

**IMAGINÁRIO ISLÂMICO MEDIEVAL: O MAR NO ALCORÃO
(SÉCULO VII) E NO RELATO DE VIAGENS DE IBN JUBAYR
(SÉCULO XII)**

**THE ISLAMIC MEDIEVAL IMAGINARY: THE SEA IN THE QUR'AN
(CENTURY VII) AND IN THE IBN JUBAYR'S TRAVEL JOURNAL
(12th CENTURY)**

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/notandum.v0i50.47452>

MILHOMEM, Thiago Damasceno Pinto¹
SOUZA, Armênia Maria de²

RESUMO

Em virtude de sua peregrinação à cidade santa de Meca, o muçulmano Ibn Jubayr (1145-1217) transitou por vários ambientes naturais e sociais. No seu relato de viagens (*rihla*), em constante diálogo com o Alcorão, o livro sagrado do Islã, Ibn Jubayr registrou, por escrito, diversos campos das realidades que viveu. Dentre esses registros, estão os seus périplos pelo mar, cujas rotas pelo Mediterrâneo eram obrigatórias para um peregrino como ele, que saiu da cidade de Granada rumo a Meca. Neste artigo, analisaremos o testemunho de Ibn Jubayr, no que concerne às imagens marítimas, e as representações sobre o mar no Alcorão visando identificar, a partir da intertextualidade entre os dois textos, conteúdos e aspectos de um imaginário islâmico medieval.

Palavras-Chave: Peregrinação (*hajj*); Relato de viagem (*rihla*); Mar; Imaginário.

ABSTRACT

By virtue of his pilgrimage to the holy city of Mecca, the Muslim Ibn Jubayr (1145-1217) passed through various natural and social environments. In his travel account (*rihla*), in constant dialogue with the Qur'an, the sacred book of Islam, Ibn Jubayr recorded in writing various fields of the realities that he lived. Among these records are his voyages through the sea, whose Mediterranean routes were obligatory for a pilgrim like himself, who left the city of Granada on his way to Mecca. In this article, we will analyze the testimony of Ibn Jubayr, with regard to maritime images, and the representations on the sea in the Qur'an in order to identify, from the intertextuality between the two texts, contents and aspects of a medieval Islamic imaginary.

Keywords: Pilgrimage (*hajj*); Travel journal (*rihla*); Sea; Imaginary.

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás. Técnico Administrativo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás – Campus de Anápolis.

² Doutora em História pela Universidade de Brasília. Pós-Doutora pelo Centro de História, Sociedade e Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra-PT. Professora Adjunta da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás. Membro da Società Internazionale de Studi Francescani (Itália), da Rede Latino-americana de Filosofia Medieval, do Programa de Estudos Medievais (UFG) e da Associação Brasileira de Estudos Medievais. Coordena o Sapientia: Laboratório de Estudos em Idade Média e Moderna, ligado à Faculdade de História da UFG.

Introdução

O historiador brasileiro Hilário Franco Júnior (2010) defende, em longo e riquíssimo ensaio, que o pensamento analógico foi o instrumento intelectual predominante no Ocidente medieval desde o seu princípio, tradicionalmente situado no século V, até o século XVII, mesmo com um despertar da razão lógica após o século XII. Tal predominância da analogia sobre a lógica por tanto tempo deveu-se ao domínio natural, em grande escala, do pensamento analógico sobre a psique da humanidade. Entendendo a analogia como um raciocínio pioneiro da espécie humana, esse estudioso entende o pensamento analógico como uma correspondência ou uma semelhança entre domínios diferentes a partir da percepção de certa unidade entre esses domínios. Aliando essas considerações ao conceito de *imaginário*, Franco Júnior (2010) também afirma que o pensamento analógico foi, no contexto medieval, o articulador do *imaginário*, entendendo este, basicamente como um sistema ou conjunto de imagens articuladas. De modo semelhante, para o antropólogo francês Gilbert Durand (2001), o *imaginário* pode ser encarado como uma espécie de museu onde encontram-se as imagens passadas, as imagens possíveis e as imagens que serão produzidas.

Ainda segundo Franco Júnior (2010), imagens são construções mentais que traduzem as coisas para os sentidos humanos. Imagens podem também ser representações, caso estejam no lugar de algo concreto ou abstrato, presente ou ausente. A construção mental que compõe uma imagem é feita a partir de incentivos dos sentidos ou do aparelho psíquico, como memórias, visões e sonhos. Essa construção acarreta em uma determinada leitura do mundo ou em certa relação com o mundo, materializando os dois processos na palavra. Mas uma imagem isolada comunica pouco, por isso elas tendem a se aproximar umas das outras, compondo *imaginários*. Estes não são apenas acumuladores de imagens, mas sistemas coerentes de imagens que se articulam conforme os significados de suas mensagens, segundo as coisas que pretendem representar e de acordo com as suas formas de veiculação.

(...) imaginário é um sistema de imagens que exerce função catártica e construtora de identidade coletiva ao aflorar e historicizar sentimentos profundos do substrato psicológico de longuíssima duração. Ou, ainda mais sinteticamente, imaginário é um tradutor histórico e segmentado do intemporal e do universal. (FRANCO JÚNIOR, 2010, p. 70).

