países y pueblos y señale los cambios operados en costumbres y creencias, tomando el camino que al Mas’udi<sup>338</sup> había seguido al tratar los asuntos de su tiempo. Así, a efecto de que sirviera de ejemplo y guía para los historiadores y analistas futuros.<sup>339</sup>

Cheddadi afirma que, em relação ao Oriente, Ibn Khaldun não ignora que há regiões vivenciando uma decadência semelhante à descrita no Magreb, mas também está bem informado a respeito do Egito mameluco, do qual se reconhece admirador. Está, sobretudo, atento à emergência dos povos turcos, que tenta compreender e explicar, em relação ao declínio de outras áreas do mundo muçulmano.<sup>340</sup> Dos países mais longínquos, como a Índia e a China, Ibn Khaldun não tem mais do que “échos rapportés par les voyageurs et les

<sup>335</sup> **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 135. (“A cultura do mundo e seu progresso fizeram uma parada, ameaçados de destruição, faltando-lhes os homens; as cidades ficaram despovoadas, os prédios foram ao chão, os caminhos se apagaram, caíram os monumentos; enquanto as casas e os povoados ficaram sem habitantes; as nações e as tribos perderam a sua fortaleza, propiciando uma notável mudança no aspecto da sociedade humana.”)

<sup>336</sup> **ibid.** (“Parece-me que semelhante infortúnio deve ter sofrido também o Oriente, causando-lhe esse tremendo açoitamento os estragos extensivos em proporção a seus países e ao seu desenvolvimento (...).”)

<sup>337</sup> **NASSAR**, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 42. (“a decisão de fazer história está alicerçada em múltiplas e profundas exigências.”)

<sup>338</sup> “Abu Hasan Ali Al Mas’udi, autor de *las Praderas de Oro (Morudj-edz-dzahab)*, de *At-Tanbih* e várias outras obras, morreu em 345 (56 d.C.). Os trabalhos de De Sacy, Quatremère, Reinard, Sprengler e outros orientistas têm dado a conhecer amplamente as produções deste escritor. A Sociedade Asiática publicou, na segunda metade do século XIX, o primeiro volume, texto e tradução de *las Praderas de Oro*.” - Nota de Juan Feres, tradutor da edição espanhola da *Muqaddimah*, p. 94.

<sup>339</sup> **IBN JALDUN**. op. cit., p. 136. (“No momento em que o mundo experimenta uma devastação desse tipo, dir-se-ia que ele vai mudar de natureza, para vir uma nova criação e organizar-se de novo, qual uma continuidade no devir. Portanto é necessário hoje em dia um historiador que registre o estado atual do mundo, dos países e povos e assinala as mudanças ocorridas nos costumes e crenças, tomando o caminho que al Mas’udi<sup>□</sup> tinha seguido ao tratar dos assuntos de seu tempo. Assim, para que servisse de exemplo e guia para os historiadores e analistas futuros.”)

<sup>340</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. Introdução. In: **IBN KHALDUN**. *Le Livre des Exemples, 1 Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard, 2002 (texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi), p. XV.

marchands”.<sup>341</sup> Por isso, por não julgar situações somente a partir de fontes que não lhe parecem suficientemente confiáveis, o autor decidiu suprimir da versão definitiva da obra um trecho que figurava na primeira parte da *Muqaddimah* na versão redigida no Magreb. Nele fazia um julgamento de alcance universal, citado por Cheddadi, segundo o qual o mundo de sua época vivia “un basculement de la civilisation du sud vers le nord”.<sup>342</sup> E elimina também a predição de que “le vide ainsi crée dans le Sud et ses régions ne resterait pas sans lendemain”.<sup>343</sup>

A partir dessa reflexão, Cheddadi questiona comentadores ocidentais contemporâneos que têm qualificado o olhar de Ibn Khaldun de “pessimista” em relação ao Islã e, de forma mais geral, ao ser humano. Na sua opinião, a partir dessa interpretação da obra de Ibn Khaldun, muitos pesquisadores ocidentais formaram uma visão do Magreb e do Islã que coloca o acento na idéia do século XIV como uma etapa de declínio e estagnação, em contraste com uma Europa em plena efervescência. Porém, esse julgamento seria “pour le moins parcellaire, en ce que concerne la pensée d’ Ibn Khaldûn, aussi bien que la réalité historique de l’Islam au XIV<sup>e</sup> siècle”.<sup>344</sup>

Ao falar em termos bastante negativos do Magreb e do Islã de sua época, Ibn Khaldun teria guardado, segundo Cheddadi, uma atitude de neutralidade. Coerente com a sua teoria dos ciclos históricos, não observa a situação com a perspectiva de um progresso linear, mas no contexto de uma evolução cíclica: uma fase negativa que põe fim a um ciclo do poder será seguida necessariamente de uma fase positiva, de reconstrução. Assim, o século XIV se apresentaria como um período de espera de um novo ciclo da civilização (*umram*) sob a égide de um novo povo – que ele identifica, perto do fim da sua vida, com os turcos.

É alicerçado nessa interpretação mais alargada da concepção da história de Ibn Khaldun que Cheddadi critica as interpretações sobre sua suposta visão pessimista. Na verdade, ele chama a atenção para o fato de o autor acreditar que a ordem humana, uma vez atingida a maturidade, é essencialmente estável, quase imutável. E essa maturidade teria sido atingida pela civilização islâmica. Isso não significa que não haja ainda a possibilidade de aperfeiçoamentos, mas Ibn Khaldun considera, de um lado, que as ciências e as técnicas, com

<sup>341</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. Introdução. In: IBN KHALDUN. *Le Livre des Exemples, I Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard, 2002 (texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi), p. XIII. (“notícias transmitidas por viajantes e mercadores”)

<sup>342</sup> **ibid.**, p. XIV. (“um deslocamento da civilização do sul em direção ao norte”)

<sup>343</sup> **IBN KHALDUN**. *Le Livre des Exemples, I Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard, 2002 (texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi), Introdução, p. XIV. (“o vazio assim criado no sul e suas regiões não ficaria sem amanhã”.)

<sup>344</sup> **ibid.** (“bem dividido, no que diz respeito ao pensamento de Ibn Khaldûn, tanto quanto à realidade histórica do Islã no século XIV.”)

a herança acumulada dos gregos, dos persas e dos árabes, já atingiram o nível máximo do potencial do espírito humano; e pensa, também, que com o Islã – que ele considera a última religião do Livro – e com o aperfeiçoamento das ciências religiosas islâmicas, a religião atingira o seu mais alto grau de perfeição. Então, o pessimismo não tem lugar, já que “une telle conception n’était guère possible sans une confiance foncière dans les fondaments du système islamique”.<sup>345</sup>

Assim como Cheddadi, Nassar acredita que Ibn Khaldun concebeu toda a sua obra como uma forma de superar o momento de fracasso e aproveitá-lo para fecundar a experiência futura.

Por la reflexión, la vida del actor, convertido en espectador, se transforma y se metamorfosea; el fracaso se convierte en vía de triunfo. Lo que la experiencia no ha podido realizar lo hará la razón, pero sobre outro plano: la experiencia se convierte en una apertura sobre lo real y el Concepto en un medio para condensar la experiencia.<sup>346</sup>

O mergulho no estudo do passado foi para o autor um meio de compreender a sua própria época, mas “não há traço algum de amargura nessa escolha”,<sup>347</sup> e na medida em que avançava nas pesquisas que levariam à redação dos Prolegômenos, “a evolução do pensamento de Ibn Khaldun foi muito considerável”,<sup>348</sup> pois do objetivo inicial de compreender os seus próprios fracassos, passara à meta mais ambiciosa de “uma concepção global da história e a análise das estruturas sociais e políticas”.<sup>349</sup> Nesse amadurecimento que, ao que tudo indica, foi fruto de um processo solitário durante os quatro anos que passou na fortaleza de Qalat-Ibn-Salama, Ibn Khaldun constatou que “el pasado no se revela en toda su importancia sino gracias a la mediación de su experiencia política acompañada de una constante reflexión”.<sup>350</sup>

Nesse processo íntimo de procura de respostas, ele teria empreendido a aventura intelectual de “unificar lo que la vida y la historia han dividido y por lo tanto, recobrar la

<sup>345</sup> **IBN KHALDUN.** *Le Livre des Exemples, I Autobiographie, Muqaddima.* Paris: Gallimard, 2002 (texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi), Introdução, p. XV. (“tal concepção era pouco viável sem uma confiança profunda nos fundamentos do sistema islâmico”)

<sup>346</sup> **NASSAR,** Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún.* México: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 39. (“Através da reflexão, a vida do ator, convertido em espectador, transforma-se e sofre uma metamorfose; o fracasso se converte em via de triunfo. Aquilo que a experiência não pode realizar será feito pela razão, porém, em um outro plano: a experiência transforma-se em abertura sobre o real e o conceito em um meio para condensar a experiência.”)

<sup>347</sup> **LACOSTE,** Yves. *Ibn Khaldun. Nascimento da História. Passado do Terceiro Mundo.* São Paulo: Editora Ática, 1991, p. 79.

<sup>348</sup> **ibid.**

<sup>349</sup> **ibid.**

<sup>350</sup> **NASSAR,** op. cit., p. 44. (“o passado não se revela em toda a sua importância a não ser graças à mediação da sua experiência política acompanhada de uma constante reflexão”.)

armonía buscada”.<sup>351</sup> Nesse caminho, rapidamente teria chegado à conclusão de que essa unidade não poderia ser encontrada nos limites de sua experiência pessoal, “porque esa experiencia está intimamente ligada al conjunto de la historia del Oriente musulmán. La unificación pasa, pues, por el proceso entero de la historia árabe-musulmana (...)”.<sup>352</sup>

El fracaso no es finalmente sino la ocasión del surgimiento de un punto luminoso, a través del cual el pensamiento se remite a las determinaciones del devenir histórico. Si, en consecuencia, hay una oportunidad para que el triunfo sea claro, es el establecimiento de la inteligibilidad del cuadro del fracaso, es decir, la limitación de la contingencia sobre el plano de la historia.<sup>353</sup>

Quando esse processo de busca desembocou na elaboração de sua teoria da história, Ibn Khaldun sabia que estava trilhando um caminho pioneiro; tinha consciência de que inaugurara uma nova disciplina: “me parece la mía una ciencia nueva, sin precedentes”,<sup>354</sup> que foi elaborada em consequência de “profundas meditaciones”.<sup>355</sup>

Depois de criticar outros historiadores, que relacionam uma grande quantidade de fatos “sin idea de las causas (...), sin haber sabido apreciar su naturaleza ni verificar los detalles”,<sup>356</sup> desqualifica o método por eles utilizado, de simplesmente reproduzir, sem nenhum espírito crítico – “sin ningún criterio propio” –,<sup>357</sup> as versões circulantes sobre os fatos. Esses homens, “de inteligencia estrecha”,<sup>358</sup> conformam-se com seguir o caminho traçado pelos antecessores, descuidando ou ignorando “la indicación del origen de los pueblos, su desarrollo y sus modificaciones”.<sup>359</sup>

Para Cheddadi, ao longo de toda a *Muqaddimah*, Ibn Khaldun permanece atento a tudo o que é essência e o que é acidente, distinguindo o que é permanente do que é mutável, brindando o leitor com “une histoire bien informée et pertinente des institutions sociales, politiques, économiques et culturelles de la société arabo-musulmane et de certaines

<sup>351</sup> NASSAR, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 39. (“unificar aquilo que a vida e a história dividiram e, portanto, recuperar a harmonia procurada”.)

<sup>352</sup> *ibid.* (“porque essa experiência está intimamente ligada ao conjunto da história do Oriente muçulmano. A unificação passa, assim, pelo processo inteiro da história árabe-muçulmana (...)”.)

<sup>353</sup> *ibid.* (“O fracasso não é finalmente outra coisa que a oportunidade de que surja um ponto luminoso, através do qual o pensamento se remete às determinações do devir histórico. Si, como consequência, há uma oportunidade para que o triunfo seja claro, é o estabelecimento da inteligibilidade do quadro do fracasso, ou seja, a limitação da contingência sobre o plano da história.”)

<sup>354</sup> IBN JALDUN. *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 145. (“parece-me a minha uma ciência nova, sem precedentes”)

<sup>355</sup> *ibid.* (“profundas meditações”)

<sup>356</sup> *ibid.*, p. 95. (“sem idéia das causas (...), sem ter sabido desvendar sua natureza nem verificar os detalhes”)

<sup>357</sup> *ibid.* (“sem nenhum critério próprio”)

<sup>358</sup> *ibid.* (“de inteligência estreita”)

<sup>359</sup> *ibid.* (“a indicação da origem dos povos, seu desenvolvimento e suas modificações”.)

institutions juives et chrétiennes”.<sup>360</sup> Mas não podemos ignorar, enfatiza Cheddadi, que Ibn Khaldún se mantém amarrado ao arcabouço conceitual, filosófico e jurídico das culturas helenista, iraniana e árabe medieval, presente em noções e conceitos “aristotélicos, galénicos, hipocráticos e ptolomaicos”.<sup>361</sup>

Ibn Khaldun afirma que está oferecendo ao leitor uma história apoiada no estudo dos fatos e não em argumentações teóricas. Diz ele a respeito do seu método:

[...] he creado un método novedoso en el campo de la historiografía, inventando un sistema al respecto sorprendente y un procedimiento totalmente mío. [...] De tal manera he hecho comprender las causas de los acontecimientos [...].<sup>362</sup>

Que mudança substancial estava introduzindo Ibn Khaldun no estudo da história? O professor Mahmoud Dhaouadi, da Universidade de Túnis, dá a seguinte explicação:

Il s’agit ici d’abandonner la méthode utilisée dans la vérification de la transmission intacte du *Hadith* (les paroles et les actes du prophète Mahomet). Le *Hadith* est jugé vrai dans la mesure où son appartenance au Prophète est confirmé à travers une série complète des narrateurs honnêtes bien connues dans le milieu par leur piété et bonté. Cette méthode était adoptée par les historiens musulmans dans leurs oeuvres majeures; malgré que dans plusieurs cas il n’était possible pour les historiens de suivre, à travers la série des narrateurs, l’information nécessaire sur les événements historiques jusqu’à leur première source, comme c’est le cas dans le *Hadith*. Ainsi, Ibn Khaldoun découvrait que la démarche adoptée par les experts du *Hadith* n’est pas la bonne voie pour vérifier, sur le terrain, l’authenticité des événements historiques du passé et du présent.<sup>363</sup>

O desafio era, assim, separar a metodologia utilizada nas ciências corânicas para verificar a autenticidade de tradições atribuídas ao profeta Maomé – que constituem, como se sabe, junto com o livro sagrado, o Corão, as fontes de legitimidade do direito islâmico – do

<sup>360</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. Introdução. In: IBN KHALDUN. *Le Livre des Exemples, 1 Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard, 2002 (texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi), p. XXIV. (“uma história bem fundamentada e pertinente das instituições sociais, políticas, econômicas e culturais da sociedade árabe-muçulmana e de algumas instituições judaicas e cristãs.”)

<sup>361</sup> **ibid.**, p. XXIV.

<sup>362</sup> **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 96. (“[...] criei um método novo no campo da historiografia, inventando um sistema a respeito disso surpreendente e um procedimento totalmente meu. [...] De tal maneira fiz compreender as causas dos acontecimentos [...].”)

<sup>363</sup> **DHAOUADI**, Mahmoud. Ibn Khaldoun précurseur des sciences humaines, comunicação apresentada no Colóquio *Ibn Jaldún, El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*, realizado em Granada, Espanha, em junho de 2006. (Trata-se aqui de abandonar o método aplicado na verificação da transmissão fiel do *Hadith* (as palavras e os escritos do profeta Maomé). O *Hadith* é considerado autêntico à medida que seu pertencimento ao Profeta é confirmado através de uma série completa dos narradores honestos bastante conhecidos no meio por sua devoção e bondade. Este método era adotado pelos historiadores muçulmanos em suas obras mais importantes; apesar de em muitos casos não ser possível para os historiadores acompanhar, através da série dos narradores, a informação necessária sobre os acontecimentos históricos até sua fonte, como é o caso no *Hadith*. Dessa forma, Ibn Khaldoun descobria que a atitude adotada pelos experts do *Hadith* não é o caminho certo para verificar, nesse plano, a autenticidade dos acontecimentos históricos do passado e do presente.)

método usado no estudo da história. Para isso era necessário romper com a tradição de toda uma escola de historiadores. “Es la intención general de su obra la que ha escandalizado las inteligencias estrechas. Abandonar la vía de la tradición para conocer los estados de las generaciones pasadas y futuras. He ahí la fuente del escándalo.”<sup>364</sup>

De l'autre côté, la découverte de la nouvelle science de la civilisation humaine par Ibn Khaldoun était le résultat de deux crises: la crise de la discipline de l'histoire déjà soulignée et les crises dont témoignaient les états arabo-musulmans surtout au Maghreb et en Andalousie/Espagne. D'où l'émergence et l'établissement de la nouvelle science khaldounienne étaient pleinement indigènes.<sup>365</sup>

Esse passo tinha tão grande significado e tão profundas significações que Ibn Khaldun, à exceção de seu discípulo no Cairo, al-Maqrizi, não inaugurou nenhuma escola nem teve seguidores.

Aunque nos consta que conoció notoriedad en todo el Magreb, en Egipto y en Damasco, su ciencia (...) no fue continuada ni sacaron provecho de ella sus contemporáneos. Será necesario esperar a principios del siglo XVIII, en Oriente, y a los comienzos del siglo XIX en Occidente, para que podamos asistir a una verdadera y respetuosa recuperación de la obra de Ibn Jaldún.<sup>366</sup>

Mas é essa nova formulação teórica que faz com que seja possível afirmar que dos muitos “grandes historiadores”<sup>367</sup> do mundo islâmico do século XIV, “fue Ibn Jaldún el que tuvo más éxito, al transformar el sentido del carácter fundamental de la historia de la sociedad humana en una ciencia con sus propias reglas”.<sup>368</sup>

Na escolha do que hoje chamaríamos o *corpus* documental da pesquisa, também coloca Ibn Khaldun muita ênfase, mesmo que não tivesse vocabulário apropriado nem

<sup>364</sup> NASSAR, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 225. (“É a intenção geral da obra a que escandalizara as inteligências estreitas. Abandonar a via da tradição para conhecer os estados das gerações passadas e futuras. Eis a origem do escândalo.”)

<sup>365</sup> DHAOUADI, Mahmoud. Ibn Khaldoun précurseur des sciences humaines, comunicação apresentada no Colóquio *Ibn Jaldún, El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*, realizado em Granada, Espanha, em junho de 2006. (Por outro lado, a descoberta da nova ciência da civilização humana por Ibn Khaldoun era o resultado de duas crises: a crise da disciplina da história já assinalada e as crises que testemunhavam os Estados árabe-muçulmanos, sobretudo no Magreb e em Andaluzia/Espanha. Daí a emergência e o estabelecimento da nova ciência khaldouniana eram plenamente nativas.)

<sup>366</sup> MARTOS QUESADA, Juan. La obra de Ibn Jaldún, enlace entre los historiadores clásicos y modernos. Comunicação apresentada no Colóquio *Ibn Jaldún, El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*, realizado em Granada, Espanha, em junho de 2006. (“Mesmo que consta que conheceu notoriedade em todo o Magreb, no Egito e em Damasco, sua ciência (...) não foi continuada nem dela tiraram proveito seus contemporâneos. Será necessário aguardar o princípio do século XVIII, no Oriente, e o começo do século XIX no Ocidente, para que possamos assistir a uma verdadeira e respeitosa recuperação da obra de Ibn Jaldún.”)

<sup>367</sup> SHATZMILLER, Maya. Ibn Jaldún y los historiadores del siglo XIV. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. VIGUERA MOLINS, María Jesús (org.), Sevilha: El Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, p. 362.

<sup>368</sup> *ibid.* (“foi Ibn Jaldún quem teve mais sucesso, ao transformar o sentido do caráter fundamental da história da sociedade humana em uma ciência com suas próprias regras.”)



propriamente desenvolvido o conceito de documento. Eis a explicação que o autor brinda das escolhas e ciudados que fazem parte do trabalho do historiador:

La norma por observar para discernir en los relatos lo verdadero de lo falso se fundamenta en la apreciación de lo posible y de lo imposible y consiste en examinar la sociedad humana, es decir, la civilización, y distinguir por un lado, lo que es inherente a su esencia y a su naturaleza y, por el otro, lo que es accidental y que no debe tomarse en cuenta, reconociendo, asimismo lo inadmisibile. Procediendo así, tendremos una regla segura, para distinguir, en cuanto suceso y noticia, la verdad del error, lo verdadero de lo falso, valiéndonos de un método demostrativo que no dejará lugar alguno a la duda.<sup>369</sup>

Mas há uma outra questão a ressaltar na nova ciência que Ibn Jaldun reivindica ter criado. Não só os métodos são diferentes, também o objeto de estudo, que não mais é a sucessão de califas e altos funcionários, mas a sociedade humana:

Sabed que la historia tiene por verdadera finalidad hacernos conocer el estado social del hombre, en su dimensión humana, o sea la urbanización y civilización del mundo y de darnos a entender los fenómenos concomitantes.<sup>370</sup>

Esse distanciamento do caminho trilhado pelos seus contemporâneos causa “surpresa”, nas palavras de Martos Quesada, quando tomamos consciência de que Ibn Khaldun viveu no século XIV,

es decir [fue] contemporáneo de historiadores árabes que, como Ibn al-Jatib, aún identificaban la Historia con relación de sucesos de reyes y sultanes; o como Ibn Battuta, Marco Polo o Ruy González de Clavijo, que preferían el género descriptivo al analítico en sus relatos histórico-geográficos; o como los historiadores hispanos Florián de Ocampo o Diego Hurtado de Mendoza, condicionados aún por los cánones historiográficos heredados de los romanos; o bien como el gran cronista francés Froissart, valedor de una historia repleta de tintes moralistas y filosóficos.<sup>371</sup>

<sup>369</sup> **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 145. (“A norma a ser observada para separar nos relatos o verdadeiro do falso se fundamenta na apreciação do possível e do impossível e consiste em examinar a sociedade humana, isto é, a civilização, e distinguir de um lado, aquilo que é inerente a sua essência e a sua natureza e, de outro, o que é acidental e que não deve ser levado em conta, reconhecendo, ainda, o inadmissível. Ao proceder assim, teremos uma regra segura para distinguir, em todos os eventos e notícias, a verdade do erro, o verdadeiro do falso, utilizando um método demonstrativo que não deixará lugar algum à dúvida.”) Para a versão integral deste trecho da obra, ver a *Antologia de fontes*.

<sup>370</sup> **ibid.**, p. 141. (“Sabei que a história tem por verdadeira finalidade nos fazer conhecer o estado social do homem, em sua dimensão humana, ou seja, a urbanização e a civilização do mundo e nos permitir entender os fenômenos concomitantes.”)

<sup>371</sup> **MARTOS QUESADA**, Juan. La obra de Ibn Jaldún, enlace entre los historiadores clásicos y modernos. Comunicação apresentada no Colóquio *Ibn Jaldún, El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*, realizado en Granada, Espanha, em junho de 2006. (“ou seja [foi] contemporâneo de historiadores árabes que, como Ibn al-Jatib, ainda identificavam a História como relação de sucessos de reis e sultões; ou como Ibn Battuta, Marco Polo ou Ruy González de Clavijo, que preferiam o gênero descriptivo ao analítico em seus relatos histórico-geográficos; ou como os historiadores espanhóis Florián de Ocampo ou Diego Hurtado de Mendoza, condicionados ainda por cânones

Ao colocar como objeto de estudo a sociedade e a civilização, Ibn Khaldun adota, na visão de Cheddadi,

un point de vue naturaliste et universaliste. Il conçoit la société humaine et la civilisation, voire l'histoire, comme des réalités naturelles, et il explique l'existence et le développement de la civilisation par les lois de la nature (la géographie, l'écologie, la psychologie humaine, la biologie). La même attitude se retrouve dans le naturalisme moderne comme doctrine sociale. Le postulat de l'unité de l'homme, qui est à la base de l'anthropologie et de la sociologie modernes dans leur ultime développement, se retrouve également chez Ibn Khaldûn. En effet, l'unité du genre humain, qui échappe par définition aux contingences historiques, est envisagée par lui comme un postulat fondamental. C'est à partir de là qu'il peut construire des concepts universels comme ceux de sociabilité, de pouvoir, et de civilisation, valables pour toute société.<sup>372</sup>

Porém, mais uma vez, ele insiste na necessidade de entender as limitações dos conceitos de Ibn Khaldun, para não cair na tentação de fazer extrapolações inadequadas.

On doit faire remarquer ici que l'universalisme d'Ibn Khaldûn rencontre des limites. S'il a la prétention de penser l'humanité dans sa globalité, dans toute la profondeur du passé et toute l'extension de l'espace, les lois qu'il dégage pour son modèle de système civilisation n'atteignent pas le degré de généralité ou d'universalité qu'il croit pouvoir leur donner.<sup>373</sup>

Quais são as limitações para as quais Cheddadi chama a atenção? São de dupla origem: de um lado, o campo de observação direto, geograficamente reduzido ao Magreb; de outro, as fontes disponíveis.

Il se heurte à deux limitations: celle de son information historique, restreinte à la littérature historiographique arabe et à quelques éléments extrêmement réduits des littératures religieuses et historiques juives et chrétiennes; et celle de ses enquêtes et de ses observations sociologiques ou anthropologiques, dont le terrain ne dépasse pas le cadre maghrébin. Ainsi, manquant d'une base concrète pour appréhender la société humaine et les cultures dans leur diversité, il n'a pas conscience qu'en

---

historiográficos herdados dos romanos; ou bem como o grande cronista francês Froissart, fazedor de uma história cheia de tintas moralistas e filosóficas. “)

<sup>372</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. *Quelles perspectives pour les études khaldûniennes?* Comunicação apresentada no Colóquio *Ibn Jaldûn, El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*, realizado em Granada, Espanha, em junho de 2006. (“um ponto de vista naturalista e universalista. Ele concebe a sociedade humana e a civilização, e mesmo a história, como realidades naturais, e explica a existência e o desenvolvimento da civilização pelas leis da natureza (a geografia, a ecologia, a psicologia humana, a biologia). A mesma atitude se repete no naturalismo moderno como doutrina social. O princípio da unidade do homem, que está na base da antropologia e da sociologia modernas em seu último desenvolvimento, reaparece igualmente em Ibn Khaldûn. Com efeito, a unidade do gênero humano, que escapa por definição às contingências históricas, é apresentada por ele como um postulado fundamental. É a partir daí que ele pode construir conceitos universais como os de sociabilidade, poder e civilização, válidos para toda sociedade”.)

<sup>373</sup> **ibid.** (“Deve-se observar aqui que o universalismo de Ibn Khaldûn encontra limites. Se ele tem a pretensão de pensar a humanidade em sua totalidade, em toda a profundidade do passado e toda a extensão do espaço, as leis que ele destaca para seu modelo de sistema de civilização não atingiram o grau de generalidade ou de universalidade que ele acredita poder lhes dar.”)

définitive, en croyant décrire la société et la civilisation humaine en général, il n'a fait que rendre compte de sa propre société et de sa propre civilisation.<sup>374</sup>

Sem desconhecer em absoluto a importância do legado do historiador magrebino, “dont la richesse et l'originalité nous réservent sans doute encore bien des surprises”,<sup>375</sup> depreende-se das reflexões citadas a necessidade de ter presente que “la science d'Ibn Khaldûn fait partie intégrante de la Science médiévale arabe”.<sup>376</sup> Sendo assim, conserva os seus fundamentos metafísicos e epistemológicos: “la primauté de la religion et de la foi, et la clôture du savoir”.<sup>377</sup> Ou seja, “la science d'Ibn Khaldûn est née dans un monde dont l'édifice social, politique et culturel n'est pas remis en cause, malgré des bouleversements importants”.<sup>378</sup>

Mas, Cheddadi, que é marroquino, sabe bem que Ibn Khaldun, ao fazer da sociedade o seu objeto de estudo e ao afastar-se da tradição no estudo da história, estava, mesmo sem se propor, chegando aos limites possíveis, na época, da independência de pensamento. Ele reconhece-o com estas palavras, quando analisa o porquê do historiador não ter tido seguidores, entre os seus contemporâneos, nem nas épocas posteriores:

D'autre part, en étudiant la société et l'histoire comme objets naturels, l'approche d'Ibn Khaldûn, si elle était poussée plus loin, se serait heurtée aux conceptions religieuses de l'Islam au sujet de l'autorité divine et de la liberté de penser, qu'il n'était pas à l'ordre du jour de remettre en cause.<sup>379</sup>

Daí a proposta de um novo caminho para os estudos jaldunianos, que nem pretenda fazer do historiador um precursor das modernas ciências sociais – cujos fundamentos epistemológicos são outros –, nem ignore que a escassa repercussão da sua obra no seu tempo indicaria que ele ousou pensar com uma liberdade cujas consequências os seus contemporâneos não tinham condições de assumir.

<sup>374</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. *Quelles perspectives pour les études khaldûniennes?* Comunicação apresentada no Colóquio *Ibn Jaldûn, El Méditerranée en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*, realizado em Granada, Espanha, em junho de 2006. (“Ele esbarra em duas limitações: a de sua informação histórica, restrita à literatura historiográfica árabe e a alguns elementos extremamente reduzidos das literaturas religiosas e históricas judaicas e cristãs; e a de suas pesquisas e observações sociológicas ou antropológicas, cujo terreno não ultrapassa a situação maghrébin. Deste modo, pela falta de uma base concreta para apreender a sociedade humana e as culturas em sua diversidade, ele não tem consciência de que, finalmente, acreditando descrever a sociedade e a civilização humana em geral, ele só deu conta de sua própria sociedade e civilização”.)

<sup>375</sup> **ibid.** (“cujas riqueza e originalidade nos reservam sem dúvida ainda muitas surpresas”)

<sup>376</sup> **ibid.** (“a ciência de Ibn Khaldûn é parte integrante da Ciência medieval árabe”)

<sup>377</sup> **ibid.** (“a preponderância da religião e da fé, e o enclausuramento do saber”)

<sup>378</sup> **ibid.** (“a ciência de Ibn Khaldûn teve início em um mundo cujo conjunto social, político e cultural não foi posto em discussão, apesar das transformações importantes”)

<sup>379</sup> **ibid.** (“Por outro lado, estudando a sociedade e a história como objetos naturais, a abordagem de Ibn Khaldûn, se fosse mais longe, esbarraria nas concepções religiosas do islã no que diz respeito à autoridade divina e à liberdade de pensar, de que não se cogitava questionar.”)

Une réflexion plus poussée sur la réception, en son temps, de l'œuvre d'Ibn Khaldûn peut avoir des répercussions cruciales sur notre approche globale de la culture musulmane à l'époque médiévale et à notre époque, en en révélant à la fois les potentialités et les limites. Elle peut également contribuer à un dialogue plus riche et plus fructueux entre la modernité et l'islam.<sup>380</sup>

## 2.2.2 - IBN BATTUTA, O VIAJANTE DO ISLÃ

No Capítulo XVIII da *Muqaddimah* (Os vestígios de uma dinastia estão em relação direta com a sua potência original,) Ibn Khaldun faz menção a Ibn Battuta (1304-1369), afirmando que,

Bajo el reinado del sultán merinida Abu Inan, un miembro del cuerpo de jeques de Tánger, llamado Ibn Battuta, reaparece en el Maghreb. Una veintena de años anteriormente se había ido a Oriente, en donde había recorrido Iraq, Yemen y la India. En el curso de sus viajes visitó Delhi, capital de la India, y fue presentado a Mohamed Sha, sultán de ese imperio. Este príncipe lo acogió bondadosamente y le confió el cargo de gran *cadi* malikita. Vuelto al Maghreb, Ibn Battuta fue recibido por el sultán Abu Inan (...)<sup>381</sup>

A referida citação foi feita por Ibn Khaldun em um contexto muito particular, no meio do relato de um encontro que teve com Fares Ibn Wardar, “el célebre visir”,<sup>382</sup> a quem, falando sobre as viagens de Ibn Battuta, o nosso historiador afirmara que partilhava do ceticismo com que algumas dessas aventuras estavam sendo recebidas. O vizir, segundo o depoimento de Ibn Khaldun, teria respondido que devia evitar considerar como falso um relato só porque não podia verificar diretamente se ele era verdadeiro. “No debes jamás desmentir un hecho por la sola razón de que a ti no te consta.”<sup>383</sup>

<sup>380</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. *Quelles perspectives pour les études khaldûniennes?* Comunicação apresentada no Colóquio *Ibn Jaldún, El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*, realizado em Granada, Espanha, em junho de 2006. (“Uma reflexão mais voltada para a recepção, no seu tempo, da obra de Ibn Khaldûn pode ter repercussões cruciais sobre nossa abordagem global da cultura muçulmana na época medieval e em nossa época, revelando ao mesmo tempo as potencialidades e os limites. Ela pode igualmente contribuir para um diálogo mais rico e mais proveitoso entre a modernidade e o islã.”)

<sup>381</sup> **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 364. (“Sob o reinado do sultão merinida Abu Inan, um membro do corpo de xeques de Tánger, chamado Ibn Battuta ,reaparece no Magreb. Uns vinte anos antes tinha viajado para o Oriente, onde tinha percorrido o Iraque, Iêmen e a Índia. No curso de suas viagens visitou Délhi, capital da Índia, e foi apresentado a Mohamed Sha, sultão desse império. Este príncipe o acolheu bondosamente e confiou-lhe o cargo de grande *cadi* malikita. Quando voltou ao Magreb, Ibn Battuta foi recebido pelo sultão Abu Inan (...).”)

<sup>382</sup> Fares Ibn Wardar era visir do sultão merinida Abu Inan. Nota do tradutor, Juan Feres. In: **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 364. (“o famoso vizir”)

<sup>383</sup> **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 365. (“Não debes jamás desmentir un fato só porque a ti não te consta.”)

Mas Ibn Khaldun usa o episódio para insistir na sua tese: no caso do estudo da história, é sim necessário o espírito crítico, de forma a não aceitar a veracidade de qualquer dado só porque ele é reiteradamente citado. Recomenda, então, mais uma vez, “distinguir, por el simple buen sentido y la rectitud del instinto, lo que corresponde al dominio de lo posible, rechazando lo demás”.<sup>384</sup> Em relação às viagens e à figura de Ibn Battuta se abstém de fazer qualquer outro comentário.

Dado que a viagem, mesmo a regiões distantes, não era incomum, muito pelo contrário, nos domínios islâmicos, desde muitos séculos atrás, é possível que não fosse o périplo e sim certas façanhas contadas por Ibn Battuta, as que merecessem a acolhida cética de alguns de seus contemporâneos. Não temos como saber se efetivamente foi isso o que aconteceu com o nosso historiador.

O destacado viajante do Islã medieval nascera no mesmo Magreb de Ibn Khaldun, uns trinta anos antes que ele:

Dans le Maroc merinide, à Tânger, naît, le lundi 17 *rajab* de l’an 703 de l’Hégire (lundi 24 février 1304 après Jésus-Christ), Chams ad-Din Abu ‘Abd Allah Muhammad ibn Abd Allah ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Yusuf al-Lawati at’T’anji, que nous connaissons, plus simplement, sous le nom d’Ibn Battuta.<sup>385</sup>

Descendente de uma família da tribo berbere de Lawita, Ibn Battuta dedicou 28 anos, em oito viagens diferentes, a percorrer boa parte do mundo conhecido, especialmente os domínios do Islã. Pouco se sabe de sua infância e juventude, salvo que empreendeu a primeira viagem muito novo, aos 22 anos de idade, depois de ter estudado as ciências jurídicas e religiosas que normalmente faziam parte da formação de um muçulmano de família abastada.

O livro que narra suas experiências,<sup>386</sup> *Tuhfat al-Nuzzar fi Ghara'ib al-Amsar wa-'Aja'ib al-Asfar* (que poderia ser traduzido como “Um presente para aqueles que contemplam as Belezas das Cidades e as Maravilhas da Viagem”), foi ditado durante dois anos ao erudito andaluz Ibn Juzayy al-Kalbi (1321-1356), que era poeta da corte merínida de Fez, durante o reinado do sultão Abu Inan (1348-1358). É um relato rico em descrições de rotas marítimas, localidades, costumes e detalhes das próprias viagens.

<sup>384</sup> Idem ibidem, p. 365. (“distinguir, pelo simples bom senso e a retitude do instinto, o que corresponde ao domínio do possível, rejeitando o resto”)

<sup>385</sup> MIQUEL, André. Ibn Battuta. In: JULIEN, Charles Andre (org.). *Les Africaines*. Paris: Éditions J.A., 1977. Tome 1. p. 118. (“No Marrocos merínida, em Tânger, nasce, segunda-feira 17 rajab do ano 703 da Hégira [segunda-feira, 24 de fevereiro de 1304 d.C.], Chams ad-Din Abu ‘Abd Allah Muhammad ibn Abd Allah ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Yusuf al-Lawati at’T’anji, que conhecemos, mais simplesmente, pelo nome de Ibn Battuta.”)

<sup>386</sup> IBN BATTUTA. *A través del Islam* Madri: Alianza Literária, 2005.

A motivação inicial da viagem era a peregrinação ritual (*hajj*) a Meca. Uma experiência que, além das recompensas no plano religioso, permitia que as sociedades islâmicas dos diferentes continentes tomassem conhecimento das novidades políticas, científicas e filosóficas do momento e trocassem informações de todo tipo. Mas, tendo chegado a Alexandria, Ibn Battuta teve um sonho que mudou os seus planos. Enquanto dormia, sentiu-se transportado nas asas de um enorme pássaro em direção a Meca, depois ao Iêmen e mais tarde rumo ao Oriente, ao Sul e finalmente, ao Oeste, onde era abandonado.

Interpretado por um xeque, o sonho mostrou-se uma revelação das longas viagens que iria empreender. Levado a sério pelo piedoso viajante, que descobrira a sua alma aventureira, esse áugure lhe fez prometer que, se possível, jamais retornaria pelo caminho já visitado. “La piété, certes, restera: nombre de pérégrinations, de séjours s’expliquent par elle. Mais combien d’autres pour la seule joie d’apprendre, de voir, de rencontrer, de risquer!”<sup>387</sup>

Assim, durante a primeira viagem (1325-1326), visita o Norte da África, Egito, Síria e Palestina, a península arábica (Medina e Meca), Iraque, Irã e volta a Meca. Em 17 de novembro de 1326, sai novamente de Meca, com uma caravana, visita pela segunda vez o túmulo do profeta Maomé em Medina, retorna ao Iraque – onde, na cidade de Nejd, visita o túmulo de Ali, o genro de Maomé que deu origem ao xiísmo –,<sup>388</sup> passa por Basra e segue caminho até Ispahan. Volta mais uma vez ao Iraque e daí retorna a Meca, onde ficará durante três anos (1327-1330), “et ne notera guère, de tout ce séjour, que ses pélerinages et notabilités qu’il y vit”.<sup>389</sup>

Uma terceira viagem leva-o ao Iêmen, onde conhece a cidade de Aden e “ici, la mer va jouer son rôle: embarqué à Djedda,<sup>390</sup> Ibn Battuta est jété par le vent sur la côte africaine”.<sup>391</sup> Da costa oriental africana regressa através de Omã e o Golfo Pérsico a Meca, na sua terceira peregrinação (1332) à cidade sagrada do Islã. A partir da quarta viagem, os percursos tornam-se mais amplos. Depois de percorrer o Nilo, cruzando o Egito, retorna à Palestina e, num navio genovês, entra em território otomano, chegando a Constantinopla. Daí passa ao interior

<sup>387</sup> MIQUEL, André. Ibn Battuta. In: JULIEN, Charles Andre (org.) *Les Africaines*. Paris: Éditions J.A., 1977 Tome 1. p. 118. (“A devoção, certamente, permanecerá: o número de peregrinações, estadias se explicam por ela. Mas quantos outros pelo único prazer de aprender, de ver, de encontrar, de arriscar!”)

<sup>388</sup> Ao longo de toda a *rihla*, Ibn Battuta demonstra particular interesse pelos temas religiosos. Naturalmente as referências ao Islã são as mais numerosas, e geralmente deixa expresso o seu desacordo com os xiitas e com outras seitas que considera heréticas. (Ver: FANJUL, Serafin. Introducción. In: IBN BATUTA. *A través del Islam*. Madri: Alianza Literária, 2005, p. 44-45).

<sup>389</sup> MIQUEL, André. Ibn Battuta. In: JULIEN, Charles Andre (org.) *Les Africaines*. Paris: Éditions J.A., 1977 Tome 1. p. 120. (“e pouco registrará, de toda essa estadia, senão as peregrinações e personalidades que ele viu”.)

<sup>390</sup> Djedda fica na Arábia Saudita. (“Aqui, o mar vai exercer seu papel: embarcado em Djedda”)

<sup>391</sup> *ibid.* (“Ibn Battuta é lançado pelo vento sobre a costa africana”)

da Rússia e visita Cabul, no Afeganistão, para logo chegar ao vale do Indo, em 1º de *Muharram* de 734 (12 de setembro de 1333), segundo sua própria cronologia.<sup>392</sup>

“Le voici à Delhi, où il restera en effet – c’est à n’y pas croire! – jusqu’en 1342.”<sup>393</sup> Efetivamente, na Índia, sob domínio islâmico no norte e no centro, passa a residir por quase dez anos, aproveitando a política do sultanato de “importación de nuevos emigrantes musulmanes – y mejor árabes – para fortalecer su propia estructura administrativa frente a la masa de población hostil”.<sup>394</sup> O fato de falar árabe e a sua formação em ciências jurídicas, “carta de recomendación muy apreciable ante el poder musulmán”,<sup>395</sup> fazem com que seja nomeado *cadi* (juiz) de Délhi. Esse longo período na Índia lhe permite fazer uma interessante descrição do funcionamento do sultanato.

A quinta viagem começa com a sua nomeação, pelo sultão Mohammad Tughlaq, como embaixador na China, levando-o a abandonar Délhi em julho de 1342. Nessa ocasião, a viagem é problemática, já que, entre outras adversidades que irá enfrentar, uma tempestade destrói a frota da embaixada. Obrigado, a partir desse episódio, a refazer todos os planos, há uma passagem por Goa e outra pelas Ilhas Maldivas – das quais o relato de Ibn Battuta constitui uma das poucas fontes documentais sobre o medievo – onde também exerceu a função de *cadi*.<sup>396</sup> Na passagem por essas ilhas estão algumas das poucas descrições de sua vida privada, pois o viajante fala dos quatro casamentos e ainda das concubinas.<sup>397</sup>

A sexta viagem leva-o até a China (1347), depois de visitar Bengala e Assam. “Mais la Chine lui pèse: ici, l’Islam ne constitue que d’infimes communautés, noyées au sein d’une masse païenne: c’en est trop pour lui, a l’en croire.”<sup>398</sup> A sétima viagem já é de regresso: aproveita para fazer a quarta e última peregrinação a Meca (novembro de 1348), encontra em Gaza os primeiros rastros da Peste Negra, e retorna a Fez, em novembro de 1349.

Ainda haverá de viajar, mas já não serão percursos muito distantes nem longos. Visitará al-Andalus em 1350, cruzando o Mediterrâneo a partir de Ceuta, e a África negra,

<sup>392</sup> FANJUL, Serafin. Introducción. In: IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Madri: Alianza Literária, 2005, p. 33

<sup>393</sup> MIQUEL, André. Ibn Battuta. In: JULIEN, Charles Andre (org.) *Les Africaines*. Paris: Éditions J.A., 1977 Tome 1. p. 122. (“Ei-lo em Délhi, onde ficará efetivamente – não dá para acreditar! – até 1342.”)

<sup>394</sup> FANJUL, op. cit., p. 37. (“importação de novos imigrantes muçulmanos – e melhor árabes – para fortalecer sua própria estrutura administrativa perante a massa de população hostil”)

<sup>395</sup> FANJUL, op. cit., p. 37. (“carta de recomendação muito apreciada pelo poder muçulmano”)

<sup>396</sup> A islamização das Ilhas Maldivas tinha acontecido em meados do século XII ou no século XIII, segundo crônica dos reis de Male (ou Mahal), citada por Fanjul. (Ver: FANJUL, Serafin. Introducción. In: IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Madri: Alianza Literária, 2005, p. 63.)

<sup>397</sup> Ibn Battuta escassamente oferece detalhes de sua vida pessoal, hábito aliás partilhado pelos escritores árabes em geral, “reacios a explicar su intimidad”. (Ver: FANJUL, Serafin. Introducción. In: IBN BATTUTA. *A través del Islam* Madri. Alianza Literária, 2005 p. 34.)

<sup>398</sup> MIQUEL, op. cit., p. 124. (“Mas a China lhe pesa: nesse momento o islã constitui apenas ínfimas comunidades, submersas no seio de uma massa pagã: é demais para ele, ter que acreditar nisso.”)

através das areias do Saara. Da primeira dessas viagens, informa que chegou a terras andaluzas quando “acababa de fallecer el tirano de los cristianos, Adfunus [Alfonso XI] que pusiera cerco a la Montaña [Gibraltar] por espacio de diez meses (...) pereció de la peste, a la que temía como nadie”,<sup>399</sup> e também oferece testemunho do esplendor ainda vivo do que restava da Espanha muçulmana, através da seguinte descrição da capital do reino nasri:

Después continué la marcha hacia Granada, capital del país de al-Andalus, novia de sus ciudades. Sus alrededores no tienen igual entre las comarcas de la tierra toda, abarcando una extensión de cuarenta millas, cruzada por el famoso río Genil y por otros muchos cauces más. Huertos, jardines, pastos, quintas y viñas abrazan a la ciudad por todas partes. Entre sus parajes más hermosos se cuenta la Fuente de las Lágrimas, un monte donde hay huertas y jardines, sin parecido alguno posible.<sup>400</sup>

Finalmente, na sua oitava e última viagem, atravessando os confins do Saara, chegará Ibn Battuta a Malí, em 1352. Entre as pitorescas descrições do reino africano, em determinado momento nosso viajante define as “virtudes y defectos de los negros, a mi entender”,<sup>401</sup> assinalando entre as primeiras, o fato que nesses territórios “ni los viajeros ni los lugareños tienen que temer a los ladrones”<sup>402</sup> e que são tão assíduos para a oração das sextas-feiras que “la persona que no madruga para acudir a la mezquita no encuentra dónde rezar por el mucho gentio presente”.<sup>403</sup> Entre os defeitos, o que mais escandaliza o piedoso viajante é que “las siervas, las esclavas y las niñas aparezcan en público desnudas, mostrando las vergüenzas”.<sup>404</sup>

Retorna em 1353 ao Marrocos, depois de ter percorrido 120 mil quilômetros,<sup>405</sup> e começa a organizar e ditar as suas memórias de viagem a Ibn Yuzayy, “que fallecerá poco después de terminar el trabajo”.<sup>406</sup> Assinale-se que

la práctica de dictar (y reconocer que se ha hecho) no significaba desdoro alguno, y era corriente en Europa y en los pueblos islámicos. Marco Polo dicta sus andanzas al maese Rustichello, de Pisa, estando preso en Génova el año 1298; entre los

<sup>399</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam* Madri. Alianza Literária, 2005, p. 793. (“Acabava de morrer o tirano dos cristãos, Adfunus [Alfonso XI] que sitiara a Montanha [Gibraltar] por espaço de dez meses (...) faleceu da peste, da que tinha medo como ninguém”)

<sup>400</sup> **ibid.**, p. 798. (“Depois continuei a viagem para Granada, capital do país de al-Andalus, noiva de suas cidades. Seus arredores não têm igual entre as comarcas da terra toda, abarcando uma extensão de quarenta milhas, cruzada pelo famoso rio Genil e por outros muitos riachos mais. Hortas, jardins, sítios, e vinhedos abraçam a cidade por todas as partes. Entre suas localidades mais belas está a Fonte das Lágrimas, um monte onde há hortas e jardins, sem igual.”)

<sup>401</sup> **ibid.**, p. 820. (“virtudes e defeitos dos negros, a meu entender”)

<sup>402</sup> **ibid.**, p. 820. (“nem os viajantes nem os habitantes do local devem ter medo dos ladrões”)

<sup>403</sup> **ibid.**, p. 820. (“a pessoa que não madruga para chegar cedo na mesquita não encontra onde rezar porque ela enche de gente”)

<sup>404</sup> **ibid.**, p. 821. (“as servas, as escravas e as meninas apareçam em público nuas, mostrando as vergonhas”)

<sup>405</sup> As viagens de Ibn Battuta, somadas, cobrem um périplo que é três vezes superior ao percurso do veneziano Marco Polo (1254-1324).

<sup>406</sup> **FANJUL,** Serafin. Introducción. In: **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri: Alianza Literária, 2005, p. 46. (“que irá falecer pouco depois de terminar o trabalho”)



musulmanes basta citar a Abu Hamid el Granadino,<sup>407</sup> quien relata sus peripécias a Awn al-Dinn; y aún podríamos continuar con la lista de escritores españoles: Cabeza de Vaca, por ejemplo, en sus Comentarios.<sup>408</sup>

O trabalho fica pronto em dezembro de 1355 e, a partir daí, “Ibn Juzayy [qui] lui-même, aura revu et remis au propre tout cela, avec quelques pages de son cru, en çafar 757 (février 1356)”.<sup>409</sup> Assinale-se que o estilo da obra, simples e leve em geral, por vezes torna-se mais formal, permitindo constatar uma interferência – explícita ou não – do poeta-escritor, que parece receoso da leveza da *rihla*, destinada a ser lida perante o sultão da corte de Fez, e que, por isso, requereria, na sua visão, uma produção mais sofisticada.

Terminada a missão de perenizar a memória de seu périplo mediante a escrita, a consciência do dever cumprido parece impulsionar o viajante a empreender mais uma aventura. Mas essa viagem, a derradeira, não lhe dá tempo de chegar às fronteiras de seu país natal, pois morre no início da travessia. “Ibn Battuta sort aussi de l’histoire: on sait qu’il mourra au pays, mais quand?”<sup>410</sup> A data da morte – no mesmo Marrocos em que nasceu – é incerta, mas considera-se que ocorreu entre 1368 e 1377.

A obra de Ibn Battuta, “voyageur infatigable du XIV siècle [...], doté d’une curiosité encyclopédique qui s’intéresse aussi bien aux aliments qu’aux institutions politiques”,<sup>411</sup> é extremamente abrangente quanto ao tipo de informações, e cobre

à peu près tout le champ de l’observation possible: les climats, le paysage, la faune et la flore, la santé, et la vie des hommes, leurs coutumes, leurs langues, le vêtement et la cuisine [...], l’administration, le pouvoir, son organisation, sa hiérarchie, ses pratiques et son étiquette, la religion, enfin. Rien de tout cela, bien sûr, n’est systématique. [...] Tout en contraire, passe par une notation spontanée, fragmentaire, liée à l’instant et à un point de l’espace [...].<sup>412</sup>

<sup>407</sup> Abu Hamid al Garnati (1080-1169) escreveu o que possivelmente é o primeiro exemplo do gênero *rihla*, *Tuhfat al-ahbab ua mujbat al-ayab* (“O presente dos corações e a eleição das maravilhas”), com lembranças de seu périplo pelo norte da África, o Oriente muçulmano, e o centro e sul da Rússia.

<sup>408</sup> FANJUL, Serafin. Introducción. In: IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Madri: Alianza Literária, 2005, p. 46. (“A prática de ditar (e de reconhecer que assim se procedeu) não significava desonra em absoluto e era corriqueira na Europa e nos povos islâmicos. Marco Polo dita suas andanças ao mestre Rustichello, de Pisa, estando preso em Gênova no ano de 1298; entre os muçulmanos, basta citar a Abu Hamid, o Granadino, que relata suas aventuras a Awn al-Dinn; e poderíamos continuar com a lista de escritores espanhóis: Cabeça de Vaca, por exemplo, em seus Comentários.”)

<sup>409</sup> MIQUEL, André. Ibn Battuta. In: JULIEN, Charles Andre (org.). *Les Africaines*. Paris: Éditions J.A., 1977. Tome 1. p. 124. (“o próprio Ibn Juzayy reviu e passou tudo a limpo, com algumas páginas de sua própria autoria, em çafar 757 (fevereiro de 1356)”.)

<sup>410</sup> *ibid.* (“Ibn Battuta sai também da história: sabe-se que ele morreu no país, mas quando?”)

<sup>411</sup> KI-ZERBO, Joseph, NIANE, Djibril Tamsir (dir.) *Histoire Générale de l’Afrique*. Vol. 4 *L’Afrique du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris. Présence Africaine/Edicef/Unesco. 1991. p. 34. (“viajante incansável do século XIV (...), dotado de uma curiosidade enciclopédica que se interessa tanto pelos alimentos quanto pelas instituições políticas”)

<sup>412</sup> MIQUEL, op. cit., p. 133. (“quase todo campo de observação possível: os climas, a paisagem, a fauna e a flora, a saúde, e a vida dos homens, seus costumes, seus idiomas, o vestuário e a cozinha [...], a administração, o poder, sua organização, sua hierarquia, seus hábitos e regras, a religião, enfim. Nada disso, certamente, é sistemático. [...] Muito pelo contrário, passa por um registro espontâneo, fragmentário, ligado ao momento e a um ponto do espaço [...]”)

Apesar de certa erudição mostrada na *rihla*, Ibn Battuta não era um sábio no estilo de Ibn Khaldun. É no processo das sucessivas viagens que ele se torna um homem cuja bagagem cultural excedia a média da época. No seu comentário, da tradução inglesa do livro de Ibn Battuta por Sir Hamilton Gibb,<sup>413</sup> S. Pines afirma que nenhuma das angústias que afligiram Ibn Khaldun parece ter estado presente no espírito de Ibn Battuta, em cujas descrições ele não encontra nenhum “intellectualistic bias”.<sup>414</sup> Mas reconhece que Ibn Battuta teve o dom de ser um contador de histórias requintado como poucos nos anais dos relatos de viagens.<sup>415</sup>

Talvez a única angústia que tenha marcado o seu espírito tenha sido a de constatar, através de suas vivências nos domínios do Islã, espaço espantosamente alargado no século XIV pelas conquistas dos mongóis no Oriente, que as novas fronteiras políticas dividiam – só formalmente, é bem possível – um mundo fortemente identificado pela partilha da mesma fé, língua e cultura.

Tout se passe comme si les cloisonnements politiques, d'État à État, exaspéraient, chez Ibn Battuta, le désir de les supprimer par une course qui restituerait au monde de l'islam, visité jusqu'en ses colonies les plus lointaines, son immensité et peut-être aussi son unité: unité perdue dans la réalité de l'histoire et que le voyage seul lui rendrait, par la vision totale qu'il en donne.<sup>416</sup>

A viagem fazia parte no medievo islâmico do método de estudo;<sup>417</sup> ser reconhecido como sábio implicava não só ter estudado junto a reconhecidos professores, mas também ter realizado várias viagens, nas quais, naturalmente, ia-se ao encontro dos grandes mestres e da produção dos centros de cultura. Mesmo operando com os mesmos meios da experiência ocidental, a viagem e a sua escrita cumpriam, na sociedade islâmica medieval, uma função diferente. A viagem, em lugar de conduzir a uma hermenêutica do Outro, resultará em “une constrution exégétique du même”.<sup>418</sup>

Uma consequência dessa função cognitiva da própria cultura é que as viagens costumavam ser feitas dentro dos domínios do Islã, não despertando muito interesse o conhecimento de outras terras. Mais ainda, fazia-se da viagem “l'instrument principal de leur

<sup>413</sup> Sir Hamilton Gibb. Editora da Universidade de Cambridge, 1958.

<sup>414</sup> PINES, S. The travels of Ibn Battuta. In: Ísis, vol. 54, núm. 4 (dez 1963) p. 503-507.

<sup>415</sup> **ibid.**

<sup>416</sup> MIQUEL, André. Ibn Battuta. In: JULIEN, Charles Andre (org.). *Les Africaines*. Paris: Éditions J.A., 1977, Tome 1. p. 128. (“Tudo se passa como se as divisões políticas, de Estado a Estado, exacerbassem, em Ibn Battuta, o desejo de suprimi-las através de um movimento que restituiria ao mundo do islã, visitado até em suas colônias mais longínquas, sua grandeza e quem sabe também sua unidade: unidade perdida na realidade da história e que só a viagem lhe devolveria, pela visão total que ela proporciona.”)

<sup>417</sup> Essa explicação faz parte do Capítulo 1.

<sup>418</sup> TOUATI, Houari. *Islam et Voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 2000, p. 11. (“em uma construção exegética dele próprio”)

herméneutique de l'espace".<sup>419</sup> Em relação a este tema é importante resgatar o depoimento já citado do próprio Ibn Battuta, que não se incomodava em enfrentar tempestades e ladrões para conhecer novas latitudes, mas sempre nos domínios do Islã (*dar-al-Islam*), a ponto que “apenas pisa territorios cristianos, a excepción de Cerdeña y Constantinopla”.<sup>420</sup> Sentia-se tão desconfortável nas terras dos “infiéis”, que decide empreender a viagem de regresso, quando chega a uma China onde as comunidades islâmicas eram significativamente minoritárias.

Antes de Ibn Battuta, outro viajante muçulmano passou à posteridade, no século XII, pela *rihla* que escreveu – que “no sólo reviste interés etnográfico o histórico, sino que constituye también una joya literaria”<sup>421</sup> – contando as suas experiências durante a peregrinação a Meca. Trata-se de Abu al-Husain Muhammad Ibn Ahmad Ibn Yūbair al-Kinaní al-Andalusí al-Balansí, ou simplesmente Ibn Yūbair, nascido em Valência em 1145 e morto em Alexandria, Egito, em meio à terceira peregrinação, em 1217. A sua *rihla* recolhe as memórias da primeira travessia (1183-1185), quando passando por Egito, Sardenha, a Sicília normanda<sup>422</sup> e Creta, chegou até o Oriente muçulmano e visitou Síria, Palestina e Iraque. E antes deles já tinha escrito uma *rihla* outro andaluz peregrino, Abu Hamid al Garnatí, citado por Serafín Fanjul (ver nota 179).<sup>423</sup>

Memória da longa jornada de quase três décadas, nenhuma evidência ficou registrada de que a *rihla* de Ibn Battuta tenha sido escrita com o apoio de algum diário de viagem. Aparentemente, nem sequer anotações teriam sido feitas por Ibn Battuta ao longo de todos esses anos.<sup>424</sup> A própria iniciativa da preservação das memórias em uma *Rihla* teria surgido, segundo alguns pesquisadores, na corte do sultão merínida, interessada nas informações a respeito de territórios tão desconhecidos e distantes, e não de Ibn Battuta. Isso explicaria a abundância de detalhes sobre a organização de poder e o controle administrativo e burocrático, “cuya utilidad para los gobernantes merinies no deja de ser evidente”.<sup>425</sup> O que é um fato é que muitas das contradições e das omissões do relato devem ser atribuídas à longa

<sup>419</sup> TOUATI, Houari. *Islam et Voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 2000, p. 16. (“o principal instrumento da hermenêutica do espaço”)

<sup>420</sup> FANJUL, Serafín. Introducción. In: IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Madri: Alianza Literária, 2005, p. 36. (“quase não pisa territorios cristãos, à exceção de Sardenha e Constantinopla”)

<sup>421</sup> *ibid.*, p. 32. (“não só reveste interesse etnográfico ou histórico, mas constitui também uma joia literária”)

<sup>422</sup> Ibn Yūbair fornece na *rihla* um valioso testemunho da Sicília normanda do rei Guilherme II (1154-1189), pois fez uma escala em Palermo quando regressava da peregrinação a Meca, em 1184. Um dos detalhes que narra é que o rei lê e escreve o árabe.

<sup>423</sup> Cf. Capítulo 2.

<sup>424</sup> Fanjul afirma que a redação da memória das viagens se fez “sin disponer de una sola nota escrita”. (Ver FANJUL, Serafín. Introducción. In: IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Madri: Alianza Literária, 2005, p. 52.)

<sup>425</sup> FANJUL, op.cit., p. 32. (“cuya utilidad para los gobernantes merinidas no deja de ser evidente”)

duração das vivências relatadas e à falta de qualquer outro apoio que não fosse a própria memória do viajante.

[...] los inevitables fallos de memoria, la superposición y reajuste de recuerdos e itinerarios para adaptarlos a la estructura pretendidamente lineal de la narración, la deformación subjetiva de situaciones que le atañen personal o ideológicamente, teniendo en cuenta todo ello – decimos no es difícil explicarse los errores, contradicciones y exageraciones que salpican la *rihla*. En unos y otras encontramos ilustres coetáneos, de Ibn Battuta, como Ibn al-Jatib, Ibn Marzuq o Ibn Jaldún, razones suficientes para dudar, en mayor o menor grado, de su veracidad.<sup>426</sup>

Mas isso não tem impedido que a obra seja uma fonte riquíssima – e para algumas regiões visitadas, quase única – de informações sobre a situação política, os costumes e as teias de relações existentes nesses vastos domínios, já no período final do medievo.

Y, sin embargo, la *rihla* nos suministra un cuadro bastante correcto del mundo musulmán en el siglo XIV, repleto de ajustadas observaciones. [...] Casi todo lo que Ibn Battuta refiere [...] [es] verificable a través de la crítica histórica o de la etnografía.<sup>427</sup>

Por ter sido escrita por Ibn Juzayy, há estudiosos que se perguntam se Ibn Battuta não deveria ser considerado a fonte, e não o autor da *rihla*. Mas, na verdade, isso seria uma injustiça para com o viajante, pois a riqueza das descrições e os detalhes que Ibn Battuta apresenta, ao longo das quase mil páginas do relato, não poderiam ter sido fruto de outro aporte do poeta andaluz que o polimento do estilo e certas reflexões de caráter pessoal, que, por outra parte, estão bem identificadas.

Tão antiga quanto a própria história islâmica é a tradição do deslocamento em busca do saber. No início, a viagem era o modo de “divulgar a tradição do que o Profeta tinha feito e dito, a partir daqueles que a tinham recebido por linha de transmissão de seus Companheiros”.<sup>428</sup>

<sup>426</sup> FANJUL, Serafin. Introducción. In: IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Madri: Alianza Literaria, 2005, p. 56. (“[...] as inevitáveis falhas de memória, a sobreposição e reajuste de lembranças e itinerários para adaptá-los à estrutura pretendidamente linear da narrativa, a deformação subjetiva de situações que lhe dizem respeito do ponto de vista pessoal ou ideológico, tendo em consideração tudo isso – afirmamos que não é difícil explicar os erros, contradicções e exageros que abundam na *rihla*. Em uns e outros encontramos ilustres contemporâneos de Ibn Battuta, como Ibn al-Jatib, Ibn Marzuq ou Ibn Khaldun, razões suficientes para duvidar, em maior ou menor grau, de sua veracidade.”)

<sup>427</sup> FANJUL, op. cit., p. 52. (“E, no entanto, a *rihla* nos oferece um quadro bastante correto do mundo muçulmano no século XIV, recheado de justas observações. [...] Quase tudo o que Ibn Battuta relaciona [...] [é] verificável através da crítica histórica ou da etnografia.”)

<sup>428</sup> HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001, p. 143.

Com o tempo, os objetivos da viagem ampliaram-se: para aprender as ciências da religião com um professor famoso, ou receber educação espiritual de um mestre da vida religiosa. Os que buscavam o conhecimento ou a sabedoria iam de aldeias e vilas para uma metrópole: do sul do Marrocos para a mesquita de Qarawiyyin em Fez, do leste da Argélia e da Tunísia para a de Zaytuna, em Túnis; a de Azhar no Cairo atraía estudantes de uma área maior [...].<sup>429</sup>

Ibn Khaldun e Ibn Battuta encarnaram – cada um a sua maneira e com sua experiência pessoal e única – essa tradição de apropriação do espaço, através da experiência vivida, para teorizá-lo depois, transformando-o em conhecimento. A obra produzida por esses dois brilhantes muçulmanos é a nossa bússola na viagem intelectual de estudo da percepção e representação do espaço islâmico no século XIV.

<sup>429</sup> HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001, p. 143.

## Capítulo 3 - O Islã segundo os historiadores e os viajantes

“La communauté musulmane a (...) défini une culture originale.”

**André Miquel**

*La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, v. 1  
(Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050).

Paris: Éditions de l'EHESS. 2001, p. 23.

O Magreb do século XIV – que deu ao mundo personalidades como o historiador Ibn Khaldun e o viajante Ibn Battuta, dois dos mais importantes exemplos do pensamento islâmico de todas as épocas – não era nem foi nunca o coração dos domínios muçulmanos, e sim uma região periférica, na extremidade ocidental, que “sur la carte, il n’est, comme le dit sans ménagement Istahri, que ‘la manche du vêtement’<sup>430</sup>” ou, segundo a descrição de Ibn al-Faqih, citada por André Miquel,

le Maghrib occupant la queue de l’oiseau-monde, il nous est précisé que, dans un oiseau, ‘la queue est bien ce qu’il y a de plus mauvais.’<sup>431</sup>

Oriundos da periferia do império, tanto Ibn Khaldun quanto Ibn Battuta tiveram oportunidade de conhecer em profundidade e até morar nos grandes centros de poder, que também eram os pólos de efervescência cultural, notadamente o Cairo, na época sob controle mameluco. Mas há evidências de que mesmo tendo passado a ser homens cosmopolitas, ambos cultivaram ao longo da vida as raízes magrebina e, sempre que possível, mostraram orgulho em pertencer ao entorno geopolítico e cultural forjado sob a influência de al-Andalus.

<sup>430</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle. Géographie arabe et représentation du monde: la terra et l'étranger*. Paris: Éditions de l'EHESS. 2001, p. 529. (“sobre o mapa, não é mais do que a mancha do vestido, como diz sem rodeios Istahri”)

<sup>431</sup> **ibid.** (“o Maghreb ocupa a cauda do pássaro-mundo, e nos esclarecem que, no pássaro, a cauda é o que ele tem de pior.”)

Ibn Battuta viajou durante décadas, mas com o passar dos anos sentiu necessidade de voltar ao Magreb, e morreu na sua terra natal. Ibn Khaldun faleceu no Cairo, sem retornar a Túnis, mas fez questão, ao longo dos mais de vinte anos no Egito,<sup>432</sup> de manter a sua caligrafia de estilo magrebino e de usar as vestes de sua região de origem, até mesmo quando desempenhou como juiz (*cadi*). A respeito desse hábito, Walter Fischel, no livro *Ibn Khaldun in Egypt*,<sup>433</sup> faz uma interessante referência. Ao explicar os ciúmes que causara o fato de Ibn Khaldun, um forasteiro recém-chegado, ter sido nomeado pelo sultão Barquq para um dos mais importantes cargos da esfera judicial e, ainda, o mal-estar provocado por decisões suas visando abolir práticas ilegais, porém aceitas de longa data, diz Fischel:

Another charge voiced was the fact mentioned above that Ibn Khaldun as a *cadi* always wore his Maghribi garb, and never wore the customary robe of an Egyptian judge, because, as they said, he liked to appear different in every respect.<sup>434</sup>

Mas, mesmo cultivando a fidelidade à terra natal, ambos foram antes de tudo muçulmanos de seu tempo, e sob esse prisma a obra legada por eles à posteridade é estudada neste trabalho.

No caso de Ibn Khaldun, se bem é verdade que a acolhida da sua produção historiográfica ficou aquém do que poderia esperar-se para uma obra desse vulto, quando avaliada com o olhar contemporâneo,<sup>435</sup> diversas fontes muçulmanas da época demonstram que Ibn Khaldun foi, em vida, um homem respeitado e acatado.

When Ibn Khaldun arrived in Cairo, his reputation as a historian, as the author of the *Muqaddimah* and of his history of the Berbers and the Zanatah, and above all as a leading figure in the political arena of the West had undoubtedly preceded him. No wonder, therefore, that the news of the arrival of a scholar of his caliber spread quickly in Cairo and attracted the attention of scholarly circles. He was soon invited to lecture at the famous al-Azhar mosque, and accepted this invitation, delivering a series of lectures, attended by many scholars and court officials.<sup>436</sup>

<sup>432</sup> Mais adiante o tema será desenvolvido com mais detalhes.

<sup>433</sup> FISCHEL, Walter. *Ibn Khaldun in Egypt. His Public Functions and His Historical Research (1382-1406)*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1967.

<sup>434</sup> *ibid.*, p. 34. (“Uma outra crítica era a respeito do fato que Ibn Khaldun na sua função de *cadi* sempre usou o seu boné magrebino, e que nunca vestiu as vestes costumeiras de um juiz egípcio, porque, como ele afirmava, gostava de mostrar-se diferente em todos os aspectos.”)

<sup>435</sup> Mais detalhes a respeito deste tema podem ser vistos no Capítulo 2.

<sup>436</sup> *ibid.*, p. 26. (“Quando Ibn Khaldun chegou ao Cairo, sua reputação de historiador e autor da *Muqaddimah* e da história dos Berberes e Zanatas, e ainda de figura de peso na política do Ocidente sem dúvida tinham chegado antes dele. Não é de se estranhar, portanto, que as notícias sobre a chegada de um sábio desse valor tivessem se espalhado rapidamente no Cairo e atraído a atenção dos círculos eruditos. Em pouco tempo, ele foi convidado para lecionar na famosa mesquita al-Azhar e aceitou o convite, passando a proferir uma série de palestras que contaram com a presença de muitos estudiosos e altos funcionários da corte.”) □

Da mesma forma, fontes árabes da época informam que Ibn Khaldun tinha entre seus discípulos no Cairo “a galaxy of important scholars and historians of his time, some of whom were most favorably impressed by his lectures and regarded him as highly competent”.<sup>437</sup>

Por outra parte, Ibn Khaldun manteve uma intensa troca de correspondência e de informações – e até certo ponto, uma amizade –, com historiadores muçulmanos contemporâneos, e em particular com Ibn Marzuq (1311-1379) e Ibn al-Jatib (1313-1374), cujas trajetórias foram similares. Todos gostavam da atividade política, dos rituais religiosos e do direito e apreciavam a leitura de peças literárias de destaque na época.<sup>438</sup>

Com Ibn al-Ahmar (1324-1404), outro historiador que desempenhou tanto funções na vida pública como de caráter acadêmico, trocou experiências no plano intelectual e político.

Ambiciosos y con talento, todos ellos alcanzaron posiciones de poder, para después caer en desgracia, a la que siguió el exilio, voluntario o forzoso, como en el caso de Ibn Jaldún, e Ibn Marzuq, o peor aún, la prisión y la ejecución, como en el caso de Ibn al-Jatib.<sup>439</sup>

Tantos laços em comum contribuiriam, sem dúvida, para que se desenvolvesse entre esses homens um relacionamento, nem sempre livre de um certo ciúme, mas sobretudo marcado pela colaboração e o apoio mútuo.

Compañeros y rivales, en algunos casos, leían, consultaban y apreciaban los trabajos de los demás; Ibn Jaldún tuvo en su posesión copias de muchos de los escritos de Ibn al-Jatib, que usaba en sus propios trabajos, como revela un riguroso análisis textual de su relato del asesinato del sultán meriní Abu Salim em 1361.<sup>440</sup>

As obras de todos esses historiadores refletiam, cada uma ao seu modo, os desafios apresentados pelos sucessos políticos do século XIV, agravados por uma nova

<sup>437</sup> **FISCHEL**, Walter. *Ibn Khaldun in Egypt. His Public Functions and His Historical Research (1382-1406)*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press. 1967, p. 28. (“uma plêiade de importantes acadêmicos e historiadores de sua época, alguns dos quais se diziam muito favoravelmente impressionados por suas palestras e consideravam-no altamente competente.”)

<sup>438</sup> **SHATZMILLER**, Maya. Ibn Jaldún y los historiadores del siglo XIV. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios*. VIGUERA MOLINS, María Jesús (Org.). Sevilha: Fundación El Legado Andalusi. 2006, p. 362.

<sup>439</sup> **ibid.**, p. 363. (“Ambiciosos e com talento, todos eles alcançaram posições de poder, para depois cair em desgraça, seguida do exílio, voluntário ou forçado, como no de Ibn Khaldun e Ibn Marzuq, ou pior ainda, o cárcere e a execução, como no caso de Ibn al-Jatib.”)

<sup>440</sup> **ibid.** (“Companheiros e rivais, em alguns casos, liam, consultavam e apreciavam os trabalhos dos demais; Ibn Khaldun teve consigo cópias de muitos dos escritos de Ibn al-Jatib, que usava em seus próprios trabalhos, como revela uma rigorosa análise textual de seu relato do assassinato do sultão merínida Abu Salim, em 1361.”)



autoconsciência dos indivíduos e das sociedades.<sup>441</sup> Foi assim que boa parte deles, além de dedicar-se à pesquisa, procuraram inovar, desenvolvendo temas e formatos que, pouco a pouco, foram distanciando-os da escrita da história dos antecessores. As histórias dinásticas características do começo do século, foram sendo substituídas por crônicas ou histórias das cidades e seus monumentos religiosos, ou por uma combinação dos dois estilos, como mostra a história de Granada – capital do reino islâmico do mesmo nome, último baluarte da antiga al-Andalus – escrita por Ibn al-Jatib.<sup>442</sup>

Tendo sido de todos os seus contemporâneos o historiador que foi mais longe na sua independência de pensamento,<sup>443</sup> Ibn Khaldun fez uma reflexão sobre o seu momento histórico, prestando particular atenção, para desenvolver as suas teorias, à mudança ocorrida em solo espanhol.<sup>444</sup> O recuo das fronteiras do mais brilhante Islã ocidental e todas as suas conseqüências causaram-lhe profundo impacto, levando-o, junto com a experiência vivida e teorizada das disputas dinásticas no Magreb, à formulação de sua teoria do surgimento e queda dos impérios. “Ibn Khaldun est le penseur, non plus d’une expansion, mais d’une ‘danse sur place’.”<sup>445</sup>

La repetición perpetua del proceso vital de las sociedades ciertamente hace evocar una concepción cíclica de la historia. Pero, se trata más bien, de un proceso espiral, progresivo (...) La dinámica de este proceso no excluye un cierto progreso, ya que las sociedades se suceden en el tiempo, que es irreversible. (...) Es la lucha permanente la que origina el cambio perpetuo, de un estado de cosas a otro. En esto estriba la diferencia entre la concepción cíclica helénica, o lineal cristiana de la historia, y la idea de Ibn Jaldún, para quien lo único permanente es el cambio.<sup>446</sup>

Mas, no que foi verdadeiramente original Ibn Khaldun – isto é, nas suas preocupações a respeito do funcionamento da sociedade humana e na necessidade de incorporar uma

<sup>441</sup> **SHATZMILLER**, Maya. Ibn Jaldún y los historiadores del siglo XIV. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. VIGUERA MOLINS, María Jesús (Org.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi. 2006, p. 363.

<sup>442</sup> **ibid.**, p. 364.

<sup>443</sup> Mais informações sobre o tema encontram-se no Capítulo 2.

<sup>444</sup> Mais informações sobre o tema: RACHEL, Arie, *El Reino Nasri de Granada*. Madri: Editorial Mapfre, 1992; PAVON, Basilio, *Ciudades Hispano-Musulmanas*. Madri: Editorial Mapfre, 1992; VALLVÉ, Joaquin. *El Califato de Córdoba*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992; VIGUERA MOLINS, Maria J. *Los Reinos de Taifas y las Invasiones Magrebíes (Al Andalus del XI al XIII)* Madri: Editorial Mapfre, 1992

<sup>445</sup> **CHARNAY**, Jean-Paul. Ibn Khaldun. In: JULIEN, Charles Andre (org.) *Les Africains*. Paris: Editions J. A., 1977. Vol. 2 p. 162. (“Ibn Khaldun é o pensador, não já de uma expansão, mas de uma ‘dança no mesmo lugar’.”)

<sup>446</sup> **TRABULSE**, Elias. Estudio Preliminar In: IBN JALDUN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 23. (“A repetição perpétua do processo vital das sociedades certamente faz evocar uma concepção cíclica da história. Mas, trata-se, na verdade, de um processo em espiral, progressivo (...) A dinâmica desse processo não exclui um certo progresso, já que as sociedades se sucedem em um tempo, que é irreversível. (...) É a luta permanente a que origina uma mudança perpétua, de um estado a outro. Nisso radica a diferença entre a concepção cíclica helênica, ou lineal cristã da história, de um lado, e a idéia de Ibn Khaldun, de outro, para quem o único elemento permanente é a mudança.”)

metodologia específica para o estudo dos fatos históricos, incluindo aí um critério de escolha do *corpus* documental,<sup>447</sup> o sábio não fez escola nem deixou seguidores.

“Il est généralement admis qu’Ibn Khaldun n’a eu de postérité notable ni au Maghreb ni dans le monde musulman d’une façon générale, et qu’il a fallu attendre le XIX siècle pour que l’originalité de son apport soit pleinement reconnue”, assinala Cheddadi,<sup>448</sup> porém, logo o tradutor e especialista na obra de Ibn Khaldun relativiza esse ponto de vista, afirmando só ser possível afirmar que a sua obra “ne provoqua ni hostilité déclarée ni enthousiasme excessif”.<sup>449</sup> Entre os alunos do historiador magrebino, reconhecidos como tais nas compilações biográficas, há pelo menos uma dúzia que não se dedicou à história, mas acabou especializando-se em diversas questões relativas ao direito.

Otro discípulo de Ibn Jaldún, el *fagih maliki* Muhammad b Ammar (m. em 844 H) habla también con respeto. Pero más que por el historiador, se interesa por su profesor de *fiqh*<sup>450</sup> y de *usul*<sup>451</sup>. Nos confirma que, en su enseñanza de esas dos disciplinas, Ibn Jaldún desarrollaba posiciones que sostiene en la *Muqaddima*.<sup>452</sup>

E, na área da história, o seu discípulo mais conhecido, Al-Maqrizi, deixou um elogio ao seu mestre e à sua obra, “pero en términos de tal modo generales que no pueden informarnos sobre ninguna ‘lectura’ particular de la *Muqaddimah*”<sup>453</sup>. Ele próprio autor de uma importante obra sobre a história do Egito, suas instituições e monumentos, Al-Maqrizi

<sup>447</sup> À sua história universal ele dedicou quase trinta anos de sua vida (procurando sempre novas fontes bibliográficas, além de suas próprias reflexões) “depuis as retraite volontaire à Qal’at ibn Salama en mars 1375, jusqu’aux derniers mois précédant sa mort, le 17 mars 1406”. Ver: CHEDDADI, Abdesselam. Introdução. In: IBN KHALDUN. *Le Livre des Exemples. I Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard. 2002 (Texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi). p. XXIII.

<sup>448</sup> CHEDDADI, Abdesselam. Introdução. In: IBN KHALDUN. *Le Livre des Exemples. I Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard, 2002 (Texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi). p. XXXVI. (“É geralmente admitido que Ibn Khaldun não teve uma posteridade notável nem no Maghreb nem no mundo muçulmano em geral, e que foi necessário esperar pelo século XIX para que a originalidade de sua contribuição fosse completamente reconhecida”, assinala Cheddadi.)

<sup>449</sup> Idem, ibidem, p. XXXVI. (“não provoca nem hostilidade declarada nem entusiasmo excessivo”)

<sup>450</sup> *Fiqh* – direito muçulmano. Termo técnico árabe que inicialmente teve o significado de ciência, e depois começou a ser aplicado à origem de todo conhecimento e adquiriu uma conotação religiosa, para designar o conhecimento e o estudo da lei (islâmica) ou *charia*. Os especialistas do *fiq*, os *faqih* (plural *fuqaha*), são os juristas que conhecem a lei. (Maiores informações: SOURDEL, Janine; SOURDEL, Dominique. *Dictionnaire historique de l’Islam*. Paris: Presses Universitaires de France. 2004, p. 297.)

<sup>451</sup> *Usul* (singular *asl* – palavra árabe que significa raízes, fundamentos). São os fundamentos da lei islâmica, que definem as soluções aos problemas que não estão suficientemente tratados nos textos sagrados. Para chegar a essas soluções, os especialistas seguem os métodos elaborados por diferentes escolas jurídicas (a maliquita, à qual pertenciam Ibn Jaldún e Ibn Battuta é uma delas.) Mais informações: SOURDEL, Janine; SOURDEL, Dominique. *Dictionnaire historique de l’Islam*. Paris: Presses Universitaires de France. 2004, p. 835.

<sup>452</sup> ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987 p. 20. (“Outro discípulo de Ibn Jaldún, o *fagih maliki* Muhammad b Ammar (m. em 844 H) fala também com respeito. Porém, mais do que pelo historiador, ele se interessa pelo professor de *fiqh* e de *usul*. Confirma-nos que, ao ensinar essas duas disciplinas, Ibn Jaldún desenvolvia posições que sustentava na *Muqaddima*”)

<sup>453</sup> *ibid.*, p. 19.

“ne met pas non plus à profit de façon significative les théories d’Ibn Khaldun sur l’histoire et la société”.<sup>454</sup>

Porém, isso não deve ser interpretado como um indicador da falta de interesse no legado do historiador; ele continuou a ser lido e eventualmente citado – em particular a sua história do Magreb – nos séculos seguintes. Um dos exemplos mais conhecidos, do uso que algumas décadas depois de sua morte foi feito da obra de Ibn Khaldun, é o do grande *cadi* de Málaga e Granada, Ibn al-Azraq (nascido em Málaga em 1428 e morto em Jerusalém em 1496). Ao apresentar aos príncipes e responsáveis das cortes muçulmanas um trabalho que pretendia ser um resumo de tudo o que foi escrito sobre o poder, o governo e a política,<sup>455</sup> chamado *Bada’i al-silk fi taba’i al-mulk*, não dissimula a influência significativa da *Muqaddimah*.

Il est clair que l’auteur a une connaissance approfondie de la *Muqaddimah*, qui constitue la référence première et la plus abondamment citée dans la plus part de ses développements, à côté d’autres penseurs politiques grecs, perses et arabes.<sup>456</sup>

Mas, curiosamente, reforçando a interpretação de que a independência teórica de Ibn Khaldun chegou a limites que impediam a sua assimilação pelos contemporâneos,

si une partie importante des concepts généraux, comme ceux de *asabiyya* et de *umram*, ainsi qu’un certain nombre de définitions, d’idées et d’analyses khalduniennes sont intégrées dans l’ouvrage d’Ibn al-Azraq, la perspective théorique générale est perdue de vue. Ce qui surnage finalement de la *Muqaddima*, ce sont des recettes politiques dans la tradition de la littérature ‘des miroirs de princes’.<sup>457</sup>

Quando Ibn al-Azraq faz a leitura da *Muqaddimah*, “procediendo conforme a las tendencias propias de la época”,<sup>458</sup> ao compor a sua obra, somente utiliza

<sup>454</sup> CHEDDADI, Abdesselam. Introdução. In: IBN KHALDUN. *Le Livre des Exemples. I Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard. 2002 (Texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi). p. XXXIX. (“também não aproveita de forma significativa as teorias de Ibn Khaldun sobre a história e a sociedade.”)

<sup>455</sup> *ibid.*, p. XL.

<sup>456</sup> *ibid.*. (“Está claro que o autor tem um conhecimento profundo da *Muqaddimah* que constitui a primeira referência mais abundantemente citada na maior parte de seus estudos, ao lado de outros pensadores políticos gregos, persas e árabes.”)

<sup>457</sup> Idem, *ibidem*, p. XL. (“... se uma parte importante dos conceitos gerais, como os de *asabiyya* e *umram*, bem como um certo número de definições, idéias e análises “*khaldunianas*” estão integrados na obra de Ibn al-Azraq, a perspectiva teórica geral foi perdida de vista. O que finalmente sobrou da *Muqaddima* são receitas políticas dentro da tradição da literatura ‘dos espelhos de príncipes’”)

<sup>458</sup> ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 24. (“agindo conforme as tendências próprias da época”)

un procedimiento de carácter pedagógico, que consiste en reorganizar, a veces, las aportaciones que ha tomado de Ibn Jaldún y que divide en pequeños párrafos.<sup>459</sup>

Ou seja, seleciona trechos que lhe convêm e os apresenta sob nova forma. Quais são, em particular, as inovações da *Muqaddimah* que ficaram de fora nos textos escolhidos por Ibn al-Azraq?

Se trata, sobre todo, de lo que Ibn Jaldún dijo del cambio (*tabaddul al-ahwal*) que es, para él, la esencia misma de la historia. Por esa razón ésta es, en cierta forma, un laboratorio en el que se observan y verifican las leyes que rigen las sociedades. Todo eso aparece, explícitamente, en la *Muqaddimah*, pero eran pasajes que nada significaban para Ibn al-Azraq.<sup>460</sup>

É o raciocínio a respeito do devir da sociedade humana; são as transformações para as quais Ibn Khaldun chama a atenção, estudando os períodos de longa duração, que não resultam em conceitos aproveitáveis para um homem como Ibn al-Azraq, cuja formação e percepção da realidade estavam na média da época, ainda regida pela leitura estática e pontual e até quase anedótica do momento histórico, do qual não pretende (ou não consegue) desentranhar as conexões com fatos do passado, nem avaliar condicionamentos para eventos futuros.

Um indicador difuso de que, apesar de tudo, o nosso historiador foi lido, estudado e citado nas etapas imediatamente posteriores à sua morte, é o fato de que um dos conceitos-chaves da *Muqaddimah*, a palavra *umram* – que algumas vezes é traduzida por “civilização” e outras por “sociedade”, mesmo que em árabe tenha uma conotação mais abrangente e complexa – começou a ser utilizada de forma muito mais ampla, já a partir dos séculos XV e XVI. Esse fato indicaria uma influência das idéias khaldunianas na produção historiográfica em língua árabe, bem anterior ao impulso que ganhou o estudo da obra nos séculos XIX e XX.<sup>461</sup>

No Oriente, foram sobretudo os turcos otomanos os que se interessaram desde cedo pela *Muqaddimah*.

<sup>459</sup> ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 44. (um procedimento de caráter pedagógico, que consiste em reorganizar, às vezes, os aportes que tomou de Ibn Khaldún e que divide em pequenos parágrafos.)

<sup>460</sup> *ibid.*, p. 44. (“Trata-se, particularmente, do que Ibn Khaldun disse sobre a mudança (*tabaddul al-ahwal*) que é, para ele, a essência mesma da história. Por essa razão ela é, de certa forma, um laboratório em que é possível observar e verificar as leis que regem as sociedades. Tudo isso aparece, de forma explícita, na *Muqaddimah*, porém eram aspectos que nada significavam para Ibn al-Azraq.”)

<sup>461</sup> Mais detalhes sobre o tema, ver: ABDESSELEM Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987 p. 79-82.

Dès la fin du XVI siècle, on sait que Weysi, un des savants et poètes ottomans les plus éminents, en acquiert une copie au Caire. Au siècle suivant, l'ouvrage figure dans le *Kashf al-zumun*, compendium bibliographique du poligraphe Katib Celebi (mort en 1657), lequel reconnaît, d'autre part s'être inspiré des idées d'Ibn Khaldun dans son *Destur ul amel li-islam il halel*, ou il fait des propositions de réforme de l'empire, et Khalil Pacha Zadeh aurait, semble-t-il, tenter d'imiter la *Muqaddima* dans son *Tarikh Tab'i Effendi*. (...) Au XVIII Ibn Khaldun devient une figure populaire parmi les savants et historiens ottomans.<sup>462</sup>

Mas, se talvez na sua época, e no século imediatamente posterior, a obra de Ibn Khaldun não chegou a ser compreendida, na sua amplitude e profundidade, os mesmos motivos pelos quais isso ocorreu foram os que lhe deram a fama e a relevância que hoje lhe são reconhecidas, a ponto de mais de mil teses e trabalhos acadêmicos já terem sido escritos sobre o historiador magrebino.<sup>463</sup>

Mesmo sendo possível constatar que no mundo árabe-muçulmano Ibn Khaldun jamais foi esquecido totalmente,<sup>464</sup> é a partir do século XIX que o estudo de sua obra intensificou-se. Ahmed Abdesselem assinala que, na busca da identidade que acompanha a evolução do mundo árabe-muçulmano, Ibn Khaldun é certamente um dos pensadores (se não o pensador) dos séculos passados que mais mereceram um retorno a eles.<sup>465</sup>

Estudos a respeito de numerosos temas abordados na *Muqaddimah* foram retomados com interesse renovado como consequência do impacto causado nos meios intelectuais muçulmanos pelo trabalho desenvolvido por orientistas europeus no século XIX. Mas essa retomada também tem raízes endógenas, uma vez que esteve associada ao movimento conhecido pelo nome de *Nahda*, um movimento de idéias que surgiu no fim do século XVIII no mundo árabe e muçulmano.<sup>466</sup> No marco desse movimento, e por influência do intelectual Rifa`a al-Tahtawi, foram editadas no Egito as principais obras clássicas do pensamento árabe, entre elas a de Ibn Khaldun.<sup>467</sup>

<sup>462</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. Introdução. In: IBN KHALDUN. *Le Livre des Exemples. 1 Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard. 2002 (Texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi). p. XLI. (“Desde o final do século XVI sabe-se que Weysi, um dos sábios e poetas otomanos mais eminentes, adquiriu uma cópia no Cairo. No século seguinte, a obra aparece no *Kashf al-zumun*, compêndio bibliográfico do polígrafo Katib Celebi (morto em 1657) que reconhece por outro lado ter se inspirado nas idéias de Ibn Khaldun em seu *Destur ul amel li-islam il halel* onde ele faz algumas propostas de reformas do império, e parece que Khalil Pacha Zadeh teria tentado imitar o *Muqaddima* em seu *Tarikh Tab'i Efendi*. (...) No século XVIII Ibn Khaldun torna-se uma figura popular entre os cientistas e historiadores otomanos.”)

<sup>463</sup> “Heute führen Bibliographien mehr als 1000 Studien über Ibn Khalduns Werke an.” – A citação pertence ao professor de Etnologia da Universidade de Hamburgo, Frank Bliss, autor de numerosos trabalhos sobre o Islã e sobre o Egito, em artigo chamado – Abd al-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406) Vom Nomadentum zu Stadt und Staat.

<sup>464</sup> **ABDESSELEM**, Ahmed, *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 66.

<sup>465</sup> **ibid.**, p. 145.

<sup>466</sup> **ibid.**, p. 67.

<sup>467</sup> Mais informações, ver: **ABDESSELEM**, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987 p. 68.

A partir de então, o legado do historiador muçulmano não deixou de ser estudado e o movimento de redescoberta tomou uma particular força, a partir dos anos 50 e 60, com as mudanças introduzidas no mundo árabe pelo movimento nacionalista surgido no pós-guerra no Egito, liderado por Gamal Abdel Nasser (1918-1970). Esse jovem militar não só é o responsável pelo fim da monarquia, com a derrocada do rei Faruk I (1920-1965) em 23 de julho de 1952, como liderou um processo de mudanças estruturais, com ênfase na reforma agrária e na nacionalização da economia (nacionalizou o Canal de Suez em 1956), cuja meta era promover o desenvolvimento cultural e social do mundo árabe. A equipe liderada por Nasser utilizou a obra de Ibn Khaldun como referência do potencial existente nos países árabes, potencial que precisava, na visão dessa vanguarda política, encontrar o terreno propício para germinar.<sup>468</sup>

Em janeiro de 1962, realizou-se no Cairo o Primeiro Congresso de Ciências Sociais, com participação de intelectuais do Egito, Síria, Tunísia, Argélia, Iraque, Líbano, Turquia, Alemanha e Japão. Ibn Khaldun foi a figura escolhida para ser homenageada. As atas do Congresso foram publicadas de imediato e fartamente difundidas. Poucos meses depois, em Rabat, Marrocos, um Congresso semelhante repetiu a homenagem, focalizando em vários trabalhos acadêmicos o conjunto da obra do historiador. Nos anos 70 e 80, colóquios similares foram realizados em Argélia, Marrocos e Tunísia,<sup>469</sup> e voltaram a ser realizados em diferentes locais do mundo árabe-muçulmano em 2006, por ocasião dos 600 anos da morte do historiador. Na opinião de Ahmed Abdesselem, há mais de meio século a sociedade islâmica procura na *Muqaddimah* a análise dos males de que está sofrendo.<sup>470</sup> Com ele coincide Nassif Nassar, para quem o tema geral da obra de Ibn Khaldun é o da história, como realidade e como conhecimento, e o elemento central desse tema é o Estado. E justamente, na sua opinião, história e Estado são dois problemas fundamentais que enfrenta o mundo árabe na época atual.<sup>471</sup>

<sup>468</sup> O R.H. Shamsuddin Elía, professor do Instituto Argentino de Cultura Islâmica, escreveu um ensaio sobre Ibn Jaldún, disponível no site [www.webislam.com](http://www.webislam.com), no qual faz referências à Nahda e suas conseqüências. Ele afirma que essas lideranças “recurren a Ibn Jaldún para ilustrar los recursos e ingenios de la civilización árabe-islámica frente a la agresión y colonización cultural (*ghazw fikri*) de Occidente”. E recomenda a leitura da tese de Aziz al-Azmeh apresentada em Oxford sobre esse tema: Ibn Khaldun in modern scholarship. A study in Orientalism (Londres, 1981), posteriormente publicada. O tema também foi abordado pelo professor Alejandro Hamed Franco, da Universidade Católica de Asunción, Paraguai, em seu ensaio Política e Estado no Mundo Árabe, Contribución de los Hombres de la Nahda al Proceso Emancipador de Egipto, publicado na revista *Asia e África en América Latina*, da Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos (ALADAA), de 1983 (Tunja, Colombia).

<sup>469</sup> ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987

<sup>470</sup> *ibid.*, P 143

<sup>471</sup> NASSAR, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México:Fondo de Cultura Económica. 1980, p 8.

A análise de certos aspectos da sociedade muçulmana realizada por Ibn Khaldun no século XIV,

interessa directamente al pensador árabe de este siglo<sup>472</sup> en la medida en que es el pensamiento verdadero de una realidad sociohistórica todavía presente. Desde este ángulo, le informa de la realidad en la cual vive al tiempo que enraiza su reflexión en la historia y muestra lo que falta por hacer. Como pensamiento sociológico, ofrece al sociólogo una vía de acceso que puede ser tan útil, si no más, que numerosos procedimientos inventados para el estudio de las sociedades diferentes del mundo árabe.<sup>473</sup>

No Ocidente, a obra de Ibn Khaldun ganha reconhecimento a partir do trabalho desenvolvido na França, no século XIX, por Antoine Isaac, Baron Silvestre de Sacy (1758-1838), gramático e editor de textos árabes e persas<sup>474</sup> e, a partir daí passa a ser conhecida em toda a Europa.

La ‘lectura’ que los árabes y los turcos hicieron de la *Muqadima* hasta el siglo XVIII fue de tal modo diferente a las que se conocerían en los siglos XIX y XX en Europa y en los países árabes, que puede decirse que el “descubrimiento” de la *Muqaddima* y de los *Ibar* por los orientalistas europeos, inaugura verdaderamente los estudios jaldunianos modernos.<sup>475</sup>

Tanto a história do norte da África, detalhadamente analisada na parte da História Universal dedicada às tribos árabes, berberes e zanatas, quanto a *Muqaddimah* foram traduzidas e estudadas.

Pendant une assez longue période, les savants occidentaux ne surent pas qui ils devaient mettre à contribution en priorité, de l'historien - qui apportait des éléments précieux d'information sur le Maghreb, la Sicile, et l'Espagne, et servait ainsi indirectement le projet colonial -, ou du théoricien de la société, dont on n'avait pas

<sup>472</sup> O autor refere-se ao século XX, uma vez que o seu livro foi lançado em 1965, mas evidentemente nada impede interpretar que essa vigência permanece inalterada neste início de século XXI

<sup>473</sup> **NASSAR**, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica. 1980, p. 8. (“interessa diretamente ao pensador árabe deste século<sup>473</sup> na medida em que é o pensamento verdadeiro de uma realidade socio-histórica ainda presente. Desde esse ponto de vista, informa-o a respeito da realidade na qual vive e, ao mesmo tempo, encaixa a sua reflexão na história e mostra o que falta por fazer. Como pensamento sociológico, oferece ao sociólogo uma via de acesso que pode ser tão útil - se não mais - do que numerosos procedimentos inventados para o estudo das diferentes sociedades do mundo árabe.”)

<sup>474</sup> Silvestre de Sacy e Louis M. Langlès (1763-1824) fundaram, em 1795, em Paris, a Escola de Línguas Orientais Vivas – atualmente chamado Instituto Nacional das Línguas e Civilizações Orientais (INALCO), onde receberam a sua formação eruditos de toda Europa, entre eles os franceses Armand Caussin de Perceval, Gerard de Nerval e Etienne-Marc Quatremère. (Mais informações: Ensaio sobre *Os Islamólogos*, de R.H. Shamsuddín Elia - Instituto Argentino de Cultura Islâmica. [www.webislam.com](http://www.webislam.com))

<sup>475</sup> **ABDESSELEM**, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987 p 48. (“A ‘leitura’ que os árabes e os turcos fizeram da *Muqadima* até o século XVIII foi tão diferente das que se conheceriam nos séculos XIX e XX na Europa e nos países árabes, que é possível afirmar que a “descoberta” da *Muqaddima* e dos *Ibar* por parte dos orientalistas europeus inaugura verdadeiramente os estudos khalidunianos modernos.”)

encore saisi toute l'importance. Il reste que, si on excepte les extraits de la *Muqaddima* connus des 1810, ce fut la partie du *Kitâb al-'Ibar* traitant de l'histoire du Maghreb qui fut d'abord éditée et traduite. Cependant, plus discrètement, la *Muqaddima* ne tarda pas à retenir l'attention des savants et à atteindre un certain public cultivé.<sup>476</sup>

O impacto das idéias de Ibn Khaldun nos círculos intelectuais europeus pode ser medido pelo uso que delas fizeram algumas das figuras mais proeminentes. A modo de exemplo, referencie-se que

à la fin du XIX siècle, les idées khalduniennes sur la société étaient connues d'Engels qui en présenta une vue succincte dans sa 'Contribution à l'histoire primitive du christianisme', publiée dans la revue *Die Neue Zeit (Les Temps nouveaux)* en 1894-1895.<sup>477</sup>

Se o século XIX, na Europa, pode se dizer que foi o da “redescoberta” do legado khalduniano, é no século XX que a obra do historiador foi mais profundamente analisada, até porque ela foi uma fonte de consulta para aqueles que inauguravam estudos com novas perspectivas nas ciências sociais, notadamente na antropologia e na sociologia.

Le XX<sup>e</sup> siècle a fait un usage intensif d'Ibn Khaldun. Son modèle d'analyse de la société maghrébine et arabe en général, ainsi qu'une grande partie de ses concepts sociaux et politiques ont rencontré un grand écho chez les sociologues et les anthropologues. A cet égard, il figure aux côtés de Tocqueville, de Masqueray, de Durkheim, d'Evans-Pritchard, de Montagne, de Hart et de Gellner, pour ne citer que quelques-uns des historiens, ethnologues ou anthropologues qui ont été directement influencés par ses idées, ou ont travaillé sur les mêmes matériaux nord-africains. Ernest Gellner, notamment, dont le travail sur les sociétés nord-africaines et arabes en général a fait date, prend essentiellement appui sur ses concepts et ses analyses pour établir sa théorie anthropologique de la société musulmane.<sup>478</sup>

<sup>476</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. Introdução. In: IBN KHALDUN. *Le Livre des Exemples. I Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard. 2002 (Texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi). p. XLII. (“Durante um período bastante longo, os sábios ocidentais não souberam priorizar a contribuição do historiador – que trazia elementos preciosos de informação sobre o *Maghreb*, a Sicília e a Espanha e serviram assim, indiretamente, ao projeto colonial –, ou do teórico da sociedade, do qual não tinham apreendido ainda toda a importância. Resta que, em se excluindo os excertos do *Muqaddima* conhecidos desde 1810, foi a parte do *Kitâb al-'Ibar*, tratando da história do *Maghreb*, que foi publicada e traduzida primeiro. Porém, mais discretamente, a *Muqaddima* não demorou a chamar a atenção dos sábios e atingir um certo público culto.”)

<sup>477</sup> **ibid.** (“... ao término do século de XIX, as idéias ”*khaldunianas*” sobre a sociedade eram conhecidas por Engels que delas apresentou uma visão sucinta na sua 'Contribuição para a história primitiva do cristianismo', publicada na revista *Die Neue Zeit* (Os Novos Tempos) em 1894-1895”)

<sup>478</sup> **ibid.** (“O século XX utilizou intensamente *Ibn Khaldun*. Seu modelo de análise da sociedade do Maghreb, e árabe em geral, como também uma grande parte de seus conceitos sociais e políticos, repercutiu intensamente entre os sociólogos e os antropólogos. Quanto a isso, ele aparece ao lado de Tocqueville, Masqueray, Durkheim, Evans-Pritchard, Montagne, Harto e Gellner, para mencionar apenas alguns dos historiadores, etnologistas ou antropólogos que foram influenciados diretamente por suas idéias, ou trataram dos mesmos materiais norte-africanos. Especialmente Ernest Gellner, cujo trabalho sobre as sociedades norte-africanas e árabes em geral apoiou-se essencialmente em seus conceitos e suas análises para estabelecer sua teoria antropológica da sociedade muçulmana”.)



Porém, a obra de Ibn Khaldun não foi toda ela igualmente apreciada. A *Muqaddimah*, justamente por ser essencialmente um estudo da sociedade humana e, nesse sentido, permitir uma abordagem não só histórica mas sociológica e antropológica, ganhou numerosas traduções e se multiplicaram as cátedras que passaram a incluí-la na bibliografia e nos programas de estudo, porém o mesmo não aconteceu com os outros volumes da História Universal. Considerados por alguns autores ocidentais como uma produção historiográfica na qual o próprio Ibn Khaldun não teria aplicado os conceitos e métodos que define na *Muqaddimah* – avaliação com a que não coincidem a maioria dos historiadores e pesquisadores árabes e muçulmanos - esse volumes continuam menos traduzidos e procurados.

Mais, tandis que l'importance scientifique de la *Muqaddima* était parfaitement reconnue, on ne vit dans la partie historique du *Livre des Exemples* (par ailleurs très partiellement étudié) qu' une source d'informations, peut-être un peu mieux organisée et plus riche –surtout en ce qui concerne l'histoire du Maghreb – que la moyenne des ouvrages des historiens musulmans ; et l'apport d' Ibn Khaldun en tant qu'historien demeure jusqu'à ce jour largement méconnu.<sup>479</sup>

### 3.1 - OS MANUSCRITOS E AS TRADUÇÕES DA OBRA DE IBN KHALDUN

A obra de Ibn Khaldun foi conservada em vários manuscritos, alguns deles reproduzidos ainda em vida do autor, “que se preocupou em autenticar essas cópias, encaminhando-as às bibliotecas das mesquitas mais importantes, ao mesmo tempo que as divulgava, da forma mais ampla, para a época”.<sup>480</sup> Esses cuidados, “tão indispensáveis e inevitáveis para o historiador moderno, não eram comuns na época em que viveu Ibn Khaldun, o que realça ainda mais o seu trabalho”.<sup>481</sup>

Esses manuscritos estão dispersos em três continentes, África, Ásia e Europa, sendo que a maioria deles encontra-se no norte da África, “sin desmerecer los que se encuentran en

<sup>479</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. Introdução. In: IBN KHALDUN. *Le Livre des Exemples. I Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard. 2002 (Texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi). p. XLIII. ( Mas, enquanto a importância científica do *Muqaddima* era perfeitamente reconhecida, não se encarava a parte histórica do “*Livre des Exemples*” (Livro dos Exemplos”) (aliás muito parcialmente estudado) a não ser como uma fonte de informação, talvez um pouco mais bem organizada e mais rica – especialmente com respeito à história do *Maghreb* – que a média dos trabalhos dos historiadores muçulmanos; e a contribuição de Ibn Khaldun como historiador continua até hoje não conhecida.)

<sup>480</sup> **PREIS**, Aidyl de Carvalho. *O sentido da História através dos Prolegômenos de Ibn Khaldun*. São Paulo, Universidade de São Paulo – USP. Tese de Doutorado, 1972, p. 4.

<sup>481</sup> **ibid.**

las bibliotecas turcas de Estambul y en diversas bibliotecas europeas”.<sup>482</sup> Estão principalmente nas Bibliotecas Nacionais da Tunísia e do Egito, locais do nascimento e da morte do historiador. Esses manuscritos são de dois tipos: há os autógrafos e os que se devem ao trabalho de copistas. Entre os primeiros, só um está completo: trata-se do original da obra *Lubab Muhassal afkar al-mutaqaddimin wa-l-muta'a jjirín min ulama wa-l hukama wa-l mutakallimín* (Síntese das idéias dos eruditos, sábios e teólogos modernos e antigos), um resumo de um livro sobre lógica de Fajr al-Din al-Razi (m 1209),<sup>483</sup> escrito por Ibn Khaldun, no Magreb, quando tinha só vinte anos de idade.

Quanto à cópia original autógrafa da *Muqaddimah* e dos *Ibar*, que Ibn Khaldun começara a escrever ainda na fortaleza do interior da Argélia, tem sido impossível localizá-la. Afortunadamente, não tiveram o mesmo destino os manuscritos de outras obras nem algumas das cópias da *Muqaddimah*, com anotações e correções do próprio Ibn Khaldun. É o caso de dois manuscritos encontrados em Istambul e de outros que se conservam em diferentes bibliotecas.

No total, há quase duzentas cópias da obra do historiador. Entre elas, umas sete correspondem à *Muqaddimah*. As anotações do autor em cópias de suas obras, e ainda o manuscrito do próprio punho da *Lubab Muhassal*, permitem identificar a escrita de Ibn Khaldun como magrebina, e “de suficiente calidad, como para que varios soberanos lo eligieran como secretario”.<sup>484</sup>

A escrita magrebina foi utilizada por Ibn Khaldun, tanto na fase de sua vida transcorrida no próprio Magreb, quanto no Egito,

pues la consideraba parte de su personalidad científica, de la misma manera que, a lo largo de su estancia en Egipto, no abandono el *bornús* magrebí, al que creía símbolo de una sociedad de la que formó parte durante más de medio siglo.<sup>485</sup>

Ibn Khaldun abordou, em várias partes diferentes da *Muqaddimah*, a questão da escrita, do ponto de vista teórico. Sua definição é a seguinte:

<sup>482</sup> CHEIKHA, Jumaâ. Los manuscritos de Ibn Jaldún y análisis de su escritura. In: *Ibn Jaldún. El Mediterraneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios*. VIGUERA MOLINS, María Jesús (Org.). Sevilla. El Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara. 2006, p. 354. (“sem desmerecer os que se encontram nas bibliotecas turcas de Istambul e em diversas bibliotecas européias”)

<sup>483</sup> Cf.: CHEIKHA, Jumaâ. Los manuscritos de Ibn Jaldún y análisis de su escritura. In: *Ibn Jaldún. El Mediterraneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios*. VIGUERA MOLINS, María Jesús (Org.). Sevilla. El Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara. 2006, p. 354.

<sup>484</sup> *ibid.*, p. 359. (“de suficiente qualidade como para que vários soberanos o escolhessem como secretário”)

<sup>485</sup> *ibid.*, p. 361. (“pois considerava que era parte de sua personalidade científica, da mesma maneira que, ao longo de sua permanência no Egito não abandonou o *bornús* magrebino, ao qual assimilava a um símbolo da sociedade da qual formou parte durante mais de meio século.”)

De todas las artes, la escritura es la más eficaz (...) La escritura tiene por efecto hacer transportar el pensamiento de la forma de las letras trazadas (sobre el papel) a las palabras enunciadas por la boca y delineadas en la imaginación, y de dichas palabras, a las ideas que encierra el alma.<sup>486</sup>

Ou seja, para o nosso autor, esses signos gráficos formam as palavras, que, faladas, são indicativas de um estado da alma; nesse sentido, a escrita é fenômeno humano, já que é fruto da atividade do intelecto. Ibn Khaldun relaciona a escrita com a fala e a fala com os significados.

No resultándole a nuestro autor suficiente esta teorización, trata de fechar en la *Muqaddima* la aparición y el desarrollo de la escritura árabe, en tanto que es una habilidad que se aprende y un arte que se cultiva. Además de esta conceptualización teórica, Ibn Jaldún también se dedicó a la escritura de manera práctica, tanto a la hora de componer sus libros como cuando la ejerció de manera profesional en algunas cortes.<sup>487</sup>

Lembre-se que a caligrafia é uma das artes mais reverenciadas pelo mundo islâmico. O Corão revela que “o Senhor, com o cálamo, ensinou ao homem o que ele não sabia”.<sup>488</sup> Para os muçulmanos, foi Deus quem ditou o livro sagrado para Maomé, com o anjo Gabriel como intermediário, falando em árabe, a língua da Revelação. Perenizada através da escrita, a língua árabe é considerada uma dádiva divina por todos os seguidores do Islã. Só entendendo essa língua,

os homens poderiam esperar compreender o pensamento de Deus. Os muçulmanos não podiam ter uma missão mais importante que a de conservar e transmitir tesouro tão valioso. E o fizeram com toda a perfeição de que foram capazes. Por isso, usaram a caligrafia como expressão religiosa e, no decorrer do tempo, a escrita tornou-se uma arte muito respeitada. Segundo o sábio muçulmano Yasin Hamid Safadi, ‘No Islam, a supremacia da palavra está refletida na aplicação universal da caligrafia’.<sup>489</sup>

<sup>486</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 758. (“De todas as artes, a escrita é a mais eficaz (...) A escrita tem por efeito fazer transportar o pensamento da forma das letras traçadas (sobre o papel) às palavras enunciadas pela boca e delineadas na imaginação, e de tais palavras, às idéias que encerra a alma.”)

<sup>487</sup> **CHEIKHA,** Jumaâ. Los manuscritos de Ibn Jaldún y análisis de su escritura. In: *Ibn Jaldún. El Mediterraneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios.* VIGUERA MOLINS, María Jesús (Org.). Sevilla. El Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara. 2006, p. 359. (“Não sendo ao nosso autor suficiente essa teorização, trata de colocar a data na *Muqaddima* do surgimento e do desenvolvimento da escrita árabe, que é que habilidade que se aprende e arte que se cultiva. Além dessa conceituação teórica, Ibn Jaldún também se dedicou à escrita de maneira prática, tanto na hora de compor seus livros como quando exerceu essa arte de maneira profissional em algumas cortes.”)

<sup>488</sup> A frase consta das diferentes traduções do Corão. Trata-se da Sura 96 *Al-Alaq* (O coágulo): “[...] 3. Lê, que o teu Senhor é Generosíssimo/4. Que ensinou através do cálamo/5. Ensinou ao homem o que este não sabia.” – Ver: <http://www.coran.org.ar/portuges/suras/096.htm>

<sup>489</sup> **MUNIZ,** Mônica. *A arte da caligrafia árabe*, ensaio publicado no site: <http://www.historianet.com.br/conteudo/default.aspx?codigo=312>

Para Franz Rosenthal,<sup>490</sup> considerado um dos mais distinguidos estudiosos da obra do historiador árabe, da qual também é tradutor, “poucos trabalhos – caso haja algum – dos que foram escritos antes dos tempos modernos, estão tão bem representados em manuscritos<sup>491</sup> como a obra de Ibn Khaldun. O professor Trabulse considera “um fato relevante e excepcional”<sup>492</sup> a existência de uma obra com tantos e tão bem conservados manuscritos contemporâneos do autor.<sup>493</sup>

Mas essa quantidade de manuscritos coloca um problema, pois nem todos são coincidentes, contendo alguns deles longos trechos que faltam em outros e apresentando divergências em alguns parágrafos, além do fato de nem todos apresentarem a mesma ordem interna. Por exemplo: é particularmente significativa a divergência no que diz respeito à *Autobiografia* do autor (*at-Ta'rif bi Ibn Khaldun*). Walter Fischel, no seu livro *Ibn Khaldun in Egypt*, conta que, até a década dos 60, a versão árabe conhecida da *Autobiografia* estava constituída de vários capítulos, tratando da vida no Magreb até a radicação no Cairo, no ano de 1394. Ou seja, não incluía os 12 últimos anos da vida do historiador. Os diferentes manuscritos colocavam essa *Autobiografia* em locais diferentes da obra: alguns, no fim do livro dos *Ibar*; outros – como um dos manuscritos da Biblioteca Nacional de Paris – no começo do Volume III. Fischel tinha se colocado uma pergunta: teria Ibn Khaldun renunciado a escrever sobre esses 12 anos? A resposta veio com a descoberta de vários manuscritos, nas bibliotecas de Istambul, Tunísia e Marrocos, que incluem uma completa descrição desse período final, no Egito mameluco, sob o sultão Barquq e durante os primeiros anos do reinado do sultão Faraj. As novas versões cobrem aspectos da vida do nosso autor até nove meses antes da sua morte. E segundo Fischel, trata-se de um livro independente dos demais.

<sup>490</sup> O manuscrito Atif Efendi, cujo número de cópia é 1936 e data de 1402, preservado em Istambul, é considerado por Rosenthal “o melhor manuscrito khalduniano na Turquia”. Ver mas detalhes em: CHEIKHA, Jumaâ. Los manuscritos de Ibn Jaldún y análisis de su escritura. In: *Ibn Jaldún. El Mediterraneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios*. VIGUERA MOLINS, María Jesús (Org.). Sevilla. El Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara. 2006, p.357-361.

<sup>491</sup> ROSENTHAL, Franz. *IBN Khaldun, The Muqaddimah, an introduction to History*. Ed. Princeton, 1967. Introdução de Franz Rosenthal V.1 LXXXVIII.

<sup>492</sup> TRABULSE, Elias. Estudo Preliminar. In: IBN JALDÚN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 27

<sup>493</sup> Os balanços bibliográficos publicados no Ocidente sobre o historiador costumam desconhecer as publicações realizadas no mundo árabe. Sobre as fontes árabes antigas que falam de Ibn Khaldun, e para a produção posterior a 1950, utilizar como referência a obra de Abd al-Rahman Badawi, *Um allafat Ibn Jaldun*, 1ª Edição. Cairo, 1962, 2ª edição, Tunis, 1979. E também se recomenda, mesmo incompleta, a bibliografia publicada por Ali `Abd al-Wahid Wafi, na sua edição da *Muqaddimah*, de 1957, no Cairo. (Ver: ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987 p. 14.)

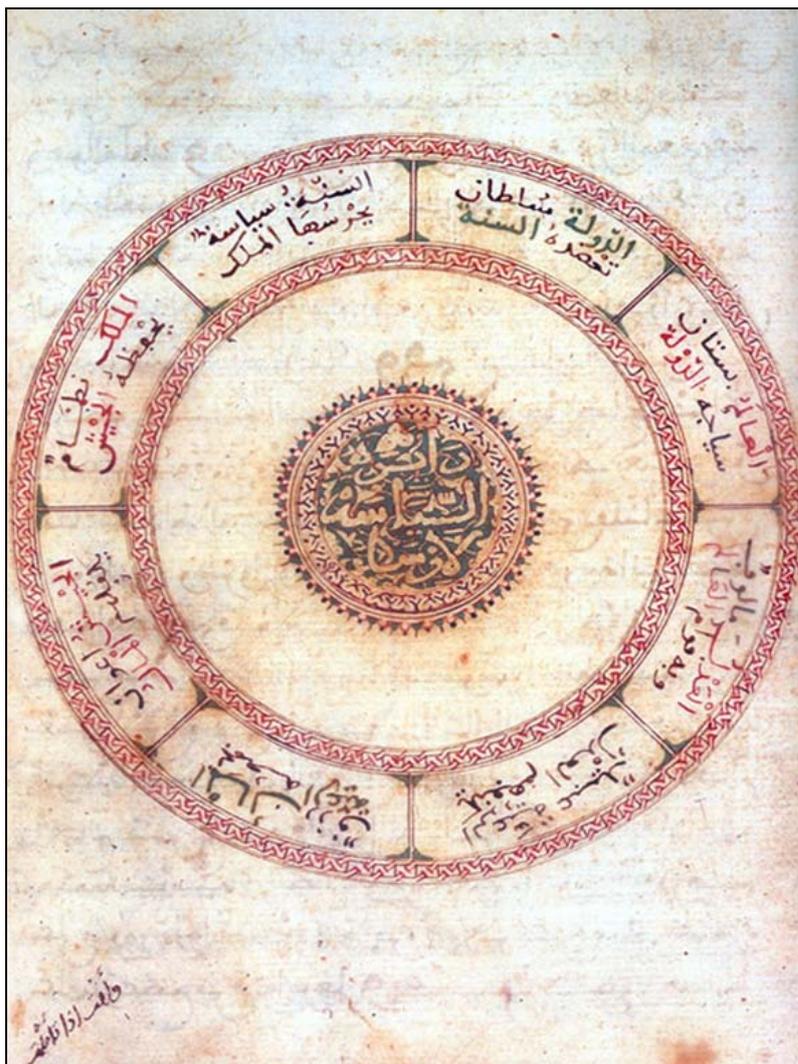


Figura 1. **O círculo da política, na Muqaddimah**

Ao tratar da política, Ibn Khaldun reproduz as oito máximas de Aristóteles (um pseudo Aristóteles, de fato) desenhadas em círculo:

- 1) O mundo é um jardim, cujo cercado é o Estado;
- 2) O Estado é o poder que faz atuar a lei;
- 3) A lei é a política que rege o rei;
- 4) o rei é a ordem, apoiada pelo exército;
- 5) o exército é ajuda paga com dinheiro;
- 6) o dinheiro é pago pelos súditos;
- 7) Os súditos são servidores e a justiça os protege;
- 8) A justiça é habitual, pois é o alicerce do mundo.

(Traduzido do espanhol pela autora, a partir da transcrição do texto árabe publicada no livro *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. VIGUERA MOLINS, María Jesús (org.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi, 2006, p. 58. )

Manuscrito da *Muqaddimah* do século XV, originário do Magreb. Add. 9574 f. 29v. British Library, Londres.



Figura 2.  
**Começo da Muqaddimah**  
 Ibn Khaldun começa sua obra dizendo:  
 “Em nome de Deus, clemente e misericordioso. Bendiga Deus ao nosso senhor Maomé e a sua família e companheiros. Diz o servo de Deus, necessitado de sua clemência e favorecido com sua mercê, Abd al-Rahman b. Muhammad Ibn Khaldun al-Hadrami (...)”  
 Manuscrito Atif Effendi 1936



Figura 3.  
**Última folha (313 a) da Muqaddimah**  
 Manuscrito Atif Effendi 1936, conservado na Biblioteca Suleimaniye, de Istambul. No selo final diz:  
 “O Hayy Mustafá Atif constituiu como legado piedoso este livro, com a condição de que ele não saia de sua biblioteca”.

Franz Rosenthal inclui no prefácio da sua tradução inglesa da *Muqaddimah* um levantamento das principais fontes primárias utilizadas por Ibn Khaldun. A variedade de fontes citadas constitui uma mostra da erudição do historiador, que costumava fazer longas citações de cor, até porque escreveu a *Muqaddimah* num castelo, onde se encontrava refugiado, sem acesso a bibliotecas. Só depois de praticamente tê-la concluído viajou para consultar os seus livros e esclarecer algumas de suas dúvidas. Entre outras fontes, Rosenthal cita Al-Tabari, Al-Mas’udi e Al-Bayhaqui, para a história muçulmana; Al-Idrisi, para geografia; Al-Mawardi para política e direito. E, entre os autores clássicos gregos, Aristóteles.

No Ocidente, como mencionado, a obra de Ibn Khaldun foi redescoberta a partir dos manuscritos encontrados na Turquia pelos eruditos franceses Antoine Isaac Barón Sylvestre de Sacy e Barthèlemy d’Herbelot, e pelo austríaco Josef von Hammer-Purgstall (1774-1856),

especialista no Império otomano, tradutor de autores árabes e editor de uma revista sobre o Oriente. Outro francês, Etienne-Marc Quatremère (1782-1857), fez a primeira tradução completa, em 1858.<sup>494</sup> Esse mesmo ano apareceu, no Cairo, uma edição em árabe, de responsabilidade de Nasr al-Hurini.

As primeiras edições modernas em língua árabe foram publicadas em meados do século XIX. Em 1857, a *Muqaddimah* foi impressa em Bulaq, perto do Cairo. Essa edição foi baseada em dois manuscritos, o primeiro datado em Túnis, em 1382, e o segundo em Fez, em 1397. E constitui a base de quase todas as edições orientais posteriores. A mais conhecida, a de Beirute de 1880, parte substancialmente da que foi feita em Bulaq.

A primeira edição européia do texto original árabe foi publicada em Paris, em 1858, dividida em três volumes. Foi lançada pelo arabista francês Etienne-Marc de Quatremère, com o título de *Prolégomenes d'Ebn-Khaldoun*. Considerada como uma “edição científica”, foi elaborada a partir de quatro manuscritos do texto original. Três deles estão na Biblioteca Nacional de Paris.<sup>495</sup> Entre 1862 e 1868, o estudioso irlandês William Mc-Guckin, o barão de Slane, publicou em três volumes sua célebre tradução francesa da *Muqaddimah*, com o título de *Prolégomenes Historique, d'Ibn Khaldoun*. Esta edição foi, durante anos, o único texto acessível em um idioma ocidental da obra do historiador, segundo muitos pesquisadores, a tradução ainda não foi superada em qualidade. Uma reprodução fotomecânica dessa tradução foi publicada em Paris em 1936, com prefácio de Gaston Bouthoul.<sup>496</sup> Trabluse considera que apesar das críticas correções e emendas que foram feitas ao texto, a edição de Slane representa uma boa tradução da *Muqaddimah*, feita dentro dos limites que impõe o vocabulário khalduniano e, por isso, constitui um valioso aporte”.<sup>497</sup>

Uma nova edição árabe, de iniciativa de Yusuf As'ad Ad' Dagher foi publicada em Beirute, em 1956, baseada principalmente nas edições de Bulaq e de Quatremère.<sup>498</sup> Existem traduções em outras línguas, inclusive russo, porém as edições publicadas tiveram tiragens limitadas. Uma primeira versão incompleta em turco foi publicada no Cairo, em 1859. Uma

<sup>494</sup> Ibn Jaldún: El Primer Sociólogo de la Historia, R.H. Shamsuddín Elía, professor do Instituto Argentino de Cultura Islâmica, site [www.webislam.com](http://www.webislam.com)

<sup>495</sup> A Biblioteca Nacional de Paris é depositária de valiosos manuscritos islâmicos, entre os quais esse da *Muqaddimah*, de Ibn Jaldún.

<sup>496</sup> *Prolégomenes d'Ibn Khaldoun* traduits en français et commentés par M. de Slane, Membre de l'Institut. Reproduction photomecanique, Preface de Gaston Bouthoul, 3 vols. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1936.

<sup>497</sup> **TRABULSE**, Elias. Estudo Preliminar. In: IBN JALDÚN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 28

<sup>498</sup> Ahmed Abdeselem, no já citado livro *Ibn Jaldun y sus lectores*, afirma que "o erudito marroquino, hoje falecido, Muhammad Tawit al-Tanyi, segundo parece trabalhou quase 30 anos preparando uma edição crítica da *Muqaddima* e dos *Ibar*. O Senhor Muhammad b. Sarifa, reitor da Faculdade de Letras de Uxa, afirmou que (...) viu essa edição pronta para ser publicada. No entanto, desde a morte de Ibn Tawit há pouca informação sobre o destino que teve esse trabalho". Op. cit. p 16

outra edição turca, traduzida por Zakir Kadiri Ugan, foi lançada com três volumes entre 1954 e 1957 em Istambul com o título de *Ibn Haldun Mukaddime*. Uma nova versão em língua francesa foi elaborada pelo erudito islamólogo francês, convertido ao Islã, Vincent Mansour Monteil, que segue um manuscrito de Istambul, corrigido pelo autor, e que teve em consideração a versão inglesa de F. Rosenthal. Foi publicada em três volumes, em Beirute, sob os auspícios da Unesco (1967-1968).<sup>499</sup>

Em 1951, A. Schimmel publicou extensos trechos da *Muqqaddimah* em alemão.<sup>500</sup> Em 1958, foi editada uma tradução em português, feita diretamente do árabe, baseada em textos editados em Beirute, de autoria do estudioso brasileiro de origem libanesa José Khoury, com colaboração de Angelina Bierrenbach Khoury.<sup>501</sup> Lançada inicialmente em 1958, a edição inglesa de Franz Rosenthal, considerada de excelente qualidade, foi reeditada, corrigida, em 1967.<sup>502</sup>

Entre 1957 e 1959 foi lançada uma tradução em persa<sup>503</sup> e, em 1961, uma em hindi. Em 1950, foram publicados em inglês, em Londres, fragmentos da obra traduzidos por Charles Issawi, com o nome de *An Arab Philosophy of History. Selections from the Prolegomena de Ibn Khaldun of Tunis* (1332-1406), da editora John Murray.<sup>504</sup>

Uma versão de trechos selecionados da *Muqqaddimah*, feita a partir da versão inglesa de Issawi, foi publicada há mais de 30 anos pelo Instituto de Estudos Políticos da Faculdade de Direito da Universidade Central da Venezuela.<sup>505</sup> Em Montevidéu, Uruguai, foi lançada em 1969 pelo professor Víctor Sáenz uma seleção de trechos tomados da tradução inglesa de Franz Rosenthal. Trata-se de uma edição em mimeo, com o nome *Ibn Jaldún, Los Prolegómenos*. Víctor Sáenz foi responsável pela tradução, introdução e seleção dos textos, e a publicação contou com os auspícios da Faculdade de Humanidades e Ciências da Universidade da República.

