

Os conceitos de *jihād* e de *hijra* sob a luz do relato de viagem de Ibn Jubayr: o caso do Reino da Sicília (1184-1185)

Matheus Kochani Frizzo e Otávio Luiz Vieira Pinto

Matheus Kochani Frizzo

Universidade Federal do Paraná – Curitiba, PR, Brasil.
E-mail: mkfrizzo@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7455-5258

Otávio Luiz Vieira Pinto

Universidade Federal do Paraná – Curitiba, PR, Brasil.
E-mail: rocha.pombo@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-5628-3263

Resumo: O presente artigo pretende analisar como o viajante muçulmano andaluz Ibn Jubayr se utiliza dos textos sagrados do Islã e, principalmente, dos conceitos árabe-muçulmanos de *hijra* e de *jihād* para pensar o caso de convivência inter-religiosa do Reino da Sicília. Pensando em como se operacionaliza a viagem e a peregrinação no mundo árabe-muçulmano medieval, bem como no papel discursivo do gênero literário da *Rihla*, no qual se inscreve o relato de Ibn Jubayr, analisaremos como o autor em questão utiliza os textos sagrados do Islã e as duas noções supracitadas, muito caras aos jurisconsultos muçulmanos da época, a fim de intervir na sua realidade e contribuir para a expansão do Islã.

Palavras-chave: Ibn Jubayr; Reino da Sicília; *Hijra*; *Jihād*.

The concepts of *jihād* and *hijra* in the light of Ibn Jubayr's travel report: the case of the kingdom of Sicily (1184-1185)

Abstract: This article intends to analyze how the Andalusian Muslim traveler Ibn Jubayr uses the sacred texts of Islam and, mainly, the Arab-Muslim concepts of *hijra* and *jihād* to think about the case of interreligious coexistence in the Kingdom of Sicily. Thinking about how travel and pilgrimage are operationalized in the medieval Arab-Muslim world, as well as the discursive role of *Rihla*'s literary genre, in which Ibn Jubayr's report is inscribed, we will analyze how the author in question uses, for his argumentation, the sacred texts of Islam and the two aforementioned notions, very dear to Muslim jurists of the time, in order to intervene in their reality and contribute to the expansion of Islam.

Keywords: Ibn Jubayr; Kingdom of Sicily; *Hijra*; *Jihād*.

Los conceptos de de *jihād* y *hijra* a la luz del reporte de viaje de Ibn Jubayr: el caso del Reino de Sicilia (1184-1185)

Resumen: Este artículo pretende analizar cómo el viajero musulmán andaluz Ibn Jubayr utiliza los textos sagrados del Islam y, principalmente, los conceptos árabemusulmanes de *hijra* y *jihād* para pensar en el caso de la convivencia interreligiosa en el Reino de Sicilia. Pensando en cómo se operacionaliza el viaje y la peregrinación en el mundo árabemusulmán medieval, así como el papel discursivo del género literario de *Rihla*, en el que se inscribe el informe de Ibn Jubayr, analizaremos cómo el autor en cuestión utiliza, para su argumentación, los textos sagrados del Islam y las dos nociones mencionadas, ambas muy valoradas por los juristas musulmanes de la época, para intervenir en su realidad y contribuir a la expansión del Islam.

Palabras clave: Ibn Jubayr; Reino de Sicilia; *Hijra*; *Jihād*.

Introdução

Os séculos XVIII e XIX ficaram marcados, no desenvolvimento do conhecimento científico ocidental, por um esforço geral de intelectuais dos mais diversos campos do saber no sentido de “impor à sociedade uma única compreensão de mundo, despida de imaginários e controlada racionalmente” (Marchi, 2005, p. 34). Todavia, essa verdadeira “luta pelo desencantamento do mundo”, tratada como uma inevitabilidade do progresso científico (Marchi, 2005, p. 34), se mostrou equivocada. Fenômenos próprios dos séculos XX e XXI, como a globalização, o (neo)colonialismo e o (neo)imperialismo intensificaram os contatos entre diferentes culturas, evidenciando e fomentando conflitos, inclusive aqueles de caráter religioso. Na contramão do que pretendiam, historiadores, cientistas sociais, filósofos e antropólogos, inescapavelmente, diagnosticaram: os Deuses não morreram. Pelo contrário, a religião nunca esteve tão viva.

Essa discussão se torna mais concreta quando falamos da relação entre o Ocidente e o Oriente Médio e, mais especificamente, com o Islã. Podemos facilmente nos remeter ao atentado de 11 de setembro de 2001, ao neoimperialismo estadunidense e às guerras empreendidas por potências ocidentais no Oriente Médio. Afinal, esses são elementos recorrentes em discursos que geram e reforçam, através de usos políticos e midiáticos específicos, o que podemos chamar de “islamofobia”, termo que designa o ódio ou medo ao muçulmano, isto é, àquele que professa o Islamismo. Por extensão, tendo em vista preconceitos raciais, pessoas árabes ou originárias do “Oriente Próximo”, ainda que não muçulmanas, tendem a ser incluídas dentre os alvos.

Essas investidas islamofóbicas não ocorrem apenas, como vimos, na esfera da geopolítica, ou mesmo apenas a nível institucional/oficial, como a recente intervenção do governo estadunidense nos currículos sobre Oriente Médio de universidades evidencia (Green, 2019). Essa problemática evoca questões de alteridade e de convivência inter-religiosa, seja ela pacífica ou, como tem se notado recentemente, conflituosa. De acordo com Abdallah Zekri, presidente do *Observatoire National de Lutte contre l'Islamophobie* (Observatório Nacional de Luta contra a Islamofobia) e membro do *Conseil français du culte musulman* (Conselho Francês do Culto Muçulmano – CFCM), os ataques antimuçulmanos na França aumentaram 54% em 2019 em comparação com o ano anterior, impulsionados não apenas pelos conflitos com grupos como *al-Qaeda* e *Daesh*, como também pela ascensão recente da extrema-direita no país (Daily Sabah; AA, 2020).

Na vizinha Itália a situação é ainda mais delicada. De acordo com matéria de 2016, apesar de abrigar mais de 1,6 milhões de muçulmanos, compondo a segunda maior população de confissão islâmica na Europa, o país conta com apenas 8 mesquitas em seu território, apresentando um contraste enorme com o vizinho francês que, com uma comunidade muçulmana de três a quatro vezes maior, contabiliza mais de 2200 (Merelli, 2016). Por fim, já no ano de 2020, imagens começaram a circular em redes sociais italianas associando o Islã à pandemia de Covid-19, gerando acalorados debates acerca da islamofobia e, conseqüentemente, do fato do governo italiano ainda não reconhecer oficialmente o Islã como religião (Momigliano, 2017).

Tendo em vista essas informações, pensar sobre esse contexto contemporâneo pode ganhar uma nova coloração se lembrarmos que há mais de 830 anos o andaluz Ibn Jubayr, viajante muçulmano proveniente de uma região atualmente ocupada por um país europeu de maioria cristã (Espanha), visitou o Reino da Sicília, também cristão, e relatou a existência de uma sociedade inter-religiosa que, em um contexto de Cruzadas, sofria com o crescimento da perseguição religiosa contra muçulmanos. Paralelo este que se enriquece se considerarmos que cerca de um século antes a região fora domínio muçulmano, lar de uma comunidade muçulmana responsável pela construção de centenas de mesquitas nesse território, como testemunhou e registrou Ibn Ḥawqal no final do século X, quando do domínio da dinastia fatímida na região (Hitti, 1950). Mas não precisamos voltar muito no tempo. O próprio Ibn Jubayr escreveu sobre como ainda existiam muitas mesquitas nas cidades sicilianas – ainda que provavelmente poucas se compararmos ao período fatímida – mesmo se tratando de um contexto de um reino cristão consolidado (Bonnici, 2018). Pensando nisso, torna-se para nós ainda mais preocupante a quantidade de apenas oito mesquitas na atual Itália.