Ainda acerca da estreita relação entre pensamento analógico e *imaginário*, retornamos às ideias de Durand (2001), para quem o *imaginário* é alógico, contrário à relação lógica

ocidental desde Aristóteles, ou até mesmo desde Sócrates, haja vista as principais manifestações do *imaginário*: o sonho, o onírico, o mito, o rito, a narrativa da imaginação, dentre outras.

Além dessas considerações, Franco Júnior (2010) dialoga sobre os conceitos de *imaginário* e *mentalidade*, concebendo este como um conjunto complexo composto por estruturas arcaicas, como o pensamento analógico e as emoções básicas humanas, sendo uma realidade psíquica profunda. A *mentalidade* é diferente do *imaginário*, noção mais observável, encarada como uma realidade material aflorada, como uma decodificação e representação cultural do complexo arcaico que é a *mentalidade*. Logo, enquanto decodificação, o *imaginário* é cultural e historicamente variável e, portanto, mais dinâmico, distinto da *mentalidade*, de caráter mais universal e estável, embora ambos os conceitos façam parte da *representação*. Devemos levar em conta que “O imaginário pertence ao campo da representação mas ocupa nele a parte da tradução não reprodutora, não simplesmente transposta em imagem do espírito mas criadora, poética, no sentido etimológico da palavra”. (LE GOFF, 1994, p.11-12).

Partindo dos estudos do renomado historiador francês Jacques Le Goff, a pesquisadora brasileira Sandra Jatahy Pesavento (1995) afirma que, sendo expressão de pensamento, o *imaginário* se manifesta por meio de imagens e discursos cujo objetivo é definir uma realidade, embora imagens e discursos sobre o real não são manifestações literais da realidade.

Enquanto representação do real, o imaginário é sempre referência um ‘outro’ ausente. O imaginário enuncia, se reporta se reporta e evoca outra coisa não explícita e não presente. (...) Portanto, o imaginário, enquanto representação, revela um sentido ou envolve uma significação para além do aparente. É, pois, epifania, aparição de um mistério, de algo ausente e que se evoca pela imagem e discurso. (PESAVENTO, 1995, p. 15-16).

Partindo dessas conceituações, investigamos o que denominamos como imaginário islâmico medieval a partir de dois textos: o Alcorão, livro sagrado do Islã³, e o relato de viagens (*rihla*) do peregrino muçulmano Ibn Jubayr (1145-1217), que atualmente recebe o

³ Religião fundada, historicamente, em princípios do século VII na Península Arábica pelo então mercador Muḥammad Ibn ʿAbdu Allāh (570-632). Segundo a tradição religiosa, Muḥammad, que seria denominado como “O Profeta”, recebeu a primeira revelação divina por meio do Arcanjo Gabriel em uma noite de 610, enquanto meditava na gruta de uma montanha nas cercanias de Meca. A palavra “islã” vem do árabe “*islām*”, que pode ser entendido como “entrega” ou “submissão”. No caso religioso, “entrega voluntária a Deus”. O termo também carrega a conotação de “paz”, não só no sentido de “ausência de guerra”, mas também no sentido de unificação entre distintos campos ou realidades.

nome *A través del Oriente (Rihla)*. Cerca de cinco séculos separam a confecção dessas duas obras, mas em sua redação, Ibn Jubayr inseriu, por todo o seu relato, trechos e referências ao livro sacro dos muçulmanos, constituindo assim parte da rede de intertextualidade do seu relato de viagens, que também dialoga com outros gêneros escritos, como crônicas históricas, biografias e poesias.

Para Luiz Fiorin (2003), a intertextualidade é um processo no qual um texto se incorpora em outro para reproduzir o sentido do texto incorporado ou para mudar esse sentido. Assim, a intertextualidade está relacionada aos processos de construção, reprodução ou transformação dos sentidos. Desse modo, há três processos na intertextualidade: a citação, a alusão e a estilização. A citação confirma ou muda o sentido do texto citado. A alusão não cita o texto original por completo, mas reproduz suas construções sintáticas. Já a estilização reproduz o conjunto dos procedimentos do outro discurso. O relato de viagens de Ibn Jubayr, como um todo, apresenta esses três processos de intertextualidade em relação ao Alcorão.

Sobre essa questão, Izidoro Blikstein (2003) afirma que nenhum discurso é totalmente autônomo, pois discursos são baseados em uma intertextualidade. Um único discurso é falado por muitas vozes, vozes essas que geram textos que se entrecruzam no espaço e no tempo. Observa-se então que o conceito de intertextualidade implica a noção de que os textos vinculam-se entre si, apresentando relações de uns com os outros.

Em conformidade com Fiorin (2003) em relação à questão da memória, Vanda Elias e Ingedore Koch (2015) consideram que a intertextualidade acontece com a inserção, em um texto, de outro texto produzido anteriormente, texto este que faz parte da memória social de determinada coletividade. Considerando essa questão, conjectura-se que Ibn Jubayr, que concluiu sua obra no século XII, ao citar o Alcorão, cuja primeira e principal compilação remonta a meados do século VII, desejava ingressar no prestigiado círculo dos sábios muçulmanos e se identificar com a coletividade da *Umma*, a comunidade de crentes do Islã.