A edição espanhola da *Muqqaddimah*, publicada no México pela primeira vez em 1977 e reimpressa em 1987 pelo Fondo de Cultura Económica, foi traduzida diretamente do árabe por Juan Feres, a partir de uma edição publicada em Beirute em 1900, comparando-a com a

<sup>499</sup> *Ibn Khaldoun, Discours sur l'histoire universelle*, 3 vols, Beirute-Paris, 1967-1968. O prefácio dessa edição francesa, de autoria de Vincent Monteil, inclui um esboço biográfico.

<sup>500</sup> SCHIMMEL, *Ibn Chaldun, Aus dem Arabischen, Augewalthe Abschnitte aus der Muqqaddima*. Tübingen, 1951

<sup>501</sup> J. Khoury e A. Bierrenbach (trads.) *Ibn Haldun, Os Prolegómenos ou filosofia social*. São Paulo: Haddad, 1958-1960

<sup>502</sup> IBN KHALDUN. *The Muqqaddimah, an introduction to History*. Londres: Ed. Princeton, 1967. (Introdução de Franz Rosenthal.) 2ª edição

<sup>503</sup> IBN JALDÚN. *Introducción a la historia universal (Al-Muqqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. Estudio Preliminar, p. 28.

<sup>504</sup> Idem, *ibidem*, p. 29.

<sup>505</sup> ABENJALDÚN. *Teoría de la sociedad y de la Historia*. Selección, prólogo e introducción por Charles Issawi, Traducción española por José Gomes-Pablos. Caracas, 1963.



edição de Slane, reimpressa em 1936. Essa é a única edição completa em espanhol da *Muqaddimah* e inclui uma tradução (incompleta) da *Autobiografia* de Ibn Khaldun.

Em 2002, o estudioso da obra khalduniana Abdesselam Cheddadi publicou pela editora Gallimard, de Paris, sob o nome *Le Livre des Exemples*, a sua tradução comentada, em língua francesa, da *Autobiografia* de Ibn Khaldun e da *Muqaddimah*.<sup>506</sup> Trata-se da mais completa tradução já feita da obra do historiador, pois conta com acréscimos de trechos que o próprio Ibn Khaldun tinha tirado, por autocensura, dos manuscritos traduzidos até agora.

O professor Cheddadi trabalhou com três manuscritos:<sup>507</sup> o de Leiden,<sup>508</sup> Holanda, feito um ano depois da chegada de Ibn Khaldun ao Egito; o do Museu Britânico e o de Istambul, que é autógrafo e o mais completo de quantos existem atualmente, na avaliação do pesquisador. Com poucos acréscimos em relação aos anteriores, Cheddadi considera que se trata da versão final de Ibn Khaldun, já que existem alterações feitas até sete meses antes da morte do historiador.

*Le Livre des Exemples* é a continuação do trabalho iniciado por Cheddadi há mais de 25 anos, quando editou a obra de Ibn Khaldun em árabe, anotada e comentada. Posteriormente, em 1980, publicou *Le Voyage d'Occident et d'Orient*,<sup>509</sup> com a tradução em francês de parte da *Autobiografia* de Ibn Khaldun, e, em 1986, lançou a tradução em francês dos volumes da *História Universal* correspondentes à história dos árabes, berberes e zanatas, com o nome de *Ibn Khaldun, Peuples et nations du monde*.<sup>510</sup> Todo esse trabalho de pesquisa foi acompanhado com o lançamento, em setembro de 2006, do livro *Ibn Khaldun: L'homme et le théoricien de la civilisation*,<sup>511</sup> no qual o estudioso da obra khalduniana faz uma análise

<sup>506</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. Introdução. In: IBN KHALDUN. *Le Livre des Exemples. I Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard. 2002 (Texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi)

<sup>507</sup> A autora teve a oportunidade – e o privilégio – de conhecer pessoalmente e conversar com o professor Cheddadi durante o colóquio sobre Ibn Khaldun realizado em junho de 2006, na cidade de Granada, Espanha, em homenagem ao VI Centenário da morte do historiador. O Seminário Internacional: “Ibn Jaldún y su tiempo, la Alianza de Civilizaciones, un reto de futuro” foi uma iniciativa da Fundação “Tres Culturas del Mediterráneo” e da Fundação “Legado Andalusi”, da Espanha. Elas também organizaram uma exposição comemorativa com o mesmo título: “Ibn Jaldún y su tiempo, la Alianza de Civilizaciones, un reto de futuro”, no Real Alcazar de Sevilha, onde Ibn Khaldún manteve uma entrevista com Pedro I, de Castela.

([http://www2.tresculturas.org/actividad\\_ficha.cfm?id=375](http://www2.tresculturas.org/actividad_ficha.cfm?id=375)) O professor, que se ofereceu a ajudar no andamento da presente pesquisa, informou que não teve nenhum problema para entender os manuscritos, já que a língua árabe sofreu poucas alterações desde a época de Ibn Khaldun ao presente, uma vez que sua sistematização se deu nos primeiros séculos posteriores ao aparecimento do islamismo. (Um processo em nada semelhante ao vivido no Ocidente com o latim e as línguas vernáculas.) Ele trabalhou com diferentes manuscritos, alguns autógrafos, e pôde constatar que Ibn Khaldun escrevia com caligrafia árabe magrebina, uma letra bem característica do norte da África.

<sup>508</sup> A cidade de Leiden, na Holanda, é um dos principais centros de estudos islâmicos e orientais da Europa. A editora E. J. Brill, de Leiden, fundada em 1683, com sede também em Nova York, dispõe de um acervo em bibliografia islâmica que está entre os mais completos de Ocidente.

<sup>509</sup> **idem**. *Le Voyage d'Occident et d'Orient*. Paris: Sindbad, 1980.

<sup>510</sup> **IBN KHALDUN**. *Peuples et nations du monde*. Extraits des `Ibar traduits de l'arabe et presentes par Abdesselam Cheddadi. Paris: Éditions Sindbad, 1986.

<sup>511</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. *Ibn Khaldun: L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard, 2006

dos principais aportes e dos pressupostos teóricos do historiador. Tanto esse livro como outro, do mesmo autor, *Les Arabes et la appropriation de l'histoire*<sup>512</sup>, são utilizados na presente pesquisa, que trabalha com três edições da *Muqaddimah*: a espanhola de Juan Feres, publicada pelo Colégio de México, e as francesas de Monteil e de Cheddadi.

Diante da vasta produção historiográfica sobre os pensadores do Islã, constata-se que o número de estudos sobre Ibn Khaldun, com a diversidade de abordagens que a sua rica obra permite, é bastante reduzido. Artigos pesquisados nas principais revistas especializadas mostram que existe sobre a obra e a figura humana de Ibn Khaldun uma produção muito significativa de ensaios breves, com enfoques diversos. Mas os livros publicados sobre ele são poucos.

O estudioso Mushin Mahdi lançou em 1957 o livro *Ibn Khaldûn's Philosophy of History. A study in the philosophic foundation of the science of culture*. Dividido em duas partes, o ensaio estuda primeiro a influência da vida de Ibn Khaldun na sua obra e, a seguir, busca compreender as conclusões a que o autor chegou, examinando as relações que teceu entre ciência, cultura e história.

O livro de Gastón Bouthoul, *Ibn Jaldún, Su Filosofía Social* se debruça sobre as premissas filosóficas do pensamento khalduniano. O já citado pesquisador Walter Fischer, autor da obra *Ibn Khaldun in Egypt*, faz um importante aporte ao conhecimento do sábio árabe com a apresentação minuciosa de sua atuação como jurista no Cairo. O geógrafo Yves Lacoste lançou nos anos 70 o livro *El nacimiento del Tercer Mundo, Ibn Jaldun*, cuja tese central é que, ao estudar as condições econômicas, sociais e políticas do medievo na África do Norte, Ibn Khaldun levanta uma série de problemas e descreve estruturas sociais que – submetidas às influências externas no século XIX – permitiram a dominação colonial e, conseqüentemente, foram responsáveis pelo subdesenvolvimento dessas regiões.

Na obra *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*, de Nassif Nassar, sem negar “o caráter medieval” do pensamento de Ibn Khaldun, o autor trata de entender se o universo medieval desse pensamento desapareceu completamente do universo moderno, no qual os países árabes tentam penetrar.<sup>513</sup> Na verdade, esse pesquisador acredita que a evolução econômica, política e sócio-cultural do mundo árabe tem sido muito dificultada pela presença de estruturas materiais e mentais que não têm mudado muito desde a Idade Média.<sup>514</sup>

<sup>512</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. *Les Arabes et la appropriation de l'histoire; émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe-VIIIe siècle*. Paris: Sindbad, 2004

<sup>513</sup> **NASSAR**, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979. p. 8.

<sup>514</sup> **ibid.**

Os pesquisadores Aziz al-Azmeh e Ahmed Abdeselem lançaram os livros *Ibn Khaldun, an Essay in Reinterpretation* e *Ibn Jaldún y sus lectores*, respectivamente, também nos anos 80. Eles buscam entender as diversas leituras que foram feitas dos trabalhos de Ibn Khaldun ao longo dos séculos no mundo islâmico e ocidental e a repercussão da obra no terreno das ciências humanas. Uma coisa é o progresso técnico, assinala ele, e uma outra a evolução espiritual.

### 3. 2 – O CASO DE IBN BATTUTA

Depois de refletir sobre os grandes nomes do pensamento islâmico – entre os quais cita Al-Kindi, no século IX, e Ibn Ruchd (Averroes), no século XII – Jean Paul Charnay, autor do ensaio sobre Ibn Khaldun publicado no livro *Les Africains*,<sup>515</sup> afirma que os homens de envergadura no mundo islâmico, contemporâneos do historiador, eram raros. E cita somente dois que estariam nesse patamar: “Ibn Battuta (1304-1377), le voyageur et, hors de la sphère arabe, le plus captivant peut être des poètes persans: Hafiz (1320-1389)”.<sup>516</sup> Refere-se a Ibn Battuta como grande repórter e, numa liberdade poética, define-o como um maravilhoso fotógrafo que multiplica as suas impressões através do conjunto do mundo muçulmano.<sup>517</sup> Charnay não é o único pesquisador que traça paralelos entre o grande viajante marroquino e Ibn Khaldun, colocando-os como expressão máxima de sua época, a cada um por seus méritos particulares.

Assim como o historiador tunisino, Ibn Battuta também foi educado nas ciências jurídicas e nos assuntos religiosos, porém não fez carreira política. De espírito devoto e piedoso, mas também aventureiro, Ibn Battuta tem sempre o seu nome associado às viagens que descreveu no seu famoso livro, conhecido inicialmente em forma de fragmentos e, mais tarde, na versão completa, com a descoberta, na Argélia, do manuscrito original.<sup>518</sup> A diferença do que hoje acontece – quando existe um distanciamento entre Oriente e Ocidente em termos culturais – na Idade Média o Mediterrâneo colocava em contato direto Córdoba e o Cairo, Bagdá, Veneza e Alexandria,<sup>519</sup> e a língua árabe, falada por todas as elites (e não só por

<sup>515</sup> CHARNAY, Jean Paul. Ibn Khaldun. In: JULIEN, Charles Andre (org.). *Les Africains*. Paris: Editions J. A., 1977. V2.

<sup>516</sup> *ibid.*, p. 162. (“Ibn Battuta (1304-1377), o viajante e, fora da esfera árabe, talvez o mais cativante seja o poeta persa Hafiz (1320-1389)”)

<sup>517</sup> *ibid.*

<sup>518</sup> GALINDO AGUIAR, Emilio. *Enciclopedia del Islam*. Madri: Darek-Nyumba, 2004 p. 227.

<sup>519</sup> Para mais informação ver: LOMBA FUENTES Joaquim, *Raíz semítica de lo europeo*. Madri: Ediciones Akal, 1997.

elas) era um importantíssimo veículo de comunicação.<sup>520</sup> As rotas marítimas eram o elo entre o Oriente e o Ocidente, e os muçulmanos de regiões longínquas entravam em contato através da peregrinação ritual a Meca. Graças a ela, as sociedades islâmicas dos diferentes continentes podiam tomar conhecimento dos mais significativos avanços científicos e filosóficos daquele momento.

Já foi mencionado neste trabalho que o Corão convida os devotos a conseguir a mais alta erudição, confiando em que, através dela, a veracidade das afirmações do Islã a respeito de Deus e também sobre a natureza, o homem e a história, virão à tona. Por outro lado, há um bom número de *hadices* (falas do Profeta), nos quais Maomé incita os crentes a buscar o conhecimento.<sup>521</sup> Nos séculos posteriores à morte do Profeta, quando foi sistematizada a doutrina, também foi sendo lapidada uma teoria do conhecimento – na qual o par de opostos *ilm/jahl* recebeu sua significação de antagonismo entre conhecimento (*ilm*) e ignorância (*jahl*).<sup>522</sup>

Nessa sofisticada teoria, cujas raízes estão fincadas na própria história do Islã e nas conseqüências da prematura orfandade em que a *umma*, a comunidade de fiéis, se viu jogada com a morte de Maomé, a viagem passa a ocupar um lugar privilegiado. Isto porque não é qualquer conhecimento o que deve ser procurado – pelo menos no que diz respeito à doutrina – mas aquele que tem o respaldo das chamadas “correntes de transmissão” ou de “garantes”: mais confiáveis são os conhecimentos quanto maior for a possibilidade de demonstrar que quem os transmitiu pertenceu aos círculos mais próximos do Profeta. Desta forma, a viagem à procura de conhecimento tornou-se um périplo, cujo objetivo era entrar em contato com os detentores desse saber corânico para dele se nutrir. É por essa razão que os viajantes muçulmanos dificilmente se interessavam em transpor os limites geográficos daquele espaço batizado como *dar-al-Islam*, percebidos como fronteiras religiosas e culturais. Quando algum deles atravessava esses confins, em geral era porque estava em missão oficial ou desempenhava algum cargo diplomático.

Em função da exigência de inserção, em alguma das genealogias, de “garantes” mais reconhecidas e da necessidade de atestar proximidade com os mestres mais prestigiosos,

<sup>520</sup> O tema da importância adquirida e o papel desempenhado pela língua árabe foi objeto de ampla explicação no Capítulo 1. O historiador cubano Waldo García Díaz, autor do livro *Maoma y los árabes*, Editora de Ciências Sociais, Havana, Cuba, 1990, afirma (p. 216) que os cristãos de al-Andalus se arabizaram de tal maneira, que “em 824, só 113 anos após a conquista, o bispo de Sevilha viu-se obrigado a traduzir a Bíblia para o árabe, para ser utilizada pelos cristãos – chamados *mozárabes* na Península Ibérica – pois eles já não falavam outra língua”.

<sup>521</sup> Já foi citado anteriormente aquele *hadith* que afirma: “Procura o conhecimento do berço ao túmulo.” Um outro diz que procurar o conhecimento é um dever de cada muçulmana e muçulmano.

<sup>522</sup> Para aprofundar este tema ver o Capítulo 1 - L’invitation au Voyage, do livro de Houari Touati “Islam et voyage au Moyen Âge”- TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Age*. Paris: Seuil, 2000, e em particular as páginas 32 e 33.

aqueles que aspiravam ao conhecimento tinham que assumir que, cedo ou tarde, deveriam empreender uma viagem. Referencie-se ainda o fato que a necessidade, de se saber quem eram esses sábios reconhecidamente portadores do conhecimento, fez com que surgissem os dicionários biográficos, um tipo de obra que, pouco a pouco, foi se impondo como de fundamental relevância e que já estava consagrada nos meios literários e religiosos no século IX.<sup>523</sup>

Aucune culture antérieure ou contemporaine n'a produit de ces sommes biobibliographiques avec autant de diligence que de régularité. Sorte de *Who's Who*, ils sont au monde intellectuel de l'islam medieval ce que l'état civil est au citoyen moderne: le lieu de son identité et de sa filiation.<sup>524</sup>

A relevância de uma figura como Ibn Battuta para o Medievo islâmico pode ser mais bem entendida se colocada neste contexto, em que a viagem é instrumento fundamental da teoria do conhecimento. Deve-se lembrar ainda que, desde o seu surgimento, o Islã valorizou muito especialmente o testemunho ocular. “Il doit, semble-t-il, à son prophète l'énoncé selon lequel ‘un fait rapporté ne vaut pas un fait constaté’.”<sup>525</sup> Segundo esta máxima, a viagem constituía, também, uma ferramenta ímpar para checar informações, conhecer a situação dos fiéis nas diferentes áreas geográficas unidas pela fé comum e para passar a fazer parte da elite privilegiada que era capaz de dar um depoimento pessoal, de primeira mão, sobre inúmeras questões de interesse geral.

Na Introdução da *Muqaddimah*, Ibn Khaldun diz ter grande consideração pelo historiador e geógrafo do século X Al Masudi – também, como ele próprio, autor de uma *História Universal* – ao ponto de adotá-lo em boa medida como modelo. E entre as características que dele ressalta está a de ter viajado muito. Da mesma forma, o sábio magrebino justifica a decisão de não escrever sobre alguns povos, pelo fato de não ter visitado o Oriente (até o momento em que estava redigindo essa obra, que é anterior à sua viagem ao Egito e à peregrinação pelos lugares sagrados do Islã). Esta é a sua explicação:

[...] mi intención es limitarme a la historia del Magreb, de sus tribus, pueblos, reinos, dinastías y situaciones. No pienso ocuparme de otros países, debido a que me faltan los conocimientos necesarios en lo que respecta a Oriente y sus pueblos, pues las

<sup>523</sup> TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Age*. Paris: Seuil, 2000, p. 17.

<sup>524</sup> *ibid.*, p. 51. (“Nenhuma cultura anterior ou contemporânea produziu essas obras biobibliográficas com tanta diligência e regularidade. Uma espécie de *Who's Who*, elas cumpriam, no mundo intelectual do Islã medieval, o papel do estado civil para o cidadão moderno: o lugar de sua identidade e de sua filiação”.)

<sup>525</sup> *ibid.*, p. 123. (“Deve-se, ao que tudo indica, ao seu profeta o enunciado segundo o qual ‘um fato relatado não tem o mesmo peso que um fato constatado’.”)

informaciones transmitidas de viva voz no me son suficientes. Al Masudi ha podido enfocar el tema en toda su extensión merced a sus frecuentes viajes por numerosos países, tal como él mismo lo declara en su libro.<sup>526</sup>

É interessante a citação que Jacques Le Goff faz de Al-Masudi, ao referir-se à história do Islã:

O Islão deu origem em primeiro lugar a um tipo de história ligada à religião e mais especialmente à época do seu fundador, Maomé, e ao Corão. A história árabe tem como berço Medina e como motivação a recolha das recordações sobre as origens, destinadas a tornarem-se ‘um depósito sagrado e intangível’. Com a conquista, a história adquire um duplo caráter: o de uma história de fatos soltos, do tipo dos anais, e o de uma história universal, cujo melhor exemplo é a história de at-Tabari e de al-Masudi, escrita em árabe e de inspiração xiita [Miquel 1968, p. 55].<sup>527</sup>

No mesmo século IX, em que se consolidam os dicionários biográficos, começa a aparecer um outro tipo de obra, de difícil classificação, reunindo informações diversas. Costumavam incluir dados astronômicos, relatos históricos e explicações científicas e podiam também relacionar fatos maravilhosos. Muitos dos autores eram viajantes, que “cumplían varios cometidos simultáneos: espías, mercaderes, embajadores, marinos etc.”<sup>528</sup> Essas obras, cujo valor literário passa a ser cada vez mais apreciado – e, em consequência, também cobrado – vão consolidando um gênero que, no século XII, já tem todas as suas características definidas, o relato de viagem (*rihla*). À diferença do que acontecia nos séculos anteriores, esses viajantes tinham por principal objetivo visitar a cidade de Meca em peregrinação ritual e partilhavam com os seus antecessores a influência longínqua do relato de viagens com as aventuras de Simbad, o Marujo, que integra as Mil e Uma Noites.<sup>529</sup>

<sup>526</sup> **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 136. ([...] “ a minha intenção é limitar-me à história do Magreb, de suas tribos, povos, reinos, dinastias e situações. Não penso fazer referência a outros países porque me faltam os conhecimentos necessários no que diz respeito ao Oriente e seus povos, pois as informações transmitidas de viva voz não me resultam suficientes. Al- Masudi tem podido tocar o tema em toda a sua extensão graças a suas freqüentes viagens por numerosos países, segundo ele mesmo declara em seu livro”.)

<sup>527</sup> **LE GOFF**, Jacques. História. In: Enciclopédia Einaudi. Vol 1. Memória – História. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984. p.187.

<sup>528</sup> **FANJUL**, Serafin; **ARBÓS**, Federico, Introducción. In: **IBN BATTUTA**. *A través del Islam*. Madrid: Alianza Literaria, 2005, p. 29. (“desempenhavam várias funções simultâneas: espíões, mercadores, embaixadores, marinheiros etc.”)

<sup>529</sup> Essa obra clássica das letras árabes, *As mil e uma noites*, foi publicada recentemente em língua portuguesa, a partir de uma tradução do Doutor Mamede Mustafa Jarouche, professor da Universidade de São Paulo (USP), que também escreveu a introdução sobre a longa história do livro. Jarouche traduziu outros dois textos clássicos da literatura árabe: *As cento e uma noites* e o *Livro de Kalila e Dimna*. Para a tradução de *As mil e uma noites*, Jarouche usou os três volumes do manuscrito árabe da Biblioteca Nacional de Paris e ainda os comparou com quatro das principais edições árabes do livro: a de Breislau (1825-1843), de Bulaq (1835), a segunda edição de Calcutá (1839-1842) e a de Leiden (1984). A primeira tradução da obra para uma língua ocidental foi a de Antoine Galland, que publicou sua versão de *As mil e uma noites* em 1704, em francês. Essa tradução, no entanto, é considerada de má qualidade. (Mais detalhes sobre o tema das viagens de Simbad podem ser obtidos em: **FANJUL**, Serafin; **ARBÓS**, Federico, Introducción. In: **IBN BATTUTA**. *A través del Islam*. Madri: Alianza Literaria, 2005, p. 29).

No caso da *rihla* de Ibn Battuta, apesar da existência de alguns exageros e até mesmo erros, cronológicos e de outra índole, “nos suministra un cuadro bastante correcto del mundo musulmán en el siglo XIV, repleto de ajustadas observaciones”.<sup>530</sup> Alguns temas, dos muitos tratados ao longo do relato, têm um peso maior no conjunto da obra, como é o caso do estudo e divulgação das ciências islâmicas, uma das maiores preocupações do nosso aventureiro e cronista. “Por las páginas de la *rihla* hallamos innumerables menciones de *madrasas*, como la célebre al-Mustansiriyya de Bagdad, que reúne las cuatro escuelas ortodoxas del Islam, o la de Wasit, cuya descripción constituye un apreciable documento pues la ciudad está hoy en día en ruínas.”<sup>531</sup>

André Miquel faz parte da corrente de pesquisadores que considera, como motivação central do longo périplo de Ibn Battuta, a procura pelo conhecimento. Mas ele não limita os anseios do viajante ao saber estritamente corânico, e vislumbra o desejo de saciar a curiosidade em relação ao próprio conglomerado humano que formava a *umma*.

A partir du moment où l'on dispose du niveau minimal nécessaire de culture, quand on sait lire et écrire, c'est le savoir qui mène le jeu. On le voit bien par tout ce que nous disent non seulement les grands esprits de la littérature et de la pensée arabes, mais d'autres personnes portés par le même élan. [...] Qu'est-ce qui a poussé Ibn Battuta à courir le monde? D'abord c'est vrai, le pèlerinage à la Mekke, depuis Tanger. Mais, à partir de la Mekke, le désir d'aller voir ailleurs ce qui se passait. [...] Pour Ibn Battuta, il s'agit de courir le monde pour savoir jusqu'ou va l'islam.<sup>532</sup>

Já foi referido<sup>533</sup> que, antes de Ibn Battuta, outro viajante muçulmano, Ibn ʿYubair, apelidado pelos cristãos de “o Valenciano”, em alusão à cidade de al-Andalus onde nascera no século XII, tinha escrito um relato, que até hoje suscita grande interesse, contando as suas experiências durante a peregrinação a Meca. Considera-se que esse testemunho, ao qual se reconhece grande valor literário, foi o que deu origem propriamente ao gênero *rihla*.

<sup>530</sup> FANJUL, Serafin; ARBÓS, Federico, Introducción. In: IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Madri: Alianza Literaria, 2005, p. 52. (“fornece-nos um quadro bastante correto do mundo muçulmano no século XIV, cheio de pertinentes observações”)

<sup>531</sup> *ibid.*, p. 53. (“Nas páginas da *rihla* encontramos muitas menções de *madrasas*, como a famosa al-Mustansiriyya de Bagdá, que reúne as quatro escolas ortodoxas do Islã, a de Wasit, cuja descrição constitui um valioso documento já que a cidade está hoje em dia em ruínas.”)

<sup>532</sup> BENCHEIKH, Jamel Eddine; MIQUEL, André. *D'Arabie et d'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1992, p. 142-143. (“A partir do momento em que se tem um nível mínimo necessário de cultura, quando se sabe ler e escrever, é o conhecimento que conduz o jogo. Vê-se bem isto em tudo que nos dizem, não apenas os grandes espíritos da literatura e do pensamento árabes, mas de outras pessoas possuídas pelo mesmo ímpeto. [...] O que impeliu Ibn Battuta para correr o mundo? Primeiro é verdade, a peregrinação a Meca, depois Tânger. Mas, a partir de Meca, o desejo de ir ver o que acontece em outros lugares. [...] Para Ibn Battuta, trata-se de correr o mundo para saber até onde vai o Islã.”)

<sup>533</sup> Ver Capítulo 2.

Le récit du voyage d'Ibn Jobair est le modèle d'un genre littéraire qui s'est beaucoup développé après lui, la *rihla*. C'est proprement le voyage aux villes saintes de l'Islam pour le pèlerinage *hajj* et *omra* à Mekke, Arafat et Mina, pour la 'visite' *ziyara* au tombeau du Prophète à Médine, et dans des circonstances favorables qu'Ibn Jobair n'a pas connues lors de son premier voyage, la visite du sanctuaire *qods* de Jerusalem; puis une tournée d'études et d'expériences pieuses dans les grandes cités intellectuelles, le Caire, Damas, Bagdad.<sup>534</sup>

O citado comentarista e tradutor da obra de Ibn ʿYubair, Maurice Godefroy-Demombynes, prestigioso orientalista,<sup>535</sup> afirma que a obra desse viajante andaluz é uma das principais fontes de informação a respeito do Oriente Médio no século XII, um momento histórico em que o perfil religioso dessa parte do mundo islâmico sofria profundas transformações, entre outras razões porque o califado fatímida, filiado às correntes xiitas,<sup>536</sup> fora substituído pelo sultanato sunita chefiado por Saladino.<sup>537</sup> Mesmo sendo essa intrincada situação difícil de descrever, na opinião de Godefroy-Demombyne, Ibn ʿYubair estava “bien préparé par sa culture, par ses expériences et par ses qualités personnelles pour en comprendre la complexité”,<sup>538</sup> tendo retratado com perspicácia e refinado estilo toda a situação. Da mesma forma como o fez Ibn Battuta, seguindo os seus passos quase dois séculos mais tarde, Ibn ʿYubair interessou-se, particularmente, em descrever o tipo de ensino que era ministrado nas mesquitas.

Il a bien vu que de son temps, c'était les *madrassa* qui étaient les centres des études juridiques et culturelles, alors que les couvents des soufis incitaient à l'exaltation de la pratique religieuse.<sup>539</sup>

Godefroy-Demombynes chama a atenção para o fato que Ibn ʿYubair “n'a pas seulement acquis l'expérience du péril chrétien em Espagne; il l'a touché du doigt em Syrie et em Sicile”.<sup>540</sup> E faz um paralelo entre as suas reflexões e as de Ibn Khaldun, dois séculos depois:

<sup>534</sup> GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Maurice. Introduction. In: IBN JOBAIR. *Voyages*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949 p. 10 (“O relato da viagem de Ibn Yubair é o modelo de um gênero literário que teve um grande desenvolvimento depois dele, a *rihla*. Trata-se particularmente da viagem às cidades santas do Islã em peregrinação *hajj* e *omra* a Meca, Arafat e Mina, para a 'visita' *ziyara* ao túmulo do Profeta em Medina, e em circunstâncias favoráveis que Ibn Jobair só encontrou na sua primeira viagem, a visita ao santuário *qods* de Jerusalém; depois um périplo de estudos e de experiências pelas grandes cidades intelectuais, o Cairo, Damasco, Bagdá.”)

<sup>535</sup> Entre a vasta produção bibliográfica de Maurice Godefroy-Demombynes há uma biografia de Maomé.

<sup>536</sup> O califado fatímida tinha surgido em Ifriqiya no século X e, depois, conquistou o Egito e a Síria.

<sup>537</sup> **ibid.**

<sup>538</sup> **ibid.**, p. 11. (“bem preparado pela sua cultura, por suas experiências e por suas qualidades pessoais para compreender a complexidade”)

<sup>539</sup> **ibid.**, p. 13. (“Ele viu com clareza que nesse tempo eram as *madrassa* as que desempenhavam o papel de centros de estudos jurídicos e culturais, ao tempo que os conventos dos *sufis* incitavam à exaltação da prática religiosa.”)

<sup>540</sup> **ibid.**, p. 16. (“não só sentiu a experiência do perigo cristão na Espanha; ele também o percebeu na Síria e na Sicília.”)



Mais, c'est surtout pour la réforme de la communauté musulmane qu'Ibn Jobair réclame et espère l'action efficace des trois grands souverains; comme Ibn Khaldoun deux siècles plus tard, il se résigne à voir régner deux califes, l'un en Orient, l'autre en Occident, et à côté d'eux Saladin, un émir dont l'autorité vaut bien la leur.<sup>541</sup>

Na sua ampla Introdução às *Viagens* de Ibn Yūbair, Gaudefroy-Demombynes refere-se também à obra de Ibn Battuta, a quem coloca em um lugar de destaque entre os seguidores do viajante andaluz.<sup>542</sup> E comenta a diferente receptividade que as duas *rihlas* – a de Ibn Yūbair e a de Ibn Battuta – tiveram no Ocidente:

Il est amusant de constater que de deux ouvrages arabes publiés à peu d'années de distance, le texte d'Ibn Jobair, en 1852, par Wright, et le texte et la traduction d'Ibn Battuta, de 1853 à 1859, par Defrémery et Sanguinetti, c'est le livre traduit en français qui est devenu aussitôt le bréviaire de tous les écrivains, orientalistes ou non, qui se sont intéressés à l'histoire de l'Orient musulman entre le douzième et le quinzième siècle.<sup>543</sup>

Assinala Gaudefroy-Demombynes que Defrémery, quando fez a tradução da obra de Ibn Battuta, conhecia o relato de Ibn Yūbair, do qual fornecera fragmentos a Wright,<sup>544</sup> e que já tinha constatado que Ibn Juzayy – o poeta a quem o viajante marroquino ditara a sua *rihla* – tinha reproduzido longos trechos do texto do antecessor andaluz.

Or, ce ne sont seulement quelques paragraphes qui ont été copiés par Ibn Battuta; les pages de sa relation qui sont relatives à Mekke et à Médine, à la route qui du Hedjaz ramène les pèlerins en Irak, à toutes les villes et à toutes les bourgades qu'Ibn Jobair a traversées en Irak, en Mésopotamie et en Syrie, sont naïvement copiées ou résumées de la *rihla* d'Ibn Jobair.<sup>545</sup>

<sup>541</sup> GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Maurice. Introduction. In: IBN JOB AIR. *Voyages*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949, p. 16. (“Mas, é acima de tudo a reforma da comunidade muçulmana a que Ibn Jobair reivindica e [nesse sentido] espera a ação eficaz dos três grandes soberanos; como Ibn Khaldoun dois séculos mais tarde, ele se resiste a ver reinar dois califas, um no Oriente, o outro no Ocidente, e ao lado deles Saladino, um *emir* cuja autoridade superava em muito a deles.”)

<sup>542</sup> *ibid.*, p. 25.

<sup>543</sup> *ibid.* (“É interessante constatar que das duas obras árabes publicadas com poucos anos de diferença, o texto de Ibn Jobair, em 1852, sob responsabilidade de Wright, e o texto e a tradução de Ibn Battuta, de 1853 a 1859, por Defrémery e Sanguinetti, é o livro traduzido para o francês o que tem se transformado na referência de todos os escritores, orientalistas ou não, que se interessam pela história do Oriente muçulmano entre os séculos doze e quinze.”)

<sup>544</sup> William Wright publicou em 1852, pela editora Brill, uma edição em árabe da *rihla* de Ibn Yūbair baseada no manuscrito preservado em Leiden. A edição de Wright marcou o começo do interesse acadêmico pelos relatos das viagens desse peregrino andaluz. Michael Jan de Gouge fez uma revisão do trabalho de Wright em 1907. Um ano antes, Celestino Schiaparelli lançou a primeira tradução em italiano pela Casa Editrice, de Roma, que também foi a primeira tradução em uma língua estrangeira da versão original árabe da *rihla* de Ibn Yūbair. Não houve nenhuma outra tradução disponível até 1949, quando Maurice Gaudefroy-Demombynes lançou a edição francesa, que intitulou simplesmente *Voyages*. A única tradução em língua inglesa até o presente é a que publicaram em 1952 pela editora Jonathan Cape Publishers os pesquisadores Ronald J.C. Broadhurst e Michael Jan de Gouge, a partir da edição revisada pelo próprio Gouge do trabalho inicial de Wright.

<sup>545</sup> *ibid.*, p. 26. (Porém, não são apenas alguns parágrafos que foram copiados por Ibn Battuta; as páginas de sua narrativa relativas a Meca e a Medina, à estrada que do Hedjaz reconduz os peregrinos ao Iraque, a todas as cidades e a todos os vilarejos que Ibn Jobair cruzou no Iraque, na Mesopotâmia e na Síria, são ingenuamente copiadas ou resumidas do *rihla* de Ibn Jobair.)

A seguir, o tradutor de Ibn ʿYubair assinala que não pretende censurar Ibn Juzayy, já que a liberdade na utilização de textos alheios, citando explicitamente o seu autor ou não, era muito comum entre os eruditos de seu tempo. Porém, considera necessário advertir o leitor a respeito da reprodução dessas descrições do século XII num relato do século XIV, já que, na sua opinião, isso tem dado origem a algumas confusões por parte de pesquisadores, que nos dias de hoje utilizam esses textos, levando-os a tirar conclusões equivocadas.<sup>546</sup>

Des écrivains consciencieux, Le Strange, dans ses trois ouvrages sur la Syro-Palestine, sur le Irak et la Mésopotamie, et sur Bagdad, les auteurs de divers articles de l'Encyclopédie de l'Islam, d'autres encore ont considéré les renseignements fournis par Ibn Battouta comme solidement établis pour le quatorzième siècle et en ont déduit des conséquences particulières ou générales. Exceptionnellement, Le Strange s'est avisé qu'une précision sur la topographie de Bagdad, copiée par Ibn Battouta, dans Ibn Jobair, n'est peut-être pas solidement valable pour le quatorzième siècle, mais il a passé outre. Il est évident qu'aucun raisonnement ne peut démontrer que des faits observés par Ibn Jobair, en Orient, en 1184, n'aient point pu l'être par Ibn Battuta un siècle et demi plus tard. Mais on doit s'inquiéter de l'abondance de ces recoupements et de la similitude complète des phrases qui les relatent chez les deux auteurs. Quand on se souvient que, dans l'intervalle, les Mongols ont passé par là, on se sent en présence d'une suite ininterrompue de miracles, et cela est un peu embarrassant pour un historien.<sup>547</sup>

<sup>546</sup> Advertidos por esta reflexão de Gaudefroy-Demombynes, a pesquisa estará atenta à semelhança dessas descrições, checando os textos dos dois autores, já que dispõe de ambas as fontes. No caso de Ibn ʿYubair, a citada tradução francesa.

<sup>547</sup> GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Maurice. Introduction. In: IBN JOB AIR. *Voyages*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949, p. 26. (“Dos escritores conscientes, Le Strange, nas suas três obras sobre a Sírio-Palestina, sobre o Iraque e a Mesopotâmia, e sobre Bagdá, os autores de diversos artigos da Enciclopédia do Islã, e outros mais têm considerado os ensinamentos fornecidos por Ibn Battuta como solidamente estabelecidos no século quatorze e fizeram deduções particulares ou gerais. Excepcionalmente, Le Strange percebeu que uma descrição a respeito da topografia de Bagdá copiada por Ibn Battuta do texto de Ibn Jobair não podia ser solidamente avaliada para o século quatorze, pois já era outra. Resulta evidente que nenhum raciocínio pode demonstrar que os fatos observados por Ibn Jobair, no Oriente, em 1184, foram os mesmos vistos por Ibn Battuta um século e meio mais tarde. Mas devemos nos inquietar pela abundância desse tipo de referências e pela semelhança total das frases dos dois autores que relatam esses fatos. Ao lembrarmos que nesse intervalo os Mongóis passaram por lá, sentimo-nos em presença de uma série ininterrupta de milagres, e isso é algo embaraçoso para um historiador.”)



Figura 4. *Manuscrito de Ibn Battuta*

Duas folhas do manuscrito da *rihla* do viajante magrebino que se encontra na Real Academia de História de Madri

Stéphane Yerasimos, comentador da edição das *Viagens* de Ibn Battuta lançada em 1997 pela editora francesa La Découverte, de Paris, com a tradução de Defremery e de B.R. Sanguinetti feita em 1858,<sup>548</sup> entrou na discussão suscitada por Gaudefroy-Demombynes em relação aos “empréstimos” do texto de Ibn Yubair na *rihla* de Ibn Battuta, dos quais muito possivelmente fora responsável o poeta Ibn Juzayy e não propriamente o viajante marroquino:

La description des lieux saints de l’islam nous ramène à un autre problème: celui des emprunts. Plusieurs auteurs et commentateurs ont dédaigné Ibn Battuta en le présentant comme un pilleur de textes. Effectivement, la plus grande partie de la description de La Mecque ainsi que de longs passages concernant la plupart des cités irakiennes ou syriennes sont copiés sur Ibn Djubair qui lui les a visitées en 1183-

<sup>548</sup> **IBN BATTUTA.** *Voyages.* Paris: La Découverte, 1977 (Tradução do árabe de C. Defremery et B. R. Sanguinetti [1858] Introdução e notas de Stéphane Yerasimos). 3º vol.

1184. [...] <sup>549</sup> La description du phare d'Alexandrie serait également prise à un auteur ancien. <sup>550</sup>

Porém, ao contrário do raciocínio do tradutor de Ibn Yūbair, Yerasimos <sup>551</sup> considera que não há motivo para duvidar da veracidade das descrições e informações fornecidas por Ibn Battuta, já que não só ele foi muito respeitado pelos seus contemporâneos como teve o cuidado de assinalar, ao referir-se a alguma localidade visitada pelo seu antecessor andaluz, quais foram as mudanças que encontrara em relação às descrições por aquele fornecidas. Yerasimos lembra, ainda, a importância adquirida no mundo islâmico pelas chamadas “correntes de transmissão” de conhecimento; ao referenciar as descrições e observações feitas por Ibn Yūbair, cuja *rihla* sem dúvida era bem conhecida nos meios intelectuais e políticos do mundo islâmico do século XIV, Ibn Battuta e Ibn Juzayy teriam procurado se amparar no prestígio desse relato, para tornar o material por eles apresentado ainda mais valioso.

Mais, avant de s'empresser de porter un jugement 'moderne' sur l'auteur, essayons de le placer dans son contexte en considérant premièrement la valeur que l'écrit possède à l'époque, du moment que l'auteur n'est pas contesté, et par suite la rareté du livre manuscrit. Ibn Djubair était un voyageur connu et, la véracité de ses propos ne faisant pas de doute, le fait de les utiliser non seulement ne portait aucun préjudice au texte d'Ibn Battuta, mais, bien au contraire, lui conférait une valeur supplémentaire en fonction du système bien connu des chaînes de transmission. L'autorité de deux auteurs sur le même texte ne faisait que renforcer le propos d'Ibn Battuta et le rendre plus crédible. Cela est d'autant plus vrai qu' Ibn Battuta n'est pas un scribe compilateur mais quelqu'un qui a eu l'occasion de vérifier sur place les dires d'Ibn Djubair et de corriger scrupuleusement les changements qui ont pu intervenir entre-temps. <sup>552</sup>

<sup>549</sup> No texto suprimido na presente citação Yerasimos afirma que os trechos tomados da *rihla* de Ibn Yūbair estão sublinhados nessa edição francesa.

<sup>550</sup> YERASIMOS, Stéphane. Introduction. In: IBN BATTUTA. *Voyages*. Paris: La Découverte, 1977 (Traduction de l'arabe de C. Defremery et B. R. Sanguinetti [1858]. 3 Vol., p. 24. (A descrição dos lugares santos do Islã nos leva a um outro problema: o dos empréstimos. Vários autores e comentaristas menosprezam Ibn Battuta apresentando-o como um saqueador de textos. Efetivamente, grande parte da descrição da “A Meca”, bem como longas passagens relativas à maior parte das cidades iraquianas ou sírias, é copiada de Ibn Djubair que as visitou em 1183-1184. A descrição do farol de Alexandria seria também retirada de um velho autor.)

<sup>551</sup> Yerasimos afirma que essa edição não pretende preencher a lacuna que existe no que diz respeito à não existência de nenhuma edição anotada da *rihla* de Ibn Battuta em línguas ocidentais. Procura somente colocar nas mãos dos leitores uma versão do texto de estilo singelo, para o qual tem se servido das anotações e comentários do tradutor para a língua inglesa, Sir Hamilton Gibb.

<sup>552</sup> **ibid.** (“Mas, antes de nos apressarmos a fazer um julgamento 'moderno' do autor, tentemos colocá-lo no seu contexto considerando primeiramente o valor que o escrito possuía à época, uma vez que o autor não é contestado, e por conseguinte a raridade do livro manuscrito. Ibn Yubair era um viajante conhecido e, não havendo dúvida quanto à veracidade de seus propósitos, o fato de utilizá-los não somente não causou nenhum prejuízo ao texto de Ibn Battuta, mas, bem ao contrário, conferiu-lhe um valor suplementar em função de um sistema muito conhecido das cadeias de transmissão. A autoridade dos dois autores sobre o mesmo texto fez somente reforçar o propósito de Ibn Battuta e o torna mais crível. Isto é ainda mais verdadeiro uma vez que Ibn Battuta não é um escriba compilador, mas alguém que teve a oportunidade de verificar “*in loco*” as declarações de Ibn Djubair e de corrigir escrupulosamente as mudanças que, no interim, poderiam ter ocorrido.”)

Para reforçar ainda mais o seu ponto de vista, Yerasimos cita um exemplo concreto do que ele considera foram os cuidados de Ibn Battuta ao lidar com informações fornecidas por Ibn ʿYubair. O exemplo refere-se à descrição da mesquita de Damasco:

Lorsqu'il copie le passage concernant le trésor de la mosquée de Damas, il remplace, et ainsi réactualise la valeur en pièces d'or du trésor évoqué par Ibn Djubair. Il ne se gêne pas pour dire en chœur avec lui: 'nous arrivâmes' à tel endroit, mais, dès que, par la suite, un détail n'est plus conforme à ses propres observations, il le modifie. Ainsi, on ne peut pas dire que ces emprunts portent préjudice au texte, ou à la crédibilité d'Ibn Battuta.<sup>553</sup>

De fato, mesmo se certas passagens de seu relato foram recebidas com ceticismo por alguns de seus contemporâneos, como mostra o próprio Ibn Khaldun,<sup>554</sup> a *rihla* de Ibn Battuta (1304-1369) foi apreciada na sua época e passou a ser utilizada como fonte de consulta por historiadores, geógrafos e medievalistas, desde a sua introdução nos meios acadêmicos europeus, a partir das primeiras traduções em línguas ocidentais.

Numerosas cópias manuscritas da *rihla* estão dispersas por importantes bibliotecas do norte da África e da Ásia. Como mencionado antes, vários desses manuscritos foram reunidos, comparados, traduzidos para o francês e publicados por C. Defremery e B. R. Sanguinetti, em quatro volumes em meados do século XIX. Essa tradução, muito bem conceituada entre os especialistas, foi a que deu origem à maior parte das versões posteriores em outras línguas ocidentais. Existe uma tradução posterior em francês, de Vincent Monteil. Em 1911, apareceu uma tradução comentada em alemão, com ampla bibliografia, de H. von Mzik (*Die Reise des Arabers Ibn Battuta durch Indien und China - XIV Jahrh.*) na Biblioteca *Denkwürdiger Reisen*, tomo IV, Hamburg.<sup>555</sup>

Em língua árabe, existem muitas boas edições modernas que reproduzem os manuscritos conservados na Biblioteca Nacional da França, conhecido pelo número 907. Uma das edições árabes, que os especialistas mais recomendam, é a que foi publicada há pouco mais de dez anos em Beirute.<sup>556</sup>

<sup>553</sup> YERASIMOS, Stéphane. Introduction. In: IBN BATTUTA. *Voyages*. Paris: La Découverte, 1977 (Traduction de l'arabe de C. Defremery et B. R. Sanguinetti [1858]. 3 Vol., p. 24. ("Quando ele (Ibn Battuta) copia a passagem relativa ao tesouro da mesquita de Damasco, ele substitui e assim atualiza o valor em peças de ouro do tesouro evocado por Ibn Djubair. Ele (Ibn Battuta) não se acanha em fazer-lhe coro: 'nós chegamos' em tal lugar, mas, assim que, em seguida, um detalhe não está mais em conformidade com suas próprias observações, ele o modifica. Assim, não se pode dizer que estes empréstimos prejudiquem o texto ou a credibilidade de Ibn Battuta.")

<sup>554</sup> Ver Capítulo 2.

<sup>555</sup> HOUTSMA, M.; WENSINCK, A.; LÉVI-PROVENÇAL, E. *Encyclopédie de L'Islam*, Leyde: J.Brill, 1927. p. 391.

<sup>556</sup> IBN BATTUTA. *Rihla*. Beirute: Dar Alkutub Alilimia, 1995.

Une édition annotée et retraduite de l'arabe en anglais par Sir Hamilton Gibb a déjà fait paraître trois volumes, respectivement en 1956, 1959 et 1971, mais le quatrième se fait toujours attendre.<sup>557</sup>

Yerasimos considera a tradução de Gibb melhor do que a de Defremery-Sanguinetti,

“aussi bien en ce qui concerne la précision ou la transcription des noms propres que le style, Gibb s'étant, entre autres, donné la peine de traduire les vers en rime et en mesure.”<sup>558</sup>

Uma nova edição em língua francesa, que utiliza a versão traduzida por Defremery-Sanguinetti no século XIX, foi lançada em 1982 pela editora Maspero, de Paris, com Introdução e notas de Stéphane Yerasimos.<sup>559</sup> Esse comentador afirma, na sua Introdução, que a edição não pretende preencher a lacuna que existe no que diz respeito à não existência de nenhuma edição anotada da *rihla* de Ibn Battuta em línguas ocidentais, mas colocar nas mãos dos leitores uma versão do texto de leitura compreensível, para o qual tem se servido das anotações e comentários de Gibb.<sup>560</sup>

Atualmente a *rihla* está sendo traduzida para o português pelo professor do Departamento de Letras Orientais da USP, Paulo Farah. Com Doutorado em Letras Árabes, Farah utiliza como fonte o manuscrito da Biblioteca Nacional de Paris.

Esta pesquisa trabalha com a edição em espanhol e com a versão em francês de C. Defremery e B. R. Sanguinetti.

### 3.3 - DISCUSSÃO HISTORIOGRÁFICA

Na obra que lançou em 2004, dedicada à análise da historiografia muçulmana, Abdesselam Cheddadi<sup>561</sup> afirma que se bem é verdade que os estudos modernos sobre esse tema são recentes, os pesquisadores ocidentais têm utilizado textos históricos árabes desde o

<sup>557</sup> YERASIMOS, Stéphane. Introduction. In: IBN BATTUTA. *Voyages*. 3º vol. Paris: La Découverte/Poche. 1997, p. 25. (Uma edição em inglês, anotada e traduzida do árabe por Sir Hamilton Gibb já apareceu em três volumes, respectivamente em 1956, 1959 e 1971, mas sempre se espera pelo quarto volume.)

<sup>558</sup> *ibid.* (“também no que concerne a precisão ou a transcrição dos nomes próprios, tanto quanto o estilo, Gibb, entre outros, se deu ao trabalho de traduzir os versos em rima e em métrica.”)

<sup>559</sup> IBN BATTUTA. *Voyages*. 3 Vol. Paris: La Découverte/Poche/Maspero. 1997.

<sup>560</sup> YERASIMOS, op. cit., p. 26.

<sup>561</sup> CHEDDADI, Abdesselam. *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*. Paris: Sindbad. 2004 (Coleção La Bibliothèque Arabe.)

século XVI. E relaciona alguns dos principais historiadores ocidentais contemporâneos que têm se dedicado ao estudo da historiografia muçulmana:

Après les gros efforts entrepris à la fin du XIXe siècle pour dresser un inventaire des historiens musulmans et constituer des bibliographies par régions et par genres, l'historiographie musulmane suscita un certain nombre d'études de synthèse, en particulier en France et en Angleterre. E. Lévi-Provençal et E. F. Gautier pour les historiens du Maghreb, J. Sauvaget et C. Cahen pour la littérature historique musulmane en général s'appliquèrent principalement à faire une évaluation du contenu informatif des oeuvres et à définir une méthode en vue de leur utilisation comme sources documentaires. Les auteurs d'expression anglaise, avec D. S. Margoliouth, H. A. R. Gibb et F. Rosenthal, de leur côté, tentèrent de présenter l'historiographie musulmane pour elle-même, en classifiant les oeuvres et en traçant les grandes lignes d'évolution. Mais le révisionnisme qui a secoué les vieux préjugés à l'égard de l'historiographie médiévale à peine commencé à atteindre les recherches – d'ailleurs comparativement peu nombreuses – qui se rapportent à l'histoire en Islam.<sup>562</sup>

Mas Cheddadi critica o fato de que esses pesquisadores, de maneira quase unânime, aceitam a tese de que a historiografia muçulmana é “une création originale de l’islam des premiers siècles”,<sup>563</sup> e procuram as suas origens remontando-se ao passado árabe pré-islâmico e à visão de mundo do profeta Maomé, considerando-a completamente alheia a qualquer influência ou contato com as tradições greco-romanas.

Mesmo as obras mais recentes, que rompem parcialmente com essa visão que Cheddadi considera errada, preconceituosa até, mesmo que esse termo não tenha sido utilizado por ele – são, na sua opinião, tímidas na ruptura com conceitos que estariam cristalizados na historiografia ocidental a respeito desse tema.

Les ouvrages les plus récents qui ont été traité d'une façon développée des débuts de l'historiographie musulmane apportent des analyses nouvelles, souvent riches et pertinentes au sujet des thématiques, des liens avec les contextes religieux et politiques, des débats avec les chrétiens, les juifs et les zoroastriens, mais ils ne s'écartent pas fondamentalement de cette position. Même quand, comme Fred M. Donner ou Alfred-Louis de Prémare, ils posent clairement les questions des méthodes, des concepts et de la vision d'ensemble qui ont présidé à l'écriture de l'histoire chez les premiers musulmans, ils tiennent pour admis que l'horizon

<sup>562</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*. Paris: Sindbad. 2004 (Coleção La Bibliothèque Arabe.) p. 12. (“Após os grandes esforços empreendidos no final do século XIX para constituir um inventário dos historiadores muçulmanos e organizar bibliografias por regiões e tipos, a historiografia muçulmana suscitou certo número de estudos de síntese, em particular na França e na Inglaterra. E. Lévi-Provençal e E. F. Gautier para os historiadores do Maghreb, J. Sauvaget e C. Cahen para a literatura histórica muçulmana em geral, se dedicaram, principalmente, a fazer uma avaliação do conteúdo informativo das obras e definir um método tendo em vista sua utilização como fonte documental. Os autores de língua inglesa, como D. S. Margoliouth, H. A. R. Gibb e F. Rosenthal, por seu lado, tentaram apresentar a historiografia muçulmana classificando as obras e traçando as suas grandes linhas de evolução. Mas o revisionismo que sacudiu os velhos preconceitos em relação à historiografia medieval, apenas começou a atingir as pesquisas – além de comparativamente menos numerosas – relativas à história do Islã.”)

<sup>563</sup> **ibid.**, p. 14. (“uma criação original do Islã dos primeiros séculos”)

conceptuel de celle-ci se limite au monde arabe pré-islamique ou post-islamique, un monde qu'ils considèrent comme à part complètement coupé des cultures antérieures ou contemporaines, en particulier de la culture hellénistique et des cultures perse et byzantine.<sup>564</sup>

O historiador marroquino considera que essa visão está relacionada estreitamente à tese formulada por Henri Pirenne no livro *Mahomet et Charlemagne*, segundo a qual o surgimento do Islã teria significado uma ruptura irreversível na civilização do Mediterrâneo. Cita, então, a frase de Pirenne que resume, ao seu ver, esse ponto de vista: “Avec l'islam c'est un nouveau monde qui s'introduit sur les rivages méditerranéens. Une déchirure se fait qui durera jusqu'à nos jours.”<sup>565</sup>

Admitida por longo tempo como dogma, segundo Cheddadi, essa tese teria sido finalmente contestada por alguns estudiosos do Islã, particularmente em função de novas pesquisas sobre a Antiguidade tardia. E cita entre esses pesquisadores ao historiador norte-americano Marshall G. S. Hodgson, autor do livro *The Venture of Islam* e de outras numerosas obras sobre o tema.

Cheddadi afirma que o seu livro – inserido nesse novo contexto da pesquisa sobre o Islã – procura explorar a tese oposta à defendida por Pirenne: em lugar de colocar a historiografia muçulmana como absolutamente singular, como uma ruptura com toda a tradição anterior, procurará situá-la como uma continuação da Antiguidade tardia. E para isso tentará mostrar em que sentido o Islã modificou essa tradição ou inovou em relação a ela.

Sem desconhecer que o campo de pesquisa aberto por Cheddadi (e por outros estudiosos que com ele coincidem em minimizar o peso da suposta alteridade do Islã) ainda é muito incipiente, o presente trabalho procura inserir-se nessa linha. Porém, não se furta a utilizar os aportes de grandes nomes da historiografia ocidental sobre o Islã medieval, como por exemplo o libanês naturalizado americano Philip Khuri Hitti (1886-1978)<sup>566</sup> e Albert Habib Hourani (1915-1993),<sup>567</sup> nascido em Manchester (Inglaterra) de pais libaneses. Tanto

<sup>564</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*. Paris: Sindbad. 2004 (Coleção La Bibliothèque Arabe.), p. 14. (“Os mais recentes trabalhos que foram tratados de um modo desenvolvido no começo da historiografia muçulmana trazem análises novas, freqüentemente ricas e pertinentes, sobre a temática, as ligações com os contextos religiosos e políticos, os debates com os cristãos, os judeus e os seguidores de Zoroastro, mas eles não se desviam fundamentalmente desta posição. Mesmo quando, como Fred M. Donner ou Alfred-Louis de Prémare, colocam claramente a questão dos métodos, dos conceitos e da visão de conjunto que presidiram o relato da história entre os primeiros muçulmanos, eles são forçados a admitir que o horizonte conceitual deles se limita ao mundo árabe pré-islâmico ou pós-islâmico, um mundo que eles consideram como à parte, completamente desligado das culturas anteriores ou contemporâneas, em particular da cultura helenista e das culturas persa e bizantina.”)

<sup>565</sup> **ibid.** (“Com o Islã um novo mundo se introduz nas margens mediterrâneas. Tem início uma ruptura que permanecerá até hoje.”)

<sup>566</sup> **HITTI**, Philip Khuri. *Los Arabes*. Buenos Aires: Editorial Abril, 1944.

<sup>567</sup> **HOURLANI**, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.



Hitti quanto Hourani - que atuou durante décadas como professor em Oxford - escreveram obras de grande interesse sobre a história e cultura árabe-islâmica. Da mesma forma, utilizamos o clássico “*El Islam, desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano*”<sup>568</sup>, do professor da Universidade de Estrasburgo e da Sorbonne, Claude Cahen, especialista em história islâmica, particularmente história econômica, citado neste trabalho.

Outro trabalho recente e de grande envergadura que tem sido consultado é a *Histoire générale de l'Afrique* (4 vol),<sup>569</sup> obra de referência elaborada sob a égide da Unesco por eminentes historiadores africanos, árabes e europeus. Nela foram utilizadas, além das fontes tradicionais ocidentais, fontes muçulmanas e africanas. E também o livro *L'Occident et l'Afrique (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, de François de Médiros,<sup>570</sup> com prefácio de Jacques Le Goff, que apresenta, a partir de uma pesquisa multidisciplinar, a visão e as representações da Europa medieval sobre o continente africano, tanto o Norte islâmico quanto a África subsaariana.

No que tange ao estudo da Espanha muçulmana, referencia-se a obra citada por Cheddadi, do professor da Sorbonne Evariste Lévi-Provençal, francês nascido na Argélia (1894-1956), que nos anos 40 e 50 lançou luz sobre a originalidade da Espanha árabe no contexto do mundo islâmico, que ele atribui ao isolamento relativo do resto do mundo do Islã e à distância que a separava do Oriente. Devia-se, ainda, na visão de Lévi-Provençal, a múltiplas causas internas, entre as quais a diversidade da população e a conseqüente diferença nas aspirações de cada grupo humano. Mas também repousava essa originalidade no bilingüismo da imensa maioria dos habitantes, que empregavam simultaneamente a língua romana e o árabe.<sup>571</sup>

Da produção mais recente, é impossível deixar de referenciar o relevante aporte do pesquisador Pierre Guichard, dos anos 70, com várias obras, entre elas *al-Andalus. Estructuras antropológicas de uma sociedad islámica en Occidente* e *Structures sociales orientales et occidentales dans l'Espagne musulmane*.<sup>572</sup> Especialista em al-Andalus, professor de História Medieval na Universidade Lumière-Lyon II e diretor do Centro de História e Arqueologia dos Mundos cristão e muçulmano medievais, Guichard analisa a

<sup>568</sup> CAHEN, Claude. *El Islam. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*. Madri: Siglo XXI, 1975.

<sup>569</sup> KI-ZERBO, J; NIANE, D.T. (org) *Histoire générale de l'Afrique*. Paris: Présence Africaine/Edicef/Unesco, 1991 (vol. 3 e 4).

<sup>570</sup> MEDEIROS, François de. *L' Occident et l' Afrique (XIII-XV siecle)*. Paris: Editions Karthala-Centre de Recherches Africaines, 1985.

<sup>571</sup> LEVI-PROVENÇAL, Evariste. *Islam D'Occident*. Paris: G.P. Maisonneuve, 1948, p.309.

<sup>572</sup> GUICHARD, Pierre. *Al-Andalus. Estructuras antropológicas de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona: Seix Barral, 1976.

geopolítica da Península Ibérica – reinos de Taifas, emirado de Córdoba e Mediterrâneo islâmico – mostrando os diferentes aportes dos árabes e berberes, e a persistência de núcleos culturais cristãos e judeus.

O estudo de al-Andalus necessariamente inclui os trabalhos produzidos pelos islamólogos espanhóis desde o florescimento desse ramo da pesquisa histórica no país, no fim do século XIX, e de maneira mais consistente, ao longo do século XX. O sacerdote jesuíta Miguel Asín Palacios (1871-1944) foi o primeiro a estudar a filosofia e teologia muçulmanas, em particular o sufismo, através das obras de Ibn al-Arabi e os místicos andaluzes.<sup>573</sup> Junto com seu discípulo Emilio García Gómez (1905-1995), outro grande arabista, Asín Palacios fundou a Escola de Estudos Árabes de Madri e Granada e a revista *Al-Ándalus* (1933-1978), que desempenhou um papel fundamental nos estudos sobre a Espanha muçulmana. Claudio Sánchez-Albornoz (1893-1984) escreveu importantes trabalhos na Espanha e morou na Argentina de 1940 a 1983, onde também publicou numerosos artigos. A sua obra *La España Musulmana. Según los autores islamitas y cristianos medievales*, é considerada um clássico sobre o tema.<sup>574</sup>

Menção especial merece a obra do islamólogo Miguel Cruz Hernández (Málaga, 1920), professor emérito do Departamento do Islã e arabismo e titular da Cátedra de Línguas Semíticas da Universidade Autônoma de Madri. Sua *Historia del pensamiento en el mundo islámico*<sup>575</sup> é o mais completo trabalho em língua castelhana sobre a filosofia e a mística muçulmanas, desde os primórdios do Islã até o presente. Ele escreveu ainda a *Historia del Pensamiento en Al-Andalus*<sup>576</sup>, na qual dedica mais de vinte páginas do segundo volume a Ibn Khaldun. Ao historiador magrebino reconhece o caráter de precursor de muitos estudos posteriores sobre a sociedade humana. Referencia-se ainda a obra de Ángel González Palencia, com o importante livro *Historia de la España Musulmana*<sup>577</sup>.

Há uma nova geração de arabistas que desenvolve hoje importante trabalho de pesquisa em diversas universidades espanholas. Seus inovadores trabalhos foram publicados na coleção Al Andalus, da Editora Mapfre, de Madri, em 1992. Essa coleção procurou mostrar como a presença muçulmana de quase oito séculos contribuiu para a formação da identidade nacional, os costumes, princípios e valores da Espanha. Entre as obras dessa

<sup>573</sup> **ASÍN PALACIOS**, Miguel. *El Islam Cristianizado. Estudio del "sufismo" através de las obra de Abenarabi de Murcia*. Madri: Editorial Plutarco, 1931.

<sup>574</sup> **SANCHEZ ALBORNOZ**, Claudio. *La España Musulmana. Según los autores islamitas y cristianos medievales*. Buenos Aires, Lima: Librería El Ateneo, 1960. 2º vol.

<sup>575</sup> **CRUZ HERNANDEZ**, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Madri: Alianza Editorial, 1996, 3º vol.

<sup>576</sup> **idem**. *Historia del pensamiento en al-Andalus*. Sevilla: Biblioteca de la Cultura Andaluza. 1985. 2º vol.

<sup>577</sup> **GONZALEZ PALENCIA**, Angel. *Historia de la España Musulmana*. Barcelona, Madri. Editorial Labor, 1951.

coleção, a presente pesquisa trabalha com *El Califato de Córdoba*, de Joaquín Vallvé<sup>578</sup>, *El Reino Nasrí de Granada (1232-1492)*, de Rachel Arié<sup>579</sup>, *Los Reinos de Taifas y las Invasiones Magrebíes (Al Andalus del XI al XIII)*, de María Jesús Viguera Molins<sup>580</sup> e *Ciudades Hispano-Musulmanas*, de Basilio Pavón<sup>581</sup>.

Ainda sobre esse tema, outro livro consultado é o do professor da Universidade de Minnesota Anwar G. Chejne,<sup>582</sup> *Historia de la España Musulmana*,<sup>583</sup> que alicerçou a sua pesquisa em uma rica bibliografia de autores ocidentais e orientais contemporâneos e em manuscritos de textos clássicos árabes e de textos aljamiados, que o pesquisador identificou ao longo dos anos em bibliotecas do Magreb, da Espanha, França, Turquia e Oriente Médio. Fora o interesse da obra como um todo, o capítulo XXI, chamado Herança Islâmica, traz uma importante reflexão sobre as relações entre o mundo islâmico e a cristandade na Idade Média, em particular através de al-Andalus e Sicília.

Aspectos interessantes da cultura andaluza estão presentes na obra *A vida cotidiana na Espanha muçulmana*, de Fernando Diaz Plaja<sup>584</sup>. A perspectiva de trabalho do autor é o cotidiano, em todas as suas dimensões – a casa, a família, o amor, o banho, a prática religiosa, os jogos, a medicina – permitindo entender o contexto cultural andaluz sob a ótica antropológica. A obra aborda o mesmo tema que uma outra, *La vie quotidienne des musulmans au Moyen Age*, do professor Aly Mazaheri<sup>585</sup>, membro da Academia Internacional de História das Ciências. Por ter sido escrita nos anos 50, a obra de Mazaheri usa recursos metodológicos diferentes daqueles utilizados por Díaz Plaja – é uma obra mais descritiva – e aborda a sociedade islâmica de forma geral, e não só o caso concreto de al-Andalus.

Como reconhece Cheddadi, as contribuições pertinentes ao Islã nas suas múltiplas facetas são inúmeras na historiografia ocidental. O trabalho do professor Majid Kakhry, da Universidade de Colúmbia, *Histoire de la Philosophie Islamique* – versão em francês do original inglês traduzido por Marwan Nasr<sup>586</sup> – apresenta um documentado e erudito estudo sobre o tema. A obra analisa o legado grego e oriental acolhido pela filosofia islâmica, passa pelas primeiras tensões políticas e religiosas no seio da comunidade muçulmana, situa o

<sup>578</sup> VALLVÉ, Joaquín. *El Califato de Córdoba*. Madri: Editorial Mapfre, 1992.

<sup>579</sup> RACHEL, Arie, *El Reino Nasri de Granada*. Madri: Editorial Mapfre, 1992.

<sup>580</sup> VIGUERA MOLINS, Maria Jesús. *Los Reinos de Taifas y las Invasiones Magrebíes (Al Andalus del XI al XIII)* Madri: Editorial Mapfre, 1992.

<sup>581</sup> PAVON, Basilio, *Ciudades Hispano-Musulmanas*. Madri: Editorial Mapfre, 1992.

<sup>582</sup> O professor Chejne tem o árabe como língua materna.

<sup>583</sup> CHEJNE, Anwar G. *Historia de la España Musulmana*. Madri: Ediciones Cátedra, 1993.

<sup>584</sup> DÍAZ PLAJA, Fernando. *A vida cotidiana na Espanha muçulmana*. Lisboa: Editorial Notícias, 1993.

<sup>585</sup> MAZAHERI, Aly. *La vie quotidienne des musulmans au moyen age*. Paris: Librairie Hachette, 1951.

<sup>586</sup> FAKRY, Majid. *Histoire de la Philosophie Islamique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1989..

começo da produção original islâmica no século IX, com o filósofo Al-Kindi, retrata o declínio do racionalismo teológico e a reação ao neo-platonismo de al-Gazali, continua com o que o autor chama de “reação teológica” e “reconstrução” e dedica um capítulo ao “pensamento original” de Ibn Khaldun.

O professor Kakhry não se furta a criticar a falta de interesse e, principalmente, de conhecimento, do Ocidente diante da produção filosófica islâmica. Desde Tomás de Aquino e Roger Bacon<sup>587</sup> até o presente, o interesse por este pensamento não tem sido cultivado no Ocidente, a não ser na medida em que tem algum impacto direto no desenvolvimento da filosofia européia ou na teologia cristã.<sup>588</sup>

Apesar de ter o mesmo nome da anterior (*Histoire de la philosophie islamique*), a obra do filósofo e estudioso da história das religiões Henry Corbin (1903-1978)<sup>589</sup> – especialista no xiismo e no misticismo muçulmano iraniano – trabalha com os grandes temas doutrinários da filosofia islâmica, apresentados com a ajuda de numerosas aproximações comparativas com as correntes filosóficas ocidentais. Merece menção, ainda, o trabalho do professor de Filosofia da USP e membro do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo, Miguel Attié Filho, estudioso da filosofia em língua árabe, em particular da obra de Avicena.<sup>590</sup> No seu livro sobre a *falsafa*, Attié Filho traça uma visão panorâmica da filosofia islâmica, desde o que ele chama “o Islã nascente” até os grandes pensadores medievais.<sup>591</sup>

Significativos são também os aportes de outras obras como *The Muslim Discovery of Europe*, do inglês Bernard Lewis, e do professor da Faculdade de Ciências Humanas de Tunis, Hichem Djait, autor da obra *Europa e o Islã*,<sup>592</sup> dedicada ao que ele chama “o olhar do outro”, a partir da visão que a Europa teve do mundo islâmico no Medievo, chegando aos dias de hoje. Um capítulo é dedicado à análise do Islã visto de dentro e à cultura e à política no mundo islâmico, pesquisando suas continuidades e descontinuidades.

<sup>587</sup> Em seu ensaio “Islamólogos, arabistas e orientistas”, o professor R.H. Shamsuddín Elía cita que o sábio inglês e sacerdote franciscano Roger Bacon (1214-1294) afirmava que “a filosofia fora renovada principalmente por Aristóteles em língua grega, e depois por Avicena em língua árabe”.

<sup>588</sup> FAKRY, Majid. *Histoire de la Philosophie Islamique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1989, p. 8.

<sup>589</sup> CORBIN, Henry. *Histoire de la Philosophie Islamique*. Paris: Gallimard, 1986.

<sup>590</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa. A filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

<sup>591</sup> Merece um destaque o trabalho desenvolvido pelo Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe, do Departamento de Línguas Orientais da FFLCHUSP e pelo Centro de Estudos Árabes – CEAr, ligado ao Programa. Com mestrado e doutorado reconhecidos pela CAPES, a equipe docente tem desenvolvido nos últimos anos um intenso trabalho de pesquisa, que se traduziu na publicação de trabalhos acadêmicos e livros sobre literatura árabe, tradução, linguística, entre outros assuntos.

<sup>592</sup> DJAIT, Hichem. *Europa y el Islam*. Madri: Libertarias/Prodhufi, 1990.

Com um longo capítulo dedicado aos contatos entre o Islã medieval e a Cristandade, a obra de Gustave Von Grunebaum, *Medieval Islam, A Study in Cultural Orientation*,<sup>593</sup> escrita nos anos 40, traz uma interpretação da sociedade islâmica no Medievo, a partir de seus valores e da sua produção cultural. Da mesma época é o livro do professor da Universidade de Cambridge Reuben Lévy, *The Social Structure of Islam*,<sup>594</sup> que analisa, a partir de uma perspectiva sociológica, a estrutura social, o estatuto da mulher e da criança, a moral, a jurisprudência e os costumes na sociedade islâmica, sob o califado.

Produzida nos anos 70, a obra *Expansão muçulmana (séc. VII-XI)* dedica um capítulo à formação da sociedade árabe-muçulmana, estudando como evoluiu, em diferentes épocas, a relação dos árabes e os não-árabes. Faz também interessantes aportes sobre o papel da cidade muçulmana, desde os primórdios do islamismo, como “centro vital da comunidade”<sup>595</sup>. De produção mais recente, em fins dos anos 90, *A History of Medieval Islam*<sup>596</sup> traz, no Cap. XII – The civilization of Medieval Islam, uma reflexão sobre os aportes persas, gregos e orientais que nutriram a cultura árabe-islâmica, ressaltando, no entanto, que ela processou de forma original todas essas influências.

O grande mérito do livro *The Arab World, Society, Culture and State*, do professor da Universidade de Beirute, Halim Barakat, é mostrar – a partir de uma perspectiva sociológica e antropológica – o mundo árabe “como uma única sociedade, mais do que como uma coleção de Estados independentes”.

Membro de uma corrente que procura a revisão crítica da tradição e das fontes da jurisprudência islâmica com o objetivo de evitar a armadilha da ‘compreensão da tradição encerrada na tradição’, Muhammad Said al-Ashmawy, que foi presidente da Suprema Corte de Justiça do Egito, lançou o livro *Political Islam (Al Islâm al-siyâsi)* – publicado originalmente em árabe no Cairo, em 1987, e posteriormente na França, em 1989, e nos Estados Unidos, em 1994,<sup>597</sup> com o nome *Islã e ordem política*.<sup>598</sup> Nele analisa questões como o significado da *jihad*, do fundamentalismo islâmico, do Pan-islamismo e da *sharia*. A partir de uma reconhecida erudição, Al-Ashmawy desfaz muitos mal-entendidos que permitiram a estigmatização do Islã.

<sup>593</sup> GRUNEBAUM, Gustave E. Von. *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.

<sup>594</sup> LÉVY, Reuben. *The Social Structure of Islam*, (Second Edition of The Sociology of Islam). Londres: Cambridge University Press, 1955.

<sup>595</sup> MANTRAN, Robert. *Expansão muçulmana (séc. VII-XI)*. Sao Paulo: Pioneira, 1977, p. 217.

<sup>596</sup> SAUNDERS, J.J. *A History of Medieval Islam*. Londres e Nova York: Routledge, 1996.

<sup>597</sup> AL-ASHMAWY, Muhammad Said. *Islam and the Political Order*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 1994.

<sup>598</sup> **ibid.**

Referencia-se, ainda, a historiografia que estuda o contexto político-cultural no qual estavam inseridos Ibn Khaldun e Ibn Battuta, isto é, o Mediterrâneo do século XIV. Na Idade Média, até o século XII e parte do século XIII, não existia grande rivalidade entre a Cristandade e o Islã e esse mar foi o cenário do encontro dos dois mundos. Em primeiro lugar, referencia-se a obra de Fernand Braudel, *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Filipe II*,<sup>599</sup> trabalho dos anos 40, que apresentou uma das maiores contribuições para a nova forma de fazer a escrita da história, antecipando em muitos aspectos os novos objetos de análise. Complementando a obra anterior, *Una lección de Historia*,<sup>600</sup> com o depoimento do mesmo autor sobre o livro dedicado ao Mediterrâneo. Outra obra de interesse é *A Europa, gênese de uma civilização*, de Lucien Febvre,<sup>601</sup> que reúne 28 aulas proferidas no Collège de France entre 1944 e 1945, em plena guerra, posteriormente corrigidas e anotadas pelo próprio autor. Várias aulas tratam do Mediterrâneo. Organizado por Blanca Garí, o livro *El Mundo Mediterráneo en la Edad Media*<sup>602</sup> dedica um capítulo à importância do mundo islâmico na vida econômica da Europa medieval e aborda os contatos estabelecidos entre o Islã e a Cristandade. Citaremos ainda a obra *The Legacy of Islam*, de Joseph Schacht,<sup>603</sup> que entre outros temas aborda as relações do mundo islâmico com o mundo cristão e, em particular, dedica um dos capítulos à presença do Islã no Mediterrâneo.

<sup>599</sup> BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*. Lisboa: Martins Fontes Editora, 1983.

<sup>600</sup> *idem*. *Una lección de Historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª. Impresión, 1996.

<sup>601</sup> FEBVRE, Lucien. *Europa, gênese de uma civilização*. Bauru: Edusc, 2004.

<sup>602</sup> GARÍ, Blanca (org.). *El mundo mediterráneo en la Edad Media*. Barcelona: Ediciones Argot, 1987.

<sup>603</sup> SCHACHT, Joseph, BOSWORTH, C.E. *The Legacy of Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

**SEGUNDA PARTE**  
**OS ESPAÇOS DO ISLÃ**

## Capítulo 4 – A civilização, um fenômeno bipolar

“As palavras, assim como as letras que as compõem, proporcionam à alma a faculdade de agir sobre o mundo e, portanto, de deixar pegadas nos seres criados.”

Ibn Jaldún - *Muqaddimah*  
*Livro VI - A magia e a ciência dos talismãs*<sup>604</sup>

### 4.1. UMMA, UM CONCEITO CHAVE

A fé comum no Deus único, *Allah*, e nas suas Revelações é o elo que unifica a sociedade muçulmana, tornando todos os fiéis membros da *umma*, a comunidade fundada por Maomé na cidade de Medina, em 622 d.C. A percepção de pertencimento a uma unidade que transcende o plano religioso é uma característica da *umma*<sup>605</sup> e faz com que seja difícil isolar os diferentes componentes do Islã, particularmente sua mensagem religiosa e sua construção temporal, seu legado histórico. Se esse exercício é lícito como método de estudo, carece completamente de sentido aos olhos dos fiéis, para os quais não existe um domínio espiritual e um temporal, mas um Islã único e indissociável. A origem dessa dualidade indivisível espiritual-temporal está na própria figura do fundador do islamismo, Maomé:

<sup>604</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p 937 (“Las palabras, así como las letras de que se componen, proporcionan al alma la facultad de obrar sobre el mundo de la naturaleza y, por consiguiente, dejar impresiones en los seres creados”)

<sup>605</sup> O pertencimento a um determinado território foi sempre um dado secundário para os membros da *umma*, cuja unidade tinha origem na fé comum: esse sentimento foi muito importante na etapa de construção do império muçulmano, pois permitiu dar coesão a populações de um vasto espaço que nem sempre guardava coerência geográfica. (Mais detalhes, ver: **GARCIN, J.-C.** (org.). *États, sociétés et cultures du monde medieval (X<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles) T. 2 Sociétés et cultures.* Paris: Presses Universitaires de France. 2000, p.45



Em vingt ans, servi à la fois par les circonstances et par un génie exceptionnel, un Mekkois nommé Muhammad va se hausser au rang de prophète d'un religion nouvelle, et surtout fonder une organisation temporelle dont l'élan bouleversera la face entière du Vieux Monde.<sup>606</sup>

Tão importantes foram para o futuro do Islã os desdobramentos do papel desempenhado por Maomé, como líder espiritual, quanto as suas funções e a sua atuação no plano temporal. Daí, que seja necessária uma breve explicação sobre essa dupla herança. Assinale-se que embora inicialmente a pregação do profeta fosse essencialmente religiosa, ela começou a incomodar os ricos comerciantes de Meca (muitos deles pertencentes ao clã dos coraixitas, como Maomé) pelas críticas à vida suntuosa e fútil.

Em termos práticos, o islã significava que os muçulmanos tinham o dever de criar uma sociedade justa e igualitária, na qual os pobres e os fracos seriam tratados com decência. Nisto se resume a primeira mensagem moral do Corão: é errado acumular riquezas e amealhar uma fortuna privada, e é correto partilhar a riqueza da sociedade de maneira justa, por meio da distribuição da riqueza pessoal aos necessitados.<sup>607</sup>

A mensagem de *Allah* atraía sobretudo os descontentes com as desigualdades sociais, que tinham o consolo, ao ouvir do profeta não só certeza de uma vida melhor depois da morte, mas defesa da igualdade e da caridade e repúdio à usura.

Perseguido e com seus adeptos maltratados e torturados, Maomé recebe ajuda dos habitantes da vizinha cidade de Yathrib,<sup>608</sup> pertencentes a duas tribos árabes rivais, os Aws e os Khazradj, e a três tribos judaicas, que lhe oferecem refúgio e com ele assinam secretamente o Pacto de Aqaba (montanha próxima de Meca), pelo qual aceitam a fé muçulmana e reconhecem-no como o seu líder religioso e militar. O pacto permite que os seguidores do profeta da cidade de Meca, na época não mais do que umas setenta famílias, emigrem para Yathrib; o próprio Maomé deixa sua cidade natal em 16 de julho de 622, data do começo da *hijrah* (hégira, em latim, que pode ser traduzida por emigração ou separação). Por determinação do califa Umar ibn Khattab, anos mais tarde, essa data passou a marcar o início do calendário muçulmano.<sup>609</sup> Desta forma, em 622, o Islã se afirma não apenas como religião, mas como comunidade organizada, pois a partir desse momento o profeta Maomé se torna

<sup>606</sup> MIQUEL, André. *L'Islam et sa civilization. VII-XX siècle*. Paris: Librairie Armand Colin. 1968, p. 41. (“Em vinte anos, ajudado ao mesmo tempo pelas circunstâncias e por um gênio excepcional, um Mekkois chamado Muhammad vai se alçar ao grau de profeta de uma nova religião e, sobretudo, fundar uma organização temporal cujo ímpeto transtornará a face inteira do Velho Mundo”.)

<sup>607</sup> ARMSTRONG, Karen, *Uma História de Deus*, São Paulo: Companhia das Letras. 2001, p. 150

<sup>608</sup> Yathrib ficou depois conhecida como Medina, que em árabe significa *cidade*, pois passou a ser “a cidade do profeta”

<sup>609</sup> O primeiro dia da Era Islâmica corresponde ao 16 de julho de 622, no calendário cristão.

também um líder político e militar.<sup>610</sup> “Dès cette époque, l’imbrication du religieux et du politique est un des faits majeurs de l’Islam.”<sup>611</sup>

O sucesso da mensagem de Maomé e a relativa rapidez da sua expansão explicam-se “sans doute par une réponse à des inquietudes religieuses latentes, mais aussi par son accord profond, même s’il la remodele, avec une tradition qui lui preexiste”.<sup>612</sup> Enquanto o judaísmo e o cristianismo, percebidos como religiões estrangeiras, só tinham entre os árabes uma penetração periférica e em grupos isolados, “l’Islam est fils de l’Arabie, et il parle sa langue”.<sup>613</sup>

Justamente, o papel da língua árabe é um outro aspecto a considerar em relação à unidade entre a atuação temporal e espiritual do Islã. O livro sagrado, o Corão (*Qur’ân*, leitura, recitação),<sup>614</sup> concebido como a própria palavra de Deus ditada ao profeta através do arcanjo Gabriel – não sendo portanto criação humana<sup>615</sup> – é para os muçulmanos uma peça literária de tal beleza que sublima a tradição poética beduína<sup>616</sup> e coloca a língua árabe, na qual está escrito, em um patamar superior à qualquer outra.<sup>617</sup> Essa escolha do árabe como meio de expressão da mensagem divina tem implicações complexas.

<sup>610</sup> A organização política que o profeta negocia com os habitantes de Medina, chamados por ele de *ansar* (os que prestam assistência), e com os emigrantes de Meca que o seguiram no seu exílio (*muhajirum*), fica consagrada em uma Constituição. Esse documento, de extrema importância para o Islã, conhecido como Constituição de Medina e também como Pacto do Ano I, traduz a visão política de Maomé. O original, conservado pelos tradicionalistas muçulmanos, chegou intacto até os nossos dias. Na comunidade única que passava a ser criada eram incorporados os judeus que viviam em Medina, aos quais lhes era assegurado o direito de praticarem a sua própria religião, respeitada por Maomé por ser também monoteísta.

<sup>611</sup> MIQUEL, André. *L’Islam et sa civilization. VII-XX siècle*. Paris: Librairie Armand Colin. 1968, p. 59. (“Desde então, a imbricação do religioso e do político é uma das mais importantes características do Islã.”)

<sup>612</sup> *ibid.*, p. 45. (“Certamente por uma resposta às inquietudes religiosas latentes, mas também por sua profunda comunhão, mesmo se ele a reestrutura, com uma tradição que preexiste a ele.”)

<sup>613</sup> *ibid.* (“o Islã é filho da Arábia, e fala sua língua”)

<sup>614</sup> O texto sagrado é composto de 114 capítulos ou *surahs*, divididos em versículos (*ayat*, sinal). Esses capítulos, revelados a Maomé durante os 23 anos de sua missão, 86 dos quais em Meca e 28 em Medina, foram reunidos pela primeira vez alguns anos depois da morte do profeta. Tanto os *surahs* quanto os versículos têm uma extensão irregular e aparecem em ordem contrária à cronologia da Revelação, estando os da época final da vida de Maomé no começo do livro. A exceção é o capítulo que abre o Corão, chamado *fātiha*, que é uma espécie de Pai-Nosso dos muçulmanos, e cuja recitação é recomendada sempre que possível.

<sup>615</sup> Segundo a tradição muçulmana, Maomé era analfabeto, mas, por obra divina, teria conseguido ler os textos que o arcanjo Gabriel lhe apresentou. Ibn Jaldún afirma que “o Profeta não sabia ler nem escrever” e isso era uma perfeição, já que sua “condição de iletrado era conveniente para a eminência de sua posição”. (Cf. IBN JALDUN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 740.) Também afirma que o Corão foi “enviado do Céu em língua árabe” e em um “estilo conforme a tradição seguida pelos árabes para bem expressar os seus pensamentos” e que foi “revelado, frase por frase”, para manifestar a doutrina da “unicidade de Deus” e para indicar “as obrigações a que os homens devem submeter-se neste mundo”. (Cf. IBN JALDUN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 788).

<sup>616</sup> Para a historiadora e estudiosa das religiões Karen Armstrong, “os ocidentais acham o Corão um livro difícil, e isso é em grande parte um problema de tradução. O árabe é particularmente difícil de traduzir: mesmo a literatura comum e as declarações mundanas dos políticos soam truncadas e estranhas quando traduzidas para o inglês, por exemplo, e isso se aplica ainda mais ao Corão, escrito numa linguagem extremamente alusiva e elíptica”. – Ver ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus*, São Paulo: Companhia das Letras. 2001, p. 151.

<sup>617</sup> Os muçulmanos têm muitos reparos às traduções do texto sagrado para qualquer outra língua, e por isso não as incentivam.

La Révélation n'avait pas choisi les Arabes ni leur langage en tant que tels, mais parce que ce langage avait été, par Dieu, jugé le plus apte à exprimer le message de son unité. D'où il s'ensuivait que, la langue la plus claire possible, l'arabe recevait une vocation universelle, tout comme le message même qu'il était chargé de transcrire.<sup>618</sup>

A utilização dessa língua para se comunicar com os homens não era aleatória: fazia parte da mensagem de Deus aos árabes, convocados a se expandir para todo o mundo, transformando a comunidade humana em uma sociedade de fiéis, da qual eles, os árabes, eram o núcleo fundacional. Desta forma, não só a língua árabe via-se no Corão<sup>619</sup> consagrada como a mais perfeita linguagem humana, mas o povo árabe recebia a missão que marcaria a sua atuação ao longo dos séculos.

Escolhidos por Deus, com uma missão a desempenhar, Maomé e seus seguidores espalham as sementes de um processo transformador que deu origem a uma civilização “qu'on pourrait qualifier de classique”.<sup>620</sup> Com cenário inicial em Meca e Medina, dois centros urbanos de uma árida Península Arábica moldada pelo deserto, a civilização islâmica estará marcada por longos séculos por essa origem. De um lado, ela fará da cidade o seu espaço privilegiado de desenvolvimento no plano religioso, político, cultural, científico e social. De outro, ela preservará no imaginário os valores beduínos – lealdade, temperança, coesão de grupo (*assabiya*), valentia – como referência ética e bússola de comportamento social.

Língua e religião, somadas ao legado da Antiguidade clássica e ao aporte de outras culturas, como a chinesa e a indiana, com as quais passam a estabelecer fluidos contatos, foram os alicerces que permitiram aos árabes e, posteriormente, aos povos que eles foram conquistando, construir um império que, superando inúmeros desafios, percalços e mudanças, perdurou por mais de mil anos. No entanto, cabe a pergunta: “Islam ou Islams?”, que coloca André Miquel,<sup>621</sup> reconhecendo que essa indagação ecoa ao longo da história e, de certa forma, continua vigente, já que o Islã cobre várias escolas, países, momentos... Mas o pesquisador logo adianta a sua resposta: “Islã”, pois, apesar de sua indiscutível diversidade, ele manteve sempre uma profunda unidade.<sup>622</sup>

<sup>618</sup> MIQUEL, André. *L'Islam et sa civilisation. VII-XX siècle*. Paris: Librairie Armand Colin. 1968, p. 50. (“A Revelação não havia escolhido os Árabes nem o seu idioma como tal, mas porque este idioma havia sido julgado por Deus como o mais capaz de expressar a mensagem de sua unidade. Donde se seguiu que, idioma mais claro possível, o árabe recebeu uma vocação universal assim como a própria mensagem que ele estava encarregado de transcrever.”)

<sup>619</sup> Ibn Jaldún chama o Corão de “o maior e mais diáfano milagre”, que o Profeta “recebeu dos céus”. (Ver: IBN JALDUN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p 221)

<sup>620</sup> *ibid.*, p. 13. (“que poderíamos chamar de clássica”)

<sup>621</sup> *ibid.*, p. 11.

<sup>622</sup> *ibid.*

Justamente por não ser o Islã apenas uma doutrina religiosa, os muçulmanos são levados a procurar Deus na história. O Corão indicou-lhes a missão que têm na Terra:

O primeiro dever era o de criar uma comunidade justa na qual todos os membros, mesmo os mais fracos e vulneráveis, fossem tratados com um respeito absoluto. A experiência de construir essa sociedade e viver nela lhes daria os sinais do divino, porque eles estariam conforme a vontade de Deus.<sup>623</sup>

Se o Islã exigia dos muçulmanos procurar Deus através da construção de uma sociedade justa, “os negócios de Estado não eram um desvio da espiritualidade, mas a própria essência da religião”.<sup>624</sup> Ou seja, procurar o bem-estar político da comunidade muçulmana era uma questão de extrema importância para os fiéis. Mas,

como qualquer ideal religioso, era quase inapelavelmente difícil implementá-lo nas condições imperfeitas e trágicas da história, mas após cada fracasso os muçulmanos tinham que se levantar e recomeçar. (...) <sup>625</sup>

Esses deveres, e também os direitos, definidos no Corão com suas vertentes políticas e sociais, somados à fé, foram delineando os traços que caracterizariam a *umma*, a comunidade de crentes, no plano espiritual e temporal; uma *umma* com suas festividades religiosas, seus rituais, seu calendário, suas vestes características, incluindo a cabeça coberta, tudo isso num espaço próprio, *dar al-Islam*, sempre desafiado a se expandir às custas “du voisin étranger, du territoire de guerre, *dar al-harb*”.<sup>626</sup>

Se as instituições do Estado não atingissem o ideal corânico, se seus líderes políticos fossem cruéis ou exploradores, ou se inimigos aparentemente ateus humilhassem a comunidade islâmica, um muçulmano poderia achar que a sua fé na finalidade e no valor últimos da vida estaria em risco. Se não fossem empenhados todos os esforços para que a história islâmica voltasse ao seu rumo, todo o empreendimento religioso teria levado ao fracasso, e a vida ficaria desprovida de sentido.<sup>627</sup>

O mundo ocidental e cristão, marcado pelo ensinamento de Jesus segundo o qual é necessário dar a César o que é de César e a Deus o que pertence a Deus – e que vivenciou longos séculos de luta entre a Igreja e o Estado no plano temporal – tem dificuldade em

<sup>623</sup> ARMSTRONG, Karen, *O Islã*, Rio de Janeiro: Objetiva. 2001, p. 9.

<sup>624</sup> *ibid.*

<sup>625</sup> *ibid.*, p. 10.

<sup>626</sup> MIQUEL, André. *L'Islam et sa civilisation. VII-XX siècle*. Paris: Librairie Armand Colin. 1968, p. 54. (“do vizinho estrangeiro, do território de guerra, *dar al-harb*.”)

<sup>627</sup> ARMSTRONG, op. cit., p. 10.

entender (e aceitar) que a separação entre esses dois poderes não faz sentido no Islã. A maior prova da íntima relação entre essas duas dimensões do islamismo é que, na língua árabe clássica, não existe equivalente para os pares de opostos “*sagrado/profano*” e “*espiritual/temporal*”,<sup>628</sup>

É necessário ter presente essa percepção unitária da mensagem de Maomé para compreender que “a história externa do povo muçulmano não pode ter um mero interesse secundário, uma vez que uma das principais características do Islã tem sido a sacralização da história”.<sup>629</sup> Quando o profeta morreu, em 632, a sua missão espiritual estava cumprida: a mensagem divina estava revelada e só cabia, daí em diante, acatá-la. Mas, no plano temporal ficava inacabada a missão mais sagrada, a de levar a mensagem e a lei de *Allah* ao resto da humanidade, uma missão que caberia ao conjunto da *umma*.

*Umma e dar al-Islam*: estes dois conceitos de grande valor simbólico permeiam todo o estudo da percepção espacial do medievo islâmico. *Dar al-Islam* é ao mesmo tempo um espaço físico, aquele ocupado ao longo da história pelo império árabe-muçulmano e pelas dinastias que o sucederam, e um sistema de espaços sociais, ligados pela fé comum, a língua comum, e, depois de um certo período de maturação, uma cultura comum, que constituem a civilização árabe-islâmica. Esses fatores - fatores espirituais, diria Simmel – mais do que *limes*, que aliás não foram nunca traçados, definiram esse espaço em permanente mutação, cujas origens se confundem com as do próprio Islã. E quem deu vida a esse espaço foi a *umma*. Unida por laços intangíveis, diversa na sua universalidade, a *umma* mudou até de cor de pele ao longo da história, mas continuou a identificar-se no espaço do transcendente.

## 4.2 - O SISTEMA DO ISLÃ

Na época clássica e também na Baixa Idade Média, a *umma* formava parte do que Cheddadi chama de *sistema do Islã*,<sup>630</sup> que era definido por três conceitos básicos: *islam*, *milla* e *umma* e

qui s’inscrivaient implicitement dans un monde pluriel fait parfois, de communautés religieuses et de nations diverses, et qui avaient comme toile de fond l’idée que les hommes, ainsi que toutes les choses, sont les créatures de Dieu.<sup>631</sup>

<sup>628</sup> Para mais informações ver: LEWIS, Bernard. Prologue. In: LEWIS, Bernard (org.). *Le Monde de l’Islam*. Paris. Thames e Hudson. 2001, p.11. (“*sagrado/profano*”, “*espiritual/temporal*”)

<sup>629</sup> ARMSTRONG, Karen, *O Islã*, Rio de Janeiro: Objetiva. 2001, p. 10.

<sup>630</sup> O destaque em itálico é nosso.

Segundo Cheddadi, o termo *islam* permite destacar, do ponto de vista teológico, jurídico e político, a oposição entre o *sistema do islã* e tudo aquilo que não pertence a ele: de um lado o *dar al-Islam* e de outro, o *dar al-kfur*, o território dos infiéis, e o *dar al-harb*, o território – ou espaço – da guerra. Já o termo *milla* designa o islã enquanto religião, em oposição às outras crenças.

Lorsqu'on voulait parler de l'islam, on disait *al-milla*, la religion tout court, en employant le terme d'un façon absolue, pour signifier ainsi que l'islam était la religion par excellence, la religion vraie.<sup>632</sup>

E, por último, o sistema se completa com a *umma*, palavra que define a comunidade muçulmana como tal, sem nenhum critério lingüístico, nem étnico, nem social. Ela exprime um conceito atemporal,

d'une part comprendre aussi bien les «musulmans» d'avant la apparition de Muhammad que les générations des «musulmans» qui devaient se succéder après lui, jusqu'au jour de la Résurrection et, d'autre part, s'établir potentiellement sur toute la surface de la terre.<sup>633</sup>

As características da *umma* – o fato de situar-se por cima de qualquer divisão étnica, lingüística, política ou social – fazem com que ela seja universal, dentro de suas fronteiras. Idealmente ela poderá se ampliar até incluir todos os seres humanos, porém historicamente se define em oposição aos demais credos religiosos, com a pretensão de ser superior a todos eles, por ter sido beneficiada com a escolha divina. E, por ser a melhor de todas as nações, a *umma* goza de um outro privilégio: a sua sobrevivência está assegurada por Deus até o fim dos dias.<sup>634</sup>

Essa nação, formada por homens e mulheres que se reconhecem na fé comum e habitam um mesmo espaço, está separada dos que não pertencem ao grupo solidário por fronteiras invisíveis, de natureza cultural, mas também por fronteiras geográficas, cujo

<sup>631</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. *Ibn Khaldun. L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard. 2006, p. 220. (“que se inscreveu implicitamente em um mundo plural feito, às vezes, de comunidades religiosas e de várias nações, e que teve como pano de fundo a idéia de que os homens, como também todas as coisas, são as criaturas de Deus.”)

<sup>632</sup> **ibid.**. (“O destaque em itálico é do autor.) (Quando se quer falar do Islã, diz-se *al-milla*, a religião simplesmente, empregando o termo de um modo absoluto, para significar assim que o Islã era a religião por excelência, a religião verdadeira.”)

<sup>633</sup> **ibid.**, p. 221. (“de um lado entender tanto os "muçulmanos" antes do aparecimento de Maomé e não as gerações de "muçulmanos" que se sucederam após ele até o dia da Ressurreição e, por outro lado, se estabelecer potencialmente em toda a superfície da terra.”)

<sup>634</sup> **ibid.**

traçado não era prioritário, uma vez que, além de sempre provisórias, derivavam dos acordos estabelecidos com os vizinhos pela autoridade do soberano.

Ce fut la première frontière, invisible et abstraite, que Muhammad voulut élargir en remplaçant les solidarités tribales de sang par une adhésion volontaire à l'islam, réunissant le groupe des Arabes musulmans face à ceux qui refusaient son message.  
635

Como a *umma* é expressão de um conjunto de fiéis, e não de um conjunto de cidadãos de um determinado território, nem de uma sociedade de cultura definida, pelo menos na teoria não pode existir um Islã característico de uma determinada região. Lembre-se a colocação de Miquel, rejeitando a possibilidade de se falar em vários “Islãs”. “Si la dimension locale trouvait à se manifester à plusieurs niveaux, ce n’était que pour souligner l’appartenance à la communauté globale.”<sup>636</sup>

O conceito de *umma* e, de forma mais geral, o “universalismo do Islã” permitem entender o arcabouço conceitual a partir do qual Ibn Khaldun constrói a sua “ciência da civilização”. Esse universalismo se sustenta em dois pilares: os princípios da doutrina islâmica e a razão.

Como explicar a força da razão numa sociedade como a árabe-muçulmana medieval, dominada por uma religião totalizante, que sequer concebe a separação entre assuntos temporais e espirituais? Parte da resposta está no Corão, que convoca os fiéis a olharem o mundo com curiosidade e enfatiza a necessidade de usar a razão para decifrar, na realidade terrena, as mensagens de Deus. E a outra parcela de responsabilidade cabe à influência da cultura helênica.

Assumindo-se herdeiros do império persa, com planos de conquista do poderoso império bizantino, os califas da época clássica do Islã aproveitaram esse incentivo da religião à procura do conhecimento para lançar um ambicioso projeto de ampliação e sistematização dos estudos científicos. Nesse projeto, um dos eixos foi um longo processo de tradução de manuscritos, cujos originais estavam em diferentes línguas e abordavam as mais diversas

<sup>635</sup> GARCIN, J.-C. (org.). *États, sociétés et cultures du monde médiéval (X<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles) T. 2 Sociétés et cultures*. Paris: Presses Universitaires de France. 2000, p.46. (“Esta foi a primeira fronteira invisível e abstrata que Muhammad quis alargar substituindo as solidariedades tribais de sangue por uma adesão voluntária ao islã, unindo o grupo dos Árabes muçulmanos frente àqueles que recusavam sua mensagem.”)

<sup>636</sup> CHEDDADI, Abdesselam. *Ibn Khaldun. L’homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard. 2006, p. 221. (“Se a dimensão local encontrava uma forma de se manifestar em vários níveis, era somente para enfatizar que pertence à comunidade global.”)

áreas do conhecimento.<sup>637</sup> Cheddadi mostra que esse processo, que durou mais de dois séculos, teve conseqüências amplas e duradouras:

Le fait fondamental qu'il importe de relever ici est l'idéologie de la science qui accompagnait ce vaste mouvement de traduction: pour la première fois dans l'histoire, d'une manière délibérée, volontaire et systématique, on fit de la science un phénomène universel, qui transcendait les dimensions locales, ethniques, politiques ou religieuses. La science apparaissait comme le produit de la sagesse humaine (*al-hikma*) fondée sur les capacités naturelles de l'intelligence, et qui pouvait donc être légitimement recherchée partout où elle se trouvait. Comme le disait l'adage, on devait rechercher la science fût-elle en Chine.<sup>638</sup>

Somadas às pesquisas e à produção própria dos árabes, as traduções fizeram florescer nas principais cidades muçulmanas centros de estudos que adquiriram renome, alguns dos quais existem ainda hoje, como a Universidade Al-Azhar, no Egito, onde lecionou Ibn Khaldun.

La science islamique fut, dans une large mesure, la continuation d'une tradition grecque déjà déclinante: Bagdad fut l'héritière d'une école alexandrine venue jusqu'à elle par Antioque et Harran. Une autre influence formative emana de Djundichapur, ville du sud-ouest de l'Iran, où prospérait de longue date une école de médecine.[...]Un nouvel influx d'idées grecques survint avec l'arrivée de philosophes néo-platoniciens après la fermeture de leur école à Athènes en 529.<sup>639</sup>

As diferentes influências culturais deram origem a uma produção de singular riqueza, que passou a ser uma das principais características do período clássico do império islâmico.

No século IX, os árabes entraram em contato com a ciência e filosofia gregas, e o resultado foi um florescimento cultural que, em termos europeus, pode ser visto como um cruzamento entre o Renascimento e o Iluminismo. Uma equipe de tradutores, a maioria cristãos nestorianos, tornou os textos gregos acessíveis em árabe, e fez um trabalho brilhante. Os muçulmanos árabes agora estudavam astronomia, alquimia, medicina e matemáticas com tal êxito que, nos séculos IX e X,

<sup>637</sup> Ver Capítulo 1

<sup>638</sup> **CHEDDADI** Abdesselam. *Ibn Khaldun. L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard. 2006, p. (O fato fundamental de que importa ressaltar aqui é o da ideologia da ciência que acompanhou este vasto movimento de tradução: pela primeira vez na história, de uma maneira deliberada, voluntária e sistemática, fez-se da ciência um fenômeno universal que transcendia as dimensões locais, étnicas, políticas ou religiosas. A ciência apareceu como o produto da sabedoria humana (*al-hikma*) fundamentada nas capacidades naturais da inteligência, e que poderia ser então legitimamente procurada em todos os lugares onde se encontrasse. Como o provérbio diz: deve-se procurar a ciência mesmo que ela esteja na China.)

<sup>639</sup> **SABRA** A.I. La contribution de l'Islam au développement des sciences. In: **LEWIS**, Bernard (org.). *Le Monde de l'Islam*. Paris. Thames e Hudson. 2001, p 193. ("A ciência islâmica foi, em grande parte, a continuação de uma tradição grega já em decadência: Bagdá era a herdeira de uma escola 'alexandrina' trazida até ela por Antioquia e Harran. Outra influência formativa emana de Djundichapur, cidade do sudoeste do Irã, onde prosperou uma escola de medicina por longo tempo. [...] Um novo influxo de idéias gregas aconteceu com a chegada de filósofos neoplatônicos após o fechamento de sua escola, em 529, em Atenas".)



mais descobertas científicas foram feitas no Império abácida do que em qualquer outro período anterior da história.<sup>640</sup>

Cabe fazer uma digressão, para lembrar que foi em grande medida graças aos manuscritos árabes vertidos para o latim que a Europa lançou as bases do que viria a ser conhecido pela historiografia como o Renascimento. A Cristandade tinha acesso à tradição romana para desenvolver o direito e podia nutrir-se, para a escrita da história, das práticas do clero erudito, porém “les Latins manquent d’une philosophie, d’un système d’explication du monde, de références scientifiques, tout choses qu’ils peuvent précisément trouver dans les bibliothèques arabes”.<sup>641</sup> De fato, os enfrentamentos entre a Cristandade e o Islã – materializados militarmente nas Cruzadas e na *Reconquista* que teve por cenário a Península Ibérica – nunca impediram que frutificassem o comércio e os intercâmbios no plano cultural, sendo o processo de tradução para o latim de obras da Antiguidade clássica vertidas para o árabe e da própria produção muçulmana um dos exemplos mais representativos dessa troca. Mas nem sempre é aceita a descrição desse processo como sendo um verdadeiro intercâmbio, pelo menos na historiografia muçulmana. Alguns autores identificam, nas traduções, uma vontade de apropriação do saber árabe-muçulmano, sem reconhecer-lhe devidamente os méritos da autoria:

les échanges commerciaux et les traductions de l’arabe au latin [...] ont procédé de la même convoitise pour les richesses offertes par l’Orient arabo-musulman. Volonté d’appropriation qui interdit de parler d’échanges culturels – comme le fait parfois avec un brin de nostalgie – et dont les Arabes eux-mêmes étaient conscients: Ibn Abdun, qui rédigea à Seville dans les derniers annés du XI e siècle un traité de *hisba*<sup>642</sup>, interdit «la vente de livres de science aux juifs et aux chrétiens (...) car ils traduisent cet ouvrages et les attribuent à leur propre peuple et à leurs évêques alors qu’ils ont été rediges par des «musulmans».<sup>643</sup>

<sup>640</sup> ARMSTRONG, Karen, *Uma história de Deus*, São Paulo: Companhia das Letras. 2001, p. 177.

<sup>641</sup> GARCIN, J.-C. (org.). *États, sociétés et cultures du monde medieval (X<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles) T. 2 Sociétés et cultures*. Paris: Presses Universitaires de France. 2000, p.400. (“Falta aos latinos uma filosofia, um sistema de explicação do mundo, referências científicas, coisas que eles podem justamente encontrar nas bibliotecas árabes.”)

<sup>642</sup> *hisba* é um termo do direito administrativo que significa “as contas do Estado”; também se utiliza para designar todos os conhecimentos que deve ter quem fiscaliza um mercado.

<sup>643</sup> *ibid.* (“as trocas comerciais e as traduções do árabe para o latim [...] se originaram da mesma cobiça pelas riquezas oferecidas pelo Oriente árabe-muçulmano. Vontade de apropriação que proíbe falar de trocas culturais – como se fez às vezes com um traço de nostalgia – e da qual os árabes mesmos estavam conscientes: Ibn Abdun – que escreveu em Sevilha nos últimos anos do século XI, um tratado de *hisba*, proíbe “a venda de livros de ciência para os judeus e para os cristãos (...), porque eles traduzem estas obras e as atribuem a seu próprio povo e aos seus bispos, quando eles foram escritos por muçulmanos.”)

Os primeiros registros de traduções sistemáticas de obras árabes para o latim correspondem à iniciativa de Constantino, o Africano,<sup>644</sup> no século XI, na Itália; a maior parte das obras traduzidas eram tratados de medicina. Mas é a Espanha do século XII o cenário do grande movimento de tradução do árabe para o latim, uma das conseqüências do processo da *Reconquista*, que colocou em contato o mundo cristão visigodo, ávido de conhecimentos, e a rica produção árabe-muçulmana. Parte dessa produção era oriunda da própria Espanha, de al-Andalus, que ainda haveria de exercer a sua influência em toda a região mediterrânea por alguns séculos.<sup>645</sup> A conquista de Toledo pelos cristãos, em 1085, dá início a esse processo:

La ville, qui avait connu une brillante activité intellectuelle sous Yahya al-Mamun (1043-1075) offrait à la curiosité des clercs latins des livres jusque-là inconnues, versions arabes de textes grecs ou traités arabes, mais aussi des hommes capables de les comprendre. La présence à Toledé, au lendemain de la Reconquête, de fortes communautés arabisées, les chrétiens mozarabes et les juifs, à même de servir d'intermédiaires entre l'offre d'un savoir arabe et la demande latine, explique également l'attrait exercé par cette ville. Peu de musulmans y étaient restés: le refus de séjourner dans un pays soumis à un pouvoir infidèle, tout comme le raidissement des conquérants, qui ne tardèrent pas à transformer la mosquée en cathédrale, incitèrent les élites à émigrer.<sup>646</sup>

Cristãos de várias partes de Europa viajavam para Toledo, com o objetivo de usufruir da riqueza de suas bibliotecas, incentivados pela oportunidade de receber ajuda dos moçárabes e dos judeus, para entender aqueles manuscritos. Contavam com a proteção do arcebispo dom Raimundo “y éste pasa por ser el creador de la llamada Escuela de Traductores de Toledo”<sup>647</sup>. A rigor, não se tratava de uma “escola”, já que “falta la continuidad y la organización del magistério y [que] el único vínculo, si lo hay, entre los distintos traductores o

<sup>644</sup> Constantino, o Africano, nasceu em Cartago, possivelmente em 1010, e viajou por quarenta anos pelos países muçulmanos, onde estudou medicina. Quando desembarcou em Salerno, decidiu viver em retiro espiritual no mosteiro de Monte Castelo, onde redigiu a sua “Cirurgia”, compilação de conhecimentos e textos árabes e grego, com os quais tomara contato nas suas andanças pelo mundo árabe-muçulmano. Dedicou-se por longos anos também às traduções, muitas das quais tiveram grande influência na Cristandade.

<sup>645</sup> Foi na Espanha do século XII que o Corão foi traduzido pela primeira vez para o latim, colocando-o ao alcance dos leitores cristãos. No Capítulo dedicado às traduções para o latim, Garcin explica que a iniciativa foi do abade de Cluny, o qual, durante uma visita à Espanha, em 1142, descobriu o fascínio que o Islã exercia sobre os clérigos e percebeu que a luta contra os muçulmanos não poderia ser só pelas armas, mas deveria ser, também, pela pluma. (Para mais detalhes, ver: **GARCIN**, J.-C. (org.). *États, sociétés et cultures du monde medieval (X<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles) T. 2 Sociétés et cultures*. Paris: Presses Universitaires de France. 2000, p.409).

<sup>646</sup> **GARCIN**, J.-C. (org.). *États, sociétés et cultures du monde medieval (X<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles) T. 2 Sociétés et cultures*. Paris: Presses Universitaires de France. 2000, p.406. (“A cidade, que tinha conhecido uma atividade intelectual brilhante sob Yahya al-Mamun (1043-1075), oferecia à curiosidade dos clérigos latinos livros até então desconhecidos, versões árabes de textos gregos ou tratados árabes, mas também homens capazes de compreendê-los. A presença em Toledo, depois da Reconquista, de fortes comunidades arabizadas, de cristãos moçárabes e de judeus, permitiu que eles servissem de intermediários entre a oferta de um saber árabe e a demanda latina, e explica, igualmente, a atração exercida por essa cidade. Poucos muçulmanos tinham ficado lá: a recusa em morar em um país submetido a um poder infiel, assim como o radicalismo dos conquistadores, que não tardaram em transformar a mesquita em catedral, incitaram as elites a emigrar.”)

<sup>647</sup> **VERNET**, Juan. *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: Acantilado. 2006, 167. (“e ele é considerado o criador da chamada Escola de Tradutores de Toledo”)

grupos de tradutores es puramente geográfico y de mecenazgo”.<sup>648</sup> Os originais nem sempre eram vertidos diretamente para o latim, já que poucos dominavam-no, mas para as línguas vernáculas e também para o hebreu. Costumavam ser os próprios clérigos e sábios originários de toda a Europa ocidental os encarregados das traduções para a língua erudita. A autoria das traduções é difícil de ser estabelecida,<sup>649</sup> já que a identificação só pode ser feita “par les seules indications des titres et des colophons dans les manuscrits, et des opinions divergentes, voire irréconciliables, ont parfois été émises par les chercheurs”<sup>650</sup>. Devido à exigência de fidelidade aos originais, quando o tradutor não encontrava uma palavra latina equivalente à utilizada no manuscrito, costumava transcrever a própria palavra árabe. Esse fato originou, ao longo do século XII, um léxico científico-técnico em latim com raízes árabes, que em grande medida passou mais tarde para as línguas vernáculas.<sup>651</sup>

Los traductores del siglo XII tienen el mérito de haber dado a conocer, además de la ciencia oriental, la ciencia clásica (Aristóteles, Arquímedes, Tolomeo, Euclides etc.) a Occidente mucho antes de que se realizaran las primeras versiones directas del original griego.<sup>652</sup>

No século XIII, as traduções continuaram e ainda ampliaram o cenário, mais uma vez, para a Itália, onde o “mecenas” é o rei Frederico II, da Sicília. Grande apreciador do saber árabe-muçulmano, ele reuniu na sua corte os maiores estudiosos cristãos dessa cultura, entre eles Miguel Escoto, que tinha trabalhado como tradutor em Toledo e Leonardo Pisano, aliás Fibonacci, grande matemático.<sup>653</sup> Na Espanha, o rei Alfonso X, conhecido como “o Sábio” (1252-1284), é o responsável por um novo impulso ao processo, que se desenvolve não só em Toledo, mas em outras cidades espanholas, como Burgos e Barcelona, e cujos resultados “se

<sup>648</sup> VERNET, Juan. *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: Acantilado. 2006, 167 (“falta a continuidade e a organização do magistério e [que] o único vínculo, se é que existe algum, entre os diferentes tradutores ou grupos de tradutores é puramente geográfico e de mecenato”).

<sup>649</sup> Sabe-se que houve traduções a “quatro mãos”, entre clérigos e moçárabes ou judeus. É o caso do livro *De Anima*, de Avicena, (*Kitab al-Shifa*, de Ibn Sina), traduzido em Toledo entre 1152 e 1166 por Avensauth, filósofo judeu de origem cordobesa, refugiado nessa cidade, e o frei Dominicus Gundissalinus, da diocese de Segovia. Mais detalhes em: GARCIN, J.-C. (org.). *États, sociétés et cultures du monde médiéval (X<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles) T. 2 Sociétés et cultures*. Paris: Presses Universitaires de France. 2000, p.406.

<sup>650</sup> GARCIN, J.-C. (org.). *États, sociétés et cultures du monde médiéval (X<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles) T. 2 Sociétés et cultures*. Paris: Presses Universitaires de France. 2000, p. 407. (“pelas únicas indicações dos títulos e dos colofons nos manuscritos, e opiniões divergentes, realmente irreconciliáveis, por vezes foram emitidas pelos pesquisadores”)

<sup>651</sup> Para mais detalhes ver: GARCIN, J.-C. (org.). *États, sociétés et cultures du monde médiéval (X<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles) T. 2 Sociétés et cultures*. Paris: Presses Universitaires de France. 2000, p. 407.

<sup>652</sup> VERNET, Juan. *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: Acantilado. 2006, 168. (“Os tradutores do século XII têm o mérito de ter dado a conhecer, além da ciência oriental, a ciência clássica (Aristóteles, Arquímedes, Polomeu, Euclides etc.) ao Ocidente, muito antes de que fossem feitas as primeiras versões diretas do original grego”)

<sup>653</sup> *ibid.*, 251.

hicieron sentir em Occidente hasta bien entrado el siglo XVII”<sup>654</sup>. Assinale-se que, à época de Alfonso X, correspondem as primeiras versões em línguas vernáculas propriamente. Mas se a Espanha e, em menor proporção, a Itália foram os locais de produção das versões latinas das obras greco-árabes, o impacto desse saber ultrapassou essas fronteiras e penetrou nos mosteiros e nas universidades das principais cidades da Europa na época, entre as quais Paris, Reims, Orleans, Bolonha, Oxford.

No século XIII, as principais traduções são de obras de filosofia, e Vernet atribuiu o fato à “descoberta” do valor intelectual da obra de Ibn Rusd, conhecido no Ocidente como Averroes, por sua vez tradutor e comentador de Aristóteles. O “choque cultural” produzido pelas traduções verifica-se através de diferentes exemplos, sendo um deles a promoção da medicina ao nível de “ciência” e, outro, a influencia do aristotelismo e do averroísmo nos debates entre os clérigos católicos, refletidos na escolástica.

Pesquisas recentes mostram que houve um pequeno intercâmbio cultural entre a Cristandade e o Islã associado ao processo das Cruzadas, que teve lugar nos Estados latinos fundados no Oriente Médio. Daí, teriam surgido iniciativas de traduções levadas adiante em Antioquia e Pisa, nos séculos XII e XIII, mas “le nombre de manuscrits rapportés d’Orient par les croisés reste très modeste”.<sup>655</sup>

Inexplicavelmente, esse processo de tradução não criou um verdadeiro interesse em conhecer a cultura árabe-islâmica como um todo: “Les clerics latins cherchaient à capter, là ou ils savaient qu’elles coulaient, les sources dont ils avaient besoin, mais ne portèrent pas leur attention au-delà.”<sup>656</sup> Como exemplo referencie-se que Gerardo de Cremona, que viveu em Toledo no século XII, desconhecia a produção de seus contemporâneos de al-Andalus, tão próximos dele.<sup>657</sup> Os cristãos aproveitaram, efetivamente, só uma parte do saber árabe e greco-árabe. Não se interessaram por todas as disciplinas e restringiram, geográfica e temporalmente, as suas pesquisas. “Des pans entiers de la culture musulmane, religieuse, historique, géographique, littéraire, poétique, sont restés ignorés de l’Europe chrétienne. Car

<sup>654</sup> VERNET, Juan. *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: Acantilado. 2006, 253. (“se fizeram sentir no Ocidente até meados do século XVII”)

<sup>655</sup> GARCIN, J.-C. (org.). *États, sociétés et cultures du monde medieval (X<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles) T. 2 Sociétés et cultures*. Paris: Presses Universitaires de France. 2000, p. 413. (“o número de manuscritos do Oriente obtidos pelos cruzados continua muito modesto”)

<sup>656</sup> *ibid.*, p. 415. (“os clérigos latinos tentavam obter, lá onde eles sabiam que elas circulavam, as pesquisas de que precisavam, mas não foram além.”)

<sup>657</sup> Para mais detalhes ver: GARCIN, J.-C. (org.). *États, sociétés et cultures du monde medieval (X<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles) T. 2 Sociétés et cultures*. Paris: Presses Universitaires de France. 2000, p.416

ils ne l'interessaient pas.”<sup>658</sup> Isso explica por que nenhum texto produzido no Oriente muçulmano depois do século XI foi traduzido para o latim, sendo o último sábio a ter parte de sua obra vertida para essa língua al-Ghazali, que morreu em 1111.<sup>659</sup>

De fato, o processo de tradução do árabe para o latim e para as línguas vernáculas não teve continuidade depois dos séculos XII e XIII. Perda de interesse da Cristandade – já em pleno processo de revigoramento intelectual – na produção cultural do Islã posterior a essa época? É assim que é interpretada essa lacuna em parte da historiografia árabe.

Esse desconhecimento por parte da Cristandade da produção árabe-muçulmana de vários séculos, do XIII ao XVII no mínimo, explicaria por que a obra de Ibn Khaldun, por exemplo, só foi “descoberta” pelos estudiosos ocidentais nos séculos XVIII e XIX. E ainda seria uma das justificativas da percepção, que ainda persiste em alguns círculos intelectuais ocidentais, de um mundo árabe-muçulmano em declínio a partir dos séculos XIV e XV.

Agora, voltemos ao impacto na sociedade muçulmana dos conhecimentos assimilados através do longo processo de tradução iniciado no período clássico. A cultura grega, particularmente, teve uma influência especial, porque ia ao encontro dos ensinamentos do Corão a respeito da necessidade do homem desenvolver as suas capacidades naturais para decifrar a realidade, como meio de conhecimento de Deus.

Nesse processo cristaliza o “universalismo do Islã”, com as três vertentes citadas por Cheddadi: religiosa, científica e geográfica. Se, desde os primórdios, o Islã reconheceu que todos os homens são iguais (universalismo religioso), que a razão é uma capacidade humana universal (universalismo científico) e que a civilização é plural e diversificada (universalismo geográfico ou etnográfico), a exaltação da razão na época clássica e a proliferação de estudos científicos e filosóficos que propiciou contribuíram para modelar a comunidade muçulmana, a *umma*, e fortaleceram a sua identidade. Por sua vez, o universalismo geográfico e etnográfico, desenvolvido em particular pelos geógrafos muçulmanos dos primeiros séculos, imbuídos da “triple tradition indienne, iranienne et hellénistique”,<sup>660</sup> contribuiu para a cristalização do que Cheddadi chama de universalismo concreto do Islã,<sup>661</sup> no qual o próprio Islã e o império muçulmano ocupavam o lugar central.

<sup>658</sup> GARCIN, J.-C. (org.). *États, sociétés et cultures du monde médiéval (X<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles) T. 2 Sociétés et cultures*. Paris: Presses Universitaires de France. 2000, p. 416

<sup>659</sup> *ibid.*, p. 417

<sup>660</sup> CHEDDADI Abdesselam. *Ibn Khaldun. L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard. 2006, p. 226. (“tripla tradição indiana, iraniana e helenística”)

<sup>661</sup> *ibid.*

### 4.3 - O ESPAÇO E A CIVILIZAÇÃO

Esse universalismo, nas suas múltiplas vertentes, forma o arcabouço conceitual a partir do qual Ibn Khaldun molda a sua “ciência da civilização”. Nesse sentido, mesmo tendo sido um gênio isolado e sem herdeiros, o autor da *Muqaddimah* é uma expressão do Islã e da sua época. Para Cheddadi, Ibn Khaldun propõe, no século XIV, “une autre approche de l'islam”,<sup>662</sup> isto é, uma interpretação que não é a que corresponde aos critérios teológicos vigentes na época, e sim a uma “théorie sociologique de l'origine et de l'évolution du pouvoir dans les sociétés arabes - tant à l'époque classique au Moyen-Orient qu'au Moyen Age en Afrique – autour du concept de *asabiya*.”<sup>663</sup> Trata-se de uma proposta importante, porque

elle permet de sortir l'islam de son isolement en le replaçant dans le cadre d'une pensée universelle. En fait, Ibn Khaldûn se montre l'héritier des diverses traditions de pensée issues de la Grèce antique, d'historiens comme Hérodote, Thucydide et Polybe et de philosophes comme Platon et Aristote. C'est un érudit fantastique qui a assimilé tous les aspects de la culture islamique et a eu le don de nous les restituer dans une langue à la fois personnelle et claire car elle témoigne de la situation de l'islam au moment crucial de ce qu'on pourrait appeler l'émergence de la «modernité».<sup>664</sup>

Essa época, interpretada por alguns autores ocidentais – já foi assinalado – como um momento em que o processo de produção de saber islâmico ficou estagnado ou sofreu uma desaceleração, na verdade foi um período histórico em que o Islã, por vários e complexos motivos, estava mais voltado para a preservação do passado clássico do que para a criação com vistas ao futuro. O próprio Ibn Khaldun, na Introdução da *Muqaddimah*, explica alguns desses motivos, a começar pela descrição da dramática situação do Magreb.

Como consequência da devastação que mudou a face da civilização humana, ao ponto que o mundo parece sofrer uma nova criação,<sup>665</sup> Ibn Khaldun deixa de lado as múltiplas

<sup>662</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. Entrevista concedida por ocasião do lançamento do seu livro “Les Arabes et l'appropriation de l'histoire” (**CHEDDADI**, Abdesselam. *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*. Paris: Sindbad. 2004) Tomado do site: <http://www.rafikdarragi.com/artpresse/textes/lhistoriographie.htm> (Pesquisa: 17 de outubro 2005 / hora: 17:44). “uma outra abordagem do Islã”)

<sup>663</sup> **ibid.** (O uso que Ibn Khaldun fez do conceito de *asabiya*, palavra árabe que pode ser traduzida por “solidariedade agnaticia” ou “espírito de corpo”, será explicado um pouco mais adiante, neste mesmo capítulo. )

<sup>664</sup> **ibid.** (“ela permite ao Islã sair do seu isolamento, colocando-o no marco de um pensamento universal. De fato, Ibn Khaldûn mostra-se herdeiro das diversas tradições de pensamento originárias da Grécia antiga, de historiadores como Heródoto, Tucídides e Políbio e de filósofos como Platão e Aristóteles. Trata-se de um erudito fantástico, que assimilou todos os aspectos da cultura islâmica e teve o dom de nos restituí-la em uma linguagem ao mesmo tempo pessoal e clara, que constitui um testemunho da situação do Islã no momento crucial do que poderíamos chamar de emergência da 'modernidade'.”)

<sup>665</sup> **IBN KHALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 136. (Assinale-se que em vários capítulos Ibn Khaldun associa o poder de um determinado reino à força demográfica;

responsabilidades políticas de que nos fala na sua Autobiografia, para mergulhar no papel de historiador, para poder registrar a situação que ele estava vivendo e servir de exemplo para os historiadores do futuro.<sup>666</sup>

O movimento que se insinuara no passado e toma força no século XIV, com signo conservador e caráter introspectivo, foi motivado por mudanças políticas, sociais, e também pelo impacto em todos os âmbitos, inclusive demográfico, da peste negra, na sociedade islâmica.<sup>667</sup> Cheddadi considera que as causas do processo ainda “n’ont pas encore été suffisamment mis en lumière”,<sup>668</sup> mas concorda que as conseqüências refletiram-se, de fato, no progressivo recolhimento dos estudos científicos e da produção filosófica, de modo que

quand l’Europe, ayant rettrapé son retard, se lance, à partir de la Renaissance, dans l’aventure de la modernité, les pays musulmans se trouvèrent en déphasage et n’eurent pas la réaction adéquate pour se réappropriier un mouvement scientifique dont ils avaient été les principaux agents après la Grece classique.<sup>669</sup>

A contradição entre uma civilização que atingira o máximo desenvolvimento da época, em todos os terrenos, mas não consegue continuar a ampliar e aprofundar os próprios resultados de sua obra – tarefa que será desempenhada por outros povos, no caso concreto, a Europa cristã – está refletida em Ibn Khaldun: por um lado, ele foi um dos raros pensadores muçulmanos do Medievo, cuja obra reflete uma liberdade de espírito “comparable à celle des penseurs européens qui, de la Renaissance au XVIII siècle, se détachèrent peu à peu de la tradition philosophique antique”,<sup>670</sup> mas por outro, aceitou os limites impostos à razão pela

---

vários estudiosos de sua obra afirmam que a vinculação entre os dois fatos surgiu, entre outros motivos, das observações do impacto da peste negra no cenário político do Magreb de sua época. “La importancia de los reinos y las posesiones suele tener relación directa con el número de los efectivos militares y de la población que los mantiene”, afirma na Introdução da *Muqaddimah*. Ver: **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 101)

<sup>666</sup> **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 136.

<sup>667</sup> O recuo demográfico provocado pela peste negra em um século, desde que se propagou, vinda da Ásia central, a partir de 1349, está estimado entre um terço e metade da população, segundo os países. Menos estudadas que no caso da Europa, as conseqüências da peste nos países muçulmanos não devem ter sido menores. Uma das formas de medir o impacto, já que não existiam censos demográficos, é através de indicadores indiretos, como a coleta de impostos. No caso do Egito, entre 1315 e 1375 a receita proveniente de impostos parece ter caído em 25%, o que indicaria que os estragos foram um pouco menores que na Cristandade. Porém, no Magreb, o cenário que Ibn Khaldun descreve, as conseqüências parecem ter sido muito mais severas. (Esta informação foi adaptada de: **GARCIN**, J.-C. (org.). *États, sociétés et cultures du monde medieval (X<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles) Tomo 3 Problèmes et perspectives de recherche*. Paris: Presses Universitaires de France. 2000, p.50-51, onde também podem ser encontrados mais detalhes.)

