

CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA - SUPLEMENTO 1
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY - SUPPLEMENT

SOTERIOLOGIAS IDENTIDADES E SALVAÇÃO

ORGANIZADORES:

CARLOS ALMEIDA, FILIPA ROLDÃO, CATARINA ALMEIDA



CENTRO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA

JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO | SUPPLEMENT

1

Soteriologias. Identidades e Salvação

Organizadores

Carlos Almeida

Filipa Roldão

Catarina Almeida

CH
CENTRO DE HISTÓRIA

Centro de História da Universidade de Lisboa

2021



CADMO
REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO 1 | SUPPLEMENT 1

Editor Principal | Editor-in-chief

Nuno Simões Rodrigues

Editores Adjuntos | Co-editors

Agnês Garcia-Ventura (Universitat Autònoma de Barcelona), Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa), Breno Batistin Sebastiani (Universidade de São Paulo), Rogério Sousa (Universidade de Lisboa)

Título | Title

Soteriologias. Identidades e Salvação

Organizadores do Suplemento | Supplement Organisers

Carlos Almeida, Filipa Roldão, Catarina Almeida

Revisão Editorial | Copy-Editing

André Morgado

Comissão Científica da Revista | Editorial and Scientific Board

Antonio Loprieno (Universität Basel), Delfim Leão (Universidade de Coimbra), Eva Cantarella (Università degli Studi di Milano), Giulia Sissa, (University of California, Los Angeles), John J. Collins (Yale University), Johan Konings (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte), José Augusto Ramos (Universidade de Lisboa), José Manuel Roldán Hervás (Universidad Complutense de Madrid), José Ribeiro Ferreira (Universidade de Coimbra), Juan Pablo Vita (Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid), Judith P. Hallett (University of Maryland), Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid), Ken Dowden (University of Birmingham), Lloyd Llewellyn-Jones (Cardiff University), Luís Manuel de Araújo (Universidade de Lisboa), Maria Cristina de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa), Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra), Marta González González (Universidad de Málaga), Monica Silveira Cyrino (University of New Mexico)

Conselho de Arbitragem para o Presente volume | Peer Reviewers for this Supplement

Arlindo Manuel Caldeira (Universidade Nova de Lisboa); Clelia Martínez Maza (Universidad de Málaga); Francesc Casadesús i Bordoy (Universitat de les Illes Balears); François Soyer (University of Southampton); Hermenegildo Fernandes (Universidade de Lisboa); Isabel Drummond Braga (Universidade de Lisboa); José Alberto R. Silva Tavim (Universidade de Lisboa); José Damião Rodrigues (Universidade de Lisboa); Margarida Garcez Ventura (Universidade de Lisboa); † Maria Filomena Lopes de Barros (Universidade de Évora); Maribel Fierro (Consejo Superior de Investigaciones Científicas); Massimiliano David (Università di Bologna); Paula Barata Dias (Universidade de Coimbra); Roberto Guedes Ferreira (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro); Santiago Macías (Campo Arqueológico de Mértola); Sérgio Campos Matos (Universidade de Lisboa)

Editora | Publisher

Centro de História da Universidade de Lisboa | 2021

Concepção Gráfica | Graphic Design

Bruno Fernandes

ISSN: 0871-9527

eISSN: 2183-7937

ISBN: 978-989-8068-30-9

Depósito legal (*Cadmo*): 54539/92

Depósito legal: 485942/21

Tragem: 150 exemplares

P.V.P.: 15.00 €

Cadmo - Revista de História Antiga | Journal for Ancient History

Centro de História da Universidade de Lisboa | Centre for History of the University of Lisbon
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa | School of Arts and Humanities of the University of Lisbon
Cidade Universitária - Alameda da Universidade, 1600 - 214 LISBOA / PORTUGAL
Tel.: (+351) 21 792 00 00 (Extensão: 11610) | Fax: (+351) 21 796 00 63
cadmo.journal@letras.ulisboa.pt | www.centrodehistoria-flul.com/cadmo



Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projetos UIDB/04311/2020 e UIDP/04311/2020. This work is financed by national funds through FCT - Foundation for Science and Technology, I.P. in the scope of the projects UIDB/04311/2020 and UIDP/04311/2020.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

SUMÁRIO

TABLE OF CONTENTS

- 11 APRESENTAÇÃO
Carlos Almeida, Filipa Roldão e Catarina Almeida
- 21 RELIGIÕES DE SALVAÇÃO:
A construção de um macroconceito
*RELIGIONS OF SALVATION:
The making of a macro-concept*
Alfredo Teixeira
- 49 SALVAÇÃO, IDENTIDADE E SENTIDO NO HORIZONTE HISTÓRICO
DO JUDEO-CRISTIANISMO
*SALVATION, IDENTITY AND SENSE ON THE HISTORICAL HORIZON
OF JUDEO-CHRISTIANITY*
José Augusto Ramos
- 77 OS QUALIFICATIVOS SOTER, SOTEIRA E SOTERES
NO ÂMBITO DA DINASTIA LÁGIDA:
Índices de construção de uma (nova) identidade política
*THE EPITHETS AND SURNAME SOTER, SOTEIRA AND SOTERES
IN THE SCOPE OF THE LAGID DYNASTY:
Indexes of construction of a (new) political identity*
José das Candeias Sales
- 103 SOTER:
Epíteto divino e real
*SOTER:
Divine and royal epithet*
Sofia Vasconcelos Nunes
- 129 WAITING FOR THE SALVATION:
A perspective on Mithras soteriology
*ASPETTANDO LA SALVEZZA:
Una prospettiva sulla soteriologia nel Mitraismo*
Marco Alampi

- 145 DE CÓRDOVA A MECA:
A peregrinação dos letrados no al-Andalus do século XI
*FROM CORDOBA TO MECCA:
The 11th century Andalusí scholars' pilgrimage*
Ana Miranda
- 171 PEREGRINO EM MECA OU GUERREIRO NO AL-ANDALUS?
Estratégias para reforçar os exércitos almorávidas
na luta contra os cristãos (século XII)
*PILGRIM IN MECCA OR WARRIOR IN AL-ANDALUS?
Strategies to reinforce the Almoravid armies
in the war against the Christians (twelfth century)*
Inês Lourinho
- 193 OS JUDEUS EM PORTUGAL NOS SÉCULOS XIV E XV:
Indícios de uma cultura reactiva
*THE JEWS IN PORTUGAL IN THE FOURTEENTH AND FIFTEENTH CENTURIES:
Evidence of a reactive culture*
José Alberto R. Silva Tavim
- 221 SALVAÇÃO, PROBLEMAS DE CONSCIÊNCIA E CATARSE
NA DRAMATURGIA PORTUGUESA QUINHENTISTA
*SALVATION AND PROBLEMS OF CONSCIENCE AND CATHARSIS
IN 16TH CENTURY PLAYWRITING*
Maria Leonor García da Cruz
- 247 O COMÉRCIO DOS CORPOS E A PERDIÇÃO DAS ALMAS:
O baptismo dos escravos do arquipélago de Cabo Verde
(1460 - século XVIII)
*THE BODIES TRADE AND THE SOUL'S DAMNATION:
Slaves' baptism in the Cape Verde archipelago (1460 - 18th century)*
Maria João Soares

277 TRANSACTIONS WITH THE SACRED:
The political fashioning of religious experience in the Portuguese
Jewish community of Hamburg

TRANSACÇÕES COM O SAGRADO:

*A construção política da experiência religiosa na comunidade
judaico-portuguesa de Hamburgo*

Hugo Martins

297 A COMÉDIA DA SALVAÇÃO NO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO:
Uma proposta de abordagem

THE COMEDY OF SALVATION IN MODERN POLITICAL THOUGHT:

A suggested approach

Fernando da Cruz Gabriel

DE CÓRDOVA A MECA: A peregrinação dos letrados no al-Andalus do século XI

FROM CORDOBA TO MECCA:
The 11th century Andalusí scholars' pilgrimage

Ana Miranda

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa
Centro de Arqueologia, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

alsmiranda@campus.ul.pt |  <https://orcid.org/0000-0003-1990-685X>

Resumo

A peregrinação a Meca – *hajj* – é um dos pilares do islão, um dever que todo o crente adulto, saudável e com recursos deve cumprir, pelo menos, uma vez na vida. A confluência de muçulmanos de diferentes origens para o centro terreno e espiritual do mundo islâmico reforça a identidade colectiva, ao mesmo tempo que, na óptica do crente, propicia a salvação da alma. Também os muçulmanos do al-Andalus, no extremo ocidente da *dar al-Islam*, cumpriram este preceito, sendo a peregrinação dos letrados a melhor documentada. O presente trabalho pretende ser uma aproximação simultaneamente quantitativa e qualitativa ao estudo do *hajj* dos sábios andaluzes durante o século XI, período em que se inscrevem três grandes reconfigurações políticas: a crise da fase final do califado omíada do al-Andalus, sediado em Córdova, e consequente guerra civil; a fragmentação em dezenas de reinos independentes – taifas – e, finalmente, a conquista almorávida. Pretende-se, pois, aferir como a peregrinação a Meca dos sábios do

al-Andalus reflecte, neste período, as concepções de identidade e de salvação associadas a esse mesmo ritual, correlacionando o cumprimento do *hajj* quer com as mutações políticas então experienciadas, quer com a evolução, as motivações e as idiosincrasias do grupo em causa.

Palavras-chave

Al-Andalus, ulemas, século XI, Meca, taifas

Abstract

The pilgrimage to Mecca – *hajj* – is one of the pillars of Islam, which every believer – adult, healthy, and with enough material resources – must fulfil, at least, once in a lifetime. The gathering of Muslims from several origins in the earthly and spiritual centre of the Muslim world strengthens collective identity, and provides the salvation for one's soul. Muslims from al-Andalus, on the extreme west of *dar al-Islam*, also performed the *hajj*. Learned men are among those whose travels are best documented. The present work intends to be a both quantitative and qualitative approach to the study of the *hajj* performed by the 11th century Andalusí scholars, a century in which three major political events took place: the crisis during the late Cordoba-based Umayyad caliphate of al-Andalus and the subsequent civil war; the following fragmentation into several taifa kingdoms, and, finally, the Almoravid conquest of al-Andalus. Therefore, this paper seeks to study how did Andalusí scholars' pilgrimage to Mecca reflected the concepts both of identity and salvation related with this ritual, as perceived throughout the Muslim world. Moreover, it correlates the *hajj* with the political mutations which took place in al-Andalus, as well with the evolution, motivations and idiosyncrasy of this social group.

Keywords

Al-Andalus, ulama, 11th century, Mecca, taifas

Introdução

A viagem ocupa, na cultura árabe, uma posição central, que entronca numa matriz pré-islâmica associada quer ao comércio caravaneiro e ao nomadismo, quer a uma tradição literária mediterrânica que remonta a Gilgamesh, Ulisses, Noé, Abraão ou Moisés; ambas transitando para contexto corânico. O islão inspirou várias formas de viagem, como sejam a *hijra*, ou migração; a *ziyara*, ou visita aos santuários; e a *ribla*, a viagem em busca do conhecimento. Porém, é o *hajj* – a peregrinação a Meca – a principal forma de viagem, que todo o muçulmano deverá empreender pelo menos uma vez na vida.

O *hajj* enaltece uma crença comum e reforça a identidade colectiva, na medida em que faz convergir peregrinos de toda a *dar al-Islam* no cumprimento do mesmo preceito. Além disso, a viagem permite ao crente a purificação da alma, ao passo que a chegada ao destino é recompensada com a salvação.

Apesar da distância entre o al-Andalus e Meca, os muçulmanos peninsulares observaram este preceito, partindo não somente de Córdova, como o título deste trabalho poderá sugerir, mas de todos os quadrantes do al-Andalus. A opção por “De Córdova a Meca” prende-se com a importância desta cidade do Guadalquivir como referência cultural – o “ornamento do mundo”, como a descreveu Rosvita de Gandersheim –, que perdurou após a fálência da sua centralidade política. Entre os peregrinos andaluzes, destacam-se os letrados, dos quais nos chegou informação sistematizada referente ao *hajj*, por via, sobretudo, dos repertórios biográficos.

O século XI é pano de fundo para um conjunto de alterações políticas. Uma guerra civil – a *fitna* – iniciada em 1008, com a deposição do califa omíada Hisham II e o afastamento dos Amiridas, família que, nas décadas precedentes, se tinha apropriado das prerrogativas califais. Durante a *fitna*, facções de liderança andaluzas, berbere e eslava procuraram entronizar um califa em consonância com os seus interesses, o que tornou Córdova num palco de permanente hostilidade e confronto.

Segue-se uma nova fase, iniciada em 1031, momento em que as elites cordovesas cessaram a invocação califal com o intuito de apaziguar as forças

em contenda. Este passo abriu caminho para que poderes regionais, que desde a eclosão da guerra tinham emergido por todo o al-Andalus, passassem a governar de forma independente, como reinos de taifas.

Por fim, assiste-se à chegada dos almorávidas, confederação de tribos berberes que desde meados do século vinha a constituir um império originário da zona compreendida entre os rios Níger e Senegal. A primeira travessia do estreito de Gibraltar ocorreu em 1086, em auxílio aos reis das taifas de Sevilha, Granada e Badajoz face ao avanço cristão. Contudo, em 1090, o emir dos Almorávidas, Yusuf b. Tashfin, passou da cooperação para a anexação e, em poucos anos, os reinos de taifas viriam a ceder perante esta nova dinastia sedeada em Marraquexe.

Começaremos por reflectir acerca da peregrinação a Meca na perspectiva da identidade e da salvação com recurso a fátuas emanadas no Ocidente muçulmano entre o século XI e princípios do século XII, bem como a autores coetâneos, tais como al-Ghazali (m. 1111) ou Nasiri Khusraw (m. 1088). Seguidamente, procurar-se-á verificar como é que os sábios andaluzes do século XI cumpriam o *hajj* e como é que esta prática reflectia, no al-Andalus, as perspectivas que vigoravam na *dar al-Islam*. Procura-se, desta forma, identificar e comparar uma perspectiva oriental com a ocidental.

Com essa finalidade utilizaremos uma abordagem qualitativa e quantitativa. Nesse sentido, recorreremos à *Prosopografía de los Ulemas de al-Andalus*, projecto cujos resultados podem ser visualizados em linha, mediante registo prévio.¹ Trata-se de uma investigação coordenada por María Luisa Ávila, do Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), iniciada com os estudos publicados na colecção «Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus» (EOBA). A equipa, composta maioritariamente por investigadores do CSIC, reuniu, até ao momento, um repertório de cerca de 11 600 ulemas² andaluzes e respectivos dados biográficos.

1 Ávila 2006-2020.

2 Palavra que deriva de *'ilm* que significa ciência e que dá origem a *'alim* (pl. *'ulama*), aquele que é versado em conhecimento religioso (Marín 1992, 147-148). Neste trabalho, “ulema” refere-se a um sábio ou letrado em geral e não somente a um especialista em conhecimento religioso.