Portanto, o relato de Ibn Jubayr sobre o reino normando da Sicília nos dá subsídio para refletir não apenas sobre o contexto de seu autor, mas sobre o nosso. Afinal, a questão da convivência entre cristãos e muçulmanos, discutida desde os primórdios do Islã por teólogos e juristas (*fuqahā*)¹, foi posta novamente em jogo na contemporaneidade com as tensões que esse novo contexto fomenta e as reações que provoca (como, por exemplo, pode ser visto em Oliveira, 2021).

É pensando nisso que, neste artigo, analisaremos como o viajante e jurista muçulmano andaluz Ibn Jubayr mobiliza as noções de *hijra* e de *jihād*, próprias da cultura árabe-muçulmana, para pensar e intervir acerca do caso de convivência inter-religiosa no reino normando da Sicília. Em um primeiro momento, buscaremos compreender como ocorriam as mobilidades no amplo espaço do “mundo árabe-muçulmano”, mais especificamente no contexto do final do século XII. Para isso, nos remeteremos a alguns elementos, como a importância e o significado da viagem na cultura árabe-muçulmana e a produção de literatura de viagem, especialmente da *Rihla*, gênero que inaugura a obra de Ibn Jubayr.

Em seguida, adentraremos no estudo da *Rihla* de Ibn Jubayr, abordando aspectos fulcrais da biografia de seu autor e destacando suas condições de produção e seus objetivos enquanto *Rihla*, focando nas duas categorias mobilizadas pelo viajante: as de *hijra* e de *jihād*. Por fim, tendo em vista as construções discursivas e retóricas de Ibn Jubayr acerca da Sicília, pensaremos como ele mobiliza as noções de *hijra* e *jihād* em um sentido mais prático, isto é, de elaborar uma forma de intervenção discursiva.

A viagem na cultura árabe-muçulmana e a literatura de viagem

A expansão árabe-muçulmana iniciada em 622 com o Profeta Muhammad (Maomé) e continuada pelos chamados califas “corretamente guiados” (*al-Khulafā' ar-Rāšidūn*) culminou na criação de um

¹ Todos os termos em árabe, em sua primeira menção, serão explicados no corpo do texto. A partir disso, serão utilizados apenas no seu original.

enorme Califado, cujo território abarcava da Península Ibérica ao noroeste da Índia, do sul da atual Rússia até o norte africano. Por convenção, se define que a expansão chegou ao seu máximo em 750, mesmo ano do fim do califado da Dinastia Omíada, que tomara o poder após o período dos *Rāšidūn*. No entanto, a unidade política dos domínios muçulmanos (*mamlaka*) não se manteve. Com o golpe que levou à ascensão da Dinastia Abássida, as diferenças regionais começaram a aflorar, acirrando as disputas políticas e religiosas. A partir do início do século IX o já limitado poder abássida começa a ceder, e a fragmentação política e territorial enfim ocorreu.

Desse modo, surgiram dinastias locais, como a dos safáridas no Irã Oriental (867-c. 1495), os samânidas no Curasão (819-1005), os tulunidas no Egito (868-905) e os aglábidas na Tunísia (800-909); da Tunísia, os aglábidas conquistaram a Sicília, que continuou a ser governada por dinastias árabes até ser tomada pelos normandos na segunda metade do século XI (Hourani, 2006, p. 65).

Essa fragmentação, todavia, não significou mais que o desaparecimento de uma estrutura unitária de poder. Como Albert Hourani (2006, p. 71) afirma, “a essa altura já se criara um mundo muçulmano, cimentado por muitas ligações, e com muitos centros de poder e de alta cultura”. Além disso, havia uma unidade cultural alicerçada não apenas na fé como na linguagem, tendo em vista o desenvolvimento do árabe e sua adoção como língua administrativa e litúrgica. Desse modo, qualquer “viajante ao redor do mundo poderia dizer, pelo que via e ouvia, se uma terra era governada e povoada por muçulmanos” (Hourani, 2006, p. 81).

É nesse sentido que Beatriz Bissio (2007) prefere falar de um “mundo árabe-muçulmano”. Afinal, apesar de se tratar de uma sociedade heterogênea, ela partilhava de valores e de uma língua comum, criando uma unidade que deu condições para uma ampla e teoricamente irrestrita mobilidade dentro do território do Islã (*dār al-islam*). Poderíamos dizer ainda que, dialeticamente, a viagem também contribuiu para um sentimento de pertencimento dos muçulmanos a uma unidade cultural e religiosa com valores próprios do Islã simbolizada pela comunidade dos fiéis (*ummah*), que independentemente de pertencimentos étnico-culturais está circunscrita na *mamlaka*. Ainda, vale lembrar, esse senso comunitário é reforçado pela própria prática religiosa. Afinal, os muçulmanos jejuam juntos (*Ramaḍān*), reúnem-se nas preces regulares nas mesquitas, principal lugar de sociabilidade de suas cidades e, sobretudo, partem em peregrinação (*hajj*) não sozinhos, mas em grupos.

Pensando nisso, o principal e primeiro estímulo para a viagem vinha justamente da religião islâmica. No Islã, a revelação de palavras, e logo de ideias e de conhecimento, exige dos fiéis a reflexão acerca delas e, portanto, a busca pelo *‘ilm* – isto é, a sabedoria e o conjunto de conhecimentos que leva, dentre outras coisas, à convivência harmônica com a natureza, à compreensão da sociedade, ao respeito as diferenças e, por último, ao conhecimento de si, do eu interior. Todo esse caminho serve para que, se evitando o mal, o indivíduo chegue ao princípio fundamental do Islã e alcance o conhecimento de Allah (Guzmán, 2010). Essa busca remete aos primórdios da história do Islã e culminou no desenvolvimento

de um corpo de estudiosos formados por muçulmanos versados nas leis e na religião². Se trata da figura do ulemá (*‘ālim*).

A relação da viagem com o *‘ilm* foi fortalecida sobretudo durante o califado abássida quando, notando que o Corão não dava conta de orientar os fiéis em todas as situações possíveis, se estabeleceu a necessidade de uma nova fonte para a lei islâmica para preencher os vazios de interpretação. Retornar à vida do Profeta Muhammad foi a solução escolhida, no que se iniciou um enorme e coletivo esforço de encontrar e reunir seus exemplos, isto é, “atos, decisões, falas, tratamento de casos específicos e até mesmo silêncios [...]. 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” (Hourani, 2006, p. 208-209).

Se por um lado, portanto, se viajava para entender Deus e as revelações deixadas pelo Profeta, por outro poderia servir para o entendimento de si mesmo. Enquanto oportunidade de autoconhecimento, a “experiência de visitar outras terras implica o desarraigamento e a desestabilização emocional, o sofrimento da separação”, o que pode contribuir para “aumentar o sentimento místico que já naturalmente acompanha a peregrinação a Meca” (Hourani, 2006, p. 232). Nesse sentido, a viagem também poderia servir como uma forma de colocar à prova o viajante, como uma espécie de ritual iniciático.

Por fim, a viagem tinha função central nos meios intelectuais. Ela operava como um “meio de conhecer, apreender e explicar o espaço, isto é, como uma ferramenta usada para produzir conhecimento sobre o espaço e perenizá-lo através da escrita” (Bissio, 2007, p. 16), sendo exigência comum para estudiosos que buscassem reconhecimento como eruditos. Em longo prazo, esses deslocamentos criaram verdadeiras cadeias de transmissão de conhecimento:

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 (Bissio, 2007, p. 205).

