

Francisco de Paula Souza de Mendonça Junior
Paula dos Santos Flores
(Orgs.)

Reflexões sobre o medieval

GT Estudos Medievais / ANPUH-RS



FACOS-UFSM

R332 Reflexões sobre o medievo V [recurso eletrônico] / Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior, Paula dos Santos Flores (Orgs.). Santa Maria : FACOS-UFSM, 2022.
1 e-book : il.

ISBN: 978-65-5773-042-3

Abaixo do título: GT Estudos Medievais/ANPUH-RS

1. História medieval 2. Estudos medievais I. Mendonça Júnior, Francisco de Paula Souza de II. Flores, Paula dos Santos

CDU 94(100)

Ficha catalográfica elaborada por Lizandra Veleda Arabidian - CRB-10/1492
Biblioteca Central da UFSM

É POSSÍVEL FALAR SOBRE UMA “FICÇÃO” MEDIEVAL? APONTAMENTOS PRELIMINARES PARA UMA QUESTÃO HISTÓRICA Luan Lucas A. Morais	89
A EDUCAÇÃO MEDIEVAL E O FEMININO: A DEFESA EDUCACIONAL NA OBRA A CIDADE DAS DAMAS (1405) DE CHRISTINE DE PIZAN (1364-1430) Maristela Rodrigues Lima	98
PENSANDO EM DRAGÕES E SIMBOLISMOS A PARTIR DA PROSA GALESA MEDIEVAL Matheus de Paula Campos	104
A DINASTIA MERÍNIDA E A RIHLA DE IBN BATTUTA: CONECTAR E CENTRALIZAR O “OCIDENTE ISLÂMICO” (AL-MAGHRIB) Patrik Madruga Gonçalves	111
PAPÉIS DE GÊNERO EM UM FILME ARTURIANO: ALGUNS APONTAMENTOS Ramiro Paim Trindade Junior	120
UT FACTA REGUM ET PRINCIPUM MEMORIAM QUA DIGNA SUNT ASSEQUANTUR SCRIPTURE SUNT BENEFÍCIO SOLIDANDA: A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE FERNANDO III, O SANTO (1217-1241) Saymon da Silva Siqueira e Adailson José Rui	128
A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA EM UMA CRÔNICA DO SÉCULO XIV Vinicius Silveira Cerentini	138
TRAIÇÃO E MISERICÓRDIA NO REINADO DE EDWARD IV DA INGLATERRA Vitória de Sant’Ana Amorim Ramos	145

A DINASTIA MERÍNIDA E A *RIHLA* DE IBN BATTUTA: CONECTAR E CENTRALIZAR O “OCIDENTE ISLÂMICO” (*AL-MAGHRIB*)

Patrik Madruga Gonçalves¹

O Magreb (*Al-Maghrib*) pode ser traduzido como “Oeste” ou “Ocidente”, simbolizando os limites do “Mundo Muçulmano” nessa direção. Compreende historicamente regiões na atual Argélia, Líbia, Marrocos, Mauritânia e Tunísia². Apesar de ter permanecido a maior parte da vida fora dessa região, é nela que o viajante muçulmano ibn Battuta (1304-1368) construiu a base cultural e religiosa que possibilitou viajar como um respeitável ‘*Alim*’³, assim como foi o local para onde retornou após vinte anos de aventuras.

Partindo da China, com paradas no subcontinente indiano, mesopotâmia e Egito, peregrina à Meca pela quarta e última vez. Ao chegar no Cairo, relata que se informou da ascensão de Abu Inan Faris (r. 1348-1358) como sultão da dinastia Merínida, havendo à pouco deposto seu pai, Abu ‘l-Hasan (r. 1331-1348). Esse, após uma política intervencionista que terminou por desencadear em revoltas generalizadas, perdera territórios para as dinastias Haféssida e Zaiânida, culminando na sua deposição pelo próprio filho (HRBEK, 2010, p. 104).