De entre os trabalhos basilares neste âmbito, destacam-se os de Luis Molina, “Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Tarikh* de Ibn al-Faradi”, no qual sistematiza, como o título indica, os locais exteriores ao al-Andalus visitados pelos ulemas andaluzes até ao século X; bem como o da supracitada M. L. Ávila, “The Search for Knowledge: Andalusí Scholars and their Travels to the Islamic East”, na sua aproximação ao perfil sociológico do viajante andaluz.³

Peregrinação, identidade e salvação

No islão, a viagem reveste-se de simbolismo. Como afirmam Eickelman e Piscatori, viajar é “um acto de imaginação” e suscita um envolvimento, simultaneamente, físico e espiritual.⁴ A religião muçulmana define diferentes tipos de viagem, consoante o seu objectivo essencial. Tais conceitos, não obstante a evolução a que estão sujeitos, permitem uma “semântica da expectativa”, que garante o seu imediato reconhecimento, “como tabuletas numa paisagem em mudança”.⁵

Nesta tipologia, destacamos a *hijra*, que corresponde à obrigação do crente migrar de terras onde a prática do islão se encontra limitada, para outras em que o possa fazer sem constrangimento, mimetizando, assim, a migração do profeta de Meca para Medina. A *ziyara*, por sua vez, consiste na visita a santuários locais ou regionais, ou à morada de homens reputados pela sua piedade e ascetismo. Refira-se ainda a *rihla*, a viagem em busca do conhecimento, à qual oportunamente retornaremos.⁶

O aparecimento do viajante surge relacionado com o desenvolvimento urbano, pois ele “era um habitante da cidade, quer por escolha quer por origem e, quando a cidade não era o seu ponto de partida, era o seu horizonte”.⁷ A necessidade de circulação entre estes pontos nevrálgicos moti-

3 Molina 1988; Ávila 2002.

4 Eickelman et Piscatori 1990, XIII.

5 Eickelman et Piscatori 1990, XIV.

6 Eickelman et Piscatori 1990, 5.

7 Toutati 2006, 2:830.

vou o aparecimento de um gênero literário – *kitab al-Masalik wa l-Mamalik*, literalmente, “livro dos caminhos e dos reinos” – caracterizado pela descrição das principais cidades e povoações ao longo das rotas comerciais, os seus recursos, gentes, história e distâncias a percorrer. Além da inventariação da paisagem humana e natural, estes textos constituíam uma afirmação do poder do soberano sobre o território e um roteiro para todos os que nele circulassem, entre os quais os peregrinos.⁸

Hajj, palavra cuja raiz significa “andar em torno de”, relaciona-se com os movimentos de circunvolução em redor da Ka‘aba,⁹ estrutura cúbica que alberga a Pedra Negra e local para onde, desde a *Jabiliyya*,¹⁰ se dirigiam as peregrinações em honra de diversas divindades. Meca, que inicialmente fora hostil à prédica do profeta Muhammad, submete-se-lhe em 629. Isso permitiu ao profeta “purgar a Ka‘aba dos seus ídolos, restaurando-a no seu papel original enquanto símbolo de uma fé monoteísta”, o islão.¹¹

O *hajj* institui-se como um dever para todos que estejam em condições de o empreender.¹² Estão isentados dessa obrigação “os loucos, os escravos, aqueles que não tenham conseguido obter montadas ou reunido (de maneira honesta) as somas de dinheiro necessárias para a viagem e para o sustento das suas famílias durante a sua ausência”.¹³

Segundo Ibn Khaldun (m. 1406), Meca, onde Ismael se encontra enterrado, foi construída por este e pelo seu pai, Abraão, a mando de Deus. Contudo, também Medina e Jerusalém são consideradas cidades santas. Jerusalém é a cidade de David e de Salomão e onde estão os restos mortais de profetas descendentes de Isaac. Medina alberga, por sua vez, o túmulo do profeta Muhammad.¹⁴

O *hajj* permite o encontro de indivíduos de diversas proveniências na partilha de um mesmo ritual, reforçando, por isso, os laços do indivíduo com

8 Sobre o desenvolvimento da literatura de teor geográfico, vide Picard 2015, 127-131.

9 Wensinck et al. 1986, 3:31.

10 Tempos pré-islâmicos.

11 Nanji 2006, 1:429.

12 Alcorão 3:97.

13 Wensinck et al. 1986, 3:31-38.

14 Ibn Khaldun 1967, 554.

a *umma*¹⁵ e, conseqüentemente, a sua identidade enquanto muçulmano. Esta acção gera impacto ao nível das pequenas comunidades locais, para as quais o peregrino regressa, dado que “muitas facetas da experiência religiosa são inerentemente paroquiais e intensamente pessoais, derivando a sua profundidade da experiência localmente partilhada”.¹⁶ Exemplos disso são os de Yahya b. Ibrahim, um dos fundadores do movimento almorávida, e de Ibn Tumart, teorizador do movimento almóada, que desenvolveram os seus projectos político-teológicos após regressarem do Oriente e da peregrinação, dando origem, com um século de intervalo, a dois vastos impérios magrebinos.¹⁷

A peregrinação a Meca pode então fomentar o surgimento de novas identidades, na medida em que o *hajji* (o peregrino), ao promover a sua concepção de identidade islâmica (entendida como universal), junto da comunidade à qual regressa, catalisa aspirações políticas, sociais e económicas específicas. Desse encontro entre uma matriz muçulmana genérica e os interesses locais, surge um novo projecto identitário, que, frequentemente, conflitua com identidades pré-existentes.

Não obstante as particularidades político-religiosas constituírem um potencial para a criação de divisão, o *hajj* é símbolo da unidade muçulmana. A viagem àquele que é considerado o centro, “não só do mundo muçulmano mas do cosmos como um todo”, é uma experiência unificadora e a montante de qualquer motivação e interpretação política ou sectária.¹⁸

O *hajj* encerra, além disso, um carácter salvífico. Al-Ghazali, na transição do século XI para o XII, afirma que, segundo o profeta, “uma peregrinação que é aceite [por Deus] não tem outra recompensa senão o Paraíso”. Os peregrinos são particularmente estimados por Deus: “Se eles Lhe pedem [algo], Ele concede-lhes; se eles imploram pelo Seu perdão, Ele perdoa-os; se eles Lhe vocalizam a sua súplica, esta é-lhes ofertada; e se eles intercederem [em nome de alguém], a sua intercessão é concedida.”¹⁹

15 A comunidade de crentes.

16 Eickelman et Piscatori 1990, 13.

17 Sobre o início dos movimentos almorávida e almóada, vide Viguera Molíns (1992, 165-168; 205-211).

18 Hawting 1993, 32-33.

19 Al-Ghazali 1975, 28.

Entre os procedimentos que compõem o *hajj*, a circunvolução em torno da Ka‘aba tem especial valor. Muhammad adverte que este se encontra “entre as coisas mais importantes que figurarão no teu registo no dia da Ressurreição”. Por esse motivo, “Quem circunvagou [a Casa] sete vezes, descalço e de cabeça descoberta, é recompensado como se tivesse libertado um escravo, e quem circunvagou [a Casa] sete vezes sob a chuva é perdoado dos pecados anteriormente cometidos”.²⁰

O reconhecimento divino é, portanto, tanto maior quanto o grau de dificuldade que o viajante encontra. Al-Ghazali refere que “quando os peregrinos alcançam Meca, eles são recebidos por anjos que cumprimentam aqueles que montam camelos, apertam as mãos àqueles que montam asnos e abraçam aqueles que chegam a pé”. Acresce que “aquele que morra imediatamente após o Ramadão, ou após uma guerra, ou após a peregrinação morre um mártir”.²¹