<sup>668</sup> **CHEDDADI** Abdesselam. *Ibn Khaldun. L’homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard. 2006, p. 225. (“não estão suficientemente esclarecidas”)

<sup>669</sup> **ibid.** (“quando a Europa, tendo superado seu atraso, se lança, a partir do Renascimento, na aventura da modernidade, os países muçulmanos estavam em defasagem e não tiveram a reação adequada para se apropriar novamente de um movimento científico do qual eles tinham sido os agentes principais depois da Grécia clássica.”)

<sup>670</sup> **ibid.**, p. 235. (“comparável à dos pensadores europeus que, do Renascimento ao século XVIII, se desligaram pouco a pouco da antiga tradição filosófica.”)

Revelação corânica. Para ele, “en términos claros, la razón no tiene acceso a la Totalidad o a la Trascendencia”.<sup>671</sup> Por isso, ao criar a ciência da civilização, Ibn Khaldun reconhece a existência de verdades científicas incontestáveis, mas também de verdades religiosas igualmente impossíveis de serem questionadas, aquelas contidas na mensagem divina, as verdades do Islã. “Ces deux ordres de vérité lui sont indispensables pour l’édification de sa science.”<sup>672</sup>

Essa duplicidade faz com que a obra de Ibn Khaldun seja representativa da sua época<sup>673</sup> e a ela esteja ligada, por questões de ordem epistemológica, e, ao mesmo tempo, se distancie da tradição (greco-árabe) pela sua perspectiva, seu objeto de estudo e a sua metodologia, que é “éssentiellement historique et empirique”.<sup>674</sup>

Ibn Jaldún tiene una concepción filosófica que rompe, en muchos de sus puntos, con la tradición, pero que queda en muchos otros esclava de ella. Lo que hay de nuevo en esta concepción le ha permitido construir sus nuevas opiniones sobre la historia y la sociedad.<sup>675</sup>

A consequência dessa transgressão que Ibn Khaldun se permite, mesmo dentro dos limites de sua fé, é uma obra que não tem equivalente entre seus contemporâneos, nem na produção anterior à sua época, mas que, em contrapartida, apresenta “des similitudes frappantes sur de très nombreux points avec ce qu’on appelle, de nos jours, l’ethnologie ou l’anthropologie culturelle ou sociale”.<sup>676</sup>

O conceito universalista do Islã, a respeito do ser humano, explicaria as principais indagações que Ibn Khaldun procurou responder na *Muqaddimah*: em que consiste a essência da sociedade humana e que características ela tem? Das respostas, surgem os conceitos-chave da obra, que em última instância são os aportes do autor às ciências sociais e ao conhecimento humano como um todo.

Esses conceitos ajudam a entender a percepção do Islã medieval sobre si próprio e sobre o mundo, assim como as consequências dessa concepção, porque - se esse sábio

<sup>671</sup> NASSAR, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica. 1980, p. 61. (“em termos claros, a razão não tem acesso à Totalidade ou à Transcendência.”)

<sup>672</sup> CHEDDADI Abdesselam. *Ibn Khaldun. L’homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard. 2006, p. 218. (“Essas duas ordens de verdade lhe são indispensáveis para a edificação de sua ciência.”)

<sup>673</sup> Ibn Jaldún não se afasta da tradição grega, perpetuada no Islã, quando considera a ciência como uma atividade intelectual que permite atingir a perfeição da alma e realizar o potencial humano em plenitude.

<sup>674</sup> *ibid.*, p. 214. (“essencialmente histórica e empírica”)

<sup>675</sup> NASSAR, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica. 1980, p. 54. (Ibn Jaldún tem uma filosofia que rompe, em muitos aspectos com a tradição, porém em muitos outros fica escrava dela. O que há de novo nessa forma de pensar foi o que lhe permitiu construir suas novas opiniões sobre a história e a sociedade.)

<sup>676</sup> CHEDDADI, op. cit., p. 215. (“semelhanças surpreendentes em inúmeros pontos com o que chamamos, atualmente, de etnologia ou antropologia cultural ou social.”)



muçulmano do século XIV se impõe a tarefa de escrever uma “história verdadeira”, fundada em fatos que possam ser comprovados, e para isso desenvolve uma metodologia que o leva a fundar uma nova ciência -, é porque ele recolhe e reelabora todo o conhecimento geográfico, histórico, ecológico, filosófico e espiritual da sociedade árabe-muçulmana de sua época. Mas, por outro lado, essa cultura marca profundamente a obra, cujo horizonte concreto fica fechado ao próprio mundo muçulmano, limitando-se

strictement à ce qui concerne le musulman dans sa vie religieuse et mondaine, appliquant à la lettre une tradition du Prophète, que rappelle Ibn Khaldûn, selon laquelle le musulman ne doit pas s’occuper de ce qui ne le concerne pas.<sup>677</sup>

Da sociedade árabe-muçulmana, de sua história e de seu presente, tira Ibn Khaldun os exemplos que irão demonstrar as suas teorias, enunciadas em geral como títulos dos diferentes capítulos que compõem a obra. E se ele tem a aspiração de produzir uma História Universal é pela consciência do muçulmano de sua época de que, ao recolher o legado da Antiguidade clássica e a ele juntar os conhecimentos de culturas como a copta, persa, indiana e chinesa, o seu mundo lhe fornece os elementos necessários para justificar a empreitada. Esse pano de fundo explicaria por que Ibn Khaldun, ao estruturar o seu modelo geopolítico, não leva em consideração a distinção jurídica e religiosa entre mundo muçulmano e não-muçulmano (*dar al-islâm* e *dar al-harb*): ele está preocupado em encontrar as leis que regem essa sociedade que tem para o Islã de seu tempo um valor universal.<sup>678</sup>

De fato, como foi assinalado, o conceito unitário e ao mesmo tempo universal da *umma* permeia as observações de Ibn Khaldun a respeito da vida social. Para Nassif Nassar, a esfera da ética dominou a vida social do Islã medieval e desempenhou um papel-chave no que ele chama de “sociologia khalduniana”.<sup>679</sup> Isso se deve ao fato que a cultura árabe-muçulmana se definia

<sup>677</sup> **CHEDDADI** Abdesselam. *Ibn Khaldun. L’homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard. 2006, p. 41. (... estritamente no que concerne o muçulmano na sua vida religiosa e mundana, aplicando ao pé da letra a tradição do Profeta, que lembra Ibn Khaldûn, segundo a qual o muçulmano não deve se ocupar daquilo que não lhe concerne.)

<sup>678</sup> A partir do século XI, e com certeza no século XIV, durante o qual as fronteiras foram tão significativamente alteradas, a divisão tradicional entre o mundo muçulmano (*dar al-Islam*) e o mundo não muçulmano (*dar al-harb*) já não tinha a força do período inicial do Islã, marcado pela conquista. O mundo islâmico estava muito mais aberto (por força das circunstâncias) aos contatos com o mundo exterior, ao mesmo tempo que a crescia a força da Europa mediterrânea e ocidental. (Ver: **GARCIN**, J.-C. (org.). *États, sociétés et cultures du monde medieval (X<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles) T.3 Problèmes et perspectives de recherche*. Paris: Presses Universitaires de France. 2000, p. 25. )

<sup>679</sup> **NASSAR**, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldûn*. México: Fondo de Cultura Económica. 1980, p. 151. (“sociologia khalduniana)

mucho menos por la filosofía que por la ética que ha producido y que expresa el tipo de una sociedad fuertemente estructurada, llevando en si los gérmenes y los cuadros de la conciencia de si colectivamente vivida.<sup>680</sup>

Concentrando suas reflexões e estudos na história árabe-muçulmana, Ibn Khaldun define inicialmente as condições *a priori* para o desenvolvimento da civilização. Ele parte do pressuposto de que está estudando uma totalidade organizada (a sociedade humana) e que a reunião dos seres humanos em sociedade, como veremos detalhadamente a seguir, é uma decorrência natural da ordem de Deus; da mesma forma, a existência de um poder (o Estado, para organizar a convivência social, também deriva das características que o homem recebeu do Criador.

Com esse pressuposto como ponto de partida, ele se debruça na análise das formas concretas, históricas, da civilização. Nesse segundo aspecto, reside possivelmente um dos seus maiores aportes. Imbuído do universalismo próprio do Islã, ele concebe uma civilização humana única, formada por indivíduos “libres, autonomes et égaux”.<sup>681</sup> Essa civilização está constituída por dois pólos em equilíbrio, a civilização rural<sup>682</sup> e a civilização urbana, ambas complementares e igualmente necessárias. A primeira, caracteriza-se por ser um modelo de sociedade com um nível mínimo de consumo, destinado a assegurar a subsistência. A segunda, ao contrário, é um modelo em que imperam o luxo e o consumo supérfluo.

Utilizando-se de uma linguagem moderna, pode-se dizer que Ibn Khaldun escolheu a sociedade humana como objeto de estudo e esforçou-se em definir, da forma mais objetiva possível, os fatos e a metodologia com os quais trabalharia.<sup>683</sup> Em relação a essa proposta intelectual, Cheddadi destaca alguns pontos, “remarquables” de aproximação com a antropologia moderna, porém alertando que “il faut rester prudent sur la signification qu’il

<sup>680</sup> NASSAR, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica. 1980, p. 152. (muito menos pela filosofia que por causa da ética que produziu e exprime o tipo de uma sociedade fortemente estruturada, levando em si própria gérmenes e quadros da autoconsciência coletivamente vivida.)

<sup>681</sup> CHEDDADI Abdesselam. *Ibn Khaldun. L’homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard. 2006, p. 277. (“livres, autônomos e iguais”)

<sup>682</sup> O pólo rural da civilização humana, como veremos mais adiante, não é sinônimo para Ibn Jaldun de civilização nômade, e muito menos de sociedade selvagem ou não civilizada. Neste aspecto, há autores que têm interpretado de forma incorreta o raciocínio khalduniano.

<sup>683</sup> Com mais de vinte anos de sua vida acadêmica dedicada ao estudo e à tradução para o francês dos manuscritos da obra completa de Ibn Khaldún, Cheddadi assinala que o autor passou pelo menos dois anos, dos cinco que ficou isolado na fortaleza de Qalat bin Salama, atual Argélia, para escrever a *Muqaddimah*, concentrado na definição do que seria o fio condutor da obra e na organização interna da mesma. Só depois de passado esse “tempo de maturação”, é que ele começa de fato a escrever. Essa longa maturação seria uma das explicações da rigorosa lógica interna do livro, que Ibn Khaldún torna explícita para o leitor no começo da *Muqaddimah*. Eis a explicação de Ibn Khaldún sobre os temas que irá desenvolver: “O homem se distingue dos seres vivos pelos atributos que lhe são privativos [...]: As ciências e as artes, produto de seu pensamento [...]; a necessidade de uma autoridade capaz de impor a ordem e de reprimir os seus desvios; a luta pela sobrevivência e o trabalho que proporciona os diferentes meios para viver; [...] a sociabilidade, isto é, convivência coletiva.” (Ver: IBN JALDUN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 149)

convient de leur donner”:<sup>684</sup> de um lado, o mais importante de todos, o fato de ter feito do homem e da sociedade um objeto de estudo da ciência; de outro, o próprio conceito da universalidade e unidade do homem, que só apareceria na Europa depois do século XVIII, e a separação entre filosofia e ciência que só se concretizaria no Ocidente no século XIX; e, finalmente, “la 'naturalisation' de l’histoire et une forme de rupture avec le discours théologique, si décisives pour le destin des sciences modernes de l’homme en général”.<sup>685</sup>

Mas, por outro lado, como vimos, ao se propor a estudar a sociedade humana e a civilização em toda a sua extensão espacial e temporal, o mundo que ele analisa está concebido com os pressupostos religiosos, geográficos e históricos de sua época e da sua cultura, de forma que, aos seus olhos, “il s’agit d’un monde essentiellement stable et homogène, ayant pleinement réalisé les potentialités humaines sur les plans religieux et spirituel, technologique et scientifique”.<sup>686</sup>

No Livro Primeiro<sup>687</sup> da *Muqaddimah* Ibn Khaldun apresenta o seu objeto de estudo, a sociedade humana, define a finalidade da história (fazer conhecer o estado social do homem)<sup>688</sup> e reivindica para si, sem modéstia, a fundação da nova ciência. Para Nassif Nassar, ao entender a história como uma ciência, não só dos fatos do homem histórico, mas também como ciência da vida do homem como ser social, o autor “amplia enormemente o campo de raciocínio” e aproxima a sua forma de pensar a história com a dos nossos dias.<sup>689</sup> Sendo assim, “todos los hechos específicos de la vida social, hábitos y costumbres, doctrinas y sectas, ciencias y oficios [...] pueden ser otros tantos sectores particulares de la investigación”.<sup>690</sup> Justamente por ele ampliar o estudo aos vários aspectos da vida social é que a sua obra tem sido comparada à da antropologia social do mundo contemporâneo.

<sup>684</sup> **CHEDDADI** Abdesselam. *Ibn Khaldun. L’homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard. 2006, p. 237. (“é preciso manter-se prudente em relação ao sentido que convém dar a eles.”)

<sup>685</sup> **ibid.** (“a ‘naturalização’ da história e uma forma de ruptura com o discurso teológico, tão decisivos para o destino das ciências modernas do homem em geral.”)

<sup>686</sup> **ibid.**, p. 263 (“trata-se de um mundo essencialmente estável e homogêneo, que realizou plenamente as potencialidades humanas nos planos religioso e espiritual, tecnológico e científico”)

<sup>687</sup> O Livro Primeiro tem um longo título: “Sobre a Sociedade Humana e os fenômenos que nela se apresentam, tais como a vida nômade, a vida sedentária, a dominação, a aquisição, os meios de ganhar a subsistência, os ofícios, as ciências e as artes. Indicação das causas que conduzem a esses resultados.”

<sup>688</sup> **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 141. (fazer conhecer o estado social do homem, em sua dimensão humana, ou seja, a urbanização e a civilização do mundo, dando a entender os seus fenômenos concomitantes)

<sup>689</sup> **NASSAR**, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica. 1980, p. 121.

<sup>690</sup> **ibid.** (“todos os fatos específicos da vida social, hábitos e costumes, doutrinas e seitas, ciências e ofícios [...] podem ser outros tantos aspectos da pesquisa”).<sup>□</sup>

Ibn Khaldun diz ignorar a existência de alguma obra que estude essa ciência *sui generis* que aborda “a sociedade humana e o seu desenvolvimento:”<sup>691</sup> “no he sabido de tratado alguno que se haya escrito especialmente sobre esta materia.”<sup>692</sup> Mas, deixa aberta uma possibilidade, com a seguinte afirmação:

Tal vez hayan escrito sobre el particular y tratado el tema a fondo sin que su producción haya llegado hasta nosotros. De hecho, las ciencias son numerosas, asimismo los sabios de diversos pueblos de la especie humana; pero las producciones científicas que no hemos conocido sobrepasan en cantidad a las que han llegado hasta nosotros.<sup>693</sup>

Lamenta, em continuação, que se tenham perdido os conhecimentos científicos da Pérsia (“destruídos na época da conquista por ordem de Omar”<sup>694</sup>), dos caldeus, dos assírios, dos babilônios e dos coptas, como chama os membros da civilização do antigo Egito. E, a seguir, afirma:

Es una sola nación, la Grecia, de la que poseemos exclusivamente las producciones científicas, gracias al amor y a la solicitud de Al Mamún,<sup>695</sup> que encargó su traslado de la lengua original. [...] Excepto estas ciencias, nada hemos conocido de los demás pueblos.<sup>696</sup>

Como modo de introdução ao estudo das características da sociedade humana, Ibn Khaldun afirma que ela é *necessária*; essa espécie de postulado permeia toda a *Muqaddimah*.<sup>697</sup> Vários argumentos são citados justificando a afirmação, que não faz senão

<sup>691</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 145. (“a sociedade humana e o seu desenvolvimento”)

<sup>692</sup> **ibid.** (“não tenho conhecimento de tratado algum que tenha sido escrito especialmente sobre esta matéria”)

<sup>693</sup> **ibid.** (“Talvez tenham escrito sobre o particular e tratado o tema a fundo sem que sua produção tenha chegado até nós. De fato, as ciências são numerosas, assim como os sábios de diversos povos da espécie humana; mas as produções científicas que não conhecemos superam em quantidade as que chegaram até nós.”)

<sup>694</sup> **ibid.** Ibn Khaldun volta a falar deste episódio da história da expansão do Islã no capítulo XIII do Livro Sexto (Das Ciências Racionais e de suas diversas classes). Nele, na p. 889 afirma que, quando os muçulmanos conquistaram Pérsia, encontraram “uma quantidade imensa de volumes e compilações científicas” e que o seu general solicitou “por escrito ao califa Omar Ibn el-Jattab” autorização para distribuir “aquelas produções entre os fiéis junto com o resto do butim. Mas Omar ordenou que fossem queimadas ou jogadas na água e “em consequência desta ordem, aqueles volumes jogados na água ou no fogo desapareceram em vez de chegar até nós”, escreve Ibn Khaldun, deixando transparecer o que parece uma certa tristeza por não ter tido condições de usufruir desse conhecimento.

<sup>695</sup> **AL MAMÚN,** Abu ‘l Abbas Abd Allah (786-813), califa abácida filho e sucessor de Harun al-Rashid e de uma escrava persa chamada Maradjil, grande impulsionador das ciências exatas, da medicina, poesia e filosofia. No seu reinado, a tradução para o árabe de obras gregas, persas, siríacas e de outras origens teve o seu auge. (Cf. **SOURDEL,** Janine; **SOURDEL,** Dominique. *Dictionnaire historique de l’Islam.* Paris: Presses Universitaires de France, 2004, p. 529-530)

<sup>696</sup> **IBN JALDUN.** op. cit., p. 146 (“De uma só nação, a Grécia, possuímos exclusivamente as produções científicas, graças ao amor e à solicitude de Al Mamún, que encarregou a sua tradução da língua original. [...] Exceto essas ciências, nada conhecemos dos demais povos.”)

<sup>697</sup> O Capítulo I do Livro I se chama: “Sobre a sociabilidade humana em geral; vários discursos preliminares”. Logo na abertura, o autor afirma: “Este discurso servirá para demonstrar que a congregação dos homens é coisa necessária.” (Ver

reconhecer – na interpretação do autor – que a sociedade humana faz parte dos desígnios divinos: se o homem é um ser social, é porque Deus assim o quis. Foi *Allah* que fez com que os seres humanos necessitassem de alimentos para viver, obrigando-os a se agrupar, uma vez que um homem isolado não poderia obter a quantidade de comida que a sobrevivência exige. Vejamos a sua explicação: mesmo na suposição de que o homem pudesse em um dia prover-se da quantidade de trigo que lhe é necessária,

podérselo aprovechar requiere una serie de operaciones: el grano ha de ser molido, amasado y cocido. Cada una de esas operaciones exige los utensilios, los instrumentos cuya confección forzosamente demanda el concurso de diversos artesanos, tales como el herrero, el carpintero y el alfareiro. [...] Por tanto, es imposible que un solo hombre pueda realizar todo eso, o incluso en parte. Es indispensable, pues, sumar al suyo el esfuerzo de un buen número de semejantes a fin de procurarse el alimento necesario tanto para él como para ellos y de esa ayuda mutua se aseguraría asimismo la subsistencia de un número de personas mucho más considerable. Otro tanto ocurre en lo que respecta a la defensa de la vida: cada uno ha menester del socorro de sus congéneres. (...) <sup>698</sup>

A seguir, o autor descreve os instrumentos que Deus forneceu aos diferentes seres da criação para permitir a sua sobrevivência:

cuando organizó el reino animal y distribuyó a cada especie la índole y fuerza que le corresponde, asignó a muchas de ellas de una porción superior a la del hombre. El caballo, por ejemplo, es mucho más fuerte que el ser humano [...] <sup>699</sup>

Mas, se cada animal recebeu de Deus “um membro destinado especialmente a rejeitar os ataques dos inimigos”, o ser humano foi privilegiado com um dom especial:

en lugar de eso, [dotó al hombre] con la inteligencia y con la mano. La mano, sujeta a la inteligencia, se halla siempre presta a cuanta actividad, a ejecutar los oficios y las artes que, entre otras cosas, suministran al hombre los instrumentos que reemplazan para él a aquellos miembros repartidos a los demás animales para su defensa. De suerte, las lanzas suplen a las astas, destinadas a embestir, las espadas sustituyen a las garras, que sirven para herir [...] <sup>700</sup>

**IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 151)

<sup>698</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 151. (“aproveitá-lo requer uma série de operações: o grão há de ser moído, amassado, cozido. Cada uma dessas operações exige utensílios, instrumentos cuja fabricação demanda a participação de vários artesãos, tais como o ferreiro, o carpinteiro, o oleiro (...). Portanto, é impossível que um só homem possa realizar tudo isso, ou mesmo uma parte. É indispensável, pois, somar o seu esforço ao de um bom número de semelhantes a fim de procurar o alimento necessário tanto para ele quanto para eles e desta ajuda mútua se assegura a subsistência de um número de pessoas muito mais considerável. Outro tanto ocorre com o que diz respeito à defesa da vida: cada um tem necessidade do socorro de seus congêneres. [...]”)

<sup>699</sup> **ibid.**, p. 152. (“ao organizar o reino animal distribuiu a cada espécie a índole e força que lhe corresponde e dotou a muitas delas de uma porção superior à do homem. O cavalo, por exemplo, é muito mais forte que o ser humano [...]”)

<sup>700</sup> **ibid.** (“em lugar disso, [dotou o homem] com inteligência e com a mão. A mão, sujeita à inteligência, se encontra sempre pronta à atividade, a executar os ofícios e as artes que, entre outras coisas, fornecem ao homem os instrumentos que

A inteligência, que também é chamada pelo autor de “faculdade reflexiva”, permite que o homem fabrique instrumentos que suprem as carências físicas, mas, mesmo assim, não lhe permitem levar uma vida solitária. Insistindo na necessidade da ajuda mútua e da colaboração como condição *sine qua non* da sobrevivência humana, Ibn Khaldun volta ao fio condutor da análise: isolado e sem armas o homem estaria em constante perigo, acometendo-lhe a morte prematura e a espécie humana seria aniquilada.<sup>701</sup> Sem alternativa de sobrevivência, os homens estão obrigados a viver em sociedade, “de lo contrario no se llevaría a cabo su existir ni se cumpliría la voluntad de Dios”.<sup>702</sup> Esse é o sentido da *umram* – palavra que utiliza ao longo de toda a obra, e que pode ser traduzida por civilização. A *umram* “constitui o objeto da ciência que nos ocupa”.<sup>703</sup>

Referencie-se que uma das dificuldades enfrentadas por Ibn Khaldun ao escrever a *Muqaddimah* foi o fato de estar lidando com conceitos novos ou cujo significado ele mudara em relação aos usos da época, mas que deviam ser apresentados de forma inteligível. A solução muitas vezes foi criar um léxico próprio, que teve como resultado uma obra cheia de neologismos.<sup>704</sup> Um desses neologismos, possivelmente o mais importante de todos, é o termo “*umram*” e por isso muito já se especulou a respeito do uso que dele fez o autor. A palavra vem da raiz árabe *amr* e a família de palavras derivadas dela eram e são de uso corrente ainda [em árabe], significando a presença humana e seus efeitos sobre a natureza: população, cultura e valor. Ahmed Abdesselem afirma que para designar um conceito importante de sua *Muqaddimah*, Ibn Khaldun, que não gostava dos jargões muito especializados, limitou-se a destacar uma das formas do substantivo de ação vinculadas à raiz *amr* (*‘umram’* em vez de *imara* ou *tamir*) e deu a ele o sentido específico de sociedade humana, sem excluir, por outra parte, o uso de seu sentido geral, de presença humana e de vestígios dessa presença, em oposição a *jarab*, inexistência ou desaparecimento da vida humana e de seus rastros.<sup>705</sup>

---

substituem para ele aqueles membros repartidos nos demais animais para sua defesa. Assim, as lanças suprem os chifres destinados a atacar, as espadas substituem as garras, que servem para ferir [...]”

<sup>701</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 152.

<sup>702</sup> **ibid.** (“do contrário não se levaria a cabo sua existência nem se cumpriria a vontade de Deus.”)

<sup>703</sup> **ibid.** (O autor reforça a idéia de que “a organização social é realmente a finalidade da ciência” que trata de desenvolver e depois, de forma entre ingênua e pedante, esclarece que não era obrigação sua demonstrar o tema da ciência que estuda, já que “o autor de uma ciência não tem por que demonstrar o tema da mesma.”)

<sup>704</sup> Mais detalhes sobre esse vocabulário podem ser encontrados no Prefácio de Vincent Monteil à sua tradução da *Muqaddimah*. (Ver: MONTEIL, Vincent. Préface. In: **IBN KHALDOUN.** *Discours sur l’histoire Universelle (Al-Muqaddima)*. Beyrouth. Commission Internationale pour la traduction des chefs-d’oeuvre. 1967, p.XXXII)

<sup>705</sup> **ABDESSELEM,** Ahmed. *Ibn Jaldun y sus lectores.* México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 79.

Como se depreende da explicação citada, Ibn Khaldun utiliza o conceito de *umram* em dois sentidos, um restrito, para assinalar o fato concreto de uma população humana instalada em um território, e outro amplo, com o qual designa todas as manifestações da vida humana em sociedade. No Prefácio da *Muqaddimah* o autor descreve o universo de assuntos que analisou para elaborar as teorias apresentadas na obra. Depois de informar que estudou na história “quanto atañe al nacimiento de los pueblos y de los imperios, a los sincronismos de las naciones antiguas [...]”,<sup>706</sup> ele descreve os temas que pesquisou

todas las eventualidades del desarrollo social: como la soberanía, la religión, la urbanización, la aldea, el dominio, la sumisión, el incremento de la población, su disminución, las ciencias, las artes, los oficios, el lucro, la pérdida, los cambios de condiciones comunes, los cambios producidos por acontecimientos de resonancia lejana, la vida nomade,<sup>707</sup> la vida urbana [...]<sup>708</sup>

Portanto, é com toda essa abrangência que deve ser interpretada a sua utilização do neologismo. “C’est en ce dernier sens, en tant que phénomène qui a par nature un caractère mondial, que le *umram* est pris comme objet de la “science nouvelle”, d’Ibn Khaldoun.”<sup>709</sup> Nessa acepção é utilizado o termo no título da primeira parte (livro) da *Muqaddimah*, “A civilização humana em geral” (*fi al-umram al-bahari ala al-jumla*).<sup>710</sup>

Os pesquisadores constataram que depois do uso que lhe deu Ibn Khaldun, a palavra *umram* passou a ser utilizada (com a conotação que ele lhe deu) de forma habitual,<sup>711</sup> fato que constitui um dado revelador do impacto que a sua obra teve mesmo entre seus contemporâneos.<sup>712</sup>

Apesar da grande admiração que sentia por Aristóteles, a quem chamava o “Primeiro Filósofo”, Ibn Khaldun desconhecia a maior obra do pensador grego, a *Política*, que não foi traduzida para o árabe e não esteve acessível aos muçulmanos da época. Aliás, Aristóteles foi

<sup>706</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 98. (“todo o que diz respeito ao nascimento dos povos e dos impérios, aos sincronismos das nações antigas”)

<sup>707</sup> Na página 32 se explica em detalhe que o conceito de Ibn Jaldún que tem sido traduzido como vida ou civilização nômade, na verdade, é mais abrangente e reduzi-lo ao nomadismo prejudica o entendimento do verdadeiro sentido que lhe deu o autor

<sup>708</sup> **ibid.** (“todas as eventualidades do desenvolvimento social: como a soberania, a religião, a urbanização, a aldeia, o domínio, a submissão, o incremento da população, sua diminuição, as ciências, as artes, os ofícios, o lucro, a perda, as mudanças de condições comuns, os câmbios produzidos por acontecimentos de ressonância longínqua, a vida nomade”, a vida urbana [...])<sup>□</sup>

<sup>709</sup> **CHEDDADI** Abdesselam. *Ibn Khaldun. L’homme et le théoricien de la civilisation.* Paris: Gallimard. 2006, p. 252. (“É neste último sentido, considerado como fenômeno que tem por natureza um caráter mundial, que o *umram* é tido como objeto da “ciência nova”, de Ibn Khaldoun.”)

<sup>710</sup> **ibid.**

<sup>711</sup> Atualmente, não se usa mais a palavra *umram* para designar a civilização em língua árabe; a palavra que se usa é *hadara* ou *tamaddun* ou *madaniyya*. (Ver: MONTEIL, Vincent. Préface. In: **IBN KHALDOUN.** *Discours sur l’histoire Universelle (Al-Muqaddima).* Beyrouth. Commission Internationale pour la traduction des chefs-d’œuvre. 1967, p. XXXIII)

<sup>712</sup> **ABDESSELEM,** Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores.* México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 80.

o grande mestre dos árabes em filosofia e suas concepções eram tidas como verdades irrefutáveis.<sup>713</sup> Porém, há muito em comum entre a *Muqaddimah* e a *Política*, a começar pelo tipo de problemas colocados:

Dans les deux cas, le système social et politique est présenté et analysé selon ses éléments constitutifs et ses trois fonctions principales – économique, politique et éducative. Les différences se situent essentiellement à deux niveaux: l'ordre d'exposition et la perspective générale.<sup>714</sup>

Possivelmente seja na perspectiva geral que as duas obras mostrem a divergência maior, já que, enquanto Aristóteles estava preocupado em apresentar um modelo de Estado ideal, Ibn Khaldun se propõe a descrever e analisar “des diverses formes de société et des processus politiques, économiques et culturels qui s’y déploient”,<sup>715</sup> sem nenhuma ambição de propor nem definir um tipo ideal.

Mas, observe-se de que forma, uma vez definido e apresentado o objeto de estudo, o sábio árabe mostra as conseqüências da organização do ser humano em sociedade:

Llevada a efecto la reunión de los hombres en sociedad, así como dejamos señalado, y ya poblado el mundo por la especie humana, una nueva necesidad se dejará sentir: la institución de un control potente, que imponga el orden entre ellos y proteja a los unos de los otros, porque el hombre, en tanto que animal, es inducido por su naturaleza a la agresión y a la violencia. Las armas de que dispone para repeler los ataques de los irracionales no le son suficientes para su defensa contra sus semejantes porque todos las tienen a su disposición. Se precisa, por tanto, otro medio que pueda impedir sus mutuas agresiones.<sup>716</sup>

Resulta interessante cotejar as afirmações de Ibn Khaldun e as ponderações de Aristóteles ao começo de sua *Política*, quando o filósofo grego afirma que

A associação de muitos povos forma um Estado completo que chega, assim se pode dizer, a bastar-se a si mesmo, tendo por origem as necessidades da vida, e devendo a

<sup>713</sup> GRIMBERG, Carl. *Idade Média-Choque de dois mundos, Oriente e Ocidente*. Madri.: Ediciones Daimon, Manuel Tamayo. 1966, p. 114.

<sup>714</sup> CHEDDADI Abdesselam. *Ibn Khaldun. L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard. 2006, p. 245. (“Nos dois casos, o sistema social e político é apresentado e analisado de acordo com seus elementos e suas três funções principais: econômica, política e educacional. As diferenças se situam essencialmente em dois níveis: a ordem da exposição e a perspectiva geral”.)

<sup>715</sup> *ibid.* (“diversas formas de sociedade e processos políticos, econômicos e culturais que ali se desdobram.”)

<sup>716</sup> IBN JALDUN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 153. (“Levada a efeito a reunião do homem em sociedade, tal e como deixamos assinalado, e já povoado o mundo pela espécie humana, uma nova necessidade se fará sentir: a instituição de um controle potente, que imponha ordem entre eles e proteja os uns dos outros, porque o homem, enquanto animal que é, é induzido pela sua natureza à agressão e à violência. As armas de que dispõe para rejeitar os ataque dos irracionais não lhe são suficientes para sua defesa contra os seus semelhantes porque todos as têm à sua disposição. Se faz necessário, portanto, um outro meio que possa impedir suas mútuas agressões.”)



sua subsistência ao fato de serem estas satisfeitas. Assim, o Estado procede sempre da Natureza, tal como as primeiras associações [...]<sup>717</sup>

Também para Aristóteles a associação humana decorre da necessidade de sobrevivência e a organização do Estado é consequência natural da vida do homem em sociedade. No caso de Ibn Khaldun, é a lógica que sustenta as deduções apresentadas:

O que prova claramente a necessidade do Estado e a sua superioridade sobre o indivíduo é o fato de, se tal não se admitisse, poderia o indivíduo então bastar-se a si mesmo isolado, quer do todo quer do resto das partes; mas aquele que não pode viver em sociedade e que no meio de sua independência não tem necessidades não pode ser nunca membro do Estado; é um bruto ou um deus.<sup>718</sup>

Deus fez os homens com características tais, que lhe impõem a vida em sociedade, mas se essa é uma condição necessária, não é suficiente para assegurar a sobrevivência. Bem antes que Hobbes, Ibn Khaldun teoriza sobre a necessidade de colocar limites à vocação da natureza humana para a violência. A sociedade necessita de uma autoridade para evitar que o caos se instale. Aparece o segundo conceito fundamental: a questão do poder. O Estado é necessário para regular a convivência social:

Además, no podría encontrarse ese medio moderador sino en su propio seno, dada la deficiencia de las demás especies de animales [...] por consiguiente, es indispensable que ese moderador pertenezca a la especie humana y que tenga un brazo poderoso y coercitivo y una autoridad avasalladora que impusiera el orden y evitara todo género de hostilidades internas. He ahí lo que significa el gobierno o soberanía. Se infiere de estas observaciones que el gobierno es una institución peculiar del hombre, conforme a su naturaleza e ineludible para su existencia.<sup>719</sup>

Vida em sociedade e poder são indissociáveis, da mesma forma como não faz sentido imaginar um Estado sem civilização. O autor oferece vários exemplos para justificar seu raciocínio, que se baseia numa sociedade que conhece a divisão do trabalho – ele menciona diferentes tipos de artesãos – e que tem uma agricultura evoluída, cujos produtos sofrem um processo de transformação (são moídos, amassados e cozidos). Em nenhum momento há a

<sup>717</sup> ARISTÓTELES. *A Política*. (Tradução e prefácio de Manuel Frazão.) Lisboa: Editorial Presença. 1965, p. 24 .

<sup>718</sup> *ibid.*, p. 25.

<sup>719</sup> IBN JALDUN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p.153 (“Além do mais, não poderia encontrar-se esse meio moderador a não ser no seu próprio seio, dadas as deficiências das demais espécies de animais [...] é indispensável, por conseguinte, que esse moderador pertença à espécie humana e que tenha um braço poderoso e coercitivo e uma autoridade avasalladora que imponha a ordem e evite todo gênero de hostilidades internas. É isso o que significa governo ou soberania. Se deduz dessas observações que o governo é uma instituição peculiar do homem, conforme a sua natureza e imprescindível para a sua existência.”)

descrição de algo parecido a um estado selvagem ou primitivo, já que Ibn Khaldun não se impõe a tarefa de refazer nem imaginar o percurso do homem até a civilização.

La nécessité de la société est déduite d'un ordre qui suppose déjà l'existence de la société et de la civilisation. La démarche ici n'est ni historique ni génétique mais hypothético-déductive.<sup>720</sup>

Cheddadi afirma que não há em Ibn Khaldun uma oposição entre civilização e 'estado de natureza', como em Bodin, Hobbes ou Rousseau.<sup>721</sup> É verdade que ele admite, nos climas extremos, a existência de grupos humanos vivendo em condições que poderíamos chamar de 'não civilizadas'.<sup>722</sup> Mas, para Ibn Khaldun, trata-se de seres que, tendo sido colocados em um meio físico desfavorável, regridem a um 'estado de animalidade'. Se fossem deslocados, suponha-se, para condições propícias em zonas temperadas, eles recuperariam progressivamente sua humanidade e se comportariam como os demais homens.<sup>723</sup> Os argumentos por ele citados mostram que, mesmo admitindo um determinismo geográfico exacerbado, Ibn Khaldun partilha a visão dos geógrafos islâmicos da época clássica, segundo os quais a civilização é plural e diversificada e está dividida entre todos os povos da terra. "Si les musulmans ont une supériorité sur les autres, c'est seulement au niveau de la foi."<sup>724</sup>

Na definição do nosso autor do homem como 'ser civilizado', Cheddadi vê uma identificação com o conceito dos filósofos de tradição grega, no sentido de 'animal político'. Ou seja, a *umram* é postulada como necessária, porém não em consequência de alguma forma de evolução histórica, mas sim do ponto de vista lógico. "Ibn Khaldun considère le *umram* comme un fait existant et se demande quelles sont les conditions de possibilité."<sup>725</sup>

A autoridade tanto se faz necessária nas grandes comunidades, onde é exercida pelo califa, como nos grupos humanos pequenos, a família ou a tribo, que obedecem ao chefe ou

<sup>720</sup> **CHEDDADI** Abdesselam. *Ibn Khaldun. L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard. 2006, p.251. (A necessidade da sociedade é deduzida de uma ordem que já supõe a existência da sociedade e da civilização. O método aqui não é histórico nem genético, mas hipotético-dedutivo.)

<sup>721</sup> **idem.** *Introduction*, p. XXVI. In: **IBN KHALDUN**, *Le Livre des Exemples I- Autobiographie et Muqaddima*. Paris: Gallimard. 2002. ("não há em Ibn Jaldún uma oposição entre civilização e 'estado de natureza', como em Bodin, Hobbes ou Rousseau")

<sup>722</sup> Esse tema será desenvolvido no Capítulo 5, na parte que trata da representação do mundo na sociedade árabe-muçulmana e da divisão da terra em climas. Adiante-se que o elemento decisivo para o desenvolvimento da civilização em cada clima é o grau de frio ou de calor.

<sup>723</sup> **ibid.**

<sup>724</sup> **idem.** *Ibn Khaldun. L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard. 2006, p.259. ("diversas formas de sociedade e processos políticos, econômicos e culturais que ali se desdobram.")

<sup>725</sup> **idem.** *Introduction*, p. XXVI. In: **IBN KHALDUN**, *Le Livre des Exemples I Autobiographie et Muqaddima*. Paris: Gallimard. 2002, p. XXVI ("Ibn Jaldún considera a civilização como um dado da existência e se pergunta quais são as condições que a tornam possível.")

aos mais velhos. “Entre las tribus del desierto la hostilidad cesa a la voz de sus ancianos y sus jefes, a quienes todo el mundo respeta y venera profundamente.”<sup>726</sup>

Colocada a justificativa da existência de um governo (com função de árbitro, essa é a raiz do poder e da ordem política), o autor explica o surgimento e a evolução de diferentes tipos de agrupamentos sociais e as suas características. “Sabed que la diferencia que se advierte en las condiciones y las instituciones de los diversos pueblos depende de la manera de que cada uno de ellos procura su subsistencia”.<sup>727</sup> Essa correlação entre a forma de ocupação e uso do espaço e as formas sociais que nele se desenvolvem – uma análise formal e funcional do espaço, diríamos com a linguagem das ciências sociais contemporâneas –, é um dos mais interessantes aportes de Ibn Khaldun, porque a partir daí ele elabora o conceito de sociedade bipolar, com sua dinâmica e características. Da forma como cada grupo humano se organiza para satisfazer suas necessidades, isto é, do tipo de relações que estabelece no espaço social, decorre o nível de desenvolvimento que poderá atingir. Assim, a análise de Ibn Khaldun começa pelas diferentes atividades desenvolvidas pelos seres humanos. Uma vez reunidos em sociedade, os homens

empiezan por buscar lo indispensable; em seguida procuran satisfacer necesidades ficticias y superfluas, luego aspiran a la abundancia. Unos se dedican a la agricultura; plantan y siembran; otros se ocupan en la cria de ciertos animales, tales como ovejas, bovinos, cabras, abejas, gusano de seda etc. a efectos de multiplicarlos y sacarles provecho.<sup>728</sup>

As comunidades que se dedicam a esse tipo de atividades são obrigadas a viver no campo ou nas estepes, em espaços abertos, já que os centros urbanos não lhes poderiam oferecer as condições necessárias para levá-las adiante:

Las gentes de esas dos clases están obligadas a habitar el campo, porque las ciudades no pueden ofrecerles las tierras necesarias para la siembra ni las campinhas para el cultivo, ni pasturajes para sus ganados. Compelidos por la necesidad de las cosas a habitar el campo, reúnen allí en sociedades a fin de ayudarse mutuamente a la consecución de los medios de vivir y demás cosas necesarias, que su grado de civilización hace indispensables.<sup>729</sup>

<sup>726</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p.275. (“Entre as tribos do deserto a hostilidade cessa diante da voz de seus anciãos e seus chefes, que todo o mundo respeita e venera profundamente.”)

<sup>727</sup> **ibid.**, p. 263 (“Sabe que a diferença que se advierte nas condições e nas instituições dos diversos povos depende da maneira como cada um procura a sua subsistência”)

<sup>728</sup> **ibid.** (“começam a procurar o indispensável; em seguida, buscam satisfacer necessidades ficticias e supérfluas, depois aspiram à abundância. Uns se dedicam à agricultura; plantam e semeiam; outros se ocupam da criação de certos animais, tais como ovelhas, bovinos, cabras, abelhas, bichos da seda etc com o objetivo de multiplicá-los e tirar-lhes proveito.”)

<sup>729</sup> **ibid.** (“As gentes dessas duas categorias estão obrigadas a habitar o campo, porque as cidades não podem lhes oferecer as terras necessárias para as sementeiras nem os campos para as culturas, nem as pastagens para o gado. Compelidos pela

Mas, com o passar do tempo, o trabalho da comunidade gera o que hoje chamaríamos de “excedente”, e, com a riqueza acumulada, eles começam a construir cidades:

[...] Más tarde, al encontrarse en circunstancias mejores y que su riqueza sobrepasa a todos sus menesteres, comienzan a disfrutar de la tranquilidad y la molície. Combinan todavía sus esfuerzos, trabajan para conseguir más que lo simplemente necesario; se les ve acumular los víveres, lucir numerosa y bella vestimenta, edificar amplias residencias, fundar ciudades y villas para ponerse al abrigo de tentativas hostiles, llevando por meta la vida urbana y la civilización.<sup>730</sup>

Quanto maior a abundância, maior o desejo de ampliar e sofisticar as residências, muitas das quais se transformam em mansões e castelos; as duras jornadas no campo cedem lugar à moleza e ao lazer:

La abundancia y la molície van en aumento, acabando por introducir los hábitos del lujo que se desarrollan con vigor y se dejan revelar en la manera de aderezar sus viviendas [...]. Las residencias y los palacios se elevan entonces a grandes alturas [...]. Erigen los castillos y las mansiones ornados en su interior con fuentes y jardines; alcanzan bellos edificios decorados con esmero [...].<sup>731</sup>

A forma de procurar a subsistência já não é a mesma, nem pecuária, nem agricultura; os homens agora são mercadores ou ganham a vida em diferentes ofícios:

[...] He ahí a esos hombres ya convertidos en ciudadanos. [...] Entre ellos, unos ejercen los oficios para ganar la vida; otros se dedican al comercio y, por los grandes provechos que obtienen, sobrepasan en mucho en riqueza y bienestar a las gentes del campo. [...]<sup>732</sup>

A conclusão de Ibn Khaldun é que “tanto la vida rural como la citadina son dos estados igualmente conformes a la Natureza”.<sup>733</sup> Não só a vida no campo e a vida urbana são formas naturais da sociedade humana, como em ambas é possível ao homem desenvolver as

necessidade a habitar o campo, reúnem-se ali em sociedade a fim de ajudarem-se mutuamente na consecução dos meios para viver e demais coisas necessárias, que o seu grau de civilização lhes faz indispensáveis.”)

<sup>730</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 263. (“Mais tarde, ao encontrarem-se em melhores condições e com uma riqueza que supera todas as suas necessidades, começam a desfrutar da tranquilidade e da moleza. Combinam ainda os seus esforços, trabalham para conseguir mais do que simplesmente necessário; se lhes vê acumularem víveres, luzir belas vestimentas, edificar amplas residências, fundar cidades e vilas para colocar-se ao abrigo de tentativas hostis, levando como meta a vida urbana e a civilização.”)

<sup>731</sup> **ibid.** (“A abundância e a molície aumentam, acabando por introduzir hábitos de luxo que se desenvolvem com vigor [...]. As residências e os palácios se elevam então a grandes alturas [...] levantam castelos e mansões ornados no seu interior com fontes e jardins [...] constroem belos edifícios decorados com esmero”)

<sup>732</sup> **ibid.** (“Estão aí, então os homens, já convertidos em cidadãos [...] Dentre eles, uns exercem os ofícios para ganharem a vida, outros se dedicam ao comércio e, pelos grandes proveitos que obtêm em muito superam a riqueza e bem-estar das gentes do campo.”)

<sup>733</sup> **ibid.**, p. 264. (“Vê-se, assim, que tanto a vida rural quanto a urbana são dois estados de acordo com a natureza”)

suas potencialidades. A diferença, poder-se-ia dizer, é de grau de sofisticação. Tanto o espaço rural, quanto o espaço urbano são cenários do desenvolvimento da civilização:

La rudeza del campo es, por ende, anterior al refinamiento de la ciudad, por ello vemos que la civilización nace en el campo y concluye en la fundación de la ciudad, meta a la cual tiende forzosamente.<sup>734</sup>

Ibn Khaldun explica, do ponto de vista lógico, que a civilização nasce no meio rural ou agropastoril (*badawi*), de modo que ela é anterior à civilização urbana (*hadari*), mas nem por isso a primeira é um estágio “primitivo” da segunda.

É necessário advertir que estes conceitos, tão importantes para a correta compreensão do pensamento khalduniano, deram lugar a interpretações equivocadas por erros de tradução. Cheddadi chama a atenção para o fato que a tradução de *umram badawi* por “civilização dos nômades”, como fez de Slane, “civilização do deserto”, utilizada por Franz Rosenthal e “civilização beduína”, segundo a versão de Monteil, “rend imparfaitement la pensée d’Ibn Khaldûn”.<sup>735</sup>

Le *umram badawi* ne concerne pas seulement le désert, mais les divers espaces ou, en dehors des villes, se pratiquent les activités agricoles et pastorales (les campagnes, les montagnes, les campements mobiles à la recherche de pâturages dans le désert); d’où notre traduction de *umram badawi* par civilização rural, par opposition au *umram hadari*, “civilisation urbaine”.<sup>736</sup>

No seu livro sobre Ibn Khaldun, lançado nos anos 60 e hoje considerado uma obra clássica da geografia humana contemporânea, Yves Lacoste<sup>737</sup> já chamava a atenção para a complexidade da tradução dos conceitos de *umram badawi* e *umram hadari*, no sentido utilizado pelo historiador:

Traduzir *umram badawi* por vida nômade (o que é assaz restritivo) e *umram hadari* por vida sedentária (o que é amplo demais) está, por um lado, em contradição formal com as indicações explícitas de Ibn Khaldun, que basicamente contrapõe habitantes rurais e citadinos. Por outro lado, é deixar de levar em conta uma idéia fundamental dos *Prolegômenos*: *umram badawi* e *umram hadari* não são apresentados ali de

<sup>734</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 267. (“A rudeza do campo é, então, anterior ao refinamento da cidade, por isso vemos que a civilização nasce no campo e conclui na fundação da cidade, meta para a qual tende, forçosamente.”)

<sup>735</sup> **CHEDDADI,** Abdesselam. Notes et Variantes, p. 1306. In: **IBN KHALDUN,** *Le Livre des Exemples I- Autobiographie et Muqaddima.* Paris. Gallimard. 2002.

<sup>736</sup> **ibid.**. (O *umram badawi* não se refere somente ao deserto, mas aos vários espaços, fora das cidades, onde se praticam as atividades agrícolas e pastoris (o interior, as montanhas, os acampamentos nômades à procura de pastagens no deserto); donde nossa tradução de *umram badawi* por civilização rural, em oposição a *umram hadari* como “civilização urbana”).

<sup>737</sup> **LACOSTE,** Yves. *Ibn Khaldun. Nascimento da História, Passado do Terceiro Mundo.* São Paulo: Editora Ática, 1991.

maneira estática, como dois tipos de sociedades impermeáveis, antogônicas, mas dentro do quadro de uma evolução geral.<sup>738</sup>

Nesse sentido, os nômades formam parte do *umram badawi*, enquanto que no *umram hadari* Ibn Khaldun destaca as nuances que há entre as populações dos campos suburbanos, por exemplo, e os moradores das cidades propriamente.

Em função da dinâmica que o autor estuda em diferentes partes da obra, a civilização rural e a civilização urbana não só coexistem no tempo e no espaço, como podem sofrer processos de transformação recíproca. Sob certas condições, descritas com exemplos extraídos de vivências pessoais e da história, mostra-se que a sociedade rural sofre um processo de mudança que, progressivamente, faz com que adquira características urbanas. O caso mais habitual é o da migração do campo para a cidade, na ocasião da apropriação do poder por um novo grupo humano.

Da mesma forma, e segundo um ciclo de desenvolvimento que Ibn Khaldun estuda associado ao tema do poder – surgimento, apogeu e declínio dos impérios –, após uma fase urbana, uma sociedade pode experimentar uma nova fase rural. Esse foi o destino de várias cidades do Magreb no século XIV, quando, após um período de auge, se viram esvaziadas ao caírem as dinastias que as fizeram florescer. Nesse sentido, Lévi-Provençal assinala que Ibn Khaldun teve diante de si “d’une véritable mine de documents vivants”,<sup>739</sup> já que lhe era possível um contato freqüente com populações “dont il peut, à son gré et sur leur propre habitat, aller noter lui-même les principes d’économie sociale”.<sup>740</sup> Assim, a análise que Ibn Khaldun apresenta na *Muqaddimah* das diferentes maneiras que o homem tem de procurar o sustento (utilizando aqui as próprias palavras do autor) e das conseqüências, na estrutura social, da forma e da função do espaço habitado, não decorrem somente de uma interpretação da história, mas também da observação da sociedade na qual estava inserido.

Nomades et sédentaires, pasteurs et chameliers, montagnards et paysans des plaines, villageois et citadins ne doivent pas représenter à ses yeux des ensembles simplement théoriques: c’est sur place, en leur cadre authentique, qu’à la suite d’une imprégnation progressive, l’intelligence des problèmes du passé finira souvent par s’imposer à son esprit.”<sup>741</sup>

<sup>738</sup> LACOSTE, Yves. *Ibn Khaldun. Nascimento da História, Passado do Terceiro Mundo*. São Paulo: Editora Ática, 1991.

<sup>739</sup> LÉVI-PROVENÇAL, Évariste. *Islam d’Occident. Études d’Histoire Médiévale*. Paris: Librairie Oriental et Américaine. 1948, p. XX. (“uma verdadeira mina de documentos vivos”)

<sup>740</sup> *ibid.* (“das quais ele pode, ao seu gosto e no próprio habitat delas, registrar pessoalmente os princípios de economia social”)

<sup>741</sup> *ibid.*, p. XX-XXI. (Nômades e sedentários, pastores e camelieiros, montanheses e camponeses das planícies, os aldeões e habitantes de cidade não devem representar, a seus olhos, ajuntamentos meramente teóricos: estão lá, no seu ambiente

Além de coexistirem no tempo e no espaço e de poderem transformar-se uma na outra, a civilização rural e a civilização urbana se necessitam mutuamente, mas há um desequilíbrio devido ao desenvolvimento que, nos diferentes campos, se atinge na civilização urbana:

Los campesinos [...] poseen los productos de sus tierras y de sus ganados. La leche no les falta, ni la lana, ni el pelo de cabra y de camello, ni las pieles, ni otras cosas que los habitantes de las ciudades necesitan. Los campesinos cambian estas materias por dirhemes y dinares. Hacemos sin embargo observar que el campesino tiene menester del citadino cuando quiere proporcionarse los objetos de primera necesidad [...] <sup>742</sup>

Como forma de corroborar a afirmação de que a vida no campo antecede a vida urbana, Ibn Khaldun sugere que sejam tomados os dados relativos aos habitantes de qualquer cidade:

hallaríamos que el origen de su mayoría proviene de aldeas y poblados más o menos circunvecinos. Sus abuelos, vueltos ricos, vinieron a radicarse a la ciudad, a efecto de disfrutar de las comodidades y profusiones que ella les ofrecía. <sup>743</sup>

Mesmo sem mencionar as fontes que teria consultado para fazer esta afirmação – que também poderia ser simplesmente dedutiva – Ibn Khaldun coloca uma questão que Jacques Le Goff estuda em relação ao processo de urbanização na Cristandade européia, com idêntico resultado. No seu livro *O apogeu da cidade medieval*, o historiador francês afirma que:

A distância entre o lugar de origem e a cidade de emigração depende evidentemente da importância dessa cidade, de sua atividade, de seu poder de atração. No Forez, a cidadezinha de Montbrison encontra, entre 1220 e 1260, 40% de seus imigrantes a menos de 10 km, 38% a uma distância entre 10 e 20 km e apenas 3 famílias em cada 51 vêm relativamente de longe, uma de Lyon, uma de Auvergne e uma provavelmente de “France” (isto é, Île-de-France, no sentido amplo.) <sup>744</sup>

Depois de apresentar outros exemplos, Le Goff escreve:

---

autêntico, que em conseqüência de uma impregnação progressiva, a compreensão dos problemas do passado acabará freqüentemente por se impor a seu espírito.)

<sup>742</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 317. (“Os camponeses [...] possuem os produtos de suas terras e de seu gado. O leite não lhes falta, nem a lã, nem o pêlo de cabra e de camelo, nem as peles, nem outras coisas que os habitantes das cidades necessitam. Os camponeses mudam estes produtos por dirhemes e dinares. Mostraremos, no entanto, que o camponês necessita do citadino quando quer dar-se objetos de primeira necessidade [...].”)

<sup>743</sup> **ibid.**, p. 267. (“encontraremos que a origem da maioria deles provêm de aldeias e povoados mais ou menos vizinhos. Seus avós, tendo se tornado ricos, vieram a radicar-se na cidade a fim de desfrutar das comodidades que ela oferecia [...].”)

<sup>744</sup> **LE GOFF,** Jacques. *O apogeu da cidade medieval.* São Paulo. Martins Fontes. 1992, p.13.

Ressalta desses dados que no nível dos homens, em primeiro lugar, os laços das cidades com a sua “terra” – seu meio geográfico – são muito fortes e que a origem de sua população é sobretudo rural. Como essa população [...] é muito móvel, pode-se dizer que a cidade é povoada em grande parte por camponeses recém-urbanizados.<sup>745</sup>

Entre o processo descrito por Ibn Khaldun, para o qual sem dúvida tirou exemplos do mundo árabe-islâmico, como de resto fez em toda a obra, e a realidade apresentada por Le Goff, há uma diferença: a causa do processo de emigração para a cidade. Enquanto, para Ibn Khaldun, o processo decorre do aumento da riqueza entre a população não urbanizada (mais adiante ele afirma que também há uma migração provocada pela busca de conhecimento), no cenário da Cristandade seria em geral o oposto.

Ao referir-se ao equilíbrio dinâmico que existe entre a sociedade rural e a sociedade urbana, Ibn Khaldun faz um estudo diacrônico e sincrônico das duas formas de ocupação do espaço, e assinala que cada uma delas pode ter diferentes graus de sofisticação e desenvolvimento em um dado momento histórico, com muitas variantes de formas intermediárias. “Ibn Khaldun considère que c’est grâce à complémentarité fonctionnelle de ses deux poles, rural et urbaine, que la civilisation perdure.”<sup>746</sup>

Por outro lado, mostra que as nações (*umam*) se dividem em ramos, tribos e famílias – sem dúvida tomando como referência a sociedade árabe –, e afirma que uma mesma nação pode apresentar, ao longo da história, etapas sucessivas de civilização rural e urbana, assim como, de forma simultânea, ramos rurais e ramos urbanos. “L’organisation sociopolitique du monde reflète ainsi la division bipolaire de la civilisation entre civilisation urbaine et civilisation rurale.”<sup>747</sup>

Os dois pólos, *badawa* e *hadara*, remetem ao conceito de sociedade simples e sociedade complexa de Durkheim, a primeira com pouca divisão do trabalho e uma solidariedade mecânica, a segunda com divisão do trabalho desenvolvida e um tipo de solidariedade orgânica.

Na sua descrição da sociedade árabe-muçulmana do Medievo, Alberto Hourani mostra que entre os espaços dedicados à vida de cultivo sedentário e as do pastoreio nômade, “ficavam áreas onde o cultivo, embora possível, era mais precário, e onde se podia usar terra

<sup>745</sup> LE GOFF, Jacques. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo, Martins Fontes, 1992, p.14.

<sup>746</sup> CHEDDADI Abdesselam. *Ibn Khaldun. L’homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard, 2006, p. 278. (“Ibn Khaldun considera que graças à complementaridade funcional desses dois pólos, rural e urbano, a civilização perdura.”)

<sup>747</sup> *ibid.*, p. 281. (“A organização sócio-política do mundo também reflete a divisão bipolar da civilização, entre civilização urbana e civilização rural.”)



e água igualmente bem para pastoreio”.<sup>748</sup> Eram as regiões periféricas do deserto, caracterizadas por chuvas irregulares, “como as estepes da Síria [...] e as altas planícies e os Atlas saarianos no Magreb”<sup>749</sup>. Em função disso, ele adverte que é um erro imaginar a sociedade rural como sendo formada simplesmente por camponeses fixados à terra e nômades movimentando-se com seus animais.

Braudel, no seu estudo da transumância, assinala que no Mediterrâneo (europeu) e na África do Norte, ela muda de sentido em função da época do ano. No caso da África do Norte, o deslocamento é entre o mar e o deserto: “Todos os verões, os grandes nômadas empurram seus rebanhos até o mar; com a aproximação do inverno, regressam ao Sul e ao Sara. [...]”<sup>750</sup> No caso da margem norte do Mediterrâneo, a transumância tem um sentido vertical, das pastagens de inverno, situadas na planície, para as pastagens de verão, localizadas nas zonas elevadas, dando lugar a mudança de papéis nas populações: há homens que “são apenas pastores, ou que, numa das suas férias forçadas, cultivam sumariamente a terra [...], homens que tanto habitam nas zonas altas como nas baixas, que tanto têm morada fixa como não”. [...]”<sup>751</sup> Essa vida, em dois níveis ou em duas regiões geográficas, implica um deslocamento que gera uma relação dinâmica entre nomadismo e sedentarismo. Essa dinâmica mais singela, da qual participam alguns grupos humanos, em particular, ampliada ao conjunto da sociedade, permitirá a Ibn Khaldun desenvolver a sua teoria da civilização humana como um sistema único, dividido em dois grandes pólos. Um sistema que, enquanto tal, não poderá ser compreendido, se tomado um dos elementos isoladamente.

Cheddadi chama a atenção para a importância teórica e histórica desse conceito de civilização:

En intégrant l’agriculteur et le nomade dans le même monde et en faisant du monde rural en general, avec ses agriculteurs et ses pasteurs, nomades et sédentaires, un des deux pôles de la civilisation, elle va à contre-courant d’une tradition plus que millénaire, qui oppose l’agriculteur au nomade (et au montagnard) comme le civilisé au barbare ou au non-civilisé. Il est remarquable que le point de vue d’Ibn Khaldûn soit en parfaite convergence avec ceux qui sont exprimés, de nos jours, par des anthropologues et des historiens travaillant sur le Proche-Orient antique.<sup>752</sup>

<sup>748</sup> HOURANI, Albert, *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001, p. 116.

<sup>749</sup> **ibid.**

<sup>750</sup> BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Filipe II*. Lisboa: Martins Fontes Editora. 1983, p. 117.

<sup>751</sup> **ibid.**, p. 102.

<sup>752</sup> CHEDDADI Abdesselam. *Ibn Khaldun. L’homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard. 2006, p. 294. (Integrando o agricultor e o nômade no mesmo mundo, e fazendo do mundo rural em geral, com seus agricultores e seus pastores, nômades e sedentários, um dos dois pólos da civilização, ela vai contra a corrente de uma tradição mais que milenar, que opõe o agricultor ao nômade (e ao montanhês), como o civilizado ao bárbaro ou ao não civilizado. É de se

Referencie-se que esses dois pólos da civilização estão definidos em relação a um espaço, cuja forma, função e estrutura aparecem em diferentes momentos da obra. Ao apresentar as diferentes sociedades das quais extrai exemplos para explicar suas teorias, Ibn Khaldun sempre começa com uma descrição a respeito da forma de ocupação do espaço por parte desses grupos.

Os habitantes das áreas rurais, por exemplo, sejam eles camponeses dedicados à agricultura ou pastores criadores de gado, vivem uma vida rude, quase beirando a subsistência, que difere muito da vida de luxo de que desfrutam os cidadãos. Mesmo assim, há diferenças entre eles. Por ter que ir sempre ao encontro de novas pastagens e fontes de água para os animais, os pastores costumam ser nômades e, portanto, obrigados a viver em tendas, mais precárias que as casas dos sedentários. E entre os pastores nômades há os que cuidam de ovelhas e bovinos, os berberes, eslavos, turcos e turcomanos, irmãos destes,<sup>753</sup> que “no penetran mucho en el desierto, dada la falta de pasturajes allí”<sup>754</sup>, e há os que criam camelos,

que deambulam más que aquellos y avanzan más lejos dentro del desierto. [...] La gente que se dedica a estos animales se ve obligada a hacer largos recorridos con ellos. [...] Son los más feroces de los hombres y son mirados por los habitantes de las ciudades como bestias salvajes, indomables [...] <sup>755</sup>

Esses são os mais indômitos, e encarnam de certa forma o que Weber chamaria o “tipo ideal” do árabe que povoa a imaginação do Ocidente, sem dúvida, mas também em certa medida dos próprios árabes.

Islam managed to unify conflicting tribes and to establish an *umma* (community of believers). But as courageous warriors, the bedouin somehow partly regained their control over the new society in Islamic guise. <sup>756</sup>

---

notar que o ponto de vista de Ibn Khaldun esteja em perfeita convergência com que são expressados, hoje em dia, por antropólogos e historiadores que tratam do antigo Oriente-Próximo.)

<sup>753</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 265.

<sup>754</sup> **ibid.** (“não penetram muito no deserto, já que lá faltam pastagens”)

<sup>755</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p.264 (“deambulam mais do que aqueles e avançam mais dentro do deserto. [...] Os que se dedicam a estes animais estão obrigados a fazer longos percursos com eles. [...] Eles são os mais ferozes dos homens e são olhados pelos habitantes das cidades como bestas selvagens e indomáveis.”)

<sup>756</sup> **BARAKAT,** Halim. *The Arab World. Society, Culture and State.* Berkeley e Los Angeles: University of Califórnia Press. 1993, p. 52. (“O Islã conseguiu unificar tribos conflitantes e estabelecer a *umma* (comunidade de fiéis). Mas, por serem guerreiros corajosos, os beduínos de certa forma reconquistaram parcialmente o controle sobre a nova sociedade no período islâmico.”)

Muito tem sido escrito sobre um certo sentimento nostálgico nutrido pela sociedade árabe, talvez ainda hoje, mas sem dúvida na época clássica e até certo ponto no Medievo (como o confirma o próprio Ibn Khaldun com as suas análises), em relação ao que Guichard chama de “velho ideal tribal pré-islâmico”.<sup>757</sup> Fazendo seu um raciocínio de Dominique Soudel, que transcreve, Guichard afirma que

La gloire lointaine dont il [l’homme du desert] était paré dans le souvenir des lettrés et des chroniqueurs venait s’allier à la rigueur de ses propres prétentions en matière de pureté de langue et de généalogie. Le sentiment d’une noblesse antérieure à la religion musulmane était là pour justifier sa fierté, critiquée parfois, mais enviée aussi dès qu’on voyait en lui l’héritier de tout un patrimoine de récits légendaires qui constituaient le fond commun de la poésie arabe aussi bien que le matériel nécessaire à la compréhension de la langue du Coran.<sup>758</sup>

À pureza de sangue, bravura e exaltação da liberdade, características dos beduínos, havia que somar a vida no deserto, o espaço da utopia na cultura árabe.

Uma das informações que Ibn Khaldun dá a respeito dos beduínos, depois de descrever a sua inserção no espaço social, é que eles não aceitam a proteção (ou domínio?) do governo:

Los nómades, acostumbrados a un vivir semiselvaje que les hace contraerse a las vastas planicies del desierto, desconocen las guarniciones militares o la protección de un gobierno, rechazan con desdén la idea de resguardarse detrás de las murallas y de las puertas; bastante fuertes como para defenderse por si mismos, jamás confían a nadie su seguridad y, siempre sobre las armas, muestran en sus expediciones una vigilancia extrema.<sup>759</sup>

Faz parte da natureza do nômade não confiar a ninguém a sua própria segurança, que eles preservam com o uso das armas. Audaciosos, Ibn Khaldun diz que “al primer llamado de

<sup>757</sup> **GUICHARD**, Pierre. Nomadisme et tribalisme. In: **GARCIN**, J.-C. (org.). *États, sociétés et cultures du monde médiéval (X<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles) T. 2 Sociétés et cultures*. Paris: Presses Universitaires de France. 2000, p. 112. (“velho ideal tribal pré-islâmico”)

<sup>758</sup> **ibid.** (“A glória longínqua com a qual ele [o homem do deserto] está presente na lembrança dos letrados e dos cronistas alia-se ao rigor de suas próprias pretensões em matéria de pureza da língua e da genealogia. O sentimento de uma nobreza anterior à religião muçulmana estava lá para justificar sua bravura, criticada às vezes, mas invejada também, já que se via nele o herdeiro de todo um patrimônio de récitas legendárias que constituíam o fundo comum da poesia árabe assim como o material necessário para a compreensão da língua do Corão.”)

<sup>759</sup> **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 271. (“Os nômades, acostumados a uma vida semi-selvagem que los faz retirar-se para as vastas planícies do deserto, desconhecem as guarnições militares ou a proteção de um governo, e rejeitam com desdém a idéia de resguardar-se detrás de muralhas e de portas; são bastante fortes como para defender-se a si próprios e jamais confiam a ninguém a sua segurança; sempre sobre as armas, mostram em suas expedições uma vigilância extremada.”)

alerta, o a las primeras voces de alarma, se lanzan en medio de los peligros, confiados en su coraje y bravura.”<sup>760</sup>

É justamente com os nômades que Ibn Khaldun introduz um conceito, ao qual deve parte de sua glória, porque tem sido um dos mais estudados e comentados, senão o mais, de quantos ele inventou: a *assabiya*. Trata-se de outro neologismo seu, que, à falta de melhor expressão, tem sido traduzido por espírito de corpo, ou solidariedade agnática.<sup>761</sup> A *assabiya* é responsável pela coesão “que hace a los contingentes beduinos tan fuertes y tan temibles”<sup>762</sup> e permite entender por que os povos menos civilizados são os que realizam as conquistas mais vastas.<sup>763</sup> Para proteger os seus acampamentos, os beduinos contam “con selectos grupos de guerreros compuestos por su juventud más briosa”<sup>764</sup>, mas eles seriam incapazes de rejeitar um ataque, se não estivessem ligados pela *assabiya*<sup>765</sup>, eis o fator que os faz tão bem superar os piores desafios: “[...] la idea de cada uno de sus combatientes de proteger a su familia y su agnación es la primordial.”<sup>766</sup>

Essa bravura é comum a todas as tribos<sup>767</sup> nômades, mas como sempre acontece nas sociedades humanas, Ibn Khaldun assinala que umas mostram mais disposição para a luta e mais coesão interna do que outras. Assim, uma tribo, cuja *assabiya* consegue prevalecer em

<sup>760</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 271. (“Ao primeiro chamado de alerta, ou às primeiras vozes de alarma, se lançam em meio aos perigos, confiantes na sua coragem e bravura.”)

<sup>761</sup> Yves Lacoste dedica uma longa reflexão no seu livro ao conceito de *assabiya*, assinalando, como no caso de *umram badawi* e *umram hadari*, a dificuldade de tradução, dada a sua importância e complexidade. Ele afirma que o termo provém de uma raiz que significa ligar. Ela foi usada desde muito cedo na literatura árabe, mas com significado pejorativo. Portanto, Ibn Khaldun, transformando o seu significado, a usa para designar “uma realidade social e política muito complexa, cujas conseqüências psicológicas são importantes”. Outra precisão que faz Lacoste é que “para Ibn Khaldun, a *assabiya* caracteriza especificamente a África do Norte e explica a persistência, ali, do fenômeno tribal e da instabilidade política”. De fato, continua Lacoste, o historiador usa esse conceito para explicar a dificuldade encontrada pelos exércitos muçulmanos, no século VII, para a conquista da África do Norte e explica que nem todos os governos e sociedades têm *assabiya*: “registra a ausência de *asabiya* na maior parte do mundo muçulmano e exatamente onde se estabeleceram os Estados que, comparativamente, eram os mais estáveis e os mais poderosos”. Como conclusão, Lacoste afirma que “é necessário rejeitar todas as interpretações que fazem da *assabiya* uma noção geral e permanente”. (Ver **LACOSTE,** Yves. *Ibn Khaldun. Nascimento da História. Passado do Terceiro Mundo.* São Paulo: Editora Ática, 1991, p.129-139)

<sup>762</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 276. (“que faz os contingentes beduinos tão fortes e temíveis”)

<sup>763</sup> **ibid.**, p. 305.

<sup>764</sup> **ibid.**, p. 275. (“com seletos grupos de guerreiros formados pela sua juventude mais valente”)

<sup>765</sup> **ibid.**, p. 276.

<sup>766</sup> **ibid.** (“a idéia de cada um dos combatentes de proteger a família e seus vínculos agnáticos é a primordial”)

<sup>767</sup> É importante esclarecer o conceito de tribo na literatura sobre o Islã medieval. Vamos reproduzir aqui a descrição de Albert Hourani: “Tanto em comunidades pastoris quanto nas aldeãs, a unidade básica era a família nuclear de três gerações: avós, pais e filhos, vivendo juntos em casas de aldeias feitas de pedra, adobe ou qualquer material local existente, ou nas tendas de pano do nômade. Os homens eram os principais responsáveis pelo cuidado da terra e do gado e as mulheres pela cozinha e limpeza e a criação das crianças, mas também ajudavam nos campos ou com os rebanhos. [...] A existência e unidade da tribo eram em geral expressas em termos de descendência de um ancestral comum [...] mas as genealogias transmitidas tendiam a ser fictícias, alteradas e manipuladas [...] A tribo era antes de tudo um nome que existia na mente dos que se diziam ligados uns aos outros. Isso tinha influência potencial sobre suas ações; por exemplo quando havia uma ameaça comum externa [...] (Cf. **HOURLANI,** Albert, *Uma história dos povos árabes.* São Paulo: Companhia das Letras. 2001, p. 120-122)

seu próprio âmbito, “tiende, por un movimiento natural, a imponer su hegemonía a los componentes de otras *asabiyas* de pueblos extraños.”<sup>768</sup> Como a finalidade última de toda *assabiya* é a conquista do poder, “la tribu en cuyo seno ese espíritu domine, se apodera del mando supremo”.<sup>769</sup>

Ao analisar o processo que leva a um grupo humano a tomar e exercer o poder, Ibn Khaldun deixa explícito que, para ele, o poder e a religião não estão necessariamente vinculados, mostrando exemplos de sociedades que não professam nenhuma religião – referindo-se aqui às religiões monoteístas, as únicas que ele considera válidas – e nas quais há um poder político estabelecido. Porém, isso não significa que para ele a religião não tenha nenhum papel a desempenhar nos assuntos mundanos. Pelo contrário, como bom muçulmano, atribui à religião um papel fundamental, que explica em relação à *assabiya*: aquela dinastia que se apóia na religião, “duplica la fuerza de su *assabiya*”.<sup>770</sup> Isso acontece porque “la religión, hemos dicho, es el tinte mediante el cual desaparecen los sentimientos de celo y de envidia”<sup>771</sup> y “señala a todos una dirección común, la de la verdad”.<sup>772</sup>

Reafirma, ainda, a sua idéia, com o exemplo que conhece bem, o dos primórdios do Islã: “Así fue como, en los comienzos del Islam, los árabes realizaron sus grandes conquistas.”<sup>773</sup> Cita, em particular, o caso do Maghreb, onde, mesmo enfrentando povos “fuertes por su número y por sus *assabiyas*”<sup>774</sup> como para serem capazes de vencer os invasores, os árabes resultaram vitoriosos, porque a sua *assabiya* “estaba fortalecida por una doctrina religiosa que, encauzando los ánimos hacia una misma meta, les enseñaba a despreciar la muerte y los hacía invencibles”.<sup>775</sup>

Depois de assumir o poder, os homens começam a mudar os hábitos e o comportamento. Inicialmente, os membros das tribos que participam da dinastia reinante recebem uma parte dos impostos, “como una pensión”,<sup>776</sup> e caso não tenham força para disputar a autoridade com a família real, “participan con ella de las comodidades de la vida,

<sup>768</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p.296 (“tende, por um movimento natural, a impor sua hegemonia aos componentes de outras *asabiyas* de povos estranhos”.)

<sup>769</sup> **ibid.**, p.297. (“a tribo em cujo seio esse espírito domine, se apropria do poder supremo.”)

<sup>770</sup> **ibid.**, p. 328. (“duplica a força da *asabiya*”)

<sup>771</sup> **ibid.** (“é a tinta sob a qual desaparecem os sentimentos de ciúme e de inveja”)

<sup>772</sup> **ibid.** (“assinala a todos uma direção comum, a da verdade”)

<sup>773</sup> **ibid.** (“Assim foi como, nos começos do Islã, os árabes realizaram suas grandes conquistas”.)

<sup>774</sup> **ibid.** (“fortes pelo seu número e pelas suas *assabiyas*”)

<sup>775</sup> **ibid.** (“estava fortalecida por uma doutrina religiosa que, direcionando os ânimos para uma mesma meta, lhes ensinava a sentir desprezo pela morte e os fazia invencíveis”.)<sup>□</sup>

<sup>776</sup> **ibid.**, p. 298. (“como uma pensão”)

conforme la posición que ocupan en la dinastía reinante como auxiliadora suya”.<sup>777</sup> Sem maiores preocupações, se entregam ao lazer e vão perdendo progressivamente os brios da fase anterior:

Su única preocupación se reduce al disfrute de la abundancia, ganar algunas sumas y llevar una vida holgada y agradable a la sombra de la dinastía. Ya afectan incluso los modales de la grandeza, erigen sus palácios y visten telas ricas [...] de esta manera pierden el carácter austero de la vida nómada; su espíritu de solidariedad debilitase juntamente con su bravura [...] <sup>778</sup>

Se essa geração, a que tomou o poder, perde a austeridade que caracterizava a sua vida no campo, mais grave é o que acontece com os filhos, que desconhecem essa vida e já nascem no meio do conforto:

Sus generaciones sucesivas nacen y crecen en el seno de la opulencia.[...] Tal estado de negligencia deviene para ellos una segunda naturaleza que se transmite a su posteridad, continuando así hasta que el espíritu de solidariedad se extingue entre ellos anunciando su ruína. <sup>779</sup>

Extinguida, assim, toda a força decorrente da *assabiya*, que foi afogada pelo luxo e pela abundância, não há nenhum outro destino possível que a perda do poder, mais cedo ou mais tarde, para uma outra dinastia. (Ibn Khaldun estima a vida dos impérios ou das dinastias em não mais do que 120 anos, que correspondem a três gerações.<sup>780</sup>)

[...] De hecho, el lujo y sus goces quebrantan completamente la vehemencia de la asabiya que conduce al poder supremo; la tribu que ha perdido ese principio de solidariedad ya carece de toda iniciativa, no podrá incluso defenderse ni proteger su seguridad, por eso mismo termina siendo una presa de cualquier otro pueblo. <sup>781</sup>

<sup>777</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 298. (“participam com ela das comodidades da vida, conforme a posição que ocupam na dinastia reinante como sua auxiliar”)

<sup>778</sup> **ibid.** (“Sua única preocupação limita-se a desfrutar da abundância, ganhar algumas somas e levar uma vida folgada e agradável à sombra da dinastia. Já afetam até os hábitos da grandeza, levantam os seus palácios e vestem ricas fazendas [...] desta maneira perdem o temperamento austero da vida nómada; seu espírito de solidariedade debilita-se junto com a sua bravura [...]”)

<sup>779</sup> **ibid.**, p.298 (“Suas gerações sucessivas nascem e crescem no seio da opulência.[...] Tal estado de negligência transforma-se para eles numa segunda natureza que é transmitida para a sua posteridade, continuando assim até que o espírito de solidariedade se extingue entre eles anunciando a sua ruína.”)

<sup>780</sup> **ibid.**, p.349

<sup>781</sup> **ibid.**, p.298 (“De fato, o luxo e seus gozes quebrantam completamente a veemência da assabiya que conduz ao poder supremo; a tribo que perdeu esse princípio de solidariedade já carece de toda iniciativa, não poderá nem mesmo defender-se nem proteger a sua segurança, por isso mesmo, termina sendo uma presa de qualquer outro povo.”)

O que mostra Ibn Khaldun é que as conquistas territoriais, ao dar origem a impérios poderosos que promovem um rápido processo de urbanização, transformando a vida austera do habitante das áreas rurais em uma vida cheia de regalias nas cidades, carregam a semente da destruição, num ciclo dialético que, de fato, caracterizou a história do seu Magreb natal durante vários séculos. “Pour ce qui est des rapports de forces dans le Maghreb du Moyen Age tels que les a analysés Ibn Khaldoun, le triomphe de l’*asabiya* commence le début de son déclin.”<sup>782</sup>

Para Yves Lacoste<sup>783</sup> as teses relacionando a *assabiya* e os ciclos de poder permitem perceber, do ponto de vista geopolítico, a existência de vários espaços com limites fluidos (“*mouvantes*”): primeiro, o espaço sobre o qual se exerce a autoridade da tribo que deu origem à dinastia reinante: nele há tribos aliadas, que não pagam impostos, e um número variável de tribos submissas, que devem pagá-los;<sup>784</sup> em segundo lugar, os espaços das tribos que se mantêm livres da submissão:

et d’autre, le *bled siba*, c’est à dire, l’espace ou se trouvent les tribus qui sont assez forts pour ne payer l’impôt; il s’agit de tribus montagnardes qui tirent profit du relief pour defendre leur indépendance.<sup>785</sup>

O fato que Lacoste quer deixar em evidência ao falar dessas diferentes espacialidades, vinculando-as ao exercício do poder representado pela cobrança de impostos, é que os reinos ou impérios do Medievo islâmico não tinham uma definição de fronteiras semelhante às estabelecidas para os Estados modernos. Havia uma “fluidez”, como chama, nos limites, decorrente da forma como ocupam o espaço as tribos mais indômitas, cuja força (vinculada à *assabiya* e ao poder militar) lhes permite recusar-se ao pagamento de qualquer tipo de taxas.

O geógrafo aplica às condições descritas na *Muqaddimah* a sua teoria sobre a realidade social evocada no espaço, que trabalha com espacialidades diferenciadas,

<sup>782</sup> LACOSTE, Yves. *Ibn Khaldoun et le destin géopolitique des états du Maghreb*. Conferência pronunciada na sessão de abertura do seminário Ibn Jaldún: Ascensión y declínio de los impérios, Granada, junho de 2006. (“De acordo à correlação de forças no Maghreb da Idade Média tais como Ibn Khaldoun as analisou, o triunfo da *asabiya* inaugura o início de seu declínio.”)

<sup>783</sup> Comentando as principais teses jaldunianas no citado Seminário, Yves Lacoste afirmou que da análise de Ibn Jaldún sobre as rivalidades dos diferentes poderes sobre os territórios compreendeu, “mesmo que tardiamente”, que a sua obra “é geopolítica”.

<sup>784</sup> Para Ibn Jaldún os impostos são um peso “oprobrioso” que “repugna a quem tem espírito altivo”. Daí que, para ele, só os povos que têm perdido a sua *assabiya* e, em consequência, a “capacidade de defender os seus direitos” aceita pagar os tributos. (Ver: IBN JALDUN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 300)

<sup>785</sup> LACOSTE, Yves. *Ibn Khaldoun et le destin géopolitique des états du Maghreb*. Conferência pronunciada na sessão de abertura do seminário “Ibn Jaldún y su tiempo, la Alianza de Civilizaciones, un reto de futuro”, Granada, junho de 2006. (“e de outro, o *bled siba*, isto é, o espaço onde se localizam tribos tão fortes que não pagam imposto; trata-se de tribos que habitam as montanhas e que tiram proveito do relevo para defender a sua independência.”)

cujas dimensões e significados variam, cujos limites se superpõem e se recortam, de tal modo que, num ponto qualquer do planeta, não estaremos no interior de um, mas, sim, de diversos conjuntos espaciais definidos segundo variáveis também diversas. Regiões unívocas, definidas de uma vez para sempre, deveriam deixar-se de lado em favor de regiões operacionais de diferentes tipos, com dimensões e significados variáveis e complementares.<sup>786</sup>

Ciro Cardoso entende que as idéias de Lacoste refletem, na geografia humana, os conceitos desenvolvidos por Einstein na teoria da Relatividade, que questionou definitivamente a noção de espaço absoluto: só existem espaços que se configuram e podem ser definidos em função de seus conteúdos específicos.<sup>787</sup> Ao relacionar de forma dinâmica o pólo rural e o pólo urbano da civilização, Ibn Khaldun utiliza implicitamente a noção de que não há espaço absoluto, já que ambos se interpenetram e estão em permanente transformação.

Voltemos ao fato descrito por Ibn Khaldun da existência de grupos formados por jovens beduínos, armados – no sentido literal e também figurado, já que parte de sua invencibilidade estaria na *assabiya* –, cuja responsabilidade é defender a tribo. Lacoste analisa as repercussões desse fato no terreno político-administrativo, traçando um paralelo com a Cristandade feudal. A diferença do que acontecia com as cidades européias, que na época tinham se transformado em locais de concentração de riquezas baseadas em relações comerciais, mas sobretudo nas populações rurais das vizinhanças, submetidas à dominação feudal dos senhores da guerra, Lacoste assinala que as vilas do Magreb medieval “doivent surtout leur richesse au commerce à grande distance<sup>788</sup> car le prélèvement de richesses sur les populations rurales se heurte au fait qu’elles sont armées et organisées en tribus qui savent se battre.”<sup>789</sup>

A existência de vários espaços cujos limites são fluídos aparece novamente quando Ibn Khaldun analisa a extensão que podem alcançar os reinos. Dedicou ao tema um capítulo que tem por título: “Una dinastia no puede extender su autoridad más allá de un número limitado de reinos y comarcas”,<sup>790</sup> e nele assinala que os partidários de uma dinastia, constituídos pelo povo que a levou ao poder e a sustenta, devem distribuir-se em bandos nos

<sup>786</sup> **CARDOSO**, Ciro Flamarion. *Um Historiador fala de Teoria e Metodologia. Ensaios*. São Paulo: Edusc. 2005, p.38.

<sup>787</sup> Ídem. p. 38.

<sup>788</sup> Esse raciocínio permitiria explicar, pelo menos em parte, segundo Lacoste, o declínio do Magreb no período de Ibn Khaldun, já que o comércio das caravanas que transportavam o ouro do Sudão deixou de passar por esses territórios e foi desviado para o Egito.

<sup>789</sup> **LACOSTE**, Yves. *Ibn Khaldoun et le destin géopolitique des états du Maghreb*. Conferência pronunciada na sessão de abertura do seminário Ibn Khaldun: Ascensión y declínio de los impérios, Granada, junho de 2006. (“devem sobretudo a sua riqueza ao comércio a grande distância, pois a extração de riquezas das populações rurais estava dificultada pelo fato de que elas estavam armadas e organizadas em tribos que sabem combater.”)

<sup>790</sup> **IBN KHALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 334. (“Uma dinastia não pode estender sua autoridade além de um número limitado de reinos e comarcas”)



diversos reinos conquistados a fim de tomar posse deles, fazer respeitar a autoridade do governo central e protegê-los contra os inimigos. A cobrança de impostos é outra das responsabilidades que devem assumir. Uma vez que todas as forças leais a ele estão espalhadas, o soberano não pode pretender aumentar as suas terras, pois “no tendría tropas para defenderlo”<sup>791</sup>, e sem força militar suficiente, “daría a sus enemigos y a los Estados vecinos la oportunidad de atacarlo”<sup>792</sup>.

Observa-se que o espaço do poder é aquele que, com a força militar, as tropas leais ao governante podem controlar. Um raciocínio que leva a outro: “Una dinastía es mucho más poderosa en la capital de su gobierno que en los extremos y fronteras de su imperio.”<sup>793</sup> Assim, quando um império começa a dar sinais de “decrepitude”,

inicia su contracción desde las fronteras, conservando mientras su metrópoli, y así continúa la disminución de su territorio hasta que el Creador disponga su fenecimiento, perdiendo incluso su capital.<sup>794</sup>

Os espaços onde o poder é exercido se configuram como círculos concêntricos, cujo centro é a capital do império – portanto com presença de elevado número de forças leais – e cuja nitidez se vai esvanecendo na medida em que a distância aumenta, exigindo maior dispersão dos efetivos. Aliás, as imagens que Ibn Khaldun utiliza para explicar a sua idéia são raios de luz e ondas sobre a água:

Cuando [una dinastía] ha extendido su poder hasta su radio, que es el límite máximo, ya no puede llevarlo más allá. Es así como los rayos de la luz que emanan de un punto central y las ondulaciones circulares que se extienden sobre la superficie del agua al ser herida[...]<sup>795</sup>

Mas, se a derrota da dinastia ocorre “en la sede de su poder, de nada le sirve conservar sus provincias fronterizas, ella desaparece de la existencia en el instante mismo”.<sup>796</sup> Isso acontece porque

<sup>791</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 334. (“não teria tropas para defendê-lo”)

<sup>792</sup> **ibid.** (“daría a sus enemigos e aos Estados vizinhos a oportunidade de atacá-lo.”)

<sup>793</sup> **ibid.** (“Uma dinastia é muito mais poderosa na capital de seu governo que nos extremos e fronteiras de seu império.”)

<sup>794</sup> **ibid.** (“inicia sua contração desde as fronteiras, conservando no entanto sua metrópole, e assim continua a diminuição de seu território até que o Criador dispunha seu fim, perdendo até a sua capital.”)

<sup>795</sup> **ibid.** (“Quando [uma dinastia] estendeu seu poder até seu rádio, que é o limite máximo, já não pode levá-lo mais para lá. É assim com os raios da luz que emanam de um ponto central e as ondulações circulares que se estendem sobre a superfície d’água ao ser ferida [...]”<sup>□</sup>)

<sup>796</sup> **ibid.** (“na sede de seu poder, de nada lhe serve conservar suas províncias fronteiriças, ela desaparece da existência no mesmo instante”)

la capital de un Estado es, por así decir, el corazón del império y como tal, transmite el espíritu vital a todos los miembros del cuerpo; portanto si se apodera de tan primordial órgano, todos los extremos experimentan un inevitable desorden<sup>797</sup>.

Para Ibn Khaldun, o controle da capital do império e de parte das riquezas que por ela circulam justifica a luta pelo poder. Desta forma, até nos casos em que dessa luta pelo poder sai vitoriosa a tribo mais irredenta, ela acaba por assentar-se nessa cidade, que tornar-se-á a capital da nova dinastia, reiniciando o ciclo de transformação rural-urbana e de surgimento e queda dos impérios. A cidade, com a sua riqueza e o seu valor simbólico, constitui o espaço do exercício do poder por excelência.

Au coer du *bled maghzen*, se trouve la ville qui est devenue la capitale de la tribu royale et qui était dans la plupart des cas, la capitale du royaume précédent. Cette ville est un lieu d'échanges caravaniers, et notamment une étape sur les routes de l'or<sup>798</sup>.

A descrição de Ibn Khaldun sobre as relações de poder estabelecidas sobre o espaço controlado por uma determinada dinastia e as que lhe sucedem (um espaço fisicamente mensurável, em cujo centro está a capital do reino), permite observar o sistema social formado do entrecruzamento dos diferentes ciclos que nele atuam. Mais uma vez, o sistema remete ao conceito de civilização bipolar, pois a disputa desse espaço está inserida na dinâmica rural-urbana previamente estudada.<sup>799</sup>

O papel da cidade nesse sistema é chave, como veremos através de vários exemplos. No Livro Quarto, Capítulo II (Um povo que conquista um reino é conduzido a estabelecer-se em cidades), Ibn Khaldun afirma que

El pueblo o tribu que ha conquistado un reino, se ve obligado, por dos motivos, a ocupar las grandes ciudades. En primer lugar, la posesión de un dominio invita a buscar la tranquilidad y el reposo, a procurar sitios donde descargar los bagajes, y perfeccionar lo que aún quedaba incompleto en la civilización de la vida nómada. En

<sup>797</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 334. (“a capital de um Estado é, por assim dizer, o coração do império e, como tal, transmite o espírito vital a todos os membros do corpo; portanto se se apoderarem de tão primordial órgão, todos os extremos experimentam inevitável desordem”.)

<sup>798</sup> **LACOSTE,** Yves. *Ibn Khaldoun et le destin géopolitique des états du Maghreb.* Conferência pronunciada na sessão de abertura do seminário “Ibn Jaldún y su tiempo, la Alianza de Civilizaciones, un reto de futuro”, Granada, junho de 2006. (“No coração do *bled maghzen*, encontra-se a cidade que se transformou na capital da tribo dominante e que, na maioria das vezes, era a capital do reino precedente. Essa cidade é um local de intercâmbios caravanheiros, e em especial, uma etapa nas rotas do ouro”.)

<sup>799</sup> Trabalha-se aqui com o conceito de *espaço social* tal como apresentado por Ciro Cardoso. (Ver: **CARDOSO.** Ciro Flamarion. *Um Historiador fala de Teoria e metodologia. Ensaíos.* São Paulo. Edusc. 2005 p. 39-40.

segundo lugar, se impone garantizar al reino contra las tentativas de los que intentarían atacarle y apoderarse de él [...] <sup>800</sup>

A função social da cidade é a de oferecer um espaço propício para o desenvolvimento da civilização que as características da vida anterior não permitiram florescer. A tribo, ainda fortemente influenciada pelo ciclo do nomadismo, traz para a velha cidade tradições e costumes diferentes (que irão se perder com as novas gerações), estabelecendo nela novas relações e constituindo, portanto, um novo sistema ou *espacio social*. Se nos territórios conquistados não há nenhuma cidade, “se verán obligados a fundarla”<sup>801</sup>, a fim de assegurar, em primeiro lugar, o progresso do império.

A idéia de que a cidade é essencial para o desenvolvimento da civilização é justificada sob diferentes pontos de vista e leva a Ibn Khaldun a desenvolver uma teoria sobre o desenvolvimento urbano, que trata do nascimento, processo vital e morte das cidades e das condições favoráveis para sua fundação.<sup>802</sup> Para ele, “edificar y construir es la base del progreso”<sup>803</sup> e “el arte de construir es el primero [...] que surge en la vida sedentaria”<sup>804</sup>.

Ibn Jaldún muestra su punto de vista de la ciudad como una mezcla de gente y cultura, arquitectura e ingeniería, gobierno y administración, finanzas y economía. Para él la ciudad no era un organismo estático de dos o incluso tres dimensiones, sino que se trataba más bien de un organismo multidimensional con los elementos de tiempo y filosofía añadidos. Todo ello en conjunto llevó a Shiber<sup>805</sup> a describir las observaciones de Ibn Jaldún sobre las ciudades como “un presagio universal a la planificación urbana en todo su global y contemporáneo sentido” y a afirmar que las ideas de Ibn Jaldún, incluso contenían “un respetable conocimiento en relación a cuestiones urbanas y de planificación.”<sup>806</sup>

<sup>800</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 611. (“um povo ou uma tribo que tenha conquistado um reino, vê-se obrigado por dois motivos a assentar-se em grandes cidades. Em primeiro lugar, ao possuir um domínio sente-se motivado a procurar a tranqüilidade e o repouso e locais onde descarregar as bagagens, e aperfeiçoar o que ainda faltava completar na civilização da vida nômade. Em segundo lugar, é imperativo dar segurança ao reino em relação àqueles que tentarão atacá-lo e apoderar-se dele” [...])

<sup>801</sup> **ibid.** (“serão obrigados a fundá-la”)

<sup>802</sup> Os conceitos de Ibn Jaldún sobre a forma, função e estrutura da cidade, assim como sobre o seu ciclo vital, podem ser encontrados no Capítulo 5 da presente tese. Ao se estudar o papel da cidade sagrada de Meca, apresentam-se as principais características da cidade muçulmana, de forma global.

<sup>803</sup> **ibid.**, p. 312. (“edificar e construir é a base do progresso”)

<sup>804</sup> **ibid.**, p. 720. (Neste capítulo, chamado “A arte da construção”, o autor faz uma observação interessante. Diz que “cuando uno construye casas las adapta a las condiciones del clima y cada individuo, tanto el rico como el pobre, construye la suya conforme sus propios medios. Tal es el caso en todas las ciudades.”). (“edificar e construir é a base do progresso” e “a arte de construir é o primeiro [...] que surge na vida sedentaria”)

<sup>805</sup> **SHIBER SABA, G.** *Ibn-Khaldun: An Early Town Planner.* Beirut: The Middle East Fórum. 1962. p. 53. (Citado por Aida Youssef Hoteit na sua tese de Doutorado)

<sup>806</sup> Tese de doutorado com o tema: “Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica”, defendida em 1993 por Aida Youssef Hoteit no “Departamento de Urbanística y Ordenación del Territorio de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madri. (A tese foi lida perante os catedráticos D. Fernando Chueca Goitia y D. Juan Jesús Trapero Ballesteros em 14 de setembro de 1993) <http://www.aq.upm.es/uot/ciu/ciu.html>. (“Ibn Jaldún mostra seu ponto de vista da cidade como uma mistura de gente e cultura, arquitetura e engenharia, governo e administração, finanças e economia. Para ele a cidade não era um organismo estático de duas ou três dimensões, mas se tratava de um organismo multidimensional com elementos de tempo e filosofia acrescentados. Tudo isso em conjunto levou Shiber<sup>805</sup> a descrever as observações de Ibn Jaldún sobre as cidades como “um preságio universal da planificação urbana em todo o seu global e

Quando o império inicia a sua fase sedentária, começa a desenvolver todo tipo de artes, “las que se ocupan de la cocina, las vestimentas, las residencias, los tapices, las vajillas, y todo el resto del moblaje que armoniza con las bellas mansiones”.<sup>807</sup> A tendência sempre dos novos governantes é a de adotar sempre por modelo “al pueblo que acaban de substituir”<sup>808</sup>. Mas nisso não vê Ibn Khaldun necessariamente um problema, já que permite que “la civilización de la vida sedentaria y sus hábitos se transmitan de la dinastia que precede a la que la sustituye”.<sup>809</sup> Assim, ele coloca como exemplo o que aconteceu nos primeiros séculos do Islã, quando “los persas transfirieron la suya a los omeyas y a los abbasíes. Los omeyas españoles comunicaron su civilización a los soberanos almohades. [...]”<sup>810</sup>

Este raciocínio de Ibn Khaldun é importante para compreender como ele concibe a vida dos impérios e o caráter da civilização: sem deixar de pensar na transformação sofrida pelos impérios entre o seu nascimento e a sua morte como um ciclo, inclusive comparando-o ao ciclo da vida humana, ele constata que a civilização humana avança, pois os conhecimentos são transmitidos de uma geração a outra, de forma cumulativa. Daí que, ao mesmo tempo que descreve uma alternância cíclica do poder, em função das vicissitudes que analisa com a *assabiya* e a tribo, não fecha cada ciclo em si mesmo. A trajetória da civilização humana como um todo fica aberta para as inovações que a ela incorpore cada geração.

Esse processo, diz Ibn Khaldun, se produz “con el decurso de los siglos”<sup>811</sup> e somente é possível como consequência da vida urbana. Ao longo do tempo, “los efectos de la civilización se multiplican”<sup>812</sup> e “cada arte requiere hombres hábiles y expertos para conservarlos”.<sup>813</sup> Quanto maior for a duração do império, mais sólido o desenvolvimento que ele propicia. Assim, Ibn Khaldun toma o exemplo do Egito, a maior potência do Islã de sua época:

---

contemporâneo sentido” e a afirmar que Ibn Jaldún também tinha “um respeitável conhecimento em relação à questões urbanas e de planificação.”)

<sup>807</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 351. (“as que se ocupam da culinária, das vestes, das residências, dos tapetes, das louças e tudo o que diz respeito à mobília harmoniza com as belas mansões”)

<sup>808</sup> **ibid.** (“ao povo que acabam de substituir”)

<sup>809</sup> **ibid.**, p. 355. (a civilização da vida sedentária e seus hábitos sejam transmitidos da dinastia que precede à que a substitui”)

<sup>810</sup> **ibid.** (“Os persas transferiram a sua aos omeias e aos abbasidas. Os omeias espanhóis comunicaram sua civilização aos soberanos almohades.”)

<sup>811</sup> **ibid.**, p. 653. (“com o passar dos séculos”)

<sup>812</sup> **ibid.** (“os efeitos da civilização se multiplicam”)

<sup>813</sup> **ibid.** (“e cada arte requer homens hábeis e especialistas para conservá-los.”)

Otro tanto fue el caso de los coptos (los antiguos egipcios): su imperio persistió en el mundo durante tres milenios y dio a los hábitos de la vida sedentaria una base sólida en su país, Egipto. Su autoridad fue reemplazada por la de los griegos y romanos. Y luego por la del Islam, el cual había venido para anular todas sus antiguas leyes; sin embargo aquella civilización persiste allí, sin interrupción.<sup>814</sup>

Mas a civilização urbana é, para Ibn Khaldun, “el término más allá del cual ya no hay progreso”.<sup>815</sup> De alguma forma, esta idéia, na qual insiste em várias ocasiões, permitiria pensar, como o faz Cheddadi, que aos seus olhos, o mundo da sua época atingiu o auge das potencialidades humanas “sur les plans religieux et spirituel, technologique et scientifique”.<sup>816</sup> A civilização urbana constitui a forma mais acabada da *umram*, pois realiza as aspirações dos homens e permite que eles desenvolvam as ciências e as artes. Porém, por caracterizar-se por uma vida de conforto e luxo, que relaxa os costumes e os corrompe, fazendo com que os homens percam a sua bravura, obriga os governantes a ficarem sempre dependentes, para assegurar as suas posses e domínios, das forças que vêm da sociedade rural.

Assim, a sociedade no seu conjunto, pressupõe unidade e continuidade, no espaço e no tempo, uma idéia que repousa “sur une ligne de pensée d’origine biblique, systématisée par le Coran”.<sup>817</sup> Tomado como um todo, o sistema bipolar de civilização é relativamente estático, porém “il est commandé intérieurement par des processus de changement cyclique, dont le moteur est le pouvoir (*al-mulk*)”.<sup>818</sup>

<sup>814</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 654. (“Outro tanto aconteceu com os coptas [os antigos egípcios] seu império persistiu no mundo durante três milênios e deu aos hábitos da vida sedentária uma base sólida em seu país, o Egito. Sua autoridade foi substituída pela dos gregos e romanos. E depois, pela do Islã, o qual tinha vindo para anular todas as antigas leis; no entanto, aquela civilização persiste lá, sem interrupção.”)

<sup>815</sup> **ibid.**, p. 657. (“O ponto para além do qual já não há mais progresso”.)

<sup>816</sup> **CHEDDADI** Abdesselam. *Ibn Khaldun. L’homme et le théoricien de la civilisation.* Paris: Gallimard. 2006, p. 263. (“nos planos religioso e espiritual, tecnológico e científico”)

<sup>817</sup> **ibid.**, p. 478. (“sobre uma linha de pensamento de origem bíblico, sistematizado pelo Corão”)

<sup>818</sup> **ibid.**, p. 477. (“é comandado interiormente por processos de mudança cíclica, cujo motor é o poder [*al-mulk*]”).

## Capítulo 5 - A apreensão do espaço através da viagem

**Anas b. Malik**<sup>819</sup> relata que o Profeta teria dito:  
“Aqueles que viajam à procura de conhecimento estarão no caminho de Deus até o seu retorno.”<sup>820</sup>

Durante toda a Idade Média, a viagem fez parte da vida dos letrados do mundo islâmico. A dedicação extrema à exigência da peregrinação aos Lugares Santos e a procura do reconhecimento da condição de homem erudito exigiam deslocamentos, cuja extensão no espaço e no tempo era fluida e podia consumir uma significativa parte da vida. Viajar pelos domínios muçulmanos para ir ao encontro dos grandes mestres, com os quais seria possível aperfeiçoar os estudos, era condição *sine qua non* para entrar no seletto reduto dos sábios, dos doutos, daqueles que faziam a glória do Islã no cultuado terreno do conhecimento. A viagem era uma expressão religiosa e, ao mesmo tempo, uma forma de construção do saber.

Como expressão religiosa, a viagem cumpre um papel especial no islamismo, uma vez que a peregrinação ritual à cidade de Meca é um dos cinco pilares da fé e uma obrigação para todo muçulmano. Conseqüentemente, a não ser em períodos em que a guerra o impedia, o fluxo de peregrinos aos Lugares Santos foi constante ao longo dos séculos. Eles vinham de todos os cantos do mundo, mesmo de localidades tão distantes da Península Arábica como al-Andalus ou a Índia e a China.

<sup>819</sup> Fundador da escola jurídica que leva o seu nome, uma das quatro escolas reconhecidas pelo Islã sunita.

<sup>820</sup> Citado por Sam I. Gellers no seu artigo “The search for knowledge in medieval Muslim society: a comparative approach”. (GELLENS, Sam I. The search for knowledge in medieval Muslim society: a comparative approach. In: EICKELMAN Dale F., PISCATORI, James (org.) *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. Londres: Routledge. 1990, p. 50)

Religion thus came in to stir up any latent desire there might be for travel, and that to a still greater extent than was the case in medieval Christendom, because the Muhammadan pilgrimage to Mecca was not regarded, as was the pilgrimage to Jerusalem in Christendom, as an exceptional experience in the life of the devout believer, for it was one of the five pillars of the faith of Islam, and though theologians recognized circumstances that absolved the faithful from the fulfillment of this pious duty, so that it was not an act of universal obligation, still in practice these indulgences have been disregarded by thousands of devout persons who have undertaken the journey despite all obstacles of age, poverty and ill-health.<sup>821</sup>

Mas, além do seu papel ritual, a viagem desempenhou uma função de destaque nos primeiros séculos posteriores à morte de Maomé na formação da doutrina muçulmana. Nessa época, de forma progressiva, porém irreversível, o Islã deixou de ser uma religião aberta a variadas interpretações para adotar a forma que até hoje tem na versão sunita<sup>822</sup> e nas diferentes correntes xiitas<sup>823</sup>.

Por que e como a viagem cumpre um papel-chave na formação da doutrina muçulmana? O processo remonta ao período posterior à desaparecimento de Maomé e surge com o papel desempenhado pelos especialistas nos *exemplos* deixados por ele, chamados, no Islã, os Tradicionalistas.

Na função de escolhido de Deus para receber as profecias, Maomé não teria sucessor, pois quando aconteceu a sua morte o ciclo das Revelações estava concluído.<sup>824</sup> Mas ele também era o líder político da *umma* e sua desaparecimento deixava um vazio de poder que devia ser preenchido, apesar da falta de regras explícitas para a sucessão. Não tendo nem o Corão nem Maomé definido o tema, coube aos seus mais próximos colaboradores assumir a

<sup>821</sup> **PERCIVAL NEWTON**, Arthur. *Travel and Travellers of the Middle Ages*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Nova York: Alfred Knopf, 1930 p. 92. (“A religião, então, surgiu para fomentar qualquer desejo latente que poderia existir de viajar, e isto era ainda mais evidente no mundo cristão medieval, porque a peregrinação muçulmana a Meca não era considerada – como era a peregrinação dos cristãos a Jerusalém – uma experiência excepcional na vida de um fiel, uma vez que era um dos cinco pilares da fé islâmica, e, embora os teólogos reconhecessem circunstâncias que pudessem absolver o devoto desta obrigação religiosa, de maneira a não caracterizá-la como um dever universal, ainda assim, na prática, estas benevolências eram ignoradas por centenas de pessoas devotas que faziam a viagem, apesar de obstáculos como idade, pobreza e problemas de saúde.”)

<sup>822</sup> *Sunna* é uma palavra árabe que significa “hábito, norma de conduta”. Ela deu origem ao termo sunismo, depois de ter assumido no léxico técnico muçulmano o significado de “conjunto de exemplos normativos que emanam da vida do Profeta”. Nessas atitudes e hábitos de Maomé se fundamentam os jurisconsultos e os teólogos para aprimorar o conteúdo da lei muçulmana, que também se nutre do Corão. Os sunitas são os seguidores da *sunna*.

<sup>823</sup> Os “partidários” (em árabe *shia*) de Ali, primo e genro de Maomé (casou com a sua filha Fátima) são conhecidos como xiitas. Ali, o quarto dos califas “*rashidun*”, ou bem guiados, foi um dos primeiros a aderir ao Islã e lutou junto ao Profeta em diversas batalhas. Suas virtudes pessoais e sua capacidade de liderança atraíram numerosos seguidores. A divisão entre sunitas e xiitas começou no plano político e não na esfera religiosa. Inicialmente, não havia diferentes interpretações a respeito do legado islâmico, salvo na delicada questão de quem devia ser o sucessor do Profeta na condução política da *umma*. Com o passar dos séculos, os xiitas foram desenvolvendo uma identidade própria e surgiram subdivisões. A função de dirigir a comunidade, para os xiitas, só pode caber a um *imã* (líder) escolhido entre os descendentes de Ali (o primeiro imã, segundo eles). Mas o último dos imãs desapareceu há séculos, interrompendo essa descendência, e a sua volta é aguardada até hoje. Segundo acreditam, haverá de retornar para restabelecer a justiça e a paz na terra.

<sup>824</sup> Na religião monoteísta por ele fundada, Maomé é apenas o Profeta, não lhe correspondendo o mesmo caráter de divindade que é, por exemplo, atribuído a Jesus pelos cristãos. Mas, ao contrário de Jesus, ele foi também um governante temporal que combinava as funções de chefe de Estado com as puramente espirituais.

responsabilidade pela escolha do sucessor (*califa*). O problema não era simples. Implicava, ao mesmo tempo, a definição do tipo de poderes que seriam adjudicados ao novo chefe da *umma* e aos que viriam daí em diante, assim como a delimitação do papel da família do Profeta, da aristocracia de Meca e dos novos convertidos, no contexto de uma comunidade em rápida expansão. Que características deveria ter esse sucessor para estar à altura da missão que lhe cabia? A partir das respostas dadas pelos primeiros muçulmanos a essas questões que tanto os desafiaram, foi sendo definido o perfil da comunidade de fiéis.

Só a escolha do primeiro dos califas, Abu Bakr,<sup>825</sup> foi uma decisão unânime. Mas tendo sido escolhido quando já estava muito idoso, o seu reinado foi curto e o tema da sucessão voltou logo a desafiar a jovem comunidade de crentes. Os seguidores de Ali nunca aceitaram o fato de ele ter sido várias vezes preterido. Primo e genro de Maomé, quando finalmente ele foi eleito quarto califa, em 656, as rivalidades tinham atingido uma dimensão tal que a divisão tornou-se inevitável. O derramamento de sangue - provocado pelo assassinato de Ali e de sua descendência, que constituía uma trágica série de mortes no seio da família do Profeta - e os seus desdobramentos cobram vítimas até os dias atuais.

O sunismo é majoritário entre os seguidores do Islã e o xiismo, minoritário. Não há profundos temas doutrinários a separar as duas correntes, como acontece entre católicos, cristãos ortodoxos e protestantes. As divergências se originam na interpretação dos caminhos da sucessão de Maomé. Em função da tragédia que acabou custando a vida de Ali e seus sucessores, as comunidades xiitas aos poucos foram desenvolvendo sua própria visão da história e encararam os primeiros três califas como usurpadores. Segundo a teoria do imanato, que foi surgindo entre eles a partir do século X, Deus pôs no mundo *imãs* para ensinar a religião e o governo à humanidade, exigindo a implantação da justiça. Todos os *imãs* seriam descendentes do Profeta, através de sua filha Fátima e do marido Ali (primeiro imã): infalíveis e imaculados,<sup>826</sup> cabia a cada um deles escolher seu sucessor.

<sup>825</sup> Abu Bakr pertencia ao círculo íntimo do Profeta e a sua mesma tribo, mas não tinha vínculos de sangue com Maomé. Convertido ao Islã desde o início, acompanhou o Profeta durante a migração para Medina, participando de diversas batalhas. Era o pai de Aisha, a esposa favorita de Maomé, com quem ele casou depois da morte da primeira mulher e mãe de seus filhos, Khadija.

<sup>826</sup> Para os xiitas do ramo principal, a linhagem de imãs havia chegado ao fim com o décimo, Muhammad (desaparecido em 874). Esse acontecimento era conhecido como a "ocultação menor": acreditava-se que o imã oculto se comunicava com os fiéis por meio de um representante. Mas, quando a comunicação cessou, veio a "grande ocultação", o imã oculto só era visto em sonhos ou visões. Mas ele voltaria, para trazer um reino de justiça, seria o *mahdi*, "o guiado". (Mais detalhes, ver: HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001, p. 191)



Assim como os sunitas, os xiitas acreditavam que o Corão e os exemplos deixados por Maomé ao longo da vida (*hadith*<sup>827</sup>) serviam como guias de conduta. Mas, como vimos, eles delegavam aos *imãs* a responsabilidade de transmitir e interpretar essa herança. Ou seja, fazia-se necessária uma liderança para assegurar a interpretação correta. A partir do século XIII, com o desaparecimento do último *imã* durante o califado abácida, os xiitas se voltaram aos sábios para interpretar a fé por meio do esforço intelectual, *ijtihad* (daí o nome por que eram conhecidos esses especialistas, *mujtahid*). Esses homens não eram infalíveis e não tinham orientação direta de Deus, mas sim capacidade para interpretar a doutrina dos *imãs*, segundo o melhor de si mesmos.<sup>828</sup>

Derivada da maior ou menor confiança nos métodos pelos quais a herança de Maomé foi recolhida e preservada e da própria interpretação desse legado, a divisão entre sunitas e xiitas não impediu que todos assumissem o Corão e os *hadith* como fontes doutrinárias.<sup>829</sup> Na coleta, classificação e organização do conjunto de lições do Profeta é que os Tradicionalistas desempenham o seu papel e, nesse processo, se insere a viagem como ferramenta da formação da doutrina.

Nos primeiros momentos posteriores à morte de Maomé, a única fonte aceita pelos muçulmanos para orientar-lhes a conduta era o Corão. Mas logo ficou claro que o Livro Sagrado era insuficiente para dar conta de todas as situações que iam se apresentando e exigiam respostas. Foi assim que, principalmente durante o império abácida, os muçulmanos assumiram como uma tarefa da maior responsabilidade procurar meios de refazer até os mínimos detalhes a vida do Escolhido de *Allah* para enviar as suas mensagens aos homens, em busca de inspiração. Importantes movimentos surgiram com a missão de recopilar os exemplos deixados por ele através de atos, decisões, falas, tratamento de casos específicos e até mesmo silêncios, que progressivamente foram adotados como referências para preencher os vazios de interpretação.

<sup>827</sup> *Hadith* é a palavra árabe que designa o conjunto dos ensinamentos de Maomé e constitui o que se chama de “Tradição do Profeta” ou *Sunna*, um dos alicerces do direito islâmico. Diferentes *ahádith* (plural de *hadith*) foram compilados e essas coleções receberam o nome de *musnad*, palavra derivada de “*isnad*”, que significa “corrente”.

<sup>828</sup> Fortalecia-se assim uma teologia racional para explicar e justificar a fé, fundada nos ensinamentos de al-Murtada (966-1044), para quem as verdades da religião podiam ser estabelecidas pela razão.

<sup>829</sup> A partir de seu surgimento, na época do califado omíada, o xiismo sofreu um grande número de divisões, que debilitaram muito a sua influência. Um dos principais problemas era a designação do *imã*, já que na tradição do Islã não havia nada semelhante ao direito de sucessão pelo primogênito, como ocorria na Cristandade. Por esse motivo, depois da morte de cada *imã* suscitava-se um problema e novas divisões, decorrentes do tema sucessório. Porém, essas divisões não lhes impediram de desempenhar um papel decisivo durante os séculos de formação da teologia, do direito e da mística do mundo islâmico. Nesses séculos, a própria identidade da sociedade muçulmana foi sendo modelada pelas lutas entre os xiitas e os tradicionalistas, como preferem chamá-los alguns autores, que consideram que o sunismo, como hoje o compreendemos, é produto dos problemas daquela época e, portanto, ainda não estaria definido, como tal, no momento histórico que estamos estudando. (Ver: SOURDEL, D. et J. *La civilisation de l’Islam classique*. Paris: Artaud, 1968. pp. 161-170.)

Especialistas foram encarregados de reunir, em todos os domínios do Islã, o maior número possível de testemunhos e de perenizá-los através da escrita. Inicialmente, as viagens eram feitas pelos membros dos primeiros círculos de estudo, constituídos nos centros urbanos da Península Arábica (Meca e Medina), do Iraque (Basra e Kufa) e da Síria (Damasco), que trocavam informações entre si. Alguns desses estudiosos já costumavam fazer périplos bem mais abrangentes, chegando à Pérsia, Iêmen, Kurasan e Transoxiana.<sup>830</sup> Mais tarde, por volta do século X, esses materiais seriam agrupados e codificados em função de critérios predeterminados, principalmente pelos assuntos tratados.

Por mais de um século, os eruditos e os seus alunos viajaram de um lugar a outro do *mamlaka* à procura desses materiais e a viagem foi sendo progressivamente associada à construção do saber, à aquisição do conhecimento alicerçado na experiência. “Rivés à un monde où intellectualité et aventure faisaient bon ménage, ils ont collectivement oeuvré pour défendre le principe selon lequel on ne peut habiter le savoir sans embarquer à bord du voyage.”<sup>831</sup> Dessa forma, num fecundo período da civilização islâmica, entre os séculos VIII e XII, nasce e amadurece a *rihla*: no começo desse período, a *rihla* “en tant que ‘voyage [en quête de savoir]’”,<sup>832</sup> e, no final, “l’avènement de la *rihla* en tant que ‘récit de voyage’”.<sup>833</sup>

O início do processo, já foi visto, está vinculado à procura de inspiração para o funcionamento correto da *umma*, no legado deixado pelo Profeta com as suas próprias atitudes. Uma procura que, por começar pelo menos um século depois da morte de Maomé, exigia assegurar, de alguma forma, a veracidade dos testemunhos recopilados. O único caminho encontrado para se ter essa certeza foi o de refazer, para cada depoimento colhido, toda a corrente de homens através dos quais essas histórias chegavam aos ouvidos dos compiladores. “Garantia” da autenticidade do relato, essas correntes deviam remontar a algum dos companheiros de Maomé, ou ao próprio Profeta. Mesmo que não fosse a sua intenção, esses sábios e devotos estavam dando origem à chamada “ciência da tradição” (*ilm al-hadith*); estavam, de fato, criando a própria Tradição profética.<sup>834</sup>

<sup>830</sup> TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 23.

<sup>831</sup> *ibid.*, p. 10. (“Ligados a um mundo onde intelectualidade e aventura se combinavam, eles trabalharam juntos para defender o princípio segundo o qual não se pode dominar o saber sem embarcar na viagem.”)

<sup>832</sup> *ibid.*, (“considerada como ‘viagem’ em busca de conhecimento.”)

<sup>833</sup> *ibid.*, (“a chegada da *rihla* considerada como relato de viagem.”)

<sup>834</sup> Essa Tradição forma parte das “ciências corânicas”, formadas também pela teologia e a filosofia, todas elas com vários ramos. Essas ciências integravam o “currículo” dos sábios especializados em questões religiosas; além das estritamente vinculadas a todos os aspectos relativos ao Corão (sua gramática, as circunstâncias em que tal versículo foi revelado a Maomé, as contradições entre os versículos etc.), incluía as ciências auxiliares, como a filologia, a retórica, e ainda a historiografia. (Mais informações: GARCIN, Jean-Claude (org.). *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, v. 2 (Sociétés et cultures). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 328.

Dans la mesure où ils avaient promu un nouveau champ de la connaissance, les traditionalistes ont développé une théorie gnoséologique où il n’y a de science (*ilm*) que de la religion et de science de la religion que des traditions.<sup>835</sup>

As primeiras recopilações dos exemplos deixados por Maomé, das quais só se dispõem hoje de comentários feitos a seu respeito nos séculos posteriores,<sup>836</sup> eram fundamentalmente obras de direito, mas também serviram como fontes doutrinárias e históricas. Daí que muitos autores considerem que a cidade de Meca é o berço da historiografia árabe, nascida inicialmente do interesse em salvaguardar a atuação do Profeta e dos primeiros fiéis. Essa origem comum da historiografia islâmica e da ciência da Tradição levou André Miquel a afirmar que entre ambas existe uma identidade de objetivos:

[...] L’acte d’écrire, bien que simple support d’une transmission restée profondément populaire et orale, fait intervenir une démarche plus scientifique, celle de la chaîne de garants (*isnad*), fondement même du *hadith* : l’histoire est ainsi comme une parente de la science de la tradition, et ce d’autant plus qu’au delà des méthodes, elle s’en rapproche aussi par une remarquable communauté des fins.<sup>837</sup>

Mesmo com todas as dúvidas que possam deixar quanto à sua autenticidade, pela metodologia utilizada nas correntes de testemunhos ou transmissores,<sup>838</sup> como acabamos de ver, essas recopilações passaram a formar um “saber tradicional”, a *Sunna*, área do

<sup>835</sup> TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 28. (“Na medida em que promoveram um novo campo do conhecimento, os tradicionalistas desenvolveram uma teoria gnosiológica onde não há mais que ciência (*ilm*) da religião e esta não é mais que as tradições.”)

<sup>836</sup> Os *hadith* mais antigos foram recopilados durante o império omíada. Na época não havia, ainda, uma separação rigorosa entre uma recopilação de *hadith* e um tratado de direito. (Ver: Verbete Hadith. In: SOURDEL, Janine. SOURDEL, Dominique. *Dictionnaire historique de l’islam*. Paris: Presses Universitaires de France, PUF, 1996, pp. 324-325)

<sup>837</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11<sup>e</sup> siècle*. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050. Paris. Éditions de l’EHESS, 2001, p. 30. (“[...] O ato de escrever, ainda que simples base de uma comunicação que se manteve profundamente popular e oral, contribui para uma atitude mais científica, a da corrente de fidedignidade (*isnad*), a própria base do *hadith*: a história é assim como um parente da ciência da tradição, tanto mais que, além dos métodos, se aproxima dela também por uma marcante afinidade de objetivos.”)

<sup>838</sup> Existem documentos, alguns deles do século IX, quando se cristaliza a regra segundo a qual um *hadith* deve estar fixado por uma corrente de transmissores, que permitem constatar de parte dos compiladores uma colheita, digamos, “seletiva” desses depoimentos. Os *ahādith* mais confiáveis receberam o nome de “sãos” (*salem*) e os outros são conhecidos pelo nome de “dêbeis”. Um célebre tradicionalista, Muslim, morto em 874, citado por Touati, afirma que “[Les premiers transmetteurs de traditions] n’interrogeaient pas leurs informateurs sur leurs chaînes de transmission (*sanad*), explique-t-il. Mais quand a eu lieu le Grande Discorde, ils ont commencé à leur dire: “Nommez-nous vos hommes!” Lorsqu’ils voyaient que des derniers étaient des sunnites, ils prenaient leurs traditions; mais lorsqu’ils voyaient qu’ils étaient des “innovateurs”, ils rejetaient leurs traditions”. (Ver TOUATI, Houari. *Islam et Voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 39. [Os primeiros transmissores das tradições] não interrogavam os seus informantes a respeito de suas cadeias de transmissão (*sanad*), explicou ele. Porém, depois que houve a Grande Discórdia, eles começaram a lhes dizer: “Falem os nomes de vossos homens!” Quando constatavam que eram sunitas, eles acolhiam as suas tradições; mas assim que comprovavam que eram inovadores, eles rejeitavam as suas tradições.”)

conhecimento que acabou atingindo praticamente o mesmo estatuto jurídico do Corão<sup>839</sup> e que se constituiu numa das fontes do direito islâmico.

Comme beaucoup de traditions contradictoires circulaient sous son nom, plusieurs traditionnalistes firent un choix parmi elles et rédigerent, au cours du IX<sup>e</sup> siècle, des recueils de traditions prophétiques considérées comme authentiques ; six d'entre eux s'imposèrent par leur caractère autoritatif, on les appelle les « six livres », dont l'un, celui de Bukhari (m. 870) sera progressivement élevé au second rang après le Coran.<sup>840</sup>

Até hoje, cada fiel sunita deve escolher uma dessas correntes, através da qual é introduzido no conhecimento desse saber tradicional. Não havia nenhuma outra forma de ascender a esse conhecimento da ciência da Tradição, a não ser essa.

Ibn Khaldun dedica um capítulo às “Ciências que têm por objeto as Tradições”,<sup>841</sup> e volta ao tema em outro capítulo,<sup>842</sup> ao analisar os fundamentos da jurisprudência. A respeito desses fundamentos, afirma que “los indícios suministrados por la ley se apoyan en el Libro, o sea, el Corán, luego en la *Sunna*, que sirve para explicar este Libro”.<sup>843</sup> E assinala que, enquanto o Profeta viveu, ele explicava “con palabras y con actos inspirados en el Corán”<sup>844</sup> aquilo que Deus tinha revelado. Mas, uma vez morto Maomé,

(...) los Compañeros acordaron unánimemente reconocer que era para el pueblo musulmán un deber ajustarse a las prescripciones contenidas en la *Sunna* y fundadas en las palabras o actos del Profeta, a condición de que estas indicaciones hubiesen llegado por una Tradición bastante segura para infundir la convicción de su autenticidad. Por eso se considera el Corán y la *Sunna* como las fuentes de donde hay que tomar indicios que conducen a la solución del derecho religioso.<sup>845</sup>

<sup>839</sup> Depois de feitas as grandes compilações, a chamada ciência da Tradição continuou a evoluir de forma original: entre outras, passaram a ser redigidas obras com resenhas dos melhores *hadiths* relativos a uma determinada problemática. De forma simultânea, os estudiosos continuavam produzindo comentários críticos das primeiras recopilações, examinando a personalidade dos protagonistas das correntes de transmissão e a qualidade desses testemunhos. Surgiram nesta etapa dicionários biográficos e catálogos de classificação dos *hadiths*, que deram origem a três categorias existentes e reconhecidas até hoje: os *hadiths* sadios, os bons e os fracos. (Mais informações: SOURDEL, Janine. SOURDEL, Dominique. *Dictionnaire historique de l'islam*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1996, pp. 324-325)

<sup>840</sup> GARCIN, Jean-Claude (org.) *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, v. 2 (Sociétés et cultures). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 330. (“Como muitas tradições contraditórias circulavam sob seu nome, muitos tradicionalistas fizeram uma escolha entre elas e redigiram, durante o século IX, memórias de tradições proféticas consideradas autênticas; seis dentre elas se impuseram por sua autoridade, denominadas “seis livros”, dos quais um, o de Burkhari (m.870), será progressivamente elevado à segunda ordem após o Corão.”)

<sup>841</sup> Trata-se do Capítulo VI do Livro VI da *Muqaddimah*.

<sup>842</sup> Neste caso, é o Capítulo IX, “Dos fundamentos da Jurisprudência”.

<sup>843</sup> IBN JALDUN. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 824 (“Os indícios fornecidos pela lei apóiam-se no Livro, ou seja, o Corão, depois na *Sunna*, que serve para explicar este Livro.”)

<sup>844</sup> *ibid.*, (“com palavras e com atos inspirados no Corão”)

<sup>845</sup> *ibid.*, (“(...) os Companheiros decidiram unánimemente reconhecer que era para o povo muçulmano um dever ajustar-se às prescrições contidas na *Sunna* e avalizadas pelas palavras ou atos do Profeta, com a condição de que essas indicações tivessem chegado por uma tradição bastante segura, capaz de infundir a convicção de sua autenticidade. Por isso, o Corão

Atento a um tema da maior relevância para um jurista como ele, Ibn Khaldun faz uma descrição das correntes de transmissores das tradições, que permitem rejeitar ou aceitar como válidos supostos atos do Profeta. E descreve o que é um *hadith*, assinalando tratar-se de

un relato que contiene un acto o una declaración enunciada por el autor de la Ley musulmana, o bien la indicación de un acto, por el cual habría atraído la atención de sus discípulos. Algunos también comprueban el silencio del Legislador respecto a ciertos casos que se habían presentado. Ese silencio correspondía a su aprobación formal. Los Compañeros transmitieron esos actos a sus discípulos, éstos los comunicaron a una nueva generación, que a su vez los transmitió a otra, y así sucesivamente mientras duró la enseñanza oral. El que había aprendido una Tradición se sujetaba a enseñarla sin cambiar ni añadir nada. Y, además, debía indicar los nombres de las personas por cuya serie esa Tradición le había llegado. Asimismo, toda Tradición debe empezar con esta fórmula: ‘Yo oí decir a fulano, según zutano, según mengano’, (...) hasta el fin de la serie que el Profeta de Dios había dicho.<sup>846</sup>

Ao utilizar esse método de verificação e impô-lo ao longo dos séculos como o único aceitável para assegurar a fidelidade do legado profético, os tradicionalistas firmaram a idéia de que a Tradição tinha o mesmo estatuto que a palavra divina, ao ser divinizado igualmente o seu modo de transmissão.<sup>847</sup> Por outro lado, a história, nos seus começos, como vimos, foi tributária da ciência da tradição: era o resultado da projeção, para o momento da escrita, de um passado ideal, adotado como referência.<sup>848</sup> “C’est par là que l’histoire est, fondamentalement, la science de la tradition.”<sup>849</sup>

Referencie-se que, no caso dos xiitas, só são aceitos os *hadiths* que foram relatados por Ali, pelos membros de sua família e pelos descendentes. A mais célebre das recopilações xiitas é de autoria de al-Kulayni, e recebeu o nome de *Al-Kafi*, “a Suficiente”.