O cenário magrebino, multifacetado, estava distante de alcançar a unidade territorial afirmada no passado pelos Almóadas (ca. 1121-1269). Última dinastia a colocar sob uma mesma autoridade os domínios muçulmanos da Península Ibérica e do Magreb, os Almóadas depuseram seus antecessores, chamados Almorávidas (ca. 1040-1147), ao sustentar ideologicamente uma doutrina própria, promovida por certa interpretação da religião que perpassava os ensinamentos de al-Ghazzālī (1058-1111), pensador persa e “renovador da religião” (*mujaddid*). De perspectiva militante e

¹ Mestrando em História pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Graduado pela mesma Instituição. Contato: patrikmadruga.g@gmail.com.

² Nos tempos atuais, o termo em árabe costuma se referir sobretudo ao Marrocos em específico.

³ Singular de Ulemá. Como escreve Ross E. Dunn (1986, p. 21): “À medida que ele crescia na idade adulta, sua fala, seus modos, sua conduta o identificariam como um ‘*alim*, um homem de aprendizagem, e como um membro da categoria social de homens educados chamados de Ulemá”.

reformadora, criticavam a ortodoxia islâmica no Magreb e na Andaluzia que “reduzia-se [naquele período] a uma doutrina caracterizada por preocupações normativas, da qual se excluía iniquidades e mistérios” (SAIDI, 2010, p. 21). Hostilizando sobretudo a escola *malikī*, predominante na região, os Almóadas desenvolveram uma série de ferramentas institucionais e intelectuais auto-centradas, formando um legítimo “partido de propaganda, de doutrinação e de combate” (SAIDI, 2010, p. 24-36).

Tanto almorávidas quanto almóadas, por sua vez, participavam de uma grande mudança geopolítica ocasionada pelo contínuo enfraquecimento da autoridade abássida onde novos protagonistas locais, populações convertidas nos séculos anteriores, reivindicavam a primazia sobre a comunidade dos crentes (*Ummah*). Pois, “embora adotassem diferentes ideologias político-religiosas, eles lutavam pelas mesmas apostas: o controle do Magreb sob a bandeira do Islã normativo, qualquer que fosse sua definição” contribuindo, em conjunto à al-Andaluz e Ifriqiya, “para a evolução da sociedade no oeste islâmico entre o final do século XI e meados do século XIII, e a ascensão do oeste como um igual, se não dominante, parte do *Dar al-Islam* (Território ou Casa do Islã)” (BENNISON, 2016, p. 5, parênteses nosso). Contudo, esse prestígio se viu abalado com o processo da (re)conquista cristã, marcado pela devastadora derrota da coalizão de *Las Navas de Tolosa* em 1212 (BENNISON, 2014, p. 196).

Em décadas seguintes, o território controlado pelos Almóadas acabou dando lugar e origem à sultanatos menores (HRBEK, 2010, p. 89). Na região central, a dinastia dos Zaiânidas se impõe em Tremcém (na atual Argélia); na Ifrikiya, os Haféssidas se colocam como continuadores legítimos do califado que desintegrava; por fim, a tribo nômade guerreira Banu Marin – mais conhecidos como Merínidas – tomavam as cidades de Marrakesh e Fez, fazendo dessa última sua capital. Visavam, sem herdar sua perspectiva religiosa, substituir os almóadas como potência regional (HRBEK, 2010, p. 101). Nesse cenário, movimentos de retração e expansão contra os Haféssidas e Zaiânidas foram constantes. Por fim, sob o reinado de Abu Inan Faris, as ambições discursivas se elevaram com sua proclamação à Califa, o “príncipe dos crentes” para quem se dedica o exórdio inicial que precede a obra de ibn Battuta (2005 [“1356”], p. 117-121). É, por fim, nessas condições que se deu o retorno do nosso viajante para a região, onde terminou de redigir em 1355, pelo punho do escritor andaluz ibn Juzayy, seu relato de viagem (*rihla*).

