

Trabalho de Graduação

Curso de Graduação em Geografia

**O MEDIEVO ÁRABE-MUÇULMANO NA CONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA DO  
PENSAMENTO GEOGRÁFICO - A GEOGRAFIA DAS RIHLAS**

Aluna: Thamiris Pascuotte

Prof.Dr. José Gilberto de Souza

Rio Claro (SP)

2025

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
Instituto de Geociências e Ciências Exatas  
Campus de Rio Claro

THAMIRIS PASCUOTTE

**O Medievo Árabe-muçulmano na Construção da História do Pensamento  
Geográfico - A Geografia das *Rihlas***

Trabalho de Graduação apresentado ao Instituto de  
Geociências e Ciências Exatas - Câmpus de Rio Claro,  
da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita  
Filho, para obtenção do grau de Bacharel e de  
Licenciatura em Geografia.

Rio Claro - SP

2025

P281m Pascuotte, Thamiris  
O medievo árabe-muçulmano na construção da história do  
pensamento geográfico : A geografia das Rihlas / Thamiris Pascuotte.  
-- Rio Claro, 2025  
79 p.

Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado e licenciatura -  
Geografia) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Instituto de  
Geociências e Ciências Exatas, Rio Claro  
Orientador: José Gilberto de Souza

1. Islamismo. 2. Escritos de viagem. 3. Idade média. I. Título.

THAMIRIS PASCUOTTE

**O Medievo Árabe-muçulmano na Construção da História do Pensamento  
Geográfico - A Geografia das *Rihlas***

Trabalho de Graduação apresentado ao Instituto de  
Geociências e Ciências Exatas - Câmpus de Rio Claro,  
da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita  
Filho, para obtenção do grau de Bacharel e de  
Licenciatura em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. José Gilberto de Souza.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. José Gilberto de Souza (orientador).

Prof. Dr. Tatiane Cristina Fernandes Basconi

Prof. Dr. Raquel Fulino de Souza

Rio Claro, 27 de novembro de 2025.

Documento assinado digitalmente  
 **THAMIRIS PASCUOTTE**  
Data: 05/01/2026 12:11:34-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Documento assinado digitalmente  
 **JOSE GILBERTO DE SOUZA**  
Data: 05/01/2026 12:48:03-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Assinatura da discente

Assinatura do orientador

Rio Claro - SP

2025

## AGRADECIMENTOS

Dedico esta seção ao agradecimento às pessoas que me apoiaram, tanto no processo de confecção deste trabalho, quanto ao longo do curso de Geografia. Essa jornada foi perpassada por diversos desafios, mas foi o apoio incondicional dos meus que permitiu com que sempre houvesse a máxima dedicação de minha parte. O apoio da dona Cássia, minha mãe, foi meu alicerce durante todo o curso. Entrei no curso de Geografia com 25 anos, já com uma formação superior, que, no entanto, não me satisfazia intelectualmente. Foi o apoio dela que fez com que eu me jogasse de corpo e alma no curso de Geografia. Agradeço, também, ao Emílio, meu amor, que também me apoiou nessa jornada e se manteve firme e paciente conforme eu confeccionava este trabalho, mesmo nas adversidades. Não foi um ano fácil para ele, mas ainda assim, ele se manteve como o meu ponto de calma e paz.

Agradeço também ao meu orientador, que não pensou duas vezes antes de mergulhar nesse tema comigo - tema novo à Geografia, em especial no campus de Rio Claro, onde não há laboratório ou grupo de trabalho/pesquisa abarcando o Oriente próximo, o que, sem dúvidas, dificultou nosso caminho. No entanto, o professor Dr. José Gilberto de Souza não titubeou ao aceitar a percorrer o caminho das *Rihlas* comigo. Se as *Rihlas* apresentam-se enquanto relatos das jornadas dos viajantes, este TCC se apresenta como uma jornada também. Uma jornada que resgata tanto minha inserção dentro do mundo árabe - que perpassa quem eu sou em diferentes dimensões; quanto uma jornada por este último ano. Um ano difícil, onde diversos percalços surgiram pelo caminho mas que, no entanto, não foram suficientes para que desistisse dessa *peregrinação*.