---

e a Sunna são considerados como as fontes de onde é necessário colher indícios que conduzam à solução do direito religioso.”)

<sup>846</sup> **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 802 (“um relato que contém um ato ou uma declaração enunciada pelo autor da Lei muçulmana, ou ainda a indicação de um ato, pelo qual teria atraído a atenção de seus discípulos. Alguns também comprovam o silêncio do Legislador em relação a certos casos que lhes tinham sido apresentados. Esse silêncio correspondia à sua aprovação formal. Os Companheiros transmitiram esses atos a seus discípulos, estes comunicaram-nos a uma nova geração, que por sua vez os transmitiu a outra, e assim sucessivamente enquanto durou o ensino oral. Aquele que tinha aprendido uma Tradição se sujeitava a ensiná-la sem mudar nem acrescentar nada. E, ainda, devia indicar os nomes das pessoas através das quais essa Tradição tinha chegado a eles. Por isso, toda Tradição deve começar com esta fórmula: ‘Eu ouvi fulano dizer, que ouviu de beltrano, que ouviu de sicrano, (...)’ até o fim da série, que o Profeta de Deus teria dito.”)

<sup>847</sup> **TOUATI**, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 42. (A respeito desse método, o autor assinala que não é uma criação dos muçulmanos. Bem antes, os judeus, ao tratar da transmissão da Lei e da doutrina rabínica, faziam uso dos “transmissores da Tradição” [*shalshélet há-qabbalah*] – ver a mesma obra, p. 43)

<sup>848</sup> **MIQUEL**, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l’EHESS, 2001, p. 31.

<sup>849</sup> **ibid.**, (“É assim que a história é, fundamentalmente, a ciência da tradição.”)

A literatura relacionada aos *hadith* aborda o tema da viagem à procura do conhecimento, colocando-a como um caminho para alcançar a graça divina. As conseqüências dessa elevada valorização da viagem permitem afirmar que a civilização islâmica medieval, “in the fullest sence owed its vibrancy to constant movement”.<sup>850</sup> Entre os temas recorrentes na literatura sobre as Tradições do Profeta é possível citar os que incluem os professores e seus alunos entre os seres humanos mais valiosos, a alta consideração com que é tratada a preservação e divulgação do conhecimento – aí incluída a viagem como instrumento dessa procura – e a aquisição do saber concebida como uma graça de *Allah*, que permite reduzir as diferenças entre os homens decorrentes de linhagens e de hierarquias de poder.<sup>851</sup>

Com a autoridade de provir das lições deixadas por Maomé, a viagem como método de estudo foi, durante a Idade Média, assumida como um dever por todos os que aspiravam a integrar o círculo dos eruditos. E nesse sentido não havia diferenças significativas entre aqueles, cujas inclinações os levavam a especializar-se em ciências corânicas, ou os que preferiam as ciências naturais, como a astronomia, as matemáticas, a medicina, que também adquiriram grande desenvolvimento. A viagem pode ser considerada um tema que “unificou a história” do Islã medieval.<sup>852</sup>

Referencie-se o fato que, partilhando com a Cristandade a “autoridade da voz”, o Medievo islâmico também esteve fortemente dominado pela escrita. A questão que se colocou, como conseqüência dessa duplicidade, foi definir o estatuto de cada uma delas. Na transmissão do saber, poderia o livro substituir o mestre? Isto é, a escrita assumiria, por si só, a autoridade de fazer ingressar alguém no círculo restrito dos sábios? A resposta foi: Não. Durante um longo período, pelo menos até o século X, a supremacia incontestável correspondeu ao mestre.

(...) les livres ne parlent pas par eux-mêmes; il faut, en toute circonstance, une autorité pour les faire parler. En jouant le maître contre le livre, la culture islamique a institué la règle selon laquelle on ne peut accéder à la condition savante en se autorisant de soi. On n’y parvient que par filiation.<sup>853</sup>

<sup>850</sup> GELLENS, Sam I. The search for knowledge in medieval Muslim society: a comparative approach. In: EICKELMAN Dale F., PISCATORI, James (org.) *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. Londres: Routledge. 1990, p. 51. (“No sentido mais completo, deve a sua vibração ao constante movimento.”)

<sup>851</sup> Ver: GELLERS, Sam I. The search for knowledge in medieval Muslim society: a comparative approach. In: EICKELMAN, Dale F., PISCATORI, James (org.) *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. Londres: Routledge. 1990, p. 53.

<sup>852</sup> GELLERS, Sam I. The search for knowledge in medieval Muslim society: a comparative approach. In: EICKELMAN Dale F., PISCATORI, James (org.) *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religius imagination*. Londres: Routledge. 1990, p. 56.

<sup>853</sup> TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 16. (“(...) os livros não falam por si próprios; é preciso, em qualquer situação, uma autoridade para fazê-los falar. Jogando o mestre contra o livro, a cultura

Façamos uma digressão para assinalar que, no século XIV, a questão da necessidade ou não de um mestre continuava colocada, pelo menos em relação a certo tipo de conhecimento. Por volta do ano 1374, surgiu uma polêmica em Granada envolvendo esse problema. Quando um crente, a partir de um apelo pessoal, optava por iniciar-se no sufismo, isto é, na corrente mística do Islã, ele se transformava em um *murid*,<sup>854</sup> um aspirante a místico. Nessa condição, devia pertencer ao grupo de um dos mestres. Mas, entre os *muridin* (plural de *murid*) desse reino de al-Andalus, surgiu um questionamento a essa exigência. Alguns deles aspiravam a passar pelo rito iniciático através de suas próprias leituras, sem submeter-se à autoridade de nenhum mestre.

Surgiu assim uma polêmica que transcendeu o círculo dos sufistas – acabou envolvendo sábios especialistas em *hadith* e em direito (*fiqh*) e homens de reconhecida e sólida experiência na vida espiritual – e também alcançou a outra margem do Mediterrâneo, chegando a envolver especialistas da cidade de Fez. Sem ser convidado a entrar na polêmica, Ibn Khaldun – que obviamente não era um místico, mas estava residindo nessa cidade – decide emitir a sua opinião e o faz através de uma longa e minuciosa *fatwa*, uma sentença jurídica. Nela, analisa tanto aspectos relativos ao direito como outros, decorrentes da sua também sólida formação corânica.<sup>855</sup>

Não é fácil resumir a opinião emitida pelo futuro autor da *Muqaddimah*, já que ela é ampla e apresenta nuances, derivadas de considerações diversas sobre a *Sunna*, os *hadith*, os diferentes tipos possíveis de conhecimento – inclusive o místico e o profético – e sobre o papel do ensino e as qualificações necessárias para o mestre. Porém, é possível dizer que, em certas circunstâncias, Ibn Khaldun considera que acolher-se à orientação de um mestre é imprescindível.

Se no século XIV, quando a predominância da escrita sobre a oralidade no mundo islâmico já era nítida, a polêmica sobre o estatuto do livro e do mestre ainda despertava paixões, não é de se estranhar que nos séculos anteriores os aspirantes ao estudo tivessem que se inserir no contexto dos sábios mais prestigiosos, para os quais “on plie bagage et on charge les bêtes”.<sup>856</sup> Aqueles que quisessem se aprofundar nas ciências religiosas, obrigatoriamente

---

islâmica institui a regra, segundo a qual não se pode atingir a condição de sábio autorizando-se por si mesmo. Só se chega a ela por filiação.”)

<sup>854</sup> *Murid* é a palavra árabe para o noviço, o aspirante a místico; o termo é utilizado exclusivamente pelo sufismo (a corrente mística do Islã).

<sup>855</sup> **IBN KHALDUN.** *La Voie et la Loi ou Le Maitre et le Juriste*. Paris: Sindbad: 1991. (Traduzido do árabe, anotado e comentado por René Pérez)

<sup>856</sup> **TOUATI,** Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 17. (“arrumamos as malas e partimos”)

deviam pertencer ao entorno de algum dos “tradicionalistas” (*muhaddithun*),<sup>857</sup> e segui-los aonde eles lecionassem, fosse no Iraque, no Irã, na Síria ou no Egito.

De ce rapport privilégié de maître à disciple découle un premier corollaire représenté par une véritable institution : la «pérégrination à la recherche de la science» (essentiellement le *hadith*). En effet, le plus souvent, après une formation élémentaire, mais aussi parfois poussée, dans sa localité natale, l'étudiant en formation se rend dans les diverses villes au monde musulman, surtout là où un ou plusieurs maîtres se sont fait une réputation dans l'une des disciplines «musulmanes», pour y entendre des leçons ou pour participer à des cercles savants.<sup>858</sup>



Figura 5. *O mestre e o seu discípulo*

Ilustração em miniatura do século XIII, originária da Alta Mesopotâmia. Trata-se da obra de um copista da cidade de Mosul (no território do Iraque atual), que faz parte de um manuscrito árabe de 1229, conservado na Biblioteca Suleymaniye, de Istambul. A ilustração mostra a relação entre o mestre e o aluno – uma relação paradigmática do alto conceito que o estudo manteve durante todo o Medievo islâmico.

<sup>857</sup> Esses sábios ficaram conhecidos como os “tradicionalistas” (*muhaddithun*) porque consagraram as suas vidas à recopilção e transmissão da Tradição do Profeta, os *hadith*.

<sup>858</sup> GARCIN, Jean-Claude (Org.) *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, v.2. (Sociétés et cultures). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 333 (Dessa relação privilegiada de mestre para discípulo resulta uma primeira consequência representada por uma verdadeira instituição: a “peregrinação em busca da ciência” (essencialmente o *hadith*). Efetivamente, com frequência, após uma formação elementar, mas também às vezes substancial, em sua cidade natal, o estudante em formação se submete nas diversas cidades ao mundo muçulmano, sobretudo onde um ou vários mestres ganharam reputação em uma das disciplinas ‘muçulmanas’, para ouvir as lições ou participar de círculos eruditos.”)



Uma passagem da *rihla* de Ibn Battuta não deixa dúvidas quanto ao alto conceito de que gozavam esses sábios na sociedade islâmica medieval. Durante a estadia no Afeganistão, ele diz ter visitado o túmulo de Bukhari, o autor da compilação de *hadith* tida como a mais correta:

Visité en Bujara la tumba del sabio imán Abu Abdallah al-Bujari, jeque de los musulmanes y autor de una compilación de tradiciones cuyo título es *al-Yami' as-Sahih* (La colección verídica). Sobre la tumba hay un epitafio que reza : “ Esta es la tumba de M. B. Ismail al-Bujari que compuso tales y tales obras.” Esto es lo que se lee en los sepulcros de los sabios de Bujara: sus nombres y los títulos de sus libros.<sup>859</sup>

Para serem acolhidos por algum desses grandes mestres, muçulmanos de al-Andalus e do Magreb se lançavam à aventura da viagem, visitando o Egito e o Oriente, em particular cidades como Alexandria, Cairo, Bagdá e Damasco. Os muçulmanos orientais podiam fazer o percurso inverso para encontrar os sábios de Córdoba, Fez e Granada. Às vezes, a viagem – que “solía ser uno de los requisitos más importantes de la carrera intelectual de un letrado arabomusulmán durante el Medievo”<sup>860</sup> – coincidia com a peregrinação a Meca. A partir da Península Arábica, o peregrino continuava sua experiência rumo à Ásia Central e até à Índia e à China.

Comoquiera que sea, a su vuelta el peregrino, ennoblecido con el título de *hayy* (peregrino), es tenido por una especie de héroe; pues el haber recorrido grandes distancias, soportado fatigas sin cuento, sorteado toda clase de peligros, arriesgado su vida para llegar a la “Casa Sagrada” le confieren un carácter cuasi santo.<sup>861</sup>

Há numerosos exemplos de sábios que utilizaram a viagem como forma de completar a sua instrução. Paulo Farah cita casos destacados, como o do filósofo Al-Fárábi (c. 870-950), que

viagrou bastante durante sua formação, e para escrever comentários aristotélicos e relevantes obras originais; deslocou-se de sua cidade natal no Turquestão para

<sup>859</sup> **IBN BATTUTA**, *A través del Islam*. Madri: Alianza Editorial. 2005, p. 485. (“Visitei em Bujara o túmulo do sábio *imam* Abu Abdallah al-Bujari, xeque dos muçulmanos e autor de uma compilação de tradições cujo título é *al-Yami' as-Sahih* (A coleção verídica). Sobre o túmulo há um epitáfio que diz : “Este é o túmulo de M. B. Ismail al-Bujari que compôs tais e tais obras.” Isto é o que se lê nos sepulcros dos sábios de Bujara: seus nomes e os títulos de seus livros.”)

<sup>860</sup> **MAILLO SALGADO**, Felipe. Introducción. In: **IBN YUBAYR**. *A través del Oriente (rihla)* Madri: Alianza Literaria. 2007, p. 26. (“costumava ser um dos requisitos mais importantes da carreira intelectual de um sábio árabe-muçulmano durante o Medievo”)

<sup>861</sup> **ibid.**, (“Seja como for, ao voltar, o peregrino, enaltecido com o título de *hayy* (peregrino), é tido como uma espécie de herói; pois o fato de ter percorrido grandes distâncias, suportado cansaço de toda índole, superado toda classe de perigos, arriscado a sua vida para chegar à “Casa Sagrada” lhe conferem um caráter quase santo.”)

Bagdá, Alepo, Damasco e Cairo; Abu-Hamid al-Ghazáli (1058-1111) foi transformado por suas viagens de Tus, na Pérsia, a Jerusalém, Damasco e Meca, depois de sua marcante atuação como jurista em Bagdá.<sup>862</sup>



Figura 6. *O certificado do peregrino*

A viagem em peregrinação era tão ritualizada que os viajantes recebiam um certificado após a realização da mesma, atestando o seu feito.

A ilustração mostra um desses certificados, datado do século XII. (Foto de Dominique Sourdel.)

Felipe Maillo Salgado<sup>863</sup> também relaciona vários estudiosos, no caso andaluzes, que se deslocaram para o Oriente Próximo com o objetivo de aperfeiçoar os seus conhecimentos.

Por no citar más que andalusíes, tenemos noticias desde el siglo XI de personajes conocidos que realizaron esa clase de viaje: Ibn Habib (m. 238/852), que recorrió el Oriente en busca de saber; el cordobés Yahya b. Umar (m. 283/896), que para

<sup>862</sup> FARAH, Paulo Daniel. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*. Rio de Janeiro: BN, 2007 (Obs: Texto gentilmente cedido pelo autor).

<sup>863</sup> O filólogo e arabista espanhol Felipe Maillo Salgado é professor de Estudos Árabes e Islâmicos da Universidade de Salamanca e, além de sua tradução comentada da *rihla* de Ibn Yubayr, também traduziu para o espanhol outras obras árabes, como a *História de al-Andalus*, de Ibn al-Kardabús.

instruirse viajó a al-Qayrawān e después a Fustat; su paisano contemporáneo Baqi b. Majlad (m. 276/889), que anduvo de un lado para otro por el dominio islámico para recoger tradiciones proféticas.<sup>864</sup>

Alguns desses sábios quase pagam com a própria vida essa experiência, como é o caso do andaluz do século X, Ibn al-Qallas:

Otro de estos precursores es Ibn al-Qallas (270/883-337/948), sabio de la provincia de Málaga que se dirigió a Oriente, donde permaneció siete años, desde al-Andalus, estudiando con cantidad de maestros por el camino, en al-Qayrawān, Túnez, Egipto y Arabia, lugar en el que enfermó, no pudiendo seguir hacia la India, cuyo objeto sería a buen seguro el comercio. Hubo de quedarse en La Meca, donde hizo repetida la peregrinación, y después de sucesivas estancias en Egipto, se embarcó en Damietta para regresar a su tierra; pero naufragó cerca de Egipto, perdiendo casi todos sus libros. Todavía en Trípoli estudió con otro maestro antes de volver a al-Andalus en 299/903.<sup>865</sup>

Os desafios da viagem, que na maior parte das vezes implicava longas, perigosas e cansativas jornadas em diferentes meios de transporte, quando não fome e doenças, eram o preço a ser pago para aprofundar os conhecimentos:

A viagem funciona como uma ponte que abre caminho para uma esfera de pesquisa comparativa através da cultura e da história sem pressupor qualquer conteúdo particular. Destarte, revela-se não apenas uma associação transcultural de mobilidade e conhecimento, mas também um extraordinário conjunto de ansiedades e ambivalências comuns ocasionadas pela viagem. Essas ansiedades se vinculam em parte aos riscos inevitáveis que um viajante pode enfrentar – Ibn Khaldun perdeu sua família e todos os seus pertences num naufrágio no século XIV, e o viajante tangerino Ibn Baṭṭūṭa foi roubado e escapou por pouco da Peste Negra no mesmo século – riscos e esforços refletidos na ligação etimológica entre *travel* (viagem) e *travail* (trabalho, lida).<sup>866</sup>

Os próprios riscos dos deslocamentos eram vistos como fonte de experiências enriquecedoras, já que os perigos não eram uma exceção. Os viajantes sabiam que, ao empreender a viagem para longas distâncias, estariam enfrentando situações que lhes

<sup>864</sup> MAILLO SALGADO, Felipe. Introducción. In: IBN YUBAYR. *A través del Oriente (rihla)* Madri: Alianza Literaria. 2007, p. 27. (“Para citar somente andaluzes, temos notícias desde o século XI de personagens conhecidos que realizaram esse tipo de viagem: Ibn Habib (m. 238/852), que percorreu o Oriente à procura de conhecimento; o cordobês Yahya b. Umar (m. 283/896), que para instruir-se viajou a al-Qayrawān e depois a Fustat; seu contemporâneo Baqi b. Majlad (m. 276/889), que percorreu de um lado para o outro o domínio islâmico para recolher tradições proféticas.”)

<sup>865</sup> *ibid.*, (“Um outro desses precursores é Ibn al-Qallas (270/883-337/948), sábio da província de Málaga que viajou para o Oriente, onde permaneceu sete anos, desde al-Andalus, estudando com vários professores pelo caminho, em al-Qayrawān, Túnis, Egito e Arábia, local no qual caiu doente, não podendo seguir para a Índia, cujo objetivo seria quase com certeza o comércio. Teve que ficar em Meca, onde fez reiteradamente a peregrinação e, depois de permanecer várias vezes no Egito, embarcou em Damietta de regresso para a sua terra, mas naufragou perto de Egito, perdendo quase todos os seus livros. Em Trípoli ainda estudou com outro mestre antes de voltar para al-Andalus em 299/903.”)

<sup>866</sup> FARAH, Paulo Daniel. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*. Rio de Janeiro: BN, 2007 (Obs: O texto foi cedido gentilmente pelo autor).

poderiam, inclusive, custar a vida. Por isso, entre as providências recomendadas a quem pretendia partir estava a de pagar todas as dívidas e deixar por escrito um testamento, validado por testemunhas. E, mais importante ainda: jamais partir em sexta-feira, entre o amanhecer e o meio-dia.<sup>867</sup> Segundo se acreditava, os dias mais propícios para iniciar uma viagem eram as segundas e as quintas-feiras. Aconselhava-se, também, a preparar-se com uma purificação ritual e orações com pedidos de proteção.<sup>868</sup>

Muitos dos conselhos estavam reunidos em manuais, nos quais se incluíam regras de higiene a serem adotadas durante os deslocamentos e também dietas, destinadas a advertir os viajantes a respeito de alimentos que poderiam lhes causar problemas se misturados de forma inadequada. Essas recomendações iam acompanhadas de receitas apropriadas para as diversas circunstâncias.<sup>869</sup> Os cuidados sugeridos eram particularmente detalhados em relação à água de beber. Para a eventualidade de encontrar somente água de qualidade duvidosa, recomendava-se levar sempre um pouco de argila do país de origem, para purificá-la, atuando como um filtro das impurezas.<sup>870</sup> A existência desses manuais e as providências recomendadas sugerem que “le voyage est un geste social et rituel hautement codifié”<sup>871</sup> e que “on ne l’entreprend pas comme on veut mais comme l’exige la société”.<sup>872</sup>

Mesmo se a motivação central da viagem não fosse o estudo, mas a peregrinação ritual a Meca, os deslocamentos não se esgotavam na visita aos Lugares Santos. Costumavam ir além, num esforço por apreender o máximo possível daquele espaço dominado pelo Islã. Do ponto de vista temporal também a viagem ficava indefinida, pois não havia um período rigoroso a ser respeitado para ir e voltar; podia durar até o próprio fim da vida. Havia, pois, nesse ritual um ritmo e uma abrangência particular:

Il y a là un rythme de vie: on part, on ne va pas suivre des cours pour avoir rapidement un diplôme, on reste avec le maître, on vit avec lui, jusqu’à ce que un jour il vous dise: “Écoute, tu sais tout ce que je sais, tu peux t’en aller.” Et l’on repart, sans aucun programme.<sup>873</sup>

<sup>867</sup> TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 285.

<sup>868</sup> *ibid.*

<sup>869</sup> *ibid.*, p. 286.

<sup>870</sup> *ibid.*

<sup>871</sup> *ibid.*, p. 287. (“a viagem é um ato social e ritual altamente codificado”)

<sup>872</sup> *ibid.*, (“não se empreende a viagem como se quer, mas como o exige a sociedade”)

<sup>873</sup> BENCHEIKH, Jamel Eddine. MIQUEL, André. *D’Arabie et d’Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob. 1992, p. 141. (“Há ali um ritmo de vida: viaja-se, não se seguem cursos para ter logo um diploma, acompanha-se o mestre, vive-se com ele, até que um dia ele lhe diga: ‘Escute, você sabe tudo o que eu sei, pode partir.’ E o discípulo parte novamente, sem nenhum programa.”)

Ao contrário de outras religiões, nas quais a teologia é o principal interesse dos estudiosos, no islamismo os eruditos entregavam-se com igual paixão ao estudo da Lei e de sua aplicação na vida cotidiana. É óbvio que tanto em função de suas origens como de seu desenvolvimento, a lei islâmica (*sharia*) e o direito muçulmano (*fiqh*<sup>874</sup>) – a interpretação da *sharia* pelos juristas do Islã – não podem ser assimilados mecanicamente aos correspondentes ocidentais. Os cristãos dos primeiros séculos utilizaram as ferramentas herdadas do sistema legal do Império Romano para enfrentar as novas situações e, num processo longo e não livre de experiências traumáticas, as esferas da religião e do direito foram separadas. Mas, no caso do Islã, o processo não seguiu um curso semelhante. O império árabe-islâmico não encontrou nenhum “sistema legal coerente anterior”<sup>875</sup> para valer-se dele, e além disso, para os muçulmanos, a submissão à vontade de Deus é o mandamento maior; é dele que emanam as leis que regulam a conduta dos fiéis e da sociedade.

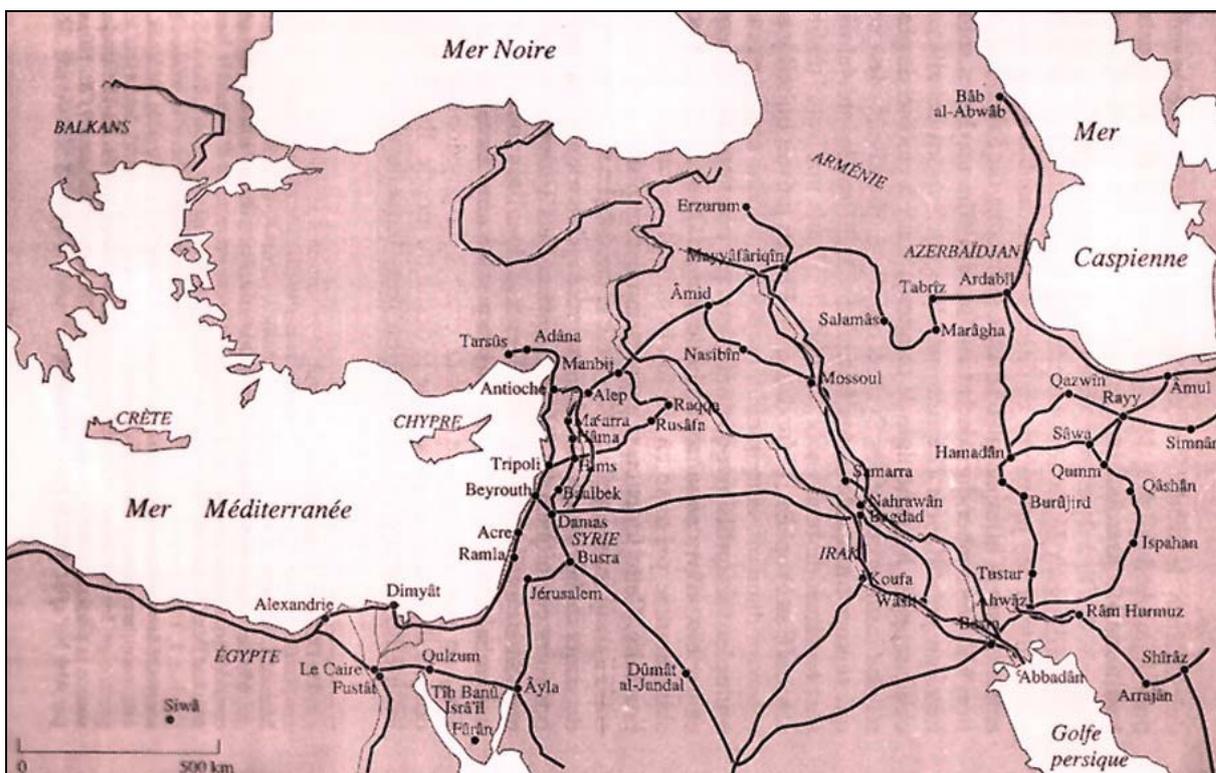
O conceito de uma lei divina é, evidentemente, muito antigo no Oriente semítico; no Islã, o conceito de Lei decorre, muito naturalmente, do Alcorão, onde Deus aparece ordenando, proibindo, premiando e castigando.<sup>876</sup>

Assim, na sua origem, o direito islâmico, como aconteceu também na religião judaica, não era uma disciplina independente. O seu fundamento era a própria Revelação e, por fazer a lei parte da religião, os juristas eram ao mesmo tempo teólogos. Disso, depreende-se que o direito muçulmano é basicamente um conjunto de regras destinadas a satisfazer a Deus, seja no culto ou nas relações de cada fiel com a comunidade.

<sup>874</sup> A primeira parte dos livros de *fiqh* corresponde às leis que governam a conduta do homem em relação a Deus (os atos de culto ou de obediência), tais como a oração, o jejum, a esmola e a peregrinação. (Ver ALDEN WILLIAMS, John. *Islamismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1964, p. 73.)

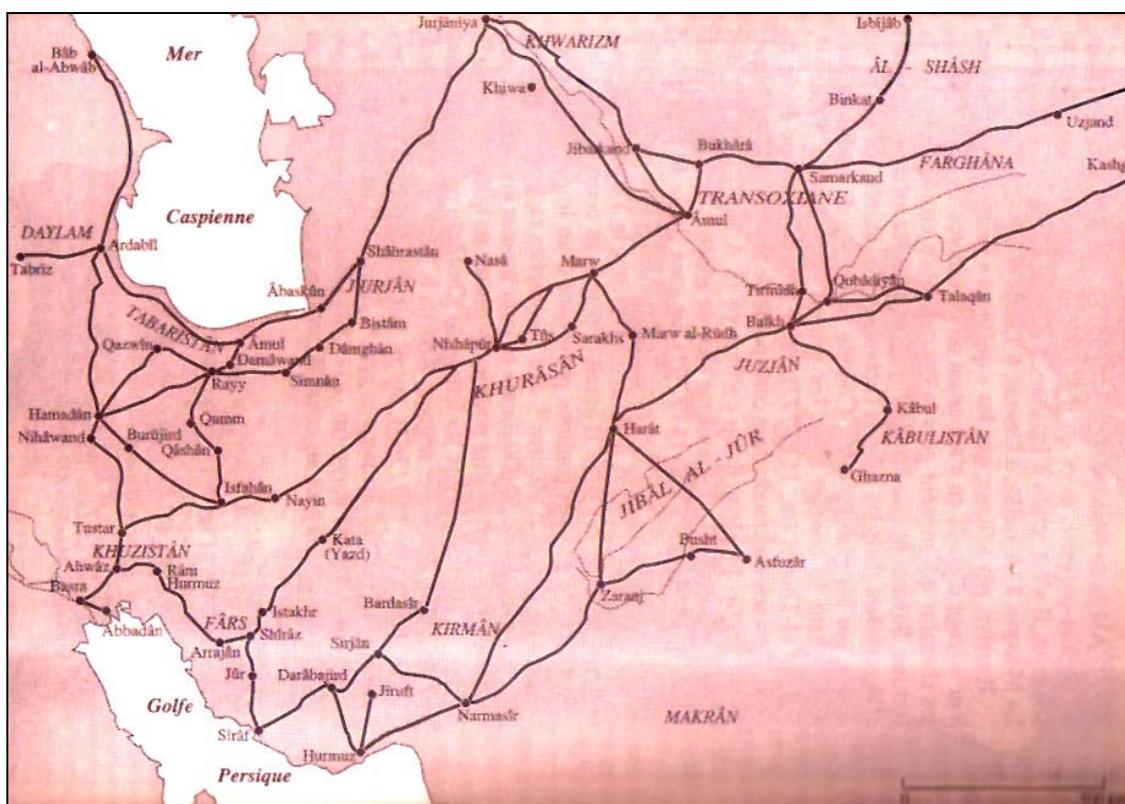
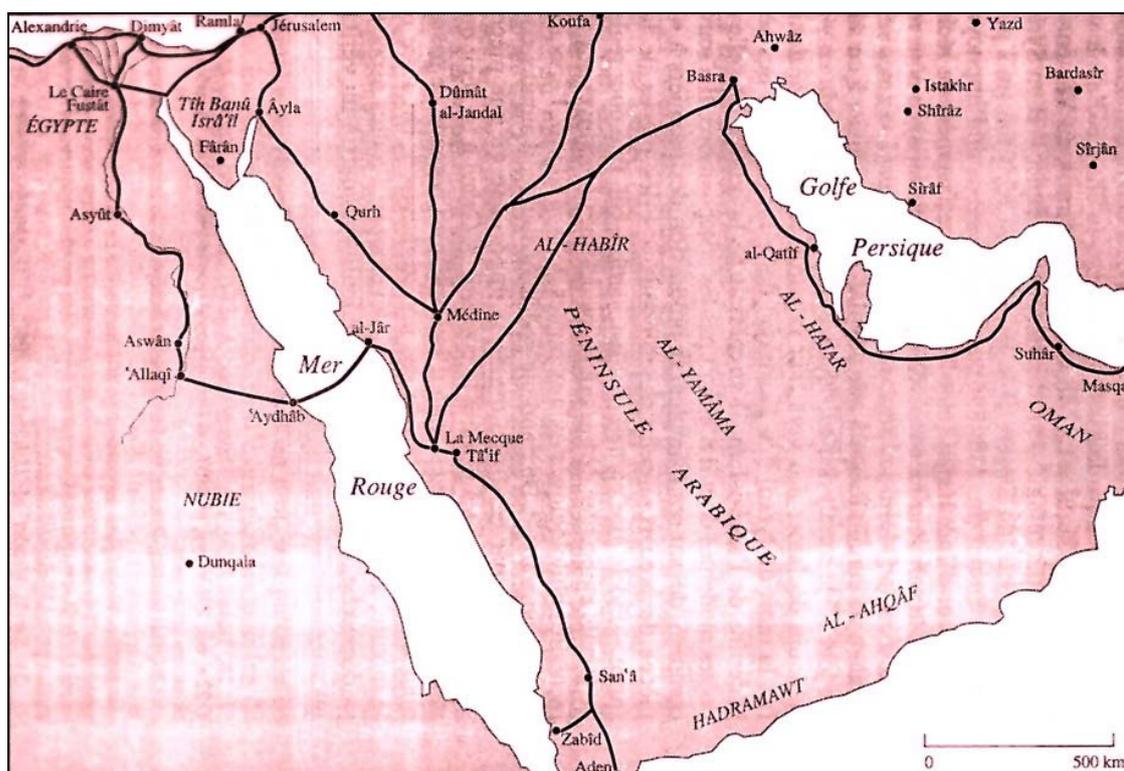
<sup>875</sup> ALDEN WILLIAMS, John. *Islamismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1964, p. 71.

<sup>876</sup> **ibid.**



Mapas 17 e 18. *Itinerários mais habituais das viagens no Medievo islâmico (na parte ocidental e central dos domínios do Islã - I e II)*

Os dois mapas acima mostram os deslocamentos mais habituais - no Ocidente dos territórios de *dar al-Islam* e na Ásia Menor - dos sábios e peregrinos muçulmanos na Idade Média, fundamentalmente no período em torno do século X. Nessa época, começam estudos sistemáticos no espaço da *ummah*, que posteriormente darão origem à historiografia, literatura de viagens e geografia muçulmanas.



Mapas 19 e 20. *Itinerários mais habituais das viagens no Médio islâmico (Península Arábica e Ásia – III e IV)*

Os mapas acima mostram, respectivamente, os deslocamentos mais habituais na Península Arábica e na parte mais oriental do *dar al-Islam*, no período em torno do século X.

Para o Ocidente, que acabou separando os domínios do sagrado e do profano, do público e do privado, do indivíduo e da comunidade, é difícil entender que, no Islã, “la finalidad de la *charia* es organizar la Ciudad de Dios en la Tierra”.<sup>877</sup>

Man has been created to do homage to the unity of God, to adore his Creator, to praise Him, to serve Him. God has placed him in the center of the universe so that he may have the authority over it and be his king, or rather its administrator. The *homo islamicus* is essentially a man “submissive” (*muslim*) to the will of God. What distinguishes him is just his total ascendancy of God over all his behavior, this need to involve God in even the smallest detail of his life. The Muslim is a man living under the eye of God, and Muslim society is a theocentric society.<sup>878</sup>

Porém, se bem é verdade que o direito muçulmano, na sua origem, não era uma disciplina independente e se nutria do texto sagrado, os versículos do Corão tanto se referem a questões estritamente religiosas como a aspectos de caráter jurídico, visando regular a vida individual e coletiva e indicando sanções para os delitos. E foi essa abrangência que obrigou a ir delimitando os campos, se não na sua raiz, pelo menos no que diz respeito ao estudo, tratamento e implementação.<sup>879</sup> Por esse motivo, começou a ser desenvolvida a nomenclatura jurídica propriamente dita, sendo definida a *Sharia* como a “Lei Islâmica”, constituída pelo Corão e a *Sunna* do Profeta, aos quais se somam o *Iyma*, ou consenso dos fiéis,<sup>880</sup> e o *Qiyas*, ou juízos por analogia.<sup>881</sup>

Na Introdução da *Muqaddimah*, Ibn Khaldun explica o processo que levou a transformar o estudo da Lei em uma ciência:

Ya establecido el Islam solidamente y afirmadas las raíces de su religión, los pueblos de remotas regiones lo recibieron de manos de sus adherentes. Más, con el correr del tiempo aquellas doctrinas iban sufriendo ciertas modificaciones; numerosas máximas habían sido extraídas de los textos sagrados a efectos de aplicarlas a la solución de otros tantos casos que se presentaban continuamente ante

<sup>877</sup> LAMAND, Francis. La Charia o ley islámica. In: BALTA, Paul. *Islam.Civilización y Sociedades*. México: Siglo Veintiuno Editores (S/d), p. 27. (“a finalidade da *sharia* é organizar a Cidade de Deus na Terra”)

<sup>878</sup> ANAWATI, Georges. Philosophy, theology and mysticism. In: SCHACHT, Joseph (org.). *The Legacy of Islam*. Oxford: Clarendon Press. 1974, p. 352. (“O homem foi criado para prestar homenagens a unidade de Deus, para adorar seu Criador, para louvar a Ele, para servir a Ele. Deus colocou o homem no centro do universo de modo que ele tivesse autoridade sobre o mundo e pudesse ser seu rei ou, de preferência, seu administrador. O *homo islamicus* é essencialmente um homem “submisso” (*muslim*) à vontade de Deus. O que o distingue dos demais é o total predomínio de Deus sobre seu comportamento, a necessidade de envolver Deus em todo e qualquer detalhe de sua vida. O muçulmano é um homem que vive sob os olhos de Deus, e a sociedade muçulmana é uma sociedade teocêntrica.”)

<sup>879</sup> VIVANCO, Luis Ignacio. Las Escuelas Jurídicas del Islam. Breve estudio histórico. In: *Analogia. Revista de Filosofía, investigación y difusión*. Ano 12. n<sup>o</sup> 2. México, DF. Julho-dezembro de 1998, p. 108.

<sup>880</sup> O consenso dos fiéis foi mudando com o tempo, já que a comunidade de crentes foi aumentando e não era possível recorrer ao consenso de todos; em conseqüência, o *Iyma* passou a ser uma responsabilidade dos *ulemás* (plural de *alim* = sábio), os estudiosos encarregados de interpretar o Livro Sagrado, de acordo com normas já estabelecidas.

<sup>881</sup> O *Qiyas* é a aplicação a um problema novo dos princípios que conduziram a adotar uma decisão preexistente que por algum motivo possa ser equiparada ao problema que deve ser resolvido.



los tribunales, haciendo sensible la necesidad de un código que preservase la justicia de los yerros. El conocimiento de la Ley tornose entonces una ciencia, una facultad por adquirir, que exigía estudios regulares, convirtiéndose bien pronto en uno de los tantos oficios y profesiones (...)<sup>882</sup>

A complexidade derivada das múltiplas fontes do direito islâmico – que exigia, como destaca Ibn Khaldun, “estudos sistemáticos” – fez com que durante o processo de codificação da Lei surgissem “escolas” jurídicas, que na verdade eram correntes de pensamento destinadas a sistematizar a interpretação e as análises teóricas dos estudiosos da Lei. Das várias escolas surgidas nos primeiros séculos do Islã, quando passaram a ser identificadas por áreas geográficas – a escola do Iraque, de Medina, da Síria, entre outras – cristalizaram e subsistiram quatro, que representavam

a ortodoxia da maioria muçulmana, ou melhor a sua *orto praxe* (como um orientalista observou penetrantemente): pois os muçulmanos, consoante a sua ênfase na Lei, preocupam-se mais com aquilo que o homem faz do que com o que ele crê (...)<sup>883</sup>

Essas escolas, cujos preceitos definem como devem ser desempenhados os deveres religiosos e como se interpreta a Lei, levam nomes derivados dos seus fundadores: a hanafita,<sup>884</sup> herdeira das escolas de Kufa e de Basra, expandiu-se por Iraque, Kurasan, Turquia e, posteriormente, nas províncias otomanas; a maliquita,<sup>885</sup> filha da antiga escola de Medina, espalhou-se pelo Magreb, al-Andalus e Egito; a shafiita<sup>886</sup> foi também muito importante no Iraque, Kurasan e Transoxiana; e a hanbalita<sup>887</sup> se implantou em Bagdá, Síria, Palestina e na Mesopotâmia. Todo fiel sunita deve seguir uma delas.<sup>888</sup>

<sup>882</sup> **IBN JALDUN**, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 132. (“Já estabelecido o Islã solidamente e afirmadas as raízes de sua religião, os povos de remotas regiões receberam-no das mãos de seus seguidores. Porém, com o passar do tempo aquelas doutrinas iam sofrendo certas modificações; numerosas lições tinham sido extraídas dos textos sagrados com o intuito de aplicá-las na solução de outros casos que se apresentavam continuamente perante os tribunais, fazendo sentir a necessidade de um código que preservasse a justiça dos erros. O conhecimento da Lei se transformou, então, em ciência, em um saber a ser adquirido, que exigia estudos regulares, virando rapidamente um dos tantos ofícios e profissões (...).”)

<sup>883</sup> **ALDEN WILLIAMS**, John. *Islamismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1964, p. 72.

<sup>884</sup> A escola hanafita deve o seu nome a Abu Hanifa, sábio nascido em Kufa e morto em 767 em Medina.

<sup>885</sup> A escola maliquita honra o nome de Malik ibn Anas (m. em 795 em Medina). Pertenciam à escola maliquita Ibn Khaldun e Ibn Battuta, ambos juizes (*cadis*).

<sup>886</sup> A escola shafiita leva o nome em memória do sábio Shâfi’i, morto em 820, no Egito.

<sup>887</sup> Esta escola leva o nome em homenagem a Ibn Hanbal, morto em 855 em Bagdá. Com poucos seguidores quando surgiu, foi redescoberta no século XVIII por Muhammad Abdel Wahhad, o idealizador do Estado teocrático saudita, e constituiu uma das fontes de inspiração dos fundamentalistas islâmicos do século XX e XXI. (Mais informação ver: **VIVANCO**, Luis Ignacio. Las Escuelas Jurídicas del Islam. Breve estudio histórico. In: *Analogia. Revista de Filosofía, investigación y difusión*. Ano 12. nº 2. México, DF. Julho-dezembro de 1998.)

<sup>888</sup> Para explicar sucintamente o teor da interpretação jurídica de cada escola, Roger Garaudy, na sua obra *Los integrismos. Ensayos sobre los fundamentalismos en el mundo*, editada originalmente em francês em 1990, afirma que Abu Hanifa e Muhammad bin Idris al Shafii, fundadores das escolas hanafita e shafiita, respectivamente, buscavam adaptar a lei islâmica aos tempos e às sociedades em que viviam, enquanto que Ibn Hanbal e Ibn Tamimiya, o seu discípulo,

Embora o sunita possa sentir que a sua própria escola é, de algum modo, “melhor” do que qualquer dessas quatro – e houve ocasiões de tensão política e religiosa entre uma escola e outra – a posição oficial é, todavia, que todas as quatro são legítimas e aceitáveis.<sup>889</sup>

Durante a sua visita à cidade de Sanub, na Península de Anatólia, Ibn Battuta relata um episódio que mostra pequenas diferenças entre as práticas religiosas dos habitantes da localidade e as do Magreb, justificando-as como uma consequência das especificidades nos ritos seguidos nas diferentes escolas jurídicas. No seu relato, encontra-se um interessante testemunho da estreita relação existente entre a religião e a jurisprudência. Diz ele:

Cuando entramos en Sanub, la gente nos vio rezar con las manos caídas. Ellos son *hanafites* y no conocen la escuela de Malik<sup>890</sup> ni su manera de rezar: según el rito *maliquí*, es preferible hacerlo con las manos caídas, a lo largo de los costados.<sup>891</sup>

Os xiitas não seguem nenhuma dessas quatro escolas jurídicas, mas também não elaboraram normas essencialmente diferentes das seguidas pela corrente majoritária do Islã. Possivelmente, isso se deveu ao fato de ambas as comunidades terem permanecido em estreito contato ao longo dos séculos, influenciando-se mutuamente.<sup>892</sup>

Muçulmano sunita e *cádi* da escola maliquita, Ibn Khaldun questiona duramente a jurisprudência xiita. No Capítulo dedicado à ciência da partilha das heranças, ele comenta que os especialistas em direito surgiram no mundo islâmico “cuando las ciudades fundadas por los musulmanes tomaron su correspondiente incremento y el analfabetismo de los árabes hubo desaparecido a consecuencia de su aplicación al estudio del Libro”;<sup>893</sup> faz então uma análise da evolução dessa “ciência” e, nesse contexto, define a estrutura da jurisprudência (sunita).

---

fundadores da escola hanbalita, convocavam a adaptar a sociedade e os tempos em que viviam aos princípios que eles acreditavam ser os originais da primeira comunidade de crentes, considerada como o Estado islâmico ideal. (Citado por Luis Ignacio Vivanco; ver: **VIVANCO**, Luis Ignacio. Las Escuelas Jurídicas del Islam. Breve estudio histórico. In: *Analogia. Revista de Filosofía, investigación y difusión*. Ano 12. n<sup>o</sup> 2. México, DF. Julho-dezembro de 1998, p. 119.)

<sup>889</sup> **ALDEN WILLIAMS**, John. *Islamismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1964, p. 73.

<sup>890</sup> Malik ibn Annas, autor do primeiro tratado extenso de direito islâmico que chegou até os dias de hoje, é o fundador dessa escola, caracterizada por ser bastante estrita; por ter sido ele um famoso juiz e erudito de Medina, a escola também recebeu o nome de “medinesa”. (Mais informações, ver: **VIVANCO**, Luis Ignacio. Las Escuelas Jurídicas del Islam. Breve estudio histórico. In: *Analogia. Revista de Filosofía, investigación y difusión*. Ano 12. n<sup>o</sup> 2. México, DF. Julho-dezembro de 1998.)

<sup>891</sup> **IBN BATTUTA**, *A través del Islam*. Madri: Alianza Editorial. 2005, p. 443. (“Quando entramos em Sanub, o pessoal nos viu rezar com as mãos caídas. Eles são *hanafitas* e não conhecem a escola de Malik nem sua maneira de rezar: segundo o ritual *maliquita*, é preferível fazê-lo com as mãos caídas, ao longo do corpo.”)

<sup>892</sup> Poucas modificações foram incorporadas pelos xiitas, talvez sendo a única expressiva a que diz respeito ao direito de herança, que, no caso dessa minoria muçulmana, é muito independente em relação à letra do Corão. (Para mais detalhes, ver o texto “Islamic Religious Law”, de Joseph Schacht, pp. 392-403. In: **SCHACHT**, Joseph (org.). *The Legacy of Islam*. Oxford: Clarendon Press. 1974)

<sup>893</sup> **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 807. (“quando as cidades fundadas pelos muçulmanos alcançaram seu correspondente incremento e o analfabetismo dos árabes desaparecera em consequência de sua dedicação ao estudo do Livro”)

Informa, a seguir, que os xiitas desenvolveram o seu próprio sistema, “una escuela de jurisprudencia que les era particular”.<sup>894</sup> Seus doutores – continua o historiador – defendiam o princípio de que vários dos Companheiros (do Profeta) “eran de reprobar y que los *imames* (shiítas) eran impecables”,<sup>895</sup> ao ponto que nem uma palavra deles poderia ser questionada. E termina o comentário com a seguinte frase: “Bases, como se ve, muy débiles.”<sup>896</sup>

Depois que as principais obras destinadas a preservar o legado profético estavam escritas, ao contrário do que poderia se supor, o problema da Tradição profética continuou ocupando um lugar de destaque nas preocupações dos eruditos do Islã. Não sendo mais possível aportar novos materiais para compêndios canônicos de *hadiths*, as viagens ajudaram no processo de cristalização de obras de um novo caráter, seja com comentários das anteriores – dando origem a um gênero específico, “os comentários”, em geral organizados por temas, ou a obras de historiografia, relacionadas à Tradição profética.

Um exemplo é a obra do tradicionalista Mizzi (m. 1341), diretor da Academia de *hadith* de Damasco, que redigiu um volumoso dicionário biográfico reunindo todos os transmissores dos exemplos deixados por Maomé que figuram nas seis recopilações chamadas “autênticas”.<sup>897</sup> Mas ele também escreveu “une ouvrage que inaugure une méthode nouvelle de repérage et d’analyse du hadith, appelée *Le présent des nobles*, qui contient les incipit ou des phrases clefs de toutes les traditions prophétiques (...)”.<sup>898</sup>

Sem grandes ambições intelectuais, surgiram também nesses séculos numerosas obras, cujos autores se limitavam a reunir *hadith* seguindo algum critério específico. Entre outras, podemos citar como exemplos as dedicadas à descrição do paraíso e do inferno, aos principais pecados e à conduta das mulheres.<sup>899</sup> No campo da historiografia, uma produção original da cultura islâmica da época foram os chamados “livros das gerações”, também conhecidos como “livros dos sábios”, nos quais personalidades de vários campos do conhecimento eram apresentadas por “gerações”, não se referindo esta palavra à época em que esses sábios viveram, mas às sucessivas correntes formadas por mestres e alunos. Assim, podia um livro desse gênero abordar, por exemplo, o tema das gerações de sábios de cada uma das escolas

<sup>894</sup> **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 807 (“uma escola jurídica que lhes era particular”)

<sup>895</sup> **ibid.**, (“deviam ser reprovados e que os *imames* (xiitas) não tinham pecado”)

<sup>896</sup> **ibid.**

<sup>897</sup> **GARCIN**, Jean-Claude (org.) *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, v. 2 (Sociétés et cultures). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 336.

<sup>898</sup> **ibid.** (“uma obra que inaugura um novo método de reconhecimento e de análise do *hadith*, chamado *O presente dos nobres*, que contém os *incipit* ou as frases-chave de todas as tradições proféticas (...)”)

<sup>899</sup> **ibid.**, p. 338.

jurídicas. Cada geração era tão longa quanto a duração ininterrupta da corrente formada por cada mestre e os seus seguidores.<sup>900</sup>

Paulo Daniel Farah<sup>901</sup> considera a viagem em busca do conhecimento “um componente central do Islã, dentro e além da *umma*” e “uma das principais vias de transmissão de saberes nessa religião abraâmica”.<sup>902</sup> De fato, a procura do saber era uma necessidade de primeira ordem numa sociedade que outorgava alto valor à erudição e que perseguia o *adab*, palavra árabe que não tem equivalente nas línguas ocidentais, pela amplidão de conceitos que encerra, e que, à falta de outra melhor, tem sido traduzida por “cultura”. É através do *adab* que a elite política prepara os seus descendentes para a vida social e para o exercício do poder, e é também por meio dele que mesmo os filhos de famílias excluídas das linhagens nobres e dos círculos palacianos podem ascender socialmente. Como lembra André Miquel “(...) le voyage, comme l'écrit Cl. Lévi-Strauss, se présente comme un triple déplacement, 'dans le temps, dans l'espace et dans la hiérarchie sociale'”,<sup>903</sup> de modo que, sem negar a importância e a idealização da procura do saber *per se*, não faltou uma aspiração bem mais concreta:

Malgré tout, cette aspiration à l'élite comporte quelques traits plus réalistes: elle pose en principe (...) que la culture, dès qu'on la possède, sert avant tout à l'efficacité, à la recherche combinée de la puissance sociale et de l'argent, idéal, si l'on veut, mais idéal pragmatique et accessible.<sup>904</sup>

Independentemente de quais fossem os seus objetivos últimos, o fato é que

<sup>900</sup> GARCIN, Jean-Claude (org.) *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, v. 2 (Sociétés et cultures). Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 338.

<sup>901</sup> Paulo Daniel Farah é o diretor do Centro de Estudos Árabes da USP.

<sup>902</sup> Farah afirma que “vários *ahadith* vinculam a viagem a um crescimento espiritual, incluindo três relatos por Imam Al-Tirmidhi (que contribuiu significativamente para a compilação de *ahadith* no século IX): um em que o Profeta caracterizou a busca pelo conhecimento como uma expiação pelos feitos passados, e dois outros em que ele disse que ‘aqueles que saem em busca de conhecimento estarão no caminho de Deus’ e ‘a sabedoria é a propriedade perdida de um crente; ela é dele, onde quer que possa encontrá-la’. Um outro *hadith* relatado por Ibn Maja (nascido em Qazwin, na Pérsia, no século IX, quando compilou uma coleção de *ahadith*) declara que “Deus tornou o caminho para o paraíso fácil para aquele que viaja por uma estrada em busca de conhecimento, e os anjos abrem suas asas para o prazer daquele que busca o conhecimento. Todos os que estão no céu e na Terra buscarão o perdão daqueles que buscam o conhecimento”. (Ver: FARAH, Paulo Daniel. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*. Rio de Janeiro: BN, 2007. O texto citado é um trecho desse livro, cedido gentilmente pelo próprio autor, razão pela qual é impossível mencionar a página correspondente do livro impresso, tanto nesta como nas seguintes citações.)

<sup>903</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l'EHESS, 2001, p. 115. (“a viagem, como escreve Cl. Lévi-Strauss, se apresenta como um triplo deslocamento, ‘no tempo, no espaço e na hierarquia social’”)

<sup>904</sup> *idem.*, *L'Islam et sa civilisation. VII-XX siècle*. Paris: Librairie Armand Colin. 1968, p. 160. (“Apesar de tudo, essa aspiração à elite comporta alguns traços mais realistas: ela estabelece em princípio (...) que a cultura, assim que a possuímos, serve antes de tudo à eficácia, à procura combinada da autoridade social e do dinheiro, ideal, se o queremos, mas ideal pragmático e acessível.”)

alimentada pelo cosmopolitismo do Islã,<sup>905</sup> enriquecida pelo movimento constante, a viagem em busca do conhecimento (*fi talab al-'ilm*) é mais do que apenas um tema recorrente no Islã ou uma prática ocasional dos muçulmanos. É um *ethos*.<sup>906</sup>

Mas o que sem dúvida se depreende do estudo das fontes é que os objetivos procurados são diferentes dos perseguidos pelos viajantes do Ocidente cristão da época, cujo maior expoente é Marco Pólo. Se, na Cristandade, a viagem era uma forma de conhecer o “Outro”, até para ajudar a definir a própria singularidade, no Islã “au lieu de relever d’une herméneutique de l’autre, ils ressortiraient plutôt à une construction exégétique du même”.<sup>907</sup>

Tzevetan Todorov, no livro *A conquista da América*, afirma que quando Colombo escreve na sua *Carta Rarissima*, de 7 de julho de 1503, que “O mundo é pequeno”, os homens estavam descobrindo a totalidade de que faziam parte.<sup>908</sup> Era o século XVI e já se anunciava a era moderna. Séculos antes, quando o Atlântico ainda era o Mar Tenebroso e marcava os confins do mundo conhecido, para descobrir a totalidade de que faziam parte, os muçulmanos não saíam ao encontro do “outro”, possivelmente porque sabiam que no mundo dos “infieis” não encontrariam o conhecimento que procuravam. Eles percorriam as terras conquistadas pelo Islã, desde aquelas mais ocidentais, na Península Ibérica, aos limites orientais, próximos da China, ao mesmo tempo apropriando-se desse espaço através da experiência e recopilando informações que seriam processadas depois, ao longo dos anos, dando origem a tratados, compêndios, comentários, antologias, destinados a preservar essa rica herança para a posteridade.

Do ponto de vista formal,<sup>909</sup> esse espaço é percebido como uma unidade, “une espèce de corps, avec des ganglions nerveux qui sont les villes, et des nerfs qui sont les routes du commerce”.<sup>910</sup> Sem fronteiras delimitadas entre os diversos reinos, porém com alfândegas a demarcarem divisões administrativas internas, “ce monde est ressenti comme prodigieusement un”.<sup>911</sup> Jamel Eddine Bencheikh<sup>912</sup> assinala que a amplidão do espaço árabe-muçulmano era, em si mesma, um estímulo à viagem.

<sup>905</sup> O professor Farah, de cujo texto foi tomada essa expressão, afirma que “em diversas sociedades muçulmanas e também no Império Otomano, observa-se o cosmopolitismo de um mundo constituído por indivíduos e famílias itinerantes cuja mobilidade forjou canais de interconexão e produziu um sistema compartilhado de conhecimentos”. (Ver: FARAH, Paulo Daniel. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*. Rio de Janeiro: BN, 2007)

<sup>906</sup> FARAH, Paulo Daniel. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*. Rio de Janeiro: BN, 2007.

<sup>907</sup> TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 10. (“em vez de depender de uma hermenêutica do outro, eles se reportariam antes a uma construção exegética do mesmo”)

<sup>908</sup> TODOROV, Tzevetan. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes. 2003, p. 7.

<sup>909</sup> Aqui utilizamos a expressão no sentido de Henri Lefevre.

<sup>910</sup> BENCHEIKH, Jamel Eddine. MIQUEL, André. *D’Arabie et d’Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob. 1992, p. 130. (“uma espécie de corpo, com gânglios nervosos que são as cidades, e nervos que são as rotas do comércio”)

<sup>911</sup> *ibid.*, p. 131. (“este mundo é sentido como prodigiosamente um”)

Il était inscrit dans leur civilisation d'être des voyageurs et d'étape en étape, sans rupture de civilisation, de parcourir une grande partie du monde. Les exemples sont tout à fait remarquables: le voyage d'Ibn Jubayr, Ibn Khaldun remontant vers l'Orient jusqu'à rencontrer Tamerlan, Ibn Arabi quittant l'Andalousie pour aller brûler d'ardeur mystique à Damas. (...) <sup>913</sup>

Bencheikh diz duvidar que algum outro povo tenha tido uma oportunidade semelhante, na história, de percorrer distâncias tão grandes mantendo-se sempre “em casa”, <sup>914</sup> isto é, dentro de um mesmo contexto cultural.

D'autres peuples ont exploré l'inconnu, les Vikings les premiers, et quelques autres. Mais, sans quitter leur espace, les Arabes ont pu parcourir le monde. Peut-être est-ce cela leur vocation à l'unité, ce sentiment qu'ils ont de se sentir différents et semblables; le même répété avec des variations, le différent qui ne cesse d'avoir des liens avec le même. Il y a là un être distendu aux limites d'un espace qui s'ajuste aux limites de soi-même. Quelle grande occasion offerte là de pouvoir s'explorer en même temps que de connaître les autres et de les approcher! <sup>915</sup>

Se essa forma particular de apropriação do espaço em busca do conhecimento é, na sociedade muçulmana, como assinala Farah, um *ethos*, uma característica própria, é pertinente lembrar que ela tem os alicerces na fé. Para o Islã, todo conhecimento humano, seja relacionado à religião ou não, tem a sua origem em *Allah*, o Deus único. Daí que tudo o que o conhecimento teoricamente possa alcançar, faz parte da criação divina. “O escopo do que os seres humanos podem conhecer é claramente delimitado pelo Alcorão, que invoca reiteradamente a onisciência de Deus.” <sup>916</sup> Estaria, então, de alguma forma, limitada a aspiração humana à sabedoria? Se for assim, também seriam limitados os frutos a serem colhidos da experiência dos deslocamentos? Não necessariamente.

Quando combinada à exortação para a viagem e o aprendizado, a invocação da onisciência de Deus serve não para amarrar a investigação humana, mas para insistir em seus limites; ela prescreve a humildade em vez da ignorância. A crença de que apenas Deus conhece os segredos do universo pressupõe, como faz a hermenêutica,

<sup>912</sup> Jamel Eddine Bencheikh era historiador e escritor marroquino; faleceu em 2005 e deixou uma importante obra. Alguns de seus livros foram escritos em parceria com André Miquel.

<sup>913</sup> **BENCHEIKH**, Jamel Eddine. **MIQUEL**, André. *D'Arabie et d'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob. 1992, p. 139. (“Estava inscrito em sua civilização serem viajantes e, de rota em rota, sem ruptura de civilização, percorrer uma grande parte do mundo. Os exemplos são absolutamente marcantes: a viagem de Ibn Jubayr, Ibn Khaldun retornando em direção ao Oriente até encontrar Tamerlão, Ibn Arabi deixando a Andaluzia para ir inflamar-se de ardor místico em Damasco. (...)”)

<sup>914</sup> A expressão no original em francês é: “chez eux” (Ver: **ibid.**)

<sup>915</sup> **ibid.**, (“Outros povos exploraram o desconhecido, os vikings inicialmente, e alguns outros. Porém, sem deixar seu espaço, os árabes foram capazes de percorrer o mundo. Talvez seja essa sua vocação para a unidade, esta sensação que eles têm de sentir-se diferentes e semelhantes; o mesmo repetido com variações, o diferente que não deixa de ter ligações com o mesmo. Há aí um ser ampliado aos limites de um espaço que se ajusta aos próprios limites. Que grande oportunidade dada de poder explorar-se, ao mesmo tempo que conhecer os outros e aproximá-los!”)

<sup>916</sup> **FARAH**, Paulo Daniel. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*. Rio de Janeiro: BN, 2007.

a finitude do entendimento humano – e, por extensão, que a sabedoria pode residir não apenas no que se sabe, mas também, como Sócrates afirmou, no reconhecimento do que não se sabe.<sup>917</sup>

No Capítulo que dedica à teologia (*ilm el-kalam*), Ibn Khaldun faz uma longa reflexão sobre os limites do conhecimento humano, que para ele estão relacionados ao entendimento da alma, da unicidade de Deus e do verdadeiro caráter dos atributos divinos, assim como da natureza da profecia. Homem de profunda religiosidade, como mostra na sua Autobiografia, o historiador afirma que “nadie es capaz de comprender los orígenes de las cosas que se relacionan con el alma ni el orden en que se presentan”.<sup>918</sup> Na sua visão, os homens receberam de Deus “la orden de renunciar a toda investigación acerca de las causas, a fin de poder dirigir nuestras miradas a la causa de las causas, el Ser que es el autor de todas y que les da la existencia”.<sup>919</sup> Mas, mesmo deixando claro que não há como transgredir os limites impostos ao conhecimento humano pela vontade divina, a obra de Ibn Khaldun – a *Muqaddimah*, particularmente – mostra, como foi analisado oportunamente no Capítulo 4, que o historiador situa esses limites nos temas da transcendência: essas respostas são dadas exclusivamente pela fé. Da mesma forma, entende que é perfeitamente possível para a inteligência humana estudar e compreender tudo o que diz respeito à vida terrena e à sociedade, que não por acaso ele transforma no objeto de sua própria pesquisa.

E, em questões de análise da sociedade humana, Ibn Khaldun partilha a convicção da época de que a viagem é uma valiosa ferramenta do estudioso e também o respeito pelo testemunho ocular. Essas idéias estão explícitas na Introdução da *Muqaddimah*, quando anuncia o recorte geográfico dos povos cuja história se propõe a estudar, o Magreb, e justifica a impossibilidade de ir além pelo fato de não ter viajado para esses lugares. Um outro historiador, Masudi,<sup>920</sup> ao contrário, teve condições de estudar muitos povos na sua própria obra, pois antes visitou as regiões a respeito das quais deixou as suas reflexões de erudito. Vejamos, nas palavras de Ibn Khaldun, a sua explicação:

<sup>917</sup> FARAH, Paulo Daniel. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*. Rio de Janeiro: BN, 2007.

<sup>918</sup> IBN JALDUN. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 834. (“ninguém é capaz de compreender as origens das coisas que se relacionam com a alma nem a ordem em que se apresentam”)

<sup>919</sup> *ibid.*, p. 835. (“a ordem de renunciar a toda pesquisa a respeito das causas, com o objetivo de poder dirigir os nossos olhares à causa das causas, o Ser que é o autor de todas e que lhes dá a existência.”)

<sup>920</sup> Tendo visitado quase todos os domínios muçulmanos, da Índia até al-Andalus, Abu I-Hassan al Masudi (893-956), nascido no território do Iraque atual, é conhecido pela sua vasta obra, que inclui, entre outros, o livro que o consagrou como um dos mais importantes eruditos do Medievo islâmico, *Pradeiras de ouro*. A obra consta de uma primeira parte dedicada à história dos profetas, e uma segunda, onde é abordada a história do mundo árabe-islâmico desde Maomé aos califas abácidas. Também é autor de um tratado de geografia, escrito pouco antes de sua morte. (Mais informações: SOURDEL, Janine. SOURDEL, Dominique. *Dictionnaire historique de l’islam*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1996, p. 550)

Por mi parte, proporcionaré en esta obra referencias relativas, conforme me lo permitan mis posibilidades, a estas tierras del Magreb. Hablaré directamente, o bien las indicaré ocasionalmente en el desarrollo de los relatos, porque mi intención es limitarme a la historia del Magreb, de sus tribus, de sus reinos, pueblos, dinastías y situaciones. No pienso ocuparme de otros países, porque me faltan los conocimientos necesarios en lo que respecta a Oriente y a sus pueblos, pues las informaciones transmitidas de viva voz no me son suficientes. Al Masudi ha podido enfocar el tema en toda su extensión merced a sus frecuentes viajes por numerosos países, tal como él mismo lo declara en su libro.<sup>921</sup>

Como se observa a partir dessa reflexão, Ibn Khaldun não se afasta da convicção partilhada pelos historiadores medievais de que, além dos conhecimentos livrescos e das fontes orais, o erudito devia enriquecer a sua obra com as suas próprias observações. Nesse sentido, ele diz que considera as informações que dispõe a respeito “do Oriente”, muitas das quais lhe foram transmitidas oralmente (“de viva voz”), insuficientes – ou pouco confiáveis – para ampliar o seu estudo a essas regiões.

Na verdade, como ele mesmo explica no Prefácio, escrito *a posteriori* da conclusão da obra, Ibn Khaldun acabou viajando ao Oriente, no marco da sua peregrinação a Meca. E, anos mais tarde, já radicado no Egito, teve oportunidade não só de ver com seus próprios olhos as realidades desses povos como lhe foi possível consultar ricas bibliotecas e reunir o material necessário para ampliar o escopo da obra, além do que se propunha inicialmente:

Habiendo hecho el viaje a Oriente a fin de recoger sus luces, cumplir con el deber de la peregrinación a Meca (...) y recorrer sus Santos recintos, tuve la ocasión de examinar los monumentos, los archivos, los libros de esa comarca. Obtuve entonces los datos que me faltaban acerca de la historia de los soberanos extranjeros que habían dominado esa región e igualmente de las dinastías turcas y de los países que habían sometido.<sup>922</sup>

Com a informação obtida nos arquivos e bibliotecas e com a experiência decorrente de suas próprias viagens, o historiador se sentiu em condições de enriquecer a *Muqaddimah* e o fez acrescentando esse material aos textos já redigidos, “intercalándolos con la historia de las

<sup>921</sup> **IBN JALDUN.** *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 136. (“Da minha parte, proporcionarei nesta obra, conforme as minhas possibilidades me permitam, referências relativas às terras do Magreb. Falarei diretamente, ou as indicarei ocasionalmente ao desenvolver os relatos, porque a minha intenção é me limitar à história do Magreb, de suas tribus, de seus reinos, povos, dinastias e situações. Não penso me dedicar a outros países, porque me faltam os conhecimentos necessários no que diz respeito ao Oriente e a seus povos, pois as informações transmitidas de viva voz não me resultam suficientes. Al Masudi conseguiu abordar esse tema em toda a sua extensão porque ele fez freqüentes viagens por numerosos países, tal como ele mesmo o afirma no seu livro.”)

<sup>922</sup> **ibid.**, p. 97. (“Tendo realizado a viagem ao Oriente com o objetivo de recolher as suas luzes, cumprir com o dever da peregrinação a Meca (...) e percorrer seus Lugares Sagrados, tive a ocasião de examinar os monumentos, os arquivos, os livros dessa comarca. Obtive então os dados que me faltavam a respeito da história dos soberanos estrangeiros que haviam dominado essa região e igualmente das dinastias turcas e dos países que eles tinham submetido.”)



naciones musulmanas contemporáneas de dichos pueblos y en mis reseñas de los príncipes que han reinado en diversas partes del mundo”.<sup>923</sup>

Se analisada a viagem sob o ângulo de ferramenta para a “construção do saber”, constata-se que ela abre a possibilidade de fazer comparações, “e as comparações implicam a tradução entre o que é não-familiar e o que é familiar”.<sup>924</sup> Através desse processo, é possível desenvolver “não apenas uma consciência maior de outros mundos, mas também a perspectiva de uma distância crítica do lar”.<sup>925</sup> Em relação a esse olhar novo para a terra natal que propiciaria a viagem, Sam Gellens<sup>926</sup> afirma:

For example, a scholar who left Córdoba or Seville to perform the hajj and study with the learned men in North Africa and Egypt did not do so as a peripheral malcontent. He was usually at least a man of solid middle-class background and some intellectual renown, and one fully imbued of the values of his native land. He marveled at the sights that he saw in Mecca (...) yet returned home still convinced that the homesickness he experienced was genuine and that no other land surpasses the merits of al-Andalus.<sup>927</sup>

Por outra parte, a viagem proporcionava a oportunidade do autoconhecimento e de conhecer em profundidade os eventuais companheiros de rota, caso fosse feita em companhia. A experiência de visitar outras terras implica o desarraigamento e a desestabilização emocional, o sofrimento da separação. O viajante deixa para trás a família e o seu entorno afetivo para penetrar em espaços de convívio social novos. Essa ruptura abre na sua existência um parêntese temporal mais ou menos longo, que continuamente o estará colocando à prova. Nesse sentido, alguns depoimentos de viajantes muçulmanos falam de uma espécie de ritual iniciático que a viagem proporciona, que contribui, muitas vezes, para aumentar o sentimento místico que já naturalmente acompanha a peregrinação a Meca.

A fluidez e a liberdade que caracterizavam as viagens decorriam, segundo Bencheikh, não de algo semelhante a um simples fatalismo, mas de uma vontade de substituir o tempo do

<sup>923</sup> **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 136. (“intercalando-os com a história das nações muçulmanas contemporâneas desse povo e nas minhas resenhas dos príncipes que reinaram em diferentes partes do mundo.”)

<sup>924</sup> **FARAH**, Paulo Daniel. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*. Rio de Janeiro: BN, 2007.

<sup>925</sup> **ibid.**,

<sup>926</sup> Sam Gellens é especialista em história social islâmica e sua tese na Universidade de Columbia ganhou o Prêmio Malcolm Kerr na categoria Humanidades, em 1986. Ele leciona na Ramaz School, em Nova York.

<sup>927</sup> **GELLENS**, Sam I. The search for knowledge in medieval Muslim society: a comparative approach. In: **EICKELMAN** Dale F., **PISCATORI**, James (org.) *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. Londres: Routledge. 1990, p. 56. (Por exemplo, um *scholar* que deixava Córdoba ou Sevilha para fazer a peregrinação e estudar com os eruditos do Norte da África e do Egito não o fazia como um coitado da periferia. Era, em geral, como mínimo, um homem de sólida retaguarda de classe média e de algum renome intelectual, e completamente consciente dos valores de sua terra natal. Ele sentia-se maravilhado por tudo o que tinha tido oportunidade de ver em Meca (...) porém, retornava a casa convencido de que a saudade experimentada em relação à sua terra era genuína e que nenhuma outra região superava os méritos de al-Andalus.)

*chronos* pelo tempo da própria existência terrena: “on vit parce qu'on existe, et non pas parce qu'on doit mener sa vie selon un programme déjà déterminé. L'avenir se détermine selon le flux des circonstances.”<sup>928</sup> Seria, assim, uma filosofia de vida.<sup>929</sup>

No período compreendido entre os séculos VII e IX, existiam exemplos de narrativas de viagens referidas a experiências nas terras exteriores ao mundo muçulmano, cujos costumes e sociedades constituem o seu eixo temático.<sup>930</sup> É oportuno lembrar que, mesmo em tempos de paz, as relações com o mundo dos infiéis não eram incentivadas. A Lei muçulmana distingue entre os atos proibidos (*haram*) e aqueles que não são recomendados (*makruh*). A viagem às terras do *dar-al-harb* estava incluída nesta última categoria.

The jurists for the most part agreed that the only legitimate reason for a Muslim to travel to the House of War was to ransom captives. Even trade was not an acceptable purpose, though some authorities permitted the purchase of food supplies from Christian lands in case of dire necessity.<sup>931</sup>

É possível distinguir pelo menos quatro tipos de viagens nas narrativas da época anterior ao século X, em função das suas motivações e protagonistas. Um primeiro tipo corresponde aos testemunhos deixados por mercadores e marinheiros (entre os temas abordados por esses autores, o comércio é o mais destacado). Um segundo grupo é constituído por relatos de funcionários de diversas índoles, entre eles, embaixadores; um terceiro é formado pelas memórias dos peregrinos, ainda muito marginal, e, finalmente, todos aqueles relatos que não se encaixando em nenhuma dessas categorias correspondiam a viajantes movidos por motivos pessoais ou pela curiosidade da própria viagem:

On peut, avec Ibn Rusteh,<sup>932</sup> répartir en quatre groupes ceux qui sont appelés, sous des titres divers, au voyage: au premier rang, les marins et commerçants, particulièrement nombreux et actifs, puis les ambassadeurs et courriers, personnages officiellement chargés d'enquêter en pays étranger ou d'y porter le message de la

<sup>928</sup> **BENCHEIKH**, Jamel Eddine. **MIQUEL**, André. *D'Arabie et d'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob. 1992, p. 142. (“vivemos porque existimos, e não porque devemos levar a vida segundo um programa predeterminado. O futuro se determina segundo o fluxo das circunstâncias.”)

<sup>929</sup> **ibid.**

<sup>930</sup> **MIQUEL**, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris: Éditions de l'EHESS, 2001, p. 115.

<sup>931</sup> **LEWIS**, Bernard. *The Muslim discovery of Europe*. Londres: Phoenix, 1982, p. 61. (“A maior parte dos juristas concorda em que a única razão legítima que tem um muçulmano para viajar à terra dos infiéis (a Casa da Guerra) era a de fazer prisioneiros. Mesmo a viagem a negócios não era tida como de propósitos aceitáveis, apesar de que algumas autoridades aceitavam a compra de bens e de alimentos em terras cristãs, em caso de extrema necessidade.”)

<sup>932</sup> Ibn Rusteh foi um sábio muçulmano de origem persa que viveu entre o final do século IX e começos do X, autor do *Kitab al Alak al-nafisa*, conservado só parcialmente, no qual depois de uma introdução relativa à esfera celeste e ao globo terrestre, passa a fazer uma descrição das vilas e cidades do mundo conhecido, a partir de informações de obras de viajantes de épocas anteriores e contemporâneos seus. (Ver mais detalhes na *Encyclopedie de l'Islam*, Tomo II (E-K), Leyde: E.J. Brill. 1927, p. 435.

vraie foi, ensuite les pelerins et missionnaires, qui constituent un groupe par bien des côtés marginal, enfin, comme dit Ibn Rusteh, “les autres”, c'est-à-dire tous ceux qui voyagent sans d'autre motif que l'occasion ou le plaisir personnel.<sup>933</sup>

Essa classificação não parece adequada aos olhos de Miquel, pois cria divisões arbitrárias:

Pareil classement est évidemment schématique: il sépare ce qui parfois interfère, par exemple le commerce et la mission de renseignements, ou la curiosité personnelle et l'ambassade; inversement, il ne fait aucune place à la catégorie des compilateurs qui, “doutilletement installés”, ne voyagent que dans le texte des autres.<sup>934</sup>

Em meados do século X começa a surgir a viagem no interior dos domínios muçulmanos como tema literário. André Miquel comenta o fato da seguinte forma:

La littérature sédentaire est une chose, et le voyage en est une autre: leur réunion en une description concrète et personnelle du domaine islamique, la formulation définitive, par écrit, du voyage *chez soi* en tant que thème littéraire, n'apparaîtront guère, on l'a vu (...) qu'avec Istahri et les *masalik wa l-mamâlik*, soit vers le milieu du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle.<sup>935</sup>

Esses relatos de viagens surgem quando a unidade política do califado é substituída por vários pólos de poder, que redesenharam a geografia político-administrativa dos territórios muçulmanos. Nesse momento, as narrativas passam a privilegiar as experiências de deslocamentos dentro do espaço islâmico, que mesmo politicamente dividido continuava a ocupar a maior parte do mundo conhecido e cujas fronteiras intangíveis, de caráter cultural, separavam a *umma* do resto do mundo, dominado pelos infieis. Essas viagens foram as que, perenizadas através de uma escrita com características próprias, deram origem ao gênero literário *rihla*.<sup>936</sup>

<sup>933</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l'EHESS, 2001, p. 115. (“Pode-se, com Ibn Rusteh, dividir em quatro grupos aqueles que são chamados, sob diversas qualificações, para a viagem: em primeiro lugar, os marinheiros e mercadores, particularmente numerosos e ativos, depois os embaixadores e mensageiros, pessoas oficialmente encarregadas de fazer pesquisa ou de pregar a mensagem da verdadeira fé em país estrangeiro, em seguida os peregrinos e missionários, que constituem um grupo ainda marginal, enfim, como diz Ibn Rusteh, ‘os outros’, quer dizer todos aqueles que viajam sem outro motivo que a oportunidade ou o prazer pessoal.”)

<sup>934</sup> *ibid.*, (“Semelhante classificação é evidentemente esquemática: separa o que às vezes se mistura, por exemplo, o comércio e a pesquisa de informações, ou a curiosidade pessoal e a embaixada; inversamente, não dá lugar para a categoria dos compiladores que, ‘confortavelmente instalados’, só viajam no texto dos outros.”)

<sup>935</sup> *ibid.*, (“A literatura sedentária é uma coisa, e a viagem é outra: sua reunião em uma descrição concreta e pessoal do domínio islâmico, a formulação definitiva, por escrito, da viagem em si considerada como tema literário, não aparecerão muito, viu-se (...) apenas com Istahri e os *masalik wa l-mamâlik*, em meados dos séculos IV/X.”)

<sup>936</sup> Ver Capítulo 3.

André Miquel arrisca uma explicação para o fato de que a necessidade de perenizar através da escrita os deslocamentos no próprio espaço islâmico tenha surgido só em meados do século X. Para ele, com trezentos anos de vida, a essa altura o Islã tinha conseguido um sucesso significativo na consolidação de sua mensagem unitária, ao mesmo tempo que reunia sob os seus extensos domínios uma rica diversidade humana. As condições estavam dadas para voltar-se sobre si mesmo.

A cette époque, bien des témoignages écrits sur le monde étranger à l'Islam auront déjà été produits, un peu comme si le sentiment d'une unité intérieure indivisible avait reporté aux frontières le souci de la curiosité, l'Islam mettant trois cents ans, du milieu du VII<sup>e</sup> siècle à celui du X<sup>e</sup>, pour trouver en lui-même, sous l'unité du message, la diversité de l'humain.<sup>937</sup>

É possível, também, procurar a explicação do surgimento da *rihla* como gênero literário no século X na própria fragmentação do califado. A perenização da experiência da viagem pelos domínios do Islã através da escrita seria uma forma de discutir e de preservar a identidade muçulmana. Os alicerces dessa identidade já não estão mais na unidade política, que pertence ao passado. Se dependesse dela para sobreviver, o Islã estaria ameaçado. Mas, se essa identidade se funda na cultura, na língua e no espaço da *umma*, esse sim, unido em torno da fé comum, a ameaça de perder a identidade estaria superada.

Um conceito interessante para entender o sentimento de “fazer parte” vinculado ao espaço islâmico medieval posterior ao desmembramento do califado é o que Miquel chama de uma “pequena pátria” (a terra natal propriamente dita) no interior da “grande pátria” islâmica, formada pela totalidade espacial ocupada pela *umma*.<sup>938</sup> Pátria é um conceito utilizado com certa liberdade neste contexto por André Miquel para ilustrar a dupla identidade do muçulmano em relação a um espaço local, o seu lugar de origem, e a um espaço global, o espaço da *umma*, cuja percepção unitária não se perde com a fragmentação do império, porque ela não está regida por parâmetros políticos, mas culturais e, fundamentalmente, religiosos.

<sup>937</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l'EHESS, 2001, p. 115. (“Nessa época, muitos testemunhos escritos sobre o mundo estrangeiro no Islã já terão sido produzidos, um pouco como se a sensação de uma unidade interior indivisível tivesse levado às fronteiras o interesse da curiosidade, o Islã em trezentos anos, de meados do século VII a meados do século X, para achar nele mesmo, sob a unidade da mensagem, a diversidade do humano.”)

<sup>938</sup> BENCHEIKH, Jamel Eddine. MIQUEL, André. *D'Arabie et d'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob. 1992, p. 137.

Travel in its broadest definition ensured the unity of the Muslim community, but likewise encouraged appreciation of one's home. Spain, Egypt, and Iran were medieval Islamic societies each with a distinct character. Yet each region was part of a larger civilizational whole. (...) Travel bound them together and simultaneously stimulated the appearance of their local and regional identities.<sup>939</sup>

Os deslocamentos de Ibn Battuta são paradigmáticos neste sentido, já que se sente à vontade, “em casa”, em territórios muito distantes do ponto de vista geográfico, porém próximo, se olhados sob o prisma cultural.

As Ross Dunn<sup>940</sup> (1986: 5-6) has noted in his recent study of the renowned Muslim traveler, Ibn Battuta, Marco Polo visited China as a stranger and alien, whereas his Muslim counterpart compiled a *rihla* on the basis of distant journeys to lands either wholly or to some degree Muslim. Ibn Battuta may not have known the local languages of the places he visited, but he did know the cultural language of Muslims and felt at home.<sup>941</sup>

Esse sentimento de pertencimento à “grande Pátria muçulmana” permite que o viajante marroquino possa satisfazer os seus anseios de conhecimento e a sua curiosidade a respeito dos alcances do Islã, usufruindo do tempo e do espaço necessários para os seus objetivos:

Pour Ibn Battutâ, il s'agit de courir le monde (...) pour savoir jusqu'où va l'islam. L'absence de dimension temporelle devient quasi-éternité, comme si une vie d'homme s'inscrivait avec d'autres, sur le fil de la durée éternelle.<sup>942</sup>

Ibn Battuta – assim como outros viajantes do Islã que se deslocam à procura de conhecimento e escreveram suas memórias – deixa entrever que essa experiência individual é tida como um privilégio a ser partilhado e uma forma de fazê-lo é através da escrita:

<sup>939</sup> GELLENS, Sam I. The search for knowledge in medieval Muslim society: a comparative approach. In: EICKELMAN Dale F., PISCATORI, James (org.) *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. Londres: Routledge. 1990, p. 51. (“A viagem, na sua definição mais abrangente, assegurava a unidade da comunidade muçulmana; porém, da mesma forma, favorecia a valorização da própria terra natal. Espanha, Egito e Irã eram sociedades islâmicas medievais, cada uma delas com a sua identidade específica. Mas cada região fazia parte de uma unidade civilizatória maior. (...) A viagem as unia e, simultaneamente, estimulava o surgimento de suas identidades locais e regionais.”)

<sup>940</sup> Nas referências bibliográficas o livro aparece assim citado: DUNN, Ross (1986) *The adventures of Ibn Battuta, a Muslim Traveller of the Fourteen Century*. Croom Helm, Londres.

<sup>941</sup> *ibid.* (“Como Ross Dunn (1986: 5-6) havia observado em seu recente estudo sobre o renomado viajante muçulmano, Ibn Battuta, Marco Pólo visitou a China como um estranho, um estrangeiro, enquanto seu equivalente muçulmano reuniu um *rihla* baseado nas viagens que fez a terras distantes e sagradas ou que eram em algum grau muçulmanas. Ibn Battuta podia não conhecer as línguas faladas nos locais que visitou, mas conhecia a língua dos muçulmanos e se sentia em casa.”)

<sup>942</sup> BENCHEIKH, Jamel Eddine. MIQUEL, André. *D'Arabie et d'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob. 1992, p. 143. (“Para Ibn Battuta, trata-se de correr o mundo (...) para saber até onde vai o Islã. A ausência de dimensão temporal torna-se quase eternidade, como se uma vida humana se inscrevesse com outras, sobre o fio da duração infinita.”)

Il n'est pas, à cette époque, de vie possible lorsqu'on dispose d'un trésor, si on ne le partage pas, si on ne le communique pas. (...) Être écrivain, cela signifie prendre la plume parce que l'on a une fonction de transmission du savoir, et il n'est pas question, en effet, de vivre pour soi, et pour soi uniquement, à partir du moment où l'on sait quelque chose.<sup>943</sup>

Quando faz referência basicamente aos Lugares Santos, a narrativa recebe o nome de *rihla hiyaziyya*,<sup>944</sup> já que se trata de uma descrição mais ou menos precisa do Hiyaz e das cerimônias relativas à peregrinação. O objetivo desse tipo de obra é facilitar a realização dessa obrigação religiosa.<sup>945</sup> A *rihla* escrita por aqueles que viajam “em busca da ciência” não entra nessa categoria. Ela surge no final do século XI, quando as narrativas ficavam “na metade do caminho”<sup>946</sup> entre a geografia e o relato de viagem dos eruditos. O sevilhano Abu Bakr al-Arabi (1076-1148), autor da *Tartib ar-rihla*, obra carregada de depoimentos pessoais a respeito dos professores com os quais estudou, na viagem realizada ao Oriente em 1099, é considerado o verdadeiro iniciador do gênero literário *rihla*.<sup>947</sup>

Com variada proporção de comentários de natureza filosófica, política e religiosa, segundo os autores, a característica do gênero *rihla* é a reflexão de testemunhas privilegiadas – porque se trata de sábios e freqüentadores dos círculos mais sofisticados da época – a respeito das sociedades de seu tempo. Com a obra do valenciano Ibn Yubayr, um dos primeiros autores a deixar por escrito as impressões de sua viagem de peregrinação, “y el primeirissimo en redactar un auténtico relato de viajero y no una relación erudita (...), el género del viaje emigra de la esfera del saber al dominio de la literatura”.<sup>948</sup>

A dedicação e até mesmo a paixão, com que esses viajantes do Medievo se lançaram nas terras do Islã à procura do saber e o esforço na sua perenização, permitem extrair uma conclusão: essa sociedade se percebia como a mais sofisticada civilização da época, a depositária do conhecimento herdado dos povos sucessivamente conquistados, por sua vez enriquecido e moldado pela sua particular visão do mundo e da transcendência. Daí o enorme sentido de responsabilidade, nos séculos que se seguiram à fragmentação do califado – quando novos sujeitos históricos, como os turcos e os mongóis, conquistam o seu espaço no

<sup>943</sup> **BENCHEIKH**, Jamel Eddine. **MIQUEL**, André. *D'Arabie et d'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob. 1992, p. 143. (“Não há, nessa época, vida possível quando se dispõe de um tesouro, se não o repartem, se não o comunicam. (...) Ser escritor significa pegar a caneta porque tem-se uma função de transmissão do conhecimento, e não se trata, efetivamente, de viver para si, e para si unicamente, a partir do momento que se sabe qualquer coisa.”)

<sup>944</sup> **MAILLO SALGADO**, Felipe. Introducción. In: **IBN YUBAYR**. *A través del Oriente (rihla)* Madri: Alianza Literaria. 2007, p. 26.

<sup>945</sup> Segundo Maillo Salgado, existem exemplos ainda nos dias de hoje de relatos deste tipo.

<sup>946</sup> **ibid.**, p. 28.

<sup>947</sup> **ibid.**

<sup>948</sup> **ibid.**, p. 30. (“e o primeiro a redigir um auténtico relato de viagem e não uma relação erudita (...), o gênero da viagem emigra da esfera do saber ao domínio da literatura.”)

Islã –, com que foi assumida a tarefa de assegurar que esse legado estivesse ao alcance das gerações futuras. A construção da memória do período de auge, ou clássico, da civilização islâmica estava iniciada.

Ce savoir doit se transmettre, il fait partie intégrante de la vie de tous; (...) les grands penseurs du monde arabo-musulman (ne) travaillaient uniquement pour leur communauté, mais pour celle des hommes.<sup>949</sup>

Por todos esses motivos, a viagem justificava todos os sacrifícios, e também trazia compensações em vários planos; ela podia e devia ser vivida de forma intensa e até mesmo prazerosa. Aliás, Bencheikh insiste na necessidade de evitar a associação entre o Islã e uma sociedade que só se ocupa de fazer as cinco orações diárias e de estudar a Lei, pois seria uma interpretação falsa. Lembra, nesse sentido, que contos como os das *Mil e uma noites*,<sup>950</sup> ou relatos de viagens – exemplificados pelo gênero *rihla* – mostram que o imaginário muçulmano, o árabe particularmente, é muito rico e revela uma sociedade com forte hedonismo. Os árabes têm sonhado muito, afirma, e acrescenta: “Ce sont des gens de plaisir.”<sup>951</sup>

Qu 'on soit théologien, cadí, juriste, poète, *adib*, il y a un magnifique rapport à la vie, une aptitude à jouir devant les paysages, dans les demeures, au sein de la nature, dans le rapport aux choses; une sensualité profonde se dégage des étoffes, des tapis, des pièces d'ameublement, des bijoux ; le bien-être reflète une vision de l'existence.<sup>952</sup>

Impossível não mencionar - no contexto do significado da viagem na cultura islâmica e ao lembrar das *Mil e uma noites* – uma das mais famosas histórias dessa coletânea de contos, a de Simbad, o marujo, originário de Bagdá, que fez sete viagens ao redor do mundo. Motivado inicialmente a empreender a viagem como meio de recuperar a fortuna perdida, ele logo descobre o gosto pela aventura, enfrenta numerosos desafios, recupera a liberdade depois

<sup>949</sup> **BENCHEIKH**, Jamel Eddine. **MIQUEL**, André. *D'Arabie et d'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob. 1992, p. 143. (“Este conhecimento deve se transmitir, é parte integrante da vida de todos; (...) os grandes pensadores do mundo árabe-muçulmano (não) trabalham somente para sua comunidade, mas para a dos homens.”)

<sup>950</sup> Bencheikh fez a primeira tradução da versão completa das *Mil e uma noites* para o francês, além de ter escrito numerosos textos a respeito.

<sup>951</sup> **ibid.**, p. 145. (“São pessoas hedonistas.”)

<sup>952</sup> **ibid.**, (“Seja teólogo, cádi, jurista, poeta, *adib*, há uma magnífica ligação com a vida, uma capacidade de alegrar-se diante das paisagens, nas estadas, no meio da natureza, na relação com as coisas; uma sensualidade profunda se liberta dos tecidos, dos tapetes, das peças de mobiliário, de jóias; o bem-estar reflete uma visão da existência.”)

de ser vendido como escravo... e, ainda, consegue retornar para casa com a tão almejada fortuna.<sup>953</sup>

Em relação ao gosto muçulmano pela vida e pela beleza, a *rihla* de Ibn Battuta é um belo exemplo. Sempre discreto quanto aos seus sentimentos pessoais, o viajante tangerino não omite detalhes em relação àquilo que lhe exalta os sentidos: jardins, aromas de flores, lagos de águas cristalinas, ricas vestimentas, frutos exóticos de sabores agradáveis, músicas e danças, e, naturalmente, belas mulheres. Nada disso lhe é indiferente, muito pelo contrário. No padrão seguido pelo viajante para descrever as paisagens e as cidade, há sempre detalhes que mostram o olhar atento a tudo aquilo que estimula a sensualidade.

No território do atual Irã, por exemplo, a caminho de Isfahan, Ibn Battuta chega ao povoado de Usturkan, que descreve como uma bela cidade com muitas hortas, água abundante e uma bela mesquita;<sup>954</sup> daí parte para Fayruzan, nome que ele diz corresponder a “duas turquesas”, e dessa cidade não só dá uma descrição (“pequeña, con ríos y árboles y huertos”), mas detalha uma cerimônia fúnebre que estava acontecendo no momento e que chama a sua atenção, por estranha aos costumes que lhe são familiares, em particular pela presença, algo inusitada, dadas as circunstâncias, de músicos e de cantores:

Llegamos allí después de la oración de la tarde y la gente había salido a la calle a enterrar un muerto. Habían prendido antorchas delante y detrás de las andas, y las seguían tocando flautas y cantando todo tipo de canciones deleitosas. Nos quedamos extrañados de esta costumbre.<sup>955</sup>

A seguir, relata a chegada à cidade de Isfahan:

Ese día viajamos por entre huertos, arroyos y bellas aldeas llenas de palomares y al atardecer llegamos a la ciudad de Isfahan o Ispahan, en el Iraq de los Persas [*Irâq al-Ayam*]. Es una de las mayores y más bellas ciudades, aunque ahora está casi toda devastada a causa de la discordia entre la gente de la zuna<sup>956</sup> y los rafadíes,<sup>957</sup> discordia que aún continúa pues no dejan de pelearse entre ellos.<sup>958</sup>

<sup>953</sup> Alguns pesquisadores sugerem que as aventuras de Simbad teriam influenciado Daniel Defoe ao criar Robinson Crusoe e Jonathan Swift ao imaginar as viagens de Gulliver.

<sup>954</sup> **IBN BATTUTA**, *A través del Islam*. Madri. Alianza Editorial. 2005, p. 308.

<sup>955</sup> **ibid.**, p. 309. (“Chegamos lá depois da oração da tarde e as pessoas tinham saído para a rua para enterrar um morto. Tinham acendido tochas na parte da frente e detrás do caixão, e iam atrás tocando flautas e cantando todo tipo de canções ditosas. Ficamos surpresos com este costume.”)

<sup>956</sup> Com a palavra *Zuna* Ibn Battuta se refere aos sunitas.

<sup>957</sup> Os *rafadíes* eram uma seita radical xiita.

<sup>958</sup> **ibid.** (“Esse dia viajamos entre hortas, riachos e belas aldeias cheias de pomares e ao entardecer chegamos à cidade de Isfahan ou Ispahan, no Iraque dos Persas [*Irâq al-Ayam*]. É uma das maiores e mais belas cidades, apesar de estar agora quase toda devastada por causa da discórdia entre o pessoal da zuna e os rafadíes, discórdia que ainda continua já que não deixam de brigar entre eles.”)



Descrita, brevemente, a cidade e seus conflitos, o relato do viajante relaciona os frutos que ali se comiam:

Hay mucha fruta, sobre todo albaricoques, que son incomparables y los llaman *qamar ad-din* [luna de la religión]; los secan y conservan [como orejones], y rompen el hueso para sacar una almendra dulce. Hay membrillos, también incomparables por su gordura y buen sabor, uvas excelentes y melones de magnífica calidad que no tienen igual en el mundo, salvo los de Bujārā y Juwārizm; su corteza es verde y rojo por dentro, y los secan del mismo modo que acecinan la carne en el Magreb.<sup>959</sup>

Logo confessa que algumas frutas, muito apetitosas... lhe provocaram desarranjos: (os frutos são) “muy dulces y a quien no tiene costumbre de comerlos al principio le producen diarrea, como me ocurrió a mí cuando los comí en Isfahān”.<sup>960</sup> Não é só a fartura em produtos naturais que lhe chama a atenção. As pessoas da cidade lhe parecem “de bela estampa” e suas vestes e um costume curioso da localidade também são descritos no relato:

La gente de Isfahan tiene bella estampa y color blanca y vistosa entreverada de rojo; son sobre todo fuertes, valientes y generosos, y rivalizan grandemente en convidarse a comer unos a otros. Acerca de esto se cuentan anécdotas curiosas; cualquiera de ellos convida a menudo a un compañero, diciéndole: ven conmigo a comer “*nan* y *mās*” (en su lengua eso significa “pan” y “leche”), pero cuando le acompaña le da de comer toda suerte de platos extraordinarios, preciándose ante él de ello.<sup>961</sup>

O mesmo padrão descritivo é seguido em outras passagens, como a que citamos a seguir, de sua visita à Península Ibérica. Nela Ibn Battuta descreve a chegada à cidade de Málaga e relaciona os frutos que nela encontra, uva, entre eles, figos e amêndoas, e informa que eram transportados desta cidade para os países do Magreb e para o Oriente árabe.<sup>962</sup> Também menciona a beleza da cerâmica fabricada pelos artesãos locais, vendida até em longínquas localidades, e a mesquita, da qual exalta a amplidão e o pátio cheio de laranjeiras:

<sup>959</sup> **IBN BATTUTA**, *A través del Islam*. Madri. Alianza Editorial. 2005, p. 309. (“Há muita fruta, sobretudo pêssegos, que são incomparáveis e os chamam *qamar ad-din* [lua da religião]; secam-nos e conservam-nos [como figos secos], e rompem o osso para extrair uma almendra doce. Há marmelos, também incomparáveis por sua grossura e bom sabor, uvas excelentes e melões de magnífica qualidade que não têm igual no mundo, a não ser em Bujārā e Juwārizm; sua cor é verde e vermelha por dentro, e secam-nos da mesma forma como fazem com a carne no Magreb.”)

<sup>960</sup> **ibid.**, (“muitos doces e a quem não tem o costume de comê-los, no início lhe provocam diarreia, como me aconteceu quando os comi em Isfahān.”)

<sup>961</sup> **ibid.** (“As pessoas de Isfahan têm bela estampa e cor branca e vistosa misturada com vermelho; são particularmente fortes, valentes e generosos, e disputam fortemente entre si o fato de convidarem-se a comer. A respeito disto contam-se histórias curiosas; qualquer um deles convoca a miúdo um companheiro, falando: venha almoçar comigo “*nan* e *mās*” (na sua língua isso significa “pão e “leite”), porém quando o amigo acompanha-o, o que lhe oferece são todo tipo de pratos extraordinários, vangloriando-se disso perante ele.”)

<sup>962</sup> **ibid.**, p. 798.

En Málaga se fabrica la maravillosa cerámica dorada que se lleva a los países más alejados. Su mezquita tiene una amplitud enorme y es renombrada por su *baraca*. No hay patio semejante al de esta mezquita, con naranjos inmensos.<sup>963</sup>

Um trecho delicioso da *rihla*, exemplo do hedonismo de que se falou acima, é o referido às Ilhas Maldivas, no Oceano Pacífico. Ibn Battuta começa por descrever a vegetação que encontrou no arquipélago, afirmando que a maior parte das árvores são coqueiros e que, junto com o peixe – servido em folhas de palmeiras, segundo o costume local – o coco constitui a base da alimentação do povo. Dele tira-se leite, azeite e mel; com o mel preparam-se doces, que se comem junto com o que chama de “noz”, seca. O mais interessante são os efeitos dessa alimentação, “a base de pescado y productos del cocotero”, pois ela fornece “un vigor maravilloso y sin igual en la coyunda: los maldivenos son extraordinarios en eso”.<sup>964</sup> Se alguém imagina que ele reprovou esse cardápio afrodisíaco, engana-se, pois a seguir, Ibn Battuta nos diz que ele próprio teve nas ilhas quatro esposas, “aparte de las esclavas” e que “a todas les hacía la ronda diaria, pasando luego la noche con la que le correspondía por turno; y esto durante el año y medio que estuve por allí”.<sup>965</sup>

De um canto ao outro do espaço percorrido – onde costumes são presenciados, paisagens são observadas, pessoas são contatadas, enfim, onde a vida transcorre entre um deslocamento e outro – é possível perceber a fruição do viajante com as festas (sobretudo se nelas há música e danças – “se pusieron a cantar y bailar de modo que fue una noche magnífica”, diz no Hadramauth,<sup>966</sup> na Arábia), com as belezas naturais, com a diversidade humana, com a arquitetura, com as comidas; enfim, encontram-se múltiplas justificativas para concordar com a afirmação de Bencheikh de que o muçulmano costuma ser um amante do prazer, um apreciador da vida em todas as suas dimensões.

A *rihla* de Ibn Battuta também permite constatar a importância da língua comum<sup>967</sup> e o caráter cosmopolita da cultura islâmica, elementos que minimizavam eventuais diferenças regionais.<sup>968</sup> Da mesma forma, o relato mostra a organização desenvolvida pela comunidade

<sup>963</sup> **IBN BATTUTA**, *A través del Islam*. Madri. Alianza Editorial. 2005, p. 798. (“Em Málaga, fabrica-se a maravilhosa cerâmica dourada, que é levada para os países mais longínquos. Sua mesquita tem uma amplitude enorme e é famosa por sua *baraca*. Não há pátio igual ao desta mesquita, com laranjeiras imensas.”)

<sup>964</sup> **ibid.**, p. 695.

<sup>965</sup> **ibid.** (“além das escravas” e “a todas fazia uma visita diária, passando depois a noite com aquela a quem lhe correspondia a vez; e isto durante o ano e meio que estive por lá”)

<sup>966</sup> **ibid.**, p. 421.

<sup>967</sup> A língua árabe continuava a ser utilizada no mundo muçulmano em função dos requerimentos administrativos e religiosos (a leitura do Corão na versão original, principalmente). Mas no século XIV o persa já era largamente falado e o turco também. Em algumas regiões essas línguas tinham substituído o árabe nos assuntos administrativos.

<sup>968</sup> Ver Capítulo 1.

de fiéis para dar resposta às demandas da peregrinação e da viagem empreendida para completar os estudos.

Por mais longa que fosse a viagem, os milhares de muçulmanos que se dispunham a cada ano a cumprir com a exigência ritual da visita aos Lugares Santos de Meca<sup>969</sup> podiam confiar na rede de solidariedade criada pelos seus irmãos de fé, que lhes permitiria encontrar sempre um local para pernoitar e alimento para suprir as suas necessidades. Farah lembra que o Islã recomenda que seja oferecida hospitalidade aos estrangeiros e viajantes, existindo um *hadith* que diz: “o Islã começou como um estrangeiro e irá voltar como começou, um estrangeiro. Abençoados sejam os estrangeiros”.<sup>970</sup>

Ibn Battuta recheia toda a sua narrativa com exemplos a respeito. Na sua passagem pelo Iêmen e a África oriental, por exemplo, conta que visitou a cidade de Hali, conhecida também pelo nome de Ibn Yaqub, um dos sultões iemenitas que no passado residiu nela. Quando chegou à cidade, o sultão da localidade, chamado Amir b. Duwayb, do clã dos Banu Kinãna – descrito como “hombre de gran rito, erudito y poeta”<sup>971</sup> e que, segundo informa o viajante, tinha feito junto com ele o trajeto de Meca a Yudda, por ocasião da peregrinação realizada no ano trinta (730 H = 1329-1330 d.C)<sup>972</sup> – hospedou-o na sua própria casa: “me honró y alojó en su casa, de modo que fui su huésped durante varios días; luego me hice a la mar en una barca de su propiedad y llegué al poblado de as-Sarya”.<sup>973</sup> Nessa localidade, “una pequeña población, habitada por un grupo de Awlād al-Hibā, que son una taifa de mercaderes yemeníes”,<sup>974</sup> Ibn Battuta diz ter desfrutado da hospitalidade desses comerciantes, que qualifica de bondosos e generosos pois “dan de comer a los caminantes y socorren a los peregrinos, les embarcan en sus navíos y les abastecen de su propio bolsillo: son conocidos y renombrados por esto”.<sup>975</sup> E acrescenta: “Que multiplique Dios sus bienes, les conceda mayores beneficios y les ayude a hacer el bien!”<sup>976</sup>

A rede de solidariedade criada pelos muçulmanos se fazia mais preciosa e imprescindível fora dos domínios do islã, no território dos “infiéis”. Ibn Battuta referencia o

<sup>969</sup> Referencie-se que, à diferença do que acontecia na Cristandade, na qual a peregrinação aos Santos Lugares de Jerusalém era uma experiência excepcional, no caso do Islã a peregrinação a Meca era (como é ainda nos dias de hoje) um dos cinco pilares da religião, e portanto, uma experiência massiva e repetida a cada ano.

<sup>970</sup> FARAH, Paulo Daniel. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*. Rio de Janeiro: BN, 2007.

<sup>971</sup> IBN BATTUTA, *A través del Islam*. Madri. Alianza Editorial. 2005, p. 360. (“homem de grande ritual, erudito e poeta”)

<sup>972</sup> *ibid.*

<sup>973</sup> *ibid.* (“me honrou e hospedou na sua casa, de modo que fui seu hóspede durante vários dias; depois me fiz ao mar em um barco de sua propriedade e cheguei ao povoado de as-Sarya.”)

<sup>974</sup> *ibid.* (“um pequeno povoado, habitado por um grupo de Awlād al-Hibā, que são uma taifa de mercadores iemenitas”)

<sup>975</sup> *ibid.* (“dão comida aos caminhantes e ajudam os peregrinos, os embarcam em seus navios e lhes fornecem (alimentos) de seu próprio bolso: são conhecidos e renomados por isso.”)

<sup>976</sup> *ibid.* (“Que multiplique Deus os seus bens, lhes conceda maiores benefícios e lhes ajude a fazer o bem!”)

trato diferenciado destes para com os muçulmanos – quando não a verdadeira falta de solidariedade – em várias ocasiões. Vejamos o seguinte exemplo, da sua passagem pela Índia, quando chega a Malabar, “país de la pimienta, cuya extensión es de dos meses de marcha, a lo largo de la costa, de Sandābur (Goa) a Kawlam (Quilon)”.<sup>977</sup> Como de hábito, Ibn Battuta começa com uma descrição do local: “Todo el camino está sombreado por árboles y a cada media milla hay una casa de madera con bancos, donde pueden sentarse los viajeros y caminantes, ya sean musulmanes o infieles.”<sup>978</sup> Depois fala dos poços que há nessas casas, onde um “infiel” serve água em pequenas jarras aos pagãos, mas dá de beber aos muçulmanos nas suas próprias mãos.<sup>979</sup> A discriminação vai além: os infiéis da costa de Malabar têm o costume de não deixar entrar nas suas casas os muçulmanos, nem deixá-los comer em seus pratos,

si esto llega a ocurrir, las rompen o se las dan a musulmanes. Cuando uno de éstos llega a un sitio donde no hay ninguna casa musulmana, le cocinan la comida y se la sirven en hojas de plátano, echando encima los condimentos; las sobras las comen los perros y pájaros.<sup>980</sup>

O que salva a situação é que por todas as paradas desse caminho há casas de muçulmanos, “en las que éstos se alojan y se les vende todo cuanto necesiten y se les hace la comida; si no fuera por ello, ningún musulmán podría viajar por este país”.<sup>981</sup>

A fortuna do peregrino sempre era maior se pudesse encontrar um colega de infância ou alguém oriundo de sua cidade, ou se ostentasse um cargo de destaque na hierarquia política ou militar. Mas mesmo os que não contassem com nenhum desses privilégios teriam a sua disposição uma infra-estrutura mínima de apoio, criada pelos membros da *umma*.

Os mecanismos, em certa medida institucionalizados, de acolhimento aos peregrinos e viajantes, serviam igualmente para amparar os mais necessitados e eram formados de uma rede de conventos, pequenas mesquitas (*zawiya*),<sup>982</sup> financiados com fundos públicos e

<sup>977</sup> **IBN BATTUTA**, *A través del Islam*. Madri. Alianza Editorial. 2005, p. 678. (“país da pimenta, cuja extensão é de dois meses de marcha, ao longo da costa, de Sandābur (Goa) a Kawlam (Quilon)”)

<sup>978</sup> **ibid.** (“Todo o trajeto tem árvores que dão sombra e a cada meia milha há uma casa de madeira com bancos, onde os viajantes e caminhantes podem se sentar, sejam muçulmanos ou infiéis.”)

<sup>979</sup> **ibid.**

<sup>980</sup> **ibid.** (“se isso ocorrer, as rompem ou as oferecem aos muçulmanos. Quando um deles chega a um local onde não há nenhuma casa muçulmana, lhe preparam a comida e a servem em folhas de banana, colocando em cima os condimentos; as sobras as comem os cachorros e os pássaros.”)

<sup>981</sup> **ibid.** (“nas que eles se alojam e lhes vendem tudo o que necessitam e lhes preparam a comida; se não fosse por isso, nenhum muçulmano poderia viajar por este país”)

<sup>982</sup> A *zawija* (*zaguía*) é uma mesquita pequena que consta de uma sala de oração, um mausoléu, uma sala para recitação do Corão e quartos para hóspedes que estão de passagem pela localidade. Costuma haver perto um cemitério. (Ver: *Enciclopedia del Islam*. (Emilio Galindo Aguiar, dir.) Madri: Darek-Nyumba. 2004, p. 493.)

contando também com doações dos fiéis. Eles constituíam um elo fundamental entre as diferentes cidades muçulmanas e contribuía para fomentar o sentimento de pertencimento a uma grande comunidade, a *umma*.

Ibn Battuta tem o cuidado de falar da infra-estrutura existente nas localidades visitadas para a acolhida aos visitantes e peregrinos, possivelmente com a consciência de que o seu relato serviria de referência a futuros viajantes. De suas descrições é possível deduzir que toda cidade possui pelo menos uma “*zaguía*”, na qual, além de um local para a oração, há quartos para hóspedes.

Dando seqüência à narrativa das suas aventuras pelo continente indiano, Ibn Battuta conta que chegou a Hili, “una ciudad grande, con bellos edificios, y construida en una gran bahía, en la que entran los grandes barcos, entre ellos los de China, que sólo atracan en este puerto y en los de Quilon y Calicut”.<sup>983</sup> A cidade era venerada, afirma, tanto por muçulmanos quanto por infieis, por causa de sua mesquita maior, “lugar bendito y de radiante luminosidad”,<sup>984</sup> à qual os navegantes fazem votos e promessas, que, uma vez atendidas, são retribuídas de diversas formas, inclusive por meio de doações. Desta forma, foi possível reunir um enorme tesouro, que é guardado pelo chefe dos muçulmanos, Hasan al-Wazzân. Desses bens, informa Ibn Battuta, recebem suas bolsas os estudantes que aí se dedicam ao estudo das ciências.<sup>985</sup> A mesquita também possui uma cozinha, na qual se prepara a comida para os viajantes e caminantes,<sup>986</sup> assim como para os muçulmanos pobres da cidade.<sup>987</sup>

Não raro, a “*zaguía*” acolhe também o túmulo de alguma figura muito venerada, à qual lhe são atribuídas características de santidade, e que era chamada de morabito.<sup>988</sup> Na religiosidade popular muçulmana do Medievo, a visita individual ou coletiva (no marco da peregrinação) aos túmulos de homens ou mulheres que em vida tinham se destacado por suas

<sup>983</sup> **IBN BATTUTA**, *A través del Islam*. Madri. Alianza Editorial. 2005, p. 683. (“uma cidade grande, com belos edificios, e construída em uma grande baía, na qual entram os grandes barcos, entre eles os da China, que só atracam neste porto e nos de Quilon e Calicut.”)

<sup>984</sup> **ibid.** (“lugar bendito e de radiante luminosidade”)

<sup>985</sup> **ibid.**

<sup>986</sup> O meio de transporte mais usual, quando as viagens eram por terra, era o cavalo ou o camelo, e, em geral, comerciantes e peregrinos compartilham as mesmas caravanas. Mas, quando o viajante não possuía fortuna nem recebia de sua família um dote especial para a viagem, à usança dos dotes utilizados no casamento, não era algo extraordinário que se fizessem os percursos a pé, por mais longos e perigosos que fossem. (Mais detalhes: **TOUATI**, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, pp. 95-112)

<sup>987</sup> **ibid.**

<sup>988</sup> Morabito era o túmulo de uma pessoa que por sua atuação em vida era equiparada a um santo. Acreditava-se que o túmulo preservava a “graça” ou “dom” da pessoa (em árabe designado pela palavra “*baraka*”, que também significa bênção), e por isso surgiu e se alastrou o costume de visitar esses túmulos, em particular no norte da África. É sabido que desde os primórdios do Islã a prática de veneração de supostos santos foi condenada pelos teólogos, mas esse costume não acabou. O povo simples, assim como sucede no catolicismo, tem confeccionado uma lista de especialidades de cada *wali*, solicitando a eles tal ou qual graça. (Ver: Morabito In: **GALINDO AGUILAR**, Emilio. *Enciclopedia del Islam*. Madri: Darek-Nyumba, 2004, p. 337)

atividades filantrópicas ou por sua religiosidade, e que eram venerados depois de mortos ao estilo dos santos cristãos, era muito praticada. Neles procurava-se obter a graça (*baraka*) daquele morto que era objeto de veneração. A proibição formal do Islã a este tipo de ritual não impediu que o culto desses homens ou mulheres fosse corriqueiro e que o povo acreditasse na possibilidade de eles fazerem milagres.<sup>989</sup>

Durante a visita ao Egito, na sua primeira viagem, Ibn Battuta relata a chegada à cidade de Fawwa e entre os locais que merecem destaque na sua descrição do local está o túmulo de um líder político a quem, também ele, adjudica características “santas”:

Salimos de Damanhur hacia la ciudad de Fawwa, de aspecto portentoso y hermosa en su interior. En ella hay huertos innumerables y riquezas señaladas dignas de mención. También se encuentra allá el sepulcro del jeque santo Abu n-Nayat, de nombre famoso, y que fuera guía de esas tierras.<sup>990</sup>

No relato a respeito da experiência vivida no continente indiano, Ibn Battuta cita alguns lugares de peregrinação na cidade de Délhi, que o viajante descreve como sede do trono e capital da Índia<sup>991</sup> e como “a maior das cidades do Islã no Oriente”.<sup>992</sup> Entre os lugares de peregrinação, menciona o túmulo de um santo xeque Qutb ad-Din Bajtiyâr al-Ka'ki.<sup>993</sup> O sepulcro era muito venerado, afirma Ibn Battuta, por causa de sua muita “*baraca*”.<sup>994</sup> Por que teria essa graça o túmulo? A explicação é dada em seguida: al-Ka'ki tinha sido um soberano bondoso. Quando as pessoas simples lhe comunicavam os seus sofrimentos por causa de suas dívidas ou pela pobreza em que viviam, ou quando era procurado por homens que tendo filhas não podiam dar-lhes a dote do enxoval por falta de dinheiro, entregava a todos moedas em forma de biscoitos (*ka`ki*), de ouro ou prata, até ficar famoso e ser apelidado de al-Ka'ki.<sup>995</sup>

Ibn Battuta também costuma citar as autoridades que encontra, relata como foi acolhido pelas pessoas do local, e lembra histórias que ficaram gravadas na memória por algum motivo particular. De sua passagem pelo Egito, por exemplo, ele lembra o episódio –

<sup>989</sup> Essa prática persiste na religiosidade popular muçulmana ainda hoje. É habitual que figuras às quais lhe são atribuídas características de santidade percorram diferentes localidades atendendo aos necessitados. (Para mais informação, ver verbete “*baraka*” In: GALINDO AGUILAR, Emilio. *Enciclopedia del Islam*. Madri: Darek-Nyumba, 2004, p. 100)

<sup>990</sup> IBN BATTUTA, *A través del Islam*. Madri. Alianza Editorial. 2005, p. 138. (“Saímos de Damanhur para a cidade de Fawwa, de aspecto imponente e bela no seu interior. Nela há numerosas hortas e riquezas visíveis dignas de menção. Também se encontra ali o sepulcro do xeique santo Abu n-Nayat, de nome famoso, e que foi guia dessas terras.”)

<sup>991</sup> *ibid.*, p. 532.

<sup>992</sup> *ibid.*

<sup>993</sup> *ibid.*

<sup>994</sup> *ibid.*

<sup>995</sup> *ibid.*

que deve ter resultado curioso, no seu momento – do convite que recebeu para pernoitar no teto de uma pequena mesquita:

El morabito del jeque Abu Abdallāh al-Mursidi, al que me dirigía, está en los aledaños de la ciudad, separado de ella por un canal. Cuando llegué a Fawwa lo vadeé y alcancé la zaguía del jeque precitado, antes de la oración del *asr* [primeras horas de la tarde], le saludé y a orilla suya encontré al emir Sayf ad-Din Yalmalak, uno de los *jassakies* [oficiales del sultán] a quien el pueblo llama al-Malik, en lo cual yerran. El emir había acampado con sus soldados fuera de la zaguía.<sup>996</sup>

O *sheik* lhe faz o convite para pernoitar na zaguía, mais precisamente, no teto da mesma, devido ao intenso calor:

Cuando pasé a ver al jeque, éste se levantó hacia mí, me estrechó, hizo que me trajeran de comer y me acompañó en la colación. Vestía una aljuba de lana negra. Al venir el momento de rezar la oración de *al-asr* me encareció que oficiase de imán, lo que repitió en todas las oraciones durante mi estancia con él. Y cuando quise dormir, me indicó que subiera a la azotea de la zaguía. Era la época de los primeros calores. Dije al emir: “En nombre de Dios” a lo que respondió: “*Cada uno tiene su lugar predestinado*”. [Corán, XXXVII 164]. Subí a la azotea y allí encontré una estera, un tapete de cuero, vasijas para las abluciones, un cántaro de agua y un cuenco para beber. Allí dormí.<sup>997</sup>

Entre os detalhes oferecidos na *rihla* há sempre descrições das rotinas da vida do bom muçulmano: a prática da oração, o acolhimento ao viajante e aos pobres, a leitura coletiva do Corão. Referencie-se que ao citar os horários em que aconteceram os fatos que está narrando, em geral Ibn Battuta toma como referência as horas das rezas; ou seja, o tempo está organizado pelo cronograma e pelos horários das obrigações religiosas.

Ao chegar à cidade de Wasit, no Iraque, por exemplo, descrita como uma das mais belas desse país, cheia de árvores e de hortas, Ibn Battuta assinala que nela moram personalidades cuja presença já por si só conduz ao bem e cujos lugares de reunião conduzem à reflexão. E continua da seguinte forma:

<sup>996</sup> **IBN BATTUTA**, *A través del Islam*. Madri. Alianza Editorial, 2005, p. 138. (“o morabito do xeique Abu Abdallāh al-Mursidi, aonde me dirigia, fica nos arredores da cidade, separado dela por um canal. Quando cheguei a Fawwa cruzei-o e consegui entrar na zaguía do já citado xeique antes da oração do *asr* [primeiras horas da tarde], saudei-o e, ao lado dele, encontrei o *emir* Sayf ad-Din Yalmalak, um dos *jassakies* [oficiais do sultão] a quem as pessoas do povo chamam al-Malik, no que estão erradas. O *emir* tinha acampado com seus soldados fora da zaguía.”)

<sup>997</sup> **ibid.** (“Quando fui ver o xeique, ele se levantou e se dirigiu a mim, me abraçou, pediu que me trouxessem comida e me acompanhou. Vestia uma *aljuba* de lã negra. Quando chegou o momento de rezar a oração de *al-asr* me pediu que fizesse o papel de *imã*, fato que repetiu em todas as orações durante minha permanência lá. E quando fui dormir, me indicou que subisse ao teto da zaguía. Era a época dos primeiros calores. Disse ao *emir*: “Em nome de Deus”, ao que respondeu: “*Cada um tem seu lugar predestinado*”. [Corán, XXXVII 164]. Subi ao teto e ali encontrei uma esteira, um tapete de couro, vasilhas para as abluções, um canil de água e um copo para beber. Aí dormi.”) Esta história tem uma importância especial no escopo do relato, como veremos no Capítulo 7, porque nessa noite, dormindo no teto dessa zaguía, Ibn Battuta tem um sonho com uma premonição referente à sua viagem a Meca.)

Sus habitantes son de los mejores del Iraq; más aún, son absolutamente los mejores. La mayor parte de ellos sabe de memoria el santo Corán y son versados en recitarlo de un modo correcto. Aquí viene gente de las comarcas del Iraq para aprender este arte; en la cáfila con la que llegamos había un grupo de personas que habían venido para [aprender a] recitar el Corán junto a los jeques de la ciudad. Hay una gran *madrasa*, siempre llena, con cerca de trecientas personas donde se hospedan los forasteros que vienen a aprender el Corán.<sup>998</sup>

Sem dúvida, de fato interessa ao ouvinte ou leitor das suas memórias conhecer como é a vida das pessoas e as principais características da sociedade nas diferentes regiões do mundo muçulmano. Salta à vista, também, a ênfase com que o viajante relaciona os sábios que vai encontrando e a minuciosa descrição dos centros de estudo das diferentes cidades pelas quais vai passando. Estando na Anatólia, por exemplo, ao visitar a cidade de Milas – considerada pelo viajante uma das mais belas e grandes da região, com água e frutos abundantes – onde pernoitou, relata como foi a acolhida:

Nos alojamos en la zaguía de uno de los *fityan ajiyya*, quien aventajó de sobra a los que antes conociéramos en generosidad y hospitalidad, en la entrada a los baños y en otros hechos buenos y loables.<sup>999</sup>

A rede de solidariedade é mais explícita quando há laços de parentesco, o que, aliás, não difere dos costumes de qualquer outro grupo humano. Assim, estando Ibn Battuta em Al Andalus, se desloca de Gibraltar para Ronda, onde permanece durante cinco dias. A cidade é descrita como uma das mais bem situadas e defendidas entre as praças-fortes do Islã<sup>1000</sup> na Península Ibérica. Lá encontra um primo pelo lado paterno, que, sendo o juiz da cidade, facilita a sua circulação nas esferas do poder:

Era su alcalde (de Ronda) por entonces el jeque Abu r-Rabi Sulayman b. Dawud al-Askari y su juez mi primo por lado paterno el alfaquí Abu l-Qasim M. b. Yahya b. Battuta. Allá me entrevisté con el jurisconsulto, *cadi* e literato Abu l-Hayyay Yusuf b. Musa al-Muntasaqari, que me albergó en su residencia.<sup>1001</sup>

<sup>998</sup> **IBN BATTUTA**, *A través del Islam*. Madri. Alianza Editorial. 2005, p. 293. (“Seus habitantes são dos melhores do Iraque; mais ainda, são absolutamente os melhores. A maior parte deles sabe de cor o santo Corão e são sabidos na correta recitação do mesmo. Pessoas de todas as comarcas do Iraque viajam para cá para aprender essa arte; no grupo com o qual chegamos havia pessoas que tinham vindo para [aprender a] recitar o Corão junto aos xeiques da cidade. Há uma grande *madrasa*, sempre cheia, com aproximadamente trezentas pessoas, onde se hospedam os forasteiros que vêm aprender o Corão.”)

<sup>999</sup> **ibid.**, p. 406. (“Nos hospedamos na zaguía de um dos *fityan ajiyya*, que superou em muito o que tínhamos conhecido em generosidade e hospitalidade, na entrada aos banhos e em outros fatos bons e louváveis.”)

<sup>1000</sup> **ibid.**, p. 796.

<sup>1001</sup> **ibid.**, (“Era seu prefeito (de Ronda), por então, o xeque Abu r-Rabi Sulayma b. Dawud al-Askari e seu juiz meu primo por parte de pai, o alfaquí Abu l-Qasim M. b. Yahya b. Battuta. Lá me entrevistei com o jurisconsulto, *cadi* e literato Abu l-Hayyay Yusuf b. Musa al-Muntasaqari, que me hospedou na sua residência.”)



Assinale-se, finalmente, que a escrita da *rihla* – gênero que, como se viu, surge na época que corresponde à Baixa Idade Média, quando progressivamente outras formas de narrativas de viagens vão sendo abandonadas – tem uma exigência literária bem maior que as dos séculos anteriores. Possivelmente isso se deve ao fato que nesse lapso de tempo o peso da oralidade foi sendo reduzido e os livros passavam a ser apreciados mais pela forma da escrita que pela emoção da recitação.<sup>1002</sup>

Além da necessidade de descrições detalhadas das localidades visitadas, havia a necessidade de responder à expectativa do “prazer da leitura”. Nesse sentido, a *rihla* de Ibn Yūbair, apelidado pelos cristãos de “o Valenciano”, é tida como exemplo, uma vez que lhe é reconhecida uma grande beleza literária e também constitui uma rica fonte de informações e comentários. Seria também essa a razão pela qual um homem letrado como Ibn Battuta, que exerceu o cargo de *cadi* em várias partes do mundo e, portanto, não enfrentaria dificuldades em escrever pessoalmente as suas memórias, teria optado por ditar suas aventuras de quase 30 anos pelos domínios do Islã ao poeta Ibn Juzayy.

\* \* \* \* \*

Em função de todo o exposto em relação às motivações das viagens no Medievo islâmico e da ritualização da prática de perenizá-las através da escrita, sob a forma de um determinado gênero literário, surgem algumas questões envolvendo as nossas fontes.

Em relação à *rihla* de Ibn Battuta, cabe a pergunta de até onde ele fez viagens que coincidem com o roteiro tradicional da época e até onde fugiu dele. E ainda, quais seriam as suas motivações? O périplo,<sup>1003</sup> não há dúvidas, extrapolou em muito – no espaço e no tempo

<sup>1002</sup> Ver TOUATI, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, pp. 294-295.

<sup>1003</sup> Na Introdução da *rihla* de Ibn Battuta na sua versão em espanhol, os tradutores Serafin Fanjul e Federico Arbós traçaram um quadro cronológico geral da obra, conservando a divisão em duas partes dos manuscritos originais, uma divisão que tanto pode ter sido iniciativa do próprio Ibn Battuta como de Ibn Yuzayy, segundo esses especialistas. Empregando somente datas cristãs, os itinerários seguidos pelo viajante seriam os seguintes:

**Primeira Parte:** 1. Magreb (Tânger)-Egito: junho 1325/julho 1326; 2. Síria-Palestina: julho/agosto 1326. (Reunião de várias viagens.) 3. Primeira peregrinação e estadia em Meca: 1 setembro/17 novembro 1326. 4. Iraque-Pérsia: novembro 1326/setembro 1327; 5. Segunda peregrinação e longa estadia em Meca: outubro 1327/outubro 1330. 6. Iêmen-Omã-África Oriental-golfo Pérsico: outubro 1330/final de 1331. 7. Terceira peregrinação e estadia em Meca: final de 1331/setembro 1332. 8. Egito-Palestina-Síria: setembro/dezembro 1332. 9. Ásia Menor-Rússia meridional-Constantinopla: dezembro 1332/setembro 1334 (I.B.-Hrbek); princípio 1331/outubro 1332 (Gibb). 10. Constantinopla-Astracão-Saray: setembro/ dezembro 1334 (Hrbek); outubro 1332/janeiro 1333 (Gibb). 11. Juvārizm-Transoxiana-Jurasão-Afeganistão-Sind: dezembro 1334/julho-agosto 1335 (?); janeiro 1333/setembro 1333 (Gibb). **Segunda Parte:** 12. Chegada ao Sind (Indo): julho/agosto 1335 (?); 12 setembro 1333 {I.B.-Gibb). 13. Índia (estadia em Delhi): até julho 1342. 14. Malabar -Maldivas - Ceilão - Coromandel - Bengala - Malásia - Indonésia: julho 1342/1345-1346 (?). Saída das Maldivas: final de agosto 1344. 15. Viagem pela China: 1346 (?) 16. Viagem de retorno ao Marrocos: China-Indonésia-Índia-Oriente Médio (abril/maio 1347: Iêmen; janeiro 1348: Bagdá). Meca (novembro 1348/começo de março 1349). Norte de África (abril/maio: Cairo; começo de novembro 1349: Fez). 17. Viagem por al-Andalus: 1350. 18. Viagem ao

– o roteiro tradicional dos seus contemporâneos e fez com que fosse reconhecido como um dos maiores viajantes de toda a Idade Média,<sup>1004</sup> superando Marco Pólo. Os milhares de quilômetros percorridos desde o Marrocos natal à China, com variadas passagens pelos Lugares Sagrados do Islã, na Península Arábica, e incursões fora do *dar al-Islam*, em terras da Europa e da África negra, assim como no extremo Oriente, superam amplamente o roteiro tradicional dos seus contemporâneos.