Com o objetivo de realizar a peregrinação a Meca, ritual que consiste em um dos cinco pilares do Islã⁴, Ibn Jubayr viajou por diversos espaços naturais e sociais, incluindo o mar, trânsito necessário para um viajante naquele período devido às grandes distâncias a serem percorridas e pelas melhores velocidade e custo do transporte marítimo. O peregrino narrou e descreveu sobre esse elemento natural, tecendo sobre ele imagens e representações. Imagens e

⁴ A peregrinação a Meca e aos seus santuários (*hajj*), obrigatória pelo menos uma vez para os fiéis com condições de saúde e de recursos para tal, é um dos cinco pilares do islã. Os outros quatro pilares são: a *shahadat* (testemunho ou confissão da fé), a *salat* (conjunto das cinco rezas diárias), o *zakat* (“esmola” ou parcela da renda para fins sociais) e o *ramadân* (mês do jejum como devoção e purificação a Deus em comemoração ao recebimento da Revelação divina).

representações marítimas também são encontradas em grande número no Alcorão. A partir disso, este artigo visa apresentar parte do que optamos por denominar como imaginário islâmico medieval, concentrando tal exposição nas representações do mar, conforme expressões textuais no Alcorão e na *riḥla* do valenciano Ibn Jubayr, obras que, a partir dessa última, dialogam entre si.

O Livro Sagrado do Islã

Estruturado em 114 capítulos e 6.236 versículos, o Alcorão foi, conforme as correntes teológicas e as tradições islâmicas, revelado ao Profeta Muḥammad em um período de vinte e três anos. Tais revelações teriam sido feitas pelo Arcanjo Gabriel, ou por meio dos sentidos do Profeta, causando-lhe certos transtornos corporais, segundo algumas tradições, devido ao encontro entre as dimensões sagrada e profana.

Para a perspectiva islâmica, as revelações da palavra de Deus ao seu Profeta foram feitas de maneira contextual, conforme as pregações públicas de Muḥammad se desenvolviam e segundo o prosseguimento da história da comunidade muçulmana (*Umma*) que, de início, sofria perseguições por parte dos dirigentes da tribo coraixita, a principal detentora do poder econômico e religioso em Meca desde o século VI. Contudo, posteriormente, a *Umma* se estabeleceu com mais segurança e poder político e militar na cidade de Yaṭrib, futuramente denominada como “Medina”, localizada cerca de 300 quilômetros ao norte de Meca. Nesse processo, 86 capítulos do Alcorão foram revelados em Meca e 28 em Medina. Muitas vezes os capítulos não eram revelados por inteiro, mas em fragmentos. O Profeta recitava as revelações aos seus companheiros e aqueles que sabiam escrever registravam o texto sagrado em pedaços de couro, pergaminhos, troncos, omoplatas de camelos, dentre outros objetos. Além disso, tinham função especial nesses registros os “memorizadores” (*ḥuffāz*), responsáveis pela guarda e ensino da mensagem religiosa desde os primórdios do Islã (ISKANDAR, 2007).

As revelações do discurso divino cessaram com o próprio tempo de vida do Profeta, que faleceu em 8 de junho de 632. A compilação do texto sagrado foi iniciada durante o califado de Abū Bakr (632-634), primeiro califa⁵ do Islã, e continuada por seus sucessores. Conforme Iskandar (2007), foi somente por volta de 650 que a compilação escrita do Alcorão ficou pronta, no período do terceiro califado (644-656), sob a chefia de °Uṭmān Ibn °Affān.

⁵ Do árabe “*ḥalīfa*”, que quer dizer “sucessor”. Segundo Hourani (1994), os califas não eram considerados profetas, mensageiros divinos ou porta-vozes de revelações. A autoridade dos califas era política, embora ainda mantivessem uma aura de santidade e escolha divina.

Assim foi estabelecida a versão canônica definitiva e atual do texto sacro, escrito no denominado “árabe clássico” (*fusha*), apresentando, numa visão panorâmica, os seguintes conteúdos:

(...) preceitos de crença e de conduta, diretrizes morais, prescrições legais, exortações e admoestações, condenação e censura aos pecadores, advertências sobre a Verdade, palavras de consolo aos que sofreram perseguições por sua fé em Deus, argumentos e evidências que corroboram a sua mensagem básica, alusões aos sinais de Deus no universo, relatos sucintos de fatos passados. (ISKANDAR, 2007, p. 111).

É importante mencionar que Puig Montada (2007) destaca que o Alcorão, estilisticamente, é composto por prosa rimada (*saj'e*) com rimas condicionadas pelas pausas na recitação, e que essas linhas de prosa variam em extensão e não seguem nenhuma métrica, diferente dos versos isomórficos da poesia oral árabe. Alguns desses aspectos também estão presentes no relato de viagens de Ibn Jubayr, como veremos adiante.

As Palavras de um Peregrino

O erudito muçulmano Ibn Jubayr viajou pelo Oriente de 1183 a 1185. Tendo como base suas experiências e os registros dos eventos que chamaram sua atenção, o valenciano redigiu seu relato de viagem (*rihla*) predominantemente em árabe clássico (*fusha*), com alguns trechos apresentando hispanismos. A versão analisada desse relato é uma edição em espanhol traduzida diretamente do árabe por Felipe Maíllo Salgado⁶ sob o título *A través del Oriente (Rihla)*⁷.