Nos elogios formuláicos que abrem a obra, percebemos a retomada ortodoxa em que cresceram ibn Juzayy e ibn Battuta, assim como os valores muçulmanos típicos para um governante do século quatorze: sua associação ao profeta Muhammad (falecido em 632 d.C), seus discípulos, familiares e esposas, quais “se segue seus exemplos não há de temer se converter em um ímpio”; seu lugar na “descendência dos nossos senhores os retos imãs, os califas legítimos”; os intensos desejos pela vitória sobre os inimigos, provocado pela superioridade de sua pessoa e sultanato, construindo a “justiça sobre os pilares da piedade e se afiançando-se em Deus com os mais firmes fundamentos”. Pois, assim, “o pensamento, tanto racional quanto transmitido, determina que este é o califado mais elevado, lutador pela religião e piedoso [...] que há sanado a religião de sua enfermidade”. Afinal, “por intercessão de sua virtude se hão enfrentado as inspirações de ignorantes e sábios”, retornando ao caminho onde, com “seu esplendor excepcional[,] se apoia o testemunho

Reflexões sobre o medievo

verídico das obras de tradições muçulmanas e por meio de suas virtudes e perfeição pode todo mestre expressar-se com eloquência e fidelidade” (IBN BATTUTA, 2005 [“1356”], p. 118-119).

Enquanto os primeiros trechos nos recordam que “não importa o quão distante da Arábia, todas as sociedades islâmicas medievais poderiam reivindicar uma parte dessa origem comum, essa herança muçulmana comum focada no centro natal do Islã” (GELLENS, 1990, p. 51), os últimos refletem sobre o cenário em afirmação naquele contexto de retomada da ortodoxia malikī.

Desde meados do século XI, havia “uma nítida distinção entre as várias *madhhabs*, ou escolas de interpretação moral e legal, e em particular, as quatro mais disseminadas e duradouras, as *shafita*, *malikita*, *hanafita* e *hanbalita*” (HOURANI, 2006, p. 215). Seus fundadores, que cedem os nomes para as vertentes, atuaram desde o século VIII na resolução do problema de construir um aparato que comportasse a nova organização social que florescia. Assim, cada Escola gradualmente compôs “seus próprios tratados jurídicos, seu próprio modo de resolver problemas idênticos, de aplicar a prioridade nas fontes jurídicas e, ainda, de configurar a estrutura das instituições jurídicas”. (QUESADA, 2007, p. 229). Aquele responsável pela resolução de conflitos, sobretudo familiares, recebeu a posição de *qāḍī* (juiz). Estes pertenciam, a *grosso modo*, de um estrato mais amplo e diversificado, conhecido como ulemá – sábios religiosos, versados nos assuntos da religião e “que se diziam guardiões da comunidade, os sucessores do Profeta” (HOURANI, 2006, p. 215). Ibn Battuta pertencia a essas categorias, reforçando constantemente sua importância para a manutenção da realidade social, tendo nascido em uma longa família de juristas e sendo o próprio treinado na jurisprudência *malikī* (WAINES, 2012, p. 280).

No Magreb, essa escola se sobrepôs formalmente desde o século nono até os dias atuais. Caracteriza-se pela grande preocupação com reproduzir a vivência da comunidade inicial, isto é, aquela erguida em Medina por Muhammad, sendo função dos “teólogos e juristas [...] renovar a época perfeita do Profeta e dos ‘bem-guiados’” (CAMPANINI, 2007, p. 280). Defensores do Corão e da *Sunna* como fontes primárias e as resoluções tida pelos primeiros muçulmanos na Cidade do Profeta como pilares na orientação jurídica, seu fundador – Malik ibn Anas – é responsável pela compilação mais antiga do Direito Islâmico (*Fiqh*)⁴.