Sobre as motivações, a própria extensão das viagens nos dá pistas. Mas, além disso, há o depoimento do próprio Ibn Battuta. Ao se referir à primeira passagem pelo Iraque, ele conta que um homem devoto lhe desejara que pudesse cumprir, nesta e na outra vida, todos os seus anseios, com a ajuda de Deus. Nesse momento, o viajante faz a seguinte reflexão:

Ya he cumplido, gracias a Dios, mi deseo en este mundo, que era recorrer la tierra. Y en esto he conseguido – según creo – lo que nadie ha hecho hasta ahora. Queda la otra vida, mas espero mucho de la misericordia y la tolerancia de Dios para lograr el deseo de entrar en el Paraíso.<sup>1005</sup>

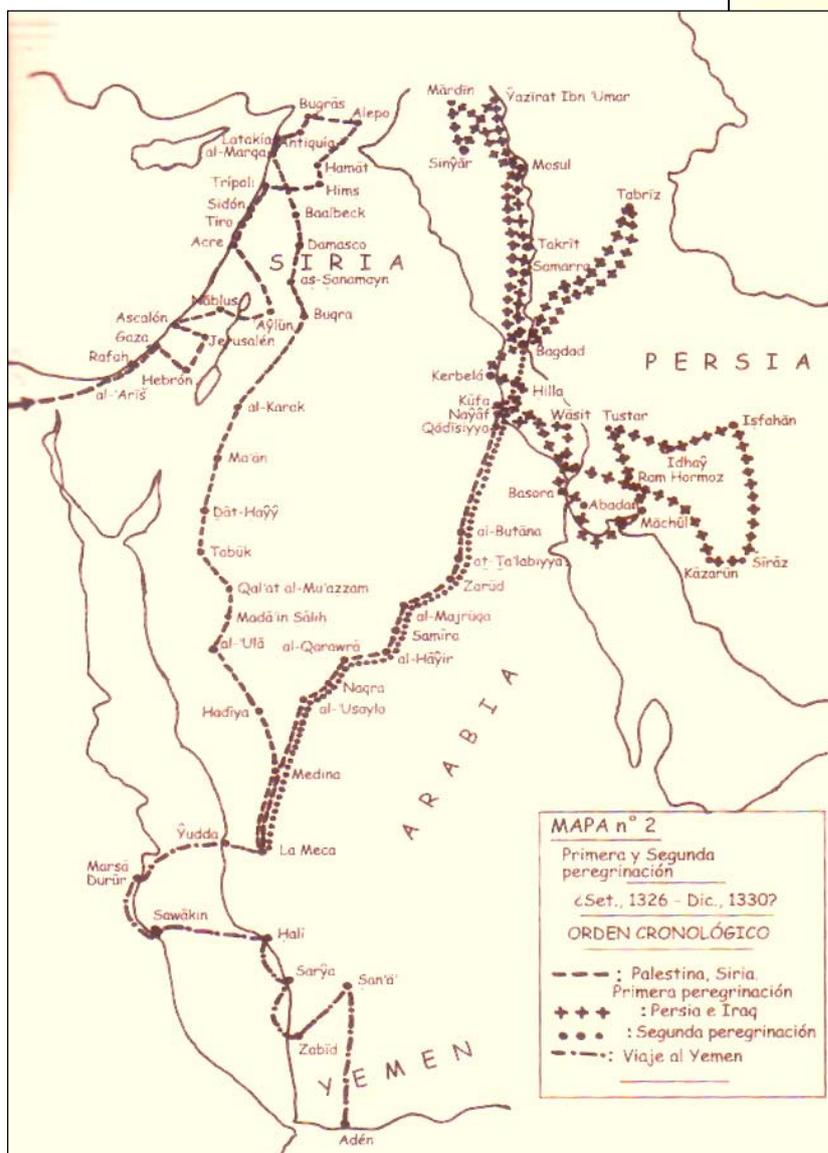
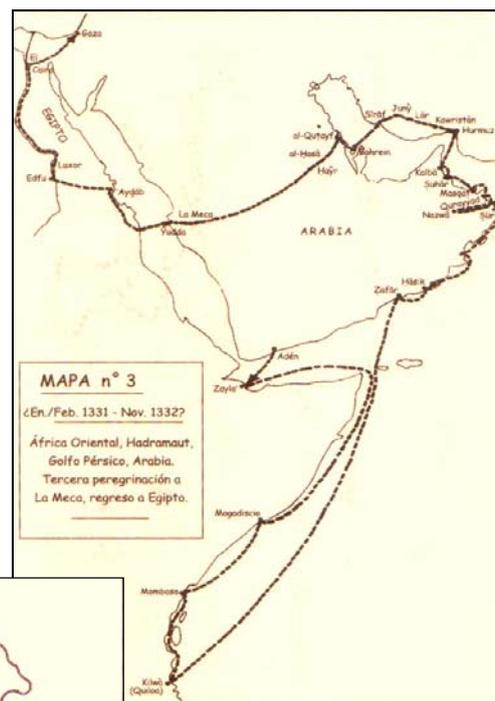
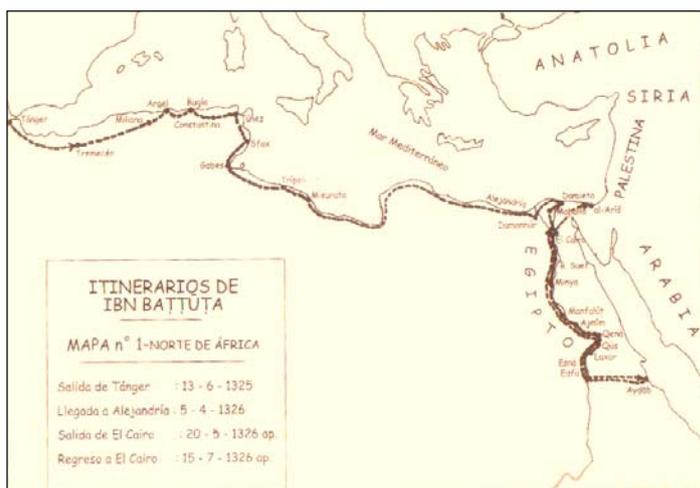
Se ele afirma que o seu maior desejo nesta vida era percorrer a terra, pode-se deduzir que a principal motivação de Ibn Battuta foi a sede de aventura, naturalmente não dissociada da vontade de ampliar e aprofundar os seus conhecimentos. Mas não parece tão relevante nele o desejo do reconhecimento da condição de sábio, o que implicaria a expectativa de retornar e fazer carreira em alguma corte, ou projetar-se na vida religiosa. Sem pressa de voltar às suas raízes, onde o reconhecimento poderia render frutos, ele contentou-se com o espaço conquistado em terras longínquas, como a Índia e as Ilhas Maldivas, onde chegou a se desempenhar como *cadi* e embaixador.

---

Mali: fevereiro 1352/dezembro 1353. (Ver: FANJUL Serafin e ARBÓS Federico. Introducción. In: IBN BATTUTA, *A través del Islam*. Madri. Alianza Editorial. 2005, pp. 97-98)

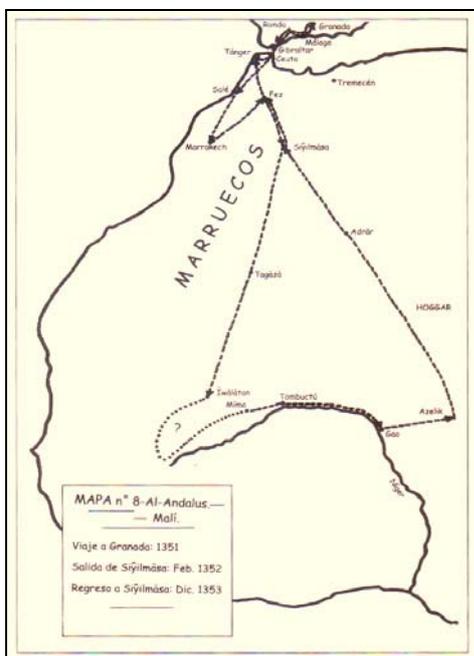
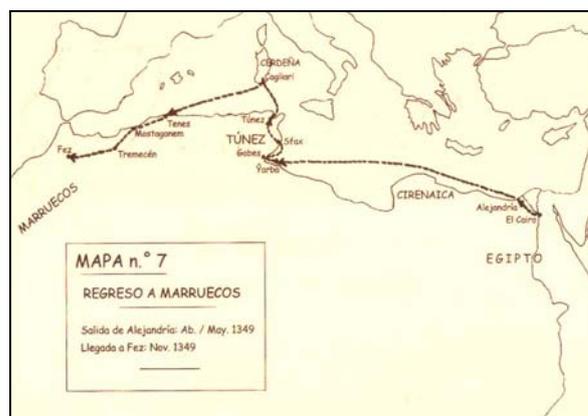
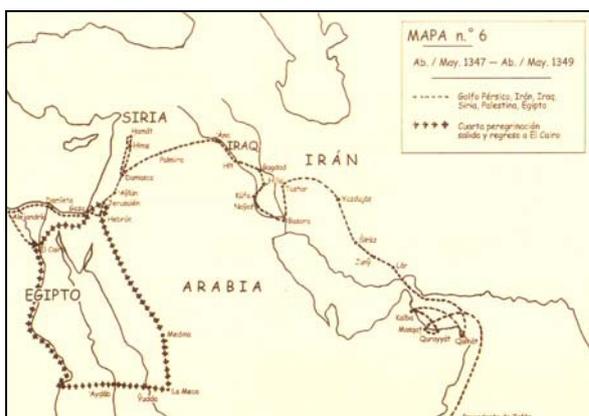
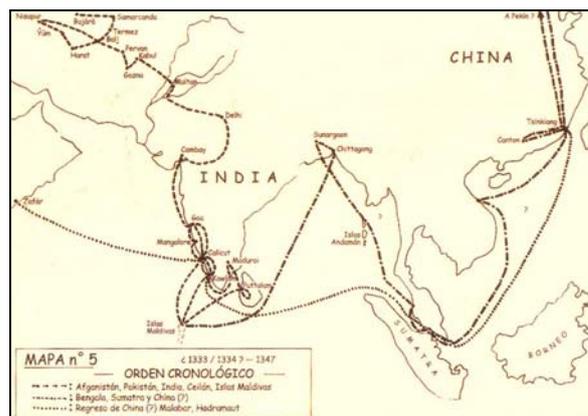
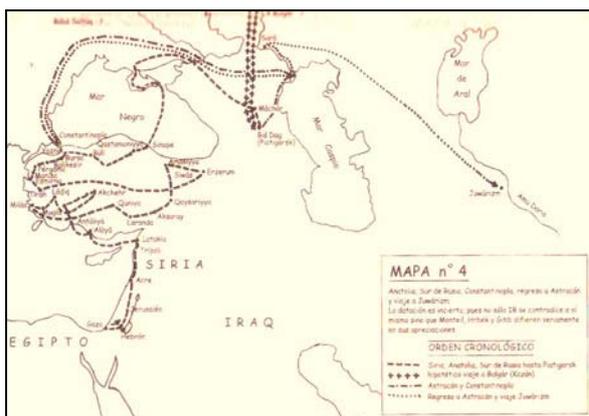
<sup>1004</sup> O périplo de Ibn Battuta, segundo estimativas de estudiosos de sua obra, abrange 120 mil quilômetros e o território de 44 países da época contemporânea.

<sup>1005</sup> IBN BATTUTA, *A través del Islam*. Madri. Alianza Editorial. 2005, p. 300. (“Já cumpri, graças a Deus, o meu desejo neste mundo, que era percorrer a terra. E nisso tenho conseguido – segundo acredito – o que ninguém tem feito até agora. Resta a outra vida, porém espero muito da misericórdia e da tolerância de Deus para conseguir o desejo de entrar no Paraíso.”)



Mapas 21,22 e 23. As viagens de Ibn Battuta I

O primeiro mapa (figura 21) mostra a saída do viajante tangerino de sua cidade natal, seguindo pelo Norte do continente africano rumo ao Egito, com o objetivo (posteriormente ampliado) de chegar à cidade de Meca em peregrinação ritual. O segundo mapa (fig. 22) mostra a primeira e a segunda peregrinação à Cidade Sagrada, possivelmente entre 1326 e 1330. O terceiro mapa (fig. 23) mostra os seus deslocamentos pela África oriental, Hadramaut (sul da Península Arábica), Golfo Pérsico, Arábia, terceira peregrinação à Meca e regresso ao Egito. (Possivelmente no período compreendido entre 1331 e 1332)



#### Mapas 24 / 28. *As viagens de Ibn Battuta II*

O primeiro mapa (figura 24) mostra o périplo pela Anatólia, sul da Rússia, Constantinopla, regresso ao Astracán e viagem a Juwárizm.

As datas são incertas. Serafin Fanjul, tradutor da *rihla* para o espanhol, chama a atenção para o fato que Ibn Battuta se contradiz quanto as datas e que Monteil, Hrbek e Gibb diferem profundamente nos seus critérios a respeito das mesmas.

O mapa da fig. 25 mostra os deslocamentos pelo Afeganistão, Paquistão, Índia, Ceilão (Sri Lanka atual), Ilhas Maldivas, Bengala, Sumatra e China, e a volta para o Hadramaut. As datas desses deslocamentos estão compreendidas entre 1333 ou 1334 e 1347.

O mapa da fig. 26 mostra os deslocamentos no Golfo Pérsico, Irã, Iraque, Síria, Palestina e Egito, assim como a quarta peregrinação a Meca, com a volta ao Egito.

O mapa 27 mostra a saída de Alexandria para o Marrocos natal, em 1349, e no mapa seguinte (28) a viagem a Granada, em al-Andalus e a saída e retorno a Siyilmasa (fev 1352-dezembro 1353).

E Ibn Khaldun? Seria um caso representativo do viajante à procura do conhecimento? Estritamente também não. Nos primeiros vinte anos de sua vida, estudou o Corão, a *hadith*, a jurisprudência islâmica, língua árabe, caligrafia, oratória, ou seja, tudo o que dizia respeito à formação tradicional, nas aulas dos eruditos religiosos de Túnis, relacionados com esmero na

Autobiografia. E ainda beneficiou-se da presença na sua terra de sábios que acompanharam o sultão merínida Abu al-Hasan durante a sua ocupação da Tunísia. Quando eles partiram, após a derrota do sultão, Ibn Khaldun aproveitou uma oportunidade que se lhe apresentou e emigrou para o Marrocos, onde sem dúvida encontraria mais possibilidades de aperfeiçoar os estudos. Possivelmente na decisão pesou o fato de ele ter perdido nesses anos os pais e quase todos os mestres, vítimas da peste negra. Mas a sede de conhecimento também foi um motivo forte.

Na Autobiografia, Ibn Khaldun afirma que desde a adolescência sentia grande avidez de conhecimentos e que se dedicou com muito zelo a adquiri-los.<sup>1006</sup> Porém, a sua educação formal não foi completa, para as normas da época, em nenhuma especialidade. As suas leituras solitárias, o seu agudo poder de observação e as lições que tirou de sua vivência nos círculos do poder foram os elementos que lhe permitiram conceber uma obra como a *Muqaddimah*.<sup>1007</sup>

Ainsi, appartenant à l'élite politique, Ibn Khaldun a reçu une éducation soignée qu'il a pu élargir grâce à la riche culture de son milieu, mais il n'a bénéficié d'une véritable formation d'spécialiste dans aucun domaine.<sup>1008</sup>

Referencie-se em relação ao tema da sua formação, que, ao contrário do que acontecia com Ibn Battuta, que colocava muita ênfase em citar na *rihla* todas as *madrassas*, *zaguías* e locais de estudo que encontrava nas suas viagens, na sua Autobiografia Ibn Khaldun não faz quase menção ao sistema formal do ensino no Magreb e no Norte da África. E na *Muqaddimah* só se refere de forma elogiosa às escolas do Cairo, deixando constância de sua admiração em relação ao desenvolvimento alcançado pelas atividades culturais e científicas no Egito dos aiúbidas e, posteriormente, sob o regime mameluco. Porém, quando aborda o tema do sistema de ensino no Magreb e em al-Andalus critica-o duramente, devido principalmente à sua complexidade e severidade excessivas e ao abuso da memorização.<sup>1009</sup> É importante assinalar que, desde o século XIII, as madrassas tinham passado a ser verdadeiros centros de formação de grupos dirigentes, com o incentivo dos diferentes poderes, e que elas

<sup>1006</sup> **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 48.

<sup>1007</sup> Nos capítulos 2 e 3 há maiores detalhes a respeito da sua formação.

<sup>1008</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. *Ibn Khaldun: L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard, 2006, p. 37. ("Assim, pertencendo à elite política, Ibn Khaldun recebeu uma educação esmerada que pôde ampliar graças à rica cultura de seu meio, mas ele não foi beneficiado com uma verdadeira formação em nenhuma especialidade.")

<sup>1009</sup> Há um longo comentário sobre este tema no livro sobre Ibn Khaldun escrito por Cheddadi. Ver: **CHEDDADI**, Abdesselam. *Ibn Khaldun: L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard, 2006, p. 406.

ofereciam certa possibilidade de ascensão social às camadas inferiores da sociedade urbana e rural, graças a um bem instrumentado sistema de bolsas.<sup>1010</sup> A influência do poder político sobre o sistema de ensino pode, então, estar sendo objeto de crítica – de forma indireta – por parte do historiador.

É igualmente digno de menção o fato de que a crítica de Ibn Khaldun à severidade para com os estudantes não só o coloca como um agudo observador do comportamento humano, mas permite apreciar os critérios pedagógicos por ele defendidos, que poderiam ser partilhados por um educador do presente. No capítulo inteiro dedicado no Livro Sexto (que diz respeito à análise das ciências em geral) ao sistema educativo, ele afirma:

El uso de un excesivo rigor en la enseñanza es muy nocivo para los educandos, sobre todo si están todavía en la infancia, pues eso produce en su espíritu una mala disposición, pues los niños que se han educado con severidad (...) se hallan tan abatidos que su alma se contrae y pierde elasticidad. Tal circunstancia los dispone a la pereza, los induce a mentir y a valerse de la hipocrecía, a fin de evitar un castigo. De este modo aprenden la simulación y el engaño, vicios que se vuelven en ellos una segunda naturaleza.<sup>1011</sup>

Não é possível fazer uma reflexão sobre a formação de Ibn Khaldun sem prestar atenção ao fato de que ele foi também um homem de ação com intensa participação na complexa política do Norte da África, muitas vezes apostando nos perdedores. Ocupou cargos administrativos nas cortes de Granada, Fez, Bugia, Tunísia e Egito. Assim, a sua vida no turbulento século XIV esteve marcada por períodos de desfrute do poder e épocas de prisão, perseguição e ostracismo, nas quais voltava-se para o estudo e a reflexão.<sup>1012</sup>

Quando já maduro, tendo terminado de escrever a primeira versão da *Muqaddimah*, viaja para o Egito e daí para o Hijaz, o reconhecimento como homem erudito já o acompanha. Mas o componente principal de sua glória intelectual não estava alicerçado nas viagens feitas pelo Magreb, Ifriquiya, e al-Andalus. Eram a própria *Muqaddimah* e a atuação junto aos soberanos do Ocidente islâmico que tinham aberto para ele as portas da fama.<sup>1013</sup>

<sup>1010</sup> Mais informações sobre o tema, ver: MARTINEZ ENAMORADO, Virgilio. Saber, poder y madrasas em tiempos de Ibn Khaldun. In: VIGUERA MOLINS, María Jesús (org.) *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios*. Sevilha: Fundación El Legado Andalusi. Fundación Juan Manuel Lara, 2006, pp. 342-344.

<sup>1011</sup> IBN JALDÚN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 1003. (“O uso de um excessivo rigor no ensino é muito nocivo para os alunos, sobretudo se estão ainda na infância, pois isso produz no seu espírito uma má disposição, já que as crianças educadas com severidade (...) ficam tão abatidas que sua alma se contrai e perde elasticidade. Isso os dispõe à preguiça, os induz a mentir e a valer-se da hipocrisia, a fim de evitarem um castigo. Deste modo, aprendem a simulação e o engano, vícios que se transformam neles numa segunda natureza.”)

<sup>1012</sup> De fato, o tempo que passou nos cargos públicos foi bastante mais breve que o período em que esteve afastado do poder.

<sup>1013</sup> No Egito, Ibn Khaldun teve que fazer jus a essa fama. Há registros da conferência que ele proferiu quando foi nomeado professor de *hadith* no colégio de Salghitish, por exemplo. Essa aula inaugural mostrava as grandes qualidades

Das suas viagens, algumas das passagens de maior interesse foram as que empreendeu no marco de sua atuação como diplomata. Duas delas, em particular, ficaram célebres e há vários depoimentos de época que as comentam. Trata-se da sua presença na corte de Castela, como enviado do reino de Granada para negociar um tratado de paz, e da sua estada na Síria no momento em que os exércitos mongóis cercavam a cidade de Damasco. Nesse contexto aconteceram os seus famosos encontros com Tamerlão,<sup>1014</sup> que teria ficado impressionado com a erudição e a facilidade de palavra de Ibn Khaldun.<sup>1015</sup>



Mapas 29. *As viagens de Ibn Khaldun*

Os deslocamentos de Ibn Khaldun ao longo de sua vida estiveram mais marcados pelas vicissitudes políticas do que pelas necessidades decorrentes de sua formação. Tendo perdido desde cedo os seus pais e principais mestres vítimas da Peste Negra, os seus estudos foram fruto fundamentalmente de seus esforços de autodidata. A primeira parte de sua vida transcorreu entre a Infriqiya e o Magreb, e logo a seguir deslocou-se para al-Andalus, terra de seus antepassados, para finalmente radicar-se no Cairo, importante centro político-cultural da época. Muçulmano devoto, ele fez a peregrinação ritual a Meca e chegou até Damasco numa missão diplomática, cujo objetivo era evitar a destruição da cidade por parte das tropas de Tamerlão. Esses espaços biográficos marcaram a sua obra, proporcionando-lhe um campo de estudo, a partir do qual ele teve condições de escrever a sua obra a respeito da sociedade humana.

intelectuais e o rigor metodológico impecável do autor, porém não apresentava nenhum conteúdo original nem demonstrava um conhecimento excepcional. No entanto, depoimentos citados por Cheddadi de contemporâneos seus mostram-no como um orador brilhante que conseguia fascinar o auditório. (Ver: **CHEDDADI**, Abdesselam. *Ibn Khaldun: L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard, 2006, pp. 136-138.)

<sup>1014</sup> (Ver texto correspondente na Antologia de Fontes)

<sup>1015</sup> Ibn Khaldun integrava a comitiva do sultão do Egito que tentara, sem sucesso, fazer o líder mongol desistir da destruição da cidade.

Ao contrário de Ibn Battuta, o historiador tunisino nos deixou pistas da sua vontade de obter o reconhecimento da condição de sábio, ou melhor, da sua consciência de ser um deles. Detalhes da Autobiografia, e a própria dedicação a escrevê-la, indicam que Ibn Khaldun importava-se muito com a forma como seria acolhida a sua obra na posteridade.<sup>1016</sup>

A Autobiografia também mostra que à produção da grande obra de sua vida, a *História Universal*, dedicou os seus melhores esforços quase sem interrupções, durante trinta anos, até poucos meses antes de sua morte. Mas a sua formação definitivamente não seguiu os caminhos tradicionais; ao contrário, pode se dizer que mesmo defendendo sempre o papel do mestre, ele foi, antes de mais nada, um autodidata. E nos meios eruditos, a pouco ortodoxa formação de Ibn Khaldun provocara reações e até ciúmes, o que não lhe tirava o brilho pessoal. Durante a sua estadia no Egito, por exemplo, quando foi nomeado *cadi* do rito malequita, várias autorizadas vozes questionaram a designação, para tão elevado cargo, de uma figura sem formação reconhecida para tal.<sup>1017</sup>

Pode-se afirmar, então, que Ibn Battuta e Ibn Khaldun, considerados dois dos maiores expoentes da cultura islâmica do século XIV, não se encaixam no modelo mais aceito na época do conceito de homens eruditos. Um viajou mais do que a média, mas não procurou em particular a erudição e ao ditar as suas memórias produziu um clássico da literatura universal. O outro viajou pelo Norte da África, al-Andalus, a Síria e a Península Arábica, porém não necessariamente à procura de conhecimento. Em muitos casos, a viagem era uma imposição de vicissitudes políticas. No entanto, empenhou-se arduamente em adquirir uma erudição enciclopédica. E, possivelmente ao fazê-lo fora dos padrões da época, devido às circunstâncias de sua vida, legou-nos uma obra com tantos traços de originalidade.

<sup>1016</sup> No Capítulo 3 foi exaustivamente tratado o tema.

<sup>1017</sup> Mais detalhes: **FISCHEL**, Walter. *Ibn Khaldun in Egypt. His Public Functions and His Historical Research (1382-1406)*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1967.





“Vinguemos a derrota que os do Norte infligiram aos árabes, nossos maiores.  
Expiemos o crime que cometemos expulsando da península os árabes que a  
civilizaram.”

**Fernando Pessoa** - Ensaio “Ibéria”

In: *Obra poética e em prosa*. Porto: Lello e Irmão, vol. III, p. 987

Na época em que os eruditos viajavam à procura dos materiais que deram origem à “ciência da tradição” e à historiografia muçulmana, surgiram também obras descritivas do espaço, tanto do espaço físico – o deserto, as montanhas, os rios, os planaltos – quanto do espaço social, com ênfase nos costumes e características dos diversos grupos humanos. Essas obras, cujo conjunto, estudado por André Miquel, forma o que esse pesquisador chama de uma “geografia humana do mundo muçulmano”, são fruto do desenvolvimento propiciado pelo califado de Bagdá. Em certo sentido, as suas raízes podem ser encontradas em textos da época do califado de Damasco, bem anteriores à instalação dos abácidas nas terras do Iraque atual, mas esses estudos só cristalizariam com características próprias a partir do momento em que o legado indo-persa e grego é assimilado pelo Islã.<sup>1018</sup> E isso só aconteceu após o fecundo trabalho de tradução desenvolvido na Casa da Sabedoria (*bait al-hikma*), fundada em Bagdá na época do califa abácida al-Mamun (786-833).<sup>1019</sup>

A relação desse estudo do espaço com o califado abácida tem também outra razão. Por ser tão vasto em extensão, o império colocava aos governantes o desafio de exercer a administração desses domínios com eficiência, exigindo um sofisticado sistema de comunicações e uma burocracia altamente qualificada. Um ágil sistema de cobrança de

<sup>1018</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l'EHESS, 2001, p. 1.

<sup>1019</sup> Mais informação a respeito das traduções árabes pode ser encontrada nos capítulos 1 e 4. André Miquel afirma que a primeira tradução árabe do Almagesto de Ptolomeu data do ano 800.

impostos, a promoção da paz interior e a presença tão efetiva quanto possível nas localidades de fronteira foram as respostas dos califas a esses desafios. As comunicações receberam atenções correspondentes à sua importância estratégica e o mesmo aconteceu com a formação intelectual dos funcionários (*katib*), um tema que suscitou muitos debates em torno do século IX.<sup>1020</sup>

Com o objetivo de assegurar comunicações rápidas entre Bagdá e as províncias,

an elaborate system of posts was kept up; at intervals of every few miles there was a postal station where the official messenger could get a fresh relay of horses, or pass his dispatch to another member of the same service; and for the benefit of such messengers, and for the passage of troops, a network of roads was kept in good order so as to render possible rapid transit from one administrative centre or one strategic point to another.<sup>1021</sup>

Esse sistema postal era chamado em árabe *barid* – palavra que deriva do vocábulo latino *veredus*, o cavalo utilizado nos serviços postais do império romano, do qual os muçulmanos tomaram e adaptaram a estrutura e o funcionamento.<sup>1022</sup> E foram funcionários do *barid* os que, entre outros estudiosos, começaram a escrever obras contendo informações sobre esse espaço, que podem ser consideradas “de geografia”.

Les trois thèmes fondamentaux de la géographie politique des Gayhani<sup>1023</sup> ou des Qudama<sup>1024</sup>, à savoir, les listes de l’impôt foncier (*harag*), les itinéraires (*masalik*) et la description des places-frontières (*tugur*), s’organisent autour du thème central de

<sup>1020</sup> Ver MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l’EHESS, 2001, pp. 21-23.

<sup>1021</sup> T.W. ARNOLD. Arab Travellers and Merchants, A.D. 1000 – 15000. In: PERCIVAL NEWTON, Arthur (org.). *Travel and Travellers of the Middle Ages*. Londres e Nova York: Kegan Paul Trench, Trubner & Co. Alfred Knopf. 1930, p. 90. (“era mantido um elaborado sistema postal; a cada intervalo de poucos quilômetros, havia um posto onde o mensageiro podia conseguir novos cavalos ou passar a correspondência que levava para outro membro do serviço de correio; para o benefício destes mensageiros, e para facilitar a passagem de tropas, uma malha rodoviária era conservada em perfeitas condições para facilitar o rápido trânsito de um centro administrativo ou de um ponto estratégico para outro.”)

<sup>1022</sup> Ver: T.W. ARNOLD. Arab Travellers and Merchants, A.D. 1000 – 15000. In: PERCIVAL NEWTON, Arthur (org.). *Travel and Travellers of the Middle Ages*. Londres e Nova York: Kegan Paul Trench, Trubner & Co. Alfred Knopf. 1930, p. 91.

<sup>1023</sup> Filósofo, astrônomo e astrólogo, Abu abd Allah al-Gayhani foi vizir da dinastia samanida de Kurasã, no último quarto do século IX e primeiro quarto do século X. Sua experiência administrativa e sua erudição lhe permitiram escrever importantes obras descritivas do espaço dessa corte e tratados de cosmografia. (Mais informações: MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l’EHESS, 2001, pp. 92-95)

<sup>1024</sup> Qudama Ibn Jafar (873-940), filólogo, crítico e historiador da chamada “idade de ouro” do império abássida, era cristão e converteu-se ao islã durante o reinado do califa al-Muktafi, em cujo reinado exerceu várias funções. Escreveu várias obras preservadas até os dias de hoje, a mais conhecida das quais é o *Kitab al-kharaj*, dedicada à análise do sistema de administração do império. (Informações adaptadas do verbete correspondente. In: SOURDEL Janine e SOURDEL Dominique. *Dictionnaire Historique de l’Islam*. Paris: Presses Universitaires de France. 2004, p. 693.) Qudama foi o primeiro autor a utilizar a expressão *mamlakat al-Islam*. (Mais informações: MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l’EHESS, 2001, pp. 99-101)

la poste, du *barid* traditionnel, mais rénové, remarquable outil de renseignements autant que de communications.<sup>1025</sup>

Muitos desses funcionários não eram árabes, e sim persas ou cristãos convertidos. Nem eram *stricto sensu* geógrafos.<sup>1026</sup> Faziam parte de uma plêiade de eruditos a serviço do califado, cuja responsabilidade comum era a de ampliar o uso da língua árabe como instrumento da chancelaria, tarefa necessária para afirmar o caráter religioso da função dos califas e o aspecto “profundamente muçulmano” da comunidade que eles dirigiam.<sup>1027</sup> O mais antigo trabalho preservado desses funcionários é de autoria de Ibn Hurdadbeh (825-912), persa zoroastriano convertido ao islamismo, que escreveu uma obra descritiva da terra, com ênfase nos domínios do Islã (*Masalik wa-l-mamalik*).<sup>1028</sup>

O surgimento dessas obras coincide com um momento de auge da filologia, da gramática, das pesquisas lexicográficas, da produção poética em língua árabe. “Même sous ses formes profanes, même sur la plume d’étrangers par la race, l’arabe reste le verbe jadis choisi pour être le véhicule du sacré, le miroir où se contemple l’Islam unanime, celui qui est au-delà des écoles et des nations.”<sup>1029</sup> Nesse momento também se consolidam as grandes bibliotecas, cujo modelo era a biblioteca de Alexandria, e surgem movimentos visando depurar a língua árabe, por considerar-se que a sua perfeição original ficara comprometida pelas influências recebidas dos povos conquistados.

A principal motivação dessa preocupação lingüística era religiosa. O árabe do Corão, da Revelação, era assimilado à língua falada na Arábia pré-islâmica pelas tribos beduínas do interior da península, entre o entorno da cidade de Meca e o atual Iêmen. Concebidos como depositários da linguagem originária, a do Livro Sagrado, chamada na literatura da época de

<sup>1025</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l’EHESS, 2001, p. 22. (“Os três temas fundamentais da geografia política dos Gayhani ou dos Qudama, a saber, as listas do imposto sobre a propriedade (*harag*), os itinerários (*masalik*) e a descrição das localidades de fronteira (*tugur*), se organizam em torno do tema central do serviço postal, do *barid* tradicional, mas renovado, excelente ferramenta de informações tanto quanto de comunicações.”)

<sup>1026</sup> As fontes islâmicas com informações geográficas mais antigas que sobreviveram eram listas de postos dos correios e de acolhimento de peregrinos dispersos em todo o território árabe-muçulmano, nas quais constavam as distâncias a separarem uns dos outros. Compilados com fins administrativos, as descrições geográficas dessas fontes foram depois utilizadas nos trabalhos literários. (Ver: TIBBETTS, Gerald R. *The Beginnings of a Cartographic Tradition*. In: *The History of Cartography. Vol. 2. Livro 1. Cartography In the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Organizado por J.B. Harley e David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d, p. 91)

<sup>1027</sup> Ver MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l’EHESS, 2001, p. 23.

<sup>1028</sup> A obra continha também detalhes surpreendentes para a época sobre algumas regiões que não faziam parte do *mamlaka*, como os territórios eslavos e germanos. (Ver: SHAFI, Shojaeddin. *De Persia a la España musulmana, la historia recuperada*. Huelva: Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2000, p. 345.)

<sup>1029</sup> MIQUEL, André. *L’Islam et sa civilisation. VII-XX siècle*. Paris: Librairie Armand Colin. 1968, p. 159. (“Mesmo sob suas formas profanas, mesmo sobre a escrita de origem estrangeira, o árabe mantém a palavra outrora escolhida para ser o veículo do sagrado, o espelho onde o Islã unânime se contempla, aquele que está além das escolas e das nações.”)

“língua dos Mudar” (os nômades do deserto, da época pré-islâmica),<sup>1030</sup> os beduínos passaram a receber a visita de filólogos e estudiosos à procura da pureza lingüística perdida.

Ibn Khaldun se refere à “língua dos Mudar” em várias partes da *Muqaddimah* e fá-lo também nesse sentido, de língua originária e não deturpada por influências externas, decorrentes da expansão islâmica. Na VI parte da obra, a mais longa, que o autor consagra ao estudo das ciências e do ensino, há uma seqüência de vários capítulos dedicados ao tema da língua como uma das faculdades adquiridas pelos seres humanos, nos quais Ibn Khaldun faz observações que permitem perceber a importância que outorga à tarefa empreendida séculos antes, de depuração e fixação gramatical do árabe, que, como todo muçulmano, concebe como a língua de Deus. Ele afirma que os beduínos de sua época ainda falam a língua de Mudar, apesar de “descuidos” na pronúncia de certas vogais:

Vemos que los árabes<sup>1031</sup> de nuestro tiempo siguen las leyes del idioma de Mudar en la enunciación de sus pensamientos y en la manera de expresar netamente sus ideas, excepto no obstante, su descuido del empleo de las vocales desinenciales cuya utilidad consiste en distinguir el agente del objeto de la acción. (...) <sup>1032</sup>

Praticamente transformada em “um outro idioma” em decorrência das deturpações que sofrera sob a influência das populações com as quais os árabes entraram em contato depois da expansão territorial, a língua original chegou a estar ameaçada de desaparecer:

Solamente se ha ocupado en el estudio del idioma de Mudar en la época en que éste se había alterado por la mezcla de los árabes con los pueblos extranjeros; lo cual tuvo lugar cuando éstos hubieron conquistado los reinos de Iraq, Siria, Egipto y Magreb; la facultad adquirida (por el hábito) de hablar esta lengua sufrió entonces una tal mutación que se transformó en otro idioma.<sup>1033</sup>

Mas, se o árabe chegasse a desaparecer, havia o perigo de o próprio Corão e a *Sunna* ficarem condenados ao esquecimento ou se tornarem ininteligíveis, para as gerações futuras:

<sup>1030</sup> Alguns lingüistas e sábios, em geral, acreditavam que essa tribo habitou um território situado no sul da península, que corresponde ao atual Iêmen, e realizava viagens ao local, berço da rainha de Sabá, para ir ao encontro dos remanescentes dessas tribos, caracterizadas pela grande eloquência, e que teriam dado aos árabes alguns dos seus mais importantes poetas. (Ver **TOUATI**, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil. 2000, pp. 81-86)

<sup>1031</sup> Os tradutores chamam a atenção para o fato de que Ibn Khaldun utiliza nesta parte da obra a palavra “árabe” para referir-se exclusivamente aos beduínos, e não à população em geral.

<sup>1032</sup> **IBN JALDÚN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 1034. (“Vemos que os árabes de nosso tempo seguem as leis do idioma de Mudar no enunciado de seus pensamentos e na maneira de expressar suas idéias, exceto seu descuido no emprego das vogais desinenciais, cuja utilidade consiste em distinguir o agente do objeto da ação.”)

<sup>1033</sup> **ibid.**, p. 1035. (“Somente se ocupou no estudo do idioma de Mudar na época em que este se alterou pela mistura dos árabes com os povos estrangeiros; o qual teve lugar quando estes conquistaram os reinos de Iraque, Síria, Egito e Magreb; a capacidade adquirida (pelo hábito) de falar esta língua sofreu então uma tal mutação que se transformou em outro idioma.”)

Ahora bien, en vista de que el Corán fue enviado del cielo en el lenguaje de Mudar, las Tradiciones venidas del Profeta están igualmente en ese mismo idioma, y debido a que estas dos compilaciones (el Corán y la *Sunna*) constituyen el fundamento de la religión y de la comunidad, se temió que, si esta lengua en la que esos libros nos fueron revelados acabara por perderse, fueran ellos mismos relegados al olvido, y se volvieran ininteligibles.<sup>1034</sup>

Diante do perigo, a reação: Ibn Khaldun relaciona os esforços que foram necessários, por parte dos lingüistas e filólogos dos séculos anteriores, para depurar a língua árabe e preservá-la para a posteridade:

Por consiguiente, se hizo necesario poner por escrito las leyes de dicho idioma, establecer los principios conforme a los cuales podrían sacarse deducciones analógicas, y poner al día las reglas fundamentales (de la gramática). De tal suerte, se formó de ello una ciencia dividida en secciones y capítulos, conteniendo problemas; ciencia que ha recibido, de sus cultivadores, el nombre de gramática o "arte de la lengua árabe". Arte que fue estudiado y memorizado, redactado y puesto por escrito, convirtiéndose en una especie de escalera (indispensable) para elevarse hasta la inteligencia del libro de Dios y de la Sunna de su Profeta.<sup>1035</sup>

Na opinião de Abdesselam Cheddadi, as análises de Ibn Khaldun sobre a história da língua árabe constituem valiosos testemunhos a respeito de seu uso e das suas características ao longo dos primeiros séculos do islamismo:

Sés exposés sur l'histoire de la langue arabe, sur son épanouissement en tant que langue classique puis sur le recul qu'elle a connu après la chute des dynasties arabes d'Orient, ainsi que sur ses multiples formes parlées en milieu bédouin et dans les centres urbains des diverses régions du monde musulman, sont très pertinentes et constituent les témoignages les plus riches qui nous soient parvenus en ces matières.<sup>1036</sup>

<sup>1034</sup> **IBN JALDÚN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 1035. (“Ora, pois bem, em vista de que o Corão foi enviado do céu no idioma de Mudar, as Tradições advindas do Profeta estão igualmente nesse mesmo idioma, e devido a que estas duas compilações (o Corão e a *Sunna*) constituem o fundamento da religião e da comunidade, se temeu que, se esta língua em que esses livros nos foram revelados acabasse por perder-se, fossem eles mesmos relegados ao esquecimento, e se tornassem Ininteligíveis.”)

<sup>1035</sup> **ibid.** (“Por conseguinte, se fez necessário pôr por escrito as leis do dito idioma, estabelecer os princípios conforme os quais poderiam obter-se deduções analógicas, e pôr em dia as regras fundamentais (da gramática). De tal forma, se formou disso uma ciência dividida em seções e capítulos, contendo problemas; ciência que recebeu, de seus cultivadores, o nome de gramática ou "arte da língua árabe". Arte que foi estudada e memorizada, redigida e posta por escrito, convertendo-se em uma espécie de escada (indispensável) para elevar-se até a inteligência do livro de Deus e da *Sunna* de seu Profeta.”)

<sup>1036</sup> **CHEDDADI**, Abdesselam. Introdução. In: **IBN JALDÚN**. *Le Livre des Exemples. 1 Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard. 2002 (Texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi) p. XXXII. (“Seus relatos sobre a história da língua árabe, sobre seu florescimento como língua clássica e em seguida sobre o declínio que ela sentiu após a queda das dinastias árabes do Oriente, assim como sobre suas múltiplas formas faladas entre os beduínos e nos centros urbanos das diversas regiões do mundo muçulmano, são muito pertinentes e constituem os testemunhos mais ricos que chegaram a nós nesses assuntos.”)

Os movimentos em busca da pureza da língua suscitarão verdadeiras excursões ao deserto por parte dos estudiosos, em particular nos séculos IX e X, como instrumento de resgate das expressões, sintaxe e formas gramaticais originais da língua árabe. As comunidades nômades que tinham permanecido no isolamento das estepes e das escaldantes areias desérticas eram vistas como as guardiãs da língua da Revelação.

Mas, ao mesmo tempo que a gramática e a sintaxe deviam manter-se fieis às origens, o império tinha necessidade de uma linguagem moderna, capaz de responder às exigências da nova realidade, surgida da troca de experiências entre os povos arabizados. As obras de geografia e de história escritas nesse contexto contribuirão para o processo de formação dessa língua polivalente, impregnando-se, ao longo do processo, de temas estritamente muçulmanos.

O estudo e a representação do espaço feitos pelo Islã também são “muçulmanos de espírito e de sujeito”<sup>1037</sup> e rapidamente fazem surgir um novo campo de pesquisas. As obras dedicadas ao tema adotam, na sua escrita, características próprias. Com especificidades que as separam da *rihla* e da história, elas conformam um gênero literário diferente,<sup>1038</sup> destinado, desde o seu surgimento, a procurar respostas para uma questão crucial: que lugar e que papel lhe correspondem, neste mundo, ao homem novo criado pelo Islã e suas conquistas:

Dans le grand débat qui a présidé à sa naissance, et qui intéresse avant tout le rôle et la place, dans le monde, de l’homme nouveau créé par l’Islam et la conquête, elle sera, dès ses débuts, un exposé de situations humaines et les rares chapitres de ce que nous appellerions géographie physique envelopperont au premier chef des problèmes humaines.<sup>1039</sup>

O estudo do espaço interessava tanto quanto o espaço social; no sentido de Max Weber e Clifford Gertz, essas obras refletiam as teias de significados que esse conglomerado humano teceu em relação ao espaço em que se desenvolveu. Na linha de raciocínio de Georg Simmel, eram fruto do encadeamento entre as diferentes partes do espaço produzido pelos fatores espirituais da cultura islâmica. “On peut dire qu’au moins à ses débuts, la géographie arabe est tout entière géographie humaine dans la mesure ou, non contente de faire des

<sup>1037</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. II Géographie arabe et représentation du monde : la terre et l’étranger*. Paris. Éditions de l’EHESS, 2001, p. 1.

<sup>1038</sup> *ibid.*

<sup>1039</sup> *ibid.* (“No intenso debate em que esteve à frente em seu surgimento, e que sobretudo tem relação com o papel e o lugar, no mundo, do novo homem criado pelo Islã e a conquista, ela será, desde seus primórdios, um relato de situações humanas e os raros capítulos do que chamaríamos geografia física envolveriam essencialmente problemas humanos.”)

hommes l'objet de son étude, elle a tendance à considérer le milieu où ils vivent comme leur posant un certain nombre de problèmes. »<sup>1040</sup>

Apesar de existirem alguns exemplos em língua persa, na quase totalidade, essas obras foram escritas em língua árabe. O espírito que as caracteriza, independentemente das peculiaridades regionais dentro dos territórios do Islã, é

cette conviction claire et puissante que partagèrent tous les Musulmans du Moyen Age, de quelque origine qu'ils fussent, d'appartenir à une civilisation arabe qui reflétait le dessein du Créateur: sentiment qui définit, fondamentalement, cette civilisation (...) <sup>1041</sup>

Nesse sentido, a localização da Terra no Universo, as características do nosso planeta e a sua representação estão impregnadas do sentimento de que elas são a expressão do desejo de Deus. Talvez seja essa a explicação de por que os estudiosos não se preocuparam em harmonizar os sistemas de representação que herdaram das culturas estrangeiras com as definições corânicas, deixando que coexistissem sem interferências, mesmo quando eventualmente pudessem entrar em choque.<sup>1042</sup> A palheta de *Allah* podia permitir-se alguns mistérios que não cabia ao homem questionar.

Mas, nesse contexto, uma idéia ficava muito clara: se bem existe a convicção de que “tudo o que é humano é cósmico, e tudo o que é cósmico é humano”,<sup>1043</sup> nem tudo o que é humano está no mesmo plano, já que, para o Islã do Medievo, os domínios muçulmanos ocupavam um lugar privilegiado da terra dos homens.<sup>1044</sup>

O Corão não tem uma cosmologia sistemática. Porém, vários versículos do Livro Sagrado falam do uso das estrelas, do Sol e da Lua para orientar a navegação e, nesse sentido, resultaram um incentivo para o estudo do céu. Da mesma forma, a obrigação de fazer as cinco orações diárias com orientação para Meca e a implantação do calendário lunar com a nova

<sup>1040</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. II Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l'EHESS, 2001, Introduction, p. 2. (“Pode-se dizer que, ao menos nos seus primórdios, a geografia árabe é totalmente geografia humana na medida em que, não contente de fazer dos homens o objeto de seu estudo, ela tende a considerar o meio onde eles vivem como lhes trazendo um certo número de problemas.”)

<sup>1041</sup> *ibid.*, (“esta convicção clara e poderosa que todos os muçulmanos da Idade Média compartilhavam, de qualquer origem que fossem, de pertencer a uma civilização árabe que refletia o desejo do Criador: sentimento que define, fundamentalmente, esta civilização (...)”)

<sup>1042</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. II Géographie arabe et représentation du monde : la terre et l'étranger*. Paris. Éditions de l'EHESS, 2001, p. 6.

<sup>1043</sup> *ibid.*

<sup>1044</sup> *ibid.*, p. 2.



datação,<sup>1045</sup> que exigia a capacidade de conversões para outros calendários, pressupunham um sofisticado conhecimento dos fenômenos naturais.

No plano da cosmologia, os estudiosos muçulmanos não introduziram maiores inovações. Eles adaptaram a herança recebida dos povos arabizados às suas convicções religiosas e a suas necessidades de ordem prática. Não esqueçamos que entre os domínios conquistados pelos muçulmanos estavam os espaços da antiga Mesopotâmia e do antigo Egito, civilizações que desde cedo observaram os fenômenos astronômicos – as fases da Lua, os deslocamentos do Sol e a variável posição das estrelas no céu –, a partir dos quais criaram as primeiras representações e interpretações a respeito do nosso planeta e do Universo. Foi no Crescente Fértil, com seus grandes rios Nilo, Tigre, Eufrates, que as observações dos fenômenos naturais começam a se traduzir em representações simbólicas, muitas das quais com poucas modificações perduraram ao longo de milênios.

Nas costas do Mar Egeu, na rica região da Jônia, surgem no século VI a.C. as primeiras explicações dos fenômenos naturais desvinculadas dos desígnios divinos e as conquistas de Alexandre permitem o início do intercâmbio entre o conhecimento grego, de um lado, e dos antigos impérios egípcio, babilônico e persa, de outro, além dos indianos, também profundos observadores dos fenômenos naturais. O império árabe-islâmico vai ser, a partir do século VII, o grande herdeiro de todo esse multicultural legado científico, ao qual os estudiosos muçulmanos farão seus próprios aportes ao longo da Idade Média.

O fato de que a estrutura do Universo não esteja definida no Corão e que ele não forneça elementos para fazer comparações com outras tradições religiosas,<sup>1046</sup> somado às referências só parciais e em parte contraditórias a uma cosmologia no conjunto de *hadith*, possivelmente expliquem a liberdade de adaptação que houve na cultura islâmica em relação às diferentes cosmologias herdadas da Antiguidade clássica, da Índia e da Pérsia.

Nas suas obras, os eruditos muçulmanos apresentam o mundo como o núcleo de uma ordem cósmica que, “aqui embaixo”, repete o padrão das estrelas.<sup>1047</sup> Basicamente, há acordo

<sup>1045</sup> Como já foi explicado nos capítulos precedentes, o ano da *hégira* de Maomé, em 622, foi assumido como marco zero para a era islâmica

<sup>1046</sup> **KARAMUSTAFA** Ahmet T. Cosmological Diagrams. In: *The History of Cartography. Vol. 2. Livro 1. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Organizado por J.B. Harley e David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d, p. 71.

<sup>1047</sup> Dos conceitos nitidamente herdados da cultura indiana os principais são o da “cúpula da Terra” e o uso do meridiano de Ujjain (Arín) como o primeiro meridiano, uma idéia incorporada da literatura islâmica medieval pelas obras européias. (Mais detalhes, ver: **TIBBETTS**, Gerald R. The Beginnings of a Cartographic Tradition. In: *The History of Cartography. Vol. 2. Livro 1. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Organizado por J.B. Harley e David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d, p. 93 e 103)

em que a Terra é fixa,<sup>1048</sup> redonda, só parcialmente habitada e ocupa o centro do Universo.<sup>1049</sup> E o espaço em volta dela? A simetria exige que ele seja uma esfera que tudo engloba. E, para conciliar com as lições corânicas, não um, mas sete céus, na sua ordem: esmeralda, prateado, rubi, perolado, dourado, topázio e, acima de tudo, o céu da luz. Esse céu, um e múltiplo ao mesmo tempo, banha com o seu fulgor o mar, a água terrestre, o elemento primeiro, segundo o Corão. Acima dele, o “trono” de Deus, um conceito definido no Corão que os estudiosos ensinam a interpretar de forma metafórica e não como a versão divina do trono usado pelos monarcas na Terra. Em vão será tentar estabelecer algum paralelo, pois está fora da capacidade de entendimento humano o que Deus possa significar.

A Terra é o enigma maior da criação divina.<sup>1050</sup> Existe a percepção de que o desafio de estudá-la e descrevê-la está ligado ao problema filosófico da origem do Universo. Como uma concessão à religião, não se fala em uma Terra, mas sete, que se correspondem com os sete céus multicolores. Mas, fora o globo terrestre propriamente, os outros seis ficam indefinidos: “totalmente obscuros”, diz Ahmet Karamustafa.<sup>1051</sup> André Miquel acrescenta: “Terras desconhecidas, e em consequência, imprecisas”.<sup>1052</sup>

A Terra conhecida, aquela habitada pelo homem, é fixa, disso não se duvida: as montanhas foram colocadas por Deus para dar-lhe estabilidade, diz claramente o Corão. Que é redonda, também é um fato: o mar, acompanhando a esfera, nos permite comprovar que, ao nos afastarmos da costa, as montanhas e a paisagem desaparecem, ressurgindo pouco a pouco no horizonte quando voltamos a nos aproximar do litoral.<sup>1053</sup>

Mas a descrição dos sete céus corânicos não dão conta da explicação do espaço em volta da Terra, onde estão as estrelas, o sol, a lua... Como organizá-los, de forma a conciliar de maneira harmoniosa, se possível, as observações e a experiência prática, com a palavra divina?

Os estudiosos vêm observando os astros há séculos e acompanham com uma mistura de admiração, curiosidade e temor os movimentos dos planetas e as estrelas “fixas”. Sem

<sup>1048</sup> Alguns sábios, como Ibn Rusteh, defendiam a idéia de que a Terra gira em volta de seu eixo, e a prova disso seria a existência do vento. Mas era uma exceção. Existia quase unanimidade em relação à imobilidade absoluta. (Ver MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. II Géographie arabe et représentation du monde : la terre et l'étranger*. Paris. Éditions de l'EHESS, 2001, p. 6

<sup>1049</sup> **ibid.**

<sup>1050</sup> **ibid.**, p. 4.

<sup>1051</sup> KARAMUSTAFA Ahmet T. Cosmological Diagrams. In: *The History of Cartography. Vol. 2. Livro 1. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Organizado por J.B. Harley e David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d, p. 72.

<sup>1052</sup> MIQUEL, op. cit., p. 5.

<sup>1053</sup> MIQUEL, op. cit., p. 6.

deixar de lado a diversidade e riqueza de todos os conhecimentos e teorias que passa a conhecer, o Islã se apropria, de forma seletiva e criativa, da descrição grega do espaço. Obras clássicas sobre o tema estão disponíveis em árabe a partir das traduções do califado abácida. De toda a tradição da Antiguidade, as idéias do bibliotecário alexandrino Cláudio Ptolomeu<sup>1054</sup> foram as que exerceram a influência mais profunda. Mas muitos outros sábios foram conhecidos pelos muçulmanos, como Marin de Tiro, Aristarco, Teodósio, entre outros autores de tratados sobre os planetas. Sob essas influências surgem as obras das primeiras gerações de astrônomos de Bagdá, entre os quais destacou-se al-Huwarizmi (morto em 846).

Seguindo as diretrizes da herança grega de procurar alicerçar as pesquisas em fatos, os muçulmanos dividiram a astronomia em várias disciplinas, entre elas algumas que compartilha com a geometria. A ciência do astrolábio,<sup>1055</sup> a atual geodésica, surge nesse contexto e alcança grande desenvolvimento, até chegar a ser “une des gloires les moins discutables de la pensée arabe au Moyen Age”.<sup>1056</sup> O astrolábio convencional é um mapa, ou seja, um modelo em duas dimensões, do céu, que mostra a posição das estrelas fixas com relação ao horizonte do observador.<sup>1057</sup> Os estudiosos muçulmanos também construíram

<sup>1054</sup> Cláudio Ptolomeu (circa 90 – 168) é considerado o maior representante da geografia grega. Por volta do ano 160 ele compôs um grande mapa-múndi que foi a origem de todas as obras cartográficas posteriores. Igualmente importante foi o seu trabalho no campo da astronomia. “No ano 30 a.C., quando a morte de Cleópatra assinala o fim da dinastia dos Ptolomeu, o Egito tornou-se uma província romana. Alexandria já assistira à queima de uma parte de sua biblioteca dezessete anos antes, quando Júlio César incendiou a frota egípcia. A cidade, contudo, manteve grande importância e permaneceu por muito tempo um local privilegiado de cultura, apesar das destruições do imperador Diocleciano em 295. A escola de matemática, onde se formavam os astrônomos, continuaria funcionando por mais cinco séculos. Foi nesse contexto que lecionou Cláudio Ptolomeu. Sua obra mais importante, *Composição matemática*, é conhecida pelo nome de *Almagesto*, pois os árabes da Idade Média, que a admiravam, traduziram-na pelo nome de *Al Midjisti* – ‘o mui grande (livro)’ –, juntando o artigo *al* e o superlativo grego *megistos* arabizado. Foi primeiro pela tradução do texto árabe que este livro chegou até nós.” (Citado de: SIMAAN Arkan, FONTAINE, Joelle. *A imagem do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras. 2003, p. 55)

<sup>1055</sup> O Islã tem uma forte tradição cartográfica, seja na produção de planisférios, seja na de cartas celestes. Como instrumento vinculado a esses estudos, o astrolábio ou “medidor de estrelas” ganhou uma considerável notoriedade e importância no Medievo islâmico, e muitas vezes foi desenhado especialmente para localizar a direção de Meca. Fabricado em geral de metal, o astrolábio é uma projeção estereográfica da esfera celeste e é constituído por vários círculos. A manipulação de suas partes móveis permite determinar a posição do Sol e das estrelas. Inventado pelos gregos, foi desenvolvido e aperfeiçoado pelos árabes. De forma similar, o Islã adaptou às suas necessidades e convicções e incorporou às suas tradições diagramas cosmológicos (sempre geocêntricos), esferas celestes e projeções no plano da divisão da terra em climas, herdados, porém modificados, da cultura grega e romana.

<sup>1056</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. II Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l'EHESS, 2001, Introduction, p. 10. (“uma das glórias menos discutíveis do pensamento árabe na Idade Média”)

<sup>1057</sup> O número e as estrelas indicadas nos astrolábios variavam segundo os fabricantes, mas as estrelas de maior magnitude, visíveis no hemisfério norte, em geral estavam assinaladas. Pelo menos umas cinqüenta estrelas costumavam estar detalhadas nos astrolábios de boa qualidade. (Mais informações: SAVAGE-SMITH, Emilie. Celestial Mapping. In: *The History of Cartography. Vol. 2. Livro 1. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Organizado por J.B. Harley e David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d, p. 18) Os árabes também construíram – acredita-se que foram os inventores – astrolábios esféricos, ou mapas celestes tridimensionais. Trata-se de esferas metálicas nas quais estão definidos o horizonte e círculos de igual altitude vertical (azimute) e linhas horárias. Uma régua metálica, circular e móvel, permite medir a altitude solar. Aparentemente não resultavam tão práticos como os astrolábios bidimensionais, e só dois deles chegaram até os dias de hoje (Mais informação: SAVAGE-SMITH, Emilie. Celestial Mapping. In: *The History of Cartography. Vol. 2. Livro 1. Cartography in the Traditional*

globos celestes, tanto nas regiões orientais como ocidentais de seus domínios. A tradição de fabricar globos celestes viera da Grécia – Thales de Mileto já tinha construído um no século VI a.C –mas coube aos árabes popularizar esses instrumentos.<sup>1058</sup> A dedicação com que a astronomia aplicada foi desenvolvida tinha explicações que iam além da simples curiosidade e eram de cunho religioso. A comunidade islâmica ocupava, nos séculos X, XI e seguintes, um espaço bem maior do que o território original na Península Arábica e lhe era fundamental poder determinar, desde qualquer ponto, nas horas certas da reza, a direção de Meca.



Figura 7. **O Astrolábio universal fabricado por Ibn al-Sarraj**

A astronomia foi uma ciência de grande desenvolvimento na civilização árabe-muçulmana, já que servia tanto para fins científicos como religiosos. A necessidade de determinar a direção para a qual devia estar orientada a *qibla* das mesquitas e de fazer cinco orações diárias em qualquer lugar que o muçulmano se encontrasse, orientado para Meca, estimulou o desenvolvimento de novas técnicas. Nas mesquitas havia um astrônomo, o *muwaqqit*, encarregado de efetuar cálculos para fins religiosos. Um dos instrumentos desenvolvidos pelos astrônomos foi o astrolábio, uma de cujas versões é o astrolábio universal, como o da figura, inventado em al-Andalus no século XI. Do fabricante, Ibn al-Serraj só se sabe que viveu em Aleppo, no século XIV e que foi autor de vários tratados de matemáticas e astronomia

Referencie-se que, na Alta Idade Média, da mesma forma como acontecia no mundo cristão, o estudo do céu não estava isolado entre os muçulmanos da procura de respostas a respeito do destino humano como um todo e também do destino individual. A astrologia,

*Islamic and South Asian Societies*. Organizado por J.B. Harley e David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d, p. 41)

<sup>1058</sup> Nos globos celestes a posição relativa das estrelas na superfície da esfera é a imagem invertida (de leste para oeste) da que ocupam quando o céu é observado a partir da superfície terrestre. Isso ocorre porque a Terra – que desde a Antiguidade era tida como esférica – supõe-se que esteja situada no centro do globo celeste, enquanto que as estrelas estão na superfície do mesmo. Ou seja, as estrelas são apresentadas como se observadas desde fora da esfera. (Mais detalhes em: SAVAGE-SMITH, Emilie. *Celestial Mapping*. In: *The History of Cartography. Vol. 2. Livro 1. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Organizado por J.B. Harley e David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d, p. 42)

assumida como ciência, estava muito próxima da astronomia: “c’est par la astrologie que s’opère l’intégration de l’homme et des êtres vivants au système de l’univers”.<sup>1059</sup> Por causa dessa relação estreita, a astrologia vai despertar o interesse por conhecer a influência do meio ambiente sobre os seres que o ocupam, abrindo caminho para estudos de grande peso no terreno da geografia.<sup>1060</sup>

Esse lugar privilegiado ocupado pela astrologia muda com o passar do tempo. Os teólogos muçulmanos desde cedo criticam-na e, no século XIV, ela já é vista com ceticismo, quando não desprezada, nos círculos eruditos. Na *Muqaddimah*, Ibn Khaldun dedica um capítulo do Livro em que estuda as ciências (Cap. XXV do Livro Sexto) a refutar a validade da astrologia. Citando uma suposta tradução árabe de Ptolomeu sobre a influência dos astros na vida humana,<sup>1061</sup> o historiador critica essa visão sob diversos pontos de vista e, fundamentalmente, a partir de uma constatação que para ele é definitiva: como “essas gentes” – como chama Ibn Khaldun aos astrólogos – se atrevem a pretender conhecer o futuro mediante essa doutrina, quando os profetas, eles que poderiam ter aspirado a isso, jamais cogitaram predizer sucessos futuros, salvo quando Deus os habilitava para isso?<sup>1062</sup>

Em geral, os sábios do Islã procuravam ajustar às realidades daqui de “baixo” às verdades matemáticas do universo. Uma atitude que favoreceu o desenvolvimento da astronomia e da cartografia, já seja daquela que busca traçar o mapa do globo terrestre quanto o do céu. Paralelamente ao processo de multiplicação das bibliotecas, favorecido pela difusão da produção de papel, mais durável que o papiro e mais barato que o pergaminho, constroem-se observatórios astronômicos, como os de Makkata e Maragha.<sup>1063</sup>

O sistema geocêntrico que Ptolomeu descreve na sua obra mais importante, a *Composição matemática*, conhecida até os dias de hoje pelo nome dado pelos árabes, *Almagesto*,<sup>1064</sup> foi adotado, comentado e enriquecido pelos eruditos muçulmanos. O

<sup>1059</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. II Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l’EHESS, 2001, Introduction, p. 11. (“é através da astrologia que se opera a integração do homem e dos seres vivos ao sistema do universo”)

<sup>1060</sup> **ibid.**

<sup>1061</sup> Trata-se da tradução do tratado de astrologia chamado *Tetrabiblia* e *Quadripartitum*. O tradutor da *Muqaddimah* para o espanhol, Juan Feres, afirma, em nota de rodapé, que pessoalmente procurou as citações de Ibn Khaldun nas versões gregas da obra de Ptolomeu e não encontrou os trechos criticados por Ibn Khaldun. Esse fato o leva a pensar que se tratava de versões atribuídas equivocadamente a Ptolomeu, como aconteceu também com algumas pretendidas traduções de Aristóteles. (Ver: Nota de rodapé número 3 da p. 969. In: **IBN JALDÚN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 969)

<sup>1062</sup> **IBN JALDÚN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 968.

<sup>1063</sup> **SIMAAN Arkan, FONTAINE, Joelle**. *A imagem do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras. 2003, p. 84.

<sup>1064</sup> Os árabes da Idade Média traduziram a *Composição matemática*, que admiravam muito, pelo nome de *al-Midjisti*, que significa “o muito grande livro”, juntando o artigo árabe al e o superlativo grego *megistos* arabizado. Foi primeiro pela

*Almagesto* foi traduzido para o árabe no século IX e as concepções ptolomaicas em relação ao universo foram aos poucos sendo assimiladas.<sup>1065</sup> A validade desse modelo passou a ser aceita de forma inquestionável no mundo islâmico a partir do século XI, quando surgem os primeiros diagramas da esfera celestia.

No Capítulo que dedica à astronomia, Ibn Khaldun define o *Almagesto* como uma das melhores obras que foram escritas sobre essa ciência<sup>1066</sup> e afirma que

los sabios más eminentes del Islam han hecho resúmenes de la misma. Entre otros Ibn Sina (Avicena), que inserta uno (capítulo) en la sección matemática de su *Shifa*; Ibn Roshd (Averroes), uno de los grandes sabios de España, publicó a su vez el suyo (...)<sup>1067</sup>

O modelo de universo descrito por Ptolomeu no *Almagesto* é geométrico e geocêntrico. Consta de sete esferas celestiais – correspondentes a Lua, Mercúrio, Vênus, o Sol, Marte, Júpiter e Saturno – contíguas umas às outras, de forma que o limite externo de uma corresponde ao limite interno da que fica imediatamente acima dela. Os confins do universo se estendiam além de Saturno, com uma última esfera, a das estrelas, consideradas fixas.<sup>1068</sup> As esferas celestes têm um movimento de rotação diário em volta de um eixo que passa pelo centro do sistema, ocupado por uma outra esfera, a Terra, imóvel.<sup>1069</sup>

Todo esse legado foi sistematizado, corrigido e ampliado a partir do século IX pelos astrônomos muçulmanos.<sup>1070</sup> Retomando a idéia das esferas sólidas, al Khaytam (965-1039), conhecido na Cristandade como Alhazen, elaborou um sistema com nove orbes, o último dos

tradução árabe que o livro chegou ao Ocidente. (Ver: SIMAAN Arkan, FONTAINE, Joelle. *A imagem do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras. 2003, p. 56)

<sup>1065</sup> Alguns sábios do mundo árabe, no século XI, apoiados na física de Aristóteles, criticaram o sistema de Ptolomeu, entre eles Maimônides (que era judeu) e Averróis. (Ver: SIMAAN Arkan, FONTAINE, Joelle. *A imagem do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras. 2003, p. 89)

<sup>1066</sup> IBN JALDÚN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 905.

<sup>1067</sup> *ibid.*, (“os sábios mais eminentes do Islã fizeram resumos da mesma. Entre outros, Ibn Sina (Avicena), que insere um (capítulo) na seção matemática de seu *Shifa*; Ibn Roshd (Averroes), um dos grandes sábios da Espanha, publicou por sua vez o seu (...)”)

<sup>1068</sup> A esfera das estrelas fixas também era conhecida como a esfera dos signos zodiacais.

<sup>1069</sup> A intersecção do eixo de rotação com a esfera das estrelas fixas define os pólos, norte e sul; com respeito a eles, a rotação diária dos céus se produz de leste a oeste. Como resultado dessa rotação, as estrelas fixas à esfera celestia descrevem círculos paralelos, cujo centro está nos pólos. O maior de todos esses círculos é o equador celeste, definido pelo plano que passa pelo centro do cosmos e que é perpendicular ao seu eixo. Outro círculo importante da esfera celeste, que rota junto com ela e tem o mesmo tamanho do equador, é a eclíptica, chamada por Ptolomeu de “círculo do Zodíaco”, que é atravessado pelo Sol anualmente, marcando os equinócios. A eclíptica intercepta o equador em dois pontos diametralmente opostos, em Áries e em Libra. (Ver: BERGGREN, J. Lennart, JONES, Alexander. Introduction. In: PTOLOMEY. *Geography*. Tradução comentada. Princeton e Oxford. Princeton University Press. 2000, pp. 5-12 )

<sup>1070</sup> A extensão do Mar Mediterrâneo dada por Ptolomeu, de 62 graus, foi reduzida a 52 graus por al-Khawarizimi no século IX e depois reduzida ao valor real de 42 graus pelas observações de al-Zarqali, no século XII. (Ver: THROWER, Norman J.W. *Maps and Civilization*. Chicago e Londres. The University of Chicago Press. 1996, p. 47)

quais não portaria nenhum astro, mas era considerado imprescindível para transmitir o movimento de rotação às esferas internas.



Figura 8. *Representação do Universo de Ptolomeu*

O diagrama mostra círculos concêntricos usados por Ptolomeu para representar o universo, imaginado por ele como geométrico e geocêntrico. Sete esferas celestiais, contíguas umas as outras correspondem à Lua, Mercúrio, Vênus, o Sol, Marte, Júpiter e Saturno e além deste uma última esfera contém as estrelas, consideradas fixas.





uniforme – e o sistema geocêntrico foi ficando mais e mais complexo à medida que astrônomos árabes de épocas posteriores iam constatando outras “anomalias”, que procuraram justificar com novas e sofisticadas propostas. Esse fato teria levado, séculos depois, a Afonso X, o Sábio (1222-84), amante da astronomia e admirador de Ptolomeu, a dizer que se Deus lhe tivesse pedido um conselho ao criar o mundo, “ele ter-lhe ia dado boas sugestões”<sup>1073</sup>.

In the worldview of Aristotle, each planet occupied its own concentric zone of aethereal material, and these spheres were tightly nested together. Ptolemy attempted to preserve certain features of this scheme, and in his *Planetary Hypotheses* he calculated the distances of the planets on the assumption that the epicyclic mechanisms of the successive planets were stacked together as compactly as possible, yet spaced just far enough apart so they would not collide.<sup>1074</sup>

Porém, mesmo com todas as suas limitações, Ptolomeu percebeu que a Terra “era como um ponto se comparada à extensão do Universo”, mas não possuía um arcabouço teórico que lhe permitisse enxergar as implicações dessa observação.

Apesar do alto conceito mostrado por Ibn Khaldun em relação ao *Almagesto*, no capítulo dedicado à Astronomia o historiador não utiliza a obra de Ptolomeu para analisar ou sequer fazer menção ao sistema nela proposto como explicação da forma e funcionamento do Universo. Encontramos, sim, uma sucinta reflexão sobre o Universo em um outro contexto. No capítulo dedicado à “descrição detalhada ao Planisfério terrestre”,<sup>1075</sup> no marco da análise das “influências que a abundância ou a escassez exercem na sociedade humana”, Ibn Khaldun fala da alimentação e afirma que é possível e até desejável controlar o apetite. Ele assinala que essa é uma das virtudes de alguns devotos: a possibilidade de jejuar como uma forma de autocontrole, dir-se-ia na linguagem dos dias de hoje. E, quando o jejum vem de um hábito, “uma prática normal”, é possível chegar a limites quase impensáveis, que o fazem questionar a afirmação de alguns médicos, de que a fome mata. Para Ibn Khaldun, só a privação brusca de alimentos é que mata. Quando a supressão do alimento é feita paulatinamente e sob a

<sup>1073</sup> SIMAAN Arkan, FONTAINE, Joelle. *A imagem do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras. 2003, p. 62.

<sup>1074</sup> GINGERICH, Owen. *The Eye of Heaven. Ptolemy, Copernicus, Kepler*. Nova York: American Institute of Physics. 1993, p. 27. (“Na visão de mundo de Aristóteles, cada planeta ocupava sua própria zona concêntrica de material etéreo, e estas esferas eram estreitamente aninhadas umas nas outras. Ptolomeu tentou preservar certas características deste esquema e, em sua obra denominada *Hipóteses planetárias*, calculou as distâncias entre os planetas com base na suposição de que os mecanismos epicíclicos dos planetas sucessivos eram empilhados uns sobre os outros da maneira mais compactada possível, mas havia uma distância suficiente entre eles para que não colidissem.”)

<sup>1075</sup> IBN JALDÚN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, Capítulo II do Livro Primeiro, “Descrição detalhada do Planisfério Terrestre”, pp. 165-259.

forma de exercício espiritual, “disminuyendo poco a poco la comida, como hacen los sufistas, no habrá por qué temer la muerte”.<sup>1076</sup>

Ao falar sobre o controle dos apetites, de todos eles, Ibn Khaldun introduz uma reflexão sobre os homens que possuem a capacidade de “perceberem as coisas do mundo invisível” e fala da profecia. O tema, à primeira vista surpreendente no contexto da análise do problema da abundância e da escassez, segue a lógica usada pelo autor: esses homens, escolhidos por Deus para comunicar-se diretamente com Ele,<sup>1077</sup> são aqueles que conseguem evitar as tentações, abrir mão dos excessos, desenvolver condutas virtuosas. Não vamos aprofundar aqui os comentários sobre esse tema específico, que sai do escopo da nossa pesquisa, porém, mencionaremos que no marco das suas explicações sobre a natureza da profecia, Ibn Khaldun apresenta a sua descrição do que chama de mundo sensível e material<sup>1078</sup> e do mundo invisível.

Em primeiro lugar, a descrição aborda o tema do mundo visível, do “mundo dos elementos”, apresentados segundo a fórmula das esferas – cada uma correspondendo a um elemento, água, ar e fogo, e rodeando o quarto elemento, terra, de forma ascendente. Todos têm capacidade de, eventualmente, transformar-se uns nos outros:

Los elementos se elevan gradualmente del estado de tierra al del agua, luego al del aire, luego al del fuego, enlazándose así unos a los otros.<sup>1079</sup> Cada uno de ellos tiene la disposición para transformarse en el elemento que le es inmediatamente superior o inferior, efectuándose la transmutación de vez en cuando.<sup>1080</sup>

O elemento superior, segundo Ibn Khaldun, é mais tênue do que o seu imediato inferior e o mais sutil de todos tem por limite “o mundo dos firmamentos”.<sup>1081</sup> Sobre esse mundo, não entra em muitos detalhes, possivelmente por causa da sua convicção de que não há como transgredir os limites impostos ao conhecimento humano pela vontade divina. Simplesmente, afirma que a conexão dos firmamentos entre si “forma una gradación cuya

<sup>1076</sup> **IBN JALDÚN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 214. (“diminuindo pouco a pouco a comida, como fazem os sufistas, não haverá por que temer a morte”)

<sup>1077</sup> **ibid.**, p. 215.

<sup>1078</sup> **ibid.**, p. 223.

<sup>1079</sup> O primeiro a falar em quatro elementos que comporiam a matéria – água, terra, fogo e ar – foi Empédocles (490? – 430 a.C.) nascido na Sicília. Mas foi Aristóteles, ao retomar essa idéia e transformá-la num dos alicerces de sua teoria física, o responsável pela influência que essa interpretação da matéria teve ao longo dos séculos. Mas Aristóteles acrescenta um quinto elemento, o éter, substância exclusiva dos céus e dos astros.

<sup>1080</sup> **ibid.** (“Os elementos se elevam gradualmente do estado de terra ao de água, depois ao de ar, depois ao de fogo, enlaçando-se assim uns aos outros. Cada um deles tem a disposição para transformar-se no elemento que lhe é imediatamente superior ou inferior, efetuando-se a transmutação de vez em quando.”)

<sup>1081</sup> **ibid.**

índole escapa a nuestros sentidos”.<sup>1082</sup> Porém, esclarece que os movimentos possíveis de ser observados têm conduzido os homens a “descubrir la extensión y posición de cada esfera y a advertir que más allá existen otras esencias que ejercen sobre las esferas influencias perceptibles”.<sup>1083</sup>

À diferença das mais de quarenta páginas dedicadas à descrição da divisão do globo terrestre em climas, três linhas bastam a Ibn Khaldun para registrar a existência de um firmamento formado por esferas influenciadas por essências, cujos segredos escapam aos sentidos humanos.<sup>1084</sup> A menção às esferas mostra que – assim como os eruditos muçulmanos de seu tempo – o nosso autor segue as linhas de pensamento de Platão, Aristóteles e Ptolomeu, conciliadas com os ensinamentos corânicos.<sup>1085</sup>

É interessante mencionar, em relação a este ponto, que de certa forma coloca a questão da percepção do mundo terreno em relação ao “outro mundo”, que na obra de Ibn Khaldun o tema aparece de forma recorrente, porém indireta. Não é objeto de nenhum capítulo específico e só é trazido à tona para complementar ou aprofundar algumas análises relativas a questões como os sonhos, o papel dos Profetas, o sufismo ou mesmo as ciências “racionais e de diferentes categorias”, como chama às ciências relativas ao mundo físico.

Muçulmano devoto, o historiador não questiona os dogmas do Islã, entre eles a existência, depois da morte, do paraíso ou do inferno. Mas, esses mundos das almas, dos anjos, das essências, sempre o fazem remeter ao tema dos limites do conhecimento. E as suas afirmações a respeito ficam cautelosas. No último livro da *Muqaddimah*, o Livro Sexto, Ibn Khaldun apresenta as diferentes ciências, dedicando ao tema mais de trezentas páginas. Começa com uma análise da capacidade do ser humano de refletir, de pensar, e daí parte para uma análise do tema que define como “da natureza dos conhecimentos humanos e dos anjos”, e humildemente afirma ter a “convicção íntima” da existência de três mundos. O primeiro

<sup>1082</sup> **IBN JALDÚN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 223. (“forma uma gradação cuja índole escapa aos nossos sentidos”)

<sup>1083</sup> **ibid.**, (“descobrir a extensão e a posição de cada esfera e advertir que além existem outras essências que exercem sobre as esferas influências perceptíveis”)

<sup>1084</sup> No capítulo dedicado à Astronomia (Livro VI, Cap. XVI), no marco da apresentação de todas as ciências, Ibn Khaldun afirma que ela estuda os movimentos aparentes das estrelas fixas e dos planetas e que deduz a natureza desses movimentos das configurações das esferas. Afirma, também, que por causa desses movimentos é possível afirmar que “el centro de la Tierra no coincide con el centro de la esfera del Sol” e os movimentos diretos e retrógrados dos planetas provam “la existencia de pequeñas esferas diferentes que se mueven en la gran esfera del planeta”. Todas essas idéias são calcadas de Ptolomeu. (Ver: **IBN JALDÚN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 904)

<sup>1085</sup> No mundo harmonioso imaginado por Platão, os corpos celestes só podem ser esferas a descreverem círculos a uma velocidade uniforme, uma teoria que ficou conhecida como o “dogma do círculo”. Aristóteles mantém a idéia de um universo finito, delimitado pela esfera das estrelas fixas. Nele, os astros, “colados” também em esferas materiais – os orbes – giram em torno da Terra em movimento circular uniforme. Todo o movimento do universo tem origem no Primeiro Motor, que é, evidentemente, Deus.

deles é “o mundo evidente”,<sup>1086</sup> o nosso mundo. Depois, conhecimentos mais elevados que aqueles que provêm dos sentidos, lhe falam da existência da alma humana, que pertence a “um mundo superior ao mundo sensível”, correspondente ao segundo mundo dos três mencionados.<sup>1087</sup> Finalmente, há um “tercer mundo, que está encima de nosotros y que se advierte por las impresiones que causa en nuestros corazones, es decir, en las voluntades e inclinaciones que nos mueven a obrar”.<sup>1088</sup> Esse mundo, “encima del nuestro, es el mundo de los espíritus y de los ángeles”.<sup>1089</sup>

Ibn Khaldun diz que os “filósofos-teólogos” têm pretendido indicar o caráter das essências do mundo espiritual e também ordená-las, mas considera que nada do que eles dizem é verdadeiro; na sua opinião, as provas especulativas não satisfazem as condições exigidas para serem consideradas válidas. Eles próprios teriam reconhecido isso, ao optar por chamá-las de provas especulativas.

Como conseqüência, não duvida em afirmar que só devemos buscar compreender o nosso mundo. Ele é, dos três, aquele que está ao alcance da razão humana: “De esos tres mundos, el del hombre es el más próximo a nuestra comprensión (...)”<sup>1090</sup> Esse mundo, chamado de “sublunar” em várias partes da *Muqaddimah*, evidenciando influências aristotélicas, é aquele no qual o historiador se permite desenvolver ao máximo a sua capacidade de observação e análise. Nele, o homem não está só; faz parte de um conjunto, que o autor diz apresentar-se em uma “progressão admirável”: partindo dos minerais, chega até os vegetais e, por último, aos animais. “La categoría de los minerales se conecta por uno de sus extremos con el comienzo de la categoría de los vegetales, desde las hierbecillas y las otras plantas que no producen simientes.”<sup>1091</sup>

Dáí surge a relação com a categoria seguinte: “El otro extremo de la categoría de los vegetales, que comprende la datilera y la vid, se enlaza a la categoría de los animales, desde el caracol y la ostra, que no poseen más que un solo sentido, el del tacto.”<sup>1092</sup> O mundo animal merece uma explicação mais detalhada: ele é muito extenso e compreende numerosas espécies. Vejamos, a seguir, uma instigante afirmação: “La gradación de las criaturas ha

<sup>1086</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 767.

<sup>1087</sup> **ibid.**

<sup>1088</sup> **ibid.** (“terceiro mundo, que está acima de nós e que se advierte pelas impressões que causa em nossos corações, isto é, nas vontades e inclinações que nos movem a agir.”)

<sup>1089</sup> **ibid.**, (“acima do nosso, é o mundo dos espírito e dos anjos”.)

<sup>1090</sup> **ibid.**, (“Destes três mundos, o do homem é o mais próximo da nossa compreensão.”)

<sup>1091</sup> **ibid.**, p. 223. (“A categoria dos minerais se conecta por um de seus extremos ao começo da categoria dos vegetais, desde os capinzinhos e as outras plantas que não produzem sementes”)

<sup>1092</sup> **ibid.**, (“No outro extremo da categoria dos vegetais, que compreende a tamareira e a videira, se enlaza à categoria dos animais, desde o caracol e a ostra, que não possuem mais que um só sentido, o do tato.”)

concluido en el hombre, dotado de reflexión y previsión.”<sup>1093</sup> E esta outra, que vem logo a seguir:

Ocupando esa posición, el hombre se halla colocado por encima de la categoría de los simios, animales que reúnen la orientación y la inteligencia, pero de hecho, no se elevan ni a la previsión ni a la reflexión. Estas facultades sólo se encuentran en el comienzo de la categoría siguiente, que es la del hombre.<sup>1094</sup>

Dir-se-ia, a partir da definição de que os seres humanos estão situados uma categoria acima dos símios, que faltou muito pouco para que nos fosse apresentada uma teoria de tipo darwinista, de evolução das espécies, em pleno século XIV. De fato, Ibn Khaldun tentou determinar que características separam os seres humanos dos animais e fê-lo somente a partir de suas deduções, colocando como o cerne da questão a capacidade do homem de refletir. Foi mais longe, colocou essas capacidades nitidamente humanas no cérebro, apesar do limitado conhecimento dessa época a respeito do funcionamento dele. Diz assim o nosso autor:

La sensibilidad, primera facultad (del interior) percibe las impresiones experimentadas por la vista, el oído, el tacto. (...) La sensibilidad transmite esas impresiones a la imaginación, potencia que reproduce en el alma, con exactitud, las formas de los objetos percibidos por los sentidos. (...) El instrumento que sirve para la operación de esas potencias (o facultades) es el ventrículo del cerebro que ocupa la parte anterior de la cabeza; la parte anterior pertenece a la sensación, y la posterior a la imaginación.<sup>1095</sup>

Na sua época seria impossível ir mais adiante, pois não havia alicerces para o estudo do significado da consciência ou da capacidade de abstração, nem conhecimento aprofundado sobre o funcionamento do cérebro humano, nem sobre genética, enfim, não existiam as ferramentas necessárias para a elaboração de uma teoria mais precisa a respeito da forma

<sup>1093</sup> **IBN JALDUN.** *Al- Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 223. Observe-se que as obras de Aristóteles relativas à biologia foram traduzidas para o árabe. Há um estudo do professor Juan Vernet Ginés, da Universidade Central de Barcelona, a respeito da influência das idéias biológicas de Aristóteles nos pensadores árabes. (Ver Actas de la II Jornadas de Cultura Árabe Islâmica de 1980 editadas pelo Instituto Hispano-Árabe de Cultura, de Madri, em 1985.) Ao descrever o macaco, o sábio grego faz comparações com o homem. Mas na sua obra não se encontram referências, como a que insinua Ibn Khaldun, ao fato de que o macaco poderia ser o elo da corrente da evolução das espécies que conduziria ao homem. (“A gradação das criaturas conduziu ao homem, dotado de reflexão e previsto.”)

<sup>1094</sup> **ibid.** (“Ocupando essa posição, o homem se encontra colocado por cima da categoria dos símios, animais que reúnem a orientação e a inteligência, mas de fato, não se elevam nem à previsão nem à reflexão. Estas facultades só se encontram no começo da categoria seguinte, que é a do homem.”)

<sup>1095</sup> **ibid.**, p. 225. (“A sensibilidad, primeira facultade (do interior), percebe as impressões experimentadas pela vista, o ouvido, o tato. (...) A sensibilidad transmite essas impressões à imaginação, potência que reproduz na alma, com exatidão, as formas dos objetos percebidos pelos sentidos. (...) O instrumento que serve para a operação dessas potências (ou facultades) é o ventrículo do cérebro que ocupa a parte anterior da cabeça; a parte anterior pertence à sensação, e a posterior à imaginação.”)

como, na escala da evolução, o homem chegou a adquirir as características que efetivamente tornaram-no humano.

Mas o tema que nos levou à digressão a respeito da reflexão de Ibn Khaldun sobre a evolução é o da compreensão do nosso mundo. É esse mundo “sublunar” que o historiador vai apresentar aos seus leitores como pré-requisito para o estudo da sociedade humana que nele se desenvolve. E é curioso que, numa obra que em tantos aspectos rompe com a tradição anterior de reflexão sobre o ser humano e a sociedade, até mesmo em relação ao pensamento greco-romano e persa,<sup>1096</sup> para a descrição do globo terrestre Ibn Khaldun tenha adotado como modelo as teses ptolomaicas, recriadas por al-Idrisi.

A distribuição de terras e mares na superfície do planeta e as diferenças entre as regiões ocupadas pelos seres humanos aparecem na *Muqaddimah* explicadas segundo os critérios herdados da tradição grega.

De fato, a influência das idéias de Ptolomeu na sociedade árabe-islâmica não se limitou ao terreno da astronomia, com o seu sistema de funcionamento do universo. A sua obra dedicada à Geografia também foi traduzida para o árabe no século IX e os mapas por ele produzidos ou elaborados a partir de suas instruções (detalhadas na obra) passaram a estar à disposição da civilização islâmica. Originalmente denominada *Introdução à representação da Terra*, essa obra de Ptolomeu divide o mundo em 26 linhas equidistantes a partir do equador, de oriente a ocidente. E define a porção habitada do globo, o *oikoumene*, como a quarta parte do mundo habitável,<sup>1097</sup> dividido em sete climas principais. Essa divisão da Terra em climas influenciou diretamente o pensamento islâmico e, através dele, toda a Cristandade medieval.

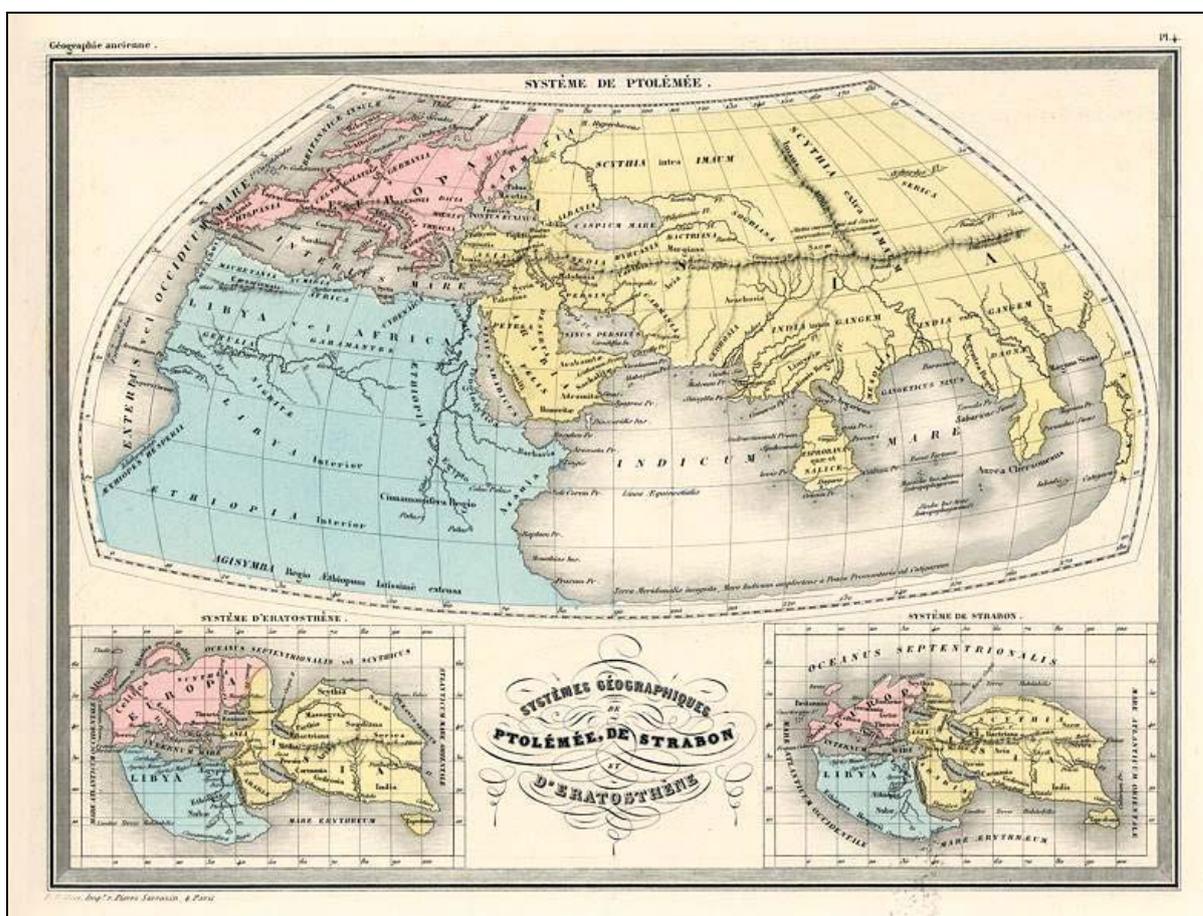
Na verdade, a divisão do mundo habitável em zonas, segundo um critério baseado nas temperaturas, não era uma idéia original de Ptolomeu,<sup>1098</sup> mas foi através da utilização que ele fez desse conceito que o mesmo chegou e foi incorporado pelo mundo islâmico.<sup>1099</sup>

<sup>1096</sup> A respeito dessa tese, ver: **CHEDDADI**, Abdesselam. Introdução. In: **IBN KHALDUN**. *Le Livre des Exemples. I Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard. 2002 (Texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi) p. XLIII.

<sup>1097</sup> Nos textos clássicos gregos faz-se uma distinção entre “mundo habitável” e “mundo habitado”, ou seja, entre as terras do planeta como um todo, tal como eram concebidas, e o *oekumene*, a terra conhecida. O peso do fator climático (fundamentalmente a insolação e as temperaturas) era decisivo nessas divisões. O “mundo habitável” era dividido em “zonas” que correspondiam às diferenças de temperatura, enquanto que para o *oekoumene* a divisão era feita em decorrência da diferente recepção de luz solar, de acordo com a latitude, e a partir desse critério se definiam os “climas”.

<sup>1098</sup> O primeiro a desenvolver essa teoria teria sido Parmênides de Elea (em torno do século V a.C.), seguidor da tese desenvolvida na Jônia de que a Terra é uma esfera, assim como o Universo. Porém, há autores que atribuem à divisão do mundo habitado em climas uma origem oriental. Ela teria surgido na Babilônia, sendo adotada pelos judeus, persas e também na Índia e incorporada depois pelos gregos. Aristóteles também defende a idéia de que só as zonas temperadas permitem o desenvolvimento da vida humana. Estrabão, não só utiliza a divisão do mundo em climas como descreve a influência do fator climático sobre o temperamento dos seres humanos e sobre a organização social e política. Tendo estudado em Alexandria e Roma, a sua *Geografia* de dezessete livros descreve os continentes até então conhecidos. Anterior à de Ptolomeu, a obra de Estrabão é a soma das tradições da Antiguidade a respeito das descrições geográficas.

É notável que, no apogeu do Império Romano, um grego de Alexandria, Cláudio Ptolomeu, é quem tenha produzido uma obra que foi, ao mesmo tempo, a suma e a conclusão da astronomia antiga e uma referência importantíssima durante a Idade Média. É que os romanos se interessaram mais pelos assuntos práticos, o direito, a moral, do que pela ciência e pela filosofia. As obras gregas relacionadas a essas áreas sequer foram traduzidas para o latim (...) <sup>1100</sup>



### Mapa 30. Sistema de Ptolomeu

A figura chamada "Systemes Geographiques de Ptolemee, de Strabon et d'Eratosthene", de autor anônimo, mostra a representação do mundo conhecido feita por Ptolomeu (século II d.C.), que não difere substancialmente da de Estrabão (c. 58 a.C. – c. 25 d.C.) e da de Eratóstenes (c. 284 a.C. – c. 192 a.C.). Ela foi publicada no *Atlas de la Geographie Universelle de Malte-Brun*, aproximadamente em 1860. O colorido do mapa foi feito à mão.

Tanto fornece indicações valiosas para a confecção de mapas como inclui textos que descrevem de forma detalhada o mundo habitado (*oikumene*), a partir de suas experiências em viagens, relatos de outros viajantes e diversas outras fontes. (Há controvérsias em relação a sua data de nascimento, que seria em torno de 63 a.C., e de morte, por volta de 23 da nossa era.)

<sup>1099</sup> Estudiosos árabes corrigiram alguns dos dados fornecidos por Ptolomeu. Um deles, por exemplo, a extensão do Mar Mediterrâneo. A cifra calculada por Ptolomeu, de 62 graus, foi reduzida para 52 graus por Al Khwarizmi (no século IX) e, posteriormente, corrigida para o seu valor correto, de 42 graus, pelas observações de Al-Zarqalr (no século XII.).

<sup>1100</sup> SIMAAN Arkan, FONTAINE, Joelle. *A imagem do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras. 2003, p. 55.

Citações da *Geografia* de Ptolomeu e conceitos seus, como a divisão da Terra em climas, serão encontrados ao longo de vários séculos, não só no Medievo árabe-muçulmano, mais também na Idade Média cristã e até mesmo na época moderna. O sábio do século X al-Masudi, por quem Ibn Khaldun reiteradamente afirma ter grande admiração e cuja obra o historiador inclui entre as suas referências,<sup>1101</sup> divide a zona habitada do globo em sete climas (*iqlim*, em árabe; plural *aqalim*) – entendido este conceito como as diferenças de temperatura e de insolação entre as várias regiões, seguindo linhas imaginárias de oeste a leste – cada um sob a influência de um planeta diferente. Essas influências astrais, algumas delas boas, outras ruins, determinariam, segundo al-Masudi, as especificidades de cada região e das sociedades humanas que nelas habitam. Assim, cada porção da Terra recebe suas características próprias de uma das partes da esfera celeste: umas são obscuras, outras claras, com degraus entre elas. “C’est porquoui les hommes parlant une mêmme langue ont une prononciation et des intonations particulières à chacun d’eux.”<sup>1102</sup>

Citando entre as suas fontes al-Masudi, Ibn Khaldun também divide a região habitada do globo terrestre em sete climas,<sup>1103</sup> e afirma que as áreas mais setentrionais e as mais meridionais são as menos populosas. No Livro Primeiro da *Muqaddimah*, logo depois de analisar os fatores que levam aos seres humanos a viver em sociedade,<sup>1104</sup> o historiador passa a descrever, no “Segundo Discurso Preliminar”, a parte habitada da Terra, com seus mares, grandes rios “y los climas”.<sup>1105</sup>

O fato de colocar, nessa altura da obra, a descrição do nosso planeta e de estudar as características que levam a uma determinada distribuição dos habitantes na sua superfície é uma decorrência da lógica interna do livro. Nele Ibn Khaldun sempre analisa as questões sobre as quais se debruça (relacionadas nos títulos dos capítulos), desenvolvendo o seu raciocínio a partir de eixos temáticos e incorporando, de forma progressiva, novos elementos de análise. Dessa forma, ele vai acostumando o leitor à crescente complexidade da sua abordagem, facilitando-o a compreensão dos problemas estudados. Como a premissa de que

<sup>1101</sup> Ver Capítulo 5.

<sup>1102</sup> A citação corresponde a uma afirmação de al-Masudi na sua obra *Tanbih*, que explica o uso da astronomia e da astrologia entre os árabes. (Citado por André Miquel, In: MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l’EHESS, 2001, p. 11. (“Por isso os homens que falam uma mesma língua têm uma pronúncia e entonações particulares.”)

<sup>1103</sup> A origem etimológica da palavra clima está relacionada com as zonas com igual recepção da luz solar (igual “inclinação”). Só no século XIX, com os avanços tecnológicos, será superado o conceito de “clima” como elemento decisivo da diferenciação entre as diferentes regiões do nosso planeta. O clima passará, desde então, a ser entendido como um condicionante, porém não como o fator que determina as diferenças regionais na Terra.

<sup>1104</sup> Ver o Capítulo 4.

<sup>1105</sup> IBN JALDUN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 154. (“e os climas”)



parte para o estudo da sociedade humana é que ela é necessária, dadas as peculiaridades do homem criado por Deus, o autor necessita explicar as características da Terra, ou seja, do *habitat* da espécie humana, para, depois, aprofundar a explicação sobre as diferentes sociedades.

Ibn Khaldun sustenta a tese do planeta esférico, usando como justificativa a autoridade dos filósofos e dos estudiosos dos fenômenos naturais. E afirma que as águas dos oceanos se retiraram de algumas regiões da esfera para que nelas pudessem viver as criaturas de Deus, em especial o homem. Eis as suas palavras:

Sabed que en los libros de los filósofos, que han tomado al universo por objeto de sus estudios, se lee que la Tierra tiene una forma esférica, rodeada por las aguas del océano, sobre las cuales parece flotar cual grano de uva, y que el mar se ha retirado de algunos lados de ella, porque Dios ha querido crear al género animal en esa porción descubierta y hacerla poblar, a la vez, por la especie humana, a efectos de que fuere sucesora suya para con los demás animales. Conforme a esta descripción, podría pensarse, erróneamente, que el agua está colocada debajo de la tierra. Lo cierto es que la parte inferior de la tierra constituye el punto central de su esfera, su eje, hacia el cual todo converge (...).<sup>1106</sup>

Calcada na tese ptolomaica de só um quarto do globo ser habitável, a descrição da superfície terrestre feita por Ibn Khaldun mostra a metade do planeta coberta pelas águas e a vida humana se desenvolvendo nas terras que delas afloram, porém exclusivamente em uma parte delas, já que em certas regiões seria impossível para o homem sobreviver, em consequência dos climas extremos.

La parte del globo que las aguas han dejado al descubierto ocupa la mitad de la superficie del mismo. Esta parte, de forma circular, está rodeada totalmente por el elemento líquido. Es decir, por un mar llamado *al-Mohit* (Circundante) (...) Se le denomina igualmente *Oqianus* (océano) (...). La tierra, que ha quedado al descubierto, para servir de morada a las criaturas del Señor, comprende zonas desérticas y la porción inhabitada es más grande que aquella donde se hallan las poblaciones.<sup>1107</sup>

<sup>1106</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 154. (“Saibam que nos livros dos filósofos, que tomaram o universo por objeto de seus estudos, se lê que a Terra tem uma forma esférica, rodeada pelas águas do oceano, sobre as quais parece flutuar qual grão de uva, e que o mar se retirou de alguns lados dela, porque Deus quis criar o gênero animal nessa porção descoberta e fazê-la povoar, ao mesmo tempo, pela espécie humana, para efeito de que fosse sua sucessora para com os demais animais. Conforme esta descrição, poderia pensar-se, erroneamente, que a água está colocada debaixo da terra. O certo é que a parte inferior da terra constitui o ponto central de sua esfera, seu eixo, em direção ao qual tudo converge.”)

<sup>1107</sup> **ibid.** (“A parte do globo que as águas deixaram a descoberto ocupa a metade da superfície do mesmo. Esta parte, de forma circular, está rodeada totalmente pelo elemento líquido. Isto é, por um mar chamado *al-Mohit* (Circundante) (...) Se denomina igualmente *Oqianus* (oceano) (...). A terra, que ficou a descoberto, para servir de morada às criaturas do Senhor, compreende zonas desérticas e a porção desabitada é maior que aquela onde se encontram as populações.”)

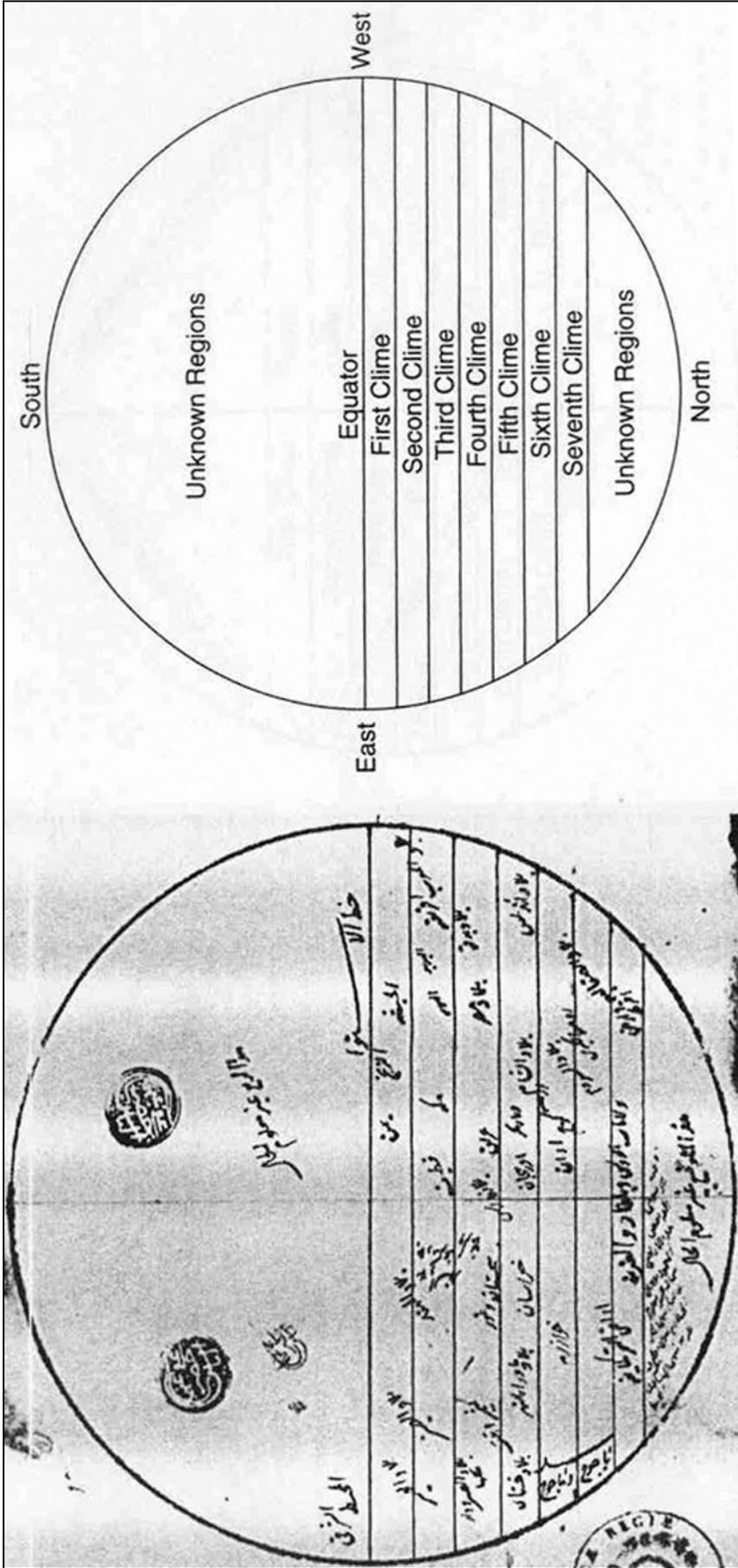


Figura 10. **Divisão da Terra em sete climas**

O desenho corresponde ao manuscrito anônimo *Kitab hay'at ashk al-ard wa-miqdaruha fi al-tul wa-al-'ard al-ma'rif bi-jughrafiyah*, datado do décimo século e dedicado a um sultão. Referencie-se que o diagrama representa o sul na parte de cima e o norte na parte de baixo, seguindo a tradição mais presente na cartografia islâmica. (A tradução do lado direito para o inglês foi feita pelo autor do capítulo dedicado aos Diagramas Cosmográficos no livro *A História da Cartografia*, vol. 2, Ahmet T. Karamustafa). Na versão em português seria, de cima para baixo: Regiões Desconhecidas, Equador, Primeiro Clima, Segundo Clima, Terceiro Clima, Quarto Clima, Quinto Clima, Sétimo Clima, Regiões Desconhecidas.

Essas regiões desérticas não são homogêneas; a distribuição é desigual entre o norte e o sul:

Los desiertos son más numerosos en el sur que en el norte. La parte habitada es más extendida hacia el norte y ofrece la forma de una superficie convexa. Del lado del mediodía, delimita con el Ecuador, y por el boreal con un círculo de la esfera, allende del cual se encuentran las montañas que la separan del elemento líquido (...)<sup>1108</sup>

Se a área do globo não coberta pelos oceanos ocupa algo assim como a metade da sua superfície, a parte habitada, tal qual como para Ptolomeu, “equivale a la cuarta parte y se divide en siete climas o regiones”.<sup>1109</sup> O equador, que “se prolonga de occidente a oriente, divide la tierra en dos mitades”.<sup>1110</sup> Os limites da parte habitada do mundo, a partir do equador, estão dados pela latitude: 64 graus de latitude setentrional.<sup>1111</sup> Depois dessa latitude, tudo está vazio, não há população humana, devido ao rigoroso frio e ao estado glacial.<sup>1112</sup> E, por sua vez, a parte da Terra situada ao sul do equador está igualmente deserta, “pero esto es a causa del excesivo calor”.<sup>1113</sup>

Ibn Khaldun cita os autores em cujos trabalhos fundamenta suas afirmações a respeito do tema. Eles são, assinala, os estudiosos que descreveram a área habitada do nosso planeta, “con sus límites, su contenido de ciudades, centros de población, montañas, ríos, desiertos y arenales, como Tolomeo, por ejemplo, en su *Tratado de Geografía*, y después de él al-Idrisi, autor del Libro de Roger (*Zajjar*)”.<sup>1114</sup> Foram eles que inicialmente dividiram esse espaço “en siete partes, que denominan ‘los siete climas’”.<sup>1115</sup>

Todos los climas tienen la misma anchura, pero difieren en longitud; el primero es más largo que el segundo y éste más largo que el tercero y así sucesivamente. El

<sup>1108</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 154. (“Os desertos são mais numerosos no sul que no norte. A parte habitada é mais estendida em direção ao norte e oferece a forma de uma superfície convexa. Do lado do meio-dia, delimita com o equador, e pelo boreal com um círculo da esfera, além do qual se encontram as montanhas que a separam do elemento líquido (...).”)

<sup>1109</sup> **ibid.** (“equivale à quarta parte e se divide em sete climas ou regiões”)

<sup>1110</sup> **ibid.** (“se prolonga de ocidente a oriente, divide a terra em duas metades”)

<sup>1111</sup> (Trata-se de uma latitude que praticamente corresponde ao círculo Ártico) **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 155.

<sup>1112</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 155.

<sup>1113</sup> **ibid.** (“mas isto é por causa do excessivo calor”)

<sup>1114</sup> **ibid.** (Al-Idrisi afirma na sua obra que a sua função é transmitir as cidades e territórios representados no planisfério, o tipo de agricultura e populações, os rasgos do meio físico, os costumes, as curiosidades e religiões das pessoas dos sete climas em que dividia o mundo. (Ver: **OLCINA CANTOS,** Jorge. *El clima, factor de diferenciación espacial.* In: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12059437540144839654435/catalogo15/05%20inve.pdf> (“com seus limites, seu conteúdo de cidades, centros de população, montanhas, rios, desertos e areas, como Ptolomeu, por exemplo, em seu Tratado de Geografía, e depois dele al-Idrisi, autor do Livro de Roger (*Zajjar*)”).

<sup>1115</sup> **ibid.** (“em sete partes, que chamam ‘os sete climas’”)

séptimo es el más corto de todos, dada la forma circular de esta porción del globo que el agua ha dejado al descubierto.<sup>1116</sup>

Os geógrafos, insiste Ibn Khaldun, não só dividem a Terra em climas, como subdividem cada clima em dez frações, orientadas de ocidente a oriente, com condições que as distinguem e que vão influenciar “el carácter de los pueblos que las habitan”.<sup>1117</sup> Voltará a este tema – o da relação do temperamento do ser humano e o clima – várias vezes ao longo da obra.

A descrição dos mares e oceanos começa pelo “braço” do oceano Circundante que, situado no quarto clima, é conhecido pelo nome de “Mar Romano” – naturalmente Ibn Khaldun está a referir-se ao Mediterrâneo;<sup>1118</sup> segue depois com o oceano Índico, e assim por diante, até esgotar os mares conhecidos e chegar à descrição dos rios: “Nos dicen (los geógrafos) que la parte del mundo habitado está regada por numerosos ríos, siendo los más importantes cuatro: el Nilo, el Eufrates, el Tigris y el Balj,<sup>1119</sup> llamado igualmente *Djaihun*. (...)”<sup>1120</sup>

A seguir, o tema das áreas habitadas do planeta volta a ser estudado. O autor pergunta por que será que o quarto setentrional da Terra é mais povoado que o quarto meridional<sup>1121</sup> e, ao procurar responder, fornece interessantes elementos a respeito da elevada consideração de que desfrutavam na época o testemunho ocular e as notícias trazidas pelos viajantes:

Se sabe, por testimonio ocular y por una serie de noticias ininterrumpidas, que el primero y el segundo clima del mundo habitado por los humanos son de menos población que los siguientes; que sus partes habitadas son muy separadas las unas de las otras, por la soledad, los desiertos y los arenales, con el mar Indico a su lado oriental. Los pueblos y los grupos que ocupan esos dos climas no constituyen, pues, un número considerable; en igual proporción son sus ciudades y poblados.<sup>1122</sup>

<sup>1116</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 155. (“Todos os climas têm a mesma largura, porém diferem no comprimento; o primeiro é mais comprido que o segundo e este mais comprido que o terceiro e assim sucessivamente. O sétimo é o mais curto de todos, dada a forma circular desta porção do globo que a água deixou a descoberto.”)

<sup>1117</sup> **ibid.** (“o caráter dos povos que as habitam”)

<sup>1118</sup> Há um detalhe curioso: quando descreve o Mar Vermelho, Ibn Khaldun afirma que em determinado local há entre ele e o Mar Mediterrâneo só uma estreita faixa de terra – a distância média entre esses dois pontos é de uma seis jornadas de marcha, específica – e que alguns monarcas, “antes y después del Islam, han intentado, sin lograrlo, abrir este istmo”. Ou seja, o autor nos está informando que a abertura do Canal de Suez, que só veio a ser concretizada **no século XIX** foi imaginada mais de um milênio antes, possivelmente com o mesmo intuito de beneficiar o comércio. (Ver **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 157.)

<sup>1119</sup> Ibn Khaldun refere-se ao rio Oxus.

<sup>1120</sup> **ibid.**, p. 158. (“Nos dizem (os geógrafos) que a parte do mundo habitado está regada por numerosos rios, sendo quatro os mais importantes: o Nilo, o Eufrates, o Tigre e o Balj, chamado igualmente *Djaihun*. (...)”)

<sup>1121</sup> **ibid.**, p. 160.

<sup>1122</sup> **ibid.** (“Se sabe, por testemunho ocular e por uma série de notícias ininterruptas, que o primeiro e o segundo clima do mundo habitado pelos humanos são de menor população que os seguintes; que suas partes habitadas são muito separadas umas das outras, pela solidão, os desertos e os areais, com o mar Índico a seu lado oriental. Os povos e os grupos que

As características do terceiro ao sexto climas – quase sem desertos e com temperaturas amenas – permitem, para Ibn Khaldun, que neles a civilização encontre condições para se desenvolver:

El tercer clima, el cuarto y los subsiguientes, presentan caracteres completamente distintos; los desiertos son allí bien pocos; los arenales, raros o casi nulos; las naciones y los pueblos que los ocupan exceden de todo cálculo; las ciudades y centros urbanos constituyen un número casi infinito. La población es aglomerada entre el tercer clima y el sexto. El sur, en cambio, es completamente desierto. Según algunos sabios, ese hecho debe ser atribuido al excesivo calor y a la posición perpendicular del sol en esa región, que muy poco se desvía del cenit.<sup>1123</sup>

Assinale-se que o autor tem muita dificuldade em admitir que haja conglomerados humanos estáveis e socialmente desenvolvidos nas latitudes mais ao norte e mais ao sul dessas faixas. Ele cita explicitamente o raciocínio de sábios que consideravam impossível a vida ao sul do equador, uma área tida como completamente deserta. Porém, não se furta a colocar um problema que surge do confronto entre as teses dos estudiosos e a práxis: segundo testemunhos de viajantes e de “uma série contínua de informações”, essas áreas são habitadas.<sup>1124</sup>

Como superar o impasse? Ibn Khaldun defende os sábios. Eles não teriam afirmado a impossibilidade absoluta da vida nessas circunstâncias, mas sim que “la facultad productiva allí se malogra por el calor”<sup>1125</sup>. Se, por acaso, houver mesmo populações por lá, Ibn Khaldun não duvida que só podem ser “exíguas”. Critica, então, uma afirmação de Ibn Rushd<sup>1126</sup> (Averróis, na Cristandade), para quem a região equatorial era, sim, habitada e “las comarcas al sur del Ecuador guardan las mismas condiciones que los países que dilatan al Norte”,<sup>1127</sup> ou seja, a região austral teria uma população equivalente às das áreas boreais.<sup>1128</sup> Ibn Rushd

---

ocupam esses dois climas não constituem, então, um número considerável; em igual proporção são suas cidades e povoados.”)

<sup>1123</sup> **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 155. (“O terceiro clima, o quarto e os subseqüentes apresentam caracteres completamente distintos; os desertos são ali bem poucos; os areais, raros ou quase nulos; as nações e os povos que os ocupam excedem de todo cálculo; as cidades e centros urbanos constituem um número quase infinito. A população está aglomerada entre o terceiro clima e o sexto. O sul, entretanto, é completamente deserto. Segundo alguns sábios, esse fato deve ser atribuído ao excessivo calor e à posição perpendicular do sol nessa região, que pouco se desvia do zênite.”)

<sup>1124</sup> **ibid.**, p. 163.

<sup>1125</sup> **ibid.** (“a capacidade produtiva aí malogra devido ao calor”)

<sup>1126</sup> Ibn Rushd (Averróis, 1126-1198), nascido e educado em al-Andalus, foi um filósofo cujas idéias tiveram um significativo impacto tanto no mundo muçulmano quanto na Cristandade, em particular por causa de suas traduções e seus comentários à obra de Aristóteles. Para resolver o problema das contradições entre a filosofia grega e os versículos do Corão, ele afirmava que nem todas as palavras do livro sagrado deviam ser interpretadas ao pé da letra; muitas vezes elas precisavam ser interpretadas metaforicamente.

<sup>1127</sup> **ibid.** (“Os distritos ao Sul do equador guardam as mesmas condições que os países que se estendem ao Norte.”)

<sup>1128</sup> **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 163. (Assinale-se que na Baixa Idade Média o tema da impossibilidade de existir vida humana nas zonas tórridas foi

estava certo, mas Ibn Khaldun, mesmo respeitando as idéias do sábio de Córdoba, considera impossível a existência de vida nessas áreas, não pelo argumento das temperaturas, mas pelo fato de que essas zonas estariam cobertas pelas águas dos oceanos:

“La aserción de Ibn Rushd no sería refutable con la objeción de que la facultad productiva es allí nula, pero sí se puede rebatir con el argumento de que el elemento líquido (el océano) cubre la tierra de aquel lado, y avanza en la misma hasta un límite cuyo correspondiente, del lado norte, es susceptible de la facultad productiva. Así pues, la existencia de una atmósfera templada (en la zona austral) es imposible, puesto que ésta está inundada por el océano.”<sup>1129</sup>

Com a sua polêmica com Ibn Rushd, encerra Ibn Khaldun as considerações do Primeiro Capítulo da *Muqaddimah* e anuncia que irá introduzir a seguir o tema da representação da Terra, para o qual, diz, apresentará um “planisfério semelhante al que traza al-Idrisi en su ya citado libro *Zajjar*”.<sup>1130</sup>

No Capítulo II, dedicado à “Descrição Detalhada do Planisfério Terrestre”, Ibn Khaldun dá continuidade ao plano lógico utilizado na obra e aumenta, tal como adianta no próprio título, o detalhamento e a complexidade da abordagem do tema dos sete diferentes climas do planeta. Passa, então, a relacionar os acidentes geográficos e as cidades existentes em cada um deles, fornecendo ao mesmo tempo algumas informações históricas e a respeito da situação política dos principais reinos, assim como descrições relativas aos habitantes dos mesmos. Lembre-se que Ibn Khaldun, desde o começo da *Muqaddimah*, define como seu objeto de estudo a sociedade humana; a descrição do globo terrestre é condição necessária para proceder a esse estudo.

Possivelmente por isso, não há nenhum capítulo dedicado ao tema da posição que ocupa a terra no Universo, apesar de ser essa uma questão analisada ao longo de séculos pelos

---

muito discutido, não só entre os sábios muçulmanos. Aristóteles, ao contrário de Ptolomeu, considerava que mais do que a quarta parte da superfície da Terra era habitável e essa idéia irá ganhando adeptos à medida que diversas partes do mundo passaram a ser mais bem conhecidas. Assim, a tese da existência de vida “ao sul dos desertos” passará a ser admitida na época das grandes descobertas, no período compreendido entre os séculos XV e XVI.)

<sup>1129</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 163. (“A afirmação de Ibn Rushd não seria refutável com a objeção de que a facultade produtiva é aí nula, porém sim é possível rebatê-la com o argumento de que o elemento líquido (o oceano) cobre a terra daquele lado, e avança na mesma até um limite que corresponde, do lado norte, a um local suscetível da facultade produtiva. Assim pois, a existência de uma atmosfera temperada (na zona austral) é impossível, uma vez que ela está alagada pelo oceano.”)

<sup>1130</sup> **ibid.** (Nos 69 mapas apresentados por al-Idrisi na sua *Geografía* – cujos manuscritos estão preservados na Biblioteca Nacional de Paris, com o número 892 – o sul está representado na parte de cima e o norte, embaixo, o oriente à esquerda e o ocidente, à direita. Ver explicação do tradutor Juan Feres. In: **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 165.) (“planisfério semelhante ao traçado por al-Idrisi no seu já citado livro *Zajjar*”)

estudiosos muçulmanos, que em geral aderiram também nesse aspecto à tese de Aristóteles e Ptolomeu, do geocentrismo.<sup>1131</sup> Esse não é, definitivamente, o seu problema.

No entanto, a partir de algumas afirmações, é possível perceber que o autor parte do pressuposto de que o nosso planeta é o centro, imóvel, do sistema. Vejamos, por exemplo, a seguinte explicação da diferente duração do dia nos vários climas, com referências à duração de “uma revolução completa do céu”:

En los diversos climas, la duración del día es diferente de la duración de la noche; ello es a causa de la declinación del sol cuando se aleja del círculo equinoccial (...) Este espacio de tiempo es el equivalente del lapso de una revolución completa del cielo. La diferencia que existe entre los climas, relativa a la más larga duración del día o de la noche, es por cada uno, de media hora. Tal diferencia va en aumento desde el comienzo de cada clima, del lado del mediodía, hasta su término, del lado norte (...)<sup>1132</sup>.

Mas, voltando à questão da relação de dependência que Ibn Khaldun aceita existir entre clima e temperamento dos seres humanos, e mesmo em relação à possibilidade ou não de existência de vida humana, vejamos como descreve a situação no Primeiro Clima.

Coerente com a sua afirmação de que só entre o terceiro e o sexto climas é possível o desenvolvimento da civilização, ao apresentar o Primeiro Clima o historiador afirma que ao sul do Nilo há negros pagãos que são escravizados pelos habitantes (também negros, porém possivelmente já islamizados, pelo menos parcialmente<sup>1133</sup>) de Gana e que, mais ao sul, os poucos habitantes que há são mais parecidos a animais do que com seres humanos:

Al sur de este Nilo hay un pueblo negro que designan con el nombre de Lemlen. Estos son los paganos que llevan estigmas en sus rostros y sus sienes. Los habitantes de Ghana y de Tekrur hacen incursiones en el territorio de aquel pueblo a efecto de tomar prisioneros. Los mercaderes que compran esos cautivos los conducen al Magreb, país cuya mayor existencia de esclavos pertenece a esos grupos de negros. Más allá de la comarca de Lemlen, en dirección al sur, se encuentra una población

<sup>1131</sup> A astronomia antiga conheceu a hipótese heliocêntrica, mas aderiu, em geral, ao geocentrismo. A hipótese heliocêntrica foi desenvolvida por Aristarco de Samos, pouco posterior a Aristóteles, no século III a.C. O geocentrismo foi elaborado por Eudóxio de Cnido, discípulo de Platão e por Aristóteles. Entretanto, o sistematizador definitivo do geocentrismo foi Ptolomeu.

<sup>1132</sup> **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 166. (“Nos diversos climas, a duração do dia é diferente da duração da noite; isto é devido à declinação do sol quando se afasta do círculo equinoccial (...) Este espaço de tempo é equivalente ao lapso de uma revolução completa do céu. A diferença que existe entre os climas, relativa à mais longa duração do dia ou da noite, é, por cada um, de meia hora. Tal diferença aumenta desde o começo de cada clima, do lado do meio-dia, até seu término, do lado norte (...)”)

<sup>1133</sup> Pouco mais adiante, Ibn Khaldun afirma que em Gana houve, no passado, um reino “cujo soberano pertencia à família de Ali”, mas que já não existe e diz que, naquele momento, Gana fazia parte do reino do Mali, que era muçulmano. (Ver: **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 170.)

poco considerable; los hombres que la forman semejan más bien animales salvajes que seres racionales.<sup>1134</sup>

Para que não restem dúvidas a respeito da condição não humana desses grupos, Ibn Khaldun descreve os seus hábitos, inclusive a prática de canibalismo:

Viven en pantanos boscosos o llanuras áridas y habitan en cavernas; sus alimentos consisten en hierbas y granos sin ninguna preparación; a veces incluso se devoran los unos a los otros: de modo que no merecen contarse en número de los humanos.<sup>1135</sup>

Referencie-se, como assinalado no Capítulo 4, que Ibn Khaldun não concebe uma oposição entre civilização e ‘estado de natureza’. Como se observa na citação anterior, nos climas extremos, por viverem em um meio físico desfavorável, esses seres não conseguem passar de um ‘estado de animalidade’. Porém, se deslocados para condições mais propícias em zonas temperadas, poderiam assumir progressivamente sua humanidade e comportar-se como qualquer homem nessas condições.

A *rihla* de Ibn Battuta tem referências a negros canibais que podem ter reforçado a convicção, em círculos intelectuais islâmicos – não necessariamente em Ibn Khaldun, de forma direta – do estado de “animalidade” em que se vive em determinadas regiões extremas.

Quando está a se referir a sua última viagem, ao coração do continente africano, o viajante marroquino conta que, depois de ter saído do reino de Mali, estando em uma região que poderia ser o atual Níger, há perto de lá um “país de pagãos” onde comem carne humana, mas não de brancos, pois seria prejudicial, por “não estar madura”; só de negros, que já atingiu o sabor que eles apreciam.<sup>1136</sup> E a seguir conta uma história, segundo a qual, em certa ocasião, esses negros canibais foram visitar um rei vizinho, Mansà Sulaymã, que, como sinal de hospitalidade, lhes entregou uma escrava. Os negros, cobertos de mantos de ouro, já que na terra deles as minas de ouro são abundantes, degolaram-na e comeram-na,

<sup>1134</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 170. (“Ao sul deste Nílo há um povo negro que designam com o nome de Lemlen. Estes são os pagãos que trazem estigmas em seus rostos e têmporas. Os habitantes de Gana e de Tekrur incursionam no território daquele povo a fim de fazer prisioneiros. Os mercadores que compram esses cativos os conduzem ao Magreb, país cuja maior existência de escravos pertence a esses grupos de negros. Além da comarca de Lemlen, em direção ao sul, se encontra uma população pouco considerável; os homens que a formam se assemelham mais a animais selvagens que a seres racionais.”)

<sup>1135</sup> **ibid.** (“Vivem em pântanos florestados ou planícies áridas e habitam cavernas; seus alimentos consistem em capins e grãos sem nenhuma preparação; às vezes inclusive se devoram uns aos outros: de modo que não merecem ser contados no número dos humanos.”)