Com base na produção literária disponível, Beatriz Bissio (2007) distingue quatro tipos de viagens na época anterior ao século X: (1) aquela dos testemunhos de mercadores e marinheiros, geralmente voltada ao tema do comércio; (2) a dos relatos de funcionários de governo, geralmente de caráter mais utilitário; (3) aquela relacionada às memórias dos peregrinos, que viria a se desenvolver sobretudo a partir

² Diferente da visão ocidental atual das leis e do Estado, nessa época não existia uma separação entre lei e religião (isto é, entre sagrado e profano), tanto na cristandade latina quanto no mundo muçulmano. Como nos traz Hourani (2006, p. 223), 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”. Essa abrangência obrigou os estudiosos a delimitarem os campos. A *Sharia* é a “Lei Islâmica” *per se*, constituída pelo Corão e pela *Sunna* do Profeta, ou seja, o caminho traçado por ele em vida, evidenciado nos chamados *hadith*. Os muçulmanos ainda devem considerar o *lyma*, ou consenso dos fiéis, e os *Qiyas*, os juízos por analogia.

de meados do século X; e, por fim, (4) aquela que diz respeito aos viajantes que, movidos por motivos pessoais ou pela curiosidade da própria viagem, escreveram relatos que não se encaixam em nenhuma das categorias anteriores.

A *Rihla* é um gênero literário que faz parte da terceira categoria, mas que, tendo em vista seu desenvolvimento histórico, só pode ser distinguido dos demais a partir do século XII. De acordo com Maravillas Aguilar (2007, p. 21), a *Rihla*, além de possuir elementos que remetem à poesia beduína pré-islâmica, também deriva de desenvolvimentos próprios que se dão a partir da literatura geográfica.

De acordo com a classificação proposta por Régis Blachère e Henri Darmaun em “Géographes arabes du Moyen Âge” (1957), sistematizada por Aguilar (2007, p. 22), a chamada geografia literária surgiu nos séculos IX-X com os primeiros compêndios e obras geográficas, escritas sobretudo por oficiais e funcionários de governo. A partir do século X os relatos de viajantes começaram a se popularizar, além de surgir um gênero geográfico chamado *al-Masālik wa'l-Mamālik* (focado em produzir itinerários de viagem e descrições geográficas que fossem úteis aos governantes) e aparecerem obras de vulgarização dos conhecimentos geográficos. Por fim, a partir do XII, nota-se a profusão de dicionários geográficos, cosmografias e geografias universais, enciclopédias histórico-geográficas e, enfim, o relato de viagem ou *Rihla*. O relato de Ibn Jubayr é considerado o fundador desse novo gênero literário, sendo admirado e inclusive imitado por autores posteriores, como Ibn Yuzayy, compilador da *Rihla* de Ibn Baṭṭūṭa.

Além da dimensão de descrição geográfica, a *Rihla* possui um caráter religioso único, uma vez que sua narrativa está intimamente atrelada ao *hajj*. Afinal, não apenas é ela o ponto de partida ou mesmo o fio condutor do relato (Bramon Planas, 2006) como, após a peregrinação à Meca, o viajante acrescenta o título de *hayyi* a seu nome, como marca de sua grande honra, tendo uma obrigação moral de contar o que viveu (Almeida, 2005).

Portanto, pode-se afirmar que a *Rihla* está localizada entre a geografia matemática e o relato de maravilhas – ou *mirabilia*, em uma aproximação com o gênero similar encontrado na cristandade latina medieval (cf. Bramon Planas, 2006) –, oscilando entre discursos de caráter religioso, histórico, geográfico, antropológico e literário (Almeida, 2005). Sua narrativa testemunhal, senão intimista, procura atingir seu leitor a partir da experiência do viajante a fim de estimulá-lo na fé e, obviamente, a efetuar o *hajj*. Não à toa, os valores do autor perpassam todo o texto, em cada descrição, análise e julgamento.

Além disso, a *Rihla* também tem o papel de servir como um guia de viagem para futuros peregrinos. Percorrer distâncias tão longas, como fizeram Ibn Jubayr e Ibn Baṭṭūṭa, era um verdadeiro desafio. Nesse ponto, é importante termos em mente que, além de muitas vezes financiarem expedições e peregrinações, algo bem-visto pela *umma*, os Estados muçulmanos eram responsáveis por garantir as condições para que constante o fluxo de peregrinos, vindos de todos os cantos da *mamlaka*, fosse mantido através de uma ampla rede de hospitalidade. Enquanto virtude prevista no Corão e nos *aḥādīth*, a hospitalidade islâmica remete tanto ao perfil exemplar do Profeta Muhammad quanto às antigas virtudes beduínas pré-islâmicas. Enquanto imperativo moral, exigia a ajuda mútua dentro da *umma*, bem como a manutenção de uma infraestrutura que garantisse a realização segura do *hajj*: “Aquele que crê em Deus e no Dia do Juízo Final deve honrar o seu hóspede, de acordo com o direito deste”. Foi-lhe

perguntado: ‘Ó Mensageiro de Deus, qual é o direito dele?’; Ele respondeu: ‘Um dia e uma noite (de bom banquete) e a hospitalidade é por três dias. O que passar disso será caridade’” (An-Nawāwī, 2016, p. 194).

Ao menos nas maiores cidades do *dār al-islam*, essa infraestrutura provia uma ampla rede de serviços, com albergues urbanos (*funduq*), acomodações localizadas nas estradas e caravasares (*han*, locais fortificados para alojamento de comerciantes e viajantes, armazenamento de mercadorias e cuidados de animais). Cada uma dessas estruturas determinava seu funcionamento através de uma ampla casuística pautada na lei islâmica, onde a figura dos juristas é essencial. Obviamente, na prática as coisas não funcionavam tão bem quanto na teoria. Abusos de poder, cobranças excessivas de impostos e falta de infraestrutura eram uma realidade. Por isso a importância de saber onde se hospedar, que lugares evitar e em quem confiar.

A *Rihla* de Ibn Jubayr e as noções de *hijra* e *jihād*

Abū al-Ḥusayn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Jubayr al-Kinānī nasceu em 1145 no Emirado de Balansiya (Valência), no chamado al-Andalus, falecendo em 1217 na cidade de Alexandria, no Egito aiúbida. Saiu em peregrinação (*hajj*) para Makkat al-Mukarramah (Meca) em 1183, voltando apenas em 1185 para sua terra natal, experiência que rendeu um relato de viagem que ficou conhecido como o primeiro grande modelo do gênero *Rihla*.

O Reino da Sicília, visitado por ele entre 1184 e 1185, foi a última parada no itinerário de Ibn Jubayr antes de al-Andalus. Antes disso, partindo do sul da Península Ibérica, foi até Ceuta, de onde começou uma viagem marítima com paradas nas ilhas Baleares, na Sardenha, em Creta e outras ilhas mediterrâneas menores até chegar em Alexandria, no Egito. Subindo o Rio Nilo, passou por Qus e atravessou o Mar Vermelho partindo de Aldabe em direção à costa próxima de Meca. Começando o trajeto santo, partiu daí para Medina, onde finalizou seu *hajj*.

Retornando de sua viagem, preferiu voltar pelo norte, passando por cidades como Mosul, Alepo, Damasco e Acre, região em disputa entre Ṣalāḥ ad-Dīn e os cruzados. Em seguida, partiu do porto de Acre, adentrando no Mediterrâneo. Passando novamente por Creta, seu trajeto se dirigiu ao estreito entre o sul da Península Itálica e o norte da ilha da Sicília. Terminada sua estadia no reino cristão, sua última parada foi a Sardenha antes de, enfim, retornar para Granada.

Mas por que retomamos o itinerário de sua viagem? O termo árabe *Rihla*, de acordo com Maíllo Salgado (2005, p. 493, tradução nossa), significa “viagem, partida, périplo, itinerário, relato de viagem...”, sendo este último o que nomeou o gênero. Nesse sentido, a *Rihla* possui íntima relação com a experiência da viagem, o que torna essencial compreendermos como o autor a interpreta. Além disso, precisamos ter em mente algumas informações sobre o viajante, uma vez que sua formação e experiências prévias impactam diretamente nas suas avaliações e nos seus julgamentos. Voltando a Ibn Jubayr, destacaremos alguns pontos de sua biografia.