لما بدا يتثنى (أمان)  
حبي جماله ففتنى (أمان)  
أمرٌ ما بلحظة أسرنا  
غصن ثنى حين مال  
وعدي ويا حيرتي  
مالي رحيم شكوتي  
في الحب من لوعتي  
إلا ملك الجمال

“Quando meu amor apareceu caminhando com um andar balançante  
Sua beleza me encantou  
Algo capturou nossos corações num piscar de olhos  
Um galho dobrado uma vez inclinado  
Oh meu destino, meu dilema  
Ninguém responderá ao meu apelo  
Por me curar do meu ardor de amor.  
Exceto o Senhor da beleza.”

*Lamma Bada Yatathana* é um *muwashahat* (composição poética palaciana da Andaluzia medieval) considerado um dos mais famosos de sua época. Sua origem é incerta, mas acredita-se que seja de Ibn al-Khatib, do século XIV. *Lamma Bada* já foi interpretada por diversos cantores e cantoras célebres do mundo árabe, bem como amplamente dançada por bailarinas de danças orientais.

## RESUMO

O presente trabalho investiga as *Rihlas* (relatos de viagem do medievo árabe-muçulmano) como manifestações de uma geografia própria, anterior à sistematização ocidental da ciência geográfica. A pesquisa parte da crítica ao orientalismo e ao epistemicídio que marcaram a construção do saber moderno, propondo uma releitura das *Rihlas* à luz da categoria da paisagem, entendida como expressão ontológica das relações sociais, culturais e espirituais, resgatando a produção documental confeccionada no seio do Oriente Próximo. Com base no método materialista histórico-dialético, a análise concentra-se principalmente na *Rihla* de Ibn Battuta, buscando compreender como suas descrições revelam concepções de espaço e movimento que articulam fé, conhecimento e experiência. Os resultados indicam que as *Rihlas* expressam um modo próprio de racionalidade geográfica, capaz de ampliar a compreensão do conhecimento espacial para além do Ocidente, trazendo o Oriente para a História do Pensamento Geográfico.

Palavras-chave: Rihla; Ibn Battuta; Paisagem; História do Pensamento Geográfico; Análise de Conteúdo; Geografia do Islã; Islamismo; Orientalismo.

## ABSTRACT

This research investigates the *Rihlas* (travel narratives of the Arab-Muslim medieval world) as manifests of a distinct geography that precedes the Western systematization of the geographical science. The research stems from a critique of the Orientalism and epistemicide which marked the construction of modern knowledge, and proposes a reinterpretation of the *Rihlas* through the category of landscape - understood as the ontological expression of social, cultural, and spiritual relations - by reclaiming the documentary production developed within the Near East. Based on the historical-dialectical materialist method, the analysis focuses primarily on Ibn Battuta's *Rihla*, seeking to understand how his descriptions reveal conceptions of space and movement that intertwine faith, knowledge, and experience. The results indicate that the *Rihlas* express a distinctive mode of geographical rationality, capable of broadening the understanding of spatial knowledge beyond the West and bringing the Orient into the History of Geographical Thought.

Keywords: *Rihla*; Ibn Battuta; Landscape; History of Geographical Thought; Content Analysis; Geography of Islam; Islam; Orientalism.