Conforme José Rivair Macedo e Roberta Pôrto Marques (2008), os primeiros roteiros de viagens do mundo islâmico com descrições tanto objetivas quanto fantasiosas de produtos e entrepostos comerciais são dos séculos VIII-IX. Desde princípios do século VIII o comércio islâmico era feito por uma atuante cadeia de mercadores, principalmente árabes e persas, em regiões como o litoral ocidental indiano, a costa oriental da África e as rotas entre o norte da África e a África subsaariana (PLANAS, 2006). Nesse mundo islâmico, as bases das relações sociais, econômicas e culturais eram as cidades e o comércio. Logo, viagens terrestres e

⁶ Felipe Maíllo Salgado (1954-) é filólogo, historiador e professor aposentado de Estudos Árabes e Islâmicos da Universidade de Salamanca. Traduziu a *rihla* de Ibn Jubayr baseado no texto árabe integral publicado por William Wright (1830-1889) em 1852. Essa versão foi republicada em 1907 por M. J. de Goeje (1836-1909) e a edição de Goeje foi republicada em 1973 pela editora Ams Press, de New York. Salgado se baseou diretamente na republicação dessa última edição de Goeje para fazer sua tradução.

⁷ A terceira edição dessa tradução, em formato brochura com 568 páginas, foi publicada pela editora Alianza Literaria em 2007.

marítimas, e seus relatos, eram comuns. Faziam parte desse quadro de viagens e relatos, segundo Beatriz Bissio (2010), os testemunhos de mercadores e marinheiros, os relatos de funcionários de cortes, as memórias de peregrinos e os relatos de viajantes motivados por razões pessoais. Dessa atividade cultural surgiu o gênero *rihla*, o relato de viagem por excelência.

Conforme o tradutor do relato de Ibn Jubayr, “El término árabe *rihla* significa “viaje, partida, marcha, salida, emigración, périplo, itinerário, *relato de viaje*”. (MAÍLLO SALGADO, 2007, p. 25). Segundo o mesmo autor, os criadores da *rihla* e seus desenvolvedores são principalmente de al-Andalus (Península Ibérica sob domínio islâmico) e do Magreb (norte da África islamizado), regiões de uso do idioma árabe clássico nas obras de caráter oficial e do árabe coloquial no cotidiano.

Para Maria Cândida Ferreira de Almeida (2005), a *rihla* abrange vários discursos, como o histórico, o geográfico, o antropológico e o literário, discursos esses que narram e descrevem diversas situações vividas pelo viajante bem como vários campos sociais por ele observados, como política, religião, lendas e costumes locais. O gênero *rihla* se movimenta entre a geografia descritiva e a novela de aventuras, sendo um documento histórico com valores literários (MAÍLLO SALGADO, 2007). Além disso, Almeida (2005) afirma que o narrador da *rihla* é uma testemunha do que foi vivido, visto e ouvido, aspecto que contribui, no plano discursivo, para a veracidade da narrativa. O texto, predominantemente narrado em primeira pessoa, é mais livre, diferenciando-o de outras obras narrativo-descritivas como crônicas régias.

Sobre o relato em si, é necessário mencionar que em 1183 Ibn Jubayr saiu da cidade de Granada rumo ao Oriente, iniciando sua jornada cujo objetivo inicial foi a peregrinação ritual à cidade santa de Meca⁸. Nascido em Valência em 1145, Ibn Jubayr estudou ciências religiosas e belas letras na cidade de *Játiva*. Nesse momento, o Império Almôada (1130-1269)⁹ era soberano em consideráveis partes da Península Ibérica e do norte da África. A fragmentação do poder da dinastia Abássida (750-1258) levou ao surgimento de diversas dinastias locais, mas o mundo islâmico manteve uma unidade cultural em torno da fé e de relações sociais baseadas nas cidades, comércio e peregrinação (HOURANI, 1994).

⁸ Ao realizar as práticas religiosas islâmicas, o fiel evidencia seu pertencimento à comunidade muçulmana (*Umma*) e a obtenção de um alto grau de disciplina pessoal e social. Dentre esses deveres, há cinco principais, denominados Pilares da Fé, apresentados, neste trabalho, na nota 2.

⁹ Segundo Albert Hourani (1994), o Império Almorávida (1056-1147) e o Império Almôada (1130-1269) contiveram, no século XI, a expansão dos vários reinos cristãos do norte da Península Ibérica, depois da fragmentação do Califado Omíada de Córdoba em muitos reinos menores, chamadas de “taifas”. O Império Almôada, em seu apogeu, abrangeu os atuais territórios do Marrocos, Argélia e Tunísia.

O Islã clássico, ou medieval, dessa época era um mundo heterogêneo e complexo, com mudanças nas fronteiras, campo rico para viajantes como Ibn Jubayr que, herdando a tradição islâmica de viajar em busca de conhecimento¹⁰, escreveu a primeira grande obra do gênero literário *rihla* propriamente dito, deixando à posteridade não só um testemunho com informações importantes para várias disciplinas acadêmicas, mas também um registro das complexas relações entre cristãos e muçulmanos no período cruzadístico (MAÍLLO SALGADO, 2013).

Felipe Maíllo Salgado (2007) também destaca que os elementos literários da *rihla* de Ibn Jubayr se apresentam de duas formas: elementos de narração rápida e direta: precisão nas datas, dias, horas e nomes de lugares visitados; emprego de prosa rimada (*saj'*), com versos intercalados e incisivos, mas sempre retomando ao fio da narrativa. Todavia, também há um contraste entre essas duas formas estilísticas: frente ao preciso relato cronológico se contrapõe um movimento pausado, ou parado, no curso do relato. Isso ocorre quando Ibn Jubayr chega às cidades, por exemplo, e conta sobre os costumes do povo, seus mercados, mesquitas, xeiques, quando visita alguém, etc. Seu estilo, portanto, é desigual. Às vezes narrativo, às vezes expositivo. Ele intercala narrações, descrições e reflexões de diversos tipos, além de relatos precisos com relatos com prosa rimada e jogos de palavra.