Havendo se difundido no Magreb, com o passar dos anos os estudos sobre as tradições do profeta (*Ḥadīth*) e do Alcorão foram compilados em manuais de *furu* (tratados jurídicos práticos). A decantação trazida pela baixa instrução limitou o corpo jurídico regional, dadas exceções, a uma literalidade simplista dos textos e ausência de interesse pelos aspectos espirituais internalizados, formando um estrato social religioso fechado e estagnado, pouco preparado e em atrito com anseios espirituais que floresciam (SAIDI, 2010, p. 20-21). Dessa forma, o surgimento do movimento almóada desempenhou o papel de questionar certo ritualismo autocontido, além de consolidar a presença berbere no Islã como uma força de produção própria, capazes do desenvolvimento particular frente a exposição religiosa ao leste.

⁴ Juan Quesada (2007, p. 230) resume suas características como “defensora do Corão e da *Sunna* como fontes primordiais, embora admita o uso do *qiya* [analogia] e do *ra’y* [argumentação], pois com eles chega-se a uma solução propiciadora do bem público, apesar de estes não merecerem a importância que lhes foi dada pelos hanafitas do Iraque. Aceitam também o consenso (*ijma*) dos alfaqis de Medina sobre uma questão determinada”.

Simultaneamente, a língua árabe adentrava na sociedade. Entre seus impulsionadores estava a reorganização almóada feita nas tribos árabes, como os Banu Hilal e Banu Sulaym – vindas do Egito nos séculos anteriores para servirem como tropas auxiliares (BENNISON, 2016, p. 11). Muitos andaluzes, por sua vez, migrariam com as perdas territoriais frente os cristãos ibéricos, contribuindo para expandir a arabização linguística e cultural da região, assim como somar à produção intelectual das novas cortes.

Com os Merínidas, apesar da língua berbere se manter presente na população (até os dias de hoje), o árabe havia angariado postos nas fileiras militares e nas instituições do sultanato (HRBEK, 2010, p. 101). É, por meio desses elementos, que ibn Battuta crescia profundamente arabizado sem renegar suas origens étnicas – escrevia, falava e era identificado como árabe, mas sustentava particularismos pelo local de nascença, como elogios a região e o sustento em seu nome da *nisba amazigh* de *al-Luwati at-Tanji*, “o Luwati, o tangerino” (IBN BATTUTA, 2005 [“1356”], p. 119, 630; 632; 738; 784-786).

Por último, outra característica marcante na obra e que se presenciava no Magreb era o “sufismo”, controverso termo por sua definição fluida⁵. Normalmente, é retratado como “a dimensão mística do Islã”, podendo se organizar na forma de Confrarias/Ordens (*tariqa*), com práticas e ritos próprios (KHANAM, 2011). Foi justamente nos séculos treze e quatorze “que o sunismo ortodoxo abraçou o sufismo completamente e transformou isso em uma poderosa força para a maior expansão do Islã” (DUNN, 1986, p. 23).

Processava-se, por meio desses elementos, uma interiorização gradual da religião auxiliada por recursos práticos, como a língua e a eminência de figuras locais. Essas personagens enfraqueciam o modelo rigoroso almóada cuja centralidade dinástica não comportava o dinamismo plural da experiência religiosa, associada à múltiplos protagonistas.

Assim, “com o desaparecimento dos almóadas, esse movimento desenvolveu-se consideravelmente no Marrocos, influenciado pelo sufismo andaluz e por um antigo ascetismo local, difundido por bom número de chefes místicos, que se tornaram santos populares” (IDRIS, 2010, p. 121). Tais figuras, no Magreb e no restante da *umma*, eram portadores de *baraka*. Clifford Geertz (2004, p. 55) define o termo como

benção, no sentido de favor divino. Mas [...] existe toda uma linha de ideias correlatas: prosperidade material, bem-estar físico, satisfação corporal, plenitude, sorte e, aspectos mais ressaltado pelos escritores ocidentais ansiosos para incluir esse significado na mesma categoria do mana, poder mágico. [...] [Contudo] *baraka* não é [...] uma força parafísica, espécie de eletricidade espiritual [...]; é uma concepção da maneira como o divino chega ao mundo. [...] é um modo de conceber – emocional, moral e intelectualmente – a experiência humana, uma espécie de brilho cultural na vida. [...] Pelo que me parece, é a proposição de que o sagrado aparece mais diretamente no mundo como um dom –