<sup>1136</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza Editorial. 2005, p. 823.



rebozándose caras y manos en su sangre para después presentarse ante el rey a darle las gracias. Me contaron que así obran habitualmente cuando van en comisión. Y también me refirieron que, según su opinión, lo más sabroso de las carnes femeninas son las palmas y las tetas.<sup>1137</sup>

Ibn Battuta continua o seu relato contando que, quando saiu desse povoado, continuou viagem até Quri Mansà, onde morreu o camelo que montava. Informado pelo homem que cuidava das bestas, diz ter saído rapidamente para ver o animal e o que encontrou foram dez negros que já tinham engolido o bicho, “segundo o seu hábito de comer carniça”.<sup>1138</sup>

Um detalhe significativo das características do Primeiro Clima, segundo Ibn Khaldun, citando Ptolomeu (em relação às latitudes que cada clima compreende e a medidas diversas), é que no seu extremo ocidental ficam as Ilhas Eternas (*Aljalidat*).<sup>1139</sup> Localizadas “en el mar Circundante,<sup>1140</sup> fuera de la tierra firme que hace parte de este clima, formando un grupo de islas numerosas, siendo las mayores y más conocidas tres”,<sup>1141</sup> essas ilhas foram adotadas por Ptolomeu, de acordo com o relato de Ibn Khaldun, “como punto de partida desde el cual cuenta las longitudes”.<sup>1142</sup>

Em relação às ilhas, à falta de total certeza, Ibn Khaldun registra que “se fala que elas estariam habitadas”.<sup>1143</sup> E relata uma história – provavelmente tirada do livro de al-Idrisi, que relata esse episódio –, sobre umas “naves francas” que chegaram às ilhas e nelas fizeram prisioneiros. Vendidos posteriormente no Marrocos, esses prisioneiros, que acabaram aprendendo a falar árabe, passaram a serviço do sultão e começaram a contar histórias de suas ilhas natais. Segundo versões que nosso autor diz ter “recolhido”,<sup>1144</sup> os prisioneiros teriam

<sup>1137</sup> **IBN BATTUTA**. *A través del Islam*. Madri. Alianza Editorial. 2005, p. 823. (“besuntando-se caras e mãos com seu sangue para depois se apresentar diante do rei para agradecer-lhe. Me contaram que assim fazem habitualmente quando vão em comissão. E também me reportaram que, segundo sua opinião, o mais saboroso das carnes femininas são as palmas e os seios.”)

<sup>1138</sup> **ibid.**

<sup>1139</sup> As Ilhas Eternas (*Aljalidat*) seriam as Ilhas Canárias, segundo vários estudiosos da geografia e cartografia medieval islâmica. (Ver: **ALBUQUERQUE**, Luís de. *Os descobrimentos portugueses*. Lisboa: Alfa, 1983, p. 8)

<sup>1140</sup> Os geógrafos islâmicos designavam o Oceano Atlântico com vários nomes, entre eles Mar Tenebroso (*al-Bahr-al-Muzlim*), Mar Circundante (*al-Bahr-al-Mhit*) e Mar Verde (*Al-Bahr-al-Akhdar*).

<sup>1141</sup> **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 163 (“no Mar Circundante, fora da terra firme que faz parte deste clima, formando um grupo de ilhas numerosas, sendo três as maiores e mais conhecidas”).

<sup>1142</sup> **ibid.**, p. 168. (De forma arbitrária, Ptolomeu, de fato, adotou como critério para contar as longitudes em direção ao leste o meridiano que passava pelo limite ocidental do mundo conhecido na sua época. (Mais detalhes: **BERGGREN**, J. Lennart, **JONES**, Alexander. *Introduction*. In: **PTOLOMY**. *Geography*. Tradução comentada.. Princeton e Oxford. Princeton University Press. 2000, p. 11) (“como ponto de partida desde o qual conta as longitudes”)

<sup>1143</sup> **ibid.**

<sup>1144</sup> Al Idrisi relata na sua *Geografia* que no século XII um navio saíra de Lisboa e, navegando pelo Atlântico, chegara a uma dessas ilhas. (*Geografia*, de Al-Idrisi, tradução francesa, t.I p. XIX). As informações citadas constam do rodapé com esclarecimentos de Feres, tradutor da *Muqaddimah* para o espanhol (Ver: **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 169)

contado que além dos nativos ararem a terra com chifres, por desconhecerem o ferro, jamais doutrina (religiosa) alguma lhes fora ensinada:

Los cautivos pasaron al servicio del sultán y al aprender a lengua árabe, dieron datos sobre su isla. Los aborígenes – decían – labraban la tierra con cuernos, el hierro les era desconocido, alimentábanse de cebada, sus ganados se componían de cabras, combatían con piedras, que arrojaban hacia atrás; su única práctica de devoción consistía en prosternarse ante el sol em el momento de su aparición. No conocían ninguna religión y jamás misionero alguno les llevó alguna doctrina.<sup>1145</sup>

Incentivado pelo episódio dos exóticos prisioneiros das Ilhas Eternas, Ibn Khaldun faz uma descrição dos riscos da navegação pelo Atlântico, onde os destinos dos que por lá se aventuram ficam, segundo as suas palavras, totalmente à mercê dos ventos:

Sólo el azar conduce a las islas Eternas, porque nunca se llega allí *ex-profeso*. En efecto, los buques que navegan en el mar son supeditados a la ayuda de los vientos, y a la dirección que éstos lleven; los navegantes han de conocer los puntos por donde cada viento sopla, y saber a qué rumbo los conduciría su curso directo. Si el viento es variable, y uno sabe a dónde llegar siguiendo la línea directa, orienta las velas de acuerdo con cada corriente de aire, dándoles la inclinación necesaria a efecto de que el navío tomara la marcha apetecida. Todo ello se efectúa conforme a reglas bien conocidas por navegantes y marineros, diestros en el arte de la navegación.<sup>1146</sup>

A maior responsabilidade pelas incertezas da aventura atlântica deve-se, nas palavras de Ibn Khaldun, ao desconhecimento dessa costa, tanto na parte africana como europeia do oceano. No caso do Mediterrâneo, os navegantes contam, diz Ibn Khaldun, com folhas de pergaminho onde “las localidades situadas sobre los dos bordes del Mar Romano se

<sup>1145</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 163. (“Os cativos ficaram a serviço do sultão e, ao aprender a língua árabe, deram dados sobre sua ilha. Os aborígenes – diziam – lavravam a terra com chifres, o ferro lhes era desconhecido, alimentavam-se de cevada, seus rebanhos se compunham de cabras, combatiam com pedras, que atiravam para trás; sua única prática de devoção consistia em prostrar-se ante o sol no momento de sua aparição. Não conheciam nenhuma religião e jamais missionário algum lhes levou alguma doutrina.”)

<sup>1146</sup> **ibid.** p. 169. (“Somente a sorte conduz às ilhas Eternas, porque nunca se chega ali *ex-profeso*. Com efeito, os buques que navegam no mar estão sujeitos à ajuda dos ventos, e à direção que estes os levem; os navegantes hão de conhecer os pontos por onde cada vento sopra, e saber a qual rumo os conduziria o seu curso direto. Se o vento é variável, e se sabe aonde chegar seguindo a linha direta, orientam-se as velas de acordo com cada corrente de ar, dando-lhes a inclinação necessária para que o navio tome a marcha desejada. Tudo isto se efetua conforme regras bem conhecidas por navegantes e marinheiros, destros na arte da navegação.”) Assinale-se que a respeito do episódio dos escravos das Ilhas Canárias levados para território do Islã e do depoimento a respeito dado por Ibn Khaldun, a professora Maria Jesús Viguera, da Universidade Complutense de Madri, arabista e especialista na obra do historiador, considera que ele “captou os sinais” da importância daqueles inícios de trânsito pelo Oceano Atlântico. Por conceber a terra como redonda e circundada pela água, Ibn Khaldun teria intuído, a partir desse episódio, que era possível conhecer o que havia nessa parte do globo, que, sem dúvida, era habitada, e mais ainda: navegar até completar a volta em torno dele. (Ver: **VIGUERA MOLINS,** Maria Jesús. (org.) *Ibn Jaldun. El Mediterráneo en el siglo XIV.* Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2006, p. 54)

encuentran trazadas (...) de acuerdo con su real formación”.<sup>1147</sup> Essa é a guia na qual “confiam los navegantes en sus viajes”.<sup>1148</sup> Porém, nada semelhante existe em relação ao Mar Circundante, e a falta de informação é agravada pela densa névoa, que os raios do Sol não conseguem dissipar:

Ahora, un parecido recurso no existe en lo que concierne al Mar Circundante; por lo mismo los marinos no osan aventurarse en ese Océano, temiendo que, al perder de vista las costas, no sabrían retomar fácilmente a su punto de partida. Añádase a ello la densa bruma que la evaporación de este mar acumula en su atmósfera hasta la superficie de las aguas, impidiendo así a los navíos proseguir sus rutas, y que, a consecuencia de la lejanía, los rayos solares que reflejan la faz terrestre, no la alcanzan para disiparla.<sup>1149</sup>

Não é de se estranhar que, como consequência dessas dificuldades e carências,<sup>1150</sup> seja difícil dirigir-se às “ditas ilhas ou obter notícias a respeito delas”.<sup>1151</sup>

No Terceiro Discurso Preliminar, Ibn Khaldun adianta que pretende analisar os climas de temperatura moderada e a influência exercida pela atmosfera sobre a cor da pele dos homens e sobre o seu “estado geral”.<sup>1152</sup> Nos informa que o quarto clima é o mais temperado e que o terceiro e o quinto, contíguos a ele,<sup>1153</sup> e que desfrutam geralmente de temperaturas médias. Já o segundo e o sexto climas, que têm limites com aqueles, se afastam da moderação. E o primeiro e o sétimo, afastam-se “muito mais”.

Por essa razão, as ciências, as artes, as construções, as vestes, os alimentos, as frutas, os animais, e “todo lo que se produce en los tres climas centrales llevan el carácter peculiar de la moderación”.<sup>1154</sup>

Ese justo medio se manifiesta en la constitución física de los hombres que habitan dichas regiones, en su color, sus disposiciones naturales, sus doctrinas religiosas y

<sup>1147</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 169. (“as localidades situadas sobre as duas margens do Mar Romano se encontram traçadas (...) de acordo com sua real formação”)

<sup>1148</sup> **ibid.** (“confiam os navegantes em suas viagens”)

<sup>1149</sup> **ibid.** (“Agora, um parecido recurso não existe no que concerne ao Mar Circundante; pelo mesmo os marinheiros não ousam aventurar-se nesse oceano, temendo que, ao perder de vista a costa, não soubessem retornar facilmente ao seu ponto de partida. Acrescente-se a isto a densa bruma que a evaporação deste mar acumula em sua atmosfera na superfície das águas, impedindo assim os navios de prosseguirem em suas rotas, e que, como consequência da distância, os raios solares que refletem a face terrestre não a alcançam para dissipá-la.”)

<sup>1150</sup> O professor Juan Vernet assinala que é necessário tomar com cuidado a afirmação de Ibn Khaldun, no século XIV, a respeito da existência de cartas (*kunbas*) com informações das costas do Mediterrâneo, porém não com relação ao Atlântico, pois na carta náutica magrebina, que poderia ser datada por volta de 1330, aparecem representadas as costas atlânticas. (Ver: VERNET, Juan. *El Islam en España.* Madri: Editorial Mapfre, 1992. [“La navegación en al-Andalus”, capítulo XI, pp. 221-246; e “El descubrimiento del mundo”, cap. XII, pp. 247-270].)

<sup>1151</sup> **ibid.**

<sup>1152</sup> **ibid.**, p. 201.

<sup>1153</sup> **ibid.**, p. 204.

<sup>1154</sup> **ibid.** (“tudo o que se produz nos três climas centrais traz o caráter peculiar da moderação”)

en todo lo que le concierne. Aun las mismas profecías han sido peculiaridad de ese centro del planeta; puesto que jamás se supo de una eclosión de esa índole que se haya suscitado en alguna de las regiones extremas.<sup>1155</sup>

Sem constrangimento nem falsa modéstia, Ibn Khaldun afirma que os povos do centro do planeta foram escolhidos para receber a Revelação pelo fato de lá se encontrarem as mais perfeitas linhagens humanas: “la casta de los profetas y de los apóstoles es privativa de lo más perfecto del linaje humano, física y moralmente”. E cita uma frase que seria do “Altíssimo”: “Habéis sido el mejor pueblo dado al mundo”.<sup>1156</sup> Privilegiados por Deus, os habitantes das zonas templadas, em todas suas condutas, “proceden con mesura, evitando los extremos”.<sup>1157</sup> E quem são esses povos? São os habitantes

del Magreb, de Siria, de los dos Iraques, del Sind, de la India, de China. Igualmente los habitantes de España y sus vecinos, los francos, los gallegos, los romanos, los griegos, sus convecinos e inmediatos de esas regiones moderadas. De todos estos países el Iraq y la Siria gozan, por su posición central, del clima más suave y moderado.<sup>1158</sup>

Mas, como afirmar que só lhes resta a barbárie aos povos das regiões afastadas dos climas temperados, quando a Península Arábica, berço do Islã e de seu Profeta Maomé, não pertence às regiões neles incluídas? Como incluir os próprios árabes entre os humanóides? Ibn Khaldun tem a resposta: não há contradição alguma no fato da Península Arábica formalmente pertencer ao Segundo Clima, pois ela conta com condições especiais, responsáveis por suas temperaturas amenas, que não correspondem às típicas dos locais mais afastados dos climas ideais:

No creemos contradictorio lo que acabamos de decir que el Yemen, Hadramut, los Ahqaf, las comarcas del Hidjaz, Yamama y la parte contigua de la península arábica, se encuentren situados en el Primero y Segundo clima. Pues la península arábica, como tal, está rodeada de los tres lados por el mar, como se dijo, de modo que la humedad de ese elemento ha influido en su atmósfera y aminorado la sequedad

<sup>1155</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 204. (“Esse exato meio se manifesta na constituição física dos homens que habitam ditas regiões, em sua cor, suas disposições naturais, suas doutrinas religiosas e em tudo o que lhe diz respeito. Ainda as mesmas profecias foram peculiaridade desse centro do planeta; posto que jamais se soube de uma eclosão dessa natureza que tenha surgido em alguma das regiões extremas.”)

<sup>1156</sup> **ibid.** (“a casta dos profetas e dos apóstolos é privativa do mais perfeito da linhagem humana, física e moralmente. (...) Vocês têm sido o melhor povo dado ao mundo.”)

<sup>1157</sup> **ibid.** (“procedem com comedimento, evitando os extremos”)

<sup>1158</sup> **ibid.**, p. 205. (“do Magreb, da Síria, dos dois Iraques, do Sind, da Índia, da China. Igualmente os habitantes da Espanha e seus vizinhos, os francos, os galegos, os romanos, os gregos, seus vizinhos e imediatos dessas regiões moderadas. De todos estes países, o Iraque e a Síria gozam, por sua posição central, do clima mais suave e moderado.”)

excesiva del aire producida por el calor. La humedad del mar ha dado, pues, a esa región, una especie de temperatura media.<sup>1159</sup>

Mas não só a conduta depende do clima; ele também afeta a cor da pele, dos olhos e o estado de ânimo das pessoas. Ao mostrar essa interdependência, Ibn Khaldun critica os genealogistas, carentes de conhecimentos da “história natural”,<sup>1160</sup> pois consideram a cor negra da pele dos descendentes de Cam, filho de Noé, uma consequência da maldição que o seu ancestral recebeu de seu pai – fato que também os teria condenado à escravidão –, quando na verdade,

si dicho color se halla generalizado en el primero y el segundo climas, ello no es sino el efecto de la combinación del aire con el calor tórrido que impera en el Mediodía. (...) Tal exceso de calor ha dado naturalmente un tinte negro a la epidermis de los pueblos que habitan en dicha región.<sup>1161</sup>

O mesmo raciocínio vale para o extremo oposto do globo, isto é, para os “dos climas boreales, el sexto y el séptimo, que corresponden al primero y al segundo”:<sup>1162</sup> eles todos são muito brancos, “porque el aire de su ámbito está mezclado con el extremoso frío que allí impera”.<sup>1163</sup>

En esa región, el sol permanece siempre cerca del horizonte visual (...) eso hace que en todas las estaciones el calor sea débil y el frío intenso, resultando de ello la blancura de los moradores, tan acentuada que raya en el albinismo.<sup>1164</sup>

Há outro efeito do frio excessivo dessas regiões: “el color azul de los ojos, las pecas en el cutis y lo rubio del cabello.”<sup>1165</sup>

O temperamento das pessoas também está sob influência do clima. Assim os habitantes das regiões mais cálidas são mais alegres, enquanto os moradores das regiões frias

<sup>1159</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 204. (“Não cremos contraditório o que acabamos de dizer, que o Iêmen, Hadramut, os Ahqaf, as comarcas de Hidjaz, Yamama e a parte contígua da península arábica se encontrem situados no Primeiro e Segundo clima. Pois a península arábica, como tal, está rodeada nos três lados pelo mar, como se disse, de modo que a umidade desse elemento influiu em sua atmosfera, minorando a secura excessiva do ar produzida pelo calor. A umidade do mar deu, pois, a essa região, uma espécie de temperatura média.”)

<sup>1160</sup> **ibid.**

<sup>1161</sup> **ibid.**, p. 206. (“se dita cor se encontra generalizada no primeiro e segundo climas, não é senão o efeito da combinação do ar com o calor tórrido que impera no Meio-dia. (...) Tal excesso de calor deu naturalmente uma coloração negra à epiderme dos povos que habitam a dita região.”)

<sup>1162</sup> **ibid.** (“dois climas boreais, o sexto e o sétimo, que correspondem ao primeiro e ao segundo”)

<sup>1163</sup> **ibid.** (“porque o ar de seu ambiente está misturado com o extremo frio que ali impera”)

<sup>1164</sup> **ibid.** (“Nessa região, o sol permanece sempre perto do horizonte visual (...) isso faz com que em todas as estações o calor seja fraco e o frio intenso, resultando disso a brancura dos moradores, tão acentuada que se aproxima do albinismo.”)

<sup>1165</sup> **ibid.** (“a cor azul dos olhos, as sardas na cutis e o louro do cabelo.”)

e das zonas montanhosas são tristes e melancólicos. Nos negros, Ibn Khaldun diz ter sido observada uma tendência ao “alborozo” (gozo), que fica explícita quando eles se entregam à dança “na primeira ocasião que se lhes apresenta”.<sup>1166</sup> Por viverem nas áreas tórridas, “el calor de sus espíritus debe estar en relación directa con el de sus cuerpos y de su temperatura ambiental”<sup>1167</sup> e, como resultado, eles são muito “fogosos”. Já o exemplo contrário é oferecido pelos habitantes do Magreb, como o demonstram as características dos moradores da cidade de Fez. Por estar a cidade rodeada de mesetas frias, “sus habitantes se ven meditativos, caminan con la cabeza baja, como gente agobiada de melancolía”.<sup>1168</sup>

Assim como o calor ou o frio, a abundância e a escassez de alimentos – também decorrentes das temperaturas e do clima – influenciam o temperamento humano. Há povos submetidos a uma vida de privações, como as tribos do Hidjaz,<sup>1169</sup> ou os Sanhadja, que ocupam o deserto do Magreb, “cuyos alimentos se reducen a la leche y a la carne de sus ganados”<sup>1170</sup> e não muito diferente é a rotina dos árabes que perambulam pelas regiões do deserto.<sup>1171</sup> Submetida a uma dieta rigorosa, por força das circunstâncias, toda essa gente acaba desenvolvendo não só corpos mais sadios, como também um temperamento a toda prova, que os faz exemplo de integridade, aos olhos do historiador:

Pues bien, esas gentes que habitan el desierto y que carecen enteramente de cereales y de legumbres, sobrepasan, en cualidades físicas y morales, a los habitantes de los altiplanos que disfrutan de gran acopio del vivir; su color, más límpido, sus cuerpos, más sanos y mejor proporcionados, muestran más equilibrado carácter y una inteligencia más viva para asimilar y aprender cuanta enseñanza.<sup>1172</sup>

Ibn Khaldun aponta aquela que acredita ser a causa do “fenômeno”: o excesso de alimentos, que ao expelir “humores corruptos” faz desaparecer a harmonia corporal assim como a inteligência:

He aqui lo que nos parece la causa de ese fenómeno: el exceso de nutrición y los principios húmedos que encierran los alimentos excitan en los cuerpos secreciones

<sup>1166</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 208.

<sup>1167</sup> **ibid.** (“o calor de seus espíritos deve estar em relação direta com o de seus corpos e de sua temperatura ambiente”)

<sup>1168</sup> **ibid.**, p. 209. (“seus habitantes se vêem meditativos, caminham com a cabeça baixa, como gente agoniada pela melancolia”)

<sup>1169</sup> O Hidjaz fica na península arábica.

<sup>1170</sup> **ibid.**, p. 210. (“cujos alimentos se reduzem ao leite e à carne de seus rebanhos”)

<sup>1171</sup> **ibid.**, p. 209.

<sup>1172</sup> **ibid.**, p. 210 (“Pois bem, essas gentes que habitam o deserto, e que carecem inteiramente de cereais e legumes, ultrapassam, em qualidades físicas e morais, os habitantes dos altiplanos que desfrutaram de grandes provisões para viver; sua cor, mais límpida, seus corpos, mais são e mais bem proporcionados, mostram mais equilibrado caráter e uma inteligência mais viva para assimilar e aprender qualquer ensinamento.”)

superfluas perniciosas que producen una gordura excesiva y una abundancia de humores corruptos. La consecuencia de tal estado refléjase en la opacidad del semblante y en la desaparición de la armonía corporal, por la sobrada carne. Dichos principios húmedos oscurecen la mente y la inteligencia, por efecto de los vapores nocivos que envían al cerebro, resultando de ahí el embotamiento de la mente, la negligencia y una grave desviación del estado normal.<sup>1173</sup>

Entre os desvios do “estado normal”, que acontecem entre aqueles que se acostumam à abundância, estão os de “índole espiritual”. Aqueles moradores do campo ou da cidade que estão acostumados a uma vida frugal, praticam o jejum e a austeridade, e renunciam aos prazeres, têm uma maior disposição para a vida devota do que os homens que vivem na opulência, entregues ao luxo. Como não é essa a regra de conduta que, em geral, é seguida nas áreas urbanas, nelas há menos pessoas piedosas,<sup>1174</sup> devido à insensibilidade e à indiferença que (nelas) imperam.<sup>1175</sup>

Ponto de partida para explicar por que os povos menos civilizados realizam as conquistas mais vastas,<sup>1176</sup> Ibn Khaldun afirma que a força da *assabiya* é afogada pelo luxo e pela abundância decorrentes da tomada do poder, quando a tribo deixa as agruras do deserto ou das estepes para se assentar nos centros urbanos.<sup>1177</sup> Os guerreiros de ontem, transformados em elite da cidade conquistada, começam a mudar os hábitos e perdem a austeridade que caracterizava a sua vida anterior; o processo se agrava com filhos e netos, que já nascem no meio do conforto. A mudança dos hábitos alimentares, da frugalidade para a abundância, tão perniciosa como acaba de ser apresentada pelo autor, é um dos elementos presentes na transformação sofrida por esses beduínos. Ao deixarem para trás os espaços desérticos e as tendas para residirem nos centros urbanos, o excesso e a diversidade das comidas contribuem, sem dúvida, para a decadência física e moral descrita por Ibn Khaldun.

<sup>1173</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 211. (“Eis aqui o que nos parece a causa desse fenômeno: o excesso de nutrição e os princípios úmidos que encerram os alimentos excitam nos corpos secreções supérfluas perniciosas que produzem uma gordura excessiva e uma abundância de humores corruptos. A consequência de tal estado reflete-se na opacidade do semblante e no desaparecimento da harmonia corporal, devido à sobra de carne. Ditos princípios úmidos escurecem a mente e a inteligência, por efeito dos vapores nocivos que enviam ao cérebro, resultando daí o embotamento da mente, a negligência e um grave desvio do estado normal.”)

<sup>1174</sup> Coerente com a sua convicção de que a civilização urbana é a que permite o desenvolvimento das capacidades intelectuais dos seres humanos, mas que o potencial para isso existe em todos os homens das zonas de clima temperado, no Livro Sexto, quando fala do papel do ensino, o historiador afirma que essa sagacidade é resultado de uma diferença real na natureza mesma da Humanidade é um erro que só o vulgo é capaz de cometer. “Si comparamos el hombre de la ciudad con el del desierto encontraríamos ciertamente en el primero un espíritu pleno de perspicacia y sagacidad. (...) La superioridad de éste proviene de la cabal adquisición de facultades que le facilitan el ejercicio de las artes, así como la observación de las reglas del recato impuestas por las costumbres y usos de la vida urbana. (...) **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 779.

<sup>1175</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 212.

<sup>1176</sup> *ibid.*, p. 305.

<sup>1177</sup> Ver mais detalhes no capítulo 4.

Mas, há saídas para as nefastas conseqüências dessa alimentação desregrada, já que existe a possibilidade da abstinência, cujo objetivo é “desembarazar al cuerpo de superfluidades nocivas y de humores dañinos, que afectan por igual al organismo y al espíritu”.<sup>1178</sup>

Os diferentes climas, entendendo esse conceito na acepção abrangente com que era utilizado no Medievo, eram vistos como tão determinantes das peculiaridades de cada região, e, conseqüentemente, dos hábitos e comportamentos humanos, que, por um processo lógico, passaram a ser representados pelos cartógrafos muçulmanos.

A representação cartográfica do globo refletirá o mesmo ecletismo que a cosmologia, já que no Islã ambas se nutriram das mesmas influências. Em geral, além de incorporar a divisão grega em climas, utiliza-se para cada lugar uma latitude e uma longitude. As pesquisas demonstram que nem todos os escritos de Ptolomeu a respeito da cartografia foram incorporados pelo Islã, e esse fato não indica uma falta de compreensão, mas uma adoção seletiva de suas idéias.<sup>1179</sup>

Referencie-se que os mapas propriamente ditos, com existência independente de qualquer texto, eram quase inexistentes na sociedade islâmica medieval, salvo o caso das cartas celestes. É representativa deste fato a ausência de uma palavra específica para designar os mapas na língua árabe da época. Se formos nos ater às representações que sobreviveram até os dias atuais, elas estão sempre integradas aos textos dos manuscritos. Isso faz pensar que a sua função estava subordinada ao texto, de modo a servir de complemento didático das explicações da narrativa.<sup>1180</sup> Por esse motivo, a produção de mapas estava estreitamente vinculada à bem estruturada arte de ilustrar os manuscritos, fossem eles em pergaminho ou em papel, sendo este material bem mais apreciado. E assim como qualquer outro tipo de ilustração, seguindo uma estética que refletia os valores da sociedade islâmica, os mapas eram inseridos nos espaços que ficavam livres no texto. Ou seja, o seu tamanho dependia do tamanho da página do texto escrito.

Os mapas islâmicos mais antigos a chegarem até nós acompanham os textos do livro *Representação da terra (kitab surat al-ard)*, de Abu al-Qasim Muhammad ibn Hawqal, num

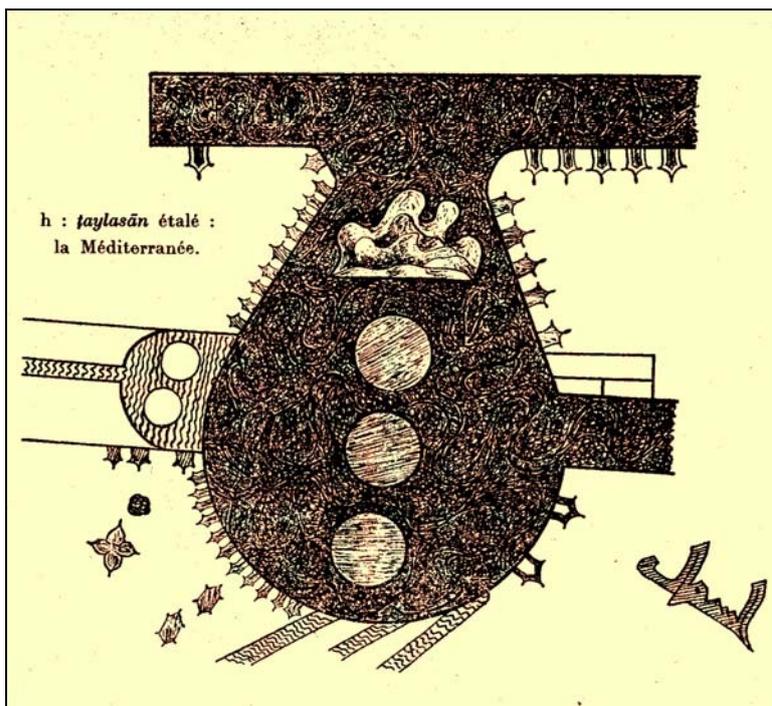
<sup>1178</sup> **IBN JALDUN.** *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 215. (“desembaraçar o corpo de fluidos nocivos e de humores danosos, que afetam por igual o organismo e o espírito”)

<sup>1179</sup> **KARAMUSTAFA** Ahmet T. Introduction to Islamic Maps. In: *The History of Cartography. Vol. 2. Livro 1. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies.* Organizado por J.B. Harley e David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d, p. 4.

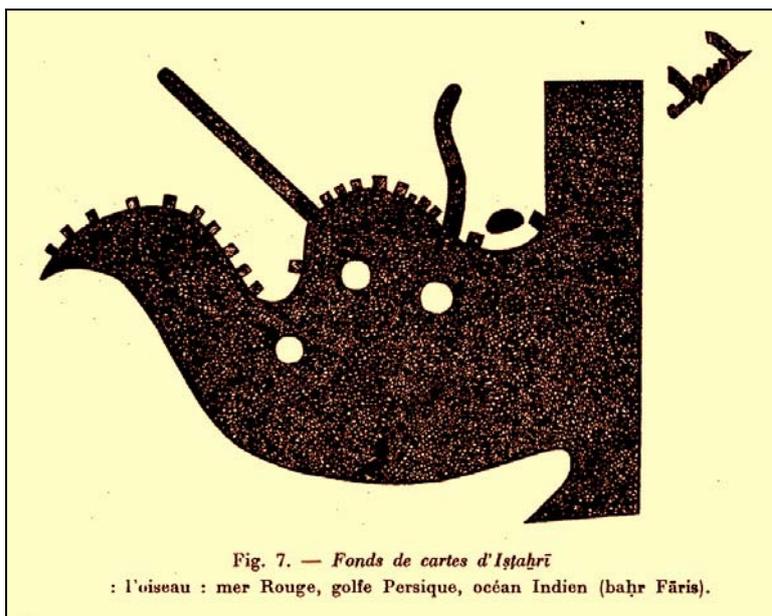
<sup>1180</sup> **ibid.**, p. 5.



manuscrito datado do ano de 1086, localizado em Istambul.<sup>1181</sup> Logo depois, os mapas encontrados em manuscritos de bibliotecas européias, cujo autor é Abu Ishak al-Farisi al-Istakhri e outros, de um sábio um pouco posterior, Abu Abdallah al-Muqaddasi. Estudos desenvolvidos nas últimas décadas do século XX permitiram descobrir referências ao trabalho de um erudito anterior, cuja obra se perdeu, Abu Zayd al Balkhi (?-934), com quem todos eles se consideram em dívida pelas lições recebidas.



Mapas 31 e 32. A *representação geográfica com formas florais e de animais*. A figura ao alto representa o Mar Vermelho nas cartas geográficas de Istakhri. A figura acima mostra a representação do Golfo Pérsico e Oceano Índico, segundo o mesmo autor.



<sup>1181</sup> TIBBETTS, Gerald R. The Balkhri School of Geographers. In: *The History of Cartography. Vol. 2. Livro 1. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Organizado por J.B. Harley e David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d, p. 108.

André Miquel considera os seus trabalhos como fundamentais para o desenvolvimento da “geografia humana”. A “Carta dos climas” (*Suwar al-aqalim*) de al Balkhi estaria na origem das obras posteriores de Istahari e Ibn Hawqal, considerados por esse pesquisador os maiores representantes da linhagem de eruditos que escreveram suas obras por volta do século X, no momento de auge da geografia humana do Medieval islâmico.<sup>1182</sup> Funcionário (*katib*) da corte samânida, al Balkhi é citado pelo seu seguidor Muqaddasi como o autor de uma obra descritiva do espaço ocupado por essa dinastia, situado ao leste da Pérsia, entre o Mar Cáspio e o Mar de Aral, no Kurasan, na qual são fornecidas, ainda, importantes informações a respeito da organização administrativa e financeira desse reino.<sup>1183</sup>

Em função disso, *sholars* europeus consideram este grupo de sábios como pertencentes ao que chamaram de “Escola Balkhi de Geógrafos”, justificando o uso desse termo pelo fato dos próprios autores afirmarem que um baseou deliberadamente o seu trabalho no do outro.<sup>1184</sup> À diferença de representações posteriores, como as de al-Idrisi, os seguidores de al Balkhi só fizeram mapas do mundo islâmico.<sup>1185</sup> Aliás, toda a geografia humana desta época dedica-se, de forma exclusiva, ao estudo dos domínios muçulmanos (*mamlaka*); as terras exteriores ao Islã só são citadas nessas obras nos capítulos de texto que funcionam como introdução, não aparecendo representadas na cartografia.<sup>1186</sup> Pelo vocabulário utilizado – as diferentes regiões do Islã são chamadas de “climas” – as influências mais nítidas nos mapas desta escola pareceriam gregas. Mas não é bem assim. A tradição indo-persa, conhecida nos domínios do Islã antes mesmo que as traduções gregas, seria a que teria influenciado mais diretamente essas obras.

Em oposição à construção matemática do Universo da Antiguidade clássica, o mundo indo-persa oferece outra, na qual a rotação das esferas não é mais do que a expressão astral da dualidade dinâmica do ser, dividido entre o bem e o mal, entre a luz e a sombra.<sup>1187</sup>

<sup>1182</sup> Essas obras pertencem ao gênero *masalik wa l-mamalik* (rotas e Estados), e se nutrem, em boa medida, das informações dos relatos de viagens. (Mais informações: MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l'EHESS, 2001, p. 101)

<sup>1183</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l'EHESS, 2001, pp 80-81.

<sup>1184</sup> TIBBETTS, Gerald R. The Balkhri School of Geographers. In: *The History of Cartography. Vol. 2. Livro 1. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Organizado por J.B. Harley e David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d, p. 108.

<sup>1185</sup> *ibid.*, p.114.

<sup>1186</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l'EHESS, 2001, p. 81.

<sup>1187</sup> *ibid.*

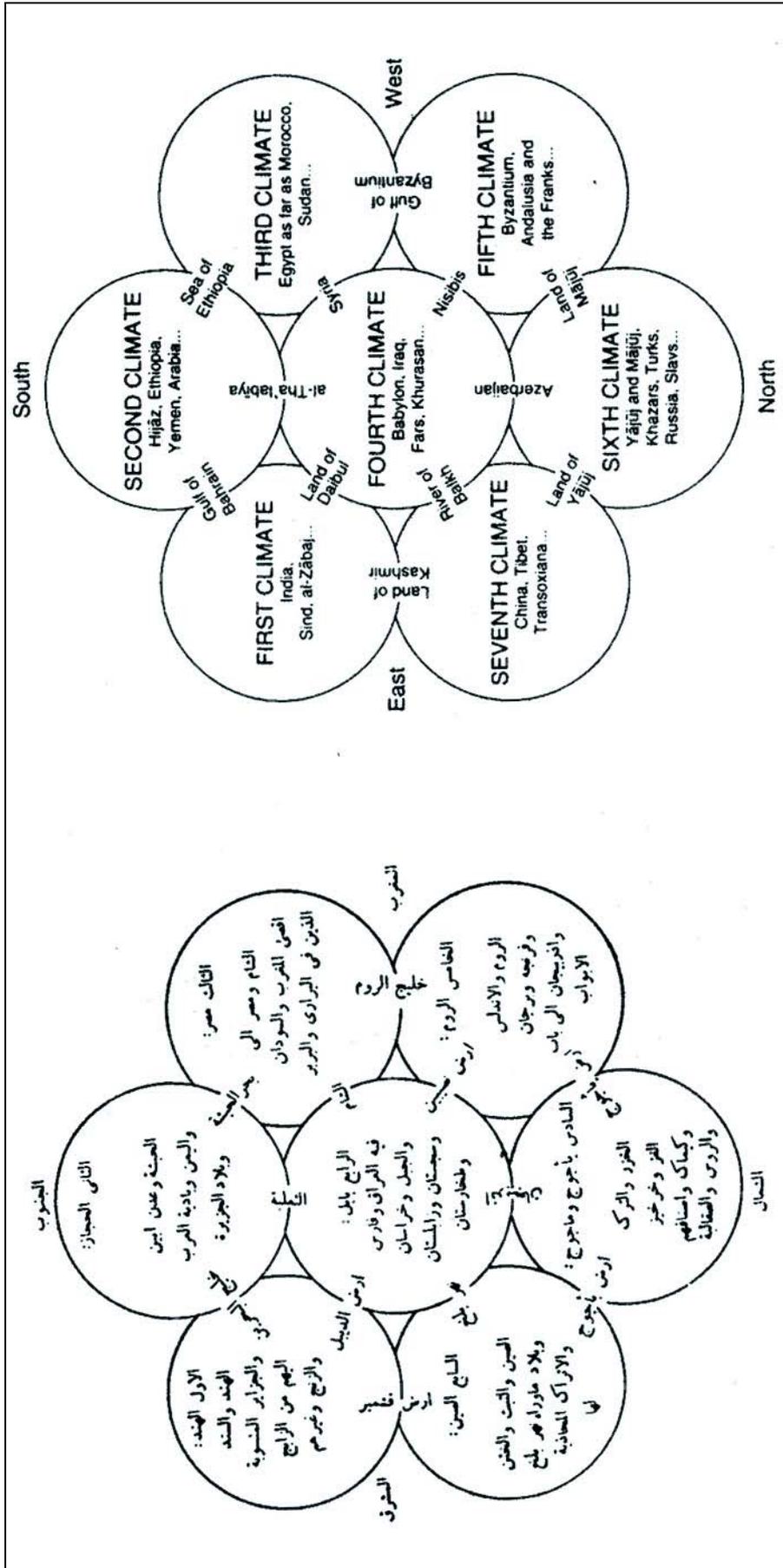


Figura 11. O Sistema Persa dos Keswars

Em vez dos climas da herança grega, a Pérsia propunha a representação da parte habitada da Terra, segundo uma distribuição em forma de estrela, em torno de um keswar central. A representação da figura acima faz parte da obra do autor persa *al-Biruni Kitab tahdid nihayat al-amakin* (Livro das Figuras da Terra). Observe-se a disposição dos climas, com o sul ocupado por uma parte de cima do diagrama, e o centro ocupado pelo Quarto Clima correspondendo à região da Pérsia, Iraque e Khurasan. Essa disposição foi discretamente alterada por autores árabes para que a região central fosse ocupada pela península arábica. Do lado direito, a tradução para o inglês de Karamustafa, autor do capítulo em que a ilustração aparece.

E mais: “A la représentation linear et géométrique de la terre de Ptolémée s’oppose également une tradition graphique où les animaux et les objets du monde des hommes ont la part essentielle.”<sup>1188</sup> Porém, mais importante ainda que as expressões dessa dualidade dinâmica entre o bem e o mal foi a teoria dos *keswars* (regiões), verdadeiras construções geopolíticas que mudam os critérios de representação da parte habitada da terra. Em vez dos climas propostos pela herança grega, a Pérsia, que possui a sua própria representação matemática do globo, propõe a organização dos conglomerados humanos segundo uma distribuição em forma de estrela, em torno de um *keswar* central, formado pela Pérsia e pelo Iraque.<sup>1189</sup> Nessa representação, o homem é o centro. Devido a esse fato, as construções dos *keswars* tiveram uma influência maior em obras literárias do que na cartografia propriamente. No entanto, há exemplos importantes dessa forma de representação também sob a forma de desenhos.

Da confluência da herança grega e persa surgiram obras que incluíam, além dos “climas”, os topônimos mais célebres da Península Arábica e que, à representação do mundo habitado com a forma estrelada, de influencia iraniana, impunham um ligeiro deslocamento, para que as cidades santas da Península Arábica pudessem ocupar o ponto central. “La géographie de la terre s’affirme ainsi comme musulmane et elle oppose, aux deux pôles traditionnels nord et sud de la terre comme planète, un nouveau pôle, spécial, celui à la terre habitée.”<sup>1190</sup>

Os *keswars* persas eram sete, coincidindo com os sete climas gregos, o que facilitou que tanto uns quanto os outros fossem chamados pelos árabes com a mesma palavra, *iqlim*, gerando também com isso muitas confusões. “They consist geographically of six regions, encircling a central region that represents the central Iranian area, usually called in Islamic times by the name of Babil.”<sup>1191</sup> Há autores que aceitam como possível que a idéia dos *keswars* tenha tido a sua origem em fontes babilônicas, porém ela também apresenta semelhanças com alguns conceitos presentes nas tradições da Índia.

<sup>1188</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l’EHESS, 2001, p. 71. (“Confronta-se igualmente com a representação linear e geométrica da terra de Ptolomeu uma tradição gráfica onde os animais e os objetos do mundo dos homens se destacam.”)

<sup>1189</sup> *ibid.*, p. 72.

<sup>1190</sup> *ibid.*, p. 73. (“A geografia da Terra se afirma assim como muçulmana e ela opõe, aos dois pólos tradicionais norte e sul da Terra como planeta, um novo pólo, especial, no mundo habitado.”)

<sup>1191</sup> TIBBETTS, Gerald R. The Beginnings of a Cartographic Tradition. In: *The History of Cartography. Vol. 2. Livro 1. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Organizado por J.B. Harley e David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d, pp. 93-9. (“Eles consistem geograficamente em seis regiões, circundando uma extensão de terra que representa a área central iraniana, que costumava ser chamada de Babil nos tempos islâmicos.”)

Miquel considera a obra de Balkhi como a primeira a utilizar o conceito de clima (*iqlim*), não segundo o uso que dele fazia Ptolomeu, com suas divisões longitudinais do globo terrestre, mas para uso exclusivo dentro dos domínios muçulmanos, que passam a ser divididos em vinte “climas”, cada um correspondendo a uma parte do território (Arábia, Magreb, Egito, Síria-Palestina, Alta Mesopotâmia, Iraque, entre outros).<sup>1192</sup> Ou seja, esses climas deixam de representar frações teóricas do território habitado, para corresponder a realidades concretas do Islã. O próprio número de vinte e não de sete já estaria indicando outras influências que não as gregas. Sob uma forma diferente, seria o legado persa o que estaria influenciando essa nova forma de representação, pois, ao invés da divisão matemática, encontra-se a opção pela divisão geopolítica. Porém, agora com uma relevante adaptação: o ponto que passa a ocupar o centro, obviamente, é a Arábia. Deste modo, “a história, com as suas mudanças, entra para o campo da geografia”.<sup>1193</sup>

Um dos mais importantes expoentes muçulmanos da tradição ptolomaica na representação do globo foi al-Sharif al-Idrisi (1101-1165), pertencente ao clã dos Alawi Idrisis, que reinaram na região de Ceuta do século IX ao século XI, de onde veio o nome de “nobre” (*al-Sharif*). Ele estudou em Córdoba e no Magreb e acabou estabelecendo-se na corte normanda de Sicília, onde o rei se transformou em seu mecenas. Lá escreveu a obra *Nuzhat al-muxtaq fi ijтираq al-afaq* (Livro de prazerosas viagens a terras longínquas), também conhecida como “O Livro de Roger”, justamente porque foi feita a pedido do rei Roger II, da Sicília. O compêndio tem um prefácio, seguido de uma descrição do globo terrestre dividido em sete climas, cada um deles constando de dez seções, sendo o primeiro exemplo desta forma de divisão da terra na cultura islâmica. Também inclui descrições exaustivas das condições físicas, culturais, políticas e sócio-econômicas de cada região, e todas as sete partes em que está dividido o texto estão acompanhadas do mapa correspondente. Mesmo não filiado à Escola de Balkhi, al-Idrisi cita esses autores entre as fontes de seu próprio trabalho, para o qual também consultou a obra de Ptolomeu e fontes não muçulmanas, assim como depoimentos de viajantes e muito provavelmente informações marítimas provenientes da Marinha do reino da Sicília.<sup>1194</sup> Somada a toda essa bagagem estava a sua própria vivência, pois tendo viajado muito, não só pelo mundo islâmico como pela Europa, tivera oportunidade

<sup>1192</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*. Paris. Éditions de l'EHESS, 2001, p. 82.

<sup>1193</sup> *ibid.*, p. 83.

<sup>1194</sup> AHMAD S. Maqbul. Cartography of al-Sharif al-Idrisi. In: *The History of Cartography. Vol. 2. Livro 1. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Organizado por J.B. Harley e David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d, p. 160.

de coletar preciosas informações ao longo de décadas. O resultado é uma obra de reconhecida originalidade, cujos mapas mostram a característica orientação Sul,<sup>1195</sup> de influência corânica, utilizada fundamentalmente pelos seguidores da Escola Balkhi.<sup>1196</sup>

Ao todo, a *Nuzhat al-muxtaq fi ijтираq al-afaq* inclui um mapa-múndi circular<sup>1197</sup> e 70 mapas regionais que formam uma grande e única representação do globo de forma retangular, que ficará conhecida pelo nome de *Tabula Rogeriana*.<sup>1198</sup> Ela reproduz todos os conhecimentos árabes a respeito do mundo – composto pela Europa, a parte do continente africano mais próxima do Mediterrâneo e a Ásia, “avec les rivages lointains du sud-est”.<sup>1199</sup> O Oceano Índico era representado segundo a versão de Ptolomeu, sem levar em conta informações dos navegantes, considerando-o um mar intercontinental, ligado por um estreito, situado ao sul, ao oceano exterior, chamado Mar Tenebroso.<sup>1200</sup> Mesmo a forma peninsular da Índia desapareceu, porém, “les mers Noire, Caspienne et Rouge, le golfe Persique et la péninsule de l’Arabie peuvent être facilement reconnues grâce à une image étonnamment précise”.<sup>1201</sup> Também aparece pela primeira vez uma representação do Tibete, além de indicações bastante precisas a respeito da China, da Coreia e do Japão.<sup>1202</sup>

O conjunto da obra foi responsável pelo reconhecimento adquirido por al-Idrisi ainda em vida como dos maiores geógrafos e cartógrafos da Europa medieval.<sup>1203</sup> Ele também construiu, sempre a pedido do rei Roger II, um globo terrestre, todo feito de prata, considerado uma das maravilhas da época, mas que não chegou até os nossos dias.

<sup>1195</sup> Alguns autores consideram interessante comparar o mapa-múndi de al-Idrisi, orientado para o sul, e o mapa-múndi de Hereford, aproximadamente da mesma época, para observar as particularidades, inclusive na estética, nas formas de representação da cultura islâmica e da Cristandade. André Libault, na sua *Histoire de la Cartographie* afirma que a *Tabula Rogeriana* é menos estilizada que o mapa-múndi de Hereford, pertencente à tradição cartográfica dos mapa-múndi oblongos, de forte influência religiosa, que apresentava o mundo como uma grande e complexa pintura. O autor assinala que, o mapa-múndi de al-Idrisi, ao contrário, apresenta uma riqueza grande de informações, a partir das numerosas fontes consultadas pelo autor. (Ver: **LIBAULT**, André. *Histoire de la Cartographie*. Paris: Chaix s/d, p. 21)

<sup>1196</sup> **AHMAD S.** Maqbul. Cartography of al-Sharif al-Idrisi. In: *The History of Cartography. Vol. 2. Livro 1. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Organizado por J.B. Harley e David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d, p. 160.

<sup>1197</sup> **ibid.**, pp. 156-158.

<sup>1198</sup> Ao final do prefácio da obra, antes de começar a explicar as características de cada clima, al-Idrisi cita as razões que levaram-no a preparar essas 70 partes do grande mapa-múndi e o faz de forma a servir de base para aqueles que eventualmente vierem a se interessar em utilizar essas explicações como método de produção cartográfica, destinado sem dúvida a ser copiado. (Ver: **AHMAD S.** Maqbul. Cartography of al-Sharif al-Idrisi. In: *The History of Cartography. Vol. 2. Livro 1. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Organizado por J.B. Harley e David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d, p. 163)

<sup>1199</sup> **KUPCIK**, Ivan. *Cartes Géographiques Anciennes. Évolution de la représentation cartographique du monde: de l’Antiquité à la fin du XIX siècle*. Grund. s/d, p. 60. (“com as longínquas orlas do sudeste”)

<sup>1200</sup> **ibid.**

<sup>1201</sup> **ibid.** (“os mares Negro, Cáspio e Vermelho, o golfo Pérsico e a península da Arábia podem ser facilmente reconhecidos graças a uma imagem extraordinariamente precisa”)

<sup>1202</sup> **ibid.**, p. 63.

<sup>1203</sup> **ibid.**, p. 156.



Mapas 33 e 34. *Mapa-múndi de al-Idrisi e detalhe da Península Ibérica*

O geógrafo e cartógrafo al-Idrisi escreveu a obra *Nuzhat al-muxtaq* a partir de fontes islâmicas e européias, com o mundo dividido em sete climas. A obra inclui um mapa-múndi (acima) que, na verdade, consta de setenta mapas regionais, formando uma única grande representação do globo terrestre. Ele reproduz todos os conhecimentos árabes dessa época a respeito do mundo. À direita um detalhe desse mapa-múndi correspondendo à Península Ibérica. Por ser uma reprodução posterior feita na Europa, ela está invertida com o norte na parte superior.



Mapa 35. *Mapa-múndi reproduzido por Ibn Khaldun*

Mesmo mapa-múndi descrito acima porém completo. Observe-se que a Europa, a Península Árábica, a Ásia e o norte da África estão representadas com riqueza de detalhes enquanto que as outras regiões do globo, a respeito das quais quase não existia informação mal aparecem esboçadas.

Ibn Khaldun, que reconhece al-Idrisi como uma das suas fontes para a geografia, reproduz no manuscrito da *Muqaddimah* a imagem geográfica traçada pelo autor do *Livro de Roger*. A imagem corresponde a um manuscrito preservado em Istambul.

Ibn Khaldun, como vimos, cita al-Idrisi na *Muqaddimah*, colocando-o como um dos autores nos quais se inspirou para fazer a sua descrição do planisfério terrestre.<sup>1204</sup> No final do Capítulo I do Livro Primeiro, o historiador afirma que o planisfério que ele próprio apresenta na obra está inspirado no de al-Idrisi.<sup>1205</sup> O tradutor da obra para o espanhol, Juan Feres, afirma não ter visto esse mapa em nenhuma das cópias por ele conhecida dos manuscritos de Ibn Khaldun.<sup>1206</sup> Porém Mercé Comes, da Universidade de Barcelona, faz menção ao mapa-múndi de Ibn Khaldun no artigo *La cartografía en la Baja Edad Media*<sup>1207</sup> e afirma que ele é, efetivamente, derivado do mapa-múndi circular de al-Idrisi. Já Maqbul Ahmad afirma que Ibn Khaldun é um exemplo claro da influência exercida por al-Idrisi mesmo em séculos posteriores. E define o historiador tunisiano como um admirador, no campo da geografia e da cartografia, do sábio da corte normanda de Sicília:

Another clear case of al-Idrisi's influence is on the Arab historian Ibn Khaldun (d. 808/1406). This author evidently had great regard for al-Idrisi in the fields of geography and cartography and used al-Idrisi's book as the source for the geographic section of his world history, *Kitab al-ibar*. Speaking of the seas and the rivers, he says: "Ptolomy has described all this in his book, and al-Sharif in the "Book of Roger". In *al-Jughrafiya* they depicted all the mountains and the seas and valleys found in the inhabited world".<sup>1208</sup>

Maqbul Ahmad assinala que Ibn Khaldun incluiu, efetivamente, na sua obra, um *surat al-jughrafiya* (mapa do globo), desenhado seguindo o método e com os critérios indicados por al-Idrisi no "Livro de Roger". O desenho está preservado, segundo informa esse pesquisador, em pelo menos três manuscritos do *Kitab al-ibar* e as semelhanças com o mapa circular de al-Idrisi seriam "evidentes".<sup>1209</sup> No Livro I da sua tradução comentada e anotada do *Kitab al-Ibar* ao francês, que leva o nome de "Le Livre des Exemples" e inclui a Autobiografia e a *Muqaddimah*, Abdesselam Cheddadi publicou, na parte correspondente aos Apêndices, vários mapas, entre os quais o diagrama do mapa circular do mundo mencionado por Ibn

<sup>1204</sup> **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 155.

<sup>1205</sup> **ibid.**, p. 163.

<sup>1206</sup> Ver nota de rodapé do tradutor. In: **IBN JALDUN**. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987, p. 163.

<sup>1207</sup> **COMES**, Mercê. *La cartografía en la Baja Edad Media*. In: **VIGUERA MOLINS**, Maria Jesús. (org.) *Ibn Jaldun. El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2006, p. 213.

<sup>1208</sup> **AHMAD S.** Maqbul. *Cartography of al-Sharif al-Idrisi*. In: *The History of Cartography. Vol. 2, Livro 1. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Organizado por J.B. Harley e David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d, p. 170. ("Outro exemplo claro da influência de al-Idrisi sobre o historiador árabe Ibn Khaldun (808-1406). Este autor evidentemente tem grande respeito por al-Idrisi nas áreas de geografia e cartografia e usou o livro de al-Idrisi como fonte para a parte geográfica de sua história universal, *Kitab al-Ibar*. Ao falar sobre os oceanos e rios, ele comentou: Ptolomeu descreveu tudo isto em seu livro, e al-Sharif no "Livro de Roger". Na *al-Jughrafiy*, eles descreveram todas as montanhas e os mares e vales encontrados no mundo inabitado.")

<sup>1209</sup> **ibid.**



Khaldun.<sup>1210</sup> Cheddadi afirma que esse diagrama foi reproduzido por Franz Rosenthal (tradutor da *Muqaddimah* para o inglês, em 1958) do manuscrito Atif Effendi 1936.<sup>1211</sup> Cheddadi tomou a figura dessa edição inglesa da obra.

O mapa circular adaptado de al-Idrisi é utilizado por Ibn Khaldun como um complemento das suas explicações sobre o determinismo geográfico das zonas climáticas, uma informação que ele fornece aos leitores para poder abordar, nos capítulos seguintes da *Muqaddimah*, a grande questão que propõe como o seu objeto de estudo: a sociedade humana, em toda a amplitude de sua extensão espacial e com toda a profundidade de sua duração temporal.<sup>1212</sup>

<sup>1210</sup> **IBN KHALDUN.** *Le Livre des Exemples. 1 Autobiographie, Muqaddima.* Paris: Gallimard. 2002 (Texto traduzido, apresentado e comentado por Abdesselam Cheddadi) p. 1.395.

<sup>1211</sup> Para mais informações sobre os manuscritos da obra de Ibn Khaldun ver os capítulos 1 e 3.

<sup>1212</sup> **CHEDDADI,** Abdesselem. El mundo de Ibn Khaldun. In: **VIGUERA MOLINS,** Maria Jesús. (org.) *Ibn Jaldun. El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los impérios.* Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2006, p. 34.

## Capítulo 7 - Da mesquita a Meca, o espaço hierarquizado

*“Es una gran ciudad, de construcciones apinadas, rectángulo en la hoz de un valle rodeado de montañas, de modo que el viajero no la vislumbra hasta la llegada misma.”*

**Descrição da cidade de Meca**

**IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza Editorial. 2005, p. 240.

Apesar da advertência de André Miquel de que é falsa a associação que costuma ser feita entre Islã e cultura do deserto, os estudiosos hoje não discutem o fato de que a civilização muçulmana, desde as suas origens, foi essencialmente urbana. A questão que ainda suscita discussões é o tipo de cidade que a caracterizou; seria ela islâmica, no sentido de ter uma identidade própria? Somente colocando o problema no contexto da história do mundo muçulmano é possível dar uma resposta.

O Islã conquistou, a partir do século VII, territórios do antigo império bizantino, já cristianizados, e do império persa, de religião zoroastriana, mas sob forte influência cristã. Ambos partilhavam um passado comum, legado de Alexandre, e tinham áreas altamente urbanizadas, algumas com elevado grau de desenvolvimento. Com o advento do Islã, novas cidades foram fundadas e nas já existentes contingentes populacionais árabes foram assentados. O incremento da urbanização foi, em parte, uma consequência de migrações de grupos humanos que, em função da conquista, se estabeleciam no espaço das populações dominadas.

No território do atual Iraque, particularmente, com a fundação de Basra, Kufa e mais tarde Bagdá, antiga capital do império sassânida.<sup>1213</sup> Essas cidades árabes trouxeram uma nova população a todos os núcleos urbanos anteriores. Estima-se que Basra e Kufa chegaram a ter duzentos mil habitantes e Bagdá entre trezentos e quinhentos mil, população dez vezes superior à da

<sup>1213</sup> LAPIDUS, Ira M. The Evolution of Muslim Urban Society. In: *Comparative Studies in Society and History*, vol. 15 n. 1 (Jan. 1973) p. 26.

fase de urbanização após a chegada do Islã. Apesar de sua milenar história, o país do Nilo nunca antes tivera uma capital de tão elevada densidade demográfica como o Cairo; na tradição da Antiguidade não era a massividade, mas a suntuosidade dos palácios e centros políticos e administrativos o que se impunha.

Se o impulso urbanizador foi um fenômeno comum a todas as áreas aonde o islamismo chegou, não existiu entre as cidades do Ocidente islâmico – de al-Andalus, do Magreb –, e as do Oriente, na Península Arábica, Pérsia ou o subcontinente indiano, um padrão geral; sempre houve diferenças decorrentes de heranças locais específicas, particularidades climáticas e dos materiais disponíveis. Para Georges Marçais, estudioso da arquitetura muçulmana, a arte islâmica não nasceu ao mesmo tempo que o Estado fundado por Maomé em Medina, mas foi forjada a partir da herança da Síria bizantina e de elementos característicos do Irã, criando assim um amálgama entre as influências provenientes do império cristão do Oriente e a tradição persa.<sup>1214</sup> De fato, houve diferenças importantes entre as diferentes regiões. Enquanto a maioria das cidades do Magreb cresceu como resultado de um processo espontâneo, no Oriente Médio as principais cidades herdaram as tradições urbanas pré-islâmicas, entre elas o traçado geométrico característico do período greco-romano. Ibn Khaldun estava atento às diferenças entre os centros urbanos do Islã, e afirma que

las condiciones de construcción son diferentes según de qué ciudad se trate. Cada centro urbano sigue un procedimiento conocido dentro de la competencia técnica de sus habitantes y al cual se corresponde con el clima y las diferentes condiciones de su población en relación con su riqueza o pobreza.<sup>1215</sup>

Além disso, as cidades, naturalmente, sofreram alterações ao longo do tempo. Seria impensável a existência de uma imutável e prototípica “cidade islâmica”. Porém, é essa a idéia que aparece em algumas pesquisas de *scholars* e orientalistas que, a partir de estudos urbanísticos e arquitetônicos de uma ou duas cidades do Norte da África, particularmente Fez, e do Oriente Médio – quase sempre as cidades de Damasco e Aleppo, na Síria –, tecem generalizações que não levam em conta mudanças no tempo nem diferenças no espaço islâmico. Como bem resume (e critica) Janet Abu-Lughod, procurando responder a questão da existência ou não de um tipo-ideal, no sentido weberiano, de cidade islâmica, essas pesquisas pretendiam encontrar a comprovação do caráter muçulmano desses centros urbanos na

<sup>1214</sup> MARCHAIS, George. *El arte musulmán*. p. 29, citado por Shojaeddin Shafa. In: SHAFI, Shojaeddin. De Pérsia a la España Musulmana. Huelva. Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2000 p. 250.

<sup>1215</sup> IBN KHALDUN. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 666. (“as condições de construção são diferentes segundo de que cidade se trate. Cada centro urbano segue um procedimento conhecido dentro da competência técnica de seus habitantes e ao qual se corresponde com o clima e as diferentes condições de sua população em relação com sua riqueza ou pobreza.”)

existência de uma grande mesquita, de um mercado e de banhos públicos, também chamados banhos turcos.<sup>1216</sup>



Figura 12. *A cidade de Damasco*

Esta pintura do século XVII mostra a cidade de Damasco com a grande mesquita omíada. Observa-se nela parte da muralha que rodeava a cidade.

A pesquisadora<sup>1217</sup> considera que um primeiro questionamento desse enfoque surgiu nos anos 70, quando Albert Hourani e S.M. Stern publicaram a obra *The Islamic City*, mostrando muitos dos erros cometidos pelos pesquisadores que tinham abordado o tema anteriormente, inclusive a inadequação de falar em guildas, no caso do Islã medieval. Mas criticar esses enfoques não significa negar a possibilidade de estudar de que forma o Islã moldou a cidade, ou pelo menos procurar entender se ele foi um elemento que pesou no uso do espaço urbano e na definição de sua função. “Cities are the products of many forces, and the forms that evolve in response to these forces are unique to the combination of those forces. A city at one point in time is a still photograph of a complex system of building and

<sup>1216</sup> ABU-LUGHOD, Janet. *The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance*. In: *International Journal of Middle East Studies*. vol 19. n. 2. (May 1987), p. 155-176.

<sup>1217</sup> Abu-Lughod é professora de Sociologia, Geografia e Urbanismo na Northwestern University.

destroying, of organizing and reorganizing.”<sup>1218</sup> Desta forma, “the intellectual question we need to ask ourselves is: Out of what forces were the prototypical Islamic cities created?”<sup>1219</sup>

De fato, o Islã moldou a sociedade e, conseqüentemente, a cidade, de várias formas. A própria distinção jurídica feita pelos muçulmanos entre os membros da *umma* e os infiéis, mesmo se eles eram cristãos ou judeus (ou seja, das religiões “do Livro”, considerados mais próximos do Islã que os pagãos, budistas, hinduístas e outros), podia traduzir-se em segregação espacial, em particular em épocas de tensão entre as comunidades. Ibn Battuta descreve a segregação espacial que observou durante a visita à Anatólia, conquistada pelos muçulmanos, porém com importantes contingentes cristãos e judeus, informando que é voluntária:

Salí para la ciudad de Antāliya, que se escribe igual que Antākiya (Antioquia), ciudad de Siria, cambiando la “ka” [kâf] por una “ele” [lâm]. Es una bellísima ciudad, grandiosa en extremo (...) (con) muchos edificios. Cada clase de habitantes está, por su propia voluntad, aislada de las otras.<sup>1220</sup>

Em determinadas épocas e locais, bairros bem definidos e com características próprias chegaram a ter portas que se fechavam durante a noite. Cada bairro acolhia algumas centenas ou até milhares de habitantes, tinha sua mesquita, seu *suq* (mercado) e, em muitos casos, banhos públicos (*hammams*).<sup>1221</sup> A principal característica era o emaranhado de ruelas e becos que nasciam na rua principal. Em Antākiya, Ibn Battuta encontrou um bairro cristão cujas portas se fechavam durante a noite: “Los mercaderes cristianos residen en un sitio llamado el Puerto [*al-Minā*], rodeado por un muro cuyas puertas se cierran por la noche y durante el rezo de los viernes.”<sup>1222</sup> A separação espacial também permitia diferenciar, em Antākiya, os bairros dos antigos habitantes da cidade, os *rum*, e os bairros dos judeus: “Los griegos [*rum*],

<sup>1218</sup> **ABU-LUGHOD**, Janet. *The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance*. In: International Journal of Middle East Studies. vol 19. n. 2. (May 1987), (May 1987), p. 162 (“Cidades são o resultado de inúmeros determinantes, e as formas que desenvolvem em resposta a estes determinantes são únicas de acordo com a combinação destes. Uma cidade em determinado momento pode ser um retrato de um complexo sistema de construção e destruição, de organização e reorganização.”)

<sup>1219</sup> **ibid.** (“a pergunta que devemos nos fazer é a seguinte: Com base em que determinantes as cidades islâmicas foram criadas?”)

<sup>1220</sup> **IBN BATTUTA**. *A través del Islam*. Madri. Alianza. 2005, p. 399. (“Saí para a cidade de Antāliya, que se escreve igual que Antākiya (Antioquia), cidade da Síria, substituindo o “ka” [kâf] por uma “ele” [lâm]. É uma belíssima cidade, grandiosa em extremo (...) (com) muitos edifícios. Cada classe de habitantes está, por sua própria vontade, isolada das outras.”)

<sup>1221</sup> Ibn Khaldun afirma que existem, nas cidades de “civilização mais avançada”, banhos “a vapor”, uma sofisticação imposta, na visão do historiador, pelas necessidades criadas pelo luxo e as riquezas existentes nesses centros urbanos. (Ver: **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 665)

<sup>1222</sup> **ibid.** (“Os mercadores cristãos residem em um lugar chamado o Porto [*al-Minā*], rodeado por um muro cujas portas se fecham à noite e durante a reza das sextas-feiras.”)

que eram os antigos habitantes de esta cidade, vivem apartados em outro lugar, também cercado por uma muralha, e lo mesmo los judeus.”<sup>1223</sup> O rei tinha o seu espaço residencial próprio, rodeado por uma muralha; nele também viviam os membros da corte e os militares, enquanto a maior parte dos muçulmanos residia nas áreas contíguas à mesquita principal da cidade:

El rey, los funcionarios de su estado y sus mamelucos, habitan en una ciudadela amurallada, separada, asimismo, de los otros barrios. El resto de la población musulmana vive en lo que es el gran núcleo de la ciudad, con mezquita aljama, *madrasa*, muchos barrios y enormes zocos maravillosamente dispuestos. Tanto esta parte de la ciudad como los otros barrios amurallados están, a su vez, cercados por una gran muralla.<sup>1224</sup>

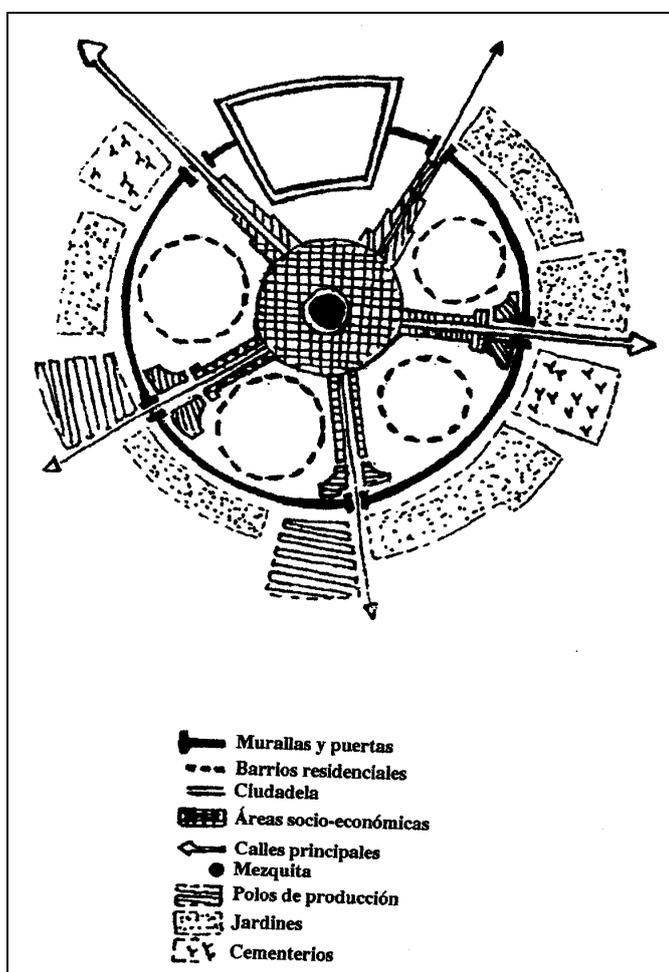


Figura 13. *A cidade islâmica tradicional*

O plano mostra a organização esquemática da cidade islâmica tradicional, mostrando a mesquita central rodeada de áreas comerciais; a seguir, do núcleo para a periferia, se encontram os bairros residenciais, cruzados pelas ruas que conduzem às portas da muralha e, fora dela, as áreas destinadas ao cemitério e aos jardins. Ao longo das citadas ruas de trânsito, encontram-se os pólos de produção.

<sup>1223</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 399. (“Os gregos [*rum*], que eram os antigos habitantes desta cidade, vivem separados em outro lugar, também cercado por uma muralha, assim como os judeus.”)

<sup>1224</sup> **ibid.** (“O rei, os funcionários de seu Estado e seus escravos, habitam em uma cidadela amurallada, separada, também, dos outros bairros. O resto da população muçulmana vive no que é o grande núcleo da cidade, com mesquita das sextas-feiras, *madrasa*, muitos bairros e enormes mercados maravilhosamente dispostos. Tanto esta parte da cidade como os outros bairros amurallados estão, por sua vez, cercados por uma grande muralha.”)

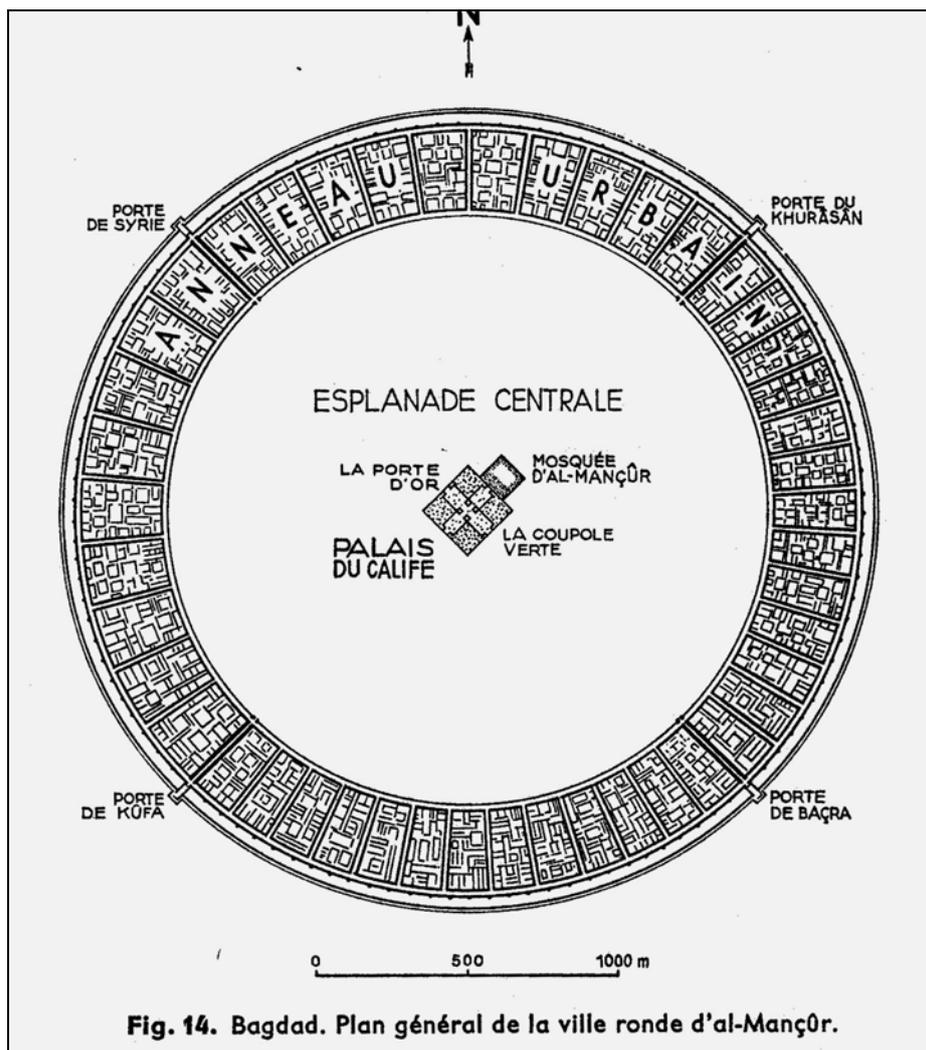
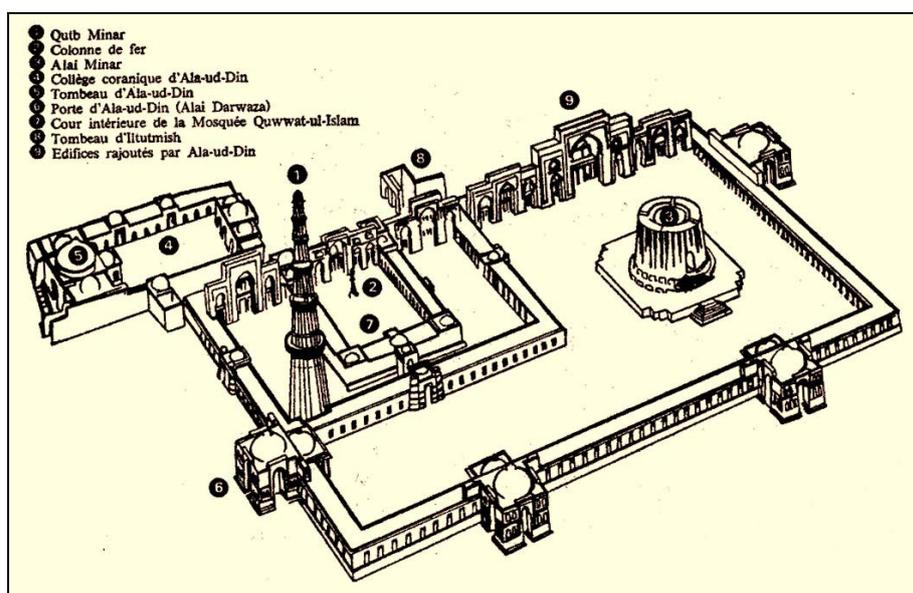


Figura 14. *Esquema de Bagdá*  
Quando fundaram Bagdá, no século VIII, perto da antiga capital persa de Ctésifon, os califas abécidas se utilizaram de um plano circular, em cuja esplanada central ficavam a Grande Mesquita das Sextas-Feiras e o palácio real. Em volta dela, os bairros residenciais dos membros da corte e a muralha com quatro portas.



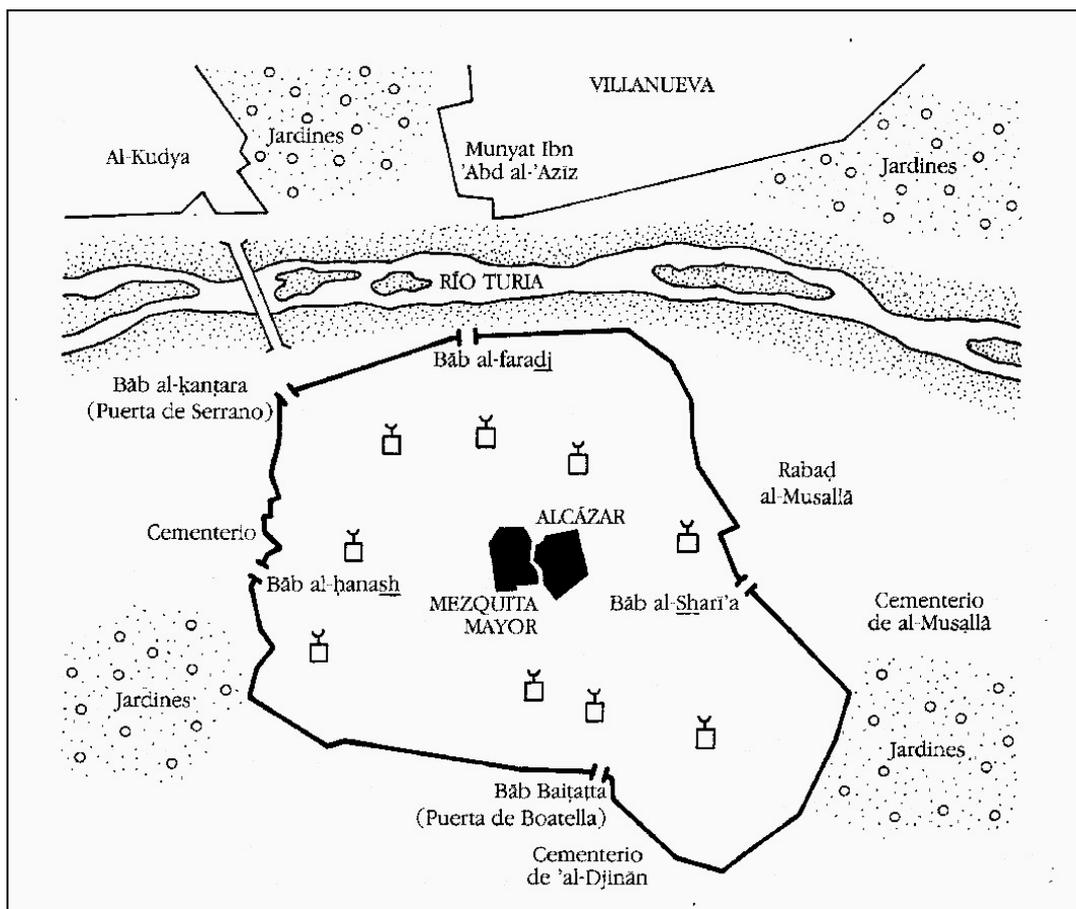


Figura 16. *A cidade de Valência na época muçulmana*

O plano mostra a cidade de Valência na época em que a mesma fazia parte de al-Andalus, com o traçado característico, em cujo centro se encontram a Mesquita das Sextas-Feiras e o Palácio Real. A cidade, amuralhada, tem, como de hábito, quatro portas. No exterior da mesma, vários cemitérios e também jardins, onde se costumavam realizar grandes festas populares, de cunho religioso ou não.

Os bairros (*harat*, singular *hara*) das cidades muçulmanas em geral estavam integrados por pessoas unidas através de vínculos sociais e familiares, além de religiosos.<sup>1225</sup> Ibn Khaldun fala desse tema no capítulo XXI do Livro Quarto, quando analisa o papel das cidades e, em particular, o fato da *assabiya* existir entre os habitantes das áreas urbanas. Ele diz que, na cidade, “buena parte de los habitantes se ligam entre sí por los vínculos del matrimonio, lo cual conduce a la incorporación de las familias, unas a otras y al establecimiento de lazos de parentesco entre ellas”.<sup>1226</sup> Esses laços de parentesco permitem que surjam entre os cidadãos “los mismos sentimientos de amistad y de aborrecimiento que

<sup>1225</sup> Longe do centro, junto às muralhas e até fora delas, ficavam os bairros dos imigrantes vindos das áreas rurais e as oficinas onde eram desempenhadas atividades que geravam sujeira ou odores desagradáveis, como a dos açougues.

<sup>1226</sup> IBN JALDUN. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 666. (“boa parte dos habitantes se liga entre si pelos vínculos do matrimônio, o que conduz à incorporação das famílias, umas a outras e ao estabelecimento de laços de parentesco entre elas.”)



existen en los poblados y en las tribus, sentimientos que los guían a separarse en bandos y partidos”.<sup>1227</sup>

Por ser, do ponto de vista funcional e estrutural, uma espécie de extensão das casas, o bairro dessas características respondia corretamente à idiossincrasia da sociedade muçulmana, que preza em extremo a vida familiar.<sup>1228</sup> Referencie-se que tanto em comunidades pastoris quanto nas áreas urbanas, pelo menos nas cidades de menor porte, a unidade básica era a família nuclear de três gerações: avós, pais e filhos vivendo juntos.<sup>1229</sup> Um tipo de unidade maior era o criado por um interesse econômico permanente, tendo no “bairro” a sua unidade, ou aquele que invocava a descendência comum, uma maneira simbólica de dar ao grupo uma força que de outro modo não teria, como bem analisou Ibn Khaldun.

Situados no interior do recinto urbano, diferenciados dos espaços de trânsito público, com casas articuladas entre si por meio de becos e ruelas, com o tempo os bairros tornaram-se importantes unidades dentro das cidades do mundo muçulmano. Contribuiu para isso o fato de as instituições estatais terem tido em relação à sociedade uma política de *laissez-faire*, deixando muitas funções – como a manutenção da limpeza das ruas, o fornecimento de iluminação, a supervisão e o controle das condutas sociais e individuais e outras – nas mãos dos próprios vizinhos.<sup>1230</sup> Nesses bairros, a intimidade das famílias costumava ficar sob a proteção dos homens jovens do próprio local, por vezes organizados em grupos permanentes, que partilhavam os mesmos valores morais. Ibn Battuta refere-se a estes grupos na *rihla*, quando visita a Anatólia. Esses jovens, os *ajiyya*, ou irmãos, segundo o depoimento do viajante, existem em toda a Ásia Menor, “en cada comarca, ciudad o aldea”;<sup>1231</sup> além de descrever com simpatia a forma como eles acolhem os forasteiros, Ibn Battuta afirma que eles se encarregam de castigar os tiranos e matam os marginais e os policiais que se juntam a eles.<sup>1232</sup> Com um chefe escolhido entre eles mesmos, esses jovens solteiros e independentes formam uma comunidade que se autodenomina *futuwwa*<sup>1233</sup>. Inicialmente tratava-se de grupos caracterizados pela hostilidade perante qualquer autoridade estabelecida, mas com o tempo

<sup>1227</sup> **IBN JALDUN.** *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 666. (“os mesmos sentimentos de amizade e de aborrecimento que existem nos povoados e nas tribos, sentimentos que os guiam a separar-se em bandos e partidos.”)

<sup>1228</sup> O Corão define o interior da casa como um santuário que não deve ser violado. Maomé teria dito que ninguém deve ser chamado quando estiver na sua casa. É preciso aguardar que a pessoa saia, pois assim o exige a decência. (Versículo O Santuário).

<sup>1229</sup> **HOURLANI,** Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 120.

<sup>1230</sup> **ABU-LUGHOD,** Janet. *The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance*. International Journal of Middle East Studies. vol 19. n. 2. (May 1987), 162.

<sup>1231</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam*. Madri. Alianza. 2005, p. 399. (“em cada comarca, cidade ou aldea”)

<sup>1232</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam*. Madri. Alianza. 2005, pp. 399-400.

<sup>1233</sup> *futuwwa* é uma palavra árabe que designa o conjunto de características ideais da juventude, bravura, desprendimento, independência.

essas organizações evoluíram para grupos que passam a dar garantias de segurança às populações, muitas vezes preenchendo o vazio de poder em certos bairros ou localidades.<sup>1234</sup>

Ibn Khaldun fala do que no vocabulário atual seria chamado de um poder ou governo municipal.<sup>1235</sup> O protagonismo dessa instância administrativa adquire particular visibilidade quando o reino ao qual as cidades pertencem entra em declínio. Nas províncias mais longínquas, quando a autoridade do soberano já decadente deixa de se fazer sentir, o vazio de poder é preenchido por um conselho administrativo local, surgido por iniciativa dos próprios moradores. O historiador afirma que uma das primeiras medidas desse órgão deve ser a definição de uma linha de demarcação “entre los hombres de alto rango y los de clase inferior, pues todos los hombres aspiran naturalmente al dominio y al mando”.<sup>1236</sup> Surgem disputas pelo poder e, na visão do autor,

cada uno se apoya en un grupo de partidarios compuesto de sus clientes, de sus amigos y sus afiliados, prodiga incluso su dinero entre la gente del pueblo, a fin de reunirlos en torno de su causa. El que de entre esos jefes logra vencer a sus rivales los persigue y los hostiga hasta que los haya matado o expulsado de la ciudad.<sup>1237</sup>

Quando um dos grupos da cidade finalmente consegue definir a disputa ao seu favor, o vencedor passa a exercer o poder de fato. Mas Ibn Khaldun adverte que a solução de certos problemas específicos das áreas urbanas exige a intervenção de especialistas. E, quanto mais densamente povoadas as cidades, mais complexos e frequentes os problemas:

En las grandes ciudades, la población es tan numerosa y de tanta aglomeración que cada quien se aferra, con avaricia, al emplazamiento (que ocupa su casa) y al

<sup>1234</sup> (Ver: FANJUL, Serafín. ARBÓS, Federico. Introducción. In: **IBN BATTUTA**. *A través del Islam*. Madri. Alianza. 2005, pp. 54-55)

<sup>1235</sup> Ibn Khaldun dedica todo um livro (o Livro Quarto) ao estudo das cidades e da vida sedentária. Nada lhe escapa, desde as características que deve ter o terreno para poder albergar uma cidade às formas de governo, a sucessão de dinastias, as comparações entre cidades mais ou menos prósperas e as atividades nelas realizadas, os preços etc. Assinale-se que entre as características essenciais para que a cidade se desenvolva de forma sadia e tranqüila, Ibn Khaldun relaciona a existência de bons mananciais, que assegurem o abastecimento de água, e de pastagens nas proximidades, para alimentar o gado, de preferência estar situada perto do mar, para ter facilidade de transporte, mas ter colinas em volta ou estar construída sobre um morro elevado, de difícil acesso e que nas proximidades haja tribos de espírito combativo, capazes de socorrê-la rapidamente em caso de ataque noturno imprevisto. Para ficar livre de surpresas, todas as casas da cidade ficarão protegidas dentro de muralhas, em cujo interior poderão refugiar-se, também, caso necessário, os camponeses das vizinhanças. “Así la ciudad podrá defenderse sin la ayuda de un ejército.” A riqueza de tratamento do tema permite deduzir que o historiador tinha razoável conhecimento sobre temas urbanos e sobre planejamento. Não nos debruçaremos mais detidamente sobre essa análise, porque as principais idéias já foram apresentadas no Capítulo 4, quando foi estudada a relação estabelecida por Ibn Khaldun entre a civilização urbana e a civilização rural.

<sup>1236</sup> **IBN KHALDUN**. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 666. (“entre os homens de alta categoria e os de classe inferior, pois todos os homens aspiram naturalmente ao domínio e ao poder.”)

<sup>1237</sup> **ibid.** (“cada um se apóia num grupo de partidários composto de seus clientes, de seus amigos e seus afiliados, emprega com profusão inclusive seu dinheiro entre a gente do povo, a fim de reuni-los em torno de sua causa. O que dentre esses chefes logra vencer seus rivais os persegue e os fustiga até que os tenha matado ou expulsado da cidade.”)

disfrute del aire y del espacio (em todas las partes de su vivienda), desde abajo hasta lo más alto. (...) Surgen disputas acerca del derecho de pasaje de callejones, alcantarillas, y conductos que dejen pasar las aguas de higiene doméstica. En ocasiones, un propietario promueve un proceso contra otro a propósito de un muro (medianero) o de la altura de ese muro o de las almenas que lo coronan. Con el pretexto de que está muy cerca de su propiedad (...)<sup>1238</sup>

Nesses casos, Ibn Khaldun assinala que as autoridades eram obrigadas a consultar a opinião de especialistas, arquitetos e urbanistas, para poder dar as respostas cabíveis, pois ninguém sabia como solucionar essas controvérsias a não ser “los hombres versados en los detalles del arte de construir (...) porque poseen los conocimientos teóricos y prácticos que les son propios”.<sup>1239</sup>

Ao afirmar que só os arquitetos têm os conhecimentos “próprios”, necessários para dar certas respostas, Ibn Khaldun parece ter em mente a definição de Marco Vitruvio Polión,<sup>1240</sup> que declara, na sua obra *De Architectura*, que convém ao arquiteto conhecer a geometria e a aritmética (para descrever as plantas dos edifícios e calcular as despesas da obra), ser desenhista e literato, versado em história (para conhecer a origem dos elementos que usa) e em filosofia (para ser magnânimo); não ter avareza nem ser amigo de receber presentes, e entender, ainda, de música (para aplicar as leis do som), de medicina (para conhecer a qualidade do ar e o uso das águas), de direito (para solucionar problemas e não deixar litígios depois de concluídas as obras) e ainda ter conhecimentos de astrologia...<sup>1241</sup>

Na arquitetura das cidades muçulmanas e na definição espacial das residências sem dúvida tiveram muito peso os requerimentos da vida privada<sup>1242</sup> e a segregação de gênero.<sup>1243</sup> A divisão de funções e de papéis entre o homem e a mulher teve sua resposta no espaço.

<sup>1238</sup> **IBN JALDUN.** *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 723. (“Nas grandes cidades, a população é tão numerosa e há tanta aglomeração que cada qual se aferra, com avareza, ao lugar (que ocupa sua casa) e ao deleite do ar e do espaço (em todas as partes de sua moradia), desde a parte mais baixa até a mais alta. (...) Surgem disputas a respeito do direito de passagem de ruas, esgotos, e dutos para as águas de higiene doméstica. Eventualmente, um proprietário promove um processo contra outro a propósito de um muro (entre propriedades) ou da altura dese muro ou das almeias que o coroam. Com o pretexto de que está muito perto de sua propriedade (...).”)

<sup>1239</sup> **ibid.** (“os homens versados nos detalhes da arte de construir (...) porque possuem os conhecimentos teóricos e práticos que lhes são próprios.”)

<sup>1240</sup> Marco Vitruvio Polión (~ 70 - 25 a. C.). Arquiteto e engenheiro romano, autor do tratado *De Architectura*, obra de estudo e referência durante a Antiguidade, que influenciaria, séculos mais tarde, as concepções estéticas renascentistas. Para ele, as partes de um edifício deviam observar relação harmônica similar às existentes nas proporções do corpo humano. Não se conhecem obras projetadas ou construídas por ele. Sua fama se deve exclusivamente a esse tratado, redescoberto na abadia de Monte Cassino (1420).

<sup>1241</sup> **VITRUVIO POLIÓN,** Marco. *Los Diez Libros de Arquitectura*. Madri: Ediciones Akal, 1992. (Tradução e comentários de José Ortiz e Sanz) pp. 2-7.

<sup>1242</sup> Utilizamos a expressão “vida privada” fundamentalmente para marcar a oposição à vida social ou comunitária, mesmo sabendo que ela costuma ter uma conotação nos dias de hoje que não existia no Medievo islâmico, assim como não existia o conceito de indivíduo nos termos com que ele é utilizado hoje em dia.

<sup>1243</sup> As mulheres – mãe e irmãs, esposas e filhas – ficavam sob a proteção do homem chefe de família, e o que elas faziam podia afetar a honra dele. A falta de pudor ou a conduta provocadora eram tidas como ameaças à ordem social. (Ver: **HOURLANI,** Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 120-121)

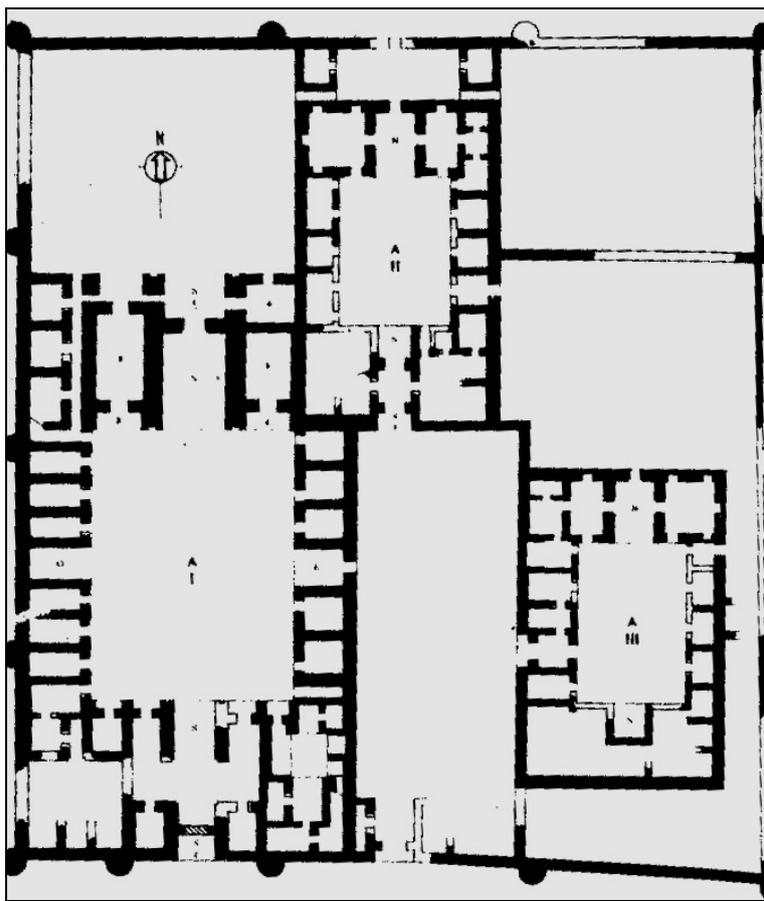
“Semiotics of space in the Islamic city gave warnings and helped persons perform their required duties while still observing avoidance norms.”<sup>1244</sup>

Uma das conseqüências dessa particularidade da cultura islâmica foi o fato da cidade organizar-se de dentro para fora, isto é, da casa para a rua. Os ocidentais, habituados ao traçado inicial das ruas para, a seguir, acomodar prédios administrativos e residências, muitas vezes interpretam erradamente a estrutura urbana que resulta desse tipo de organização, decorrente não da falta de planejamento, mas de outra forma de conceber as prioridades funcionais do espaço. Na cidade muçulmana, o lar é o que prevalece nas áreas residenciais e a rua é levada a adaptar-se às brechas que deixam livres as casas. Eis a origem dessas ruelas e becos que mais parecem labirintos.<sup>1245</sup>

Ao apropriarem-se à vontade do espaço, as residências fechavam-se ao exterior (como fazem-no ainda hoje, em muitos casos), de forma a evitar que um estranho pudesse observar detalhes da vida dentro delas. Por não terem fachadas, as ruelas não apresentam singularidades; o forasteiro nunca chegará a saber que tipo de família lá habita; pode ser um grande senhor ou um modesto funcionário. O princípio que preserva a intimidade é sempre respeitado. Não se deve esquecer, além do mais, que o Islã é uma religião profundamente igualitária: todos os fiéis são iguais perante Deus, a quem se submetem, de quem são escravos. Essa radicalidade fez com que todo muçulmano de posses – particularmente no Medieval – evitasse ostentar a riqueza, seja nas suas vestes, seja na fachada de suas casas. A riqueza ficava para usufruto na intimidade. Mesmo nos palácios que nos legaram, os soberanos estavam dissimulados por trás de tediosas muralhas.

<sup>1244</sup> ABU-LUGHOD, Janet. *The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance*. International Journal of Middle East Studies. vol 19. n. 2. (May 1987), 163 (“A semiótica do espaço nas cidades islâmicas alertou e ajudou as pessoas a cumprirem suas obrigações enquanto observavam as normas que poderiam ser evitadas.”)

<sup>1245</sup> Contribui para o aspecto de labirinto o fato das ruas serem em geral muito estreitas, uma decorrência do clima extremamente quente que predomina nos territórios muçulmanos. As ruas estreitas permitem que uma casa faça sombra à que tem na sua frente, amenizando os efeitos das altas temperaturas.



Figuras 17. *A função do pátio*  
O pátio aberto ao céu tem uma função simbólica e também prática. Ele faz a conexão entre o lar, no caso de um pátio interno numa residência, ou o palácio, e Deus; ao mesmo tempo, contribui para minimizar o calor e a secura do ambiente. Em geral, eles são belamente ornamentados com fontes de água fluindo, que dão uma sensação de tranquilidade e refrescam o ar e possuem muitas árvores e plantas, o que contribui para dar uma sensação de paraíso na terra. Lembre-se que o prazer da vida ao ar livre é uma velha tradição árabe que o pátio ajuda a relembrar. O plano da figura ao lado corresponde às residências reais de Lashkari Bazar, no Afeganistão.

As residências também não dispunham de janelas para a rua; a vida girava em torno do pátio interior. Assinale-se que o pátio interior, nas casas, nos palácios, nas mesquitas e até nos mercados, constitui um traço marcante da estrutura espacial das cidades islâmicas. Adaptado e transformado a partir do legado grego, ele é ao mesmo tempo um espaço interior fechado sobre si mesmo no plano horizontal, mas aberto aos céus no plano vertical, respondendo aos símbolos da unicidade da criação e de Deus do Islã.<sup>1246</sup>

El interior de la casa está abierto al cielo (...) Es el único lugar donde la familia musulmana puede encontrar su serenidad y la mujer puede moverse sin poner el *hijab* y sin ser expuesta a las miradas de extraños. La casa musulmana está organizada alrededor de un patio interior;<sup>1247</sup> presenta al mundo exterior altos muros

<sup>1246</sup> Ao mesmo tempo, o pátio atua como regulador da temperatura ambiente, permitindo que o ar frio entre de noite nas habitações, amenizando as elevadas temperaturas diurnas.

<sup>1247</sup> O pátio atua como conexão simbólica entre o microcosmos da família e o microcosmos do exterior. O uso do telhado protegido com uma parede contribui também para aumentar a sensação de vitalidade no interior e proporciona, especialmente às mulheres, um espaço aberto, no qual estão livres para mover-se. No centro dos pátios, colocam-se fontes com água, que criam um ambiente de tranquilidade e funcionam, também, para refrescar o ar. Árvores de cítricos e jasmim são as plantas típicas do pátio, por suas belas flores e agradáveis cheiros. A presença da água e das árvores tem um significado simbólico, criando uma sensação de paraíso na terra. (Ver: **YOUSSEF HOTEIT**, Aida. *Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica*. Tese de doutorado defendida em 14 de setembro de 1993 no Departamento de Urbanismo e Ordenação do Território da Escola Técnica Superior de Arquitetura de Madri. Orientadores: Catedráticos D. Fernando Chueca Goitia y D. Juan Jesús Trapero Ballester, p. 41)

que carecen de ventanas, interrumpidos sólo por una única puerta de poca altura y algunas veces por unos ajimeces (ventanas o balcones volados, de madera, cerrados por espesas celosías, en los que las mujeres podían estar al aire libre en una agradable penumbra y, contemplar la calle sin ser vistas).<sup>1248</sup>

Para preservar a privacidade, detalhes mínimos de construção foram estipulados. Por exemplo,

la puerta exterior daba paso a un zaguán, más o menos grande según la importancia de la vivienda, desde el que por otra puerta, descentrada respecto de la primera, se penetraba en el patio, directamente o a través de un paso acodado. Así se evitaba el que, al estar la puerta de la calle abierta, cualquiera que por ella pasase, pudiese ver el patio.<sup>1249</sup>

Ao se falar da casa e do pátio é necessário fazer uma referência à água. Elemento fundamental da Criação divina, símbolo de pureza, a água tem na vida do muçulmano múltiplas funções e um significado muito especial. Ibn Khaldun, na *Muqaddimah*, afirma que para a vida na cidade ser satisfatória, ao fundá-la é necessário prestar atenção a várias questões. Em primeiro lugar, à existência nas proximidades de água, seja um rio ou mananciais, pois esse “dom de Allah” é de fundamental importância. “El agua es cosa de primera necesidad y su cercanía ahorra muchas fatigas a los habitantes para abastecerse de ella.”<sup>1250</sup>

<sup>1248</sup> **YOUSSEF HOTEIT**, Aida. *Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica*. Tese de doutorado defendida em 14 de setembro de 1993 no Departamento de Urbanismo e Ordenação do Território da Escola Técnica Superior de Arquitetura de Madri. Orientadores: Catedráticos D. Fernando Chueca Goitia y D. Juan Jesús Trapero Ballesterero, p. 41. (“O interior da casa está aberto ao céu (...) É o único lugar onde a família muçulmana pode encontrar sua serenidade e a mulher pode deslocar-se sem usar o *hijab* e sem ser exposta aos olhares de estranhos. A casa muçulmana está organizada ao redor de um pátio interior; apresenta ao mundo exterior altos muros que carecem de janelas, interrompidos apenas por uma única porta de pouca altura e algumas vezes por uns ‘ajimeces’ (janelas ou varandas salientes, de madeira, fachadas por espessas venezianas, nas quais as mulheres podiam estar ao ar livre numa agradável penumbra e, contemplar a rua sem serem vistas.”)

<sup>1249</sup> **ibid.**, p. 21 (a porta exterior conduzia a um saguão, maior ou menor, segundo a importância da residência, desde onde por outra porta, descentrada com relação à primeira, se penetrava no pátio, diretamente ou através de uma passagem acotovelada. Assim se evitava que, ao estar a porta da rua aberta, quem quer que por ela passasse pudesse ver o pátio.)

<sup>1250</sup> **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 619. (“A água é coisa de primeira necessidade e sua proximidade poupa muitas fadigas aos habitantes para se abastecerem dela.”)

Figura 18. *Alhambra com pátio interno*  
 O Corão define a água como elemento primordial, a partir da qual Alá criou o homem e depois a mulher. Com o peso dessa origem divina, ela serviu para assegurar a pureza ritual antes das orações e foi abundantemente utilizada na arquitetura, tanto pelo seu valor simbólico, quanto pela função estética. Na ilustração ao lado, vemos uma gravura da fachada norte do *Patio de los Arrayanes*, da Alhambra, em Granada, com as fontes d'água em destaque.

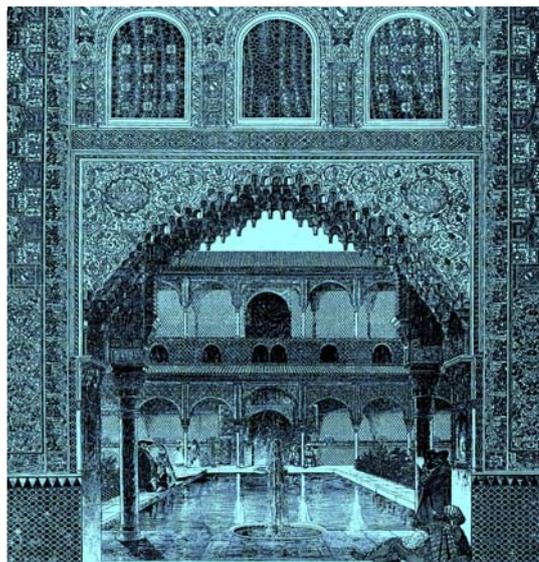
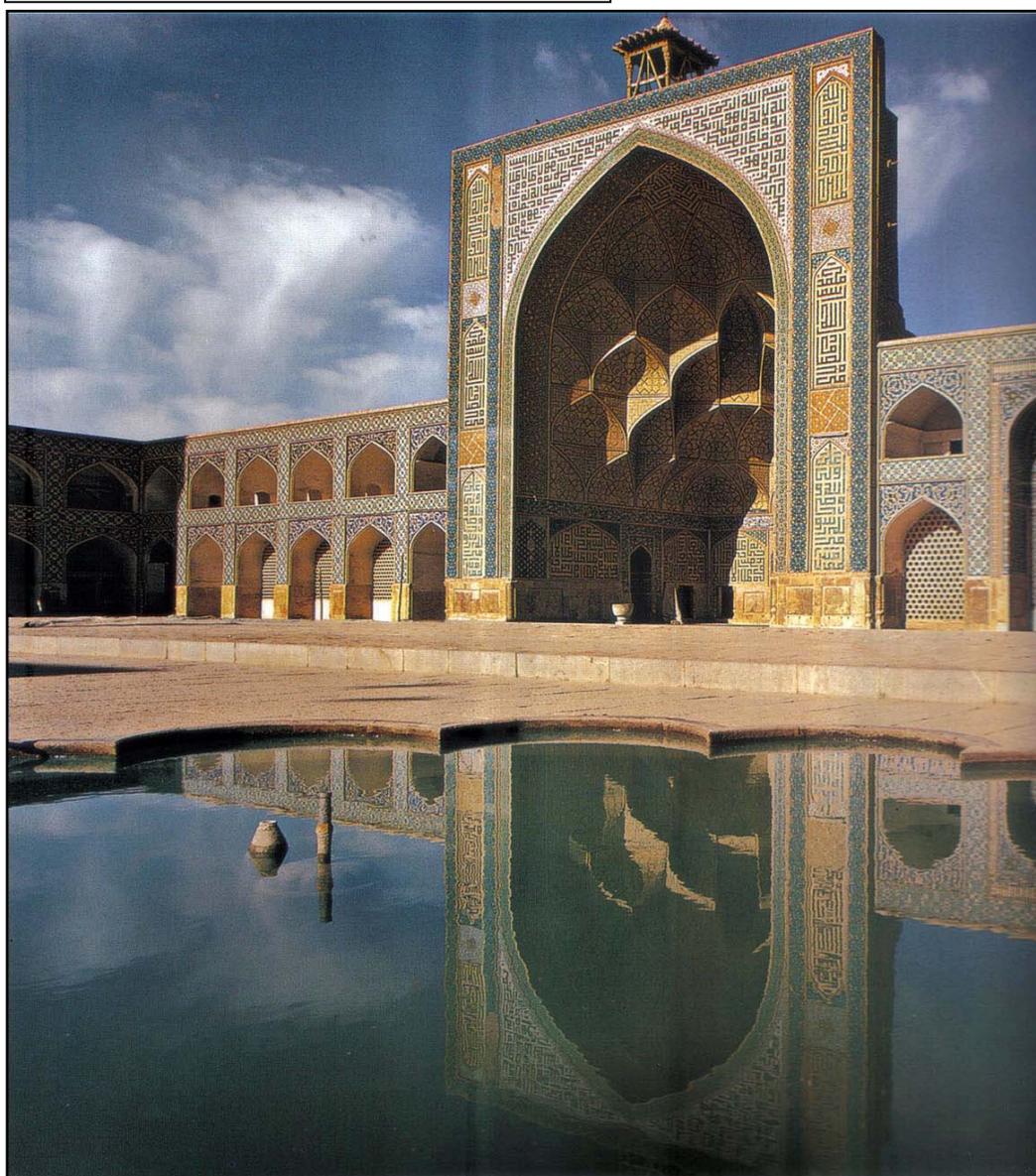


Figura 16. *Mesquita do Imã, em Isfahan*  
 Na imagem abaixo, a fachada interna da Mesquita do Imã, em Isfahan, belo exemplar de arquitetura persa, profusa em mosaicos e com um espelho d'água como fundamental elemento decorativo.



Captada a partir de rios, lençóis freáticos, poços ou mesmo da chuva, ela foi transportada por aquedutos e por animais, armazenada, distribuída e, finalmente, eliminada, como esmero pela sociedade muçulmana medieval para o consumo doméstico e agrícola, e para o uso na vida cortesã. Associada aos rituais, ela é fundamental na hora da higiene exigida pela religião para preparar o corpo para as preces do dia, portanto está presente e disponível para uso massivo na mesquita; mas também é o elemento estruturante dos *hammans* e uma necessidade nas residências.<sup>1251</sup> Muito utilizada também como elemento lúdico, ela enfeita os jardins particulares e os palácios, assim como muitos espaços públicos. Em muitas cidades, particularmente em al-Andalus, mas também nas regiões orientais do conglomerado islâmico, como o Iraque e a antiga Pérsia, até o mais humilde lar podia ter no pátio uma pequena fonte, que tornava mais fresca a vida familiar, e também mais agradável, pois complementava o efeito benéfico sobre o ambiente com o relaxante som próprio das águas.

Dentro dos bairros, como consequência da função e da hierarquização do espaço, as peculiares ruas estreitas eram consideradas parte da propriedade dos vizinhos. A *sharia* faz uma distinção entre a rua, no sentido de caminho público, que todos têm direito de cruzar, e a ruela, ou rua do interior do bairro, tida pelos juristas como um local de passagem semiprivado, de uso exclusivo dos moradores do entorno. Outra noção correlata é a de *finá*, espaço aberto em volta de um prédio, ou na sua frente, considerado parte da propriedade. A lei não intervém quando se trata de ruelas, se todos os proprietários das moradias circundantes chegaram a um acordo em relação a seu uso. Na prática, a não intervenção dos juristas na maioria dos temas relativos às pequenas ruas e aos becos sem saída – considerando que eles só servem para o interesse privado dos moradores do local – permitiu o desenvolvimento do costume de colocar portas em muitos bairros das cidades islâmicas tradicionais.<sup>1252</sup>

Além de organizar-se em cada bairro de dentro para fora, da casa para a rua, a cidade islâmica se estruturou do centro para a periferia. Do ponto de vista espacial, o elemento básico da organização da cidade, o núcleo, era a mesquita maior, contígua à qual muitas vezes situava-se o palácio real (alcazar).

<sup>1251</sup> A higiene corporal sempre foi um preceito sócio-religioso fundamental para os muçulmanos. Além da higiene normal, o Islã prescreve uma série de atos de purificação ritual, como as abluções anteriores às orações e depois do ato sexual. Um bom muçulmano não deve comer sem antes lavar as mãos. Depois das refeições deve novamente lavar as mãos e, como mínimo, bochechar ou escovar os dentes. Esses hábitos fizeram com que se desenvolvessem utensílios de uso doméstico de louça, cerâmica, cobre e prata, assim como sabonetes e toalhas que, além do uso diário, eram oferecidas aos convidados durante os almoços festivos.

<sup>1252</sup> YOUSSEF HOTEIT, Aida. *Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica*. Tese de doutorado defendida em 14 de setembro de 1993 no Departamento de Urbanismo e Ordenação do Território da Escola Técnica Superior de Arquitetura de Madri. Orientadores: Catedráticos D. Fernando Chueca Goitia y D. Juan Jesús Trapero Ballesteros, p. 21.



Como a prece do dia santo dos muçulmanos, a sexta-feira, deve ser feita obrigatoriamente em comum, era necessário um edifício que permitisse a reunião dos fiéis. Lembre-se que a prece do meio-dia das sextas-feiras era o acontecimento religioso, mas também político, mais importante da semana. Autoridades e funcionários, membros do exército e chefes de família reuniam-se em torno desse ritual. O cenário desse grande encontro era a chamada “mesquita da sexta-feira”, ou *djami*, que era o principal santuário da cidade, o eixo em torno do qual haverão de se desenvolver as outras atividades. Aliás, ela não só desempenhava o papel de espaço religioso por excelência, mas também constituía o eixo de toda a vida cultural e política.

No es ninguna exageración afirmar que la mezquita en la ciudad musulmana representa un papel muy semejante al del ágora o el Forum en una ciudad griega o romana. Siendo el soberano musulmán a la vez el jefe religioso y político, la mezquita tenía que llenar esta doble necesidad.<sup>1253</sup>

Os signos exteriores que identificam a *djami* são o minarete e a cúpula, o domo. No Medievo, o minarete era o elemento mais alto dos centros urbanos e se transformou na marca característica da cidade islâmica tradicional.

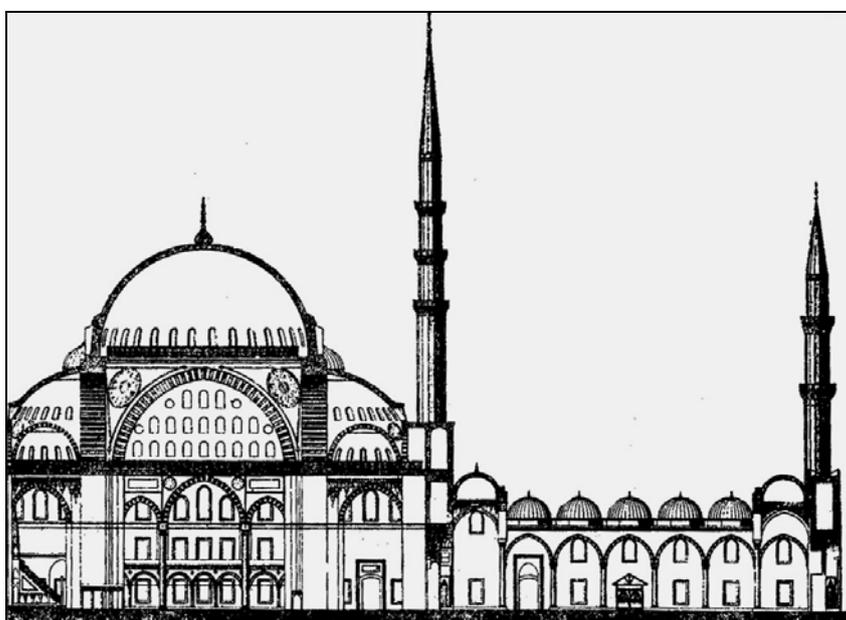


Figura 20. *A mesquita com sua cúpula e seus minaretes*

A fisionomia particular das mesquitas contribui para dar às cidades muçulmanas uma identidade própria. O diagrama mostra a grande mesquita de Istambul, que se caracteriza por uma cúpula central, várias cúpulas menores e importantes minaretes, que servem para convocar à oração.

<sup>1253</sup> YOUSSEF HOTEIT, Aida. *Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica*. Tese de doutorado defendida em 14 de setembro de 1993 no Departamento de Urbanismo e Ordenação do Território da Escola Técnica Superior de Arquitetura de Madri. Orientadores: Catedráticos D. Fernando Chueca Goitia y D. Juan Jesús Trapero Ballesterero, p. 36. (“Não é nenhum exagero afirmar que a mesquita na cidade muçulmana representa um papel muito semelhante ao da ágora ou do Forum numa cidade grega ou romana. Sendo o soberano muçulmano ao mesmo tempo o chefe religioso e político, a mesquita tinha que preencher esta dupla necessidade.”)

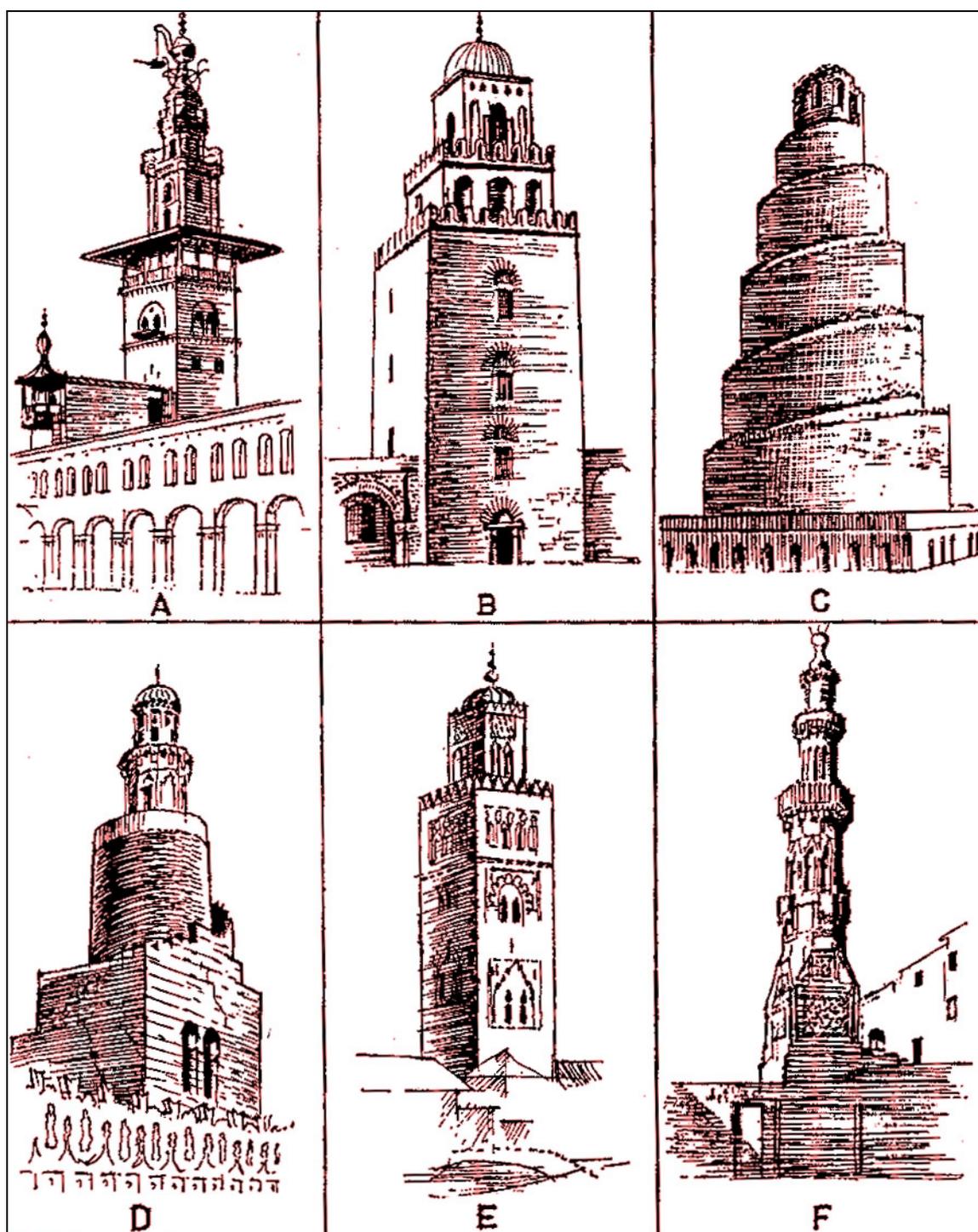


Figura 21. *Diferentes tipos de minarettes*

O minarete, que formalmente serve para fazer o chamado à oração, acabou por transformar-se num elemento arquitetônico muito característico da civilização árabe-islâmica. O diagrama mostra a riqueza que ele foi adquirindo ao longo do tempo e a diversidade de formas, dependendo da época e da região.



Figura 22. *Planta Geral e Minarete da Mesquita do Imã da cidade de Isfahan*

Iniciada em 1612, a Mesquita do Imã é a principal obra de Sah Abbas, e só foi concluída um ano após a sua morte, em 1630. A mesquita é um complexo de 130 metros de largura por 150 metros de comprimento. Duas madrasas foram construídas em ambos os lados do prédio, que também conta com um pátio de 60 metros de comprimento por 30 metros de largura, decorado com belos lagos artificiais. No conjunto arquitetônico, destacam-se os minaretes ricamente decorados.

A necessidade de uma mesquita especial para a oração das sextas-feiras tem a explicação, mais uma vez, na Tradição do Profeta. Ao construir em Medina, na sua própria casa, uma mesquita para reunir os seus seguidores na oração comunitária, Maomé estava dando um exemplo que foi imitado ao longo dos séculos em todo o espaço da *umma*. Assim como o Profeta utilizou esse espaço para dirimir todas as questões que diziam respeito à vida da comunidade, as mesquitas floresceram nas cidades do mundo muçulmano não somente como lugar de oração; constituíam o cenário de todas as atividades coletivas, funcionando como local de reunião dos diferentes grupos sociais urbanos para refletir em conjunto sobre temas de qualquer espécie.

Ibn Battuta relata na *rihla* como surgiu a primeira mesquita, construída por Maomé, que ele visitou durante a primeira peregrinação aos locais santos da Península Arábica. Nos conta que, depois do Profeta ter ficado hospedado com os Banu n-Nayyar, construiu sua residência e a mesquita num terreno utilizado para secar tâmaras. E cita a controvérsia que existe em relação à propriedade desse terreno; não se saberia ao certo se ele fora comprado por Maomé ou doado para que ele construísse lá a sua moradia. A seguir afirma que o

Enviado de Deus edificou com as próprias mãos a mesquita, trabalhando com seus amigos. E procedeu da seguinte maneira:

Rodeó el recinto con una tapia, pero no le puso techo ni columnas. Lo hizo de forma cuadrada. (...) La altura de la barda era la de un hombre, pero al llegar los grandes calores, los discípulos dijeron de techarlo. Fue así como dispuso columnas de troncos de palmera y una cubierta con los ramos (...) <sup>1254</sup>

Ibn Battuta continua a descrição, afirmando que Maomé levantou para a mesquita três portas; porém, a que estava direcionada para o sul foi tampada, por ordem sua, quando determinou a mudança da *qibla* – antes direcionada para Jerusalém, e que passou a ter como referência a cidade de Meca. <sup>1255</sup> A mesquita teria permanecido sem alteração durante a vida do Profeta e de Abu Bakr, o primeiro califa. Foi ampliada inicialmente por Umar, o segundo califa, alegando ter procedido assim a pedido do próprio Maomé. Ele utilizou materiais mais nobres, e

Consecuentemente, retiró las columnas de madera, sustituyéndolas por otras de fábrica, dispuso cimientos de piedra de hasta seis pies de altura y abrió seis puertas orientando dos de cada lado, excepto el de la alquibla, en que hubo sólo una. E indicó que una sería reservada para las mujeres. <sup>1256</sup>

Uma nova ampliação da mesquita – onde repousam os restos mortais de Maomé, de Abu Bakr e de Umar – foi realizada, relata Ibn Battuta, por iniciativa de Uthman, o terceiro califa.

Utman la agrandó, edificando con entusiasmo y dedicación de si mismo, hasta el punto de pasar allí el día entero. La enjalbegó y adornó con piedra labrada, ensanchándola en todas direcciones, excepto por el este. Dispuso columnas de piedra afianzadas por contrafuertes de hierro y plomo, cubriendo la construcción con madera de teca (...) <sup>1257</sup>

<sup>1254</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 225. (“Rodeou o recinto com um tapume, mas não colocou teto nem colunas, o fez de forma quadrada. (...) A altura da barda era a de um homem, mas ao chegar o grande calor, os discípulos falaram sobre colocar teto. Foi assim que dispôs colunas de troncos de palmeira e uma cobertura com os ramos (...)”)

<sup>1255</sup> Em 624, diante da hostilidade dos judeus de Medina perante a nova religião, Maomé determinou a mudança da direção da prece (*qibla*): os muçulmanos deveriam rezar voltados para Meca e não mais para Jerusalém. Voltando-se para a Caaba, eles mostravam que eram independentes das duas religiões de revelações mais antiga, a dos judeus e a dos cristãos, e que rendiam-se unicamente a Deus. (Mais detalhes, ver: **AMSTRONG,** Karen. *Uma história de Deus.* São Paulo. Companhia das letras: 2001, pp. 161-163.)

<sup>1256</sup> **ibid.** (“Conseqüentemente, retirou as colunas de madeira, substituindo-as por outras de fábrica, fez alicerces de pedra de até seis pés de altura e abriu seis portas orientando duas de cada lado, exceto a da alquibla, onde ficou só uma. E indicou que uma seria reservada para as mulheres.”)

<sup>1257</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 227. (“Utman a aumentou, edificando com entusiasmo e dedicação de si mesmo, até o ponto de passar ali o dia inteiro. Pintou-a com cal e adornou com pedra trabalhada,

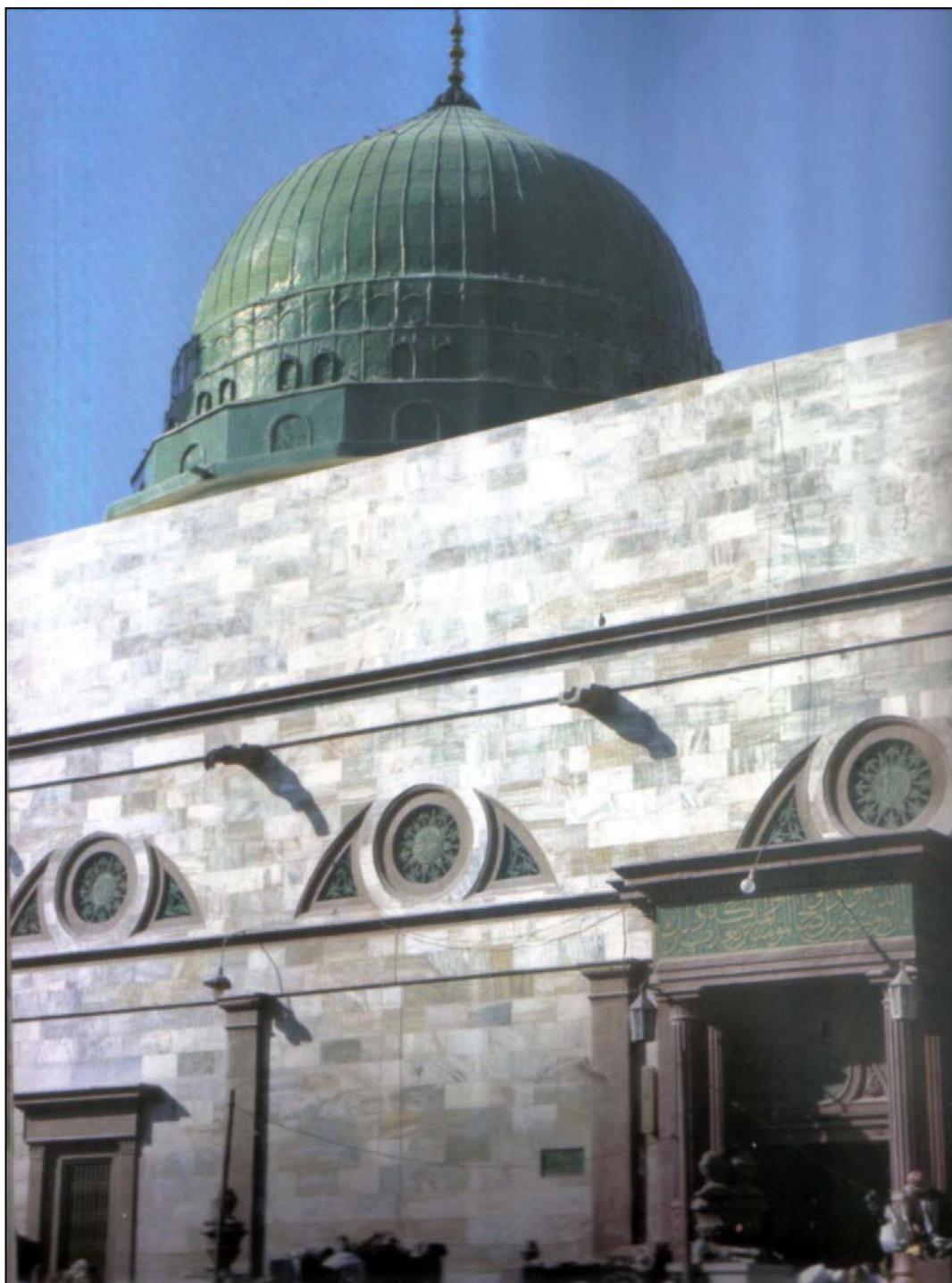


Figura 23. *A Mesquita do Profeta em Medina*

Várias vezes reformada ao longo do tempo, a mesquita construída por Maomé dentro da sua própria casa ao chegar a Medina e hoje, junto com a Grande Mesquita de Meca, um centro de peregrinação.