## SUMÁRIO

|                                                                         |           |
|-------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1. Introdução</b>                                                    | <b>9</b>  |
| <b>2. A Paisagem enquanto categoria analítica</b>                       | <b>11</b> |
| 2.1 A paisagem em suas origens: etimologia, arte e filosofia            | 14        |
| 2.2. A paisagem na História do Pensamento Geográfico                    | 16        |
| 2.3. Paisagem e Ontologia: concretude, contradição e método             | 22        |
| 2.4. As <i>Rihlas</i> e a paisagem: entre materialidade e representação | 23        |
| <b>3. O Método e a metodologia da pesquisa</b>                          | <b>25</b> |
| 3.1. O caminho teórico: o método materialista histórico-dialético       | 26        |
| 3.2. Os procedimentos metodológicos                                     | 27        |
| 3.3. Os relatos de viagem como fonte documental                         | 28        |
| <b>4. Oriente e Ocidente</b>                                            | <b>30</b> |
| 4.1. Eixo 1                                                             | 31        |
| 4.2. Eixo 2                                                             | 33        |
| <b>5. Os deslocamentos</b>                                              | <b>35</b> |
| 5.1 A viagem como método ontológico                                     | 38        |
| <b>6. Ibn Battuta</b>                                                   | <b>41</b> |
| <b>7. Todos os caminhos levam à Meca</b>                                | <b>43</b> |
| 7.1. A análise documental                                               | 45        |
| <b>8. Resultados e discussão</b>                                        | <b>69</b> |
| <b>9. Conclusões e considerações finais</b>                             | <b>71</b> |
| <b>Bibliografia</b>                                                     | <b>72</b> |
| <b>Glossário</b>                                                        | <b>77</b> |

## 1. INTRODUÇÃO

Ao contrário do que imagina o senso-comum - fruto de falsas concepções construídas ao longo da historiografia ideologicamente utilitarista - o medievo não foi um período de nula produção cultural, política, artística, estética e até mesmo pré-científica. Entretanto, se essa ideia de “período escuro” ronda o imaginário popular em se tratando de Europa, o medievo árabe sofre de maneira ainda mais forte com isso, por inúmeras questões, que vão desde o fato de que nossa sociedade foi pautada em preceitos ocidentais, que, colhendo os frutos das cruzadas - que, para os árabes, não é tratada por tal palavra, e sim enquanto “invasões francas”, “invasões dos *franj*” (MAALOUF, 2023) - sempre propagou o oriente próximo e o norte da África enquanto uma terra *tomada* por religiosos que viviam a partir de um extremo obscurantismo, perdurando até os dias de hoje, onde nosso entendimento atual ainda é de que toda a região onde vivem tanto os povos árabes quanto outros povos originários, foi um lugar onde nada se produziu em termos de ciência, de artes, de cultura, política, entre outras formas teleológicas de produção intelectual da humanidade - o que Said (2007) chamou de *orientalismo*.

Hoje, sabemos que essas cruzadas foram empreendidas com objetivos muito claros, onde a *reconquista religiosa* era apenas um pretexto para que os impérios ocidentais conseguissem expandir seus territórios - movimento ideológico que começou há quase mil anos e que nunca terminou de fato, basta observarmos os diversos eventos que tomaram o século XX, como o general Edmund Allenby, ao conquistar a Palestina dos Otomanos em 1917, proferindo os dizeres de que “somente hoje as cruzadas chegam ao fim!”, ou mesmo as diversas ocupações imperialistas na África e na Ásia.

Entretanto, ainda que saibamos desses pormenores ao analisarmos as condições materiais e históricas em que se deram as cruzadas, há uma questão que pouco fora iluminada: a de quê o medievo árabe-muçulmano, ao contrário do que se pensa, foi uma época extremamente rica em termos de produções culturais, fortemente documentada, que podem, ainda hoje, nos ajudar a entender como se deu a construção epistemológica de diversos campos científicos atuais.

A presente pesquisa buscará, assim, trazer luz à tal questão, apresentando as *Rihlas* árabes enquanto uma prática socioespacial do medievo árabe-muçulmano, que consolida uma cartografia e ou uma geografia árabe, anterioranterior à sistematização ocidental da Geografia,

o que permitirá refletir sobre a possibilidade de uma nova construção da História do Pensamento Geográfico.