Além de compartilhar com o Alcorão o uso da prosa rimada, os discursos do texto sagrado islâmico também são presentes na *rihla* do viajante valenciano. Tais recursos visam conquistar certos efeitos (Ibidem). Entendemos que esses efeitos estão na ordem da religião, da literatura e da sociabilidade.

Mar: elemento polissêmico no imaginário islâmico medieval

Henri Bresc (2002), sobre o imaginário marítimo medieval, destaca que já no século XII geógrafos árabes e autores anglo-normandos apresentavam testemunhos de um grande folclore marítimo. Esse imaginário não pode ser reduzido ao medo de viagens e a monstros. Embora houvesse o medo do mar, certos contos recolhidos por clérigos apontam para uma ambiguidade em relação a esse elemento natural, ora tratado como local de busca por proteção, ora como um lugar fascinante devido à sua proximidade com a morte. Para além

¹⁰ Principalmente no período de soberania da dinastia Abássida (750-1258), eruditos muçulmanos percorreram os domínios islâmicos para reunir testemunhos sobre decisões, ditos e atos do Profeta para, assim, preencher os vazios de interpretação do Alcorão, livro sagrado do Islã e principal referência de conduta para os fiéis. (BISSIO, 2010).

disso, as arrábitas¹¹ islâmicas, bem como certas igrejas cristãs, sacralizavam o espaço marítimo, considerando-o protegido por profetas como Moisés, Elias e Ḥiḍr¹². Segundo o Alcorão¹³ e certas tradições islâmicas, Ḥiḍr (literalmente, “verde”) era um sábio profeta que instruiu Moisés por certo tempo, inclusive em alto mar, furando uma nau que pertencia a trabalhadores pobres para que um rei tirano não a tomasse por usurpação. Contudo, as citações e imagens do Alcorão sobre o mar não são palco apenas para episódios envolvendo figuras como Moisés, mas também para narrativas divinas miraculosas partilhadas pelas culturas judaica, cristã e islâmica.

Encontramos trechos sobre o episódio Êxodo do Egito, por exemplo, no Capítulo 10 (A Sura de Ṭā-Hā), versículo 77, Capítulo 26 (A Sura dos Poetas), versículo 63, e no Capítulo 2 (A Sura da Vaca), versículo 50, que declaram, respectivamente: “E, com efeito, inspiramos a Moisés: ‘Parte, durante a noite, com Meus servos; e traça-lhes uma vereda seca no mar: não temas ser alcançado e nada receies’”. (NOBRE ALCORÃO, 2005, p. 505). “E inspiramos a Moisés: ‘Bate no mar com tua vara’. Então, este se fendeu; e cada divisão se tornou como a formidável montanha”. (Ibidem, p. 596). “E lembrai-vos de quando, por vós, separamos o mar; então salvamo-nos, e afogamos o povo de Faraó, enquanto olháveis”. (Ibidem, p. 13-14).

Como toda criação divina, o mar e as leis que o regem estão submetidos a Deus, logo, a navegação pelo espaço marítimo também. Essa ideia é facilmente perceptível logo no começo da *riḥla* de Ibn Jubayr, quando o peregrino deixou Granada, em 3 de fevereiro de 1183, rumo a Alexandria. Após algumas localidades, ele embarcou em uma nau de cristãos genoveses. Como o empreendimento deu certo, o viajante louvou a Deus pelas bênçãos iniciais da viagem.

Cuando fue el *zuhr* del martes, al día siguiente de nuestra llegada, Dios nos hizo la travesía del mar hasta Qaṣr Maṣmūda (Alcazarseguir) maravillosamente fácil – loado sea Dios -. Nos marchamos de allí hacia Sabta (Ceuta) en la mañana del miércoles 28 (23 de febrero). Encontramos en ella un barco perteneciente a los *rīm* genoveses a punto de hacerse a la mar hacia Alejandría, por decisión de Dios poderoso y grande. Dios nos facilitó que embarcáramos en él. (...).

¹¹ Termo português derivado do árabe “*ribāṭ*”, edifício islâmico utilizado como fortaleza militar ou posto de vigilância em zonas fronteiriças ou como mosteiro consagrado à vida religiosa. Sendo assim, as arrábitas, habitadas por monges guerreiros, tinham, em seus interiores, mesquitas.

¹² Há estudos que associam Ḥiḍr com figuras de outras mitologias, como Koṭar wa Ḥāsis, da literatura e da mitologia ugarítica (norte da atual Síria); com São Jorge, caçador de dragões, e com o Cavaleiro Verde do Rei Arthur, da mitologia cristã; com os mitos irlandeses anteriores às Cruzadas protagonizados pela figura de Cu Chulain; e com um “espírito do rio”, nos mitos do subcontinente indiano.

¹³ A história dos dois profetas pode ser conferida no Alcorão, Capítulo 18 (A Sura da Caverna), versículos 65-82.