Nos casos em que a debilidade física dificultasse a deslocação do indivíduo, alguém poderia tomar o seu lugar. O especialista em Tradição al-Bukhari (m. 870) traz-nos o caso de uma mulher que interpelou o profeta Muhammad a respeito da possibilidade de fazer a peregrinação em nome do seu pai, “de provector idade, incapaz de se sustentar numa montada”, ao que Muhammad terá respondido afirmativamente.²²

Porém, se Meca era o destino eleito para a peregrinação, a permanência dos crentes na cidade por tempo indeterminado era desaconselhada, pois o tédio e a inadaptação poderiam fazer esmorecer a fé.²³ Outros viram a sua presença tornar-se indesejada, não pelo laxismo dos costumes, mas pelo excesso de zelo com que escrutinavam a conduta alheia, como foi o caso de Ibn Tumart, na transição para o século XII.²⁴

Meca, ponto de intercessão entre o terreno e o divino, amplia todo e qualquer acto que lá ocorra. Por esse motivo, “um dia de jejum aí equivale a cem mil dias de jejum [noutros locais], e um *dirham* ofertado como esmola,

20 Al-Ghazali 1975, 29.

21 Al-Ghazali 1975, 30.

22 Al-Bukhari 1908, 3:222-223.

23 Al-Ghazali 1975, 35-36.

24 Ibn Khallikan 1868, 3:206.

é igual a cem mil dirhams [dados noutra local]”.²⁵ Em Medina e Jerusalém, cidades com um estatuto mais modesto nesta “hierarquia de santidade”, o crente tem de mostrar maior empenho, já que um acto de fé nelas realizado traduz-se numa bonificação menos expressiva. Ainda assim, uma oração feita na mesquita do profeta em Medina “é mais meritória do que mil orações em qualquer outra mesquita excepto a Mesquita Sagrada [em Meca]”. Por sua vez, toda a boa acção em Medina é equivalente a mil boas acções em qualquer outro lado, seguida pela Terra Santa, onde toda a oração é equivalente a quinhentas orações proferidas noutros locais, à excepção, obviamente, de Meca e Medina.²⁶

A aproximação a Meca tem de ser precedida da purificação do peregrino, que consiste em trocar a sua indumentária e adornos pelo *ibram*, a veste ritual, em locais pré-determinados para o efeito.²⁷ Ao entrar na Cidade Santa, é ao crente que cabe descobrir se Deus aceitou a sua peregrinação – se “descobrir que o seu coração está mais desencantado face à Morada da vaidade [isto é, o Mundo] e mais inclinado para a Morada da Amizade com o Deus Altíssimo para a Lei, ele que esteja certo de que foi aceite”. Se o inverso ocorrer, “trabalhos e problemas serão a recompensa da sua viagem”.²⁸

Antes de encetar a viagem, o peregrino tem de respeitar uma série de preceitos para que a sua empresa seja bem-sucedida. Aqui inclui-se o pagamento de dívidas, o aprovisionamento para si e para os seus dependentes, a oferta de esmola e a aquisição ou aluguer de uma montada.²⁹ Mais significativo, o crente deve preparar-se como quem segue para a morte, devendo, inclusive, redigir o seu testamento “porque a Peregrinação é de algum modo paralela a viajar até à Última Morada”. A escolha do *ibram* obedecia ao mesmo critério, pois tanto a entrada em Meca, como estar na presença de Deus depois de falecer implicavam apresentar-se na maior simplicidade e despojamento.³⁰

A equivalência entre o *haji* e a morte estava longe de ser apenas metafórica. De facto, diversos perigos – dos naufrágios ao banditismo – envolviam uma

25 Al-Ghazali 1975, 33.

26 Al-Ghazali 1975, 38.

27 Ibn Abi Zayd al-Qayrawani 1993, 98-99.

28 Al-Ghazali 1975, 124.

29 Al-Ghazali 1975, 54-55.

30 Al-Ghazali 1975, 111.

viagem a Oriente. Dado que muitos peregrinos transportavam bens preciosos para com eles irem financiando a viagem, as rotas que levavam a Meca eram apetecíveis para os salteadores, ao ponto de pretenderem comprar a conivência das autoridades.

Ibn Al-Athir (m. 1233) relata-nos que quando, em 977, Badis b. Ziri chegou a Meca, na sua qualidade de chefe dos peregrinos “recebeu a visita dos ladrões da cidade, que lhe ofereceram um pagamento de 50 000 *dirhames*, para que ele os deixasse operar livremente durante a duração das festas”. Badis acedeu, na condição de que todos os elementos do grupo se apresentassem para selar o acordo. O episódio terminaria mal para os meliantes, pois uma vez reunidos, Badis ordenou que lhes decepassem as mãos.³¹

Apesar dos perigos, o fluxo das caravanas marcava o ritmo dos negócios. Uma carta de cerca de 1020, redigida por um liberto de nome Faraj e enviada da Tunísia ao seu patrono, Ibn ‘Awkal, no Egipto, esclarece-nos a este respeito:

Eu peço-vos agora, meu senhor . . . que me compre pérolas se estas forem boas, para serem adquiridas antes da partida das gentes para Meca e enviadas com o primeiro homem que parta para aqui . . . Se as pérolas não forem para adquirir, fique com o dinheiro até que a caravana dos peregrinos regresse de Meca e Deus dar-lhe-á a oportunidade de as comprar.³²

Algumas fátuas compiladas por al-Wansharisi (m. 1508) demonstram que as condições de segurança podiam alterar-se repentinamente. Uma, da autoria de al-Suyuri (m. 1067), emitida em Qayrawan, afirma:

Todo aquele que considere que a peregrinação deva ser feita sem atraso pode fazê-la, porque actualmente a via marítima está quase constantemente aberta. Se essa via apresenta dificuldades e que ele possa empreender a via por terra de um ponto ao outro sem verdadeiramente correr riscos, deve efectuar a peregrinação sem demora.³³

Outra decisão, tomada por al-Lakhmi (m. 1085) assegura que, caso quer a via terrestre quer a marítima se apresentem perigosas, o indivíduo que evite fazer a peregrinação não incorre em pecado.³⁴

31 Ibn al-Athir 1898, 389.

32 Goitein 1973, 83-84.

33 Al-Wansharisi 1995, 27.

34 Al-Wansharisi 1995, 29.

O persa Nasiri Khusraw, tendo realizado a viagem aos lugares santos em meados do século, relata que: “Nenhuma caravana tinha chegado aí [a Meca] de canto algum, e as provisões eram diminutas, pois toda a gente receava os árabes [beduínos]”.³⁵ Nos períodos de acesso condicionado a Meca, a peregrinação desviava-se para outros santuários, nomeadamente Jerusalém, onde, segundo o mesmo autor, os muçulmanos realizavam os seus rituais “e no dia da festa fazem o sacrifício, como é costume ser feito [em Meca no mesmo dia]”.³⁶

Os letrados do al-Andalus: entre o *hajj* e a *rihla*

O estudo da peregrinação a Meca dos letrados ou ulemas andaluzes suscita amplas reflexões. A primeira diz respeito à heterogeneidade socio-profissional do grupo em causa, que tende a acentuar-se a partir do califado, quando o conhecimento deixa de ser privilégio da aristocracia árabe para se estender àquilo que Marín apelida de “classes médias urbanas”, ou seja, pequenos proprietários, artesãos ou comerciantes.³⁷