A religião islâmica encoraja seus fiéis a realizarem quatro tipos principais de viagens ao longo de sua vida terrena: a *hijra* (migração), ou hégira, cujo o indivíduo parte de terras não-muçulmanas (dar-Al-Kufr) para terras muçulmanas (dar-Al-Arab/Dar-Al-Islam); a *hajj*, que é a peregrinação à Meca; a *ziyarat*, que é a visita aos lugares sagrados; e por último - e mais importante para a presente pesquisa - a *al-rihla*, que se traduz em uma viagem com dois fins: de espalhar a palavra do Islam e de buscar conhecimento sobre as demais regiões (MOHAMMED, 2011). Rihla significa “jornada” em árabe. As *Rihlas* são, portanto, relatos de viagem do medievo árabe-muçulmano onde os viajantes (*ar-Rāḥilu fīar-Riḥlāt* - “o viajante das Rihlas”), em suas jornadas, traziam ricos detalhes sobre diversas categorias (ou seja, formas de vida do ser social) que permeavam a Geografia islamo-medieval, como cidades, costumes, hierarquias sociais, costumes, culturas, mercados e, sobretudo, a fé enquanto um dos principais pilares estruturantes dessa organização social.

As *Rihlas* foram produzidas em um contexto histórico onde o medievo árabe-muçulmano encontrava-se em plena opulência de ideias, de produções de conhecimento - até mesmo científica, mesmo que a sistematização da ciência através de seus paradigmas só tenha ocorrido séculos mais tarde na Europa -, de realização do espaço das cidades, de trocas comerciais e culturais. Enquanto a Europa, fragmentada política e organizacionalmente em feudos espaçados e a partir de um modo de vida ruralizado, apresentava pouca mobilidade social e de deslocamento, as cidades e territórios árabes despontavam enquanto centros de produção intelectual, onde as viagens eram valorizadas.

As peregrinações e as viagens tiveram um grande papel na construção do homem medieval, tanto no oriente quanto no ocidente, envolvendo diversas motivações (AQUINO, 2016). Ainda que na idade média europeia esses deslocamentos tivessem sido mais tímidos e curtos, especialmente na alta idade média, fruto dessa ruralização do cidadão medieval, eles também se faziam presentes como experiências sociais, culturais, por sua vez, socioespaciais do *homo viator* (CASTRO, 2019). Já para o árabe medieval, esses deslocamentos, sejam pela *hajj*, pela *hijra*, pela *ziyarat* ou pelas *rihlas*, eram extremamente presentes na concepção social de ser (*ethos*) do muçulmano da idade média., fazendo parte de sua cosmologia e da totalidade de suas relações sociais. A diferença também paira na forma como o conhecimento espacial era produzido nas *Rihlas*. Nelas, o sujeito viajante é parte integrante da produção desse espaço apreendido, sendo o sujeito social dessas relações. Assim como as cidades, o comércio, os arranjos da vida social, as hierarquias e tensionamentos etc, são categorias

reveladoras desse espaço, o viajante muçulmano também o é, pois a viagem é uma das formas de ser do sujeito social inserido neste contexto histórico. Assim, não separa-se sujeito de objeto.

Essa unidade entre o ser sensível e o mundo que apreende, expressa uma forma de racionalidade que é anterior à cisão entre sujeito e objeto, inaugurada no Renascimento. Ao enquadrar (no sentido de *tornar quadro*) a natureza como imagem externa ao observador, a perspectiva renascentista institui essa separação, não somente no campo artístico, mas enquanto paradigma de uma nova visão de mundo que se inaugurava enquanto pensamento totalizante da época. Essa separação entre quem observa e aquilo que é observado estabeleceu as bases de uma objetividade científica que se pretendia neutra, mas que, na verdade, representava uma forma histórica de distanciamento. Enquanto isso, o pensamento árabe-muçulmano medieval produzia uma geografia em que o sujeito e objeto se entrelaçavam, indissociavelmente, mediados pela categoria da paisagem.