Nos hicimos a la mar al *zuhr* del día jueves 29, correspondiente al 24 del citado febrero, por la voluntad y la ayuda de Dios – ensalzado sea -. No hay señor sino Él. (IBN JUBAYR, 2007, p. 64-65).

Essa mesma visão de comando divino sobre tudo, incluindo as viagens marítimas, também é encontrada no Alcorão, embora Ibn Jubayr não cite diretamente tal noção. Vejamos o que diz o Capítulo 31 (A Sura de Luqmān), versículo 31 do Alcorão: “Não viste que o barco corre, no mar, com a graça de Allāh, para Ele fazer-vos ver alguns de Seus sinais? Por certo, há nisso sinais para todo constante perseverante, agradecido”. (NOBRE ALCORÃO, 2005, p. 670).

Do mesmo modo, como mostra o Capítulo 6 (A Sura dos Rebanhos), versículo 97, a navegação pelo mar só é possível mediante o curso das estrelas, criadas por Deus: “E Ele é Quem voz fez as estrelas, para que vos guieis, por elas, nas trevas da terra e do mar. Com efeito, aclaremos os sinais a um povo que sabe”. (Ibidem, p. 218). O Capítulo 17 (A Sura da Viagem Noturna), versículo 66, expressa a mesma noção religiosa de comando divino sobre tudo: “Vosso Senhor é Quem vos impulsiona o barco, no mar, para buscardes algo de Seu favor. Por certo, Ele, para convosco, é Misericordioso”. (Ibidem, p. 453).

Todavia, poucos dias depois do início aprazível da viagem de Ibn Jubayr, a embarcação foi surpreendida por uma perigosa tempestade.

Mas en la noche del miércoles, a su comienzo, un viento sopló tempestuosamente sobre nosotros que encrespó el mar. Venía acompañado de una lluvia que los vientos lanzaban con fuerza, como si fuesen chaparrones de flechas. Entonces la situación fue grave y la inquietud aumentó. Las olas nos llegaban por todos los sitios semejantes a “*montes en movimiento*”.

Pasamos la noche entera en esa situación, mientras la angustia había alcanzado su sùmmum. Esperábamos con la mañana una pausa que nos aliviase un poco de lo que nos acontecía. Pero el día vino, el miércoles 19 de *dū-l-qa'da* (16 de marzo de 1183), (y) con él un mayor horror y una angustia más grande. El mar aumentó su agitación, el horizonte se puso sombrío hasta la negrura y el viento y la lluvia adquirieron una violencia en extremo tempestuosa; hasta tal punto que no se mantuvo firme con ello vela (laguna). Entonces se recurrió a la utilización de las pequeñas velas; pero el viento tomó una de ellas y la desgarró. Partió asimismo el palo al que estaban amarradas las (citadas) velas, esto es, el llamado entre ellos la verga. La desesperación entonces se adueñó de las almas, y las manos de los musulmanes se elevaron implorando a Dios, poderoso y grande. (IBN JUBAYR, 2007, p. 68-69).

Uma das expressões citadas nesse trecho – “*como montes en movimiento*” – é uma citação direta (apesar das variações nas distintas traduções) do Capítulo 52 (A Sura do Monte

de Aṭ-Ṭūr) do Alcorão, que, em seus versículos 7 a 10 diz o seguinte: “Por certo, o castigo de teu Senhor sobrevirá. Ninguém poderá detê-lo. Um dia, quando o céu se agitar energicamente, e as *montanhas caminharem realmente*”. (NOBRE ALCORÃO, 2005, p. 872). Tais versículos mencionam o castigo que os negadores da Mensagem Divina sofrerão no Dia do Juízo Final. Diversos outros versículos alcorânicos fazem alusão aos castigos do final dos tempos, mas é no Capítulo 81 (A Sura do Enrolar), versículos 1 a 14 é que encontramos tal alusão em consonância com a imagem do mar em destruição.

Quando o sol for enrolado, e quando as estrelas se tombarem, e quando as montanhas forem movidas, e quando os camelos fêmeas, prestes a dar à luz, forem descurados, e quando as feras forem reunidas, e quando os mares forem abrasados, e quando as almas forem parelhadas, e quando a filha enterrada viva, for interrogada, por que delito fora morta, e quando as páginas forem desenroladas, e quando o céu for esfolado, e quando o Inferno for atizado, e quando o Paraíso for aproximado, toda alma saberá o que realizou. (Ibidem, p. 1014-1015).

Entretanto, o mar no imaginário islâmico é polissêmico, não sendo expresso apenas como um espaço de angústias e medos. Após o incidente com a tempestade, Ibn Jubayr escreveu o seguinte:

Cuando rompió la aurora, Dios desplegó su misericordia; las nubes se disiparon; el tiempo fue bueno; el sol lució y el mar empezó a calmarse. La gente entonces lo tuvo por buen augurio; volvió la alegría y la angustia desapareció. Loado sea Dios – que nos ha hecho ver la grandeza de su poder, (y) después ha reparado (todo) por la bondad de su misericordia y la suavidad de su clemencia – con una loa que sea equivalente a su gracia y favor. (IBN JUBAYR, 2007, p. 69).

Assim como o registro de Ibn Jubayr, o Alcorão também menciona momentos de alívio, como quando Deus salva os crentes das trevas e perigos do mar e da terra, conforme Capítulo 6 (A Sura dos Rebanhos), versículo 63: “Dize: ‘Quem vos salva das trevas da terra e do mar?’ A Ele, vós invocais humilde e secretamente: ‘Certamente, se Ele nos salva destas, seremos dos agradecidos’”. (NOBRE ALCORÃO, 2005, p. 211).