Existem, por sua vez, dificuldades devido às características inerentes aos repertórios biográficos, matéria-prima em que se basearam os estudos a que recorreremos neste trabalho.³⁸ Uma das limitações é desconhecer-se, na maior parte das vezes, qual o momento em que o indivíduo esteve em Meca. Na maioria dos casos, a menção ao *hajj* é breve ou somente o título *al-Hajji* denuncia ter completado a peregrinação com sucesso. Daí que, frequentemente, apenas saibamos que os indivíduos falecidos num dado intervalo cronológico efectuaram o *hajj* em algum momento da sua vida adulta, o que corresponde, em média, a uma janela temporal de 40 anos.³⁹

O terceiro aspecto a ponderar é a convergência *hajj/rihla*, pois “do mesmo modo que o *hajj* pode ser prolongado em viagens de estudo e/ou de

35 Nasiri Khusraw 1888, 59.

36 Nasiri Khusraw 1888, 23.

37 Marín 1992, 150-151.

38 Sobre as características e limitações dos repertórios biográficos, vide Ávila 1997.

39 Zanón 1994, 344.

comércio, a *ribla* é, na maior parte das vezes, o relato de ampliação de uma viagem aos lugares santos”, dada a “convergência emocional”, do valor simbólico e religioso intrínseco a ambos os conceitos.⁴⁰

A gênese da *al-ribla fi talab al-ilm* (a viagem em busca da ciência) encontra-se no imperativo de preservar os ensinamentos do profeta após a sua morte, de modo a garantir a unidade da *umma*, através de “uma arca de Noé que salvaguardasse a Tradição e que a protegesse do esquecimento”.⁴¹ Definiu-se, para tal, que a transmissão teria lugar numa matriz de filiação directa – a *isnad*.⁴² Nesta solução, a viagem tornou-se num dos seus principais instrumentos, uma vez que permitia reunir “aqueles que detêm parcelas de conhecimento numa rede de solidariedade que garantia a autenticidade do todo”.⁴³ Daí que a viagem a Oriente – a Meca, Medina, Bassorá, Cufa e Damasco – passasse a significar para os andaluzes a oportunidade de aprender directamente com aqueles que asseveravam a autenticidade das fontes de *ilm*.

Porém, se por um lado o al-Andalus vive orientado para Meca, por outro, segue a tendência dos omíadas, que, “após um novo começo da estaca zero, procuram a legitimidade somente em si mesmos”.⁴⁴ Uma aparente cisão cujos ecos chegam ao tempo de Ibn Khaldun, que, no século XIV, defende que os omíadas do al-Andalus “impediam os seus súbditos de deixar o país para irem em peregrinação, devido ao medo que tinham de os ver cair nas mãos dos abássidas”, ao mesmo tempo que, peremptório, afirma: “Ninguém, durante o tempo em que reinaram, pôde fazer a peregrinação.”⁴⁵ Porém, os dados contrariam esta tese.

Quando se procura determinar o comportamento dos sábios andaluzes face ao *hajj* durante o século XI, torna-se imperativo retroceder a observação às cronologias anteriores. Para tal, procedeu-se à recolha dos ulemas que constam na *Prosopografía de los ulemas de al-Andalus*, agrupando-os, segundo a data

40 Urvoy 1993, 43.

41 Touati 2010, 25.

42 Touati 2010, 28.

43 Touati 2010, 42-43.

44 Urvoy 1993, 44. Urvoy refere-se às origens do emirado omíada do al-Andalus, na sequência da mudança dinástica perpetrada pelos abássidas em 750, que resultou no massacre da família Omíada e na fuga de um dos seus membros, ‘Abd al-Rahman b. Muawiya, para o al-Andalus, onde fundou o emirado em 756.

45 Ibn Khaldun 1967, 443.

de óbito, em período emiral, califal, de taifas e almorávida, como se encontra representado no Anexo A.⁴⁶ Recolhemos o número de visitas a locais exteriores ao al-Andalus, excluindo Meca desta contabilidade, para cada uma das épocas mencionadas. As visitas à Cidade Santa foram listadas à parte, de acordo com a mesma organização cronológica. Isto permite-nos aferir o rácio entre o número de visitas e o número de letrados em cada conjuntura histórico-política, ou seja, o valor médio de locais para lá dos limites do al-Andalus visitados por cada letrado.

A opção de registar em separado as presenças em Meca destina-se a procurar compreender qual a relevância das deslocações à Cidade Santa quando contraposta ao conjunto da circulação por todos os outros destinos exteriores ao al-Andalus. Com este método, visamos auscultar a evolução na forma como o *haji* e uma outra forma de viagem, a *rihla*, são percepcionados ao longo do período em análise.

Observando o Anexo A, constatamos que os sábios do al-Andalus não só fizeram a peregrinação desde os primeiros tempos de governação omíada, como é, precisamente, durante o califado que o rácio entre número de visitas a Meca e o número de sábios se apresenta mais elevado – 0,20. Al-Khushani (m. 971) oferece-nos o exemplo de Muawiya b. Salih, homem próximo de Abd al-Rahman I, que, após ter feito a peregrinação, foi “nomeado juiz e chefe da oração”, tendo, mais tarde, repetido a viagem à cidade da Ka’aba.⁴⁷

A ligação a Meca prossegue durante o século XI e encontra-se exemplificada num episódio protagonizado pelo rei da taifa de Sevilha, al-Mutadid. Segundo al-Marrakushi (m. século XIII), um camponês cego que tinha sido desapossado dos seus bens pelo governante sevilhano fez a peregrinação e, mesmo na Cidade Santa, “não se cansava de lançar imprecações contra ele [al-Mutadid]”. Ao tomar conhecimento disso, al-Mutadid encarregou alguém de lhe levar uma caixa com moedas impregnadas de veneno. O cego, após um momento de cepticismo perante a súbita generosidade do monarca, abriu a caixa e

46 Ávila 2006-2020. Em virtude de a *Prosopografía de los ulemas de al-Andalus* trabalhar com o calendário islâmico, damos primazia a esta datação, à qual se segue a datação cristã. Apesar de este projecto agrupar os períodos emiral e califal num só intervalo cronológico, optámos por dividi-lo em dois períodos independentes, o que possibilita – cremos – uma melhor percepção das eventuais continuidades e/ou rupturas.

47 Al-Khushani 1914, 38-42. Do mesmo modo, o rácio entre o total de visitas a lugares externos ao al-Andalus e o número de ulemas atinge o seu máximo no período califal – 0,63.

colocou um dos dinares na boca, ao mesmo tempo que remexia nos restantes “até que se apoderou dele o veneno e não passou a noite sem que morresse”.⁴⁸

Desta história de carácter anedótico propensa a múltiplas interpretações – algumas até quanto à sua veracidade –, sobressai a ligeireza com que o autor se refere ao al-Andalus e a Meca como se fossem duas aldeias vizinhas, em que os vitupérios esgrimidos por um dos seus habitantes chegassem, naturalmente, aos antípodas ocidentais do mundo mediterrânico. Estamos, pois, perante uma noção de identidade comum, que coloca estes dois pontos geograficamente distantes numa estreita proximidade emocional.

Assinale-se também que, se por um lado o cego não se coíbe de lançar injúrias durante a sua estância na Cidade Santa, por outro, al-Mutadid não se escusa a assassinar alguém em terreno sagrado, um acto que não lhe traz qualquer penalização ou censura do autor. Isto sublinha que Meca, cuja aura redentora era enfatizada pelos teóricos do *hajj*, era, simultaneamente, o terreiro no qual confluíam paixões mundanas.

A viagem dos letrados a Oriente consubstancia essa sobreposição de motivações terrenas, intelectuais e espirituais. Terá a peregrinação a Meca continuado, durante o século XI, a ser fundamental na definição da identidade e na procura de salvação, entre os letrados contemporâneos de al-Mutadid e do desafortunado cego?