É a partir da categoria dessa categoria, portanto, munida de seu viés ontológico, que perceberemos as formas nas quais o espaço é compreendido nas *Rihlas*, vivido e narrado pelos viajantes muçulmanos. Mais do que cenário contemplativo, a paisagem aqui é entendida como expressão material e simbólica das relações sociais, econômicas, culturais e religiosas que compunham o medievo islâmico. Trata-se, portanto, de um entendimento da paisagem não como imagem, mas como síntese da realidade concreta.

Dessa forma, o presente trabalho de conclusão de curso investiga as *Rihlas* como expressões de uma geografia própria, anterior à sistematização ocidental da ciência geográfica. Com isso, orienta-se no sentido de responder às seguintes questões: podemos assumir sua contribuição para a sistematização da História do Pensamento Geográfico, uma vez que estas se traduzem nessas expressões geográficas? E, independente da confirmação ou da objeção, devemos separar essa História do Pensamento Geográfico entre Oriente e Ocidente, já que, quando estudamos a estruturação desse pensamento, focamos em autores e escolas ocidentais? Busca-se, assim, compreender a produção do espaço islâmico-medieval como forma legítima de racionalidade geográfica, tendo as *Rihlas* enquanto expressão das práticas socioespaciais que articulam fé, conhecimento e movimento, revelando uma Geografia que, embora pré-sistemática, expressa tal racionalidade espacial de maneira complexa.

---

## 2. A PAISAGEM ENQUANTO CATEGORIA ANALÍTICA

### *A paisagem e seus múltiplos sentidos: da estética à ontologia*

Trabalhar com a categoria analítica da paisagem não é tarefa fácil, especialmente porque, historicamente, ela tem ocupado um lugar ambíguo no pensamento geográfico. Das duas à uma: ou tal categoria é deixada de lado, muitas vezes relegada a um segundo plano, conferindo-lhe um status menor frente a outras categorias, como espaço e território, num movimento de abandono epistemológico, evidente sobretudo a partir da virada quantitativa-teórica e posteriormente crítica da Ciência Geográfica; ou então, em consequência dessa inferiorização, à ela é dada uma vestimenta de categoria puramente estética, que não trabalharia, supostamente, as relações sociais de fato. Esse movimento de renegar a paisagem foi se tornando, ao longo do século XX, quase uma totalidade, onde viu-se emergir nos trabalhos acadêmicos maior predileção pelas demais categorias, conferindo à Paisagem um suposto limite teórico e epistemológico.

Ao reduzir a paisagem à aparência sensível e atribuir-lhe o caráter de “falsa consciência”, a Geografia Crítica reproduz, muitas vezes, uma leitura empobrecida do marxismo, incapaz de apreender o movimento dialético entre aparência e essência (FULINO; SOUZA, 2016). É imperativo dizer, no entanto, que a presente pesquisa busca superar tal impasse e recuperar a densidade da paisagem como categoria de análise. A partir de um viés ontológico (FULINO, SOUZA, 2016), compreenderemos a paisagem como parte constitutiva da realidade concreta, expressão material das relações sociais historicamente produzidas. Não se trata, portanto, de resgatar um sentido meramente estético, mas de evidenciar o seu papel no entrelaçamento do vivido, do simbólico e do material. Esse resgate será trabalhado adiante, ainda no presente capítulo.

Trabalharemos, assim, neste capítulo, num primeiro momento, as diferentes concepções que a Paisagem tem, desde suas significações mais comuns e cotidianas (dotadas, porém, de extrema importância), passando pela sua trajetória na literatura e na arte - onde esta alçou grandes voos - até o seu papel na história da filosofia e da estética, com destaque para a reflexão kantiana sobre o juízo de gosto e o sublime (KANT, 1974), assim como para a noção medieval de *Landschaft*, que já vinculava a paisagem ao espaço vivido e ordenado socialmente. De acordo com Vitte:

“A categoria paisagem permite-nos refletir de um lado, sobre as bases de fundamentação do conhecimento geográfico como projeto da modernidade. Por outro lado, ela insere-se no debate sobre a complexidade da abordagem integrada

entre a natureza e a cultura nas ciências sociais. Uma reflexão sobre o conceito de paisagem remete-nos a discussão sobre o olhar geográfico e sobre a formação das bases constitutivas da cognição, assim como a construção do/no imaginário coletivo da paisagem enquanto elemento de articulação do processo de pertencimento do ator social à um determinado lugar. Assim, a paisagem emerge na análise geográfica carregada de simbolismo, sendo responsável pela constituição do imaginário social que atua na condução da ação dos atores sociais, ao mesmo tempo em que mediatiza a representação do território por estes mesmos atores. Neste sentido, a paisagem como categoria social é construída pelo imaginário coletivo, historicamente determinado, que lhe atribui uma determinada função social.” (VITTE, 2007)

Em um segundo momento, discutiremos os movimentos e formulações que a categoria paisagem percorreu durante a concepção da História do Pensamento Geográfico, a fim de compreender como sua conceituação se transformou nas diferentes escolas e pressupostos teóricos. Mais do que mapear definições, trata-se de identificar os deslocamentos de sentido que a paisagem sofreu em cada contexto, revelando os debates e tensões que a constituem como conceito. Neste sentido, nos aproximaremos de um resgate histórico, que não ousa, porém, esgotar todas as significações dadas à paisagem ao longo de sua trajetória no Pensamento Geográfico - seria inviável caminharmos nessa direção, dada a multiplicidade de recortes e autores -, mas sim construir um panorama que permita situar nossa pesquisa no interior desse campo de disputas.

No terceiro passo, avançaremos para a reflexão que se coloca como ponto de partida para a presente investigação: a paisagem concebida a partir de valores ontológicos. Este momento dialoga com o primeiro, na medida em que busca resgatar a densidade concreta da paisagem, afastando-nos da leitura que a restringe ao plano estético e aproximando-nos do conceito marxiano-lucasiano de realidade. Nesse sentido, retomaremos a ideia de que a paisagem expressa a “concretude do concreto” (FULINO, SOUZA, 2016), ou seja, revela em sua materialidade a síntese das relações sociais.

Por fim, no quarto e último momento, justificaremos a escolha epistemológica e metodológica que orienta esta pesquisa: por que a paisagem, entre tantas categorias disponíveis na Geografia, é aquela que nos permite compreender melhor as *Rihlas*? Argumentaremos que a paisagem oferece uma chave privilegiada de leitura porque articula dimensões materiais e simbólicas, unindo o espaço vivido às formas de representação, movimento central para apreender a riqueza dos relatos de viagem. Assim, os parágrafos finais deste capítulo serão dedicados a evidenciar a pertinência da Paisagem como categoria analítica fundamental para este trabalho.

## **2.1. A paisagem em suas origens: etimologia, arte e filosofia**

Resgatar a Paisagem, seja enquanto conceito, enquanto categoria, ou enquanto verbete, exige escolhas metodológicas, porque a noção de Paisagem é ampla e historicamente variável. Propõe-se, então, peregrinar por dois itinerários complementares: primeiro, um resgate etimológico que mostre como a palavra foi construída e deslocada nas diferentes línguas; segundo, um resgate conceitual que situe a emergência da paisagem nas tradições intelectuais, que a nomearam e transformaram. Em ambos percursos, o recorte histórico será necessário enquanto método para validarmos o caminho percorrido pela categoria.

Ao abordamos a Paisagem, torna-se necessário um retorno preliminar à etimologia do termo, não, porém, em busca de uma suposta verdade universal e primordial - uma vez que a língua e a linguagem (a *langue* e a *parole* de Saussure) devem ser compreendidas enquanto um sistema social e coletivo, produto histórico das relações sociais, e não um sistema abstrato e neutro (KOGAWA, 2011). Tal recuo permite evitar definições arbitrárias ou distantes do percurso histórico da palavra, preservando um vínculo entre a linguagem e as condições concretas que a originaram.