---

alargando-a em todas as direções, exceto pelo leste. Dispôs colunas de pedra firmadas com contrafortes de ferro e chumbo, cobrindo a construção com madeira de teca (...)”

Uma remodelação posterior da mesquita construída por Maomé contou com ajuda de arquitetos bizantinos, enviados pela coroa de Constantinopla a pedido do califa omíada:

Andando el tiempo, la mezquita fue agrandada por al-Walid b. Abd al-Malik,<sup>1258</sup> encargándose de la obra Umar b. Abd al-Aziz,<sup>1259</sup> que le prestó gran belleza, esmerándose en la construcción, utilizando mármol y teca dorada. Al-Walid envió al rey de los bizantinos el siguiente recado: “Quiero ensanchar la mezquita de nuestro Profeta, así pues, ayúdame.” El otro le mandó alarifes y ochenta mil meticales de oro.<sup>1260</sup>

A riqueza de informações, em relação a quem tomou a iniciativa de cada uma das modificações à construção original, e como elas foram feitas parece demonstrar que houve a preocupação de registrar por meio da escrita a história de todas as reformas, desde os primórdios da comunidade islâmica. Ibn Battuta descreve as sucessivas modificações com luxo de detalhes e, curiosamente, Ibn Khaldun, em um capítulo dedicado à arquitetura, que chama de “arte da construção”, refere-se aos arquitetos bizantinos que participaram da reforma da mesquita de Medina, alegando que essa presença se fez necessária porque estando o império árabe-muçulmano na sua fase inicial, ainda não contava com especialistas do nível dos que podiam ser encontrados em Bizâncio. Diz assim:

Cuando el imperio se halla en el primer periodo de su existencia y conserva todavía la rudeza de la vida nómade, se ve obligado a traer del extranjero los arquitectos y obreros que le hacen falta. Eso es lo que le había sucedido al califa Al Walid Ibn Abd-el-Melik, cuando se decidió a construir la mezquita de Medina, la de Jerusalén y la de Damasco, que lleva su nombre. Pues tuvo que pedir al rey de los griegos en Constantinopla obreros hábiles en el arte de la construcción, y ese soberano envió un buen número de ellos y le facilitó así llevar su proyecto a feliz término.<sup>1261</sup>

<sup>1258</sup> Al-Walid b. Abd al-Malik (675-715), califa do ramo dos marwanidas, da primeira dinastia do Islã, a dos omíadas, ficou conhecido como um grande construtor. Ele mandou levantar, entre outras, a famosa mesquita de Damasco, conhecida como “dos omíadas”, e reconstruiu, tal como relata Ibn Battuta, a mesquita de Medina, assim como também a da Cúpula do Rochedo e al-Aqsa. Durante o seu reinado, o Islã continuou a expansão, tendo começado a conquista de al-Andalus, no Ocidente, e anexado o Sind e a Transoxiana, no Oriente. (Ver: **SOURDEL**, Janine; **SOURDEL**, Dominique. *Dictionnaire historique de l’Islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004, p. 848)

<sup>1259</sup> Umar b. Abd al-Aziz (? - 720), califa da dinastia dos omíadas que governou entre 717 e 720, com fama de homem devoto e respeitoso da Lei. Ao contrário dos antecessores, não priorizou as operações de conquista de novos territórios, mas a política de incentivo às conversões, procurando dar resposta a muitas reivindicações dos novos convertidos, que se sentiam tratados como cidadãos de segunda classe. Sem dúvida a sua passagem pelo poder ficou marcada na historiografia de forma especial, diferenciando-se dos outros califas omíadas pela sua atuação e pelo profundo conhecimento do *fiqh* e do *hadith*. Foi o responsável por uma das compilações de *hadith* mais antigas a chegar até os nossos dias. (Ver: **SOURDEL**, Janine; **SOURDEL**, Dominique. *Dictionnaire historique de l’Islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004, p. 828)

<sup>1260</sup> **IBN BATTUTA**. *A través del Islam*. Madri. Alianza. 2005, p. 227. (“Passando o tempo, a mesquita foi ampliada por al-Walid b. Abd al-Malik, encarregando-se da obra Umar b. Abd al-Aziz, que lhe conferiu grande beleza, esmerando-se na construção, utilizando mármore e teca dourada. Al-Walid enviou ao rei dos bizantinos o seguinte recado: “Quero alargar a mesquita de nosso Profeta, portanto, ajude-me”. O outro mandou-lhe mestres de obras e oitenta mil ‘meticais’ de ouro.”)

<sup>1261</sup> **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 723. (“Quando o império se encontra no primeiro período de sua existência e conserva ainda a rudeza da vida nómade, se

Uma das ampliações da mesquita de Maomé foi feita para englobar, dentro do espaço da mesma, as casas das esposas do Profeta, que deviam ser contíguas à dele:

Al-Walid dispuso que el templo se extendiese sobre las viviendas de las esposas del Profeta, por lo cual Umar compró casas que acrecentaron el recinto en tres direcciones, pero cuando le tocó el turno a la fachada de la alquibla (sur) Ubayd Allāh b. Abdallāh b Umar se negó a vender la casa de Hansa,<sup>1262</sup> dilatándose la negociación hasta que Umar pudo comprarla (...) <sup>1263</sup>

Nessa ampliação da mesquita, incorporando as casas das esposas do Profeta, teria surgido, segundo o relato de Ibn Battuta, o *mihrab*, elemento decorativo que efetivamente é originário da época omíada e que serve de muro de fundo às salas de oração, mas cuja função principal é indicar a direção de Meca,<sup>1264</sup> para orientar a *qibla*. Também nessa reforma teria surgido o minarete (em árabe *manâr*), torre de onde é feito o chamado às cinco orações diárias e que, junto com as cúpulas, conferem às mesquitas a sua fisionomia característica e cumprem ao mesmo tempo uma função ritual e estética:

Igualmente Umar dotó a la mezquita de cuatro alminares, cada uno en una esquina. Uno de ellos alzándose sobre la residencia de Marwān y como quiera que a esta casa fue a residir Sulaymān b. Abd al-Malik y en momento de la llamada a la oración el almuédano quedaba por cima de él, ordenó derribar el alminar. También Umar hizo un *mihrab* y por eso se le achaca haber sido el primero que introdujo la innovación del *mihrab* en forma de hornacina.<sup>1265</sup>

---

vê obrigado a trazer do estrangeiro os arquitetos e operários que fazem falta. Isso é o que havia sucedido ao califa Al Walid Ibn Abd-el-Melik, quando se decidiu a construir a mesquita de Medina, a de Jerusalém e a de Damasco, que leva seu nome. Pois teve que pedir ao rei dos gregos em Constantinopla operários hábeis na arte da construção, e esse soberano enviou-lhe um bom número deles e facilitou assim levar seu projeto a feliz término.”) (Referencie-se que Ibn Khaldun fala também da ajuda bizantina na construção e reforma das mesquitas sagradas das cidades de Medina e Jerusalém quando explica o papel que as mesmas têm na vida do muçulmano. Nesse contexto afirma que o rei dos gregos ajudou aos muçulmanos a revesti-las de azulejos. Ver: **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 630.

<sup>1262</sup> Hafsa (? - 665). Filha do futuro califa Umar ibn al-Khattab, companheiro de Maomé e segundo califa, foi uma das esposas do Profeta, muito citada nos *hadith*. Ela era viúva de um coreixita muçulmano morto em Medina e foi pedida em casamento por Maomé pouco depois dele desposar Aisha, a filha de Abu Bakr, o primeiro califa. Foi a sua quarta esposa. (Ver: **SOURDEL**, Janine; **SOURDEL**, Dominique. *Dictionnaire historique de l’Islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004, p. 325)

<sup>1263</sup> **IBN BATTUTA**. *A través del Islam*. Madri. Alianza. 2005, p. 227. (“Al-Walid determinou que o templo se estendesse para além das residências das esposas do Profeta, pelo qual Umar comprou casas que ampliaram o recinto em três direções, mas quando foi a vez da fachada da alquibla (sul) Ubayd Allāh b. Abdallāh b Umar negou-se a vender a casa de Hafsa, dilatando-se a negociação até que Umar pôde comprá-la (...)”)

<sup>1264</sup> Mais informações: **SOURDEL**, Janine; **SOURDEL**, Dominique. *Dictionnaire historique de l’Islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004, pp. 569-570.

<sup>1265</sup> **IBN BATTUTA**. *A través del Islam*. Madri. Alianza. 2005, p. 227. (“Igualmente Umar dotou a mesquita de quatro minaretes, cada um em uma esquina. Um deles alçando-se sobre a residência de Marwān e como quer que seja a esta casa foi residir Sulaymān b. Abd al-Malik e como no momento da chamada à oração o almuadem ficava mais acima que ele, ordenou derrubar o minarete. Umar também fez um *mihrab* e por isto se lhe atribui a iniciativa de ter sido o primeiro que introduziu a inovação do *mihrab* em forma de nicho.”)

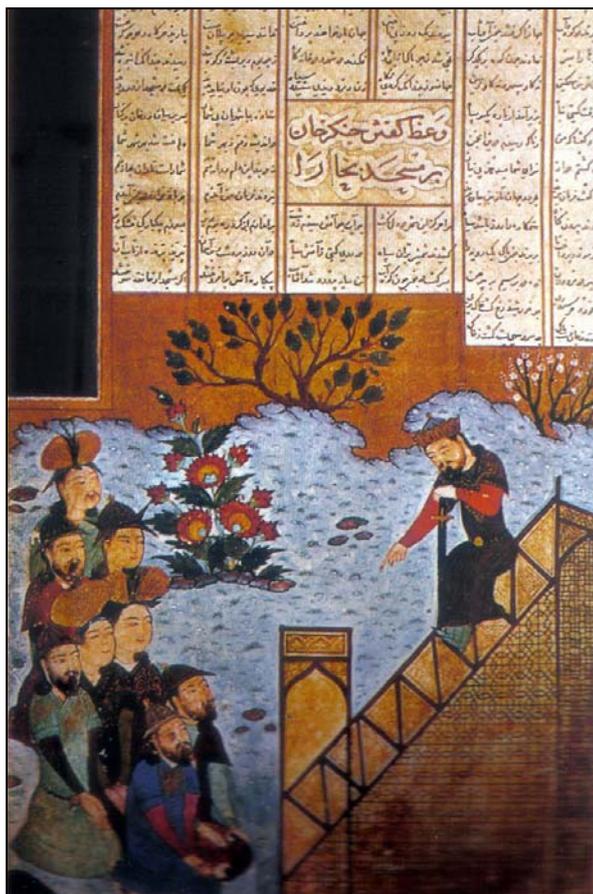


Figura 24. *A função do minbar*

A partir do exemplo do profeta, que se utilizava de um simples tronco para se dirigir aos seus companheiros, surgiu o minbar, uma espécie de púlpito utilizado pelos monarcas. A iluminura mostra Genghis Khan dirigindo-se aos seus súditos, na mesquita de Bujara.

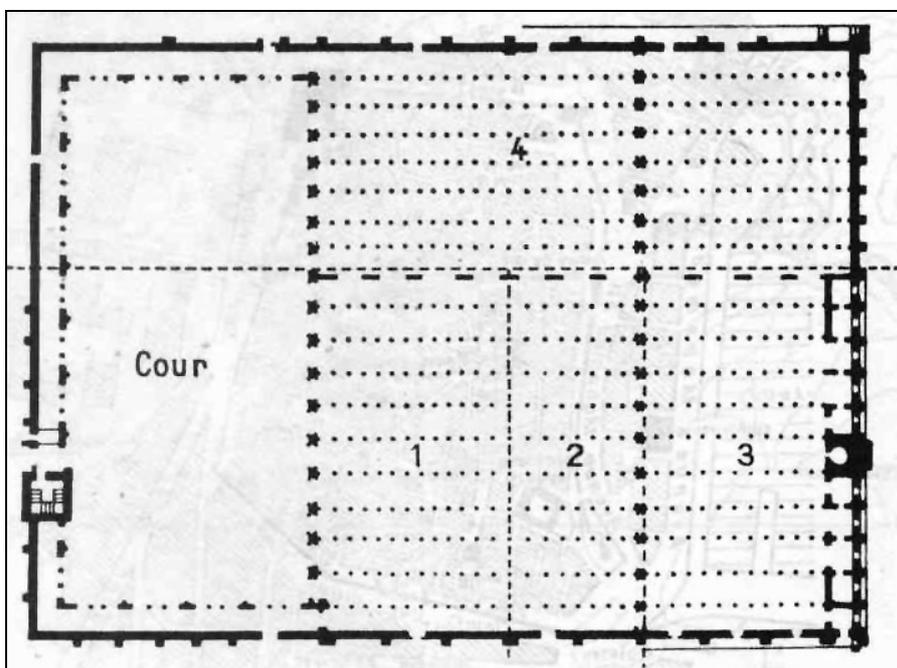


Figura 25. *Mesquita de Córdoba*

Belo representante arquitetônico do califado omíada de al-Andalus, a Mesquita de Córdoba foi sucessivamente ampliada ao longo dos séculos, como mostram na figura os números 1, 2, 3 e 4 que correspondem a essas ampliações. Observa-se, à esquerda, o grande pátio com a porta de entrada e, à direita no ângulo inferior, a *qibla*.

A primeira mesquita continuou a ser submetida a reformas e ampliações durante todo o período do califado de Damasco, adquirindo o caráter monumental característico das construções desse período.



Ibn Battuta se detém, na *rihla*, na descrição do tronco sobre o qual Maomé pregava e fazia as suas intervenções, e que – sofisticado e estilizado em épocas posteriores – passou a chamar-se *minbar*, constituindo uma peça fundamental da grande mesquita das sextas-feiras, conhecida também no Ocidente, porém em referência a um paralelismo inadequado, pelo nome de mesquita-catedral. Com o tempo, o *minbar* adotou a forma de cadeira com degraus, à qual se chega depois de subir uma pequena escada. Espécie de trono ocupado pelos sucessores do Profeta, foi sempre a partir dele que se fizeram as grandes proclamações à comunidade e se adotaram as principais decisões, servindo como símbolo de soberania e poder.

Ibn Battuta cita as Tradições, que falam do Enviado predicando junto a um tronco de palmeira na mesquita por ele construída. Esse rústico púlpito, que o viajante chama de “ilustre *minbar*”, foi substituído por um outro mais formal, ainda em vida de Maomé. O fato fez com que o tronco começasse a gemer com lástima. Para consolá-lo, “cuentan que el Profeta bajó a él, lo abrazó y así calló. Entonces dijo Mahoma: “De no haberlo yo requerido, habría seguido sus quejas hasta el día de la resurrección.”<sup>1266</sup> Sobre quem construiu o *minbar* santo, Ibn Battuta diz existirem controvérsias. Porém, alega saber-se que foi fabricado de madeira de tamarindo (outros dizem que era tamarisco), e que tinha três degraus. O Profeta sentava-se no mais alto de todos, colocando seus “pré-claros pés” no do meio.<sup>1267</sup>

O exemplo da organização primitiva da comunidade no despontar do islamismo foi recolhido, ritualizado e imitado pelos muçulmanos que fizeram da mesquita das sextas-feiras o eixo de sua vida social e religiosa. A disposição espacial que Maomé deu à primeira mesquita e o ritual que ele estipulou para as orações influenciaram a forma arquitetônica dos santuários e das próprias cidades. Referencie-se que uma das características que mais chama a atenção aos ocidentais é que a mesquita não possui nenhuma fachada diferenciada, a não ser a porta de entrada, em geral simples, não sendo fácil distingui-la do entorno.

Em relação ao ritual da oração do muçulmano, assinale-se que, à diferença do que acontece com outras religiões, ele exige determinadas condições que obrigaram a encontrar soluções espaciais concretas para poder preenchê-las. Essas exigências são basicamente três: em primeiro lugar, a orientação para Meca. Em segundo lugar, o estado de pureza ritual, obtido mediante as abluções maiores e menores. E em terceiro lugar, a existência de um lugar

<sup>1266</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam*. Madri. Alianza. 2005, p. 228. (“contam que o Profeta desceu até ele, o abraçou e assim calou-se. Então disse Maomé: ‘Se eu não o houvesse solicitado, teria continuado suas queixas até o dia da ressurreição.’”)

<sup>1267</sup> **ibid.**, p. 229.

amplo o suficiente para albergar na sexta-feira, dia sagrado do Islã, todos os fiéis durante a oração comunitária do meio-dia.<sup>1268</sup>

A exigência da pureza levou à construção de banheiros públicos (*hamams*<sup>1269</sup>) e fontes. A oração comunitária, como vimos, fez com que fossem construídas mesquitas maiores, as “mesquitas das sextas-feiras”, que conseguem acolher elevado número de fiéis; a convocatória à oração comunitária fez surgir funções específicas: a do *muwaqqit*, o funcionário que elabora os horários das preces, e a do *muecin*, que convoca à oração a partir de uma torre, a almádena ou minarete.<sup>1270</sup>

Além da mesquita maior, surgiram na paisagem muçulmana milhares de outras menores espalhadas pela cidade – nos locais de parada das caravanas, contíguas às salas de audiências nos palácios, junto aos *suq*, os mercados, nas *madrasas*, nas fortificações militares – servindo de santuário para as preces cotidianas e desempenhando outras funções, mais ou menos específicas. À medida que essas funções foram se diversificando e que um número maior de fiéis ia se aglutinando em volta delas, novas situações e demandas foram criadas, originando respostas arquitetônicas não previstas inicialmente. Foi assim que apareceram a *maqsurá*, espaço dentro da sala de oração, destinado ao uso particular do soberano, no auge do período abácida, e os anexos dedicados ao ensino do Corão ou destinados ao funcionamento das instituições jurídicas e políticas. Além desses anexos, outras construções, como hospitais e cantinas, também surgiram em volta, transformando a mesquita maior no coração de verdadeiros complexos arquitetônicos que constituíam o centro nevrálgico da cidade.

<sup>1268</sup> Pelo fato de rezar debruçado sobre o seu corpo e quase tocando o chão, o muçulmano também desenvolveu um acessório que passou a ser associado a sua cultura: o tapete; nele o fiel reza na sua cidade ou aldeia e ele também o acompanha nas viagens. A literatura recolhe lendas a respeito de tapetes “voadores”; eles também são muito utilizados na decoração, para cobrir as paredes, nas tendas, nas quais praticamente não há móveis. Tanto são usados pelos nômades, nos seus camelos, quanto pelos reis, nos seus tronos. Se diz que o califa al-Rashid possuía mais de vinte e dois mil tapetes esplendidamente decorados em seus palácios. Segundo o Corão, o Paraíso é um jardim florido; essa imagem está presente nos tapetes, que muitas vezes reproduziam os motivos florais dos jardins de seus donos. Os tapetes utilizados especialmente para a oração tinham um retângulo central, no qual estava assinalado um nicho com o ângulo da quibla, semelhante ao *mihrab* da mesquita. (Cf. Atlas Culturales del Mundo. *El Antiguo Islam*. V. 2. Barcelona: Ediciones Folio, 1997. p. 174-180.)

<sup>1269</sup> O *hammam* era um dos locais mais importantes da cidade do ponto de vista do convívio social. Os contatos sociais entre os vizinhos do bairro aconteciam no *hammam*. Nele, os homens conversavam de forma informal sobre assuntos de trabalho, da política e da vida local, e as mulheres encontravam um lugar para o lazer e o descanso. Os dias de uso das mulheres e dos homens eram indicados do lado de fora, na porta dos *hammans*.

<sup>1270</sup> A necessidade de determinar a posição relativa a Meca fez com que em muitas cidades fossem construídos observatórios astronômicos e levou ao surgimento de regulamentações a respeito de como deviam ser edificadas as mesquitas e cumpridas as exigências litúrgicas. Entre essas orientações estava a necessidade de construir uma sala de oração estendida ao longo do prédio, com um nicho (*mihrab*) para indicar a *qibla*, além de um púlpito (*minbar*) a partir do qual o *imam* pronuncia sua exortação (*jutba*) antes da oração das sextas-feiras.

Ibn Khaldun fala da *maqsura* no capítulo da *Muqaddimah* que dedica ao estudo dos “emblemas da realeza”.<sup>1271</sup> Ele afirma que “el aposento aislado (*bait el-macsura*) en la mezquita, donde el sultán ora durante los oficios (públicos) es un recinto que encierra el *mihrab* y todo lo que a él se anexiona”.<sup>1272</sup> E afirma que a primeira *maqsura* foi construída por Muhawiya Ibn Sofyan<sup>1273</sup> em consequência do atentado de um jaridjita<sup>1274</sup> “que le había asestado un espadazo. La historia de este suceso es bien conocida.”<sup>1275</sup> O historiador conta, a seguir, que, a partir de então, todos os califas mantiveram o uso da *maqsura*, “que se convirtió entonces em uma regla para distinguir al sultán del pueblo durante la oración”.<sup>1276</sup> E faz uma reflexão a respeito dessa manifestação de poder:

La creación de la *macsura* data de la época en que el imperio cobra su potencialidad y el lujo alcanza cierto desarrollo. Igual que las demás manifestaciones que contribuyen a la ostentación de la soberanía. Tal ha continuado la cosa a través de todas las dinastías musulmanas, y a pesar de la desintegración del imperio abácida, y los numerosos reinos que surgieron luego, se mantuvo siempre en los países de Oriente. Después de la caída de la dinastía omeya que reinaba en España, los reyezuelos de Taifas que prevalecieron en las ciudades y provincias de esta península conservaron asimismo el uso de la *macsura*. (...) <sup>1277</sup>

Referencie-se que na época dos califados de Damasco e de Bagdá e mesmo no período dos fatímidas e dos mamelucos no Egito, a mesquita das sextas-feiras dobrava em tamanho o palácio real, também situado no seu entorno. E em função da importância que tinha para a vida política da comunidade, progressivamente foi sendo ampliado o espaço central da própria mesquita, onde estão situados o *minbar* e o *mihrab*.<sup>1278</sup> Lembre-se que o soberano tinha ao mesmo tempo funções religiosas e políticas e era, pelo menos idealmente, quem organizava a

<sup>1271</sup> **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987 (Cap. XXXV, Livro Terceiro, pp. 321-608)

<sup>1272</sup> **ibid.**, p. 490. (“o aposento isolado (*bait el-macsura*) na mesquita, onde o sultão ora durante os ofícios (públicos) é um recinto que contém o *mihrab* e tudo o que a ele se anexa”)

<sup>1273</sup> Muhawiya Ibn Sofyan (605-680), figura importante nas etapas iniciais do Islã, filho de uma das famílias mais ricas de Meca, companheiro de Maomé e fundador da dinastia omíada. (Mais informações: **SOURDEL**, Janine; **SOURDEL**, Dominique. *Dictionnaire historique de l’Islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004, pp. 592-593.

<sup>1274</sup> jaridjita – membro de uma das seitas xiitas.

<sup>1275</sup> **ibid.** (“que lhe havia desferido um golpe de espada. A história deste acontecimento é bem conhecida.”)

<sup>1276</sup> **ibid.** (“que se converteu então numa regra para diferenciar o sultão do povo durante a oração.”)

<sup>1277</sup> **ibid.** (“A criação da *macsura* data da época em que o império recupera sua potencialidade e o luxo alcança certo desenvolvimento. Igual que as demais manifestações que contribuem para a ostentação da soberania. Da mesma forma continuou a coisa através de todas as dinastias muçulmanas, e apesar da desintegração do império abássida, e dos numerosos reinos que surgiram depois, se manteve sempre nos países do Oriente. Depois da queda da dinastia omeya que reinava na Espanha, os reis de Taifas que prevaleceram nas cidades e províncias desta península conservaram o uso da *macsura*.”)

<sup>1278</sup> Além desses elementos arquitetônicos surgiram, também, formas decorativas que faziam uso de formas geométricas ou da caligrafia árabe (em geral citações do Corão, mas também trechos de poesias, como acontece na Alhambra, em Granada, antiga capital do sultanato nasri).

oração coletiva e o pregador que se dirigia aos fiéis. Desde o *minbar* ele falava de todos os assuntos com os súditos.

Quando as cidades cresciam muito, ou nos casos em que elas já foram projetadas para uma população de grande porte, várias mesquitas cumpriam o papel de *djami*.<sup>1279</sup> No caso de Bagdá, por exemplo, a cidade já fora projetada para ter duas grandes mesquitas das sextas-feiras, correspondendo às duas margens do rio Tigre; no século X, elas já eram quatro e o número continuou a aumentar com a passagem dos anos e o crescimento demográfico da área.<sup>1280</sup>

A fisionomia particular das mesquitas contribuiu para que as cidades muçulmanas do Medievo começassem a definir uma personalidade própria e os soberanos que procuravam ficar conhecidos por sua devoção vangloriavam-se de terem contribuído para sua multiplicação.

Tendo sido o próprio Maomé um mercador, o comércio, ao contrário do que acontecia na Cristandade, era uma atividade valorizada e o *suq* (mercado) sempre recebeu nas cidades árabe-muçulmanas um tratamento especial, traduzido, do ponto de vista espacial, na localização nas proximidades da mesquita maior. Dentro dele a população encontrava o necessário para suprir todas as necessidades. O lugar mais nobre era ocupado pelas livrarias<sup>1281</sup> – em consonância com o importante papel desempenhado pela busca do conhecimento na cultura muçulmana; depois vinham os locais onde era possível adquirir tecidos, perfumes, alimentos e também ver artesãos trabalhando.

En las ciudades de origen pre-islámico y durante las primeras épocas del Islam, las actividades comerciales ocupaban los mismos sitios comerciales de la época romana. Pero gradualmente la gran calle comercial acolumnada se transformó espontáneamente en zocos tortuosos donde las arcadas fueron ocupadas por las tiendas, la calzada fue invadida por los puestos de comercio (como en el caso de Damasco).<sup>1282</sup>

<sup>1279</sup> Na mesquita das sextas-feiras, por mais amplo que fosse o espaço central, não entravam grandes multidões. Para responder à necessidade de um espaço maior, requerido em ocasiões especiais, como as festas canônicas, o povo se congregava ao ar livre, em um oratório chamado *musalla*. Essas orações ao ar livre exigiam só boas condições topográficas – um espaço plano, amplo e despejado – e um *mihrab* (provisório ou permanente, muitas vezes aberto em um muro), para fixar a direção de Meca.

<sup>1280</sup> Mais informações: SOURDEL, Janine; SOURDEL, Dominique. *Dictionnaire historique de l'Islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004, pp. 587-590.

<sup>1281</sup> Ibn Khaldun dedica um capítulo da *Muqaddimah* à arte da Livraria, fazendo uma reflexão sobre o papel dos copistas, que tomavam grandes cuidados com a transcrição das recopilações científicas e demais escritos. Lamenta que a situação nesse momento, no século XIV – com um Iraque decadente, al-Andalus sob ameaça de desaparecer e o Magreb com a sua civilização “em ruínas” – esteja comprometendo o desenvolvimento dessa arte e a própria sobrevivência dos manuscritos. (Ver: IBN JALDUN. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 746-748)

<sup>1282</sup> YOUSSEF HOTEIT, Aida. *Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica*. Tese de doutorado defendida em 14 de setembro de 1993 no Departamento de Urbanismo e Ordenação do Território da Escola Técnica Superior de Arquitetura de Madri. Orientadores: Catedráticos D. Fernando Chueca Goitia y D. Juan Jesús Trapero Ballester. (“Nas

Em resposta às indagações iniciais, pode-se afirmar, em função do que foi visto, que as cidades islâmicas possuem, de fato, elementos característicos, decorrentes da forma como essa cultura moldou o espaço.<sup>1283</sup> O mais significativo desses elementos é a centralidade da mesquita maior, cenário privilegiado de práticas religiosas comuns e das atividades coletivas não rituais. Lembre-se que a mesquita e a *madrassa* a ela associada também tinham funções docentes e administrativas. Não só eram os locais do aprendizado da língua árabe, do Corão e da ciência, mas também nela se celebravam os contratos matrimoniais e funcionava a justiça. Essas amplas funções, além da centralidade espacial, levaram a comparar a mesquita ao núcleo de uma célula, pois constituía o eixo vital de toda a cidade.

A partir do privilegiado núcleo central existe uma hierarquia no espaço circundante, fruto da maior ou menor proximidade com o próprio santuário, que leva a situar o palácio real e o *sug* nas redondezas. O conglomerado arquitetônico central constitui a área da vida espiritual, coletiva e pública por excelência; em contraponto a ele, o espaço dos bairros residenciais corresponde às áreas de primazia da vida privada. Semelhantes a um tecido denso, eles se caracterizam pelas ruas irregulares e cada vez mais estreitas. Finalmente, os setores periféricos, dedicados às atividades ruidosas e sujas. Eles ficavam contíguos às muralhas, elemento de função eminentemente defensiva, mas de importância também simbólica, ao assinalar o limite entre o espaço exterior e interior da cidade,<sup>1284</sup> definindo quem fazia parte da comunidade e quem estava fora dela. Como consequência da hierarquia espacial que organiza as cidades islâmicas, elas apresentam similitudes físicas, apesar das diferenças climáticas e geográficas.

---

cidades de origem pré-islâmica e durante as primeiras épocas do Islã, as atividades comerciais ocupavam os mesmos locais da época romana. Porém, gradualmente, a grande rua comercial com colunas se transformou espontaneamente em mercados tortuosos onde as arcadas foram ocupadas pelas lojas, a calçada foi invadida pelos postos de comércio (como no caso de Damasco.”)

<sup>1283</sup> Um desses espaços característicos é o cemitério. Eles estavam situados nas redondezas da cidade, fora das muralhas, sem nenhuma cerca ou demarcação específica, do lado dos caminhos que conduziam às portas principais. Tratava-se de um espaço aberto para o além, onde os túmulos, assim como as mesquitas, expressam em termos arquitetônicos o sentido litúrgico da *qibla*. Os corpos são enterrados em ângulo reto com a *qibla*, de maneira a ficarem de cara para Meca se colocados de lado. Assim, o crente desfruta da mesma relação material com a *qibla* tanto em vida como depois de morto. O cemitério visualmente é um jardim, um jardim funerário, um símbolo muito profundo do Islã. Remete ao Jardim do Paraíso. Grama, flores e árvores são parte inseparável do culto muçulmano aos mortos. (Ver: **YOUSSEF HOTEIT**, Aida. *Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica*. Tese de doutorado defendida em 14 de setembro de 1993 no Departamento de Urbanismo e Ordenação do Território da Escola Técnica Superior de Arquitetura de Madri. Orientadores: Catedráticos D. Fernando Chueca Goitia y D. Juan Jesús Trapero Ballesterro, p. 37)

<sup>1284</sup> O número de portas da cidade dependia da sua importância e da estrutura do terreno. As pequenas tinham em geral só uma, favorecendo a sua defesa, porque em geral era nas portas, os locais mais vulneráveis das muralhas, onde costumavam concentrar os ataques os assaltantes. As portas cumpriam, também, uma função fiscal, pois nelas eram cobrados os impostos às mercadorias que ingressavam na cidade, e, às vezes, também às que saíam. (Ver: **YOUSSEF HOTEIT**, Aida. *Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica*. Tese de doutorado defendida em 14 de setembro de 1993 no Departamento de Urbanismo e Ordenação do Território da Escola Técnica Superior de Arquitetura de Madri. Orientadores: Catedráticos D. Fernando Chueca Goitia y D. Juan Jesús Trapero Ballesterro p. 39)

A respeito do conceito de semelhança ou identidade entre diferentes cidades, é significativo o uso que dele faz Ibn Khaldun. Ao se referir às cidades que se parecem entre si, ele não se guia pela localização nem pela arquitetura, mas pelos costumes dos seus habitantes. No capítulo em que estuda a forma como o desenvolvimento e a riqueza de uma cidade influenciam as artes – entendendo “artes” em sentido amplo, incluindo a arte dos livreiros, a música, o canto, a fabricação de tecidos, a perfumaria, a arquitetura –, o historiador afirma que Túnis (sua cidade natal) assemelha-se às cidades de al-Andalus e também ao Cairo, porque culturalmente está sob a influência de ambas as regiões. Começa elogiando a perfeição atingida pelas artes em al-Andalus:

Las artes en España alcanzaron la perfección, gracias al esmero que se había puesto en su mejoramiento y a los cuidados en su ornamentación. Por eso dichas artes han conferido a la civilización española un tinte tan firme que sólo desaparecerá junto con ella. Es así como la tintura de una tela, cuando se há impregnado bien, persiste tanto como la tela misma.<sup>1285</sup>

A seguir, refere-se à situação na Tunísia:

Túnez se asemeja a las ciudades españolas, desde ese punto de vista. La civilización allí había hecho grandes progresos bajo la dinastía de los Sandhadja (Zirides) y luego bajo la de los Almohades (hafsidas) y las artes de todo género habían alcanzado un alto grado de perfección. Esta ciudad permanecía, no obstante, a ese respecto en un estado de inferioridad, si se la comparaba con las ciudades españolas. Pero la proximidad de Egipto y el número de viajeros que transitan cada año entre este país y la Mauritania, ha tenido por resultado la introducción de una multitud de prácticas manuales que ha servido para multiplicar el número de las artes que ya existían en dicha ciudad.<sup>1286</sup>

A influência do Egito não se deve, exclusivamente, aos viajantes que ano após ano vão e vêm de um país a outro, do Oriente para o Magreb. Também há a influência dos tunisinos que lá vivem e que, ao retornarem ao seu país de origem, trazem consigo novos costumes:

<sup>1285</sup> **IBN JALDUN.** *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 712. (“As artes na Espanha alcançaram a perfeição, graças ao esmero que se havia dedicado à sua melhoria e aos cuidados na ornamentação. Por isso ditas artes conferiram à civilização espanhola uma marca tão firme que só desaparecerá junto com ela. É assim como a tinta de uma tela, quando se impregnou bem, persiste tanto quanto a tela mesma.”)

<sup>1286</sup> **IBN JALDUN.** *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 712. (“Túnis se assemelha às cidades espanholas, desde esse ponto de vista. A civilização ali havia feito grandes progressos sob a dinastia dos Sandhadja (Zirides) e depois sob a dos Almôades (hafsidas) e as artes de todo gênero tinham alcançado um alto grau de perfeição. Esta cidade permanecia, não obstante, a esse respeito num estado de inferioridade, se comparada com as cidades espanholas. Mas a proximidade do Egito e o número de viajantes que transitam cada ano entre este país e a Mauritania tiveram por resultado a introdução de uma multiplicidade de práticas manuais que têm servido para multiplicar o número das artes que já existiam na dita cidade.”)

Los tunecinos a veces residen en El Cairo por espacio de algunos años y a su retorno traen las costumbres del lujo egipcio y el conocimiento de las artes del Oriente que más les agradan. De ahí resulta que, en este aspecto, Tunis se asemeja a El Cairo. Se parece asimismo a las ciudades españolas, porque la mayor parte de sus habitantes descienden de nativos de España oriental que vinieron a refugiarse cuando la gran emigración que tuvo lugar en el siglo VII. Las artes se han mantenido de esa manera en Túnez, aunque al presente esta ciudad no se halla en un estado de prosperidad que pudiera justificar su existencia.<sup>1287</sup>

Com essa idéia de Ibn Khaldun está de acordo o raciocínio de Abu Lughod, para quem “cities are processes, not products”.<sup>1288</sup> Nesse sentido, as artes que florescem nas cidades sem dúvida contribuem para dar-lhes uma personalidade particular, com desdobramentos no espaço urbano e perfeitamente podem suscitar paralelismos como os que, com seu bom senso, coloca Ibn Khaldun para seus leitores ao comparar os ofícios e as artes das cidades de al-Andalus, do Magreb e do Oriente, representado, neste caso, pelo Egito.

Mas as reflexões que o historiador fez a respeito da cidade foram além dessas observações. Ao analisar a civilização humana como prelúdio do estudo da história, ele se debruça sobre o surgimento da civilização e coloca a cidade como o seu berço.<sup>1289</sup> Estuda também a cidade como espaço do poder. Ela permite o desenvolvimento da vida política. O seu destino está associado às vicissitudes e aos ciclos das dinastias reinantes. Tendo feito grande parte de suas observações no Norte da África e em al-Andalus, os seus espaços biográficos por excelência, Ibn Khaldun pode constatar pessoalmente que o destino das cidades está vinculado ao das dinastias que as fundaram ou que nelas se estabeleceram. A *Muqaddimah* mostra que não escapou à sua aguda capacidade de observação o fato que há cidades que sobrevivem à queda de seus soberanos, enquanto outras declinam, irremediavelmente, após o ocaso dos reinos que as fizeram florescer. Em que condições se dá cada um desses cenários?

Ibn Khaldun cita alguns requisitos para a sobrevivência da cidade: ela necessita de populações rurais próximas que possam compensar a diminuição demográfica posterior à

<sup>1287</sup> **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 712. (“Os tunisinos às vezes residem no Cairo por alguns anos e ao retornarem trazem os costumes do luxo egípcio e o conhecimento das artes do Oriente que mais lhes agradam. Daí resulta que, neste aspecto, Túnis se assemelha ao Cairo. Se parece também com as cidades espanholas, porque a maior parte de seus habitantes descendem de nativos da Espanha oriental que vieram refugiar-se quando da grande emigração que teve lugar no século VII. As artes se mantiveram dessa maneira em Túnis, ainda que no presente esta cidade não se encontre num estado de prosperidade que possa justificar sua existência.”)

<sup>1288</sup> **ABU-LUGHOD**, Janet. *The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance*. In: *International Journal of Middle East Studies*. vol 19. n. 2. (May 1987), p. 172 (“cidades são processos, não produtos”).

<sup>1289</sup> Ver capítulos 1 e 4.

queda da dinastia, “prolongando a sua existência”,<sup>1290</sup> ou vir a ser escolhida pela dinastia vencedora como capital. Nesse caso, a cidade não só não cairá em desgraça como poderá, inclusive, continuar a se desenvolver e prosperar. Ao crescer, irradiará a sua influência e, com o tempo, o conhecimento de um império irá se superpor ao outro, permitindo que a civilização atinja um desenvolvimento ainda maior.

O historiador associa a evolução da cidade à demografia, e afirma que quanto maior for a população de uma cidade, maior a demanda por produtos associados ao luxo, provocando assim o surgimento de novas profissões. Mas também associa a evolução da cidade ao excesso de produção: nas áreas urbanas, o produto do trabalho coletivo excede as necessidades dos trabalhadores; esse excedente “se emplea em satisfacer los hábitos de la comodidades y del lujo que dichos habitantes han contraído y para servir de aprovisionamento a otras ciudades (...) por la vía del trueque o de la compra”.<sup>1291</sup> Ao raciocinar dessa forma, ele aponta para uma questão que não está longe das conclusões da arqueologia moderna em torno da produtividade. Esses estudos de Ibn Khaldun, que vinculam a cidade à teoria de ascensão e queda dos impérios, são fundamentais para a compreensão do pensamento político khalduniano, e reforçam a percepção da cidade como local da civilização.

## 7. 1 – A CIDADE SAGRADA

Na primeira parte do capítulo, viu-se que o espaço urbano muçulmano se organiza em torno da mesquita, coração da cidade. Veremos a continuação que essa organização espacial – do núcleo para a periferia – repete em escala macro: Meca, e em boa medida a Península Arábica, como um todo, aí incluída a cidade de Medina, constituem o núcleo, a principal referência espacial, ritual e simbólica, da vida do muçulmano. A cidade sagrada de Meca é o centro do mundo. “La Mecque est d’abord un état d’âme.”<sup>1292</sup>

Berço do Islã, Meca tem uma função ritual duplamente significativa, na oração e na peregrinação. Nas preces, porque é em direção a Meca que devem orientar o corpo os muçulmanos de todo o mundo durante as cinco orações diárias. E na peregrinação, porque é para ela que devem dirigir-se, pelo menos uma vez na vida, todos aqueles cuja saúde e posses

<sup>1290</sup> **IBN JALDUN**. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 610.

<sup>1291</sup> **ibid.**, p. 639. (“emprega-se em satisfazer os hábitos das comodidades e do luxo que ditos habitantes contraíram e para servir de aprovisionamento a outras cidades (...) pela via da troca ou da compra”)

<sup>1292</sup> **ZEGHIDOUR**, Slimane. *La Mecque, au coeur du pèlerinage*. Paris: Larousse, 2003 p. 7 (“Meca é, ainda, um estado da alma”).



assim o permitam, para cumprir com um dos cinco pilares do Islã, o *hajj*. Mas não é só nesta vida que Meca é a referência espacial e espiritual primordial de todo muçulmano: ela o acompanhará em toda a Eternidade já que determina, também, a orientação de seu túmulo. O corpo do fiel, envolto somente num pano branco, é enterrado deitado do lado direito, com o rosto orientado para a Cidade Sagrada.. Sem dúvida, esses fatores tornam a cidade um espaço de veneração especial.

Quase todos os povos consideram-se eleitos por Deus e ocupando terras privilegiadas, que constituem o centro do mundo. O Islã permitiu aos árabes desenvolver uma cosmovisão que não só os tornou escolhidos de Allah como transformou a Península Arábica e cidade sagrada de Meca no eixo espiritual do vasto conglomerado humano formado pela *umma*, a comunidade de fiéis. À medida que a religião de Maomé se espalhava geograficamente, as novas populações que a abraçavam passavam a atribuir a esse espaço “um valor afetivo partilhado socialmente”,<sup>1293</sup> no sentido durkheimiano. Toda a relação entre a cidade de Meca e as diferentes partes do espaço muçulmano era elaborada a partir de fatores espirituais, como lembra Georg Simmel.

Esses fatores fizeram com que, ao representar o mundo habitado, mesmo incorporando as influências grega, iraniana e indiana, o Islã tenha imposto ao centro um ligeiro deslocamento, para que – em correspondência com os desígnios divinos – ele pudesse ser ocupado pela cidade de Meca, o principal local santo da Península Arábica. A representação da terra afirmava-se assim como muçulmana, criando um novo pólo para o *oecumene*. E para reconhecer e fixar esses espaços, os mais privilegiados do globo, realizaram-se estudos dos itinerários exigidos pela peregrinação a Meca (*masalik*) e das terras sob domínio muçulmano (*mamalik*), dando origem a numerosas obras, recopiladas e ampliadas por sucessivos sábios ao longo de séculos, no Medievo islâmico.

O espaço é “a mais representativa das objetificações da sociedade”, na perspectiva de Milton Santos, já que no decurso do tempo cristaliza as marcas “das práxis acumuladas”.<sup>1294</sup> No caso da Península Arábica e das suas cidades santas, Meca e Medina, a paisagem – mesmo mudando para acompanhar as transformações da sociedade – ficava sob certos aspectos inalterada, dando a esses lugares uma auréola de atemporalidade e características de assumida permanência que atendiam às necessidades da espiritualidade da nova estrutura social do Islã.

<sup>1293</sup> DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989, p. 40.

<sup>1294</sup> SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. São Paulo: Edusp, 2004, p. 33.

Lembre-se que, quando Meca passou a ser destino da peregrinação ritual do Islã por determinação de Maomé, a cidade já tinha tradição no recebimento de peregrinos, adoradores de deuses pagãos e devotos de Hubal, divindade nabatéia, cujo santuário ficava na Pedra Negra,<sup>1295</sup> situada na Caaba. Nela, outros 360 ídolos, possivelmente representando os dias do ano, rodeavam aquela divindade.<sup>1296</sup> Desde épocas pré-islâmicas, os árabes saíam de todos os pontos da península em peregrinação para Meca, rodeando sete vezes a Pedra Negra, num rito conhecido como *umrah*. Na época do profeta,

parece que a Caaba já era um santuário consagrado a Alá, o Deus Supremo, e a convicção então disseminada tinha como característica afirmar que Alá era a mesma divindade que os monoteístas veneravam e que os árabes das tribos do Norte, fronteiriças ao império bizantino, que se tinham convertido ao cristianismo, costumavam empreender a *hajj* junto com os pagãos<sup>1297</sup>

O próprio Maomé fizera o *umrah* muitas vezes, antes de incorporá-lo aos rituais da religião que ele fundara, em um ato de sabedoria que ligou os muçulmanos às tradições árabes seculares, assegurando uma continuidade que se mostrou vital para o sucesso inicial do Islã.<sup>1298</sup> A partir dessa decisão, desde os primórdios da nova religião, os muçulmanos fazem durante a peregrinação as circunvoluções rituais em torno da Caaba (a Morada de Deus),<sup>1299</sup> que ocupa o centro da mesquita mais sagrada do Islã.<sup>1300</sup> O Profeta teria dito que “uma oração na Mesquita Santa (de Meca) equivale a cem mil preces”.

Meca já era conhecida, antes do advento do islamismo, por sua função de eixo comercial. Situada a meio caminho entre o norte e o sul da Península Arábica, servia de local de encontro de caravanas descritas no Corão pelos nomes das estações do ano em que eram realizadas: a de inverno e a de verão. E era a encruzilhada para a qual convergiam comerciantes vindos da Ásia e da África, da Síria-Palestina, da antiga Babilônia, do Mar Vermelho e do Oceano Índico. Ptolomeu colocou-a no seu mapa-múndi com o nome de

<sup>1295</sup> Possivelmente um pedaço de meteorito.

<sup>1296</sup> ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva 2001, p. 51.

<sup>1297</sup> **ibid.**

<sup>1298</sup> Apesar de tudo isso, inicialmente Maomé ordenava que as preces diárias (salat) fossem feitas com o corpo voltado para Jerusalém, cidade santa dos “povos do Livro”, como chamava os judeus e os cristãos, expressando o seu desejo de introduzir os árabes na família monoteísta. (Ver: ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva 2001, p. 51)

<sup>1299</sup> As sete voltas do *tawaf* devem iniciar-se na Pedra Negra.

<sup>1300</sup> Os peregrinos também atiram pedras, 49 no total, em três pilares que representam o demônio. Todos os peregrinos vestem o mesmo traje simples, composto de dois pedaços de tecido branco sem costura, um amarrado na cintura e outro colocado sobre o ombro. Essa tradição representa a igualdade dos fiéis perante Allah.

Macoraba.<sup>1301</sup> Parte da importância devia-se também ao fato de Meca ser uma das etapas da rota das especiarias, através da qual os produtos do Oriente, em particular as valiosas essências, chegavam ao Mediterrâneo.

A sua relevância comercial e ritual não foi equivalente ao longo da história ao peso no plano político. Salvo em vida de Maomé e no período dos califas “bem guiados” (*rashidun*), nem Meca nem Medina tiveram para o Islã importância administrativa ou política. Coube a Damasco, Bagdá, e depois Cairo, Córdoba e várias cidades da Ásia Central e do Extremo Oriente desempenhar esse papel em épocas sucessivas e, por vezes, de forma simultânea, na fase da fragmentação posterior à queda dos abácidas. Mas jamais o Islã teve outro centro espiritual com significado similar aos Lugares Santos da Península Arábica.

Le glissement du califat depuis Damas jusqu'à Bagdad, s'il a fait retrouver les anciennes traditions irano-mésopotamiennes quant à la position centrale de ces pays, n'a pas empêché le Islam, en tant que religion, de contester ce choix, et jamais la *qibla* ou pôle de la foi n'a été tout à fait oubliée au profit du pôle politique.<sup>1302</sup>

Referencie-se que o fato de Meca (e a Península Arábica, de modo geral) ser o centro religioso inquestionável do mundo islâmico, enquanto que Damasco, Bagdá e Cairo, entre outros, exerciam a função de centros políticos, pode ter contribuído para que a percepção do mundo islâmico como unitário não fosse afetada pela divisão política do império: o eixo espiritual era alheio e ficava distante das vicissitudes do plano político.

Se o Islã é uma religião que ordena e hierarquiza o seu espaço, tendo como eixo de referência a cidade sagrada de Meca, que papel cabe a Jerusalém? A rigor, para os muçulmanos, o caso de Jerusalém (*al-Quds*) é especial. Poucos anos após a morte de Maomé, a então pequena cidade foi conquistada pelo Islã junto com outros territórios sob domínio bizantino. Nessa época era conhecida pelo nome árabe de *Bayt al-Maqdis*, isto é, Casa do Templo, implicando uma conotação de santidade (do qual deriva o nome posterior, *al-Quds*, que mantém a raiz semítica *qds*).

Os muçulmanos se interessaram particularmente pela esplanada em ruínas do templo de Herodes, que islamizaram batizando-a de *Masjid al-Aqsa*, tomando a expressão emprestada

<sup>1301</sup> Ver: HOUTSMA, M. Th, WENSINCK, <sup>a</sup> J. , LÉVI PROVENÇAL, E. GIBB, H.A. R., HEFFENING, W. (org.) *Encyclopédie de l'Islam. Dictionnaire Géographique ethnographique et biographique des peuples musulmans*. Tome III. Leiden: E.J. Brill: 1936, p. 507.

<sup>1302</sup> MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI e siècle, v. 2 (Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger)*. Paris: Éditions de l'EHESS, 2001, p. 528. (“Se o deslocamento do califado de Damasco a Bagdá promoveu a recuperação das antigas tradições irano-mesopotâmicas quanto à posição central dessas regiões, não impediu o Islã, como religião, de contestar essa escolha, e nunca a *qibla*, ou centro da fé, foi completamente esquecida em benefício do centro político.”)

de um versículo do Corão que fala do *Miraj*, o vô noturno de Maomé feito em companhia do arcanjo Gabriel (posteriormente foi construída nessa esplanada uma mesquita que leva o mesmo nome, *al-Aqsa*. Assumindo o legado cultural das duas religiões monoteístas de que se consideravam sucessores, inclusive o legado da vida e do martírio de Jesus, os muçulmanos do Medievo procuraram em Jerusalém vestígios do *Miraj*, durante o qual o Profeta ascendeu aos sete céus, a partir de um rochedo de Jerusalém. Durante essa visita, narrada sob diferentes formas em várias récitas medievais, Maomé manteve um encontro com Deus, do qual participou Moisés, e retornou posteriormente a Meca, onde o seu relato foi recebido com ceticismo pelos seguidores, à exceção de Abu Bakr. Atribui-se ao segundo califa *rashidun*, ou “bem guiado”, Umar ibn al-Khattab, a construção da Mesquita da Cúpula do Rochedo no local onde estaria localizado o ponto de partida para a ascensão de Maomé aos céus.<sup>1303</sup>

A partir de então, esses dois santuários e outros prédios, construídos posteriormente, principalmente na época do califado omíada, contribuíram para a islamização da cidade. O peso religioso de *al-Quds* aumentou em função das Cruzadas e da mítica epopéia de Saladino, que retirou a cidade das mãos dos infiéis, recuperando-a para o Islã; porém Jerusalém nunca teve para a comunidade muçulmana o mesmo peso que Meca e Medina.

Ibn Battuta faz uma descrição de Jerusalém e afirma que lá se encontra o terceiro mais importante e nobre santuário do Islã, depois das mesquitas sagradas de Meca e Medina. Informa, também, que o Enviado de Deus subiu aos céus a partir de Jerusalém e fala da destruição das muralhas por parte de Saladino:

La plaza es grande, ilustre y edificada en piedra labrada. El piadoso y distinguido rey Salah ad-Din [Saladino] al Ayyubi – Dios le recompense por lo mucho que hizo por el Islam – cuando reconquistó la ciudad inició la demolición de algunos lienzos de sus murallas, lo que fue rematado por al-Malik az-Zâhir, temiendo que cristianos fueran contra ella y allá se fortificasen.<sup>1304</sup>

O viajante tangerino comenta que a cidade não tinha nenhum rio, fato que fez com que o emir de Damasco de sua época, Sayf ad-Din Tankiz, por esses anos realizasse a obra que permitiu levar água para Jerusalém. Seguindo o padrão descritivo utilizado ao chegar às cidades visitadas, a *rihla* também descreve as duas famosas mesquitas de Jerusalém, *al-Aqsa* e

<sup>1303</sup> Mais informação, ver: SOURDEL, Janine. SOURDEL, Dominique. *Dictionnaire historique de l’islam*. Paris: Presses Universitaires de France, PUF, 1996, pp. 430-432 e 578.

<sup>1304</sup> IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Madri. Alianza. 2005, p. 167. (“A praça é grande, ilustre e edificada em pedra trabalhada. O piedoso e distinguido rei Salah ad-Din [Saladino] al Ayyubi – Deus o recompense pelo muito que fez pelo Islã – quando reconquistou a cidade, iniciou a demolição de alguns trechos de suas muralhas, o que foi concluído por al-Malik az-Zâhir, temendo que cristãos fossem contra elas e ali se fortificassem.”)

a da Cúpula do Rochedo. Da primeira assinala que possui beleza inigualável, e que se afirma que “no hay en la Tierra toda una mezquita más grande”,<sup>1305</sup> estando coberta, em certas áreas, por tetos “perfectísimamente trabajados y de factura excelente, con panes de oro y colores espléndidos”.<sup>1306</sup>

A respeito da mesquita da Cúpula do Rochedo afirma que se trata de “uno de los más portentosos, perfectos y sorprendentes edificios por su forma. Reúne una porción de hermosuras, habiendo tomado algo de cada maravilla”.<sup>1307</sup> E acrescenta: “Toda su rotunda está pavimentada, como lo está su interior, con mármol de perfecta ejecución. Tanto por dentro como fuera hay variadas clases de adornos, tan espléndidos que se hace imposible describirlos.”<sup>1308</sup> A maior parte dessa decoração está recoberta de ouro, “con lo que la cúpula brilla como perlas de luz y resplandece con la intensidad del relámpago, cegándose la vista de quien la contempla en todo su esplendor”.<sup>1309</sup> Finalmente, a constatação de sua beleza: “La lengua humana no es capaz de describirla.”<sup>1310</sup> Não podia faltar, naturalmente, a menção ao rochedo a partir do qual Maomé subiu aos céus:

En medio del templete está la noble Roca que se menciona en las tradiciones, pues el Profeta ascendió desde ella al Cielo. Se trata de una roca sólida, cuya altura alcanza una braza. Bajo la Roca hay una cavidad de la capacidad de un pequeño cuarto, cuya altura es también de una braza y adonde se descende por una escalera. Allí hay un a modo de *mihrab*. En torno a la Roca existen rejas perfectamente hechas que la guardan: la más cercana a la Roca es de hierro, de factura maravillosa; la otra es de madera.<sup>1311</sup>

Mas, se bem Jerusalém entrava na rota dos peregrinos e era percebida como cidade de devoção particular, o objetivo da peregrinação era chegar a Meca, ela sim o espaço sagrado por excelência. O fervor religioso que suscita no muçulmano essa cidade está bem retratado na *rihla* de Ibn Battuta, que dedica uma pormenorizada e rica descrição, de umas 45 páginas,

<sup>1305</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 167 (“não há, na Terra toda, uma mesquita maior”)

<sup>1306</sup> **ibid.** (“perfeitíssimamente trabalhados e de execução excelente, com painéis de ouro e cores esplêndidas”)

<sup>1307</sup> **ibid.** (“um dos mais portentosos, perfeitos e surpreendentes edifícios por sua forma. Reúne uma porção de belezas, tendo incorporado algo de cada maravilha”)

<sup>1308</sup> **ibid.** (“Toda sua rotunda está pavimentada, assim como seu interior, com mármore de perfeita execução. Tanto por dentro como por fora há variadas classes de adornos, tão esplêndidos que se torna impossível descrevê-los.”)

<sup>1309</sup> **ibid.** (“com o que a cúpula brilha como pérolas de luz e resplandece com a intensidade do relâmpago, cegando-se a vista de quem a contempla em todo seu esplendor.”)

<sup>1310</sup> **ibid.** (“A língua humana não é capaz de descrevê-la.”)

<sup>1311</sup> **ibid.** (“No meio do templete está a nobre Rocha que se menciona nas tradições, pois o Profeta ascendeu dela ao Céu. Se trata de um rochedo sólido, cuja altura alcança uma braçada. Debaxo da Rocha há uma cavidade do tamanho de um pequeno quarto, cuja altura é também de uma braçada e onde se desce por uma escada. Ali há uma forma de *mihrab*. Em torno da Rocha existem grades feitas com perfeição que a guardam: a mais próxima à Rocha é de ferro, de fato maravilhosas; a outra é de madeira.”)

à primeira peregrinação a Meca.<sup>1312</sup> O relato a respeito da chegada propriamente à cidade é antecedido de informações e histórias que vão definindo o estado de espírito especial que a cidade desperta em nosso viajante, muçulmano devoto. Sem dúvida, as diversas peregrinações à cidade santa da Península Arábica, e em particular a primeira, constituíram alguns dos atos mais transcendentais de sua intensa vida.

Na primeira viagem, estando no Egito, Ibn Battuta teve uma premonição: uma noite, hospedado na *zaguia*, do xeque Abu Abdallah al-Mursidi, na cidade de Fawwa, o seu anfitrião sugeriu-lhe que dormisse no teto, pois fazia muito calor.<sup>1313</sup> Enquanto dormia ao relento, Ibn Battuta sentiu-se transportado nas asas de um enorme pássaro, que voava em direção a Meca, seguia para o Iêmen e daí para o Oriente e para o sul, abandonando-o numa terra “verde e negra”.<sup>1314</sup> Surpreso com a visão que tivera, o viajante disse a si próprio que procuraria o xeque para ajudá-lo a desvendar o significado. Depois da prece do amanhecer, o viajante relatou o sonho ao venerável homem, que lhe disse:

“Harás la peregrinación a La Meca, visitarás el sepulcro del Profeta y recorrerás el país del Yemen, el Iraq, el país de los turcos y la India, donde permanecerás un largo período y encontrarás a mi hermano Dilsád al-Hindí, que te apaciguará de una pena en la que caerás.”<sup>1315</sup>

Tendo se despedido do *sheik*, Ibn Battuta continuou viagem e graças às bênçãos desse homem a sorte acompanhou-o em quase todos os momentos nos longos anos em que viveu fora de sua terra. E, à medida que se avança na leitura da *rihla*, constata-se que tudo o que foi anunciado pelo anfitrião se tornou realidade, inclusive o encontro na Índia e o consolo recebido, em consequência da morte de uma filha de Ibn Battuta, de um ano de idade.

Ainda no Egito e dirigindo-se ao Mar Vermelho com o intuito de atravessá-lo para chegar à cidade sagrada, Ibn Battuta hospedou-se um dia em Ajmim – onde visitou um templo conhecido pelo mesmo nome, construído em pedra, em cujo interior encontrou baixos-relevos

<sup>1312</sup> Ibn Battuta fez a primeira peregrinação a Meca em Sawwâl de 726 H (setembro de 1326), via Damasco e Jerusalém. Sai de Meca alguns meses depois, passando por Iraque, Juzistão, Fars, Tabriz, Kurdistan e a partir de Bagdá retorna a Meca, onde reside por três anos (de 727 H. a 730 H. = 1327 a 1330). Em continuação, retoma as viagens, dirigindo-se para o sul, visitando o Iêmen, e a cidade de Aden, na costa oriental africana. De lá regressa via Omã, no Golfo, e cumpre uma nova peregrinação em 1332. De Meca viaja para Egito, Síria, Anatólia, Rússia meridional e Constantinopla. Depois de uma curta estadia nessa cidade, retorna aos territórios então ocupados pela Horda de Ouro, chegando à Índia onde reside por quase dez anos.

<sup>1313</sup> Este episódio foi citado no Capítulo 5.

<sup>1314</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 139.

<sup>1315</sup> **ibid.** (“Farás a peregrinação a Meca, visitarás o sepulcro do Profeta e percorrerás o país do Iêmen, o Iraque, o país dos turcos e a Índia, onde permanecerás um longo período e encontrarás meu irmão Dilsád al-Hindí, que te apaziguará de uma pena na qual cairás.”)

e textos escritos “de los antiguos, incomprensibles en nuestros días”,<sup>1316</sup> e gravuras na pedra com representações do Universo. A seguir, chegou à “grande cidade de Hu”, à beira do Nilo, onde teve oportunidade de encontrar o xeque Abu M. Abdallah al-Hasani, que descreve como um dos homens mais piedosos que conhecera. Nesse encontro aconteceu outro sucesso, relatado pelo nosso viajante com certo assombro. O homem lhe perguntou a respeito de suas intenções, e Ibn Battuta respondeu que desejava visitar o “Sagrado Templo<sup>1317</sup> por la ruta de Yudda”,<sup>1318</sup> ao que respondeu o xeque: “Tal no harás en esta ocasión, asi que vuélvete porque tú cumplirás tu primera peregrinación por el camino de Siria.”<sup>1319</sup> Sem dar muita atenção às palavras do bondoso personagem, Ibn Battuta continua viagem até o porto de Aygãb, onde – tal como lhe previra o homem – não lhe foi possível embarcar. Obrigado a retornar ao Cairo, segue por terra até a Síria, e daí para Meca. Ibn Battuta comprova, assim, o acerto da predição do “noble chefe”: “Efectivamente, mi peregrinación primera tuvo lugar por la ruta siria, según me anunciara este venerable hombre, Dios le valga!”<sup>1320</sup>

Durante a viagem por terra para completar a primeira peregrinação a Meca, Ibn Battuta visitou várias cidades sírias, entre elas Gaza – da qual diz que não tem muralhas mas possui numerosas mesquitas –, Hebrón, onde fica a caverna com os túmulos de Abraão, Isaque e Jacó, que ele visitou, e Jerusalém. E chega a Damasco, cidade cuja beleza, diz, supera a de todas as outras, no outono de 1326. Brinda então o leitor com descrições detalhadas da cidade, das mesquitas, dos sábios que nelas lecionam, dos costumes locais e, finalmente, do itinerário habitual das caravanas, já que, para dirigir-se aos santuários do Islã na Península Arábica, ele se incorpora a uma delas.

A peregrinação era altamente ritualizada; a obra de Ibn Battuta mostra isso. No Cairo, ele descreve a ajuda que o sultão al-Malik an-Nasir – “de conducta generosa y grandes méritos”<sup>1321</sup> – outorgava anualmente aos peregrinos, particularmente aos pobres e desamparados:

En su honra basta haberse aplicado al servicio de los dos Santos Lugares del Islam [La Meca y Medina] y cuanto hacía cada año por ayudar a los peregrinos asignándoles camellos que transportaban la munición de boca y el agua para los

<sup>1316</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 139. (“dos antigos, incomprensíveis em nossos dias”)

<sup>1317</sup> A mesquita sagrada de Meca onde está a Caaba.

<sup>1318</sup> A rota de Yudda era a que se fazia por via marítima, cruzando o Mar Vermelho. (**IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 160)

<sup>1319</sup> **ibid.**, p. 160. (“Tal não farás nesta ocasião, portanto volta porque tu cumprirás tua primeira peregrinação pelo caminho da Síria.”)

<sup>1320</sup> **ibid.** (“Efectivamente, minha peregrinação primeira teve lugar pela rota síria, segundo me anunciara este venerável homem, Deus o valha!”)

<sup>1321</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 152. (“de conduta generosa e grandes méritos”)

pobres y desvalidos, o para cargar a rezagados y fatigados de caminar, tanto en la ruta egípcia como en la siria hacia La Meca.<sup>1322</sup>

Informa ainda que o sultão construiu uma grandiosa zaguía em Siryâqus, nos arredores do Cairo<sup>1323</sup>, e logo Ibn Battuta estabelece uma comparação entre ela e a que edificou Abu Inan no Magreb, “extramuros de su enaltecida capital la ciudad blanca (Fez)”,<sup>1324</sup> afirmando a superioridade da última, que “no tiene parejo en las tierras habitadas (...)”.<sup>1325</sup>

Assinale-se que é necessário atravessar o deserto, a *Badiyah al-Arab*, dominando toda a paisagem da península Arábica, para se ter acesso por terra aos lugares santos do Islã. O sistema de rotas de acesso através da *badiya* é controlado por grupos beduínos; sem eles a viagem não é possível, pois são ao mesmo tempo guias, caravaneiros, guardiões e também adversários de quem recusar a sua proteção forçada.<sup>1326</sup> No relato que Ibn Battuta faz de seu longo périplo pelos domínios do Islã, a travessia dos desertos ocupa um lugar de destaque, com descrições detalhadas dos itinerários, lendas e até tabus envolvendo as caravanas.<sup>1327</sup>

Depois de deixar Damasco com a caravana, Ibn Battuta relata a primeira travessia do deserto, no caso o jordaniano. Ela mostra o medo que despertava o vento *simún*, “cálido e envenenado”,<sup>1328</sup> que consome a água e não raramente tira a vida de muitos peregrinos. Uma vez superada a barreira desse deserto, chega-se a Medina, a primeira cidade santa visitada por quem faz a peregrinação pela rota síria.

A caravana chega a Medina de tarde, e logo dirige-se para a mesquita construída por Maomé, que já na altura em que é visitada pelo viajante marroquino há alguns séculos que deixou de ser a modesta construção criada pelas mãos do profeta, para transformar-se num santuário imponente, que leva as marcas das sucessivas reformas do período do califado omíada.

Nos detuvimos, saludando, en la puerta de la Salutación y a continuación rezamos cerca del excelso Sepulcro, entre la tumba y el almimbar sublime. Tocamos el trozo restante del tronco que mostró su afecto hacia el Enviado de Dios. Está sujeto a una

<sup>1322</sup> **IBN BATTUTA**. *A través del Islam*. Madri. Alianza. 2005, p. 152. (“Em sua honra basta ter-se dedicado ao serviço dos Dois Santos Lugares do Islã [Meca e Medina] e tudo que fizesse cada ano por ajudar aos peregrinos destinando-lhes camelos que transportavam a munição de boca e a água para os pobres e desvalidos, ou para carregar os que ficavam para trás e fatigados de caminhar, tanto na rota egípcia como na síria em direção a Meca”)

<sup>1323</sup> **ibid.**

<sup>1324</sup> **ibid.** (“extramuros de sua enaltecida capital a cidade branca (Fez)”)

<sup>1325</sup> **ibid.** (“não tem semelhante nas terras habitadas (...)”)

<sup>1326</sup> **MIQUEL**, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11 e siècle. Vol 3 Le milieu naturel*. Paris. Éditions de l’EHESS, 2001, p. 79.

<sup>1327</sup> **FANJUL**, Seranfin; **ARBOS**, Federico. *Introdução*. In: **IBN BATTUTA**. *A través del Islam*. Madri. Alianza. 2005, p. 81.

<sup>1328</sup> **IBN BATTUTA**. *A través del Islam*. Madri. Alianza. 2005, pp. 221-222. (“cálido e envenenado”)



columna que se alza entre la tumba y el almimbar, a la derecha según se mira a la alquibla. Cumplimos las reverencias debidas al Señor de primeros y últimos, intercesor de pecadores y levantiscos, el Enviado, el Profeta (...). Igualmente dirigimos nuestra salutación a sus dos compañeros en el reposo y amigos en vida, Abu Bakr, el creíble, y Abu Hafs Umar, el del buen criterio.<sup>1329</sup>

Na *rihla* o viajante introduz observações de caráter etnográfico, dir-se-ia, como no exemplo da circunstância de que os servidores e guardas da mesquita de Medina sejam quase todos etíopes, portanto cristãos:

Los servidores y guardas de este ilustre templo son eunucos etíopes y de otros orígenes, bien plantados y de buen aspecto, con ropas distinguidas. A su jefe se conoce como jeque de los servidores y tiene aires de gran emir.<sup>1330</sup>

O viajante conta que depois de visitada a mesquita continuam a viagem rumo a Meca, mas antes agradece a Deus a graça de ter podido visitar esse nobre santuário, e pede que não seja essa a única vez a fazê-lo:

Tras esto tornamos a viajar exultantes por este don inmenso, gozosos de disfrutar tan gran merced del cielo, agradecidos a Dios por haber alcanzado los nobles lugares de peregrinación de su profeta y sus grandiosos y excelsos santuarios e impetrando a Dios para que hiciese que aquella no fuera nuestra última visita y nos contara entre quienes hacen la peregrinación con el beneplácito divino, inscribiéndose su viaje en el camino de Dios.<sup>1331</sup>

Fornece, ainda, detalhes do túmulo de Maomé, que se encontra dentro da mesquita (“Su forma es portentosa, imposible de describir bien: rodeado de mármol tallado de la mejor clase, expandiendo aroma de almizcle y perfumes a través de los tiempos”<sup>1332</sup>) e de Abu Bakr, fala da residência do *imam* de Medina Abu Mâlik b. Anas e descreve uma fonte com uma nascente de água, situada perto da porta da mesquita, à qual é necessário descer por meio de

<sup>1329</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 223. (“Nos detivemos, saudando, na porta da Saudação e em continuação rezamos perto do excelso Sepulcro, entre o túmulo e o *almimbar* sublime. Tocamos o pedaço restante do tronco que mostrou seu afeto ao Enviado de Deus. Está preso a uma coluna que se eleva entre o túmulo e o *almimbar*, à direita conforme se olhe para a *quibla*. Cumprimos as reverências devidas ao Senhor de primeiros e últimos, intercesor de pecadores e levantiscos, o Enviado, o Profeta (...). Igualmente dirigimos nossa saudação a seus dois companheiros no repouso e amigos em vida, Abu Bakr, o crível, e Abu Hafs Umar, o do bom critério.”)

<sup>1330</sup> **ibid.**, p. 230. (“Os servidores e guardas deste ilustre templo são eunucos etíopes e de outras origens, bem apessoados e de bom aspecto, com roupas distintas. O seu chefe é conhecido como xeique dos servidores e tem ares de grão-emir.”)

<sup>1331</sup> **ibid.**, p. 223. (“Depois disto tornamos a viajar exultantes por este dom imenso, gozosos de desfrutar tão grande graça do céu, agradecidos a Deus por haver alcançado os nobres lugares de peregrinação de seu profeta e seus grandiosos e excelsos santuários e impetrando a Deus para que fizesse com que aquela não fosse nossa última visita e nos contasse entre aqueles que fazem a peregrinação com o beneplácito divino, inscrevendo-se sua viagem no caminho de Deus.”)

<sup>1332</sup> **ibid.**, p. 224. (“sua forma é portentosa, impossível de descrever bem: rodeado de mármore talhado da melhor classe, espalhando aroma de almizcar e perfumes através dos tempos”)

degraus. Visitada Medina, a caravana continua viagem rumo a Meca, tendo previamente definidas as paradas a serem feitas.

Depois de deixar Medina, acampam nos arredores da mesquita de Du l-Hulayfa, “donde el Enviado se retiró para hacer penitencia”,<sup>1333</sup> situada a cinco milhas de onde o Profeta está enterrado, que constitui o limite do território sagrado da cidade.<sup>1334</sup> Perto da mesquita encontra-se um pequeno rio, onde os peregrinos se lavam e fazem o ritual da troca das roupas utilizadas no cotidiano pelo *ihram*, as vestes típicas do *haji*. De cor branca, elas não têm costuras, simbolizando a pureza, e são compostas de duas peças. Eis a descrição de Ibn Battuta:

(chega-se ao) el torrente Aqiq, lugar en que me desprendi de mis ropas con costuras, me lavé y vesti el *ihram* inconsútil de los peregrinos. Recé dos *rak'as*<sup>1335</sup> y me comprometí a hacer la peregrinación simple a La Meca. Yo no paraba de ensalzar el nombre de Dios, por montes y llanuras, subiendo y bajando hasta llegar a Si' b Ali [La Garganta de Ali], en que me detuve a pernoctar.<sup>1336</sup>

Todo o trajeto de Medina a Meca está composto de paisagens onde o Profeta e seus companheiros viveram experiências que os peregrinos rememoram e honram. Em geral, as paradas obedecem a necessidades fisiológicas e rituais e são procurados para o descanso locais onde o acesso à água potável seja fácil e que ofereçam condições de segurança e mínimo conforto.

Ibn Battuta prossegue o relato afirmando que a caravana parou no vale de as-Safra e fez um outro descanso no local onde Maomé derrotou os “politeístas”, ou seja, os habitantes de Meca, quando estes ainda se opunham a suas pregações e combatiam-no:

Proseguimos viaje hasta detenernos en as-Safra, valle con agua, palmerales, construcciones y un alcázar habitado por nobles descendientes de Hasan [nieto de Mahoma] y otros más. Hay también una gran fortaleza seguida de otras muchas y de aldeas ininterrumpidas. Continuamos la marcha acampando en Badr, donde Dios concedió la victoria a su Enviado, cumpliendo su generosa promesa de aniquilar a los cabecillas de los politeístas.<sup>1337</sup>

<sup>1333</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 236. (“onde o Enviado se retirou para fazer penitência”)

<sup>1334</sup> **ibid.**

<sup>1335</sup> A palavra árabe *rak'a* significa oração.

<sup>1336</sup> **ibid.** (“(chega-se ao) torrente Aqiq, lugar onde me desprendi de minhas roupas com costuras, me lavei e vesti o *ihram* inconsútil dos peregrinos. Rezei dois *rak'as* e me comprometi a fazer a peregrinação simples a Meca. Eu não parava de enaltecer o nome de Deus, por montes e planícies, subindo e descendo até chegar a Si' b Ali [A Garganta de Ali], onde me detive a pernoitar.”)

<sup>1337</sup> **ibid.**, p. 237. (“Continuamos viagem até nos determos em as-Safra, vale com água, palmeirais, construções e um alcácer habitado por nobres descendentes de Hasan [neto de Mahoma] e outros mais. Há também uma grande fortaleza seguida de muitas outras e de aldeias ininterruptamente. Continuamos a marcha acampando em Badr, onde Deus concedeu a vitória a seu Enviado, cumprindo sua generosa promessa de aniquilar os cabeças dos politeístas.”)

Descreve a seguir o povoado, que tem um castelo bem fortificado, e conta que o local da batalha era, na altura da sua visita, uma horta, detrás da qual estavam enterrados os mártires:

El sitio en que se arrojó a los paganos enemigos de Dios hoy en día es una huerta, tras la cual se halla el enterramiento de los mártires. El Monte de la Misericordia al que descendieron los ángeles durante la batalla está a la izquierda según se entra para ir a Safrā y enfrente el Monte de los Atabales, semejante a una duna arenosa.<sup>1338</sup>

Exemplo do clima que reina nesses locais, mistura de superstição e misticismo, é a descrição dos sons que ouvem os moradores do povoado próximo ao local onde estão enterrados os mártires da batalha: “Las gentes del lugar pretenden que oyen allá algo parecido a redobles de tambores todas las noches de jueves.”<sup>1339</sup> Ibn Battuta não esquece dos mínimos detalhes. Até a palhoça onde rezava o Profeta, pedindo ajuda a Deus em meio à batalha, está relacionada:

El emplazamiento de la choza en que el Enviado rogaba a su Señor durante el choque está justo al pie del Monte de los Atabales y por frente tiene el campo de batalla. Cabe las palmeras del pozo hay una mezquita llamada “Reclinadero de la camella del Profeta”. Entre Badr y as-Safra hay aproximadamente una jornada de posta, por medio de un valle entre montañas de las que fluyen abundantes ojos de agua, con palmerales, unos a continuación de otros.<sup>1340</sup>

A seguir, novamente o deserto, uma presença que acompanha os peregrinos, e que representa o perigo de vida mais concreto do périplo. No caso da estepe que Ibn Battuta atravessa nessa altura, desafio que consome três dias da viagem, o rigor dessa travessia é descrito de forma ilustrativa: nesse deserto até o guia se perde!

Desde Badr salimos hacia el desierto, conocido por llanura de *Baz-wā'*, estepa desértica en la que hasta el guía se pierde y el amigo no se cuida de su amigo. Por

<sup>1338</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 237 (“O local onde foram arremessados os pagãos inimigos de Deus hoje em dia é uma horta, atrás da qual se encontra o enterramento dos mártires. O Monte da Misericórdia ao qual desceram os anjos durante a batalha está à esquerda, conforme se entra para ir a Safrā e em frente do Monte dos Atabales, semelhante a uma duna arenosa.”)

<sup>1339</sup> **ibid.** (“As pessoas do lugar acreditam ouvir alguma coisa parecida com o repicar de tambores todas as noites de quinta-feira.”)

<sup>1340</sup> **ibid.** (“A localização da choça onde o Enviado rogava a seu Senhor durante o choque está justo ao pé do Monte dos Atabales e por frente tem o campo de batalha. Perto das palmeiras do poço há uma mesquita denominada ‘Reclinadeiro da camela do Profeta’. Entre Badr e as-Safra há aproximadamente uma jornada de posta, por meio de um vale entre montanhas das quais fluem abundantes olhos de água, com palmeirais, uns em continuação de outros.”)

aquí hay que marchar durante tres días, a cuyo término se encuentra el valle de Râbig, donde la lluvia forma estanques naturales permanentes.<sup>1341</sup>

E logo, outra informação relevante, nesse vale onde a água de chuva cria estanques os peregrinos vindos da Síria encontram os que chegam pela rota do Egito. Formalmente, os recém-chegados iniciam nesse ponto a peregrinação, ou seja, é lá que eles mudam de roupa e vestem o *ihram* branco característico: “En tal lugar, cercano a Yuhfa, inician el rito de la peregrinación quienes proceden de Egipto y el Magreb.”<sup>1342</sup> A rota continua apresentando dificuldades. Depois de deixar para trás o vale onde encontraram a caravana do Egito, avançam três dias até chegar a Julays – uma localidade cujo senhor, diz o viajante, “é um nobre descendente de Hasan”, o neto de Maomé – atravessando o desfiladeiro de *Sawiq*<sup>1343</sup>, “a meia jornada de Julays e muito arenoso”.<sup>1344</sup> Nessa altura da viagem, o rigor do clima e a fadiga costumam obrigar os peregrinos a beber uma bebida conhecida pelo mesmo nome do desfiladeiro, *sawiq*, que é transportada em grandes recipientes, nas caravanas da Síria e do Egito, especialmente para ser consumida nesse ponto do trajeto.

Los peregrinos al llegar a este punto requieren a menudo la bebida del *sawiq* traído desde Egipto y Siria a este efecto. Las gentes la beben mezclada con azúcar y los emires llenan odres para que beban todos.<sup>1345</sup>

Ibn Battuta conta que, em determinada ocasião, o Profeta – aqui chamado de “Enviado” – passou com seus companheiros por esse ponto do trajeto; eles não tinham nada para comer nem beber. “Entonces, (Maomé) tomó arena, se la dio a beber y les pareció que sabia a *sawiq*.”<sup>1346</sup> O drama da falta d'água no trajeto para Meca fica claro no relato. O viajante relaciona, com especial cuidado, todos os lugares onde existem poços e mananciais; em alguns casos, como se observa na citação a seguir, ele informa inclusive quem foi que cavou determinado poço. Perto de Meca, na localidade de Usfan, onde há vários poços, Ibn Battuta afirma que um deles foi construído pelo terceiro califa *rashidun*, Uthman, e outro por Ali, o quarto califa, genro de Maomé:

<sup>1341</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 237. (“Desde Badr saímos em direção ao deserto, conhecido como planície de *Baz-wā'*, estepe desértica na qual até o guia se perde e o amigo não cuida de seu amigo. Por aqui é necessário marchar durante três dias, em cujo término se encontra o vale de Râbig, onde a chuva forma reservatórios naturais permanentes”)

<sup>1342</sup> **ibid.** (“Em tal lugar, próximo a Yuhfa, inician o ritual da peregrinação aqueles que procedem do Egito e do Magreb.”)

<sup>1343</sup> Farinha de cevada que é secada ao calor; também é o nome da bebida feita com essa farinha, tâmaras e açúcar. (Nota dos tradutores, Serafin Fanjul e Federico Arbós.) **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 237.

<sup>1344</sup> **ibid.**

<sup>1345</sup> **ibid.** (“Os peregrinos ao chegar a este ponto requerem a miúdo a bebida *sawiq* trazida desde o Egito e a Síria para este efeito. As gentes a bebem misturada com açúcar e os emires enchem odres para que bebam todos.”)

<sup>1346</sup> **ibid.** (“Então, (Maomé) pegou areia, deu-lhes para beber e a eles pareceu que tinha sabor de *sawiq*.”)

Luego rendimos viaje en Usfân, situada en una llanura entre montes, con pozos de agua de manantial, uno de los cuales se adjudica a Utman b. Affan. La entrada, también atribuida a Utman, se halla a una distancia de media jornada de Julays. (...) En ese sitio hay un pozo que toma su nombre de Ali, asegurándose que fue él quien lo excavó. En Usfân existe un viejo castillo y una torre bien construida, pero dañada por la ruina. También hay abundantes palmeras silvestres y enanas, cuyo fruto es el *muql*.<sup>1347</sup>

A *rihla* prossegue com a descrição do vale que fica praticamente às portas de Meca. A caravana de Ibn Battuta deixa Usfan e acampa em Batn Marr ou “*Marr* de los Zuhrân [cadena de montañas]”.<sup>1348</sup> O vale é descrito como fértil, com numerosas palmeiras e mananciais “cuyas aguas al fluir riegan la comarca”,<sup>1349</sup> também somos informados de que ele abastece de frutas e verduras a cidade de Meca. Pela tarde os peregrinos retomam a viagem que haverá de permitir-lhes entrar na cidade mais sagrada do Islã no dia seguinte pela manhã. Não é um dia qualquer. Os peregrinos sabem que estão já muito próximos do objetivo principal da viagem e que ter chegado até lá é um feito. O estado de espírito reflete a vitória sobre as adversidades e as ânsias de viverem a experiência que marcará para sempre as suas vidas: “Ya de tarde nos pusimos en camino desde este bendito valle con las almas plenas de felicidad por haber alcanzado sus esperanzas, gozosas de beatitud y triunfo.”<sup>1350</sup>

O relato da chegada é parco em detalhes sobre o entorno; a meta, na verdade, é visitar a Mesquita Sagrada, onde está a Caaba:

Así llegarnos, de mañana, a la ciudad digna de confianza, La Meca – Dios el Altísimo la honre – y nos encaminamos al santuario divino, abitáculo de su amigo Abraham y lugar en que comenzó su misión Mahoma [Muhammad] el Elegido. Entramos en el noble templo – al que cualquiera que acceda está en seguro – por la puerta de los Banu Sayba y contemplamos la sacrosanta *Ka'ba*, cuya grandeza Dios acreciente.<sup>1351</sup>

<sup>1347</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 238. (“Depois chegamos em Usfân, situada numa planície entre montes, com poços de água de manancial, um dos quais se adjudica a Utman b. Affan. A entrada, também atribuída a Utman, se encontra a uma distância de meia jornada de Julays. (...) nesse local há um poço que tem o nome de Ali, assegurando-se que foi ele quem o escavou. Em Usfân existe um velho castelo e uma torre bem construída, porém danificada pela ruína. Também há abundantes palmeiras silvestres e anãs, cujo fruto é o *muql*.”)

<sup>1348</sup> **ibid.** (“*Marr* dos Zuhrân [cadeia de montanhas]”)

<sup>1349</sup> **ibid.** (“cujas águas ao fluir regam a comarca”)

<sup>1350</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 238. (“Já de tarde nos pusemos a caminho desde este bendito vale com as almas plenas de felicidade por ter alcançado suas esperanças, gozosas de beatitude e triunfo.”)

<sup>1351</sup> **ibid.**, p. 239. (“Assim que chegamos, pela manhã, à cidade digna de confiança, Meca – Deus o Altíssimo a honre – e nos encaminhamos ao santuário divino, habitáculo de seu amigo Abraham e lugar onde começou sua missão Maomé [Muhammad] o Escolhido Entramos no nobre templo – no qual quem quer que aceda está seguro – pela porta dos Banu Sayba e contemplamos a sacrossanta *Ka'ba*, cuja grandeza Deus acrescente.”)

A descrição da Caaba, situada no centro da mais sagrada das mesquitas, e em torno da qual se faz o ritual do *tawaf*, a circumbalação, é significativa. Ibn Battuta compara-a a uma noiva resplandecente sobre um trono majestoso:

Es como una novia resplandeciente sobre un trono majestuoso, meciéndolo en los mantos de su belleza, envuelta en los peregrinos del Señor, es el paso hacia el Edén. Hicimos las circunvoluciones de la llegada, abrazamos la Bendita Piedra, rezamos dos *rak'as* en el *maqâm* [estación] de Abraham<sup>1352</sup> y nos asimos a los velos de la *Ka'ba*, junto al Multazam, sitio entre la puerta y la Piedra Negra, donde son acogidas las plegarias. Bebimos agua de la fuente Zamzam y al hacerlo se comprueba su excelencia ya expresada por el Profeta.<sup>1353</sup>

A descrição da mesquita é pormenorizada, incluindo o número de portas e as rotas a que elas dão acesso, mas a Caaba é, sem dúvida, o objeto que mais prende a atenção do viajante, que descreve as suas portas, o umbral, as paredes, os degraus, o interior com paredes cobertas de mármore, as cortinas que a cobrem, “de seda negra, con letras bordadas en blanco”,<sup>1354</sup> que “revisten el edificio entero, desde arriba hasta el suelo”<sup>1355</sup> e afirma que o tempo não a afeta:

La Kaaba está construida con sólidas piedras oscuras, encajadas del modo más potente, mejor construido y bello. Los tiempos no le afectan y los días no le hacen mella alguna.<sup>1356</sup>

Cita, ainda, milagres que acontecem com “a sagrada Caaba”, como o fato que sempre há alguém cumprindo as circunvoluções, tanto de noite como de dia, e a circunstância de nenhuma pomba nunca sobrevoá-la:

Entre los portentosos prodigios que se dan en la venerada Kaaba está el que, al abrirse la puerta, el santuario rebosa de gentes que sólo puede contar Deus, creador y proveedor. Entran todos sin que el lugar sea angosto para ellos. Otra maravilla es tener siempre alguien cumpliendo las circunvoluciones, tanto de noche como de día: nadie recuerda haberla visto jamás sin algún fiel girando en su torno. También es portento que las palomas – numerosísimas en La Meca – y las otras aves, nunca se posen sobre ella, ni la sobrevuelen.<sup>1357</sup>

<sup>1352</sup> El *maqâm* [estación] de Abraham é uma pedra sobre a qual teria Abraão se apoiado para construir a Caaba.

<sup>1353</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 239. (“É como uma noiva resplandecente sobre um trono majestoso, balançando-o nos mantos de sua beleza, envolta nos peregrinos do Senhor, é o caminho em direção ao Éden. Fizemos as circunvoluções da chegada, abraçamos a Bendita Pedra, rezamos dois *rak'as* no *maqâm* [estação] de Abraão e seguramos os véus da *Ka'ba*, junto ao Multazam, lugar entre a porta e a Pedra Negra, onde são acolhidas as preces. Bebemos água da fonte Zamzam e ao fazê-lo se comprova sua Excelência já expressada pelo Profeta.”)

<sup>1354</sup> **ibid.**, p. 243. (“de seda negra, com letras bordadas em branco”)

<sup>1355</sup> **ibid.**, p. 243. (“reveste o edificio inteiro, de cima a abaixo”)

<sup>1356</sup> **ibid.**, p. 242. (“A Kaaba está construída com sólidas pedras escuras, encaixadas do modo mais portentoso, mais bem construído e belo. Os tempos não a afetam e os dias não lhe causam falha alguma.”)

<sup>1357</sup> **ibid.**, p. 244. (“Entre os portentosos prodígios que se dão na venerada Kaaba está o que, ao abrir-se a porta, o santuário transborda de gentes que só pode contar Deus, criador e provedor. Entram todos sem que o lugar seja estreito para eles.”)

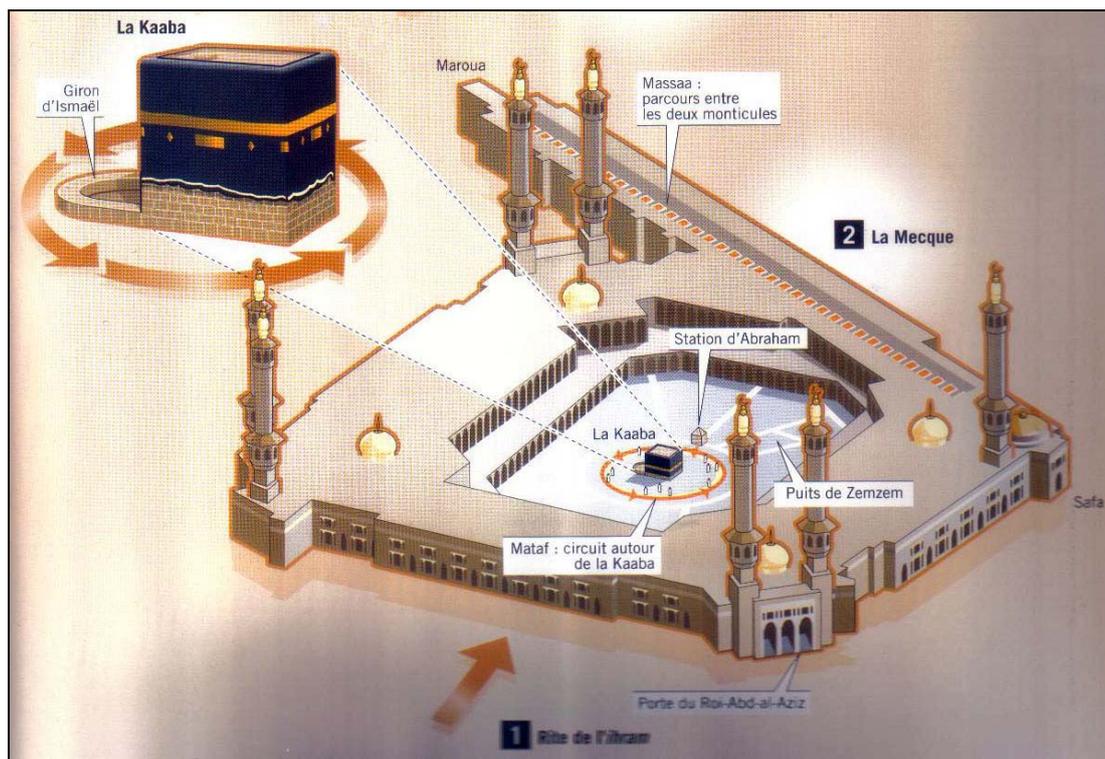


Figura 26. *Esquema da Mesquita Sagrada de Meca*

No desenho, na parte superior esquerda, o detalhe da Caaba e as setas indicando o sentido da circulação dos peregrinos que devem dar sete voltas, no sentido anti-horário, em torno dela. Esse ato constitui uma das partes mais importantes do ritual da peregrinação. Do lado direito do desenho, observa-se o pátio central da mesquita e todo o conglomerado arquitetônico, do qual sobressaem os minaretes.

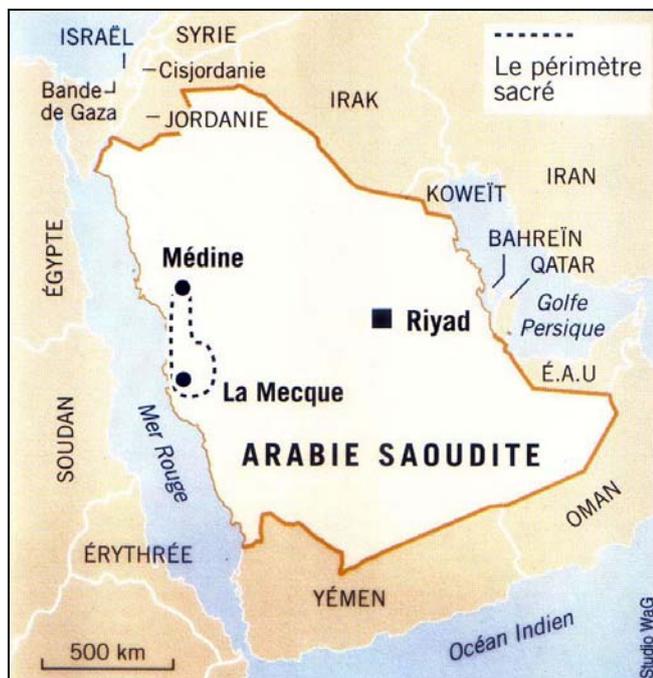


Figura 27. *As Cidades Sagradas de Meca e Medina*

O mapa mostra o território atual da Arábia Saudita, cuja capital é Riad.

A linha pontilhada mostra o circuito da peregrinação entre Meca e Medina, que constitui para todo muçulmano um espaço sagrado.

Outra maravilha é ter sempre alguém cumprindo as circunvoluções, tanto de noite como de dia: ninguém lembra tê-la visto jamais sem algum fiel girando em seu entorno. Também é portento que as pombas – numerosíssimas em Meca – e as outras aves, nunca pousem sobre ela, nem a sobrevoem.”)

O teor do relato demonstra o elevado significado da peregrinação para o muçulmano, que teria nela “a experiência da integração pessoal no contexto da *ummah*, com Deus no centro”.<sup>1358</sup> Ibn Battuta agradece a *Allah*, mais uma vez, por tê-lo honrado, permitindo-lhe visitar esses locais, “regocijando nuestros ojos con la contemplación de la ilustre *Ka aba*, de la santísima mezquita (...)”.<sup>1359</sup> Ele inclui entre os milagres divinos o de ter gravado “en los corazones humanos el deseo de acudir a estos sagrados santuarios y el ardiente anhelo de hallarse en sus augustos lugares”.<sup>1360</sup> O fato de Deus ter insuflado nos corações dos homens um “amor poderoso” em relação aos lugares sagrados faz com que os peregrinos que conseguem completar a viagem e por eles passam sintam-se compensados pelas adversidades enfrentadas no caminho e desejem ardentemente repetir a experiência. (Ele próprio fez três vezes a peregrinação a Meca e residiu durante anos na cidade.) Mesmo se esses locais ficam longe de seus lares, as distâncias se encurtam e eles ficam para sempre gravados na memória :

(...) nadie pasa por aquí sin quedar prendado de todo corazón, ni marcha sin tristeza por deber partir, apenado por alejarse, rebosante de afecto y con la intención de repetir la visita. Esta tierra bendita es el objeto de los ojos y el amor por ella colma los corazones a consecuencia de la inmensa sabiduría de Dios acorde con la invocación de Abraham. El anhelo hace próximos tales lugares aunque estén lejanos y los representa, bien que sean ausentes. Cuantas penalidades topa y soporta el peregrino se allanan por su fe. Y cuántos enfermos han encontrado la muerte en la búsqueda de estos lugares sagrados o se han extraviado en el camino! Una vez que Dios allí reúne a sus visitantes, se muestran contentos y exultantes de gozo como si no hubieran probado amarguras, calamidades ni desgracias. Es un mandato divino, una obra del Señor, una prueba sin mestura de dudas, despojada de toda oscuridad libre de cualquier falsía.<sup>1361</sup>

No longo relato de Ibn Battuta da sua primeira visita a Meca ele descreve os costumes do mês sagrado do Ramadã (o mês do jejum). Ele diz que quando aparece a lua de Ramadã, repicam

<sup>1358</sup> ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 264.

<sup>1359</sup> IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Madri. Alianza. 2005, p. 239. (“regozijando nossos olhos com a contemplação da ilustre *Ka aba*, da santíssima mesquita (...)”)

<sup>1360</sup> *ibid.* (“nos corações humanos o desejo de acudir a estes sagrados santuários e o ardente anseio de encontrar-se em seus augustos lugares”)

<sup>1361</sup> *ibid.*, p. 240. (“(...) ninguém passa por aqui sem ficar cativado de todo coração, nem vai embora sem tristeza por ter que partir, com pena de afastar-se, transbordante de afeto e com a intenção de repetir a visita. Esta terra bendita é o objeto dos olhos e o amor por ela enche os corações por consequência da imensa sabedoria de Deus de acordo com a invocação de Abraão. O anseio torna próximos tais lugares ainda que estejam longínquos e os representa, mesmo que estejam ausentes. Quantas penalidades tope e suporte o peregrino se aplanam por sua fé. E quantos enfermos ali encontraram a morte na busca destes lugares sagrados ou se extraviaram no caminho! Uma vez que Deus ali reúne seus visitantes, se mostram contentes e exultantes de gozo como se não houvessem experimentado amarguras, calamidades nem desgraças. É um mandato divino, uma obra do Senhor, uma prova sem sombra de dúvidas, despojada de toda obscuridade livre de qualquer falsidade.”)



atabales y timbales a la puerta del emir de La Meca. Un aire festivo reviste la Mezquita Santa al ser renovadas las esteras y multiplicarse las velas y faroles, hasta el punto que todo el recinto resplandece de luz, relampaguea de fulgores y claridad.<sup>1362</sup>

Os membros das diferentes escolas jurídicas do Islã, que têm pequenas particularidades rituais, ficam separados em grupos: “Los imanes se reparten en grupos: *safi'ies*, *hanafies*, *hanbalies* y *zaydies*. Los malikies, por su parte, se agrupan próximos a cuatro lectores que se alternan en la lectura y encienden candelas.”<sup>1363</sup> A dedicação à liturgia domina o recinto: “En toda la mezquita no queda un solo rincón ni paraje sin un lector rezando con un grupo.”<sup>1364</sup> Toda a mesquita vibra com as récitas do Corão, e as pessoas choram de emoção:

El edificio vibra con las voces de los recitadores, las almas se mueven, los corazones se ablandan y los ojos lloran. Hay quienes se limitan a girar y rezar solos en el *hiyr*: Los imanes *safi'ies* son los más cumplidores de todos. Acostumbran a realizar primero el rezo tradicional de las noches de Ramadán [*tarâwih*], consistente en veinte *rak'as*. Luego el *imán* y su grupo marchan en procesión en torno al santuario y, ya concluida la séptima vuelta, se hace sonar la *farqa 'a* (...) <sup>1365</sup>

Ao amanhecer, anuncia-se que é chegado o momento do desjejum, que será a única refeição até o anoitecer:

Cuando llega el instante de tomar el desayuno antes de la aurora, el almuédano de Zamzam se ocupa de indicarlo desde el alminar oriental del recinto, exhortando, recordando e induciendo a que se haga esta comida. Los almuecines se hallan en los restantes alminares y si uno entona la llamada, el otro le responde. En el pináculo más alto de los alminares se coloca una viga con una pértiga en su extremo, en sentido transversal, de la que penden dos enormes faroles encendidos de cristal. Al aproximarse el alba se advierte numerosas veces de que se acabe el desayuno, se bajan las dos lámparas y los almuédanos empiezan la llamada a la oración de la aurora, respondiéndose unos a otros. <sup>1366</sup>

<sup>1362</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 274. (tamborins e tambores na porta do emir de Meca. Um ar festivo reveste a Mesquita Santa ao serem renovadas as esteiras e multiplicarem-se as velas e faroletes, até o ponto em que todo o recinto resplandeça de luz, relampagueie de fulgores e claridade.)

<sup>1363</sup> **ibid.** (“Os imanes se repartem em grupos: *safi'ies*, *hanafies*, *hanbalies* e *zaydies*. Os malikis, por sua parte, se agrupam próximos a quatro leitores que se alternam na leitura e acendem velas.”)

<sup>1364</sup> **ibid.** (“Em toda a mesquita não fica um só canto nem paragem sem um leitor rezando com um grupo.”)

<sup>1365</sup> **ibid.** pp. 274-275. (“O edificio vibra com as vozes dos recitadores, as almas se mexem, os corações se abrandam e os olhos choram. Há os que se limitam a girar e rezar sós no *hiyr*: Os imanes *safis* são os mais cumpridores de todos. Costumam realizar primeiro a reza tradicional das noites de Ramadã [*tarâwih*], que consiste em vinte *rak'as*. Depois o *imán* e seu grupo marcham em procissão em torno do santuário e, concluída a sétima volta, se faz soar a *farqa 'a* (...)”)

<sup>1366</sup> **ibid.**, 275. (“Quando chega o instante de tomar o desjejum antes da aurora, o almuadem de Zamzam se ocupa de avisar desde o minarete oriental do recinto, exortando, recordando e induzindo a que se faça esta refeição. Os almuadens se encontram nos restantes minaretes e se um entoa o chamado, o outro lhe responde. No pináculo mais alto dos minaretes se coloca uma viga com uma vara em seu extremo, no sentido transversal, de onde pendem dois enormes faróis de cristal acesos. Ao aproximar-se o amanhecer se avisam numerosas vezes de que se acabe o desjejum, descem as duas lâmpadas e os almuadens começam o chamado para a oração da aurora, respondendo-se uns aos outros.”)

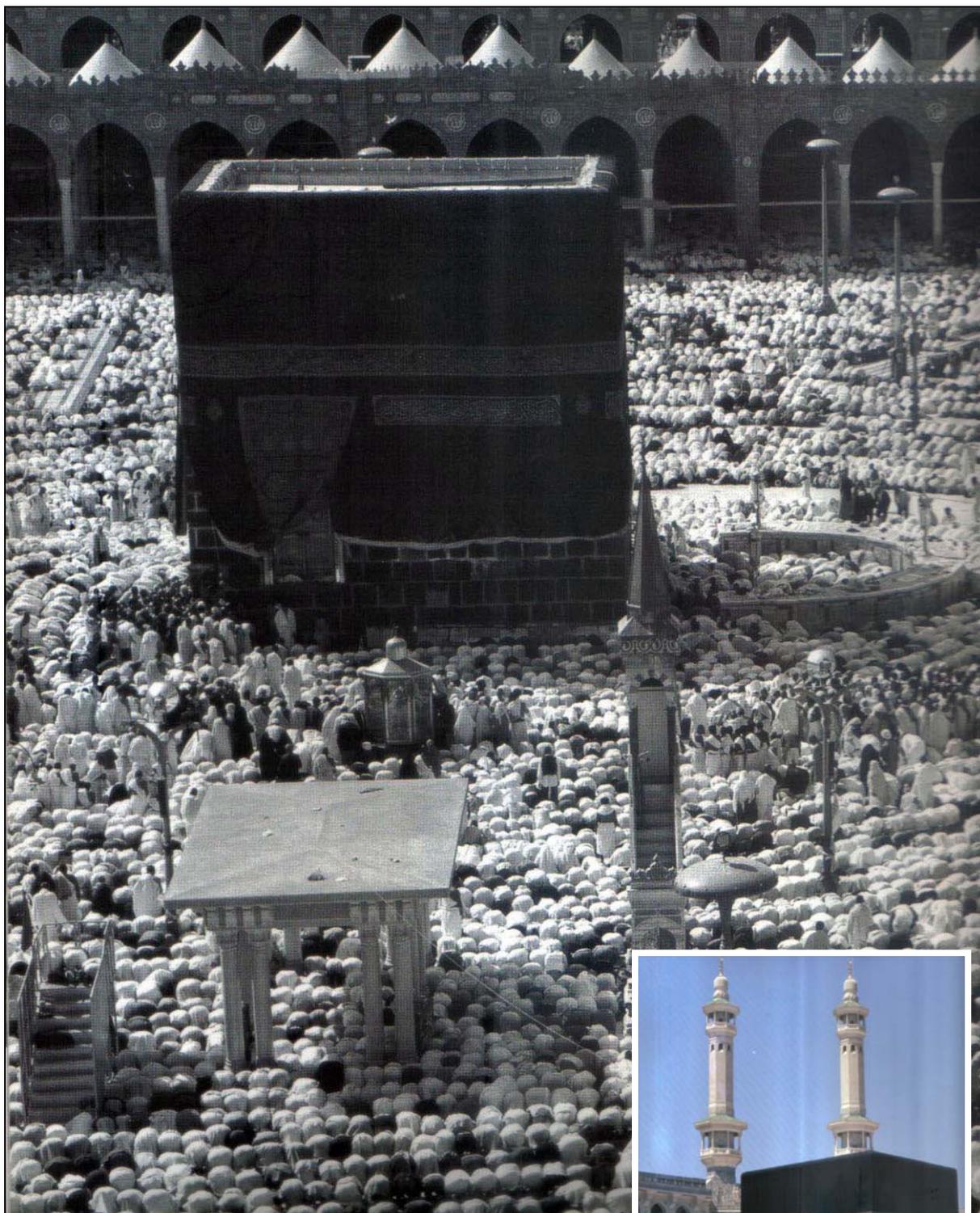
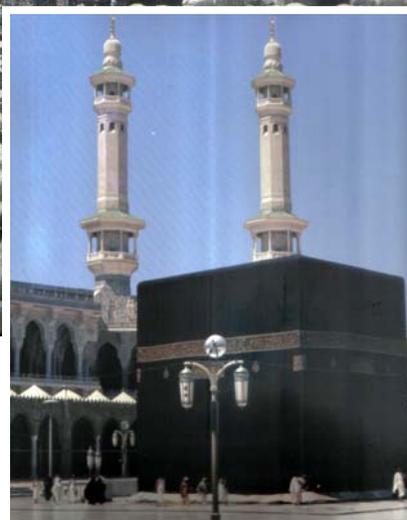


Figura 28. *A Caaba*

As fotos mostram o pátio central da Mesquita Sagrada de Meca, com a Pedra Negra dentro da Caaba, ao centro. Na foto à direita, os característicos minaretes aparecem ao fundo.



Todas as noites ímpares dos últimos dez dias do Ramadã, a leitura do Corão era completa, com presença do *cádi*, *alfaquíes* e as pessoas mais importantes da cidade. A leitura costuma ser terminada por algum dos filhos “de los ilustres de La Meca”<sup>1367</sup> e para ele prepara-se um *minbar* adornado de seda, “al tiempo que prenden velas para que predique. Cuando lo ha hecho, su padre invita a la gente a su casa donde les ofrece copiosas comidas y dulces. Esta es la usanza de todas las noches impares (...)”<sup>1368</sup>

Como a peregrinação à cidade de Meca, um dos pilares do Islã, é um dos requisitos da salvação, Ibn Battuta afirma que aquele a quem Deus concede a graça da visita deve sentir-se duplamente agradecido, pois recebe o melhor das duas mansões – a terrena e a do Paraíso:

Aquel a quien Dios obsequia permitiéndole llegar a tales sitios y personarse en esa explanada, desde luego que recibe la mayor de las gracias, al otorgarle la posesión de lo mejor de las dos mansiones, ésta del mundo y la otra. Por lo tanto, debe multiplicar su agradecimiento por la merced recibida y reconocer a perpetuidad lo que se le ha concedido. Que Dios el Altísimo nos sitúe entre aquellos cuya visita le es grata (...) <sup>1369</sup>

Ibn Khaldun também analisa na *Muqaddimah* o significado dos lugares sagrados do Islã.<sup>1370</sup> Deus, afirma o historiador, escolheu alguns lugares da Terra para glorificá-los de forma especial e fez deles locais de devoção, onde seus adoradores recebem “doble recompensa y una amplia retribución”.<sup>1371</sup>

Él mismo nos lo dio a saber por boca de sus enviados y sus profetas (ha favorecido a dichos lugares); a fin de dar a sus siervos una prueba de su bondad y facilitarles la vía de la salvación. Las tres mezquitas de La Meca, Medina y *Bait-el-Maqdis* (la morada de la santidad, Jerusalén) son los lugares más nobles de la Tierra (...) <sup>1372</sup>

Em particular se debruça sobre o templo de Meca, com a Caaba sagrada, cuja origem atribui, como todo muçulmano, a Abraão:

<sup>1367</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 275. (“dos ilustres de Meca”)

<sup>1368</sup> **ibid.** (“ao mesmo tempo que acendem velas para que predique. Quando o tenha feito, seu pai convida as pessoas para sua casa onde lhes oferece abundantes comidas e doces. Este é o costume de todas as noites ímpares (...)”)

<sup>1369</sup> **ibid.**, p. 240. (“Aquele a quem Deus obsequia permitindo-lhe chegar a tais lugares e comparecer a essa planície, claro que recebe a maior das graças, ao outorgar-lhe a posse do melhor das duas mansões, esta do mundo e a outra. Portanto, deve multiplicar seu agradecimento pela graça recebida e reconhecer para sempre o que lhe foi concedido. Que Deus o Altíssimo nos situe entre aqueles cuja visita lhe é grata (...)”)

<sup>1370</sup> **IBN JALDUN.** *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah).* México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 621-632. (CAPÍTULO VI. Acerca de las mezquitas y los templos más ilustres del mundo)

<sup>1371</sup> **ibid.**, p. 621. (“recompensa redobrada e uma ampla retribuição”.)

<sup>1372</sup> **ibid.**, p. 621-632. (“Ele mesmo nos concedeu saber por boca de seus enviados e seus profetas; (favoreceu a ditos lugares) a fim de dar a seus servos uma prova de sua bondade e facilitar-lhes a via da salvação. As três mesquitas de Meca, Medina e *Bait-el-Maqdis* (a morada da santidad, Jerusalén) são os lugares mais nobres da Terra.”)

El templo de La Meca fue la casa de Abraham: Dios le ordenó erigirlo e intimar a los hombres para hacer la peregrinación a ese sitio. Abraham llevó a cabo la construcción ayudado por su hijo Ismael, tal como cita el Corán. Ejecutó a ese respecto la orden de Dios. Ismael y Hagar habitaron la mezquita hasta su muerte, y varios *djorhámies* vivieron allí con ellos. Se enterró a ambos en el “Hadjar”, sitio que hacía parte de dicho templo.<sup>1373</sup>

A respeito de Jerusalén, afirma que foi a residência de David e de Salomão, “a quienes Dios dio la orden de construir allí una mezquita y erigir las obras del templo. En sus alrededores están enterrados numerosos profetas; descendientes de Ishaq (Isaac)”.<sup>1374</sup> E em relação a Medina diz que foi a cidade que serviu de refúgio ao Profeta e que nela repousam os seus restos mortais: “Dios le ordenó emigrar a ella, establecer allí la religión musulmana y difundirla a las lejanías. Elevó en esa ciudad el *Masdjad-al-Haram* (la mezquita inviolable), y en el seno de aquel edificio reposan sus nobles restos.”<sup>1375</sup>

A seguir, assinala que essas três mesquitas, a fundada por Maomé em Medina, a Sagrada Mesquita de Meca com a Caaba, e a de Jerusalém “constituyen los objetos que más regocijan al espíritu de los musulmanes, que más cautivan a sus corazones y que encarnan la grandeza de su fe”.<sup>1376</sup> Afirma, ainda, que são bem conhecidas as recompensas recebidas pelos felizardos que podem rezar nelas: “Las tradiciones referentes a su preeminencia y a las recompensas múltiples que se conceden a los que tienen la dicha de acercarse a ellas y orar dentro de sus naves son bien numerosas y conocidas.”<sup>1377</sup> E anuncia que fornecerá ao leitor informações relativas à fundação de cada um desses três santuários, e da “serie de acontecimientos que trajo la manifestación cabal de su excelencia ante los ojos del mundo”,<sup>1378</sup> e efetivamente dedica longas explicações sobre a origem das mesquitas, fala do caráter singular da Mesquita Sagrada de Meca – “un lugar en donde las revelaciones celestiales y los ángeles descienden del cielo” e que goza de privilégios que Deus jamais concedera a local algum,<sup>1379</sup> e cuja visitação está proibida a quem não é muçulmano:

<sup>1373</sup> **IBN JALDUN.** *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 621-632. (“O templo de Meca foi a casa de Abraão: Deus lhe ordenou erigi-lo e intimar os homens para fazer a peregrinação a esse sitio. Abraão levou a cabo a construção ajudado por seu filho Ismael, tal como cita o Corão. Executou a esse respeito a ordem de Deus. Ismael e Hagar habitaram a mesquita até sua morte, e vários *djorhámies* viveram ali com eles. Foram enterrados no ‘Hadjar’, local que fazia parte de dito templo.”)

<sup>1374</sup> **ibid.** (“a quem Deus deu a ordem de construir ali uma mesquita e erigir as obras do templo. Em seus arredores estão enterrados numerosos profetas; descendentes de Ishaq (Isaque).”)

<sup>1375</sup> **ibid.** (“Deus lhe ordenou emigrar a ela, estabelecer ali a religião muçulmana e difundi-la nos locais mais longínquos. Elevou nessa cidade o *Masdjad-al-Haram* (a mesquita inviolável), e no seio daquele edificio repousam seus nobres restos.”)

<sup>1376</sup> **ibid.**, p. 621. (“constituem os objetos que mais regozijam o espírito dos muçulmanos, que mais cativam seus corações e que encarnam a grandeza de sua fé.”)

<sup>1377</sup> **ibid.** (“As tradições referentes a sua preeminência e as recompensas múltiplas que se concedem aos que têm a felicidade de aproximar-se delas e rezar dentro de suas naves são bem numerosas e conhecidas.”)

<sup>1378</sup> **ibid.** (“série de acontecimentos que trouxe a manifestação cabal de sua excelência ante os olhos do mundo”)

<sup>1379</sup> **ibid.**, p. 626. (“um lugar onde as revelações celestiais e os anjos descem do céu”)

Ha prohibido a toda persona que no profese la religión musulmana la entrada a ese *Haram*, y ha impuesto, a quienquiera que penetrare allí, la obligación de despojarse de toda especie de vestimenta cosida, y de cubrirse con una simple pieza de tela (*ilar*); ha tomado bajo su protección a todo ser viviente que allí se refugie, todos los animales que pastan en los campos vecinos, de suerte que nadie puede perjudicarles.<sup>1380</sup>

Explica, ainda, que a cidade tem vários nomes – entre outros, *Omm-al-Qora* (a mãe das cidades, a metrópole) e *Bakka*, que teria sido dado porque os homens se empurravam (*bakk*), com pressa para chegar nela –, e afirma que a Caaba já era objeto de veneração em épocas pré-islâmicas, quando reis como o da Pérsia, Cosroes, lhe enviavam oferendas: “En los tiempos del paganismo, los pueblos tenían una profunda veneración para ese sacro templo, y los reyes, como Cosroes y otros le enviaban ricas oferendas.”<sup>1381</sup> Aborda, ainda, no mesmo capítulo, o debate que suscitou em torno da antiguidade das cidades de Meca e Jerusalém. Qual seria a mais antiga? Ibn Khaldun afirma que a pergunta foi colocada para o Profeta, que, segundo as “Tradições autênticas”, teria respondido que a mais antiga era Meca. Consultado, depois, quanto tempo teria transcorrido entre a fundação de uma e da outra, Maomé teria dito: “Quarenta anos.”<sup>1382</sup>

Explica, então, Ibn Khaldun que a resposta em relação a esse número de anos, que obviamente não corresponde aos fatos, deve ser interpretada no contexto correto:

La dificultad consiste en el tiempo transcurrido desde la fundación de la Meca hasta la de *Bait-al-Maqdis*: ese tiempo debe medirse por el número de años que separan a Abraham (fundador de la primera casa) de Salomón, fundador de la segunda; pues ese intervalo excede bastante de mil años. (Para resolver esta dificultad) hay que recordar solamente que, en dicha Tradición, la voz “instituida” no es el equivalente de “edificada”; significa más bien “designada para servir de lugar al culto”. Por tanto, es muy probable que *Bait-al-Maqdis* fue instituido para ese fin en una época cuya anterioridad a la de Salomón puede ser armonizada con el espacio de tiempo indicado. (...) Además los sabiitas que erigieron aquel templo a Venus quizá eran contemporáneos de Abraham. Puede por tanto admitirse que entre la institución de la Meca y de *Bait-al-Maqdis*, como lugares de adoración, no mediaba más que un intervalo de cuarenta años, aunque se sabe positivamente que ninguna construcción existía entonces en ese último punto, y que Salomón fue el primero que levantó allí el templo. Al tomarse en cuenta estas observaciones, se descubre el medio de solucionar la dificultad.<sup>1383</sup>

<sup>1380</sup> **IBN JALDUN.** *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 626. (“proibiu a toda pessoa que não professe a religião muçulmana a entrada a esse *Haram*, e impôs, a quem quer que penetre ali, a obrigação de despojar-se de toda espécie de vestimenta costurada, e de cobrir-se com uma simples peça de tecido (*ilar*); tomou sua proteção a todo ser vivente que ali se refugie, todos os animais que pastam nos campos vizinhos, de forma que ninguém pode prejudicá-los”)

<sup>1381</sup> **ibid.**, pp. 621-632 (“Nos tempos do paganismo, os povos tinham uma profunda veneração por esse sacro templo, e os reis, como Cosroes e outros lhe enviavam ricas oferendas.”)

<sup>1382</sup> **ibid.**

<sup>1383</sup> **ibid.**, p. 631. (“A dificuldade consiste no tempo transcorrido desde a fundação de Meca até a de *Bait-al-Maqdis*: esse tempo deve medir-se pelo número de anos que separam Abraão (fundador da primeira casa) de Salomão, fundador da segunda; pois esse intervalo passa bastante de mil anos. (Para resolver esta dificuldade) há que se recordar apenas que, na

Ambos autores, Ibn Battuta, com a sua esmerada descrição da cidade de Meca, da Caaba, das pessoas, dos rituais, e Ibn Khaldun, com as reflexões que lhe são características, nos apresentam a Cidade Sagrada com uma atenção e um cuidado especiais. Até o meio geográfico hostil do Hijaz, onde fica Meca – um vale rodeado por cadeias montanhosas e pelo deserto, definido pelo geógrafo Makdisi<sup>1384</sup> como sendo um lugar onde faz “um calor sufocante, um vento mortal e (há) nuvens de moscas” – procura amenizar na sua descrição o viajante tangerino, quando assinala que, por obra de Abraão, mesmo estando num vale desprovido de tudo, em Meca é possível encontrar os melhores produtos do mundo, que são levados para lá pela mediação bendita:

La Meca – tal como Dios reveló en el Sagrado Libro repitiendo las palabras de su profeta Abraham – está em un valle yermo. Sin embargo, la impetración bendita de Abraham le dio ventajas (sobre otras). A ella se trae cuanto hay de bueno, así como frutos de todo género. Allí he comido uvas, higos, melocotones y dátiles sin parejo em el mundo entero. (...) <sup>1385</sup>

Em função de sua centralidade e do fato de ocupar o lugar mais elevado na hierarquia espacial islâmica, Meca conta com a boa vontade divina para satisfazer as necessidades dos homens e mulheres que nela habitam. Produtos do mundo todo convergem para lá:

Todas las mercancías repartidas por los países del mundo vienen aquí a juntarse. De Ta'if, de Wadi Najla y de Batn Marr se traen frutas y verduras, por bondad de Dios para con los habitantes de su recinto inviolable y seguro y con los residentes en su antiguo templo. ”<sup>1386</sup>

---

dita Tradição, a voz ‘instituída’ não é o equivalente de ‘edificada’; significa, ao contrario, ‘designada para servir de lugar ao culto’. Portanto, é muito provável que *Bait-al-Maqdis* tenha sido instituído para esse fim em uma época cuja anterioridade à de Salomão pode ser harmonizada com o espaço de tempo indicado. (...) Além disso os sabiitas que erigiram aquele templo a Vênus talvez fossem contemporâneos de Abraão. Pode portanto admitir-se que entre a instituição da Meca e de *Bait-al-Maqdis*, como lugares de adoração, não mediava mais que um intervalo de quarenta anos, ainda que se saiba positivamente que nenhuma construção existia então nesse último ponto, e que Salomão foi o primeiro que levantou ali o templo. Ao tomar-se em conta estas observações, se descobre o meio de solucionar a dificuldade.”)

<sup>1384</sup> Al-Maqdisi ou al-Muqaddasi foi um erudito e viajante do século X, cuja obra mais conhecida é uma descrição completa do mundo muçulmano de sua época (ver Capítulo 6 na parte referida à cartografia islâmica).

<sup>1385</sup> **IBN BATTUTA.** *A través del Islam.* Madri. Alianza. 2005, p. 241. (“Meca – tal como Deus revelou no Sagrado Livro repetindo as palavras de seu profeta Abraão – está num vale ermo. Entretanto, a interpretação bendita de Abraão lhe deu vantagens (sobre outras). A ela se traz quanto há de bom, assim como frutos de todo género. Ali comi uvas, figos, pêssegos e tâmaras sem igual no mundo inteiro.”)

<sup>1386</sup> **ibid.** (“Todas as mercadorias espalhadas pelos países do mundo vêm aqui juntar-se. De Ta'if, de Wadi Najla e de Batn Marr se trazem frutas e verduras, por bondade de Deus para com os habitantes de seu recinto inviolável e seguro e com os residentes em seu antigo templo.”)

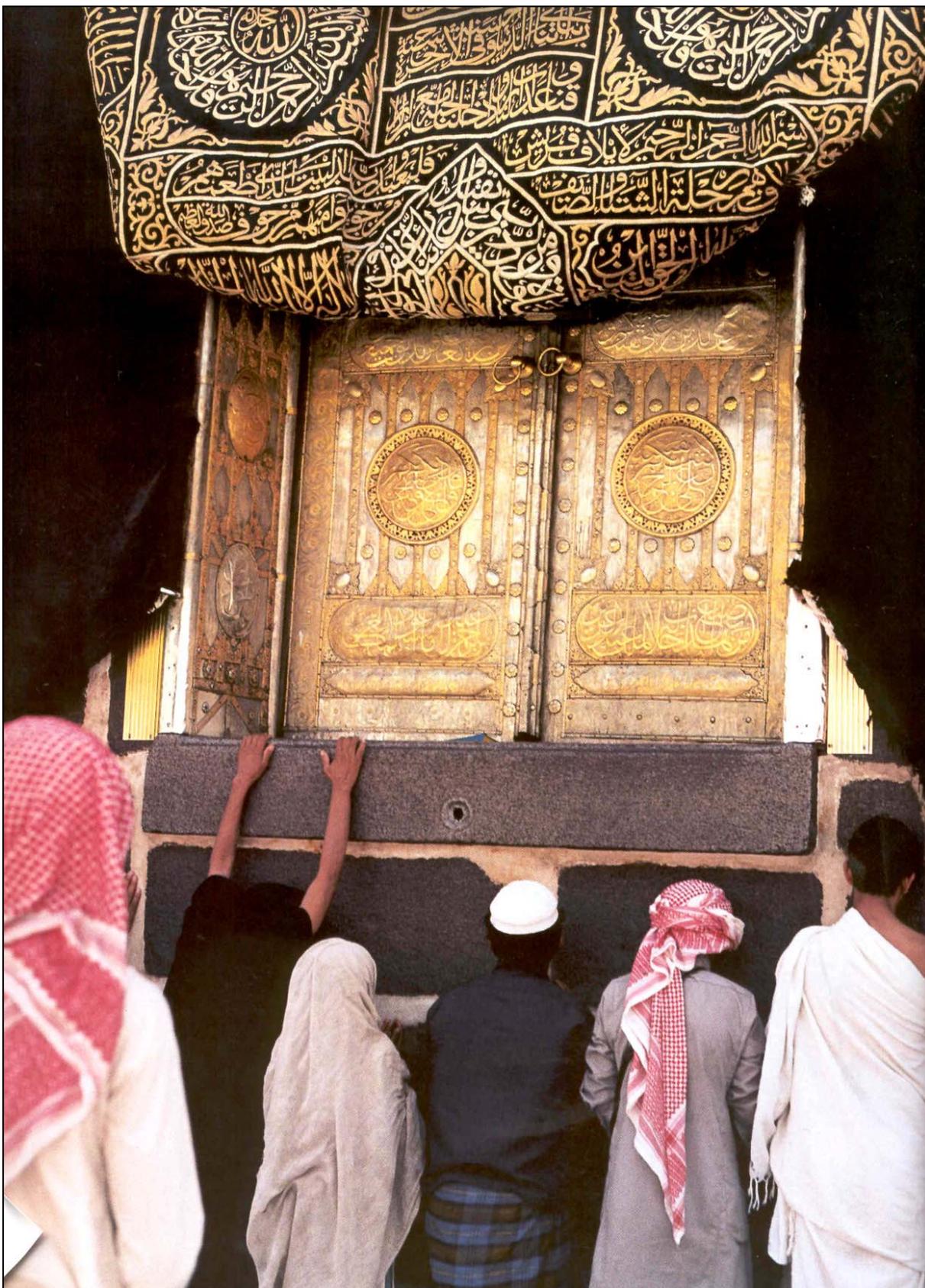


Figura 29. A *Casa de Deus*

A fotografia mostra, em primeiro plano, a porta em ouro maciço da Caaba (Casa de Deus).

Uma vez por ano, na véspera do momento em que o pano de brocado (*kissua*) que cobre a Caaba é mudado, a porta de ouro se abre.

Se para o muçulmano do Medievo, imitar a maneira de Maomé atuar, falar, comer, lavar-se, amar, era uma forma de aproximação do Divino, essa proximidade era vivida com toda intensidade e fervor no espaço sagrado em que ele nasceu e onde recebeu do arcanjo Gabriel as primeira Revelações. A possibilidade de visitar a cidade de Meca em peregrinação ritual era a graça máxima a ser recebida em vida. Lá seria possível experimentar a emoção desse momento único em que, diluído no meio da *umma*, a família universal islâmica, estaria mais perto do que nunca de *Allah*. Com as vestes brancas, todos iguais perante Deus, circundando no meio da multidão o Cubo construído por Abraão e reconstruído por Maomé, vitoriosos após jornadas que bem poderiam ter-lhes custado a vida, os peregrinos percebiam ter chegado ao coração do *oicumene*, ao espaço mais sagrado da Terra. Depois dessa experiência, nada mais seria como antes.

Mais ainda: o contato direto com o que há de mais sagrado neste “baixo mundo”, o encontro com milhares de peregrinos vindos de terras longínquas e a vivência dos laços que os unem por cima de eventuais particularidades reforçavam a convicção de que entre eles as fronteiras não existiam. Nem mares nem areias, nem montanhas nem rios lhes colocavam a noção de limite. Aquilo que os identificava e ao mesmo tempo os separava dos “Outros”, era o Islã. É em função da sua presença ou da sua ausência que se sabia se o espaço ainda era aquele da *umma*. Qualquer outra fronteira seria somente uma noção difusa.



## CONCLUSÕES

A reflexão final, ao fim do trabalho de redação, remete-nos novamente às hipóteses que nos serviram de bússola para a pesquisa. Para estudar de que forma o Islã ordena o espaço e de que modo o espaço constitui o Islã, partimos de várias hipóteses, todas elas vinculadas entre si.