⁵ Clifford Geertz (2004, p. 59-60) menciona que “como seu correspondendo mais comum no Ocidente, o ‘misticismo’, o termo sugere uma especificidade de crença e prática que se dissolve quando se examina o âmbito de fenômenos aos quais é aplicado”, pois, “o sufismo como realidade histórica consiste em uma série de experimentos diferentes e até mesmo contraditórios, a maioria ocorrendo entre os séculos IX e XIX, no afã de trazer o Islã (ele próprio longe de ser uma sólida unidade) para uma relação efetiva com o mundo, tornando-o acessível a seus seguidores, e estes, acessíveis a ele”.

Reflexões sobre o medievo

um talento e uma aptidão, uma capacidade especial – de indivíduos particulares. Melhor analogia de *baraka* que a eletricidade (mas ainda não suficientemente boa) é a presença pessoal, a força do caráter, o brilho moral (GEERTZ, 2004, p. 55-56, colchetes nosso).

Como argumenta Min Byung Wha (1991) em sua tese, a busca por *baraka* foi provavelmente o motivo maior de ibn Battuta ter prolongado sua viagem, inicialmente afirmada pelo *hajj* (peregrinação à Meca). Não por menos, sua trajetória é justificada por meio de encontros com sábios locais, onde esses declaram eventos vindouros que o viajante irá cumprir em lugares longínquos – premonições tidas como milagres. (IBN BATTUTA, 2005 [“1356”], p. 160; 737-739).

No tecer dos elogios a Abu Inan Faris, o viajante chega a elencar que “em sua presença se dá leitura ao comentário do venerável Corão, as tradições referentes ao Elegido, as normas da doutrina *malikī* e as obras dos sufis” (IBN BATTUTA, 2005 [“1356”], p. 788). A enérgica vontade Merínida por se tornar uma potência provinha alguns incentivos necessários para conectar essa estrutura regionalizada com o resto da *ummah*. Uma das ferramentas era a introdução de *madraças*, instituições islâmicas que reuniam a intelectualidade local, provendo educação, instrução e debates acerca dos mais variados temas. Contudo, ao mesmo tempo que essas instituições impulsionavam a formação local, enfatizavam cada vez mais a memorização mecânica em detrimento das disputas dialéticas (CORNELL, 2005, p. 44).

Dessa forma, a escola *malikī* pôde se reerguer tendo de ambiente uma comunidade com recursos próprios para centralizar sua posição religiosa ao mesmo tempo que se mantinha carente de um corpo formal de alta instrução e, sobretudo, prestígio nivelado com o restante do *dar al-Islam*. Como coloca Sams I. Gellens (1990, p. 51), após os primeiros séculos, com a expansão político-intelectual para fora do eixo Meca-Medina,

desenvolveu-se uma multiplicidade de centros locais para o aprendizado tradicional muçulmano que, no entanto, não roubou ao mundo islâmico sua unidade essencial. Na verdade, um dos aspectos mais convincentes da história islâmica é o diálogo contínuo entre os muçulmanos sobre os méritos relativos das ligações locais versus sentimentos e obrigações universais percebidos.

Assim, para centralizar o ocidente islâmico, além das conquistas territoriais era necessário adentrar efetivamente nesse circuito marcado, no século catorze, por estimados e plurais centros tradicionais – situados sobretudo no crescente fértil (BISSIO, 2007, p. 214-215).

A tradição islâmica atribui um valor primário na reconstrução dessas redes, relacionando as informações e o prestígio de quem as emite com o rastreamento desse saber até a fundação da religião. Afinal, a cadeia de testemunhas (*isnad*) permitiu padronizar e legitimar a tradição (*Ḥadīth*) do que Muhammad, modelo ideal da conduta humana, teria dito e feito⁶ (HOURANI, 2006, p.