A observação do Anexo A parece apontar em sentido contrário. Verifica-se que o aumento de sábios em período de taifas – de 997, durante o califado, para 1131, em período de taifas –, motivado pelo aparecimento de vários reinos independentes, não foi acompanhado por um aumento proporcional na circulação para o exterior do al-Andalus. Verifica-se, ao contrário, um ligeiro decréscimo no *hajj* – de um rácio de 0,20 para 0,15 – e uma acentuada diminuição da *ribla* – de 0,63 para 0,34. Por outras palavras, nesta época, cada ulema realiza somente 0,15 visitas a Meca e 0,34 visitas a outras cidades magrebina ou orientais.

Estamos, pois, perante uma época em que cidades andaluzas como Córdoba, Sevilha, Granada, Toledo ou Saragoça competem com o Oriente

48 Al-Marrakushi 1955, 78-79.

em prestígio cultural, o que concorre para justificar a queda no número de presenças no exterior. Segundo Marín, “do ponto de vista do estudante, o que resulta decisivo para a sua formação é acudir às classes dos mestres mais prestigiosos”.⁴⁹ Havendo à disposição, em terras andaluzas, mestres conceituados, muitos alunos descartam a hipótese de acudir ao exterior. Exemplo disso é Ibn ‘Abd al-Barr, que nunca tendo saído do al-Andalus, era um dos professores que mais discípulos congregava.⁵⁰

Outro aspecto a ter em conta é o crescente recurso à *ijaza*,⁵¹ a licença para transmitir conhecimentos adquiridos, atribuída frequentemente por correspondência, omitindo assim o contacto directo entre professor e aluno, o que, segundo Abu l-Walid al-Baji, natural de Beja, demove o estudante de empreender a *ribla* e, conseqüentemente, o *haji*.⁵² Segundo Ibn Khallikan (m. 1282), al-Baji terá ouvido de al-Harawi: “se os certificados de capacidade fossem válidos, viajar em busca de conhecimento seria inútil”.⁵³ Apesar de pouco credíveis aos olhos de muitos, a sua concessão tornou-se prática corrente.

Todavia, a eficácia da *ribla* também era contestada. Al-Humaydi, letrado da taifa de Dénia que partiu para Oriente na década de 50, escreveu:

visitar homens [sábios] é inútil; tudo o que ganhamos com isso é [que possamos depois repetir as suas palavras sob] a estúpida forma de um ‘é dito’ ou ‘tal pessoa disse’. Visita-os então, mas raramente; a não ser que seja para adquirir conhecimento ou melhorar a tua conduta.⁵⁴

Paralelamente a estas considerações, relacionadas com a validade da aprendizagem, existiam outras, mais prosaicas, que agrilhoavam os potenciais viajantes às exigências do pragmatismo. Falamos da “solvência económica”, um factor que pesava na decisão de empreender o *haji*,⁵⁵ bem como de qualquer viagem longa. Bastar-nos-á recordar o rol de despesas já aqui elencado que, segundo al-Ghazali, o aspirante a peregrino deveria assumir “de bom humor”.⁵⁶

49 Marín 1992, 157-158.

50 Marín 1992, 158.

51 Segundo Goldhizer et Bonebakker, uma das práticas que tornou a *ijaza* uma instituição desacreditada foi a sua concessão a crianças ou mesmo a fetos (1986, 3:1020-1022).

52 Fierro et al. 2012, 1:233-243.

53 Ibn Khallikan 1843, 1:594.

54 Ibn Khallikan 1843, 3:2.

55 Marín 1992, 107-108.

56 Al-Ghazali 1975, 104.

Ibn Bassal é um exemplo de alguém que, devido à sua origem humilde, não teria condições materiais para uma excursão de grande envergadura. Nasceu em Toledo em meados do século XI, de família *muladi*, tornou-se num especialista em *filaba*.⁵⁷ No decurso do trabalho que desenvolveu sob a supervisão de Ibn Wafid, médico e botânico do rei al-Mamun de Toledo, foi incumbido de fazer um longo périplo a Oriente com o objectivo de trazer sementes e plantas exóticas para o jardim régio. Foi nessa longa viagem – que o levou a Alexandria, Cairo, Abissínia, Iémen, Hijaz, Palestina, Síria, Bassorá, Irão, Norte da Índia e às “ilhas de Zanj” junto à costa oriental africana – que Ibn Bassal cumpriu o *haji*. Já no al-Andalus, nas vésperas da tomada de Toledo por Afonso VI, Ibn Bassal procurou apoio junto de al-Mutamid, de Sevilha, cidade onde se instalou e veio a promover o desenvolvimento de uma escola prática de agronomia cuja notoriedade percorreu o mundo islâmico.⁵⁸ O cumprimento do *haji* podia depender, como vemos, do investimento do monarca na viagem de estudo dos sábios da sua corte.

Houve, todavia, quem tivesse feito o *haji* às suas expensas e em condições adversas. Al-Baji, na década de 30, contando com pouco mais de 20 anos de idade deixou o al-Andalus. Consta que terá financiado a sua viagem com os poemas que ia compondo ao longo do caminho e com trabalhos de ocasião, ao mesmo tempo que progredia nos estudos em direito e Tradição. Serviu também um dos seus professores, al-Harawi, no Hijaz, com quem fez quatro peregrinações. Depois de passar por Damasco, Mossul e, finalmente, Alepo, voltou ao al-Andalus, onde abraçou uma actividade manual, desta feita, a elaboração de folha de ouro para diversos objectos. Cativou o interesse de reis de taifas, como al-Muqtadir, de Saragoça, tendo enriquecido, ao que consta, de forma ilícita.⁵⁹

Crê-se que, idealmente, a maioria dos ulemas pretendesse fazer o *haji* na sua juventude, assegurando, desse modo, a concretização de um dos passos para a sua salvação. Al-Ghazali adverte: “caso faleça sem a realizar,

57 Uma área do saber semelhante à actual agronomia.

58 López y López 2009, 2:565-573.

59 Fierro et al., 2012, 1:233-243; Ibn Khallikan 1843, 1:593-594.

irá ao encontro de Deus Altíssimo como alguém que Lhe desobedeceu por a omitir e a Peregrinação será incluída no seu legado e feita em seu nome [por outra pessoa]”.⁶⁰ A ausência de responsabilidades, como, por exemplo, um casamento, que implicaria prover ao sustento da família durante a sua longa ausência, pode incentivar a partida em fases mais precoces da sua vida. Contudo, o supracitado estudo de María Luísa Ávila sobre o *Akbbar al-fuqaha, wa-l-muhaddithin* conclui que apenas oito dos 25 casos (em 225 ulemas que foram a Oriente) em que a idade do viajante é mencionada contam com menos de 20 anos de idade. Outras variáveis condicionavam, portanto, a resolução de viajar, parecendo, para a autora, mais comum a opção de partir de solo andaluz com cerca de 30 anos, após terem desenvolvido uma fase prévia de estudos.⁶¹ Deste modo, poderiam associar à peregrinação a oportunidade de se instruir nas capitais do conhecimento fora do al-Andalus.

Alguns, já tendo feito a peregrinação enquanto jovens, repetiam a viagem mais tarde. Foi o caso de Abu l-Hasan Ibn Di l-Nun. Nascido em Córdoba em finais de 1026 e falecido em 1105, com cerca de 27 anos, viajou pela primeira vez para cumprir o *haji* e visitou Damasco, Jerusalém e o Egipto. Posteriormente, repetiu a viagem, tendo, após o seu regresso, ocupado o posto de almocri e mestre tradicionista em Córdoba.⁶²

A despeito de a permanência de letrados em Meca ser desencorajada, existem exemplos de indivíduos que lá se instalaram durante décadas. É o caso de Ibn Lubbaj, natural de Albacete, que se fixou em Meca durante mais de 30 anos, onde estudou *hadith*.⁶³

A inclusão do al-Andalus no Império Almorávida levou a uma reorientação nos destinos da circulação andaluza. O rácio de idas a Meca decresce para 0,09, ao passo que a passagem por outras cidades não-andaluzas se mantém, em termos relativos, quase inalterado, com 0,35 por ulema (Anexo A).