Uma primeira hipótese destacava a percepção dos domínios islâmicos como uma unidade cultural, lingüística e religiosa, que via a si própria como o lugar da civilização, sendo esta essencialmente urbana e tendo por núcleo a mesquita. Uma segunda hipótese colocava a questão da hierarquização do espaço por parte da religião, com eixo de referência na cidade sagrada de Meca; associada a ela, uma terceira hipótese, a respeito da função da viagem no medievo islâmico como um meio de conhecer, apreender e explicar o espaço. E ainda, a necessidade de perenizar, através da escrita, o conhecimento produzido pelos deslocamentos.

Ao construir estas hipóteses, ressaltávamos que os exemplos de Ibn Khaldun e Ibn Battuta resultavam, em relação a elas, paradigmáticos. Ibn Battuta oferece nas suas memórias um minucioso retrato do espaço muçulmano, sempre preocupado em deixar constância dos valores e das manifestações culturais árabe-islâmicas. E Ibn Khaldun produziu uma obra enciclopédica que chega aos limites possíveis, para a época, da independência de critérios para dissecar o seu objeto de estudo, a sociedade humana. Mas, dadas as variadas limitações com que contava, em relação a fontes e informações, acreditando descrever a sociedade humana, na verdade estava descrevendo a sociedade islâmica, a sua própria civilização.

Ao longo do trabalho de produção da tese, constatou-se que a escolha do espaço como ferramenta de análise foi adequada para os objetivos propostos, pois ao criar elos entre o mental e o cultural, o social e o histórico, permitiu, de fato, estudar os valores e a visão de mundo na Baixa Idade Média islâmica. Fernand Braudel, ao escolher o Mediterrâneo como objeto de estudo, já tinha afirmado que o espaço ajuda o historiador “a reencontrar as mais

lentas das realidades estruturais e a organizar uma perspectivação segundo uma linha de longo prazo”.

Veremos, então, quais foram as conclusões a respeito das hipóteses do trabalho.

A primeira conclusão, de caráter geral, é que, sem dúvida, o Islã ordena o espaço, assim como é ordenado por ele. Mas seria essa uma especificidade da cultura árabe-islâmica? Não nos ensinou Le Goff, a partir de sua longa experiência, que “o espaço produz a história tanto quanto é construído por ela”? Sim, mas a partir da pesquisa realizada podemos afirmar que, no Islã, a hierarquização do espaço é uma parte constitutiva da cultura, com significados específicos. O muçulmano tem a vida ritualizada em extremo e o rito é altamente espacializado. Será possível compreender melhor o sentido desta afirmação ao final da leitura das conclusões.

Em relação à primeira hipótese, da percepção da unidade na civilização muçulmana, ao longo dos diferentes capítulos foi possível mostrar a profundidade do vínculo entre as diferentes partes do espaço islâmico decorrente do fato de seus membros partilharem da mesma fé. Viu-se o papel desempenhado pela *umma*, a nação fundada por Maomé, situada por cima de qualquer divisão étnica, lingüística, política ou social, e percebida como universal, dentro de suas fronteiras. Definida em oposição aos demais credos religiosos, pretendendo ser superior a todos eles pelo benefício da escolha divina, a *umma* estava separada daqueles que não pertenciam a esse conglomerado humano, não necessariamente por fronteiras geográficas – cujo traçado nunca foi prioritário, além de serem sempre provisórias – mas por fronteiras invisíveis, de natureza cultural.

Vimos, ainda, que depois de entrar em contato – através do brilhante trabalho de quase dois séculos de uma equipe de tradutores – com a ciência e a filosofia gregas e com o legado do Oriente, a Pérsia em particular, o império árabe-muçulmano promoveu um florescimento cultural que deu origem a uma produção original em língua árabe, cuja influência no tempo e no espaço marcou o Medievo, não só islâmico. É pertinente lembrar, nesse sentido, a observação de Ibn Khaldun a respeito da sofisticação dos conhecimentos adquiridos pelos eruditos muçulmanos, que teria lhes permitido inclusive “refutar algumas das premissas do primeiro mestre”(Aristóteles).

Em vários aspectos, a obra do historiador mostra que o Islã medieval via a si próprio como o lugar da civilização. Assinale-se que, para Ibn Khaldun, a cidade tem um papel tão fundamental para o desenvolvimento humano, que ele coloca o ponto de mutação cultural na urbanização. Ela é a condição necessária, na sua visão, para o desenvolvimento da civilização. Essa idéia leva Ibn Khaldun a estudar o nascimento, o auge e a morte das cidades (associados,

também, ao ciclo dos impérios), assim como as condições favoráveis para sua fundação. Em diferentes momentos, particularmente quando se estudou o conceito de Ibn Khaldun a respeito da dinâmica entre os dois pólos da sociedade humana, o urbano e o rural, viu-se que para ele a civilização humana atingira o seu mais alto grau de perfeição, seja no terreno das ciências e das técnicas como no âmbito da religião, com o Islã. Uma convicção que demonstra uma confiança sólida nos alicerces do que Cheddadi chama de “sistema islâmico”.

Na própria fundamentação de Ibn Khaldun, a respeito da decisão de mergulhar no papel de historiador para registrar a situação do mundo de sua época, transparece o elevado conceito a respeito da civilização islâmica. Lembre-se a sua afirmação de que no momento em que o mundo experimenta uma devastação tão grande que, dir-se-ia, vai “mudar de natureza, para vir uma nova criação”, ele se propõe a ser o historiador que registre a situação, “para servir de exemplo e de guia para os historiadores futuros”. Nesse mergulho no estudo do passado não há traço de amargura, mas sentido de responsabilidade. Essa civilização tem algo a dizer às gerações futuras; o que ela construiu não pode desaparecer nem ser esquecido. O mundo pode estar mudando, mas no futuro haverá de se saber que, durante um longo período da história, o Islã e o império muçulmano ocuparam o seu lugar central. Se esse sábio muçulmano do século XIV se impõe a tarefa de escrever a “história verdadeira”, fundada em fatos comprováveis, e para isso desenvolve uma metodologia nova, é porque pretende recolher (e reelaborar) todo o legado da sociedade árabe-muçulmana de sua época, para deixá-lo como herança às gerações futuras.

Vimos que na tarefa que se impôs, Ibn Khaldun acabou lidando com conceitos novos ou cujo significado ele mudara em relação ao uso da época, particularmente ao utilizar o termo “*umram*” para designar a civilização humana. Nesse percurso, ele analisa a relação dinâmica entre os espaços sociais, mostrando que prioritariamente ela ocorre do campo (ou das estepes) para a cidade. E o historiador estuda os efeitos da urbanização na cultura e nas mentalidades e observa que, na cidade, com o passar do tempo, os homens mudam os hábitos, desenvolvendo novos gostos, que por sua vez geram novas demandas, seja no terreno dos serviços, seja no campo do conhecimento. O elevado grau de erudição adquirido pela civilização árabe-islâmica só poderia ter como cenário o espaço urbano. As conquistas territoriais, ao dar origem a impérios poderosos, promovem um rápido processo de urbanização, e o Islã fez com que as cidades atingissem o mais alto grau de perfeição.

Relacionou-se, também, o fato de que a sociedade árabe-muçulmana do Medievo estava marcada por traços culturais que vinham da época pré-islâmica e aos quais Maomé deu

um novo significado. A começar pela tribo, que passou a ter não só a noção de consangüinidade, mas de irmandade na fé, possibilitando a cristalização da *umma*. Esses laços tribais foram levados para a cidade, e, junto com eles, tradições e costumes, alguns dos quais irão se perdendo aos poucos com as novas gerações. Nesse sentido, é importante o papel da família extensa, reunindo pelo menos três gerações, pais, filhos e netos, na mesma casa, que reproduz nos bairros das áreas urbanas a estrutura trazida das estepes e dos desertos, e faz do bairro a extensão do lar alargado. Da mesma forma, a questão de gênero deixa a marca na espacialidade dos centros urbanos e na disposição do espaço no próprio lar, contribuindo para o surgimento de um novo *espaço social*.

Ao estudar a cidade, foi mostrado que a mesma estrutura espacial se reproduz nos vários níveis em que ela se organiza, isto é, na casa, no bairro e na cidade. Na casa, o espaço se organiza em torno do pátio – aberto ao céu, a *Allah* –, que ocupa o lugar hierárquico maior no lar; em cada bairro o espaço se ordena de dentro para fora, da casa para a rua. É na residência, onde habita o núcleo familiar, que se encontra a referência hierárquica primeira, adaptando-se as ruas aos espaços que ela determina; finalmente, a cidade se estrutura do centro para a periferia.

Referencie-se, ainda, que com o sentido que hoje lhe damos, não se pode falar no medievo islâmico em espaços públicos e privados, mas conceitualmente sim, é possível fazer uma diferenciação entre o espaço onde transcorre a vida familiar – representado naturalmente pelo lar, mas também pelo bairro –, e o espaço onde se desenvolve a vida social. Nesse sentido, o núcleo, o coração, o elemento fundamental na organização espacial da cidade, é a mesquita. Uma mesquita, em particular: aquela que congrega a *umma* na oração comunitária das sextas-feiras. Um espaço religioso que é, ao mesmo tempo, um espaço de poder, já que é a partir do *minbar*, do púlpito da mesquita, que o soberano se dirige aos súditos.

Essa estrutura espacial e funcional está alicerçada, como tantas questões no Islã, no exemplo do Profeta. O primeiro ato de Maomé, ao chegar a Medina, foi fundar uma mesquita. E o local escolhido foi a sua própria casa. O exemplo foi imitado em todas as cidades do mundo muçulmano e a mesquita passou a cumprir o papel de centro da vida social por excelência, local de reunião tanto com fins rituais como políticos, ou mesmo para dirimir questões relativas à justiça.

Em relação à terceira hipótese, estudou-se a tradição do deslocamento pelo espaço islâmico em busca do saber. Tão antiga quanto a própria história muçulmana, já que a peregrinação à cidade sagrada de Meca faz parte das exigências a serem cumpridas pelos fiéis,

mostrou-se que a viagem também foi, inicialmente, o modo de divulgar a tradição do que o Profeta tinha feito e dito, a partir daqueles que a tinham recebido por linha de transmissão de seus Companheiros. Com o tempo, a viagem passou a fazer parte do método de estudo e transformou-se em uma importantíssima via de transmissão de conhecimento. Numa sociedade que outorgava alto valor à erudição, a elite política preparava os seus filhos para o exercício do poder utilizando-se, entre outros meios, da viagem, que também era o recurso utilizado pelos membros de famílias modestas para ascender socialmente. As funções desempenhadas pela viagem fizeram com que, mesmo operando com os mesmos meios da experiência ocidental, ela cumprisse na sociedade muçulmana medieval uma função diferente. Era uma ferramenta da hermenêutica do próprio espaço islâmico e, por isso mesmo, costumava ser feita dentro dos domínios do Islã, não interessando particularmente a visita a outras terras.

Associado a essa hipótese estava o tema da perenização da experiência dos deslocamentos através da escrita. A tese mostrou que, por volta do século X, o material recolhido nesses périplos, feitos desde os primórdios da religião, deu origem ao surgimento da viagem como tema literário. Diferentes tipos de obras sobre o espaço islâmico foram produzidas nessa época e chegaram até os nossos dias. Algumas descrevem rotas e caminhos, outras relacionam aldeias, cidades, rios, desertos e outros acidentes geográficos, até se chegar, por volta do século XII, à literatura de viagens propriamente dita, conhecida como gênero *rihla*. Escrita com indiscutível valor literário, ela transformou a leitura das experiências decorrentes das viagens em leitura prazerosa.

A pesquisa indicou que ao relatar a viagem pelos domínios do Islã, utilizando-se de uma escrita sofisticada o suficiente para fazer surgir um gênero literário, os eruditos podem ter buscado uma forma de discutir e preservar a identidade muçulmana num momento de fragmentação política. Os alicerces dessa identidade já não estariam no terreno político, mas na cultura, aí incluída a língua, com papel fundamental.

Finalmente, para dar conta da segunda hipóteses, estudou-se o papel da cidade sagrada de Meca na hierarquização do espaço por parte da religião. Para chegar a compreender como e por que Meca é o principal eixo de referência espacial do Islã, viu-se, primeiro, de que forma os sábios muçulmanos percebiam e representavam o mundo e o Universo. Ocupando o núcleo de uma ordem cósmica que, “aqui embaixo”, repete o padrão das estrelas, a terra era tida como fixa, redonda e só parcialmente habitada. E, como acabamos de ver, era o centro do Universo.

Por outro lado, a partir de influências da Antiguidade clássica, imaginava-se que a área do globo não coberta pelos oceanos representava algo em torno da metade da superfície e que a região habitada equivalia à quarta parte dela. A superfície habitada era percebida como dividida em “climas”, que definiam regiões, cujas características determinavam o tipo de sociedade humana que nelas poderia se desenvolver. Só os climas temperados, nem muito quentes nem muito frios, permitiriam o florescimento da civilização nas suas formas mais sofisticadas.

Eleita por Deus, a comunidade islâmica transformou a Península Arábica no eixo espiritual de um vasto conglomerado humano. Ao representar o mundo habitado, mesmo incorporando a herança grega e persa, o Islã impôs ao centro um ligeiro deslocamento, para que – em correspondência com os desígnios divinos – ele pudesse ser ocupado pela cidade de Meca. A representação da terra afirmava-se assim como muçulmana e a religião islâmica, mais uma vez, imprimia a sua marca no espaço.

A ordem que hierarquizava o espaço partindo do núcleo para a periferia repetia-se mais uma vez, agora em escala universal: a cidade Sagrada de Meca constituía o núcleo da terra, que por sua vez ocupava o centro do Universo. Com esse peso, Meca não só tem uma função ritual nesta vida – na oração e na peregrinação –, ela ainda é a referência depois da morte. Em direção a Meca devem orientar o corpo os muçulmanos de todo o mundo durante as cinco orações diárias; para ela devem dirigir-se, pelo menos uma vez na vida, em peregrinação, e o seu corpo ficará deitado de lado, com a cabeça em direção a Meca, no túmulo. Berço do Islã, é nela que o devoto encontra Deus.

## **Considerações finais**

Chegando a este ponto, repassadas as hipóteses e suas demonstrações, cabem, ainda, algumas reflexões. A primeira é em relação às dívidas da pesquisa. Somos conscientes de que a *rihla* de Ibn Battuta permitiria aprofundar muitas questões e analisar outras, que ficaram fora do escopo deste trabalho. Versado em jurisprudência, a sua obra cita, por exemplo, casos da prática judicial islâmica nas diferentes regiões; poderia ser estudado o espaço da *sharia* e da justiça civil, um tema de interesse para entender a forma como se exerceu o poder. Por outro lado, ele percorreu, além do centro vital do Islã, terras mais longínquas, o sultanato da Índia, as Ilhas Maldivas. Seria possível um estudo comparativo sobre o espaço ocupado pela mulher nas diferentes regiões. Isso sem falar no estudo mais exaustivo sobre o espaço material

da viagem: a forma de financiamento, a rede de hospedagem, a infra-estrutura, os meios de transporte, a alimentação, o comércio que girava em torno da peregrinação ritual a Meca.

Em relação a Ibn Khaldun, a dívida da pesquisa também é grande. Uma obra enciclopédica como a dele pode ser estudada ao longo de uma vida e, a cada leitura, nos revelará novos achados. Mas, em particular, parece-me que seria necessário aprofundar o estudo no que diz respeito ao espaço do poder, uma de suas preocupações maiores, uma vez que para ele o Estado está no cerne da organização política. E ainda o estudo da obra com a categoria tempo, como inicialmente tínhamos previsto, mas que foi excluída diante da certeza de que não haveria como dar conta de espaço e tempo no exíguo período disponível.

Outra questão é a que levantou Le Goff, quando afirmou que o medievalista tem um papel a desempenhar, também, no esclarecimento do presente. A partir da afirmação de que considera haver uma continuidade histórica desde a Antiguidade até os nossos dias, ele se pergunta: o que realmente mudou desde a Idade Média? Quais foram as grandes viradas? Essa questão me toca profundamente.<sup>1387</sup> O Islã no século XXI é um tema que costuma ser abordado nos meios de comunicação, exagerando-se a alteridade dessa cultura, e utilizando-se de clichês e estereótipos, apesar de sua importância e a despeito da necessidade de informação e análises corretas por parte de todo cidadão que pretenda entender o mundo na era da globalização. Por outro lado, nos meios acadêmicos do Brasil, as pesquisas sobre essa civilização continuam limitadas a alguns poucos centros e constituem uma ínfima parte da produção atual. A universidade poderia contribuir para desfazer esses estereótipos, introduzindo nos currículos estudos mais sistemáticos a respeito do Islã, e incorporando à bibliografia a produção de autores do mundo muçulmano (não necessariamente muçulmanos de religião), muitos dos quais escrevem em línguas ocidentais ou já têm as suas obras traduzidas para esses idiomas. A tese reafirmou a minha convicção de que, para entender o Islã de hoje, é imprescindível mergulhar no Medieval Islâmico e em tudo o que ele representou e representa para a comunidade muçulmana. E, a partir daí, procurar entender o que mudou desde então e quais são as permanências. Nesse sentido, esta tese abre caminho para uma pesquisa futura com um recorte diferente de tempo.

<sup>1387</sup> A presente pesquisa nasceu do interesse em estudar o Islã suscitado pelas inúmeras reportagens que fiz no Norte da África e no Oriente Médio, atuando como jornalista da revista **Cadernos do Terceiro Mundo**. Também está alicerçada na convicção de que é necessário colocar a civilização muçulmana no marco da nossa história: nós, latino-americanos, que temos uma das nossas matrizes culturais na Península Ibérica, somos também herdeiros dela através do legado de al-Andalus, cujo último baluarte, o reino de Granada, caiu nas mãos de Castela em 1492, o ano da chegada de Colombo a América.

Finalmente, uma reflexão pessoal sobre a pesquisa. Ao trabalhar quatro anos com as mesmas fontes, o pesquisador passa a conviver com a obra e a estudar a vida dos autores, com os quais vai ganhando ao longo do tempo maior intimidade. A cada leitura, as portas se abrem para novas descobertas. Pessoalmente, a mais marcante experiência nesse sentido me aconteceu depois que tive a oportunidade, o privilégio, diria, de assistir em Granada ao Seminário sobre Ibn Khaldun em homenagem aos 600 anos de sua morte. Nesse marco, assisti a uma peça de teatro que revivia o encontro entre Ibn Khaldun e Pedro, “O Cruel”, naqueles mesmos jardins do Real Alcazar de Sevilha, e discorria sobre o suposto diálogo travado entre eles. Depois de assistir à peça, uma noite sonhei que conversava com o “meu autor”.

Foi um diálogo através dos séculos, recheado das mesmas inquietações que levaram Ibn Khaldun a escrever a *Muqaddimah* num momento em que o seu mundo começava a desmoronar. No sonho, eu viajava como Ibn Battuta e, encontrando o grande historiador, comentava que, neste início de século XXI, o homem parece ter desacreditado de sua capacidade de construir uma sociedade mais humana e solidária. E dizia-lhe que, por vezes, também a nós apresenta-se tão profunda a mudança em que estamos imersos que poderíamos descrevê-la perfeitamente com as palavras que ele empregou há seis séculos: o mundo parece estar mudando de natureza.

O diálogo me fez refletir sobre a frágil condição humana, sobre os limites do nosso conhecimento, os cambiantes rumos da história, as permanências, o legado que estamos deixando às gerações vindouras e o papel do historiador. Nesse vôo “maravilhoso” – e aqui faço um jogo de palavras, ao tomar emprestada esta, que tanto significado tem para o medievalista – da mão do grande historiador e inspirada nos percursos do viajante tangerino, percorri os espaços a respeito do que eles teorizaram e escreveram e me perguntei se haverá alguém, no século XXVII – por simular o tempo que nos separa deles – que mergulhe nos arquivos da nossa época para conhecer a nossa civilização e sinta tanto prazer em aproximar-se de nós, quanto o que eu senti em aproximar-me deles ao escrever estas páginas.



# BIBLIOGRAFIA

## FONTES

**IBN JALDUN.** *Al- Muqaddimah. Introducción a la historia universal.* México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

**IBN KHALDOUN.** *Le Livre des Exemples, Autobiographie, Muqaddima.* Paris: Gallimard, 2002.

\_\_\_\_\_. *Peuples et nations du monde.* Extraits des `Ibar traduits de l'arabe et presentes par Abdesselam Cheddadi. Paris: Éditions Sindbad, 1986.

\_\_\_\_\_. *The Muqqaddimah, an introduction to History.* Londres: Ed. Princeton, 1967. (Introdução de Franz Rosenthal.) 2ª edição.

**IBN KHALDUN.** *Discours sur l'Histoire Universelle (al-Muqaddima).* Traduction nouvelle, préface et notes par Vincent Monteil. (2 v.) Beirout: Comission Libanaise pour la Traduction des Chefs-d'oeuvre, 1968.

**ABENJALDÚN.** *Teoría de la sociedad y de la Historia.* Selección, prólogo e introducción por Charles Issawi, traducción española por José Gomes-Pablos. Caracas: [s.e], 1963.

**IBN HALDUN,** *Os Prolegômenos ou filosofia social.* São Paulo: Haddad. 1958-1960.

**IBN BATTUTA,** *A través del Islam.* Madri. Alianza Editorial. 2005.

\_\_\_\_\_. *Voyages.* 3 volsl. Paris: La Découverte/Poche/Maspero. 1982.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

- ABDESSELEM**, Ahmed. *Ibn Jaldún y sus lectores*. México: Fondo de Cultura Económica. 1987.
- AHMAD S**, Maqbul. Cartography of al-Sharif al-Idrisi. In: *The History of Cartography. Vol. Two. Book One. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Edited by J.B. Harley and David Woodward. Chicago: The University of Chicago Press. [s.a].
- AL YAAQUBI**, Husayn. Los Jaldún, de Sevilla a Túnez. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. **VIGUERA MOLINS**, María Jesús (org.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi. 2006.
- ALBUQUERQUE**, Luís de. *Os descobrimentos portugueses*. Lisboa: Alfa, 1983.
- ALDEN WILLIAMS**, John. *Islamismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.
- ARMSTRONG**, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Uma história de Deus*, São Paulo: Companhia das Letras. 2001.
- ANAWATI**, Georges. Philosophy, theology and mysticism. In: **SCHACHT**, Joseph (org.). *The Legacy of Islam*. Oxford: Clarendon Press. 1974.
- ARISTÓTELES**. *A Política*. (Tradução e prefácio de Manuel Frazão.) Lisboa: Editorial Presença. 1965.
- ASÍN PALACIOS**, Miguel. *El Islam Cristianizado. Estudio del "sufismo" através de las obra de Abenarabi de Murcia*. Madri: Editorial Plutarco, 1931.
- ATTIE FILHO**, Miguel. *Falsafa. A filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- AZMEH**, Aziz Al-. *Ibn Khaldun, an Essay in Reinterpretation*. Londres: Frank Cass & Co., Ltd., 1982.
- BACHELARD**, Gaston. *La poétique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- BARAKAT**, Halim. *The Arab World. Society, Culture and State*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1993.
- BENCHEIKH**, Jamel Eddine. **MIQUEL**, André. *D'Arabie et d'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob. 1992.
- BENEVOLO**, Leonardo. *A cidade na história da Europa*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- BERGGREN**, J. Lennart, **JONES**, Alexander. Introduction. In: **PTOLOMY**. *Geography. Annotated Translation*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. 2000.
- BLOCH**, Marc, *Introdução à História*. Publicações Europa-América, Sintra, 1976.

- BOUTHOU**, Gastón. *Ibn Jaldun, su Filosofía Social*. Presentación de Orlando Albornoz; Escuela de Sociología y Antropología de la Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1962.
- BRAUDEL**, Fernand. *O espaço e a história no Mediterrâneo*. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*. Lisboa: Martins Fontes, 1983.
- BRENTANO**, Franz. *Aristóteles*. Barcelona: Editorial Labor, p. 59, 1943.
- CAHEN**, Claude. *El Islam: desde los orígenes a los comienzos del Imperio Otomano*. Madrid: Siglo XXI, 1975.
- CARDOSO**, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia: Ensaio*. São Paulo: Edusc, 2005.
- CHARNAY**, Jean Paul. Ibn Khaldun. In: **JULIEN**, Charles Andre (org.). *Les Africains*. Paris: Editions J. A., v. 2, 1977.
- CHEDADDI**, Abdesselam. El mundo de Ibn Jaldún. In: **VIGUERA MOLINS**, Maria Jesús. (org.) *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ibn Khaldun. L'homme et le théoricien de la civilisation*. Paris: Gallimard. 2006.
- \_\_\_\_\_. *Le Voyage d'Occident et d'Orient*. Paris: Sindbad, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*. Paris: Sindbad. 2004 (Coleção La Bibliothèque Arabe.).
- CHEIKHA**, Jumaâ. Los manuscritos de Ibn Jaldún y análisis de su escritura. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. **VIGUERA MOLINS**, María Jesús (org.). Sevilla. Fundación El Legado Andalusi, 2006.
- CHEJNE**, Anwar G. *Historia de la España musulmana*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1993.
- COMES**, Mercê. La cartografía en la Baja Edad Media. In: **VIGUERA MOLINS**, Maria Jesús. (org.) *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. Sevilla: Fundación El Legado Andalusi, 2006.
- CONDOMINAS**, Georges. Espaço social. In: *Enciclopédia Einaudi*, v. 38 (Sociedade-Civilização). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- CORBIN**, Henry. *Histoire de la Philosophie Islamique*. Paris: Gallimard, 1986.
- CRUZ HERNANDEZ**, Miguel. *Historia del pensamiento en Al-Andalus*, v. 2. Granada: Biblioteca de la Cultura [s/d].
- \_\_\_\_\_. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

- DAVIES, P.C.W.** *El espacio y el tiempo en el Universo Contemporáneo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- DAWSON, Christopher.** *Ensayos acerca de la Edad Media*. Madri: Aguilar, 1956.
- DE EPALZA, Miguel.** Espacios y funciones en la ciudad árabe. In: *Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica. Ponencias y Comunicaciones*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1991.
- DIAZ GARCIA, Waldo,** *Mahoma y los árabes*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1990.
- DÍAZ PLAJA, Fernando.** *A vida quotidiana na Espanha muçulmana*. Lisboa: Editorial Notícias, 1993.
- DJAÏT, Hichem.** *Europa y el Islam*. Madri: Libertarias, 1990.
- DUCELLIER, Alain; KAPLAN, Michel; MARTIN, Bernardette.** *A Idade Média no Oriente: Bizâncio e o Islã. Dos bárbaros aos otomanos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994.
- DUNN, Ross.** *The adventures of Ibn Battuta, a Muslim Traveller of the Fourteen Century*. Londres: Croom Helm, 1986.
- DURKHEIM, Émile.** *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- ECHEVARRIA ARSUAGA, Ana.** La dinastía de la Banda: de Alfonso XI a los Trastámara. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. **VIGUERA MOLINS, Maria Jesús** (org.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi, 2006.
- ENCYCLOPÉDIE DE L'ISLAM**, Tomo II (E-K), Leyde: E.J. Brill., 1927.
- FANJUL, Serafin; ARBOS, Federico.** Introducción. In: **IBN BATTUTA.** *A través del Islam*. Madri: Alianza, 2005.
- FARAH, Paulo Daniel.** *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*. Rio de Janeiro: BN, 2007.
- FEBVRE, Lucien.** *Europa, gênese de uma civilização*. Bauru: Edusc, 2004.
- FISCHEL, Walter J.** *Ibn Khaldun in Egypt. His Public Functions and His Historical Research (1382-1406)*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- GALINDO AGUILAR, Emilio.** *Enciclopedia del Islam*. Madri: Darek-Nyumba, 2004.
- GARCIN, Jean-Claude** (org.) *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, *Sociétés et cultures*. v. 2. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. *Problèmes et perspectives de recherche*. v. 3. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

**GARI**, Blanca (org.). *El Mundo Mediterráneo en la Edad Media*. Barcelona: Ediciones Argot, 1987.

**GAUDEFROY-DEMOMBYNES**, Maurice. Introduction. In: **IBN JOBAIR**. *Voyages*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949.

**GEERTZ**, Clifford, *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

**GELLENS**, Sam I. The search for knowledge in medieval Muslim society: a comparative approach. In: **EICKELMAN** Dale F., **PISCATORI**, James (org.) *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. Londres: Routledge, 1990.

**GINGERICH**, Owen. *The Eye of Heaven. Ptolomy, Copernicus, Kepler*. Nova York: American Institute of Physics, 1993.

**GONZALEZ PALENCIA**, Angel. *Historia de la España Musulmana*. Barcelona: Editorial Labor, 1951.

**GRIMBERG**, Carl. *La edad media. El choque de dos mundos: Oriente y Occidente*. Madrid: Ediciones Daimon, 1966.

**GRUNEBaum**, Gustave E. Von. *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.

**GUICHARD**, Pierre. *Al-Andalus. Estructuras antropológicas de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona: Seix Barral, 1976.

\_\_\_\_\_. Nomadisme et tribalisme. In: **GARCIN**, J.-C. (org.) *États, sociétés et cultures du monde medieval (X<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles) Sociétés et cultures*. v. 2. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

**GURIÉVICH**, Aron. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1990.

**HAMAMI**, Tahir. Ibn Jaldún: vida y acción. El “Sabio” en la cuerda floja política. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. **VIGUERA**

**MOLINS**, María Jesús (org.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi, 2006.

**HITTI**, Philip Khuri. *Los Arabes*. Buenos Aires: Editorial Abril, 1944.

**HOURANI**, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

**HOUTSMA**, M.; **WENSINCK**, A.; **LÉVI-PROVENÇAL**, E. *Encyclopédie de L'Islam*, Leyde: J.Brill, 1927.

- IBÉRICO**, Mariano. *El espacio humano*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1969.
- IBN HAWQAL**, *apud* **MIQUEL**, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, v. 3 (Le milieu naturel). Paris: Éditions de l'EHESS, 2001.
- IBN KHALDUN**. *La Voie et la Loi ou Le Maître et le Juriste*. Paris: Sindbad: 1991.
- KANT**, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 1999.
- KARAMUSTAFA** Ahmet T. Cosmological Diagrams. In: *The History of Cartography. Vol. Two. Book One. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Edited by J.B. Harley and David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d.
- KI-ZERBO**, Joseph; **NIANE**, Djibril Tamsir (dir.) *Histoire Générale de l'Afrique*. Vol. 4, *L'Afrique du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Présence Africaine/Edicef/Unesco, 1991.
- KUPCIK**, Ivan. *Cartes Géographiques Anciennes. Évolution de la représentation cartographique du monde: de l'Antiquité à la fin du XIX siècle*. Paris: Grund, 1981.
- LACOSTE**, Yves. *El nacimiento del Tercer Mundo, Ibn Jaldun*. Barcelona: Ediciones Península. 2<sup>a</sup> edición, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Ibn Khaldun. Nascimento da História. Passado do Terceiro Mundo*. São Paulo: Editora Ática, 1991.
- LAMAND**, Francis. La Charia o ley islámica. In: **BALTA**, Paul. *Islam. Civilización y Sociedades*. México: Siglo Veintiuno Editores (S/d).
- LE GOFF**, Jacques. *A la recherche du Moyen Âge*. Paris: Editions Louis Audibert, 2003.
- \_\_\_\_\_. História. In: *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 1. Memória – História. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984.
- \_\_\_\_\_. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo. Martins Fontes, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval: 18 ensayos*. Madri: Taurus, 1983.
- LE GOFF**, Jacques; **SCHMITT**, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. 1. São Paulo: Edusc, 2002.
- LEFEBVRE**, Henri. *La production de l'espace*. Paris: Éditions Anthropos, 1986 .
- LENS**, Sam I. The search for knowledge in medieval Muslim society: a comparative approach. In: **EICKELMAN** Dale F.; **PISCATORI**, James (org.) *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. Londres: Routledge, 1990.

- LÉVI-PROVENÇAL**, Évariste. *Islam d'Occident. Études d'Histoire Médiévale*. Paris: Librairie Oriental et Américaine, 1948.
- \_\_\_\_\_. *La civilización árabe en España*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1953.
- LÉVY**, Reuben. *The Social Structure of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.
- LEWIS**, Bernard. *The Muslim discovery of Europe*. Londres: Phoenix, 1982,
- LIBAULT**, André. *Histoire de la Cartographie*. Paris: Chaix [s/d].
- LOPEZ SANCHEZ**, María. Famosos contemporáneos. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. **VIGUERA MOLINS**, María Jesús (org.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi, 2006.
- LOPEZ**, Margarita. Historia de las relaciones internacionales del Islam. In: *Jornadas de Cultura Islámica. Al Andalus, ocho siglos de historia*. Toledo: Editorial Al-Fadila-Instituto Occidental de Cultura Islámica, 1989.
- MAHDI**, Muhsin. *Ibn Khaldûn's Philosophy of History. A study in the philosophic foundation of the science of culture*. Londres: George Allen and Unwin, 1957.
- MAILLO SALGADO**, Felipe. Introducción. In: **IBN YUBAYR**. *A través del Oriente (rihla)*. Madri: Alianza Literaria, 2007.
- MANTRAN**, Robert. *Expansão muçulmana (séculos VII-XI)*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1977.
- MAZAHERI**, Aly. *La vie quotidienne des musulmans au moyen age*. Paris: Librairie Hachette, 1951.
- MEDEIROS**, François de. *L' Occident et l' Afrique (XIII-XV siècle)*. Paris: Editions Karthala-Centre de Recherches Africaines, 1985.
- MIQUEL**, André. *Du monde et de l'étranger: Orient, an 1000*. Paris: Sindbad, 2001.
- \_\_\_\_\_. Ibn Battuta. In: **JULIEN**, Charles Andre (org.). *Les Africaines*. Paris: Éditions J.A., Tome 1, 1977.
- \_\_\_\_\_. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu XI<sup>e</sup> siècle. Vol. 1 Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe dès origines à 1050*. Paris: Éditions de l'EHESS, 2001.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. v. 2 (*Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger*). Paris: Éditions de l'EHESS, 200.
- \_\_\_\_\_. *L'Islam et sa civilisation. VII-XX siècle*. Paris: Librairie Armand Colin., 1968.
- \_\_\_\_\_. *O Islame e a sua civilização. Séculos VII-XX*. Lisboa: Edições Cosmos, 1971.

- MONTEIL**, Vincent. Préface. In: **IBN KHALDOUN**. *Discours sur l'histoire Universelle (Al-Muqaddima)*. Beyrouth. Commission Internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1967.
- MUJTAR AL-ABBADI**, Ahmad. Os mamelucos. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios*. **VIGUERA MOLINS**, Maria Jesús (org.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi, 2006.
- NASSAR**, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- PAEZ LOPEZ**, Jerónimo. Ibn Jaldún y su época. Auge y declive de los impérios. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. **VIGUERA MOLINS**, Maria Jesús (org.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi, 2006.
- PAVON**, Basilio. *Ciudades Hispano-Musulmanas*. Madri: Editorial Mapfre, 1992.
- PERCIVAL NEWTON**, Arthur. *Travel and Travellers of the Middle Ages*. Londres: Kegan Paul, 1930.
- PREIS**, Aidyl de Carvalho. *O sentido da História através dos Prolegômenos de Ibn Khaldun*. São Paulo, Universidade de São Paulo – USP. Tese de Doutorado, 1972.
- RACHEL**, Arie. *El Reino Nasri de Granada*. Madri: Editorial Mapfre, 1992.
- ROSENTHAL**, Franz. *Ibn Khaldun, The Muqaddimah, an introduction to History*. Ed. Princeton, 1967. Introdução de Franz Rosenthal V.1 LXXXVIII.
- SABRA A.I.** La contribution de l'Islam au développement des sciences. In: **LEWIS**, Bernard (org.). *Le Monde de l'Islam*. Paris. Thames e Hudson, 2001.
- SANCHEZ ALBORNOZ**, Claudio. *La España Musulmana. Según los autores islamitas y cristianos medievales*. Buenos Aires: Librería El Ateneo, v. 2, 1960.
- SANTOS**, Milton. *Pensando o espaço do homem*. São Paulo: Edusp, 2004.
- SAUNDERS**, J.J. *A History of Medieval Islam*. Londres e Nova York: Routledge, 1996.
- SAVAGE-SMITH**, Emilie. Celestial Mapping. In: *The History of Cartography. Vol. Two. Book One. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Edited by J.B. Harley and David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. [S/d]
- SCHACHT**, Joseph; **BOSWORTH**, C.E. *The Legacy of Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- SCHIMMEL**, *Ibn Chaldun, Aus dem Arabischen, Augewählte Abschnitte aus der Muqaddima*. Tübingen, 1951.



- SHAFI**, Shojaeddin. *De Persia a la España Musulmana: La historia recuperada*. Huelva: Publicaciones Universidad de Huelva, 2000.
- SHATZMILLER**, Maya. Ibn Jaldún y los historiadores del siglo XIV. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. **VIGUERA MOLINS**, María Jesús (org.). Sevilla. Fundación El Legado Andalusi, 2006.
- SIMAAN** Arkan, **FONTAINE**, Joelle. *A imagem do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SIMMEL**, Georg. *Questões fundamentais da Sociologia – Individuo e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- SOLA**, Emilio. El Mediterráneo, centro dinámico del siglo XIV. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. **VIGUERA MOLINS**, María Jesús (org.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi, 2006.
- SOUDEL**, Janine. **SOUDEL**, Dominique. *Dictionnaire historique de l'islam*. Paris: Presses Universitaires de France, PUF, 1996.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- \_\_\_\_\_. *La civilisation de l'Islam classique*. Paris: Artaud, 1968.
- T.W. ARNOLD**. Arab Travellers and Merchants, A.D. 1000 – 15000. In: **PERCIVAL NEWTON**, Arthur (org.). *Travel and Travellers of the Middle Ages*. Londres e Nova York: Kegan Paul Trench, Trubner & Co. Alfred Knopf. 1930.
- THROWER**, Norman J.W. *Maps and Civilization*. Chicago e Londres. The University of Chicago Press, 1996.
- TIBBETTS**, Gerald R. The Balkhri School of Geographers. In: *The History of Cartography. Vol. Two. Book One. Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*. Edited by J.B. Harley and David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d.
- TODOROV**, Tzvetan. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes. 2003.
- TORREMOCHA SILVA**, Antonio. Los nazaries de Granada y los merinies del Magreb. In: *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. **VIGUERA MOLINS**, Maria Jesús (org.). Sevilla: Fundación El Legado Andalusi, 2006.
- TOUATI**, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- TRABULSE**, Elias. Estudio preliminar. In: **IBN JALDÚN**. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- VALLVÉ**, Joaquin. *El Califato de Córdoba*. Madri: Editorial Mapfre, 1992.

**VERNET**, Juan. *El Islam en España*. Madri: Editorial Mapfre, 1992.

\_\_\_\_\_. *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: Acantilado. 2006.

**VIGUERA MOLINS**, María Jesús. *Los Reinos de Taifas y las Invasiones Magrebíes (Al Andalus del XI al XIII)* Madri: Editorial Mapfre, 1992.

**VITRUVIO POLIÓN**, Marco. *Los Diez Libros de Arquitectura*. (Traducción y comentarios por José Ortiz y Sanz) Madri: Akal, 1992

**YERASIMOS**, Stéphane. Introduction. In: **IBN BATTUTA**. *Voyages*. Paris: La Découverte, 1977.

**YOUSSEF HOTEIT**, Aida. *Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica*. Madrid. Tese de doutorado. Departamento de Urbanística y Ordenación del Territorio. Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madri, 1993.

**ZEGHIDOUR**, Slimane. *La Mecque, au coeur du pèlerinage*. Paris: Larousse, 2003

**ZUMTHOR**, Paul. *La medida del mundo*. Madri: Cátedra, 1994.

## DOCUMENTOS ELETRÔNICOS

**BAKER**, Mona. *Routledge Encyclopedia or Translation Studies*. Mona Baker, 1998. Disponível em: [http://arabworld.nitle.org/texts.php?module\\_id=1&reading\\_id=1022](http://arabworld.nitle.org/texts.php?module_id=1&reading_id=1022).

Acesso em: 12/01/2005-30/08/2006.

**CHEDADDI**, Abdesselam. Entrevista concedida por ocasião do lançamento do seu livro *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire* (**CHEDDADI**, Abdesselam. *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*. Paris: Sindbad. 2004). Disponível em:

<http://www.rafikdarragi.com/artpresse/textes/lhistoriographie.htm>. Acesso em: 17/10/ 2005.

**MUNIZ**, Mônica. *A arte da caligrafia árabe*, ensaio. Disponível em:

<http://www.historianet.com.br/conteudo/default.aspx?codigo=312>. Acesso em: 05/07/2005

**OLCINA CANTOS**, Jorge. *El clima, factor de diferenciación espacial*. Disponível em:

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12059437540144839654435/catalogo15/05%20inve.pdf>. Acesso em: 07/06/07

**PARADELA ALONSO, Nieves.** “*Sobre un Género Mantenido en la Literatura Árabe: la Literatura de Viajes*”. Disponível em: [http://www.hottopos.com/collatio/literatura\\_arabe.htm](http://www.hottopos.com/collatio/literatura_arabe.htm). Acesso em: 12/08/2006.

**SHAMSUDDÍN ELÍA, R. H.** *ibn Jaldún: el primer sociólogo de la historia*. Webislam, publicação digital islâmica na Espanha. In: [www.webislam.com](http://www.webislam.com). Acesso em: 12/08/2003.

**MARCHAIS, George.** *El arte musulmán*. apud Shojaeddin Shafa In: **SHAFÁ, Shojaeddin.** De Pérsia a la España Musulmana. Huelva. Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2000.

#### CITAÇÕES EM CONGRESSOS

**BENABOUD, Mohammad** (Universidade Abdelmalek Essaadi de Tetuán). *Ibn Hayyán e Ibn Jaldún*. In: COLÓQUIO IBN JALDÚN, EL MEDITERRÁNEO EN EL SIGLO XIV. AUGE Y DECLIVE DE LOS IMPÉRIOS. Junho de 2006, Granada, Espanha. Comunicação apresentada. Anais *in print*.

**CHEDADDI, Abdesselam.** *Quelles perspectives pour les études khaldúniennes?* In: COLÓQUIO IBN JALDÚN, EL MEDITERRÁNEO EN EL SIGLO XIV. AUGE Y DECLIVE DE LOS IMPÉRIOS. Junho de 2006, Granada, Espanha. Comunicação apresentada. Anais *in print*.

**DHAOUADI, Mahmoud.** *Ibn Khaldoun précurseur des sciences humaines*. In: COLÓQUIO IBN JALDÚN, EL MEDITERRÁNEO EN EL SIGLO XIV. AUGE Y DECLIVE DE LOS IMPÉRIOS. Junho de 2006, Granada, Espanha. Comunicação apresentada. Anais *in print*.

**LACOSTE, Yves.** *Ibn Khaldoun et le destin géopolitique des états du Maghreb*. In: COLÓQUIO IBN JALDÚN, EL MEDITERRÁNEO EN EL SIGLO XIV. AUGE Y DECLIVE DE LOS IMPÉRIOS. Junho de 2006, Granada, Espanha. Conferência pronunciada na sessão de abertura. Anais *in print*.

**MARTOS QUESADA, Juan.** *La obra de Ibn Jaldún, enlace entre los historiadores clásicos y modernos*. In: COLÓQUIO IBN JALDÚN, EL MEDITERRÁNEO EN EL SIGLO XIV. AUGE Y DECLIVE DE LOS IMPÉRIOS. Junho de 2006, Granada, Espanha. Comunicação apresentada. Anais *in print*.

**REVISTAS:**

**ABU-LUGHOD**, Janet. *The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance*. International Journal of Middle East Studies. Vol. 19. n. 2. (May 1987).

**BOULAKIA**, Jean David C. Ibn Khaldun: A Fourteen-Century Economist. In: *The Journal of Political Economy*, v. 79, n. 5 (Sep-Oct 1971). The University of Chicago Press.

**LAPIDUS**, Ira M. The Evolution of Muslim Urban Society. In: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 15, n. 1 (jan. 1973) p. 26.

**PINES**, S. The travels of Ibn Battuta. In: *Ísis*, v. 54, n. 4 (dez 1963).

**SHIBER SABA**, G. Ibn-Khaldun: An Early Town Planner. *The Middle East Fórum*. Beirute, 1962.

**VIVANCO**, Luis Ignacio. Las Escuelas Jurídicas del Islam. Breve estudio histórico. In: *Analogia. Revista de Filosofía, investigación y difusión*. Año 12, n. 2. México, DF. julho-dezembro 1998.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ACTAS de las II JORNADAS de CULTURA ÁRABE E ISLÁMICA** (1980). Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madri, 1980.
- \_\_\_\_\_. (1978). Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madri, 1978.
- ABULAFIA**, David (org.) *The Mediterranean in History*. Los Angeles: Getty Publications, 2003.
- AIRALDI**, Gabriella et al. *El mundo mediterráneo de la Edad Media*. Barcelona: Ediciones Argot, 1987.
- AL-ASHMAWY**, Muhammad Said. *Islam and the Political Order*. Washington: Council for Research in Values and Philosophy, Cultural Heritage and Contemporary Change, 1994.
- ALI**, Mohammed. *Maomé*. Martins Editora, São Paulo, 1961.
- ALI**, Tariq. *Confronto de fundamentalismos; Cruzadas, Jihads e modernidade*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- AL-JABRI**, Mohammed Abel. *Introdução à crítica da razão árabe*. São Paulo: Editora Unesp, 1994.
- ANDRADE FILHO**, Ruy. *Os muçulmanos na Península Ibérica*. São Paulo: História Contexto, 1997.
- ARIÉ**, Rachel. España Musulmana (siglos VIII – XV). In: **TUÑÓN DE LARA**, Manuel (dir.). *Historia de España*. Barcelona: Labor, 1984. v. 3.
- ASIN Y PALACIOS**, Miguel. *Crestomatia de Árabe Literal. Con Glosario y Elementos de Gramática*. Madri: Publicaciones de la Escuela de Estudios Árabes, 1946.
- AZMEH**, Aziz Al. *Ibn Khaldun in Modern Scholarship, a Study in Orientalism*. Londres: Third World Centre for Research and Publishing, 1981.
- BALARD**, Michel, **DEMURGER**, Alain, **GUICHARD**, Pierre. *Pays d'islam et monde latin. X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*. Paris : Hachette, 2000.
- BALLARD**, Jean (org.). *L'Islam et l'Occident*. Paris: Les Cahiers du Sul, 1947.
- BARAKAT**, Halim. *The Arab World. Society, Culture and State*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- BARDIN**, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa : Edições 70, 1977.

- BARTHOLO**, Roberto. *Passagens, Ensaio entre teologia e filosofia*. Garamond: Rio de Janeiro, 2002.
- BENNASSAR**, Bartolomé. *Historia de los españoles*. Barcelona: Crítica, 1989.
- BENEVOLO**, Leonardo. *A cidade na história da Europa*. Lisboa: Presença, 1993.
- BRETT, Michael**. *Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib*. Brookfield: Ashgate Publishing Company, 1999.
- BROWN**, Peter; **ROBINSON**, Francis. *Grandes Imperios y Civilizaciones – El Mundo Islamita: esplendor de una fé*. Madri, Ediciones Del Prado, 1996. 2 vols.
- BLOCH**, Marc. *Introdução à História*. Sintra: Publicações Europa-América, 1976.
- BRAUDEL**, Fernand. História e ciências sociais: A longa duração. In: \_\_\_\_\_. *História e ciências sociais*. Perspectiva, São Paulo, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Una lección de Historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BURCKHARDT**, Titus. *La civilización hispano-árabe*. Madri; Alianza, 1977.
- CAIRNS**, Trevor. *Bárbaros, cristianos y musulmanes*. Madri: Akal, 1990.
- CAMPOS**, Flávio de. *História ibérica: Apogeu e declínio*. São Paulo: Contexto, 1991.
- CARDOSO**, Ciro F; **PÉREZ BRIGNOLI**, H. *Los métodos de la Historia*. Barcelona: Crítica, 1999.
- CARVALHO**, Margarida Maria, **LOPES**, Maria Aparecida, **SILVEIRA LEMOS FRANÇA**, Susani (org.) *As cidades no tempo*. São Paulo: Unesp, 2005.
- CASTRO**, Américo. *La realidad histórica de España*. México: Porrúa, 1980.
- CHALLITA**, Mansour. *Alcorão*. Rio de Janeiro: Associação cultural internacional Gibran, [s.a].
- CHAUVEAU**, A. **TÉTARD**, P. (org.) *Questões para a história do presente*. Bauru: Edusc, 1992.
- COLLINS**, R. *España en la Alta Edad Media*. Barcelona: Crítica, 1986.
- CONSTABLE**, Olivia Remie. *Trade and Travellers in Muslim Spain*. Cambridge, Nova York: Cambridge University Press, 1995.
- CRUZ HERNANDEZ**, M. *Filosofía Hispano-musulmana*. [s.e]: Asociación española para el progreso de la ciencia, 1957. 2 vols.
- \_\_\_\_\_. *Historia del Pensamiento en Al-Andalus*. Sevilla: Biblioteca de la Cultura Andaluza, 1985. 2 v.
- CUEVA**, C. *El pensamiento del Islam*. Madri: Istolo, 1972.

- DE TORTOSA**, Abubéquer. *Lámpara de los Príncipes*. Madri: Instituto de Valencia de Don Juan, 1930. 2 v.
- DEMANT**, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004.
- DUFOURCQ**, Charles-Emmanuel. *La vida cotidiana de los árabes en la Europa medieval*. Madri: Ediciones Temas de Hoy, 1990.
- EICKELMAN**, Dale F., **PISCATORI**, James. *Muslim Travellers. Pilgrimage, migrations and the religious imagination*. Londres: Routledge, 1990.
- ELIAS**, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- FABRE**, Thierry (org.). *Rencontres d'Averroes. la Méditerranée, entre la raison et la foi*. Arles: Babel, 1998.
- FAKRY**, Majid. *Histoire de la Philosophie Islamique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.
- FIERRO BELLO**, Maria Isabel. *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*. Madri: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987.
- FRÓES**, Vânia Leite (coord.). *Viagens e viajantes, almocreves, bandeirantes, tropeiros e navegantes*. ANAIS do III Congresso Luso-Brasileiro, Niterói, Rio de Janeiro:UFF, 1996.
- GARAUDY**, Roger. *El Islam en Occidente: Córdoba, capital del pensamiento unitario*. Madri: Breogan, 1987.
- GARCÍA PELAYO**, Manuel. *El Reino de Dios, Arquetipo Político*, Madri: Revista de Occidente. 1959.
- GAULIN**, Jean-Louis. *A ascese do texto ou o retorno às fontes*. In: Passados recompostos, Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1998.
- GIRÓN**, Fernando. *Occidente islámico y medieval*. Madri: Akal, 1994.
- GINGERICH**, Owen. *The Eye of Heaven. Ptolemy, Copernicus Kepler*. Nova York : The American Institute of Physics, 1993.
- GLENISSON**, Jean; **DAY**, John. *Textes et Documents d'Histoire du Moyen Age XIV-XV siècles*. Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1970.
- GLICK**, Thomas. *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*. Madri: Alianza Universidad, 1994.
- GONZÁLEZ PALENCIA**, Ángel. *Historia de la España musulmana*. Barcelona: Labor, 1925.
- GOODWIN**, Godfrey. *España islámica*. Madri: Debate, 1991.
- GREUS**, Jesús. *Así vivían en al-Andalus*. [s.c]: Anaya, 1991.

- HARLEY, J.B; WOODWARD, David.** *The History of Cartography*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. 2 v.
- HOBSBAWM, Eric.** A era da guerra total. In: \_\_\_\_\_. *A era dos extremos. O breve século XX – 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOLMAN, Louis.** *Old Maps and their Makers*. Boston: Charles Goodspeed, 1926.
- HOURLANI, George Fadlo.** *Arab Seafaring in the Indian Ocean in ancient and early medieval times*. New Jersey: Princeton University Press, 1951.
- HOUTSMA, M; et al. (org.)** *Encyclopédie de l'Islam*. 3 v. Paris: Alphonse Picard et Fils, 1913.
- IBN ABI ZAYD, al-Qayrawani.** *Compendio de Derecho Islámico (Risala fi-l-fiqh)*. Edición y traducción del árabe para el español de Jesús Riosalido. Madri: Editorial Trotta, 1993.
- JULIEN, Charles Andre (org.)**. *Les Africains*. Paris: Editions J. A., 1977. 2 v.
- KIRK, George.** *História do Oriente Médio*. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1967.
- KI-ZERBO, Joseph (org.)**. *Histoire générale de l'Afrique*. Paris: Unesco, 1991 v. IV *L'Afrique du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*.
- LE GOFF, Jacques.** A visão dos outros: Um medievalista diante do presente. In: *Questões para a história do presente*. CHAUVEAU, Tétard (org.) São Paulo: Edusc, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A civilização do Ocidente Medieval*, Lisboa: Estampa, 1983. 2 v.
- \_\_\_\_\_. (coord.). *El hombre medieval*. Madri: Alianza Editorial, 1990.
- \_\_\_\_\_. *História e memória*, Campinas: Editora Unicamp, 1994.
- \_\_\_\_\_. *L'Imaginaire médiéval*. Paris: Gallimard, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Un Autre Moyen Age*. Paris: Gallimard, 1999.
- LÉVI-PROVENÇAL, Evariste.** *Histoire de l'Espagne Musulmane*. Paris: G.P. Maisonneuve, 1950.
- \_\_\_\_\_. Instituciones y vida social e intelectual. In: **MENENDEZ PIDAL, Ramón.** *Historia de España – España Musulmana – Hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031)*. Madri: Espasa-Calpe, 1957. v. 4.
- LEVY, Reuben.** *The social Structure of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.
- LEWIS, Bernard.** *Os árabes na História*. Lisboa: Estampa, 1996.
- LOMBA FUENTES, Joaquín.** *La raíz semítica de lo europeo*. Madri: Ediciones Akal, 1997.



- LOPES**, Marco Antonio. Um tempo para a História. In: \_\_\_\_\_. (org.); **FERNAND**, Braudel. *Tempo e História*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- LOPEZ**, Robert Sabatino. *Medieval trade in the Mediterranean World*. Columbia: Columbia University Press, 1961.
- MAALOUF**, Amin. *As Cruzadas vistas pelos árabes*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MARÍN**, M. *Individuo y sociedad en al-Andalus*. Madrid: [s.e], 1992.
- MARTÍN**, José Luís. *La Edad Media en España – el pio musulmán*. [s.c]: Biblioteca Básica de História, 1989.
- MAYNARD HUTCHINS**, Robert. *Great Books of the Western World. V 16 Ptolemy, Copernicus, Kepler*. Londres : Encyclopaedia Britannica, 1952.
- MEISS**, Pierre, von. *De la forma au lieu. Une introduction à l'étude de l'architecture*. Paris : Presses Polytechniques Romandes, 1986.
- MIETHKE**, Jürgen. *Las ideas políticas en la Edad Media*. Buenos Aires : Editorial Biblos, 1993.
- MIQUEL**, André. *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*. 4 vols. Paris: Éditions de l'EHESS, 2001.
- MITRE**, Emilio. *La España Medieval*. Madri: Istmo, 1999.
- MONGELLI**, Lênia Maria (coord.). *Mudanças e rumos: o Ocidente medieval (séc. XI-XIII)*. Cotia: Íbis, 1997.
- MUSLAHUDDIN**, Mohammad. *Sociology and Islam. A comparative Study of Islam and its Social System*. Islamic Book Trust, Kuala Lumpur: Malásia, 1999.
- NOVAES**, Adauto (org). *Tempo e História*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- OLAGUE**, I. *La revolución islamica en Occidente*. Guadarrama: Fundación Juan Murch, 1974.
- PÉRÉS**, Henri. *Esplendor de al-Andalus*. Madri: Hiperión, 1983.
- PTOLEMY**. *Geography*. Annotated translation of the Theoretical Chapters. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- RAFOLS**, J.F. *Arquitectura de la Edad Media*. Barcelona: Editorial Amaltea, [s.a].
- RAHMAN**, Fazlur. *O Islamismo*. Lisboa: Arcádia, [s.a].
- RASHED**, R. *Entre arithmétique et algebre. Recherche sur l'histoire des mathematiques arabes*. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

- REIS**, José Carlos. Entre o Tempo cosmológico e o Tempo da consciência, o Tempo Histórico: um terceiro Tempo? In: **REIS**, José Carlos. *Tempo, História e evasão*. Campinas: Papirus, 1994.
- ROSENTHAL**, Erwin, I. J. *El pensamiento político en el Islam Medieval*. Madri: Ediciones de la Revista de Occidente, 1967.
- RUBIERA MATA**, María Jesús et al. *Introducción a los estudios árabes e islámicos*. Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante. Alicante: [s.e], 1994.
- RUCQUOI**, Adeline. *História medieval da península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995.
- RUGIERO**, Romano (org.). *Enciclopédia Einaudi: Local/Global*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984, vol. 4.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Enciclopédia Einaudi: Memória; História; calendário, Passado/Presente, Antigo/Moderno*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984, vol. 1.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Enciclopédia Einaudi: Origens; adivinhação; sagrado; profano*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984, vol. 12.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Enciclopédia Einaudi: Sociedade; comunidade; civilização*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984, vol. 38.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Enciclopédia Einaudi: Tempo/temporalidade*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984, vol. 29.
- SAID**, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras [s.a].
- SHIBER SABA**, G. *Ibn Khaldun: An Early Town Planner*. Beirute: The Middle East Fórum. 1962.
- TALEGHANI**, Mahmud. *Society and Economics in Islam*. Berkeley: Mizan Press, 1982.
- TERRERO**, José. *História de Espanha*. Barcelona: Ramón Sopena, 1977.
- TORRES BALBAS**, Leopoldo. *La Mezquita de Córdoba y las ruinas de Madinat Al-Zahra*. Madri: Plus-Ultra, 1952.
- TURNER**, Bryan S. *Weber and Islam*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- VERDON**, Jean. *Voyager au Moyen Age*. Paris: Perrin, 1998.
- VERNET**, Juan. *Al-Andalus: el Islam en España*. Barcelona: Lunwerg, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: Acantilado, 2006.
- VIEIRA DA SILVA**, Sebastião. *Justiça social: Um diálogo entre o cristianismo e o Islã*. Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado. Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica, 1995.

**WADE LABARGE**, Margaret. *Viajeros medievales. Los ricos y los insatisfechos*. Madri: Nerea, 1992.

**WATT**, Montgomery W. *Historia de la España islámica*.: Alianza Editorial, Madri, 1974.

**WEBER**, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1996.

**WILLIAMS**, Jo. **SHIBER SABA**, G. *Ibn-Khaldun: An Early Town Planner*. Beirute: The Middle East Fórum, 1962

**ZUMTHOR**, Paul. *La medida del mundo*. Madri: Cátedra, 1993.

#### **REVISTAS:**

**COOK**, Weston F. The Cannon Conquest of Nasrid Spain and the End of the Reconquista. In: *The Journal of Military History*, vol. 57, n. 1, 1993.

**DOLS**, Michael W. The Leper in Medieval Islamic Society. In: *Speculum*, vol. 58 n. 4, 1983.

**GIBB**. H. The Islamic Background of Ibn Khaldun Political Theory. In: *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, vol. 7, n. 1, 1993.

**LEWIS**, Bernard. The Islamic Guilds. In: *The Economic History Review*, vol. 8, n. 1, 1937.

**MAYER**, Ann Elizabeth. Middle East: A Biographical Essay: Part II In: *Bulletin* (British Society for Middle Eastern Studies), vol. 5, n. 1, 1978 .

## **APÊNDICES**

## **ANTOLOGIA DE FONTES**

## Texto 1

### **TÍTULO: IBN BATTUTA: SAÍDA DE TÁNGER**

**Referência:** IBN BATTUTA. *A través del Islam*, Madri: Editora Alianza, 2005

**Localização:** página 122

**Resumo:** Descrição do dia do início da primeira viagem, cujo objetivo inicial (posteriormente ampliado) era a peregrinação ritual a Meca. O viajante diz que partiu sozinho, com a decisão na alma de visitar a que chama de “Santa Casa”, deixando para trás os amigos e os pais, ainda vivos; afirma, ainda, que a dor da separação os deixou, aos três, doentes.

Dice el jeque Abú ‘Abdalláh: salí de Tánger, donde nació, el jueves 2 de Rayab, mes del Señor, del año 725 [14 de junio de 1325 d.C.], con el objeto de peregrinar a la Santa Casa [La Meca] y de visitar el sepulcro del Enviado de Dios, solo, sin compañero con cuya amistad solazarme ni caravana a la que adherirme, pero movido por una firme decisión en el alma y porque el ansia de encaminarme a aquellos nobles santuarios anidaba en mi pecho. Me decidí, pues, en la resolución de abandonar a mis amigas y amigos y me alejé de la patria como los pájaros dejan el nido. Aún vivían mis padres y hube de soportar el dolor de tenerlos lejos, por lo cual todos tres caímos enfermos. A la sazón mi edad era de veintidós años.

## Texto 2

### **TÍTULO: IBN JALDÚN: A FINALIDADE DA HISTÓRIA**

**Referência:** IBN JALDÚN. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987

**Localização:** páginas 141-143

**Resumo:** Explicação de Ibn Khaldun sobre os erros dos historiadores que o precederam e sobre o método que deve ser seguido para evitar esse tipo de erro. Esse método, aplicado por ele ao escrever a *Muqaddimah*, deu origem, segundo afirma, a um trabalho “sem precedentes”, pois ele não conhece nenhuma outra obra cujo tema seja a sociedade humana.

Sabed que la historia tiene por verdadera finalidad hacernos conocer el estado social del hombre, en su dimensión humana, o sea la urbanización y civilización del mundo y de darnos a entender los fenómenos concomitantes, como la vida salvaje, la humanización, la coligación agnaticia ("*al-asabiya*"), las diversas formas de supremacía que los pueblos logran unos sobre otros y que originan los imperios y las dinastías, las distinciones de rangos, las actividades que adoptan los hombres y a las que dedican sus esfuerzos, tales como los oficios para subsistirlas profesiones lucrativas, las ciencias, las artes, en fin, todo el devenir y todas las mutaciones que la naturaleza de las cosas pueda operar en el carácter de la sociedad.

Ahora, como la mentira se introduce naturalmente en los relatos históricos, convendría señalar aquí las causas que las determinan: 1º. La adhesión de los hombres a ciertas opiniones o ciertas doctrinas. (...) Tal propensión y parcialidad cubren cual un velo los ojos del intelecto, impidiéndole escudriñar las cosas y analizarlas detenidamente, cayendo así en la aceptación del embuste y su difusión.

La segunda causa que determina el embuste en los relatos, es la confianza en la fuente transmisora. (...) Una tercera causa es la falta de reparo en la finalidad que los actores en los grandes acontecimientos persiguen. (...); exponen los acontecimientos conforme al modo de su entender, y, dejándose inducir por sus conjeturas, caen en la mentira.

La cuarta causa consiste en suponer la verdad erróneamente. Este es un defecto bastante común; proviene; generalmente, de un exceso de confianza en la personas que han transmitido los datos.

Como quinta causa, podemos señalar la ignorancia de las relaciones que existen entre los sucesos y las circunstancias concomitantes. (...)

La sexta causa estriba en la inclinación de los hombres a ganar el favor de los personajes y figuras relevantes, a efecto de elevarse en posición; se desbordan, por ello, en alabanzas y ponderaciones, enalteciéndoles sus hechos. (...)

En efecto, los espíritus humanos encierran pasión por los elogios; los hombres aspiran a los bienes mundanos, al renombre, la riqueza y, por lo regular, poco ambicionan destacarse por las nobles cualidades o por demostrar consideración a la gente de verdaderos méritos.

Otra causa más, que aventaja a todas las expuestas es la ignorancia de la naturaleza del desarrollo social y sus circunstancias concomitantes. Todo acontecer (...) tiene, ineludiblemente, su índole propia; (...) por ello, si el que lo recoge conoce de antemano (...), los acontecimientos y los hechos, así como sus causas, ello le ayudaría para analizar y controlar toda especie de relatos y discernir la verdad del embuste (...) Muy a menudo ocurre que los hombres, con el simple oír-decir, aceptan leyendas absurdas, que (...) divulgan basadas en su palabra. Por el estilo es la narración de Al Masudí relativa a Alejandro Magno. Según esta leyenda, el macedonio, viendo que los monstruos marinos le impedían fundar a ciudad de Alejandría, mandó fabricar un cofre de cristal. Ya metido dentro del cofre se hizo descender al fondo del mar, en donde pudo diseñar las figuras de dichos monstruos diabólicos, que se ofrecían a su vista. De vuelta en tierra encargó la reproducción de aquellas figuras en cierto metal. Hechas las cuales destacolas delante de los edificios que se habían comenzado.

Al salir los monstruos de nuevo y ver aquellas imágenes suyas emprendieron la fuga, dejando así llevar a cabo la construcción de la referida ciudad. Lo anterior forma parte de una historia plena de cuentos fabulosos como absurdos. Por una parte, no era posible fabricar un cofre de cristal capaz de resistir los violentos embates de las olas; por otra, un rey no se expone fácilmente a semejante aventura tan peligrosa como imprudente. (...) Todas esas extravagancias contribuyen al descrédito de la narración de Masudi. (...)

Por cuanto hace a los relatos de acontecimientos, es indispensable, antes de considerarlos como auténticos y verídicos, reconocer su concordancia con la realidad del mundo. Para conseguirlo, se necesita examinar si el hecho es posible. (...) La norma por observar para discernir en los relatos lo verdadero de lo falso se fundamenta en la apreciación de lo posible y de lo imposible y consiste en examinar la sociedad humana, es decir, la civilización, y distinguir lo que es inherente a su esencia y a su naturaleza y por otro lado, lo que es accidental y que no debe tomarse en cuenta, reconociendo, asimismo, lo inadmisibles. Procediendo así, tendremos una regla segura para distinguir, en cuanto suceso y noticia, la verdad del error, lo verdadero de lo falso, valiéndonos de un método demostrativo que no dejará lugar alguno a duda. (...) Estaremos así provistos de un instrumento que (...) servirá a los historiadores de guía en el desarrollo de sus trabajos, para procurar el sendero de la verdad.

Tal es el objetivo que nos hemos propuesto alcanzar en este primer libro de nuestra obra. Como que se trata de una ciencia *sui generis*, que aborda la sociedad humana y su desenvolvimiento, trata de varias cuestiones que sirven para explicar los hechos y fenómenos inherentes o vinculados a la esencia misma de la sociedad. Tal es el carácter de todas las ciencias, tanto las objetivas como las racionales. (...) Me parece que la mía es una ciencia nueva, creación sin precedente, producida espontáneamente, porque a fé mía, nunca he visto ni sabido de tratado alguno que se haya escrito sobre esta materia.



### Texto 3

#### **TÍTULO: IBN BATTUTA: OS BANHOS PÚBLICOS DE BAGDÁ**

**Referência:** IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Madri: Alianza Editoriaol S.A., 1987

**Localização:** páginas 334-335

**Resumo:** Foi analisada, na tese, a importância da higiene na civilização árabe-islâmica, não só da higiene pessoal, mas também da realizada com fins rituais. Esse costume criou uma demanda por água e por instalações adequadas, que deu origem a respostas arquitetônicas específicas. Uma delas foram os banhos públicos ou banhos turcos, aos quais tinha acesso toda a população, sendo que homens e mulheres utilizavam-nos em dias alternados.

Os *hammans* não só serviam para cumprir a função ritual da higiene, mas também acabaram por se tornar importantes locais de convívio social. No texto publicado a seguir, Ibn Battuta descreve minuciosamente a sofisticação que tinham atingido os *hammans* de Bagdá, que distribuían três toalhas a cada usuário e forneciam, em canais diferentes, água quente e fria.

Bagdad tiene dos puentes de barcas, amarradas de la manera que ya hemos relatado al hablar del puente de la ciudad de al-Hilla; la gente, lo mismo hombres que mujeres, los cruza día y noche, muchas veces por el simple placer de pasear. Hay en Bagdad once mezquitas en las que se recita la *jutba* y se reza la *zala* del viernes: ocho en el lado de poniente y tres en la parte de levante; hay otras muchas mezquitas y *madrasas*, pero están todas en ruinas. Hay también muchos baños de los más maravillosos que he visto, casi todos embadurnados de alquitrán hasta la azotea, así que al que los mira le parecen de mármol negro. Este alquitrán se saca de una fuente que hay entre Kufa y Basora, de la que se le hace manar continuamente. En los bordes del manantial se hace como arcilla, se traspalea y acarrea para Bagdad. En cada uno de estos baños hay muchas celdas con el suelo y la mitad inferior de las paredes untados de alquitrán, mientras la mitad de arriba está recubierta de yeso puro, blanco; de este modo, los dos contrarios se juntan y sus bellezas se encuentran frente a frente. Dentro de cada una de estas celdas hay un pilón de mármol con dos canalillos, por uno de los cuales corre agua caliente y por el otro, agua fría. En la celda no entra más que una sola persona sin que nadie la acompañe, a menos que lo quiera así: en un rincón hay otra pileta para lavarse, que tiene también dos canalillos de agua caliente y fría. A todo el que entra se le dan tres toallas: una para ceñirsela al cuerpo cuando entra, otra para hacer lo mismo cuando sale de la celda y otra para secarse el cuerpo; no he visto semejante esmero en ninguna otra ciudad, más que en Bagdad y en algunos países que se le parecen en esto.

#### Texto 4

#### **TÍTULO: IBN BATTUTA: OS VIRTUOSOS HABITANTES DE MECA**

**Referência:** IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Madri: Alianza Editoriaol S.A., 1987

**Localização:** páginas 257-258

**Resumo:** Durante o tempo que viveu em Meca, em duas oportunidades diferentes, sem dúvida Ibn Battuta teve oportunidade de observar com detalhe os costumes dos habitantes da cidade. Nesta descrição, na qual deixa transparecer a sua admiração pela integridade moral dos moradores da cidade sagrada, ele coloca ênfase nas vestes elegantes e limpas (não poupa elogios à beleza das mulheres), na partilha da comida com os pobres e desvalidos, que inclusive são convidados aos grandes banquetes e servidos em primeiro lugar, e na solidariedade para com os órfãos.

Los habitantes de la ciudad son gentes de bien, generosos, de buen corazón para con los desdichados y desvalidos y acogedores con los forasteros. De sus hábitos liberales hay que citar, por ejemplo, que cuando alguno da un banquete se empieza por ofrecer comidas a los faquires menesterosos y siervos del templo, invitándolos con simpatía, largueza y bondad de ánimo. Luego se les sirve. La mayoría de los desgraciados y pobres acuden a los hornos donde los mequíes cuecen sus panes. Cuando alguien ha terminado y se lleva a casa la hornada, los necesitados le siguen y él entrega a cada uno lo que le corresponda, sin dejarle marchar de vacío. Aun si sólo porta un pan regala un tercio o la mitad de buen grado, sin malos modos.

Otra de sus buenas obras es el trato que deparan a los huérfanos pequeños. Éstos se sientan en el zoco, cada uno con dos azafates, uno grande y otro chico. Allí denominan *miktal* al cesto. Cuando un mequí viene al mercado a comprar legumbres, carne o verduras, se lo entrega a uno de esos muchachos, que pone las legumbres en uno de sus cofines y la carne y verduras en la otra banasta, a continuación lo lleva a casa del comprador para que se le disponga la comida. En el ínterin, el hombre marcha a sus menesteres o devociones, sin que se recuerde uno solo de estos rapaces que traicionara la confianza en él depositada. Antes bien, transportan incólume aquello que se les encargó, y a cambio del mandado reciben una recompensa consabida en monedas de cobre.

Los mequíes lucen ropas elegantes y limpias, casi siempre de color blanco, y puedes verlos de continuo brillantes y pulidos. Usan con profusión de perfumes y cohol y se limpian los dientes con ramos de *arak* verde. Las mujeres de La Meca son hermosísimas, de maravillosa belleza, virtuosas y castas, pródigas en perfumarse, hasta el punto de ir a la cama alguna de ellas con la comezón del hambre por poder adquirir ungüentos con el dinero de la comida. Estas mujeres dan las vueltas en la mezquita todas las noches del jueves al viernes, pero aderezadas con las mejores galas, de suerte que el templo sagrado se llena de fragancia de sus aromas. Y aunque marche la mujer, quedan los efluvios del perfume.

## Texto 5

### **Título: A PESTE NEGRA EM DAMASCO**

**Referência:** IBN BATTUTA, *A través del Islam*. Madri: Alianza Editorial. 2005

**Localização:** páginas 209-210

**Resumo:** Durante as suas viagens, Ibn Battuta foi testemunho da devastação causada pela peste negra. Entre as vítimas estava a própria mãe do viajante, segundo ele ficará sabendo tempo depois. Ao visitar Damasco, ele cita um episódio que seguramente chamou a sua atenção pelo inusitado, já que reuniu, na mesma invocação a Deus, a muçulmanos, cristãos e judeus, e afirma que esse pedido coletivo de auxílio divino foi atendido, pois o número de mortos na cidade síria foi, segundo ele declara, muito inferior às vítimas no Egito, nas cidades do Cairo e Fustat.

He sido testigo en los días de la gran peste, en Damasco, a fines del mes de *Rabi'II* del año cuarenta y nueve [749 H. = julio de 1348 d. C.] de una muestra admirable del gran respeto que los damascenos tienen por esta mezquita<sup>1</sup>. y fue lo siguiente: el príncipe de los emires y virrey del sultán, Argun Sah, dispuso que un pregonero recorriese la ciudad exhortando a la población a ayunar durante tres días y a no cocinar nada comestible en los zocos mientras fuera de día, porque la mayoría de la gente allí come de lo que se prepara en el mercado. El pueblo ayunó por tres días seguidos, el último de los cuales era un jueves. Luego se reunieron los emires, nobles, cadíes, alfaquíes y gentes de las otras clases sociales en la mezquita hasta quedar abarrotada y allí pasaron la noche del jueves al viernes, entre rezos, preces y alabanzas a Dios. A continuación rezaron la plegaria de la aurora y salieron todos caminando, con Coranes en la mano y descalzos los emires. Iban juntos todos los damascenos, varones y hembras, chicos y grandes, los judíos con su Torá, los cristianos con su Evangelio, con sus mujeres e hijos. Y todos llorando, rogando, en procura del auxilio divino por medio de sus santos libros y profetas y se dirigieron a la «Mezquita de los pies». Allí quedaron, entre ruegos e invocaciones, hasta más de mediodía, momento en que retornaron a la ciudad, cumplieron el precepto del viernes y Dios el Altísimo les alivió. El número de muertos en Damasco no alcanzó los dos mil diarios, en tanto en las dos ciudades de El Cairo y Fustat se llegó a los ochenta mil en un solo día.

---

<sup>1</sup> Refere-se à chamada “Mesquita dos pés”, da qual falou anteriormente, situada fora da cidade de Damasco, na rota que leva a Jerusalém. Deve o nome a pegadas que se encontram numa rocha e que, segundo diz a tradição, corresponderiam aos pés de Moisés

## Texto 6

### **Título: PRIMEIRO ENCONTRO DE IBN JALDÚN E TAMERLÃO**

**Referência:** Valencia, Rafael. Ibn Jaldún y Tamerlán IN: **VIGUERA MOLINS**, Maria Jesús. (org.) *Ibn Jaldún. El Mediterráneo em el siglo XIV*. Granada: Fundación El Legado Andalusí, 2006

**Localização:** páginas: 179-180

**Resumo:** O primeiro encontro de Ibn Khaldun e Tamerlão teve lugar em 10 de janeiro de 1401, perto de Damasco. Tanto um quanto o outro estavam no fim de suas vidas. Desse e dos sucessivos encontros, o último dos quais aconteceu em 26 de fevereiro desse mesmo ano, há muitos depoimentos da época.

O trecho a seguir é reproduzido do artigo "Ibn Jaldún e Tamerlán"<sup>2</sup>, do professor Rafael Valencia, da Universidade de Sevilha, e faz parte da versão da Autobiografia (*al-Tarif*) de Ibn Khaldun do manuscrito editado por M.B. Tawit al-Tanyi, no Cairo, em 1951. A tradução foi feita por Valencia, diretamente do árabe. Existe uma reimpressão dessa Autobiografia, com prólogo de N. al-Yarrah, feita em Beirute, em 2003.

Ibn Khaldun fazia parte da comitiva do sultão mameluco al Nasir Farach (1399-1405 e 1405-1412), que tentava negociar uma saída para o cerco dos mongóis à capital da Síria. Diante do fracasso da missão, Ibn Khaldun retorna ao Cairo, não sem antes assistir ao começo da pilhagem de Damasco pelo exército de Tamerlão, que não poupará nem a grande mesquita de Damasco, cujo teto ardeu em chamas.

“Cuando entré a verle, le saludé y le presenté mis respetos. Él levantó la cabeza, me tendió la mano y yo se la besé. Me indicó que me sentara. Yo me senté en donde había llegado. Luego llamó, de su círculo al alfaquí Abd al-Yabbar b. al-Numán, un alfaquí hanafí de Juwarizm, para que nos tradujera. Me preguntó de qué parte del Magreb era y por qué había venido. Yo le dije: "He venido desde mi país para cumplir el precepto [de la peregrinación]. Hice el viaje por mar y llegué al puerto de Alejandría el día del Id al-Fitr del año 84 de este siglo VIII (8.6.1383). Había fiestas por la entronización de az-Záhir al acceder al poder, cosa que había sucedido hacía diez días". Él me dijo: "Y qué ha hecho él por ti?". Respondí: "Toda clase de bienes y favores, siendo generoso en su hospitalidad. Me proveyó para la peregrinación. Cuando volví, me concedió un sueldo, viviendo bajo su protección y su gracia. Dios tenga misericordia de él y lo recompense". Me dijo: "Cómo se te nombró juez?". Yo le dije: "Murió el juez malikí un mes antes de que él muriera. Creía que yo estaba dotado para desempeñar el puesto, por juzgarme equitativo e imparcial y capaz de afrontar el cargo. Y me nombró en su lugar. Él murió el mes siguiente. La gente del gobierno no estaban satisfechos con mi

<sup>2</sup>. **VIGUERA MOLINS**, Maria Jesús (Org.) *Ibn Jaldún. El Mediterráneo em el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios* Sevilla. Fundación El Legado Andalusí. Fundación Juan Manuel Lara. 2006

posición y me sustituyeron por otro. Dios se lo haga pagar!". Él me dijo: "Donde está tu hijo?". Yo le respondí: "En el Magreb de Poniente, como Secretario del Gran soberano de allí". Él me dijo: "Qué significa de Poniente en la configuración del Magreb?". Yo le respondí: "En la forma de su discurso significa interior, es decir, el más alejado. Todo el Magreb está a orillas del Mar Sirio Mediterráneo, por su parte Sur. El más cercano de aquí es Barqa e Ifriqiya; el Magreb Central, Tremecén y el país de los Zanata; el Extremo, Fez y Marrakech, eso significa de Poniente". Él me dijo: "Dónde está Tánger en este Magreb?". Yo dije: "En el ángulo entre la Mar Océana y el Estrecho de Gibraltar, llamado al-Zuqqaq, formado en el Mar Mediterráneo". "Y Ceuta?", me preguntó. "A poca distancia de Tánger, a orillas del Estrecho. Desde ella se embarca para al-Andalus, por la cercanía, que allí es de unas veinte millas". "Y Fez?", me preguntó. Yo le dije: "No está a orillas del mar sino en medio de colinas. Es la sede de los soberanos del Magreb, los benimerines". Él me dijo: "Y Sigilmesa?" Yo le respondí: "En el límite entre los campos cultivables y las arenas por el lado Sur". Él dijo: "No me contento con esto: quiero que describas para mí el Magreb completo, sus zonas más alejadas y las más próximas, sus montes y sus ríos, sus alquerías y sus grandes ciudades, como si yo las viera delante". Yo respondí: " Así se hará para complacerte."

## Texto 7

### **Título: O DESTINO DA CIDADE CAPITAL DE UM REINO**

**Referência:** IBN JALDUN. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987

**Localização:** páginas 662-664

**Resumo:** No Livro IV da *Muqaddimah*, Ibn Khaldun estuda a evolução dos centros urbanos, associada ao tema do poder, em particular ao surgimento e queda dos reinos e dinastias. No Capítulo XIX, ele toma como objeto de estudo a capital de um reino e analisa como a queda dessa dinastia afeta a vida da cidade. Chega à conclusão de que, quando a nova dinastia muda a capital do reino para outra cidade (e isso decorre em geral, segundo o historiador, por necessidades que lhe impõe a administração do território), a anterior capital sofre um processo de deterioração, perde população - as pessoas emigram para a nova capital, à procura de novas oportunidades - e o estilo de vida civilizada sofre um retrocesso.

EN NUESTRAS búsquedas sobre la civilización. hemos llegado a la conclusión de que la declinación y caída de un reino aniquila la prosperidad de la ciudad que le servía de sede, y que, si la ruína de la ciudad no se origina inmediatamente, no tardará en manifestarse. Varios órdenes contribuyen a producir ese efecto. 1º. Toda dinastía incipiente conserva, necesariamente, las sobrias costumbres de la vida nómada, las cuales le impiden poner la mano sobre los bienes de sus súbditos y la mantienen retraída del fausto y de la ostentación. La influencia de dichas costumbres refleja en las ligeras cargas y los mínimos impuestos que pesan sobre el pueblo y que sirven para sufragar los gastos del gobierno. Por esta razón, la nueva administración tiene pocos egresos y desconoce el lujo. En consecuencia, la ausencia del fausto en la nueva dinastía hace disminuir la opulencia que existía entre los habitantes de la ciudad que había sido la capital del antiguo reino: es sabido que los súbditos siguen siempre el ejemplo del soberano, que se adaptan a la índole de sus gobernantes, sea de grado o por fuerza. (...)

De ahí resulta la mengua en la prosperidad de la capital y la desaparición de muchas costumbres del lujo. Esa es la idea que ya hemos enunciado al tratar de las causas que ocasionan la ruína de las grandes urbes. (...) Todo pueblo tiene necesariamente un país del que es originario y en el cual ha iniciado la formación de su imperio. El territorio del que se apodera luego se convierte en una dependencia de aquél que es la cuna de su poder, y las ciudades conquistadas se encuentran colocadas en la serie de aquellas que los vencedores ya poseían. El imperio toma entonces una tal extensión que el gobierno se ve obligado a establecer la sede de su autoridad en medio de sus provincias, porque una capital debe ser un centro del que las provincias forman la circunferencia. La nueva capital, aunque alejada de la antigua, se convierte en un punto de atracción para todos los corazones, debido a ella es la sede del imperio y la residencia del

sultán; por eso recibe una numerosa población, a detrimento de la vieja capital del reino, pues, en una urbe, la civilización se es en relación directa con el número de la población. Este es un principio que ya hemos de mostrado. Por tanto la antigua capital experimenta la disminución de su prosperidad y se ve privada de esenciales condiciones de la civilización. Eso es otra causa de ruina para la capital de un imperio. Tal aconteció a Bagdad, cuando el gobierno selyúcida trasladó la sede del imperio a la ciudad de Ispahan. (...) Damasco perdió su progreso cuando los Abbásidas la dejaron para ir a establecerse en Bagdad.

## Texto 8

### **Título: O QUINTO CLIMA**

**Referência:** Ibn. Jaldún. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*

**Localização:** páginas 192-195

**Resumo:** No Livro Primeiro da *Muqaddimah*, na sua longa “descrição do planisfério terrestre”, o historiador faz um relato dos principais acidentes geográficos e das cidades mais importantes que há em cada clima. Correspondendo fundamentalmente ao continente europeu, o Quinto Clima é descrito desde a Espanha até a Europa oriental. As mais importantes cidades são citadas, assim como cadeias de montanhas, rios, golfos e outros detalhes da geografia regional. Note-se que a informação de Ibn Khaldun a respeito da Europa – pouco habitual entre outros eruditos muçulmanos – pode dever-se às suas leituras da obra de al-Idrisi, que ele cita expressamente entre suas fontes.

La primera fracción de este clima está cubierta por las aguas del mar, excepto una pequeña porción, del lado sur y del lado oriente. En efecto, el mar Circundante, ha penetrado, por el lado del occidente, en los climas quinto sexto y séptimo, apartándose del círculo que describe en torno del sur, y forma un triángulo unido (por su base) a España. Esse rincón de tierra, rodeado por el mar, representa los dos lados de un triángulo y el ángulo intermedio. Hacia el límite sudoeste de la fracción, esa parte de España occidental comprende Montemayor, situada sobre la costa del mar, luego Shalamanqa (Salamanca), que está más al oriente, y, al norte de esta ciudad, Samura (Zamora). Al este de Salamanca, y sobre el extremo meridional de la fracción, se levanta Alba, y más al este se extiende la provincia de Qastala (Castilla). Esta comarca contiene la ciudad de Shaqquniya (Segovia); al boreal el territorio de León y la ciudad de Bargasht (Burgos). (...) La fracción que nos ocupa encierra también varias localidades de la España oriental, tales como Shitilliya (Tudela), situada sobre su confín meridional y al oriente de Castilla. Al noroeste de esta provincia se encuentra Washqa (Huesca), luego Banbaluna (Pamplona), situada en la parte norte de esta fracción. (...) Una gran cadena de montañas atraviesa esta región, paralelamente al mar, a poca distancia del mismo, siguiendo el lado noreste del triángulo. Al extremo oriental del mar, en las cercanías de Pamplona, esa cadena se enlaza con otra (los Pirineos), que, como quedó dicho, su extremidad meridional toca el Mar Romano, en el cuarto clima, sirviendo, del lado oriental, de límite y barrera de España. (...)

En la parte occidental de la segunda fracción está situado el país de Gashkuniya (Gascuña), al norte del cual se encuentra Poitou y Burgos (Bourges). Al oriente de Gascuña se halla un golfo del Mar Romano que penetra en esta fracción en forma de una muela (Golfo de Lyon) inclinado un tanto hacia el este. De tal modo Gascuña, que se encuentra al oeste de este golfo, forma un istmo que avanza dentro del mar. A los límites septentrionales de esta porción del mar está el



territorio de Djanaua (Génova), y sobre la misma línea, hacia el norte, la montaña de Nit-Djun (los Alpes). Más al norte todavía, en la propia dirección, queda el país de Borgunta (Bourgogne). Al oriente del Golfo de Génova, que sale del Mar Romano, se encuentra otro, de la misma procedencia, y entre ambos un promontorio avanza dentro del mar. Sobre la parte occidental de dicho promontorio se levanta Bish (Pisa); más al oriente está Romat-el-Odhma (la Gran Roma), capital del imperio de los francos y sede del Papa, supremo patriarca de estos pueblos. Esta ciudad encierra, como es notorio, inmensos edificios, imponentes monumentos y antiguas iglesias. Entre sus maravillas, se encuentra el río que la cruza de oriente a occidente, y cuyo lecho está adoquinado con láminas de cobre. Ente sus iglesias hay una consagrada a los apóstoles: Pedro y Pablo, quienes allí mismo tienen sus sepulcros. Al boreal de los Estados romanos se localiza el país de Anbarjiya (Lombardía), que se extiende hasta los finales de la fracción. Sobre la ribera oriental del golfo cerca del cual se sitúa Roma, se eleva la ciudad de Nabil (Nápoles), que toca los confines de Qaluriya (Calabria), uno de los Estados francos. Al norte se prolonga una parte del Golfo de Venecia, que sale del lado occidental de la tercera fracción para entrar en ésta (...) La mayor parte del Estado veneciano queda sobre la ribera meridional (occidental) del golfo.(...) La cuarta fracción de este clima contiene una porción del Mar Romano que viene del cuarto clima. Toda la costa está recortada por los brazos de mar en su trayecto al norte. Esos golfos están separados unos de otros por los promontorios que avanzan del continente. Hacia los límites orientales de la fracción se encuentra el canal de Constantinopla. (...) Apenas entra en el sexto clima, vira hacia el este, para ir a juntarse, en la quinta fracción, con el mar de Nitish (Mar Negro), que ocupa, además, una parte de la cuarta y de la sexta fracciones. De lo que hablaremos más adelante. La ciudad de Qostantiniya (Constantinopla) queda al oriente de ese canal, sobre el límite septentrional de la cuarta fracción. En esta importante metrópoli, antaño capital de los Césares, los restos de vetustos monumentos y enormes edificios han sido tema de muchos relatos. La parte de esta fracción que se encuentra entre el Mar Romano y el canal de Constantinopla contiene el país de Makduniya (Macedonia), que había pertenecido a los griegos y sido cuna de su imperio. Al este del canal, hacia el límite de esta fracción, se halla una porción de Bathus, tierra que supongo sirve hoy día de parajes a los turcomanos nómadas. Es allí donde reina el hijo de Othmán; la ciudad que tiene por capital se llama Barsa (Brus). Este país había pertenecido antes a los romanos; les fue arrebatado por otros pueblos cayendo finalmente en poder de los turcomanos.

## CRONOLOGIA

<b>610</b>	O Profeta Maomé recebe as primeiras revelações do Corão em Meca e, dois anos depois, começa a pregar.
<b>616</b>	As relações entre a sociedade religiosa de Meca e os que foram convertidos por Maomé se deterioram; há perseguição e a posição de Maomé torna-se cada vez mais insustentável.
<b>620</b>	Os árabes do assentamento de Yathrib (mais tarde chamado Medina) estabelecem contato com Maomé e o convidam para liderar a comunidade.
<b>622</b>	O Profeta, acompanhado de umas setenta famílias muçulmanas, empreende a hégira ( <i>hijrah</i> ), ou migração, de Meca para Medina, e o grupo religioso de Meca promete vingança. A hégira marca o início da era muçulmana.
<b>628</b>	Uma ousada iniciativa de paz, da parte de Maomé, resulta no tratado de Hudaibiyah entre Meca e Medina. Ele é então considerado o homem mais poderoso da Arábia e atrai muitas tribos árabes para sua confederação.
<b>630</b>	Os habitantes de Meca violam o tratado de Hudaibiyah. Maomé marcha sobre Meca com um exército de muçulmanos e de aliados tribais. Meca reconhece a derrota e abre os portões para Maomé, que toma a cidade sem derramamento de sangue e sem forçar ninguém a se converter ao islamismo.
<b>632</b>	Morte do Profeta Maomé. Abu Bakr é eleito seu califa ( <i>khalifah</i> , “representante”).
<b>632-34</b>	Califado de Abu Bakr e guerras de <i>riddah</i> contra tribos que se separam da confederação. Abu Bakr consegue dominar a revolta e unir todas as tribos da Arábia.
<b>634-44</b>	Califado de Umar ibn al-Khattab. Os exércitos muçulmanos invadem o Iraque, a Síria e o Egito.
<b>638</b>	Os muçulmanos conquistam Jerusalém, que se torna a terceira cidade santa do mundo islâmico, depois de Meca e Medina.
<b>641</b>	Os muçulmanos controlam a Síria, a Palestina e o Egito; derrotam o império persa e ocupam os territórios desse império. Constróem-se as cidadelas de Kufa, Basra e Fustat (Cairo) para abrigar as tropas muçulmanas, que vivem separadas da população submetida.
<b>644</b>	O califa Umar é assassinado por um prisioneiro de guerra persa. Uthman ibn Affan é eleito o terceiro califa.
<b>644-50</b>	Os muçulmanos conquistam Chipre e Trípoli e instituem o governo muçulmano no Irã, no Afeganistão e em Sind.
<b>656</b>	Uthman é assassinado por soldados muçulmanos descontentes, que aclamam Ali ibn como primeira <i>fitnah</i> . Segue-se a guerra civil.  A batalha do Camelo. Aisha, esposa do Profeta, Talhah e Zubayr lideram uma rebelião contra Ali por este não ter vingado o assassinato de Uthman. Os partidários de Ali os derrotam.
<b>657</b>	Muawiyah depõe Ali e é proclamado califa de Jerusalém. Os kharajitas se separam do partido de Ali.
<b>661</b>	Ali é assassinado por um extremista kharajita. Os seus partidários aclamam seu filho Hasan como califa, mas Hasan faz um acordo com Muawiyah e parte para Medina.
<b>661-80</b>	Califado de Muawiyah I. Ele inicia a dinastia omíada, e muda a capital de Medina para Damasco.

670	Fundação da cidade de Kairuan.
680-92	A segunda <i>fitnah</i> . Segue-se outra guerra civil.
680	Os muçulmanos de Kufa, que se chamam de Shiah i-Ali (Partidários de Ali), aclamam Husain, segundo filho de Ali, como califa. Husain parte de Medina para Kufa com um exército diminuto e é morto na planície de Kerbala pelas tropas de Yazid.
691	Forças omíadas derrotam os rebeldes kharajitas e xiitas. Termina a construção da Cúpula do Rochedo, em Jerusalém.
705-17	Exércitos muçulmanos continuam a conquista do Norte da África e fundam um reino na Espanha.
732	Batalha de Poitiers. Carlos Martelo derrota um pequeno grupo de muçulmanos espanhóis. Muhammad ibn Ishaq escreve a primeira biografia importante do Profeta Maomé.
749	Os abácidas conquistam Kufa e derrubam os omíadas.
750-54	Abu al-Abbas al-Saffah, o primeiro califa abácida, massacra todos os membros da família omíada.
755-75	Califado de Abu Jafar al-Mansur. Xiitas proeminentes são mortos por ele.
756	Al-Andalus se separa do califado abácida, fundando um reino independente sob o comando de um dos refugiados omíadas.
762	Fundação de Bagdá, que passa a ser a nova capital abácida.
775-85	Califado de al-Mahdi, que estimula a elaboração da <i>fiqh</i> .
785	Mesquita de Córdoba, cuja construção foi iniciada no reinado de Abd al-Rahman.
786-809	Califado de Harun al-Rashid. Auge do poder abácida. Grande renascimento cultural.
795	Morte de Malik ibn Anas, fundador da escola de jurisprudência Maliki.
800	Carlos Magno é coroado.
809-13	Guerra civil entre al-Mamun e al-Amin, os dois filhos de Harun al-Rashid. Al-Mamun derrota o irmão.
813-33	Califado de al-Mamun.
814	Morte de Carlos Magno.
814-15	Rebelião xiita em Basra.
817	Al-Mamun designa al-Rida, o Oitavo Imã xiita, seu sucessor.
818	Al-Rida morre, possivelmente assassinado.
833-42	Califado de al-Mutasim. O califa cria sua própria tropa de soldados, composta de escravos turcos, e transfere sua capital para Samarra.
836	
839	Construção da primeira grande mesquita de Kairuan. Troca de embaixadores entre Córdoba e Bizâncio.

848	Ali al-Hadi, o Décimo Imã xiita, é preso na fortaleza Askari, em Samarra.
868	Morte do Décimo Imã xiita. Seu filho Hasan al-Askari continua como prisioneiro em Samarra.
874	Hasan al-Askari, o Décimo Primeiro Imã xiita morre na prisão em Samarra. Diz-se que seu filho, Abu al-Qasim Muhammad, fora escondido para salvar a própria vida. Ele é conhecido como o Imã Oculto.
912-61	Governo do califa Abd al-Rahman III, monarca absoluto.
936-973	Oton I, O Grande, rei da Germânia, rei da Itália, primeiro imperador do Sacro Império Romano-Germânico.
945	Os buyidas tomam o poder em Bagdá, no sul do Iraque e em Omã.
969-1027	Córdoba, centro de saber.
969-1171	Estabelecidos originalmente na Tunísia, em 909, os fatímidas dominam o Norte da África, o Egito e partes da Síria, constituindo um califado rival.
983	Os fatímidas mudam sua capital para o Cairo, que se torna um centro de saber xiita, e constróem ali a <i>madrasa</i> de al-Azhar.
990 (década de)	A família turca Seljuk, da Ásia central, converte-se ao Islã. No início do século XI, os seljúcidas entram na Transoxiânia e em Kwarazm com sua cavalaria nômade.
999-1030	Mahmud de Ghaznah estabelece um poder muçulmano permanente no Norte da Índia, e, no Irã, toma o poder dos samânidas. Uma corte brilhante.
1031	Fim do califado de Córdoba.
1037	Nasce o reino de Castela.
1067	A Canção de Rolando.
1071	Tropas seljúcidas derrotam os bizantinos na batalha de Manzikurt, estabelecem-se na Anatólia e chegam ao mar Egeu (1080).
1085	Toledo sucumbe aos exércitos cristãos da Reconquista (Alfonso VI).
1088	Fundação da Universidade de Bolonha
1094	O imperador bizantino Aleixo Comneno I pede ajuda à Cristandade para impedir a infiltração seljúcida em seu território.
1095	O papa Urbano II prega a primeira Cruzada.
1099	Os cruzados conquistam Jerusalém e estabelecem quatro Estados cristãos na Palestina, na Anatólia e na Síria.
1118	O domínio seljúcida se divide em principados independentes.
1118-1258	Pequenas dinastias subsistem independentes, mas reconhecendo a suserania do califado abácida; na prática, obedecem apenas ao poder superior de uma dinastia próxima.

<b>1130-1269</b>	Os almôadas, membros de uma dinastia sunita, tentam, no norte da África e na Espanha, fazer uma reforma segundo os princípios de al-Ghazzali.
<b>1150</b>	Fundação de Rabat, capital dos almôadas.
<b>1171-1250</b>	A dinastia ayúbida, fundada pelo general curdo Saladino, continua a campanha contra os cruzados, derrota o califado fatímida no Egito e o converte ao islamismo sunita.
<b>1187</b>	Saladino derrota os cruzados e recupera Jerusalém para o Islã.
<b>1193</b>	Morte de Saladino.
<b>1198</b>	Morte do faylasufita Ibn Rushd (conhecido no Ocidente como Averróis), em Córdoba.
<b>1200</b>	Torre de Ouro de Sevilha, com doze lados, construída pelos almôadas.
<b>1205-87</b>	Uma dinastia de escravos turcos derrota os <i>ghuid</i> na Índia e instaura o sultanato de Délhi. Mas logo essas dinastias menores tiveram que enfrentar a ameaça mongol.
<b>1212</b>	Abu Abdallah Muhammad é derrotado na batalha de Navas de Tolosa, fato que marcou o declínio do império almôada e o seu fim, por volta de 1223.
<b>1220-31</b>	Os primeiros grandes ataques-surpresa mongóis, tendo havido enorme destruição de cidades.
<b>1224-1391</b>	Os mongóis da Horda Dourada dominam as terras ao norte dos mares Cáspio e Negro e se convertem ao islamismo.
<b>1225</b>	Os almôadas deixam a Espanha, onde o poder muçulmano acaba reduzido ao pequeno reino de Granada.
<b>1227</b>	Morte do chefe mongol Genghis Khan.
<b>1227-1358</b>	Os cãs mongóis <i>chaghaytay</i> dominam a Transoxiânia e se convertem ao islamismo.
<b>1228-1551</b>	A dinastia <i>hafside</i> substitui os almôadas na Tunísia.
<b>1248</b>	O rei de Castela toma a cidade de Sevilha; nos anos seguintes, Alfonso X se apropria de toda a região que compreende as cidades de Jerez, Niebla e Cádiz.
<b>1250</b>	Os mamelucos, um corpo de escravos, destronam os ayúbidas e instauram uma dinastia dominante no Egito e na Síria. Essa primeira dinastia mameluca ficou conhecida como <i>bahri</i> e durou no poder até 1382.
<b>1254</b>	Nasce Marco Polo (morre em 1324).
<b>1256-1335</b>	Os Il-Khans mongóis detêm o poder no Iraque e no Irã e se convertem ao islamismo.
<b>1258</b>	Os mongóis destroem Bagdá e executam o califa Al-Mutasim.
<b>1260</b>	O sultão mameluco Baibars derrota os Il-Khans mongóis na batalha de Ain Jalut e destrói muitas das cidadelas que restam no litoral da Síria.
<b>1265</b>	Nasce Dante Alighieri (morre em 1321).

---

1269	Os merínidas ocupam Marrakech, consolidando o seu poder nas terras do antigo império almôada.
1288	Uthman, <i>ghazi</i> da fronteira bizantina, funda dinastia otomana na Anatólia.
1304	Nasce Ibn Battuta.
1315	Grandes perdas de população por fome, em várias cidades francesas.
1318	Começo do califado hafsida de Yahya Abu Bakr (1318-1332 e 1333-1346) em Túnis.
1332	Nasce Ibn Khaldun.
1347	Alastra-se a peste negra.
1333-1354	Califado de Yusuf I em Granada.
1334-53	Yusuf I constrói a Alhambra em Granada, terminada por seu filho.
1337	Início da Guerra dos Cem Anos entre a França e a Inglaterra.
1354-1391	Califado de Muhammad V em Granada.
1363-1365	Ibn Khaldun na Península Ibérica.
1369-1405	Tamerlão revitaliza o poder mongol em Samarcanda, conquista grande parte do Oriente Médio e da Anatólia, e saqueia Délhi. Mas o império que governou se desintegra com sua morte.
1370-1394	Abu l-Abbas reunifica Ifriquiya e promove na sua corte a vida literária e cultural.
1377	Morre Ibn Battuta.
1382	O sultão Barquq assume o poder no Cairo, dando origem à dinastia mameluca conhecida como <i>buryí</i> ou circasiana (1382-1517).
1389	Os otomanos subjagam os Bálcãs ao derrotar os sérvios no Campo de Kosovo. Eles prosseguem, ampliando seu poder na Anatólia, mas são derrotados por Tamerlão em 1402.
1403-21	Após a morte de Tamerlão, Mehmed I revitaliza o Estado otomano.
1404	Morte de Tamerlão.
1406	Morre Ibn Khaldun.
1415	Os portugueses se estabelecem em Ceuta, primeira instalação permanente dos europeus fora da Europa.
1492	Cai o reino nazri de Granada, último baluarte muçulmano na Península Ibérica.

---

# GLOSSÁRIO ARABE <sup>1</sup>

**Adab:** expressão dotada de um significado amplo, traduzida, por aproximação, como cultura.

**Ahadith** (singular, **hadith**): informações, relatos. Tradições documentadas dos ensinamentos e ações do profeta Maomé que, embora não estivessem no Corão, foram registradas para a posteridade por seus companheiros íntimos e membros de sua família.

**Ahl al-kitab:** o povo do Livro. Termo corânico para designar os judeus e cristãos, que aderiram às primeiras escrituras. Sugere-se que uma tradução mais precisa deveria ser “povo de uma revelação mais antiga”.

**Al-Sharif:** nobre.

**Ansar:** muçulmanos de Medina, que se tornaram “ajudantes” do Profeta ao darem um lar aos primeiros muçulmanos, obrigados a sair de Meca em 622, e os ajudaram a estabelecer a primeira comunidade muçulmana.

**Aqalim** (plural de **iqlim**): climas.

**Assabiya** (termo recriado por Ibn Khaldun): espírito de corpo, solidariedade agnática.

**Badawi:** rural ou agropastoril.

**Badiya:** estepe, região habitada por beduínos.

**Badiyah al-Arab:** Deserto da Arábia; deserto que domina toda a paisagem da Península Arábica.

**Bait al-hikma:** literalmente, Casa da Sabedoria (fundada em Bagdá pelos abácidas e que se transformou em um grande centro de tradução, para a língua árabe, do legado clássico grego, persa e indiano).

**Baraka:** graça, em geral relacionada a um morto que é objeto de veneração.

**Barid:** sistema postal.

**Barriyya:** deserto; categoria intermediária de deserto, onde existe algum tipo de vida, precária, mas que representa um obstáculo para as comunicações ou as torna difíceis.

**Caaba (Kaabah):** a Morada de Deus; nome que recebe o santuário da Cidade Santa de Meca, dedicado por Maomé a *Allah* e por ele definido como sendo o lugar mais sagrado do mundo islâmico.

**Cádi (qadi):** juiz.

**Dar:** território, espaço, casa.

**Dhimmi:** no império islâmico, o “súdito protegido”, aquele que pertencia às religiões toleradas pelo Corão, o *ahl al-kitab*. Esta designação incluía judeus, cristãos, zoroastrianos, hindus, budistas e sikhs.

---

<sup>1</sup> Adaptado do livro de Karen Armstrong *O Islã* e ampliado com várias fontes.

Permitia-se que os *dhimmi*s tivessem total liberdade religiosa e organizassem sua comunidade conforme suas próprias leis consuetudinárias, mas exigia-se que reconhecessem a soberania islâmica.

**Djami:** mesquita de grande porte conhecida como “mesquita das sextas-feiras”, incorretamente chamada em alguma bibliografia ocidental de mesquita-catedral; a versão em espanhol do texto árabe de Ibn Battuta utiliza a expressão mesquita “aljama” para designar a *djami*.

**Fatwah:** opinião formal legal, ou decisão, de um erudito religioso sobre uma questão da lei islâmica.

**Finá:** espaço aberto em volta de um prédio, ou na sua frente, considerado parte da propriedade.

**Fiqh:** jurisprudência islâmica; estudo e aplicação do corpo das leis sagradas islâmicas.

**Fitnah:** tentação, prova. Especificamente, o termo é usado para descrever as guerras civis que dilaceraram a comunidade muçulmana durante a época dos *rashidun* (os primeiros quatro califas) e nos primeiros tempos do período omíada.

**Ghazu:** originalmente, “ataques-surpresa” empreendidos pelos árabes no período pré-islâmico de caça ao butim. Depois, um guerreiro *ghazi* era um combatente de uma guerra santa pelo Islã.

**Hadari:** urbana.

**Hadith:** ver *ahadith*.

**Hajj:** a peregrinação a Meca.

**Hammams:** estabelecimento para banhos públicos; banhos turcos.

**Harag:** imposto cobrado na época do império islâmico.

**Haram:** atos proibidos.

**Harat** (singular *hara*): bairros.

**Harb:** guerra.

**Hijrah:** emigração, separação; a migração do profeta Maomé e da primeira comunidade muçulmana de Meca para Medina, em 622.

**Hikma:** Ciência (*Dar-al-Hikma*: Casa da Ciência).

**Ijtihad:** interpretar a fé por meio do esforço intelectual.

**Ilm:** conhecimento.

**Imã:** líder da comunidade muçulmana. Os muçulmanos xiitas usam o termo para designar os descendentes do Profeta, por intermédio de sua filha Fátima e do marido desta, Ali ibn Abi Talib, ambos considerados os verdadeiros governantes da comunidade muçulmana pelos xiitas.

**Iqlim:** clima.

**Ithram:** vestes brancas e sem costuras, utilizadas na peregrinação a Meca.

**Islã:** “submeter-se” à vontade de Deus.

**Iyma:** consenso dos fiéis.

**Jahl:** ignorância.



**Jihad:** luta, esforço. Este é o primeiro significado com que o termo é usado no Corão, e se refere a um esforço interno para corrigir os maus hábitos, quer na comunidade islâmica, quer no interior de cada muçulmano. O termo também é usado para designar uma guerra empreendida a serviço da religião.

**Jizyah:** imposto que os *dhimmis* pagavam em troca da proteção militar.

**Keswars:** regiões; palavra de origem persa, incorporada pelos geógrafos muçulmanos na Idade Média.

**Kfur:** infiel.

**Madrassa (madrasah):** colégio de educação superior muçulmana, onde os *ulemás/ulama* estudam disciplinas como a *fiqh*.

**Mafaza:** grande deserto (como o Saara).

**Makruh:** atos não recomendados.

**Mamlaka:** domínio; conceito utilizado na época clássica islâmica para definir o espaço onde se exerce o poder muçulmano.

**Maqsura:** espaço dentro da sala de oração da mesquita destinado ao uso particular do soberano.

**Masdjid:** mesquita, lugar de prostração.

**Mawali (clientes):** nome dado aos primeiros não-árabes convertidos ao Islã, fregueses de alguma das tribos quando se convertiam ao islamismo.

**Medina:** cidade, “núcleo do poder político”.

**Milla:** o Islã sob o ponto de vista religioso.

**Minâ:** porto.

**Mihrab:** elemento decorativo que serve de muro de fundo às salas de oração das mesquitas, cuja função principal é indicar a direção de Meca.

**Manâr:** minarete, torre de onde é feito o chamado às cinco orações diárias e que, junto com as cúpulas, confere às mesquitas as características próprias.

**Minbar:** originalmente, o tronco sobre o qual Maomé pregava e fazia as suas intervenções, posteriormente transformado em uma cadeira com degraus, espécie de trono ocupado pelos sucessores do Profeta; púlpito.

**(Muçulmanos) xiitas:** pertencem aos Shiah i-Ali, partidários de Ali; acreditam que Ali ibn Abi Talib, o parente masculino mais próximo do Profeta, deveria ter governado em lugar dos *rashidun*, e reverenciam muitos *imãs*, que são descendentes masculinos diretos de Ali e de sua esposa Fátima, a filha do Profeta.

**Muezim:** funcionário da mesquita que convoca para a oração a partir de uma torre (minarete).

**Muhaddithun:** tradicionalistas.

**Mujtahid:** sábios que interpretavam a fé islâmica.

**Murid** (pl. **Muridin**): aspirante a místico.

**Muwaqqit**: funcionário da mesquita que elabora os horários das preces.

**Nisba**: segmento do nome que indica a origem.

**Qadi**: juiz (ver **cádi**).

**Qibla**: direção para a qual se voltam os muçulmanos durante a oração. Nos primeiros tempos, o *qibla* era Jerusalém; depois, Maomé mudou-o para Meca.

**Qiyas**: juízos por analogia.

**Qur'ân**: Corão, livro sagrado muçulmano; leitura, recitação.

**Rashidun**: os quatro califas “corretamente orientados” que foram companheiros e sucessores imediatos do profeta Maomé: Abu Bakr, Umar ibn al-Khattab, Uthman ibn Affan e Ali ibn Abi Talib.

**Rihla**: viagem, périplo; gênero literário baseado nos relatos de viagem.

**Rum**: expressão medieval islâmica para designar o europeu da área do antigo império romano.

**Saha**: área limitada, entre casas ou tendas.

**Sahra**: terreno plano de dimensões limitadas, perfeitamente liso, situado num contexto árido.

**Salat**: as preces rituais a que se dedicam os muçulmanos cinco vezes ao dia.

**Shahadah**: a profissão de fé islâmica: “Eu proclamo que não há outro Deus senão Alá, e que Maomé é o seu profeta.”

**Sharia**: O corpo das leis islâmicas que provêm do Corão, da *sunnah* e das *ahadith*.

**Simún**: vento típico do deserto (“cálido e envenenado”, segundo Ibn Battuta, que não raramente tirava a vida de muitos peregrinos.)

**Sufi (sufista); Sufismo**: a tradição mística do Islã sunita.

**Sunnah**: costume, prática rotineira. Os hábitos e a prática religiosa do profeta Maomé, registrados para a posteridade por seus companheiros e sua família e considerados a norma islâmica ideal. A *sunnah* é cultuada na lei islâmica para que os muçulmanos possam se aproximar da figura arquetípica do Profeta, na sua perfeita submissão (*islam*) a Deus.

**Suq**: mercado.

**Surat al-jughrafiya**: mapa do globo.

**Tawaf**: uma parte do ritual da peregrinação que consiste em circundar a Caaba.

**Tawhid**: tornar um, unificar. A unidade divina que os muçulmanos procuram imitar em suas vidas particulares e sociais.

**Ulemás (ulama; singular, alim)**: homens doutos, guardiães das tradições legais e religiosas do Islã.

**Umam**: nações.

**Umma (ummah)**: a comunidade muçulmana.

**Umrah:** voltas rituais ao redor da *Caaba*.

**Umram:** civilização, sociedade (no uso que lhe foi dado por Ibn Khaldun).

**Zaguía:** local para oração e hospedagem de visitantes e peregrinos.

**Zakat:** pureza. Termo usado para uma taxa fixa da renda e do capital (em geral 2,5%), que deve ser paga por todos os muçulmanos, todo ano, para ajudar os pobres.

## ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA	PÁGINA	TÍTULO	REFERÊNCIA	LOCALIZAÇÃO
1	132	<b>O círculo da política, na Muqaddimah</b>	<i>Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios. Exposición em el Real Alcázar de Sevilla. Mayo-Septiembre 2006. Catálogo de Piezas. Sevilha: Fundación El Legado Andalusi, 2006, p.28</i>	Manuscrito da Muqaddimah. British Library, Londres
2	133	<b>Começo da Muqaddimah</b>	<b>VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.).</b> <i>Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios.</i> Sevilha: Fundación El Legado Andalusi, 2006, p. 305	Manuscrito Atif Effendi 1936. Biblioteca Suleimanye, Istambul
3	133	<b>Última folha (313 a) da Muqaddimah</b>	<b>VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.).</b> <i>Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios.</i> Sevilha: Fundación El Legado Andalusi, 2006, p. 377	Manuscrito Atif Effendi 1936. Biblioteca Suleimanye, Istambul
4	146	<b>Manuscrito da rihla de Ibn Battuta</b>	<b>VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.).</b> <i>Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios.</i> Sevilha: Fundación El Legado Andalusi, 2006, p. 49	Real Academia de História de Madri
5	215	<b>O mestre e o seu discípulo</b>	<b>SOURDEL, Dominique; SOURDEL, Janine.</b> <i>La Civilisation de l' Islam Classique.</i> Paris: Arthaud, 1968, Planches de Couleurs, Num. VII. (Foto de Win Swaam)	Biblioteca Suleymaniye, Istambul
6	217	<b>O certificado do peregrino</b>	<b>SOURDEL, Dominique; SOURDEL, Janine.</b> <i>La Civilisation de l' Islam Classique.</i> Paris: Arthaud, 1968, Ilustração Num. 36 . (Foto D. Sourdel)	
7	266	<b>O Astrolábio universal fabricado por Ibn al-Sarraaj</b>	<i>Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios. Exposición em el Real Alcázar de Sevilla. Mayo-Septiembre 2006. Catálogo de Piezas. Sevilha: Fundación El Legado Andalusi, 2006, p.61</i>	Museu Benaki de Arte Islâmica, Atenas

MAPA	PÁGINA	TÍTULO	REFERÊNCIA	LOCALIZAÇÃO
8	269	<b>Representação do Universo de Ptolomeu</b>	<a href="http://centros5.pntic.mec.es/ies.salvador.dali1/primeroa/ptolomeo/suobra.htm">http://centros5.pntic.mec.es/ies.salvador.dali1/primeroa/ptolomeo/suobra.htm</a>	
9	270	<b>Representação do Universo do Islã</b>	<b>MIQUEL</b> , André. <i>La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. II Géographie arabe et représentation du monde : la terre et l'étranger</i> . Paris. Éditions de l'EHESS, 2001, p. 8	
10	280	<b>Divisão da Terra em sete climas</b>	<i>The History of Cartography. Vol. 2. Livro 1. Cartography In the Traditional Islamic and South Asian Societies</i> . Organizado por J.B. Harley e David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d , p. 91	Biblioteca Nacional de Paris (Manuscrito Árabe 2214)
11	297	<b>O Sistema Persa dos Keswars</b>	<i>The History of Cartography. Vol. 2. Livro 1. Cartography In the Traditional Islamic and South Asian Societies</i> . Organizado por J.B. Harley e David Woodward. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. S/d , p. 94	Archaeological Survey of India, New Delhi
12	306	<b>A cidade de Damasco</b>	<b>VIGUERA MOLINS</b> , Maria Jesús (org.). <i>Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios</i> . Sevilha: Fundación El Legado Andalusi, 2006, p. 181	Arquivo Iconográfico/Corbes
13	308	<b>A cidade islâmica tradicional</b>	<b>YOUSSEF HOTEIT</b> , Aida. <i>Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica</i> . Tese de doutorado defendida em 14 de setembro de 1993 no Departamento de Urbanismo e Ordenação do Território da Escola Técnica Superior de Arquitetura de Madri.	
14	309	<b>Esquema de Bagdá</b>	<b>MIQUEL</b> , André. <i>L'Islam et sa civilization. VII-XX siècle</i> . Paris: Librairie Armand Colln. 1968, p. 119	
15	309	<b>Esquema da cidade de Délhi</b>	<b>SOURDEL</b> , Janine; <b>SOURDEL</b> , Dominique. <i>Dictionnaire historique de l'Islam</i> . Paris: Presses Universitaires de France. 2004, p. 966	
16	310	<b>A cidade de Valência na época muçulmana</b>	<b>VERNET</b> , Juan; <b>MARTÍNEZ</b> , Leonor. <i>Al-Andalus. El Islam em España</i> . Madri: Lunwerg Editores, 1992, p. 32	
17	315	<b>A função do pátio</b>	<b>SOURDEL</b> , Janine; <b>SOURDEL</b> , Dominique. <i>Dictionnaire historique de l'Islam</i> . Paris: Presses Universitaires de France. 2004, p. 948	

MAPA	PÁGINA	TÍTULO	REFERÊNCIA	LOCALIZAÇÃO
18	317	<b>Alhambra com pátio interno</b>	BARRUCAND, Marianneç; BEDNON, Achim. <i>Arquitectura islâmica em Andalucía</i> . Colonia:Taschem,1992, p.220	
19	317	<b>Mesquita do Imã, em Isfahan</b>	<b>STIERLIN</b> , Henri. <i>Arte Islámico</i> .México, DF: Editorial Oceano, 2003, p. 30	
20	319	<b>A mesquita com sua cúpula e seus minaretes</b>	<b>SOURDEL</b> , Janine; <b>SOURDEL</b> , Dominique. <i>Dictionnaire historique de l'Islam</i> . Paris: Presses Universitaires de France. 2004, p. 971	
21	320	<b>Diferentes tipos de minaretes</b>	<b>MIQUEL</b> , André. <i>L'Islam et sa civilization. VII-XX siècle</i> . Paris: Librairie Armand ColIn. 1968, p. 81	
22	321	<b>Planta Geral e Minarete da Mesquita do Imã da cidade de Isfahan</b>	BARRUCAND, Marianneç; BEDNON, Achim. <i>Arquitectura islâmica em Andalucía</i> .Colonia:Taschem,1992, p.264	
23	323	<b>A Mesquita do Profeta em Medina</b>	<b>ZEGHIDOUR</b> , Slimane. <i>La Mecque, au coeur du pèlerinage</i> . Paris: Larousse, 2003 p. 166	
24	326	<b>A função do minbar</b>	<b>STIERLIN</b> , Henri. <i>Arte Islámico</i> .México, DF: Editorial Oceano, 2003, p. 48	
25	326	<b>Mesquita de Córdoba</b>	<b>SOURDEL</b> , Janine; <b>SOURDEL</b> , Dominique. <i>Dictionnaire historique de l'Islam</i> . Paris: Presses Universitaires de France. 2004, p. 951	
26	349	<b>Esquema da Mesquita Sagrada de Meca</b>	<b>ZEGHIDOUR</b> , Slimane. <i>La Mecque, au coeur du pèlerinage</i> . Paris: Larousse, 2003 p. 189	
27	349	<b>As Cidades Sagradas de Meca e Medina</b>	<b>ZEGHIDOUR</b> , Slimane. <i>La Mecque, au coeur du pèlerinage</i> . Paris: Larousse, 2003 p. 188	
28	352	<b>A Caaba</b>	<b>ZEGHIDOUR</b> , Slimane. <i>La Mecque, au coeur du pèlerinage</i> . Paris: Larousse, 2003 p. 78	
29	357	<b>A Casa de Deus</b>	<b>ZEGHIDOUR</b> , Slimane. <i>La Mecque, au coeur du pèlerinage</i> . Paris: Larousse, 2003 p. 154	

## ÍNDICE DE MAPAS

MAPA	PÁGINA	TÍTULO	REFERÊNCIA	LOCALIZAÇÃO
1	61	<b>O mundo de Maomé</b>	ARMSTRONG, Karen. <i>O Islã</i> . Rio de Janeiro: Objetiva, 2000 p.47.	
2	61	<b>As primeiras conquistas</b>	ARMSTRONG, Karen. <i>O Islã</i> . Rio de Janeiro: Objetiva, 2000 p. 70.	
3	64	<b>Expansão Omíada</b>	ARMSTRONG, Karen. <i>O Islã</i> . Rio de Janeiro: Objetiva, 2000 p.95	
4	64	<b>Auge do Império Abácida</b>	DEMANT, Peter. <i>O Mundo Muçulmano</i> . São Paulo: Editora Contexto, 2004 p. 129.	
5	64	<b>A desintegração do Império Abácida</b>	ARMSTRONG, Karen. <i>O Islã</i> . Rio de Janeiro: Objetiva, 2000 p.129	
6	66	<b>O Império do sultão Salah al-Din</b>	<a href="http://ccat.sas.upenn.edu/~res143/sultann.jpg">http://ccat.sas.upenn.edu/~res143/sultann.jpg</a>	
7	66	<b>O Império Seljúcida</b>	ARMSTRONG, Karen. <i>O Islã</i> . Rio de Janeiro: Objetiva, 2000 p.136	
8	67	<b>O mundo mongol</b>	ARMSTRONG, Karen. <i>O Islã</i> . Rio de Janeiro: Objetiva, 2000 p.146	
9	68	<b>Al-Andalus após a queda do califado omíada</b>	<a href="http://ccat.sas.upenn.edu/~res143/umayyad.jpg">http://ccat.sas.upenn.edu/~res143/umayyad.jpg</a>	
10	69	<b>O Califado de Granada</b>	VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.). <i>Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios</i> .Sevilha: Fundación El Legado Andalusí, 2006, p. 154	
11	71	<b>Os merínie: Um novo império no Magreb</b>	VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.). <i>Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios</i> .Sevilha: Fundación El Legado Andalusí, 2006, p.76	
12	72	<b>Os zayyanies de Tremecem e os hafsies de Tunis</b>	VIGUERA MOLINS, Maria Jesús (org.). <i>Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios</i> .Sevilha: Fundación El Legado Andalusí, 2006, p.86	

MAPA	PÁGINA	TÍTULO	REFERÊNCIA	LOCALIZAÇÃO
13	77	<b>O Mediterrâneo no século XIV</b>	<b>VIGUERA MOLINS</b> , Maria Jesús (org.). <i>Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los imperios</i> . Sevilha: Fundación El Legado Andalusí, 2006, p.46	
14	79	<b>O império otomano</b>	<b>ARMSTRONG</b> , Karen. <i>O Islã</i> . Rio de Janeiro: Objetiva, 2000 p.181	
15	81	<b>Avanço da islamização na África</b>	<b>SOURDEL</b> , Janine; <b>SOURDEL</b> , Dominique. <i>Dictionnaire historique de l'Islam</i> . Paris: Presses Universitaires de France. 2004, p. 933	
16	81	<b>Avanço da islamização na Ásia</b>	<b>SOURDEL</b> , Janine; <b>SOURDEL</b> , Dominique. <i>Dictionnaire historique de l'Islam</i> . Paris: Presses Universitaires de France. 2004, p. 935	
17	221	<b>Itinerários mais habituais das viagens no Medievo islâmico (I, II, III, IV)</b>	<b>TOUATI</b> , Houari. <i>Islam et voyage au Moyen Âge</i> . Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 98	
18	221		<b>TOUATI</b> , Houari. <i>Islam et voyage au Moyen Âge</i> . Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 210	
19	222		<b>TOUATI</b> , Houari. <i>Islam et voyage au Moyen Âge</i> . Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 66	
20	222		<b>TOUATI</b> , Houari. <i>Islam et voyage au Moyen Âge</i> . Paris: Éditions du Seuil. 2000, p. 100	
21	250	<b>As viagens de Ibn Battuta I</b>	<b>IBN BATTUTA</b> . <i>A través del Islam</i> . Madrid: Alianza Literaria, 2005, p. 106-108	
22	250			
23	250			



MAPA	PÁGINA	TÍTULO	REFERÊNCIA	LOCALIZAÇÃO
24	251	<b>As viagens de Ibn Battuta II</b>	<b>IBN BATTUTA.</b> <i>A través del Islam.</i> Madrid: Alianza Literaria, 2005, p. 109-113	
25	251			
26	251			
27	251			
28	251			
29	254	<b>As viagens de Ibn Khaldun</b>	<a href="http://www.legadoandalusi.es/legado_eng/contenido/exposiciones/ibnjaldun/IBNJALDUN_EN.pdf">http://www.legadoandalusi.es/legado_eng/contenido/exposiciones/ibnjaldun/IBNJALDUN_EN.pdf</a>	
30	277	<b>Sistema de Ptolomeu</b>	<a href="http://www.ancestryimages.com/proddetail.php?prod=f2649&amp;cat=76">http://www.ancestryimages.com/proddetail.php?prod=f2649&amp;cat=76</a>	
31	295	<b>A representação geográfica com formas florais e de animais</b>	<b>MIQUEL, André.</b> <i>La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle. Vol. II Géographie arabe et représentation du monde : la terre et l'étranger.</i> Paris. Éditions de l'EHESS, 2001, p. 29	
32	295			
33	301	<b>Mapa-múndi de al-Idrisi</b>	<b>VIGUERA MOLINS, Maria Jesús</b> (org.). <i>Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios.</i> Sevilha: Fundación El Legado Andalusi, 2006, p. 37	
34	301	<b>Detalhe da Península Ibérica, em edição impressa da Geografia de Ptolomeu</b>	<b>VIGUERA MOLINS, Maria Jesús</b> (org.). <i>Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios.</i> Sevilha: Fundación El Legado Andalusi, 2006, p. 318	Biblioteca Nacional, Madri
35	301	<b>Mapa-múndi reproduzido por Ibn Khaldun</b>	<b>VIGUERA MOLINS, Maria Jesús</b> (org.). <i>Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el Siglo XIV. Auge y declive de los impérios.</i> Sevilha: Fundación El Legado Andalusi, 2006, p. 50	f <sup>o</sup> 20b. Ms. Atif Effendi 1936. Biblioteca Suleimaniye, Istanbul