Não só esses trechos mais emotivos, mas também trechos mais reflexivos da *riḥla* de Ibn Jubayr contribuem para uma maior interação entre o autor e seus leitores. É sabido que o escritor se dirige a determinado público e almeja, explicitamente ou não, a satisfação das expectativas desse público. Assim, o autor de um livro de viagens concebe, em seu horizonte de recepção, que suas informações têm que estar intimamente relacionadas com as expectativas da sociedade a qual ele se dirige. Por isso, os livros de viagem não são, social e

historicamente, “inocentes”. Todo texto, enquanto lugar de produção, tem destino e destinatários, elementos que ajudam a escrever um texto, mesmo que eles mesmos e o autor não estejam conscientes disso, pois, conforme já mencionado, o escritor antecipa certas expectativas de quem vai receber o texto, seja para contemplá-las ou para afrontá-las. Obviamente, no contexto religioso medieval, dentre as expectativas dos leitores do texto de Ibn Jubayr, muçulmanos, estavam as alusões e referências ao Alcorão. A intenção de um texto é sempre uma: transmitir uma mensagem ou uma informação. Isso é feito também mediante a intertextualidade, recurso que insere vozes em um determinado texto, tornando-o polifônico e, em determinadas ocasiões, até contraditório.

Considerações Finais

O imaginário islâmico medieval sobre o mar, a partir de leituras do Alcorão e da *rihla* de Ibn Jubayr, expressa esse elemento natural com significados variados e, por vezes, de forma ambígua. O mar é um local de atuação divina para os fiéis e de punição de pecados para os ímpios ou simplesmente arena para milagres, como bem mostra o episódio do Êxodo dos hebreus pelo mar Vermelho. Dialogando seu relato de viagens com esses aspectos, Ibn Jubayr vê o mar comandado por Deus ora como um espaço de provações e ora como um local de bênçãos divinas. A intertextualidade entre as duas obras realça a polissemia associada ao elemento marítimo.

Essa interessante intertextualidade mostra-se possível pelo fato de que qualquer texto está inserido em uma rede de semiose, ou seja, em uma rede de textos da qual são extraídos sentidos. Mesmo que para confrontar com determinada obra, um texto irá intertextualizar com outros textos de seu gênero. Posteriormente, um autor pode se referir explicitamente ou implicitamente a outros textos, de forma consciente ou não, buscando criar sentidos semelhantes aos dos textos citados em seus discursos.

Por meio desse recurso, vemos que o Alcorão, citado constantemente em todo o relato de viagem de Ibn Jubayr, é o principal modelo literário para o escritor valenciano, tanto na forma como no conteúdo religioso e moral de sua obra. Nesse processo, são notáveis a retomada de discursos, imagens, memórias e narrativas da tradição islâmica presente no Alcorão por Ibn Jubayr para compor seu texto. Tais medidas - conforme visão geralmente bem aceita entre os pesquisadores da área e do tipo de fonte que é o relato de viagens - visam o ingresso da obra e seu autor no campo de reconhecimento, prestígio social e renome literário, erudito e religioso das letras árabe-islâmicas medievais.

Referências

Fontes Documentais

IBN JUBAYR. **A través del Oriente (*Rihla*)**. Tradução, estudos, notas e índices: Felipe Maíllo Salgado. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2007, 568 páginas.

NOBRE ALCORÃO. **Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa**. Tradução e notas: Helmi Nasr. Al-Madinah Al-Munauarah K.S.A.: Complexo do Rei Fahd, 2005, 1070 páginas.

Artigos

ALMEIDA, M. C. F. de. Palavras em Viagem: um estudo dos relatos de viagens medievais. **Revista Afro-Ásia**, nº 32. Universidade Federal da Bahia, Bahia, Brasil, p. 83-114, 2005. Disponível em: <www.redalyc.org/pdf/770/77003203.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2018.

BISSIO, B. A viagem e as suas narrativas no Islã medieval. **Revista Litteris**, Rio de Janeiro, nº 04, edição quadrimestral, março de 2010. Disponível em: <revistaliter.dominiotemporario.com/doc/narrativasdeviagem.pdf>. Acesso em: 13 set. 2018.

MACEDO, J. R.; MARQUES, R. P. Uma viagem ao Império do Mali no século XIV: o testemunho da *rihla* de Ibn Battuta (1352-1353). **Revista Ciências e Letras**, Porto Alegre, nº 44, p. 17-34, jul./dez. 2008.

PLANAS, D. B. Viajeros musulmanes: origen y desmitificación de creencias medievales. **Cuadernos Del Cemyr**, 14, p. 37-53, dic. 2006. Disponível em: <[http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20CEMYR/14-2006/02%20\(Dolors%20Bramon%20Planas\).pdf](http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20CEMYR/14-2006/02%20(Dolors%20Bramon%20Planas).pdf)>. Acesso em: 18 set. 2018.

Livros

BLIKSTEIN, I. Intertextualidade e polifonia. In: BARROS, D. L. P. de; FIORIN, J. L. (Orgs.). **Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin**. São Paulo: Edusp, 2003.

BRESC, H. M. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval: Volume II**. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 95-104.