⁶ O *Ḥadīth* é a unidade descritiva de um exemplo de Muhammad, registrado em livros compilatórios – com um dos mais famosos e reconhecidos no sunismo sendo o de al-Bukhari. “A principal atenção dos sábios que tomaram como tarefa o escrutínio crítico de *Ḥadīths* foi dedicada às cadeias registradas de testemunhas (*isnad*): se as datas de nascimento e de morte e os locais de residência de testemunhas em diferentes gerações eram de modo a tornar possível o encontro delas, e se eram dignas de confiança. Essa atividade, para ser adequadamente exercida, envolvia certa sensibilidade para a autenticidade ou plausibilidade do próprio texto; um tradicionalista experiente desenvolvia um sentido

104-106). De forma semelhante, aquele que desejasse angariar capital intelectual deveria visitar figuras respeitáveis cujo acesso aos seus saberes e presença permitiria o viajante se inserir em uma rede que remontaria aos tempos do Profeta. Por tais questões, o ato de se deslocar (viajar, *rihla*) e a busca pelo conhecimento (*talab al'-ilm*) se tornaram desde cedo noções intimamente conectadas (GELLENS, 1990; EUBEN, 2008, p. 36-37).

Se costuma atribuir enquanto base fomentadora dessa associação o dever de todo muçulmano apto realizar o *hajj*. Conforme a expansão religiosa ampliou os limites da *ummah*, tal viagem se tornou, para muitos muçulmanos, em um momento de longa duração. Essa prerrogativa permitia viagens que, “sempre que possível, estendiam-se por mais do que a visita aos lugares santos. Parte destes viajantes desprenhia-se num esforço de conhecer os centros de saber do mundo islâmico e adquirir *adab* (conhecimento)” (SILVA, 2015, p. 42, parênteses nosso).

Ao longo do percurso, como em sua visita a Damasco, ibn Battuta fez questão de se instruir. Empreendeu aulas na Mesquita dos Omíadas e recebeu “licença geral” de diversos ulemá damascenos, se preocupando em nomeá-los, tal como a lista de alguns livros lidos e a linhagem intelectual de um dos professores (IBN BATTUTA, 2005 [“1356”], p. 217-219). Garante, assim, sua inserção formal na ortodoxia, certificando-se em um dos principais centros do período, ao mesmo tempo que abre portas ao longo da viagem para assumir cargos importantes e, ao retornar, prover para sua tribo, companheiros, região e patrono o conhecimento e prestígio advindo (EL MOUDDEN, 1990, p. 72).

Se viajar é conhecer, conhecer é se instruir no espiritual e, por sua vez, esse estaria marcado também na presença frente o carisma dos homens pios, santos eruditos. Com a disseminação do conceito de *baraka*, central na vida magrebina, deslocar era um ato de captação de prestígio, de polimerização do capital religioso, do posterior retorno que permite a transformação de um espaço pormenorizado em centro espiritual.

Enquanto tal concepção se enraíza no extremo oeste, novos sultanatos se erguiam no subcontinente indiano, criando regiões atrativas para se angariar capital político e religioso – como usufruiu ibn Battuta em Deli e nas Ilhas Maldivas (DUNN, 2005 p. 65-66). Dessa forma, os extremos do mundo muçulmano se conectavam. Em contrapartida, crescia a ausência de interesse do viajante muçulmano quanto a porções do mundo que não participavam dessa transformação sociocultural – como a Europa cristã – ou tinham pouca *baraka* – como os povos e terras mongóis (MORGAN, 2001, p. 11).

Como observamos, o cenário magrebino fomentou um ambiente onde o corpo religioso ortodoxo se desenvolvia em consonância com a regionalização do espiritual através de figuras locais. O triunfo das “correntes místicas” e do maliquismo eram concomitantes e, apesar de suas marcantes diferenças, construíram no extremo oeste norte-africano uma tradição de rigor espiritual com múltiplas agências, se intensificando nos séculos seguintes (IDRIS, 2010, p. 121-124;

de discriminação. Pelo uso desses critérios, os estudiosos dos *Hadīths* puderam classificá-los de acordo com seus graus de confiabilidade”. Assim, cada *Hadīth* “tinha duas partes: um texto que preservava uma versão de alguma coisa dita ou feita pelo Profeta [...] e o registro de uma cadeia de testemunhas remontando ao Companheiro do Profeta que as vira ou ouvira (HOURANI, 2006, p. 84; 105-106).