Primeiramente, falamos de um homem que, além de viver de perto as guerras de Reconquista, era funcionário do governo almôada em al-Andalus, posição que converge para si a formação e

consolidação histórica da escola jurídica maliquita na região. Retornemos um pouco no tempo: desde o século XI, com a fragmentação política e territorial de al-Andalus que gerou inúmeros principados muçulmanos independentes (*ṭawā'if*, ou *ṭā'ifa*, no singular), a ameaça que representavam as crescentes investidas cristãs contra al-Andalus alarmava os juristas muçulmanos da região. Foi no século XII, quando essas guerras começavam a se acirrar, que surgiram os almorávidas, movimento religioso iniciado por 'Abd Allāh ibn Yasīn e liderado pelos irmãos Yaḥyā ibn 'Umare e Abū Bakr ibn 'Umar na região ao sul do atual Marrocos, e que almejava a “restauração da fé, isto é, a ortodoxia muçulmana sob sua forma tradicional, o maliquismo” (Silva, 2015, p. 7-8).

Com uma visão rígida do Islã, os almorávidas precisaram lidar com recorrentes revoltas e uma rápida deterioração de seu poder. Com os almorávidas em vias de desagregação, um novo grupo aproveitou para tomar o poder. Pouco mais de meio século após o estabelecimento dos almorávidas surgiu o almoadismo, movimento que desejava uma nova “reforma religiosa”. Sob a figura messiânica (*mahdīy*) de Ibn Tūmart, os almoadas se revoltaram contra a severidade da doutrina maliquita dos almorávidas, sobretudo no que tange a chamada *ḥashwīya*, isto é, a ideia de colocar como condição da salvação dos fiéis a prática exterior das prescrições da lei em detrimento da vida religiosa interior.

Se trata, como já foi diagnosticado por diversos autores, de uma confluência do maliquismo com o sufismo, corrente mística do Islã de caráter ascético e contemplativo. Em síntese:

Fundado por Malek ibn Anas (711-795), o malikismo é uma das mais antigas escolas (das quatro existentes) relativa às jurisdições islâmicas. Ela admite que o julgamento individual dos estudiosos (teólogos e juristas) pode intervir em uma parte da realidade social através de uma pesquisa para a prática do bem comum. Portanto, o malikismo é conhecido por adaptar as regras islâmicas aos costumes e contextos locais. Entretanto, somente a partir da dinastia dos Almôada (1124-1269), estabelecida no Marrocos no século XII e consolidado ao longo do século seguinte, é que o território pôde presenciar o desenvolvimento de uma elite e de um conjunto de instituições religiosas capazes de converter substancialmente a população ao Islã (Bartel, 2016, p. 18-19).

Essa dupla dimensão faz parte do discurso de Ibn Jubayr, aqui entendido sob a perspectiva da Análise do Discurso do linguista e estruturalista francês Dominique Maingueneau: “A análise do discurso visa apreender a estrutura dos enunciados através da atividade social que os carrega. Ela relaciona palavras a lugares” (Maingueneau, 1995, p. 17). Em outras palavras, Maingueneau salienta a historicidade do texto e coloca em evidência sua relação dialógica com seu contexto, negando que exista uma separação entre obra/interior e contexto/exterior. Nesse sentido, muito mais que simples representação, um texto se trata de “um arranjo de ‘conteúdos’ que permitiria ‘expressar’ de maneira mais ou menos desviada ideologias ou mentalidades” (Maingueneau, 1995, p. 19). É esse movimento coordenado que chamamos de discurso.

Podemos compreender melhor esse movimento através de Michel Pêcheux. Conforme Deivson da Costa Lima e colaboradores, para Pêcheux o discurso opera na articulação entre o linguístico e o histórico, sendo o agente discursivo ao mesmo tempo produto e produtor do contexto no qual está inserido: “o sujeito discursivo se constitui e se produz na linguagem, na sua materialidade significante. É

o sujeito falante que se coloca e se situa na linguagem e pela linguagem, é o sujeito cindido por seu inconsciente” (Lima et al., 2017, p. 2).

Enquanto um muçulmano letrado, de vertente maliquita e sufista, correligionário dos almôadas e que nasceu e cresceu em uma Península Ibérica imersa nas guerras de Reconquista, Ibn Jubayr levou consigo para essa viagem certa bagagem teórica e cultural. Todavia, ele não voltou para casa o mesmo, e seu próprio relato nos demonstra isso. Enquanto *hayyi*, ele tinha o papel de relatar sua viagem e se tornar porta-voz do Islã acerca da importância da peregrinação. Mas mais que isso, tendo passado pelas terras disputadas pelos cruzados cristãos e pelos muçulmanos liderados por Şalāḥ ad-Dīn Yūsuf ibn Ayyūb (também conhecido como Saladino) pouco tempo antes da Sicília, sua *Riḥla* se torna um meio de utilizar de sua prerrogativa para algo que lhe parecia mais importante: a retomada da Terra Santa e, logo, de todas as terras anteriormente pertencentes ao Islã, o que incluía a Sicília.

Quando chega à Calábria, por exemplo, em meio a uma situação de perigo, Ibn Jubayr compara a “coletividade expulsa da mão da obediência”, os cristãos, aos fiéis e “resignados” muçulmanos (Ibn Ūbayr, 2007, p. 488-489, tradução nossa). Pensando nisso, nota-se como essas tensões e conflitos religiosos, como evidenciamos acima, afetavam a sua experiência de viagem. Por outro lado, em 1185, enquanto aguardava por sua partida em Trapani, Ibn Jubayr informa que recebeu notícias “angustiantes” de que o senhor de Mallorca, ilha mediterrânea ao leste da Espanha ainda dominada pelos almorávidas, conquistara Bujía, no Magreb, até então sob poder almôada (Ibn Ūbayr, 2007, p. 512).

Portanto, Ibn Jubayr constrói uma formação discursiva própria que, apesar de articulada ao contexto maior de conflitos entre cristãos e muçulmanos, o das Cruzadas, se trata de uma perspectiva, primeiramente, de um muçulmano andaluz, maliquita e sufista: “As formações ideológicas são constituídas de uma ou mais formações discursivas interligadas, caracterizando-se por serem um conjunto complexo de atitudes e de representações, não individuais nem universais. Elas originam as regras que delineiam a produção do discurso em um contexto” (Lima et al., 2017, p. 4).

“Embora os Franj e os muçulmanos coexistissem em territórios francos, Ibn Jubayr não ficaria satisfeito até que o Levante se livrasse dos invasores cristãos” (Duprez Junior, 2011, p. 448, tradução nossa). Era um momento de revanche contra os *franj* (ou francos, como os muçulmanos chamavam os cristãos ocidentais) após um século das primeiras invasões dos cruzados, que marcaram a memória dos muçulmanos e geraram profundo ressentimento e rancor (Maalouf, 1994). Şalāḥ ad-Dīn era o sinal dessa retomada. Admirado não apenas por Ibn Jubayr, mas também por seus contemporâneos, o líder curdo era visto como um redentor e um modelo a se seguir. Seria, afinal, aquele que uniria os muçulmanos e os levaria a reconquistar as terras usurpadas pelos cristãos. Seu avanço em direção a Jerusalém era um prelúdio de algo maior, um contra-ataque do Islã, sobre o qual Jubayr era otimista e pretendia colaborar através de sua *Riḥla*. Em suas argumentações a favor do Islã nessa cruzada pessoal, Ibn Jubayr se utiliza de dois conceitos muito caros aos juristas e teólogos muçulmanos de sua época: os de *hijra* e de *jihād*.