Desta época, temos o exemplo de Ibn al-Arabi, nascido em 1076, que parte para Oriente com o seu pai, encarregado de obter o aval dos abássis-

60 Al-Ghazali 1975, 44.

61 Ávila 2002, 134.

62 Besteiro et Consejo 2004, 3:63.

63 Besteiro et Figueroa 2006, 4:31-32.

das para a conquista almorávida do al-Andalus. Ambos fizeram o *haji* antes de chegarem a Bagdade onde contactaram com al-Ghazali. Com a morte do progenitor, Ibn al-Arabi regressou a Sevilha, onde foi juiz até ser feito prisioneiro pelos almóadas. Redigiu um relato dessa viagem a Oriente, sendo considerado o primeiro exemplo da *rihla* enquanto género literário.⁶⁴

Foi Ibn al-Arabi quem emitiu uma fátua sublinhando a obrigatoriedade da peregrinação para os magrebinos,⁶⁵ talvez em resposta à preocupação, na passagem do século XI para o XII, em aliviar os crentes da imposição do *haji*, convidando-os a substituí-lo pela *jihad*. Segundo Ibn Rushd:

Na nossa época não há mais a obrigação para as gentes do al-Andalus de cumprir com a Peregrinação porque não há a possibilidade de a fazer, ou seja, de chegar ao destino sem arriscar a sua vida ou os seus bens . . . Afigura-se que a Guerra Santa, cujos méritos são incontáveis, é mais meritória e a escolha está fora de questão.⁶⁶

Ibn Hamdin é da mesma opinião: “Para um andaluz ou habitante de um país vizinho apto a efectuar a peregrinação, é melhor que faça a Guerra Santa.”⁶⁷ A emissão destes documentos, em Córdoba, pode indiciar que a peregrinação, na perspectiva das autoridades, desviava para o exterior recursos humanos necessários à guerra, quer contra os cristãos, quer contra os reinos de taifa que resistiam à pressão almorávida.⁶⁸ Jocelyn Hendrickson adianta que “se a *jihad* era mais meritória do que o *haji*”, presume-se que as terras onde a *jihad* se encontrava activa, nomeadamente no al-Andalus, zona de fronteira em que o islão media forças com a cristandade, era mais digna de atenção do que Meca.⁶⁹ A esta perspectiva, podemos adicionar as necessidades de governação, que implicavam uma maior deslocação de quadros da administração entre as duas margens do estreito, o que justifica a manutenção de um nível de circulação muito próximo do registado em período das taifas, diferindo apenas na orientação de parte do fluxo.

64 Ibn Khallikan 1843, 3: 12-14; Marín 2010, 133-143.

65 Al-Wansharisi 1995, 66.

66 Al-Wansharisi 1995, 63.

67 Al-Wansharisi 1995, 65.

68 Sobre a progressão cristã na segunda metade do século XI e a política de *parias*, bem como a conquista almorávida das taifas e as primeiras dissensões internas, vide Viguera (1994, 125-127; 1992, 174-177, 180-186).

69 Hendrickson 2016, 181. A autora sublinha o papel legitimador que esta fátua, requerida por Ali b. Yusuf b. Tashfín, e feita “à medida” do emir, confere à governação almorávida (175-182).

O Anexo B assinala as cinco cidades mais procuradas pelos sábios do al-Andalus desde o emirado independente até ao domínio almorávida. Do gráfico foi excluída a multiplicidade de topónimos que, sobretudo nos séculos XI e XII, foram adicionados aos roteiros andaluzes. Resulta evidente o decréscimo na afluência aos principais destinos – Meca e Egipto – a partir do período de taifas. O corredor sírio-palestino e a Mesopotâmia são procurados, ainda que em número diminuto. A Ocidente, Cairuão sofre o impacto da crise causada pelas incursões dos Banu Hilal e dos Banu Sulaym na Ifríquia, ao passo que Ceuta começa a sua trajetória ascendente em época almorávida.⁷⁰

O final do século XI, que corresponde ao início do domínio almorávida na Península Ibérica, coincide com a Primeira Cruzada.⁷¹ Entre 1098 e 1099, cidades do corredor sírio-palestino caíram nas mãos dos Cruzados, ao mesmo tempo que o tráfego marítimo era afectado. Embarcações andaluzas foram requisitadas para o serviço militar, como o indica um mercador de nome Zikri, que, cerca de 1100, estando no Egipto em negócios, se queixa de que a embarcação na qual devia seguir para o al-Andalus tinha sido “completamente esvaziada sob ordem escrita do sultão”.⁷² Esta conjuntura leva a crer que a *jihad* em alternativa ao *hajj* como caminho para a salvação complementa uma tendência que se desenha no último quartel do século XI: a intermitência dos contactos com o Mediterrâneo oriental, com um menor afluxo aos centros urbanos tradicionais, acompanhada por um crescimento expressivo de Ceuta, no seguimento da intensificação dos contactos em época almorávida.

70 Ibn al-Khatib, 53. As incursões destas tribos beduínas deveu-se à proclamação de independência de al-Muizz b. Badis, governante da Ifríquia, face ao seu suserano fatímida al-Mustansir, que, como retaliação, instigou as tribos mencionadas a carregarem sobre a Ifríquia e sobre Cairuão, onde se encontrava a corte de al-Muizz. Sobre este tópico, vide Talbi 1997, 824-832.

71 France 2006.

72 Goitein 1973, 235-236.

Conclusão

A viagem é, desde a *Jabilyya*, um traço indelével da cultura árabe, que se manifesta no comércio caravaneiro, no nomadismo e na religiosidade, através da peregrinação a locais santos. Com o advento do islão, a peregrinação a Meca define-se como obrigatória para todo o muçulmano adulto e com possibilidades físicas e materiais de o fazer.

O *hajj* torna-se um marco na vida de qualquer muçulmano e possibilita a reunião, num mesmo espaço, de indivíduos de diferentes proveniências, ao mesmo tempo que permite a sublimação dos traços que lhes são comuns, reforçando a identidade colectiva. Ao regressar à comunidade de origem, o *hajji* dispõe de um capital de prestígio que aumenta o seu ascendente junto das populações e a capacidade de disseminar projectos alternativos de liderança e de sociedade. Neste sentido, a peregrinação a Meca fomenta também o surgimento de novas identidades locais e regionais, que podem conflitar com as pré-existentes.

O *hajj* é, simultaneamente, a prática da salvação. A peregrinação garante ao indivíduo a aproximação a Deus e a entrada no Paraíso. É exigido ao peregrino que faça o seu testamento, salde as suas dívidas, deixe meios para o sustento da sua família e adquira ou alugue uma boa montada. O abandono da indumentária e adornos na proximidade do santuário simboliza a abnegação face ao mundo terreno e a purificação necessária para estar na presença de Deus.

No que respeita aos peregrinos originários do al-Andalus, dispomos de informação respeitante ao *hajj* dos ulemas, concretizado no âmbito da *rihla* ou viagem em busca de conhecimento. *Hajj* e *rihla* apresentam-se como modalidades de viagem complementares ou mesmo sobrepostas.