Reflexões sobre o medievo

GEERTZ, 2004).

Na *rihla*, preocupações jurídicas ortodoxas e construções de prestígio, espiritualidade e *baraka*, se tratavam de um mesmo sentimento religioso movido por instituições distintas. Funcionam, no relato, para projetar em ibn Battuta uma personalidade fixa como “piedoso, erudito, *gentleman malikī*, embora um com a sensibilidade e reverência de um Sufi” tendo provavelmente exagerado no relato “sua competência como homem de cultura e seu status social entre os reis e príncipes que o entretinham, bem como os importâncias das posições judiciais que ocupou” (DUNN, 1986, p. 312).

Fazer cumprir a moral e a autoridade jurídica, “interpretando e defendendo a *shari’a*, e mantendo a justiça de Deus na terra”, colocava o estrato social ulemá e dos *qāḍī*, como ibn Battuta, enquanto “representantes e defensores do povo”, sendo nesse contexto que se insere o *Ḥadīth*, “frequentemente citado pelos próprios ulemá”, onde “o Profeta Muhammad disse: ‘*Os ulemás são herdeiros dos profetas*’” (CORNELL, 2005, p. 42). Dessa forma, podemos compreender como

essa elite de intelectuais religiosos [...] constituiu um importante elo entre o Marrocos e o resto do mundo muçulmano. Por estarem entre os que provavelmente viajaram para fora de suas áreas ou regiões locais, em suas próprias localidades eram eles que tinham uma ideia concreta de como era a *umma* e eram capazes de transmitir essa ideia a outras pessoas (EL MOUDDEN, 1990, p. 72).

O estreitamento moral pela conduta e amparo jurídico pelas resoluções dos primeiros conversos, típico da formação de um *qāḍī malikī* arabizado como ibn Battuta, assim como a suposta transformação do espaço provocada por um muçulmano cheio de *baraka*, são ferramentas que ibn Battuta utilizou para angariar autoridade ao mesmo tempo que expressam recursos vitais para sustentar a *ummah* (comunidade dos crentes) nas fronteiras porosas do *dar al-Islam* (território do Islã).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTE

IBN BATTUTA. **A través del Islam**. 2. Ed. Tradução de Federico Arbós e Serafín Fanjul. Madri: Editora Alianza, 2005.

BIBLIOGRAFIA

BENNISON, Amira K. Drums, Banners and Baraka: Symbols of Authority during the First Century of Marīnid Rule, 1250–1350. In: BENNISON, Amira K. (Ed). **The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghrib**. [S.I], British Academy Scholarship Online, 2014. 194-216.

_____. **The Almoravid And Almohad Empires**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

BISSIO, Beatriz. **Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV): o exemplo de Ibn Jaldún e Ibn Battuta**. 2008. 415p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói,

RJ, 2008.

CAMPANINI, Massimo. O pensamento político Islâmico Medieval. In: PEREIRA, Rosalie H. S. (Org). **O Islã clássico**: itinerários de uma cultura. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007. p. 248-283

CORNELL, Vincent J. Ibn Battuta's Opportunism: The Networks and Loyalties of a Medieval Muslim Scholar. In: COOKE, Miriam; LAWRENCE, Bruce B. (Ed). **Muslim Networks**: From Hajj to Hip Hop. Chapel Hill & Londres: University Of North Carolina Press, 2005. p. 31-50.

DUNN, Ross E. International migrations of literate muslims in the later middle period: the case of ibn Battuta. In: NETTON, Ian R. (Org). **Golden Roads**: Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam, Richmond: Curzon Press Ltd, 2005 [1993]. p. 62-71.