A noção de *hijra* (aportuguesada para Hégira) remete à fuga, narrada no Corão, do Profeta Muhammad de Meca para Yathrib (Medina) devido à reação da população local às suas pregações. Se

trata, portanto, de um acontecimento consolidado e de grande importância na memória coletiva islâmica. Com o tempo, esse termo foi ressignificado através do esforço interpretativo dos eruditos e juristas (i^ʿlām) das diversas escolas jurídicas (ma^ʿdhāhib) do Islã, responsável pela composição da sharī'a, isto é, o sistema de leis muçulmano.

A aplicação da i^ʿlām tinha como objetivo encontrar soluções para problemas concretos. No contexto de Al-Andalus, um dos principais problemas postos para os juristas e estudiosos da sharī'a era a situação dos mudéjares, isto é, muçulmanos ibéricos que permaneceram em território conquistado pelos cristãos através das guerras de Reconquista (Verskin, 2015). A hijra enquanto migração motivada por perseguição religiosa e, mais especificamente nesse contexto, de fuga para territórios do Islã (dār al-Islam) se popularizou. Afinal, o muçulmano apenas estaria seguro se tivesse amparo jurídico (isto é, se estivesse entre os seus e sob a sharī'a).

Dentre os perigos apontados que rondavam os mudéjares se destaca a tentação da conversão, que ganha contornos de traição em um contexto de guerra religiosa entre cristãos e muçulmanos (Verskin, 2015). Esses juristas testemunhavam os “efeitos de viver em al-Andalus, que, embora governada por muçulmanos, possuía populações cristãs substanciais, além de vizinhos cristãos poderosos” (Verskin, 2015, p. 7, tradução nossa). Dessa forma, nota-se que mesmo sob um governo muçulmano o perigo persistia, sendo praticamente constante a preocupação de que os contatos com cristãos levassem os muçulmanos à “assimilação de suas crenças e costumes” (Verskin, 2015, p. 10, tradução nossa).

A noção de hijra também foi adaptada em termos de uma estratégia defensiva. Enquanto forma de reafirmação de fé, essa concepção de hijra foi adotada pelos juristas maliquitas de Al-Andalus a partir do final do período almorávida. Contudo, seria apenas no período da dinastia Almôada que os estudos e debates acerca da noção de hijra começaram a proliferar (Verskin, 2015). Em uma situação de perda de territórios cada vez maior para os reinos cristãos, havia a necessidade de legitimar e fortalecer o movimento de “reforma religiosa” almôada. Posterior ao fechamento da i^ʿlām na doutrina maliquita, isto é, ao fechamento a novas interpretações individuais em prol daquilo que já estava estabelecido (Schacht, 1982), a geração de Ibn Jubayr seguia uma jurisprudência já consolidada acerca desses assuntos.

A noção de jihād, por sua vez, assume uma polissemia na Riḥla de Ibn Jubayr que advém do próprio Corão e dos aḥādīth. De acordo com Ahmed Al-Dawoody:

Dezessete usos de jihād aparecem, ao todo, quarenta e uma vezes em onze textos de Meca e trinta de Medina, com os seguintes cinco significados: resistência por causa da crença religiosa (21), guerra (12), pais não muçulmanos exercendo pressão, isto é, jihād, para fazer seus filhos abandonarem o Islã (2), juramentos solenes (5) e força física (1) (2011, p. 56, tradução nossa).

Se trata, portanto, de uma forma de salvação validada pelos textos sagrados cujo modelo está, como apontam os aḥādīth, na própria vida do Profeta Muhammad:

78. Jáber (R) relatou que acompanhou o Profeta (S) numa campanha de jihād, na direção de Najd e, no final da batalha, com ele voltou. No meio do dia, o destacamento chegou a um vale cheio de árvores espinhosas, onde o Profeta ordenou que parássemos, sendo que os Companheiros se espalharam em busca de sombra (An-Nawāwī, 2016, p. 52).

Todavia, o campo de batalha não será o destino de todos. Uma vida piedosa, estudando as escrituras, zelando pela fé e se dedicando às obrigações rituais leva ao mesmo fim, a salvação:

131. Abu Huraira (R) relatou que o Mensageiro de Deus (5) disse: “Quereis que vos indique o ato com o qual Deus apaga os pecados e eleva as posições?” Disseram: “Dize-nos, ó Mensageiro de Deus.” Ele disse: “Efetuar a ablução apropriadamente, em circunstâncias difíceis, ir à mesquita freqüentemente para as orações, esperar a oração seguinte, depois de terminar uma. Este é o vosso *jihād* pela causa de Deus” (Muslim) (An-Nawāwī, 2016, p. 63).

O próprio Ibn Jubayr traz um exemplo de *jihād* em seu relato. Ele se encontra com Ibn al-Hayar, um importante senhor muçulmano siciliano que sofreu exílio por resistir à conversão, sendo tratado por Jubayr como exemplo daquele que resiste e permanece em sua fé (Ibn Ŷubayr, 2007). Afinal, como vimos, a *jihād* não ocorre apenas de forma bélica. A batalha espiritual, nesse ponto, parece mais urgente para Ibn Jubayr. Mas isso não significa que ele renuncia à *jihād* pelas armas, pelo contrário. A tentação da conversão assola o muçulmano que permanece próximo de cristãos. Quiçá sob domínio deles. Logo, reconquistar essas terras anteriormente pertencentes ao Islã seria o ideal.

4. E quando vos enfrentardes com os incrédulos (em batalha), golpeai-lhes os pescoços, até que os tenhais dominado, e tomai (os sobreviventes) como prisioneiros. Libertai-os, então, por generosidade ou mediante resgate, quando a guerra tiver terminado. Tal é a ordem. E se Allah quisesse, Ele mesmo ter-Se-ia livrado deles; porém, (facultou-vos a guerra) para que vos provásseis mutuamente. Quanto àqueles que foram mortos pela causa de Allah, Ele jamais lhes desmerecerá as obras (ayat 4, sūra 47) (Alcorão, 1974, p. 416).

Uma vez conquistada Jerusalém, afinal, não seria mais necessário fugir. Mas a *jihād* deveria continuar, a fim de se expandir a *mamlaka*:

3. Aicha (R) relatou que o Mensageiro de Deus (S) disse: “Posto que Makka [Meca] foi conquistada, a migração, para os muçulmanos, não mais é necessária; mas o *jihād* (porfia e combate) pela causa de Deus, e o anseio por ele, permanecem obrigatórios; e sempre que fordes convocados (pelo *Imam*) a empreendê-lo, deveis fazê-lo” (Mutaffac alaih). (An-Nawāwī, 2016, p. 63).

Ao passar pelo reino normando da Sicília, Ibn Jubayr tem consciência desse perigo invisível que o ronda, bem como do dever da *jihād*, o que o faz permanecer em alerta e a ver com desconfiança tudo e todos que encontra pelo caminho. Pronto para o combate, os textos sagrados são a sua armadura. Sua *Rihla*, a espada.

O caso do Reino da Sicília

[O muçulmano] não tem desculpa diante de Deus quanto à sua residência em uma cidade de um país infiel, exceto de passagem. O [muçulmano] encontra no país dos muçulmanos a fuga das adversidades e medos que sofre nos países cristãos; [a fuga] da humilhação e da condição miserável dos tributários; entre o que se encontra: ouvir palavras que afligem

os corações, contra aquele a quem Deus santificou o seu nome e cuja posição é a mais exaltada, sobretudo [proferidas] pelos mais vis e abjetos deles; [a fuga da] impossibilidade de pureza ritual; viver entre os porcos e entre tantas coisas ilícitas, além de outras que não poderiam ser ditas ou enumeradas. Cuidado! Cuidado ao entrar no país deles! O Deus Altíssimo é responsável pela beleza do perdão e da misericórdia por essa falha que faz resvalar o pé e que não é reparado até que o arrependimento seja acordado. Ele, louvado seja, é o Distribuidor. Não há Senhor senão Ele! (Ibn ʿYubayr, 2007, p. 469, tradução nossa).