É no século XI, no qual se inclui a *fitna*, a emergência dos reinos de taifas e a conquista almorávida, que se verifica uma redução daqueles que viajam para além do horizonte andaluz, bem como dos que realizam o *hajj*. A divisão do al-Andalus em pequenas unidades políticas possibilitou o desenvolvimento de centros culturais na órbita das novas cortes, que exercem atracção sobre os letrados, com Córdoba e Sevilha à cabeça. Também a vulgarização da licença

docente ou *jjaza* dispensa a longa deslocação até ao Cairo, a Meca ou a Bagdade, no sentido de obter acreditação por parte de mestres conceituados.

Se durante o período de *fitna* e taifas a diminuição da peregrinação ainda é pouco expressiva face ao período califal, a tendência acentua-se sob o domínio da dinastia berbere. Sob governação almorávida, a convocação de esforços para a *jihad* no al-Andalus desvia o esforço salvífico do *haji* para a Guerra Santa. A instabilidade das ligações marítimas para Oriente, associada à Primeira Cruzada também perturba a circulação para Oriente e fornece os argumentos teológicos para circunscrever a circulação ao Ocidente da *dar al-Islam*.

Apesar de a ligação ao Oriente – e a Meca em particular – resistir no período almorávida, os condicionalismos políticos levaram a que o Ocidente muçulmano se virasse para si mesmo em busca de soluções identitárias e salvíficas que dispensassem ou adiassem a peregrinação a Meca. Se, do ponto de vista de um andaluz, vários obstáculos exponenciados pela distância se levantavam à prossecução do *haji*, a sua concretização, maioritariamente no âmbito da *rihla*, favoreceu o aparecimento, sob o cálamo de Ibn al-Arabi, do género literário que consiste no relato desse périplo, no qual a descrição do *haji* é um dos elementos incontornáveis.

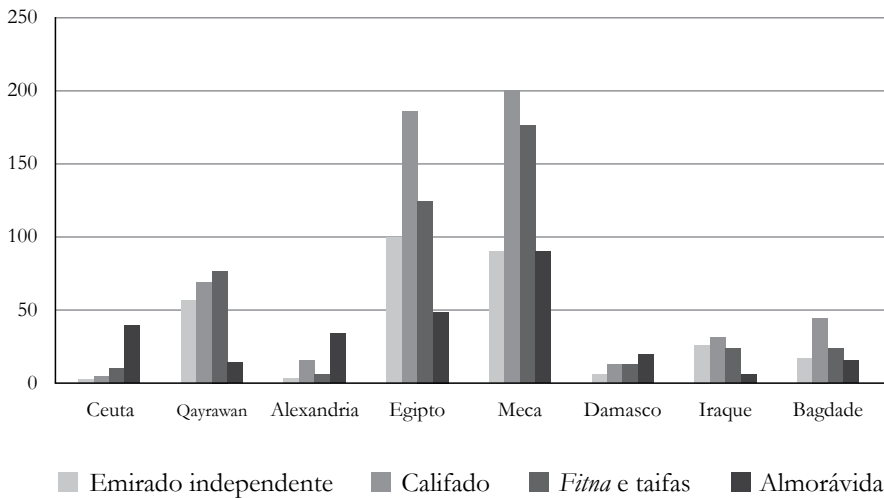
Anexo A

Visitas dos letrados andaluzes a locais exteriores ao al-Andalus
por período histórico-político (Ávila 2006-2020)

	Emirado independente 138 -316 (756-929)	Califado 316-399 (929-1009)	Fitna e taifas 399-479 (1009-1086)	Almorávida 479-541 (1086-1147)
Letrados	613	997	1131	1004
Visitas a locais fora do al-Andalus (excepto Meca)	335	631	381	351
Visitas a Meca	90	199	175	90
Visitas a locais fora do al-Andalus/ /N.º letrados	0,55	0,63	0,34	0,35
Visitas a Meca/ /N.º letrados	0,15	0,20	0,15	0,09

Anexo B

Principais locais visitados fora do al-Andalus, n.º de referências
para o conjunto dos períodos >50 (Ávila 2006-2020)



BIBLIOGRAFIA

- ʿAbd al-Wahid Al-Marrakushi. 1955. *Kitab al-Muʿjib fi Taljis Ajbar al-Magrib*, trans. Ambrosio Huici Miranda. *Lo Admirable en el Resumen de las Noticias del Magrib*. Tetuan: Editora Marroqui.
- Al-Bukhari. 1908. *El-Bokhâri. Les Traditions Islamiques*. Trans. O. Houdas. Vol. 3. Paris: Imprimerie Nationale.
- Ávila, María Luisa. 1997. “El género biográfico en al-Andalus.” In *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, ed. María Luisa Ávila et Manuela Marín. Vol. 8, 35-51. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- . 2002. “The Search for Knowledge: Andalusí Scholars and their Travels to the Islamic East.” In *Medieval Prosopography*, ed. Manuela Marín. Vol. 23, 125-140. Michigan: Western Michigan University.
- , coord. 2006-2020. *Prosopografía de los ulemas de al-Andalus*. Página electrónica. Escuela de Estudios Árabes/Consejo Superior de Investigaciones Científicas. URL: <https://www.eea.csic.es/pua/> [Acceso: 09.11.2020.]
- Eickelman, Dale F, et James P. Piscatori. 1990. “Social Theory in the Study of Muslim Societies.” In *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, eds. Dale F. Eickelman et James Piscatori, 3-28. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Fierro, M., J. Haremska, et A. Hernández López. 2012. “Al-Baji, Abu l-Walid.” In *Biblioteca de al-Andalus*, eds. Jorge Lirola Delgado et José Miguel Puerta Vilchez. Vol. 1, 233-43. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- Fórneas Besteiro, J. M., et Consejo de Redacción. 2004. “Ibn Di l-Nun, Abu l-Hasan.” In *Biblioteca de al-Andalus*, ed. Jorge Lirola Delgado et José Miguel Puerta Vilchez. Vol. 3, 63. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- Fórneas Besteiro, J. M., et A. Rodríguez Figueroa. 2006. “Ibn Lubbaj, Abu Muhammad.” In *Biblioteca de al-Andalus*, ed. Jorge Lirola Delgado. Vol. 4, 31-32. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- France, John. “First Crusade.” 2006. In *The Crusades. An Encyclopedia*, ed. Alan V. Murray. Vol. 2, 439-449. Santa Bárbara: ABC Clío.
- Al-Ghazali. 1975. “*The Book on the Secrets of Pilgrimage (Kitab 'Asrar al-Hajj) by Abu Hamid Muhammad al-Ghazali.*” Trans. Ibrahim Umar. Tese de mestrado. American University in Cairo. URL: <http://www.ghazali.org/books/hajj.pdf>. [Acceso: 06.11.2020.]
- Goitein, S. D. 1973. *Letters of Medieval Jewish Traders*. Princeton: Princeton University Press.
- Goldziher, I., et S. A. Bonebakker. 1986. “Idjaza.” In *The Encyclopaedia of Islam*, eds. B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat, et J. Schacht. Vol. 3, 1020-1022. Leiden: Brill.
- Hawting, G. R. 1993. “The Hajj in the Second Civil War.” In *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, ed. Ian Richard Netton, 31-42. Richmond: Curzon Press.
- Hendrickson, Jocelyn. 2016. “Prohibiting the Pilgrimage: Politics and Fiction in Mālikī ‘Fatwās.’” *Islamic Law and Society* 23 (3):161-238. Doi:10.1163/15685195-00233p01.
- Ibn Abi Zayd al-Qayrawani. 1993. *Compendio de derecho islámico [Risala fi-l-Fiqh]*. Trans. Jesús Riosalido. Madrid: Editorial Trotta.