_____. **The Adventures of Ibn Battuta**: A muslim Traveler of the 14th Century. Berkeley: University of California Press, 1986.

EL MOUDDEN, Abderrahmane. The ambivalence of rihla: community integration and self-definition in Moroccan travel accounts, 1300–1800. In: EICKELMAN, Dale F.; PISCATORI, James. (Ed). **Muslim Travellers**: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imaginative Berkeley: University of California Press, 1990. p. 69-84.

EUBEN, Roxanne L. **Journeys to the Other Shore**: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge. Nova Jersey: Princeton University Press, 2008.

GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2004.

GELLENS, Sam I. The search for knowledge in medieval Muslim societies: a comparative approach. In: EICKELMAN, Dale F.; PISCATORI, James (Eds.). **Muslim Travellers**: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination. Berkeley: University of California Press, 1990, p. 50-65.

HRBEK, Ivan. A desintegração da unidade política do Magreb. In: NIANE, D.T (Coord.). **História Geral da África, vol. IV**. A África do século XII ao XVI. São Paulo: Ática/UNESCO, 2010. p. 89-115.

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

IDRIS, Hady Roger. A sociedade no Magreb após o desaparecimento dos Almóadas. In: NIANE, D.T (Coord.). **História Geral da África, vol. IV**. A África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010. p. 117-131.

KHANAM, Farida. The Origin and Evolution of Sufism. **Al-Idah, Shaykh Zayed Islamic Centre University of Peshawar**. [S.l.], v. 22, n. 1, p. 1-10, jun. 2011.

MORGAN, David O. Ibn Baṭṭūṭa and the Mongols. In: **Journal of the Royal Asiatic Society**, Third Series, Cambridge, v. 11, n. 1, p. 1-11, Apr. 2001.

QUESADA, Juan. M. O direito Islâmico Medieval (Fiqh). In: PEREIRA, Rosalie H. S. (Org). **O Islã clássico**: itinerários de uma cultura. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007, p. 213-246.

Reflexões sobre o medievo

SAIDI, Omar. A Unificação do Magreb sob os Almóadas. In: NIANE, D.T (Coord.). **História Geral da África, vol. IV**. A África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010, p. 17-63.

SILVA, Bruno R. V. M. **Périplo do ouvir, ver e narrar**: retórica, alteridade e representação do outro na Rihla de Ibn Battuta (1304-1377). 2015. 197p. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2015.

WAINES, David. Ibn Battuta on Shedding of Blood in the Delhi Sultanate. *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*. [S.l.], v. 24, n. 3, p. 279-292, dez. 2012.

WHA, Min Byung. **Baraka, as Motif and Motive, in the Rihla of Ibn Battuta (1304-1369)**. Salt Lake City: Departamento de Línguas e Literatura da University of Utah, 1991.

NUP: 23081.050931/2024-87

Prioridade: Normal

Ato de entrega de dissertação/tese

134.334 - Dissertação e tese

COMPONENTE

Ordem	Descrição	Nome do arquivo
5	Produto de pesquisa de dissertação/tese (134.334)	GONÇALVES, Patrik M. A DINASTIA MERÍNIDA... (Cap. Livro).pdf

Assinaturas

15/04/2024 23:26:23

PATRIK MADRUGA GONÇALVES (Aluno de Pós-Graduação - Aluno Regular)
06.10.31.01.0.0 - PG em História - Mestrado Acadêmico - 42002010051M2

16/04/2024 11:43:13

FRANCISCO DE PAULA SOUSA DE MENDONÇA JUNIOR (PROFESSOR DO MAGISTÉRIO SUPERIOR (Ativo))
06.09.11.00.0.0 - CURSO DE HISTÓRIA LICENCIATURA - CHL



Código Verificador: 4107495

Código CRC: 59a26041

Consulte em: <https://portal.ufsm.br/documentos/publico/autenticacao/assinaturas.html>