No trecho acima, Ibn Jubayr se direciona aos muçulmanos de Tiro, cidade da costa do atual Líbano que, na época, se encontrava sob domínio cruzado. Nele notamos claramente sua posição acerca da prática *hijra*. Através de uma linguagem exortativa e por vezes poética, seu objetivo é atingir aqueles que estavam sob domínio cristão, fazê-los compreender os perigos de viver como viviam. Jubayr se utiliza de recurso similar quando fala da condição dos muçulmanos sicilianos:

Durante nossa estada nesta cidade [Trapani], fomos informados de alguns eventos que entristecem os corações, devido à má situação do povo desta ilha com relação aos adoradores da cruz - Deus os aniquila - e pelo que eles têm de suportar em sua companhia; da ignomínia, da condição miserável, da redução à condição de tributários e do despotismo do rei, até os incidentes que levam à apostasia (*fitna*) daqueles entre seus filhos e mulheres contra os quais Deus predestinou esse infortúnio (Ibn ʿYubayr, 2007, p. 517, tradução nossa).

Sua preocupação em relação a esses muçulmanos estava, portanto, relacionada também às condições objetivas e materiais que se encontravam. Preocupação esta que se justifica pela história da ilha da Sicília, da qual Ibn Jubayr era plenamente consciente.

Quando ele visitou a região, fazia pouco mais de um século que a Sicília se encontrava sob domínio dos normandos. Conquistada pelos muçulmanos aglábidas em 837, e mais tarde, em 917, pelos fatímidas, formou-se na ilha uma sociedade siciliana praticamente independente ao final do século X. O testemunho de Ibn Hawkal aponta para esse como um período de verdadeiro florescimento econômico e cultural do reino siciliano (Hitti, 1950). Com o enfraquecimento do governo fatímida na região, entre 1060 e 1091 os normandos conquistaram todo o sul da península, incluindo a Sicília. Dessa conquista surgiu um Estado que, reutilizando as bases organizativas pré-existentes, foi fruto de uma interessante mistura de cultura árabe-normanda e greco-romana antiga.

Por um lado, após mais de trinta anos de guerra civil e com o fim do governo muçulmano, mais de cinquenta mil muçulmanos haviam emigrado, principalmente, para Al-Andalus e Norte de África, além de uma enorme diáspora de intelectuais, poucos deles permanecendo em suas comunidades (Bonnici, 2018). Por outro, além de reaproveitarem a estrutura fatímida e utilizarem o árabe como língua administrativa, o que deu origem à nova administração siciliana (*dīwān* real), os primeiros reis normandos se rodearam de filósofos, astrólogos e médicos árabe-muçulmanos. Esse foi o caso de Ash-Sharīf al-Idrīsī, um dos nomes mais conhecidos desse círculo intelectual. Também foi garantida a liberdade de culto tanto para cristãos quanto para muçulmanos, prática comum no governo do conde Rogério I e continuada por seu filho, Rogério II (1105-1154), responsável pela criação do título de rei da Sicília em 1130.

Porém, já nessa época se nota certo incômodo na permanência de muçulmanos em terras não-muçulmanas (*dār al-ḥarb*) e em sua conseqüente sujeição à autoridade de “infiéis” (*dār al-kufr*). Apesar do regimento interno das sociedades muçulmanas ter sido mantido na ilha e a liberdade de culto garantida, muçulmanos, judeus e gregos bizantinos não possuíam o direito de se rebelar e eram obrigados a pagar impostos especiais. Thomas Bonnici ilustra o incômodo que isso gerava na comunidade muçulmana siciliana:

“Todavia, o problema teórico e prático permanecia: no início do século 12 os muçulmanos sicilianos indagaram ao *fiqh* al-Mazari (falecido em 1142), da escola malikita, sobre a legalidade de sua permanência em *dar al-ḥarb*, e da legitimidade das decisões dos juizes muçulmanos nomeados pelo rei cristão. Usando grande prudência, al-Mazari insistiu sobre a excepcionalidade da situação e justificou a legitimidade devido à longa permanência dos muçulmanos na Sicília (Bonnici, 2018, p. 120).

De fato, além das próprias contradições que a prática da lei e a própria realidade material alimentam, esse ambiente de aparente tolerância começara a se deteriorar sob o governo de Guilherme I (1154-1166), cognominado “o mau”. Além das rebeliões internas, os conflitos do Reino da Sicília com os estados muçulmanos do Norte de África, sobretudo o califado fatímida, começaram a se intensificar. Após uma administração considerada por muitos como desastrosa, Guilherme I foi sucedido pelo seu terceiro filho, Guilherme II (1166-1189), que por comparação ficou conhecido como “Guilherme, o Bom”.

Guilherme II ficou conhecido por seu governo mais sólido, mas também por sua participação mais intensa nas guerras religiosas contra Estados muçulmanos mediterrânicos, almejando “manter as comunicações abertas entre a Europa e a Terra Santa e de estender a proteção normanda para as comunidades cristãs do Levante” (Ahmad, 1975, p. 58-59, tradução nossa). Apesar dos resultados ínfimos frente ao poderio crescente de Ṣalāḥ ad-Dīn, esse princípio o levaria a se envolver na Terceira Cruzada, tendo morrido em 1189.

Seu reinado foi mais tranquilo, econômica e politicamente, em relação ao seu antecessor. A condição dos muçulmanos na Sicília era relativamente segura, vivendo em bairros com leis próprias. Contudo, a apreensão era constante e, com o tempo, se mostrou justificada. Em um ambiente marcado por guerras religiosas, Guilherme II teve que lidar com crescentes tensões e conflitos étnico-religiosos na Sicília. Desde Rogério I, responsável pela principal reforma administrativa e legislativa do reino, havia um claro favorecimento dos cristãos e de suas instituições, sobretudo no que diz respeito à concessão de terras. De acordo com Bonnici (2018), foi durante o seu reinado que muitas das propriedades muçulmanas foram confiscadas e redistribuídas. Ao mesmo tempo, as mesquitas da ilha começaram a ser reconvertidas para igrejas e receberam arcebispos gregos ortodoxos e mais tarde, com a bula papal de Gregório VII de 1083, bispos católicos.

Também, foi nessa época que se iniciou uma longa e intensa imigração de normandos, franceses do norte e lombardos, o que mudou de maneira drástica o quadro étnico da Sicília. Com a colonização lombarda, as perseguições étnico-religiosas começam a fazer parte do cotidiano das comunidades muçulmanas, que além da violência que sofriam, estavam sujeitas a perder suas terras para a Igreja, para

a nobreza feudal e para fazendeiros cristãos. Importante destacar, ainda, que a maioria dos escravos na sociedade siciliana eram muçulmanos.

No começo da década de 1150 começaram a despontar conflitos e tensões por todo o reino, estimuladas por nobres descontentes e mesmo familiares do rei, além dos lombardos da Sicília oriental. Desarmados pela coroa e desamparados frente à violência crescente, “muitos muçulmanos fugiram, perdendo propriedades e bens, fato que os deixou ressentidos e cada vez mais hostis” (Bonnici, 2018, p. 192). Essa onda de violência ganhou ares de legitimação dentre a população cristã quando, em 1153, Rogério II inaugurou uma política de perseguição religiosa contra muçulmanos, provavelmente como forma de retaliação pela derrota normanda para os almôadas no Norte de África. O resultado não poderia ser diferente: “A perda definitiva de Ifrīqya, provocou grande descontentamento político que se manifestou em violência religiosa, ou seja, nos massacres dos muçulmanos entre 1160-1162 e na investida contra os oficiais administrativos muçulmanos do *dīwān* em Palermo” (Bonnici, 2018, p. 190).