A palavra “paisagem” deriva do francês *paysage*, de *pays* (“país” - não o termo atual, mas enquanto a ideia de “terra”), que, por sua vez, remete ao latim *pagus*, com o significado de “campo”, “distrito” ou “zona rural”. A sufixação latina *-aticum* a transformou em *-age* no francês e *-agem* no português, indicando estado, ação ou qualidade. Dessa mesma radicalidade, originou-se a ideia de *paganus* (“rural”, “camponês”), que, em virtude da urbanização da religião na Antiguidade, tornou-se sinônimo de “ímpio”, não cristão. É evidente, portanto, que, neste primeiro momento, a Paisagem se formou no campo das significações e significados enquanto algo associado ao rural, fora da cidade e da ordem política (GONÇALVES, 2015).

Em paralelo, no grego antigo, encontramos *págos* (πάγος), designando colina rochosa ou cume, sugerindo, igualmente, um espaço exterior, natural e não urbano. Assim, tanto no latim quanto no grego, é aferível uma dicotomia entre campo/natureza e cidade/civilização. Diferente de termos como *regio* (origem etimológica que estaríamos percorrendo caso nossa categoria de análise fosse a *região*, de *regere*, governar) ou *civitas* (cidade) a paisagem nasce como referência ao que está descolado do espaço político-administrativo, surgindo no campo semântico do “não-domado”, do exterior. Com o tempo, porém, a palavra ganhou novos sentidos e concepções.

Se tanto a etimologia grega quanto a latina vinculam a paisagem ao mundo rural e extra à cidade, é na Idade Média que emerge o termo alemão *Landschaft*, designando territórios de dimensões médias habitadas por comunidades locais. Entendemos nesse

momento histórico, então, a acepção da paisagem não enquanto um conceito científico, mas como uma experiência histórica pautada em múltiplos campos: o jurídico-territorial, onde se desenvolviam formas de vidas específicas (MAXIMIANO, 2004), com limites de vizinhança bem definidos. Esse sentido, mais objetivo e *geopolítico* (sem correremos o risco de ser anacrônicos), marca uma diferença importante em relação às línguas latinas, em que “paisagem” se aproxima tanto da imagem artística quanto do recorte visual de um território (DONADIEU; PÉRIGORD, 2007 apud FULINO; SOUZA, 2016, p. 131).

Além da noção jurídico-territorial em que o *Landschaft* se ancorou, há também o campo estético no Renascimento, como na cartografia e na pintura; o campo filosófico, com a separação sujeito-objeto e as reflexões críticas de Kant e dos neokantianos. Em cada um desses momentos, a paisagem é tratada ora como organização normativa jurídica (o que aproxima o conceito de *Landschaft* de Território, guardadas as diferenças), ora como quadro contemplativo, ora como problema epistemológico. Esse trajeto revela que a paisagem nunca foi apenas um dado metafísico, mas uma *representação* das contradições do movimento do real.

No Renascimento, a noção de *paesaggio* ganhou força no campo pictórico, das representações, articulando técnicas de perspectiva, profundidade e extensão. Essa tradição pictórica inaugura a paisagem como imagem estética e reforça sua dimensão contemplativa. Essa técnica da perspectiva permite enquadrar a realidade organizada em uma profundidade externa ao sujeito que contempla a cena. Segundo Pinheiro Neto (2017), essa operação estética não apenas inova a arte, mas inaugura, por sua vez, pressupostos metodológicos modernos onde há a cisão entre sujeito e objeto. Nesse novo olhar renascentista que descola o observador e o põe distante do que vê, a paisagem se torna aquilo que é visto, dentro do campo do observável. Essa separação do sujeito de seu objeto é fundamental para a ciência moderna, que buscará justamente esse distanciamento e objetividade no tratamento da natureza. A paisagem, nesse sentido, deixa de ser a normativa geométrica ou o espaço da experiência imediata (como ainda sugeria o *Landschaft* medieval) e passa a ser imagem, recorte visual, representação exterior à consciência do sujeito (PINHEIRO NETO, 2017).