DURAND, G. **O Imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

ELIAS, V. M.; KOCH, I. V. **Ler e compreender: os sentidos do texto**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2015.

FIORIN, J. L. Polifonia textual e discursiva. In: BARROS, D. L. P. de; FIORIN, J. L. (Orgs.). **Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin**. São Paulo: Edusp, 2003.

FRANCO JÚNIOR, H. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu: reflexões sobre mentalidade e imaginário. In: FRANCO JÚNIOR, H. (Org.). **Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 49-91.

FRANCO JÚNIOR, H. Modelo e imagem: o pensamento analógico medieval. In: FRANCO JÚNIOR, H. (Org.). **Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 93-128.

HAYWOOD-NAHMAD. **Nueva Gramática Árabe**. Madrid: Editorial Coloquio, S.A., 1992.

HOURLANI, A. **Uma história dos povos árabes**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ISKANDAR, J. I. *Al-Qu' rān*: O Corão, o Livro Divino dos Muçulmanos. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (Org.). **O Islã Clássico: itinerários de uma cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 97-128.

JAROUCHE, M. M. Uma poética em ruínas. In: ANÔNIMO. **Livro das mil e uma noites, volume I: ramo sírio**. 3. ed. São Paulo: Globo, 2006, p. 11-35

LE GOFF, J. **O imaginário medieval**. Lisboa, Portugal: Editorial Estampa, 1994.

LINGS, M. **Muhammad**: a vida do Profeta do Islām segundo as fontes mais antigas. São Paulo: Attar Editorial, 2010.

MAÍLLO SALGADO, F. **Diccionario de historia árabe & islámica**. Madrid: Abada Editores, 2013.

MAÍLLO SALGADO, F. Introducción. In: IBN JUBAYR. **A través del Oriente (Rihla)**. Tradução, estudos, notas e índices: Felipe Maíllo Salgado. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2007. p. 25-56.

PESAVENTO, S. J. Em Busca de uma Outra História: Imaginando o Imaginário. **Revista Brasileira de História**, v. 15, nº 29, São Paulo, 1995, p. 09-27. Disponível em: https://www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=3770
Acesso em: 01 mar. 2019.

PUIG MONTADA, J. A Língua Árabe. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (Org.). **O Islã Clássico: itinerários de uma cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 51-67.

Anexo I

Tabela de Transliteração e Pronúncia

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

Essa tabela foi feita, majoritariamente, conforme a Convenção Internacional, consultada em: JAROUCHE, Mamede Mustafa. Uma poética em ruínas. In: ANÔNIMO. **Livro das mil e uma noites, volume I**: ramo sírio. 3. ed. São Paulo: Globo, 2006, p. 11-35. Para consultar o alfabeto árabe e suas regras gramaticais foi utilizada a seguinte: HAYWOOD-NAHMAD. **Nueva Gramática Árabe**. Madrid: Editorial Coloquio, S.A., 1992. Tradução do original em inglês para o espanhol por Francisco Ruiz Girela.

Partes significativas do conteúdo e do estilo dessa *Tabela de Transliteração e Pronúncia* também foram inspiradas na “Nota sobre a pronúncia e a transliteração”, elaborada por Cléris Nogueira, presente no livro: LINGS, Martin. **Muhammad**: a vida do Profeta do Islām segundo as fontes mais antigas. São Paulo: Attar Editorial, 2010.

Letras Árabes na Forma Isolada	Letras Transliteradas	Nomes das Letras	Dicas de Pronúncia
ا	a	<i>Alif</i>	“A” longo, como o segundo “a” de “alado”.
ب	b	<i>Bā’</i>	“B” como em “Baco”.
ت	t	<i>Tā’</i>	“T” como em “taco”.
ث	t̤	<i>Tā’</i>	Som interdental (ponta da língua entre os dentes), como nos termos ingleses “ <i>think</i> ” e “ <i>with</i> ”.
ج	j	<i>Jīm</i>	Som do “j” português, como em “jato”.
ح	ħ	<i>Ḥā’</i>	Som aspirado e surdo, no fundo da garganta, semelhante ao “h” do inglês “ <i>hand</i> ”.
خ	ħ̤	<i>Ḥā</i>	Como o “j” espanhol, “arranhado” na garganta.
د	d	<i>Dāl</i>	“D” como em “dama”.
ذ	d̤	<i>Dāl</i>	Som de “d”, porém, interdental, como no inglês “ <i>this</i> ”.
ر	r	<i>Rā’</i>	“R” vibrante, como o “r” intervocálico de “arara”.
ز	z	<i>Zayn</i>	“Z” como em “dúzia”.
س	s	<i>Sīn</i>	“S” como em “sal”.

Notandum, ano XXII, n. 50, maio/ago. 2019
CEMOrOC-Feusp / IJI-Univ. do Porto

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

Notandum, ano XXII, n. 50, maio/ago. 2019
CEMOrOC-Feusp / IJI-Univ. do Porto

ه	h	<i>Hā'</i>	Som de “r” levemente aspirado, como em “rede”.
و	w	<i>wāw</i>	Som de “u”, como em “uva”.
ي	y	<i>Yā'</i>	Som de “i”, como em “glória”.
ء	,	<i>Hamza</i>	A base do som são os sons vocálicos de “a”, “i” e “u”, mas com uma leve contração na garganta, como um leve soluço.

Recebido em	10/04/2019
Aceito em	29/04/2019