Esses massacres marcaram a memória dos muçulmanos, e certamente circularam pelo Mediterrâneo. Além disso, essas políticas de perseguição foram continuadas por Guilherme II, rei da Sicília no momento da passagem de Ibn Jubayr pela ilha. Seu governo tratava as comunidades muçulmanas ora com relativa tolerância e admiração, ora com desconfiança. Afinal, se trata de um rei envolvido nas guerras cruzadísticas, e que, portanto, se resguardava de possíveis ataques, tanto externos quanto internos.

Um relato de Ibn Jubayr ilustra bem esse resguardo em relação a muçulmanos. Ao chegar a Palermo, capital do reino, Ibn Jubayr e seus colegas foram levados ao alcázar (castelo ou palácio da época do domínio muçulmano da Península Ibérica) de Guilherme II, onde foram questionados por um procurador sobre sua presença na cidade e sua origem. Contudo, apesar da cautela em relação aos estrangeiros, foram bem recebidos e tratados, o que incomodou Ibn Jubayr. Para ele, essa hospitalidade era perigosa, uma provação à qual deveria resistir (Ibn Ŷubayr, 2007).

Na segunda metade do século XII, a *hijra* era a discussão do momento entre os juristas muçulmanos da Sicília, que eram profundamente criticados pelos especialistas magrebinos e andaluzes devido aos seus posicionamentos:

O Islã siciliano já estava sob severas críticas dos muçulmanos do Magreb do século XII. Dizia-se que os muçulmanos sicilianos eram negligentes na observância; mas mesmo viver sob o governo cristão era indesejável. Os sábios norte-africanos dificilmente podiam ver com serenidade a presença de muçulmanos nos exércitos e marinhas dos reis normandos durante o ataque a Alexandria em 1174, ou, mais tarde, com Frederico II durante sua cruzada (Powell, 1990, p. 112, tradução nossa).

Ibn Jubayr, enquanto maliquiita de tradição magrebina, compartilhava dessa crítica. Ao contrário de al-Mazari, que via na resistência física e espiritual (*jihād*) a melhor saída, para Ibn Jubayr a solução definitiva deveria vir de fora, através da guerra. Ou seja, apesar de reconhecer a legitimidade da resistência *per se* – como explicita no caso dos muçulmanos de Messina, que precisavam ocultar sua fé (Ibn Ŷubayr, 2007) – Ibn Jubayr não percebia nela mais do que algo paliativo. Partindo das discussões e

experiências de al-Andalus e na sorte que levavam as populações mudéjares, Ibn Jubayr via na convivência com os cristãos um perigo latente. Apesar da admiração pela relativa tolerância que testemunhou no reino siciliano, o viajante não se deixava seduzir, enxergando nela o germen da apostasia (*fitnah*).

Comparando os trechos apontados anteriormente, relativos às cidades de Tiro e Trapani, podemos notar qual deveria ser, para Ibn Jubayr, o primeiro passo frente a essa delicada situação: a *hijra*. A solução final, todavia, estava na *jihād*. A oposição entre as categorias espaciais de *dār al-Islam*, o território dos muçulmanos, e *dār al-Kufr*, ou território dos infiéis, pressupõe a disputa, o conflito, a guerra, que ocorre no *dār al-Ḥarb*, isto é, o território da guerra. De acordo com o próprio Corão:

2. Talvez os incrédulos desejassem ter sido muçulmanos.
3. Deixa-os comerem e regozijarem-se, e a falsa esperança os alucinar; logo saberão!
4. Jamais aniquilamos cidade alguma, sem antes lhe termos predestinado o término.
[...]
19. Existem dois antagonistas (crentes e incrédulos), que disputam acerca do seu Senhor. Quanto aos incrédulos, serão cobertos com vestimentas de fogo e lhes será derramada, sobre as cabeças, água fervente,
20. A qual derreterá tudo quanto há em suas entranhas, além da totalidade de sua pele (Alcorão, 1974, p. 218).

Essa oposição entre “crentes” e “incrédulos” perpassa o discurso de Ibn Jubayr e se configura em torno da noção de *milla*, isto é, do Islã enquanto religião que se opõe a outras crenças. Para o viajante andaluz, que compreende o território do Reino da Sicília não como *dār al-Kufr*, mas sim como *dār al-Ḥarb*, essa oposição de caráter religioso é a principal forma de distinção. Tendo isso em mente, suas recorrentes comparações entre a Sicília e a sua terra natal, Al-Andalus, não se deve apenas às semelhanças naturais entre elas ou a um “misto de nostalgia do escritor-viajante em relação à sua terra natal devido à proximidade da data de retorno” (Damasceno, 2018, p. 37).

Como vimos, Ibn Jubayr se mostra bastante consciente do passado de domínio muçulmano da Sicília, bem como do histórico recente de perseguições perpetradas, inclusive, pelo Estado siciliano. Ao denominar a cidade de Messina como “filha de al-Andalus” (Ibn Ŷubayr, 2007, p. 493, tradução nossa), isso não se deve somente, como ele mesmo aponta, à fertilidade de suas terras, extensão de terrenos cultivados e variedade de recursos. Se trata de uma referência a esse passado. Para ele a Sicília é, por direito, domínio muçulmano, um território a ser reconquistado, a ser restituído por Deus. Suas exortações, como “Deus a restitua ao Islã!” e “Deus a devolva ao Islã!”, que geralmente acompanham os títulos dos subcapítulos referentes às cidades sicilianas, apontam nessa direção.

Logo, sua descrição da cidade de Messina, por exemplo, como um lugar tomado por “maus odores e imundícies”, cheia de “adoradores de cruces” e “hostil ao estrangeiro” (Ibn Ŷubayr, 2007, p. 492, tradução nossa) se mostra um artifício retórico importante, tendo ou não essa imagem lastro na realidade. Ao contrapor essa imagem com a da gloriosa Al-Andalus, Ibn Jubayr procura justificar esse direito de restituir a cidade ao Islã para que, enfim, ela pudesse ser restaurada. Afinal, viver na Sicília, para ele, era estar sujeito à repressão, à censura e à conversão forçada. A história de um *faqīh* (jurista ou especialista na lei islâmica, a *fiqh*) chamado Ibn Zura, que teria sido pressionado pelos governadores até renunciar

publicamente do Islã em favor do cristianismo, é um exemplo forte dessa submissão. Não à toa, Ibn Jubayr faz questão de contá-la. Esta é a sua forma de combater os cristãos (Ibn Ŷubayr, 2007).

Considerações finais

Carregando consigo a preocupação com seus correligionários, seja em sua terra natal, em Jerusalém ou na Sicília, Ibn Jubayr procura contribuir, através de sua *Rihla*, com o que interpretava como uma oportunidade de contra-ataque dos muçulmanos. Para Dominique Maingueneau (1995, p. 20-21), no que ele chama de “teoria da recepção”, há uma relação entre a obra e o seu “horizonte de espera”, isto é, o que seu autor espera de seu receptor. O texto exige a cooperação do leitor e, mais que isso, tenta prever as “contribuições de sentido” do leitor para torná-lo inteligível. Otimista devido às conquistas de Ṣalāḥ ad-Dīn frente aos cruzados e assumindo seu papel enquanto *hayyī*, Ibn Jubayr escreve para seus correligionários, esperando deles que se juntassem a essa retomada.

Como aponta Bush-Joseph (2012/2013, p. 207, tradução nossa), “Em alguns momentos, Ibn Jubayr conheceu o desconhecido e parecia genuinamente surpreso. Em outros, circunstâncias desfavoráveis, embora em lugares distantes, reforçaram as noções preconcebidas do Andalus”. Podemos notar que suas opiniões e crenças a respeito da necessidade da *jihād* bélica e do caráter paliativo da *hijra* se mantiveram intactas ou, ainda, se fortaleceram com a viagem. Viajando em época de Cruzadas, o que podemos chamar de uma “ideologia *jihādista*” pauta o seu discurso e opiniões acerca da convivência interreligiosa.

Portanto, ao nos indagarmos sobre a possibilidade de falarmos de “tolerância” na *Rihla* de Ibn Jubayr, precisamos levar em consideração dois pontos: (1) a contemporaneidade desse conceito que, quando aplicado a esse contexto específico, gera anacronismos graves; (2) a forma de diferenciação principal utilizada pelo autor, isto é, a religião (nos termos da *milla*). A noção atual de tolerância religiosa pressupõe a indiferenciação dos sujeitos, isto é, de que todos são iguais perante a lei, independente de religião. Na época de Ibn Jubayr, não apenas a religião é elemento chave nos principais conflitos do momento, como estão intimamente relacionados ao governo e à lei, tanto na cristandade latina quanto no mundo muçulmano. Portanto, nota-se a impossibilidade de falarmos de tolerância no período estudado, ainda que os casos de convivência interreligiosa vistos possam nos ajudar a compreender problemáticas do presente, como vimos na introdução do presente artigo.

Quanto a Ibn Jubayr, especificamente, o autor oscila entre a admiração e a desconfiança acerca dos cristãos normandos. A beleza das igrejas, a hospitalidade dos cristãos e a relativa tranquilidade com que os muçulmanos viviam na Sicília eram para ele um sinal de alerta. O “perigo invisível” que representavam, no sentido de algo que seduz os muçulmanos e apela à conversão, leva-o a concluir que a convivência pacífica é um mal menor frente às perseguições, mas que o ideal seria, ao invés de simplesmente resistir (*jihād*), não viver sob domínio cristão, ou seja, praticar a *hijra*, para então combater, em um sentido bélico da *jihād*, e conquistar. Afinal, apenas sob um governo regido pelo Islã os muçulmanos estariam plenamente a salvo da apostasia, da exploração e da perseguição.

Em conclusão, é possível percebermos como a convivência interreligiosa no reino da Sicília, assim como na atual Itália, é eivada de tensões e conflitos internos. Dessa forma, ao invés de pretendemos ver no reino normando um exemplo a ser seguido, o preferível é que aprendamos com sua experiência de outra forma. Percebendo os limites daquela sociedade, seremos capazes de lançar um novo olhar não apenas sobre a sociedade italiana contemporânea, mas também para o nosso próprio contexto, isto é, o brasileiro. Se o Reino da Sicília não é um modelo de convivência harmônica, podemos concluir que a solução para a intolerância religiosa não está no passado, mas nos germens de nossa próxima sociedade. Afinal, olhar para o passado é, de certa forma, uma forma de pensarmos no nosso futuro.

Fontes

- ALCORÃO. *Os significados dos versículos do Alcorão Sagrado*. 1974. Disponível em: <https://bit.ly/3rCrlwO>. Acesso em: 06 dez. 2021.
- AN-NAWĀWĪ, Abū Zakarīa Yahīta Ibn Šarāf (Org.). *O jardim dos virtuosos*. v. 1. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2016.
- DAILY SABAH; AA. Anti-Muslim attacks in France soar 54% in 2019. *Daily Sabah*. 28 jan. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3ID6Ega>. Acesso em: 06 jun. 2021.
- GREEN, Erica. Governo Trump intervém no currículo sobre o Oriente Médio de duas universidades. *O Globo*. 20 nov. 2019. Disponível em: <https://glo.bo/3dnnATn>. Acesso em: 06 jun. 2021.
- IBN ŶUBAYR. *A través del Oriente (Rihla)*. Madrid: Alianza Editorial S.A., 2007.
- MERELLI, Annalisa. There are over 1.6 million Muslims in Italy – and only eight mosques. *Quartz*. 04 maio 2016. Disponível em: <https://bit.ly/3rQXGAb>. Acesso em: 06 jun. 2021.
- MOMIGLIANO, Anna. In Italy, Islam doesn't officially exist. Here's what Muslims must accept to change that. *The Washington Post*. 08 fev. 2017. Disponível em: <https://wapo.st/3xXaLIR>. Acesso em: 06 jun. 2021.
- OLIVEIRA, Kaynã de. Lei contra terrorismo aprovada na França aumenta tensão e segregação de muçulmanos. *Jornal da USP*. 19 mar. 2021. Disponível em: <https://bit.ly/3diMcg8>. Acesso em: 06 jun. 2021.

Referências

- AGUILAR, Maravillas. El relato de viajes (Rihla) en la literatura árabe. In: OLIVER, José et al. (Eds.). *Escrituras y reescrituras del viaje: miradas plurales a través del tiempo y de las culturas*. v. 10. Berna: Peter Lang, 2007, p. 21-28.
- AHMAD, Aziz. *A history of Islamic Sicily*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1975.
- AL-DAWOODY, Ahmed. *The Islamic law of war: justifications and regulations*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. Palavras em viagem: um estudo dos relatos de viagens medievais muçulmanos e cristãos. *Afro-Ásia*, n. 32, p. 83-114, 2005.
- BARTEL, Bruno Ferraz. A dinâmica da baraka no mausoléu de Sidi'Ali ben Hamdouche, Marrocos. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, v. 3, n. 4, p. 11-37, 2016.
- BISSIO, Beatriz. *Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV): o exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. 415f. Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2007.
- BONNICI, Thomas. *De Mazara a Lucera: os muçulmanos na Sicília, em Malta e na Itália, 827-1300*. Maringá: Massoni, 2018.
- BRAMON PLANAS, Dolores. Viajeros musulmanes: origen y desmitificación de creencias. *Cuadernos del CEMyR*, n. 14, p. 37-53, dez. 2006.
- BUSH-JOSEPH, Kathleen. *Ibn Jubayr: the Rihla*. 92f. Doutorado em História pela Georgetown University. Washington D.C., 2012-2013.
- DAMASCENO, Thiago. *A peregrinação a Meca em tempos de Cruzadas: o testemunho de Ibn Jubayr (século XII)*. 187f. Mestrado em História pela Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2018.

DUPREZ JUNIOR, Robert Noel. *Islamic perspectives on the crusades: past and present*. 73f. Mestrado em Liberal Studies pela University of New Hampshire. New Hampshire, 2011.

GUZMÁN, Roberto Marín. Al Riḥla. El viaje científico en el Islam y sus implicaciones culturales. *Reflexiones*, v. 89, n. 2, p. 125-145, 2010.

HITTI, Philip Khuri. *Historia de los árabes*. Madrid: Editorial Razon y Fe S. A., 1950.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

LIMA, Deivson Wendell da Costa; et al. Historicidade, conceitos e procedimentos da análise do discurso. *Revista de Enfermagem da UERJ*, v. 25, p. 1-4, 2017.

MAALOUF, Amin. *As cruzadas vistas pelos árabes*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

MAINGUENEAU, Dominique. *O contexto da obra literária: enunciação, escritor, sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MARCHI, Euclides. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. *História: Questões & Debates*, n. 43, p. 33-53, 2005.

POWELL, James Matthew (Ed.). *Muslims Under Latin Rule, 1100-1300*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

SALGADO, Felipe Maíllo. Viajes del andalusi Ibn Yubayr al Oriente. *Arbor CLXXX*, n. 711-712, p. 489-504, mar./abr. 2005.

SCHACHT, Joseph. *An introduction to Islamic law*. New York: Oxford University Press, 1982.

SILVA, Acauã Alves Galvão da. As relações políticas entre os Mouros da Espanha e Norte da África no período de dominação Islâmica na Península Ibérica Medieval. *Igualitária: Revista do Curso de História da Estácio BH*, v. 1, n. 5, p. 1-14, 2015.

VERSKIN, Alan. *Islamic law and the crisis of the Reconquista: the debate on the status of Muslim communities in Christendom*. Leiden: Brill, 2015.