Esse novo olhar renascentista pressupõe uma **cisão entre sujeito e objeto**: o observador é colocado diante do que vê, e a paisagem se torna aquilo que é visto (aparência). Essa separação é fundamental para a ciência moderna, que irá buscar distanciamento e objetividade no tratamento da natureza. A paisagem, nesse sentido, deixa de ser território vivido ou espaço de experiência imediata (como ainda sugeria o *Landschaft* medieval) e passa a ser imagem, recorte visual, representação exterior à consciência do sujeito (PINHEIRO

NETO, 2014). O risco, contudo, é a redução da paisagem à aparência, um cenário imóvel, antecipando uma ciência da paisagem que se alimenta tanto da arte quanto da objetividade (FULINO; SOUZA, 2016; BESSE, 2006).

É nesse ponto que Kant inscreve uma virada nessa relação entre sujeito e objeto e promove novos contornos com suas proposições em *Crítica da Faculdade do Juízo* (KANT, 1974), onde a paisagem não é apenas um objeto dado, mas experiência estética do sujeito, articulado pela faculdade de julgar, ainda que sem um conceito determinado. A paisagem, nesse horizonte, não é apenas uma exterioridade, mas mediação sensível entre o sujeito e o mundo. Esse horizonte kantiano abre caminho para Alexander Von Humboldt, que unirá observação empírica e sensibilidade estética numa mesma ciência da natureza (SILVEIRA, 2012). Ao mesmo tempo em que a concepção humboldtiana conserva a sensibilidade estética do olhar renascentista, inscreve a paisagem no campo da ciência, concebendo-a como totalidade de fenômenos naturais interconectados. É Augustin Berque quem retomará essa herança para questionar a própria separação entre sujeito e objeto, destacando que a paisagem não pode ser tida apenas como exterioridade, mas mediação entre o humano e o mundo. Nesse percurso, vê-se como o gesto renascentista de enquadrar (sem trocadilhos) a natureza inaugura um processo que chega até a Geografia contemporânea.

## **2.2. A paisagem na História do Pensamento Geográfico**

O que se apresenta a seguir é uma tímida tentativa de sintetizar brevemente o caminho em que a categoria percorreu na História do Pensamento Geográfico. “Tímido” caracterizando o substantivo “tentativa” pois não intenciona-se aqui perpassar os pormenores de cada transformação que a paisagem sofreu - autores dedicaram obras inteiras a isso-, mas contemplar como as diferentes escolas e correntes contribuíram para o debate conceitual e epistemológico.

Ora, o que vimos até aqui foi como a Paisagem foi trabalhada em momentos pré-científicos, onde a Geografia ainda não havia passado pela sua sistematização. No mundo antigo, os chamados geógrafos trabalharam desde com a produção de mapas rudimentares, com registros de rios, campos agrícolas e fronteiras administrativas, como o Mapa de Nippur (Babilônia, 1.200 a.C.). No mundo grego, considerado por muitos como o berço da reflexão filosófica do campo da Geografia, diversos mapas e elementos cartografados e descritivos foram confeccionados, inclusive cunhando o termo *Geographia* (descrição da Terra) por Estrabão, no século I antes de Cristo.

Na Idade Média europeia, a Geografia foi pautada em laços profundamente estreitos entre a produção do conhecimento e a Igreja, onde, devido à organização social feudal ser de caráter rural, as unidades territoriais obedeciam à lógica de produção do espaço voltada para o feudo. Como mencionado, o *Landschaft* surge enquanto conceito para dar um corpo jurídico-conceitual a essa ideia.

No medievo árabe-muçulmano, porém (campo de investigação da presente pesquisa), a produção pré-científica (entende-se aqui “pré-sistematização da ciência”) foi extremamente rica. É nesse período que o geógrafo árabe Muhammad Al-Idrisi confecciona o famoso *Kitab Nuzhat Al-mushtāq fi ikhtirāq al-āfāq*, popularmente conhecido como *Kitab de Idrisi* (*Kitab* significa livro em árabe) ou *Tábula Rogeriana*, documento riquíssimo contendo cerca de setenta mapas-múndi, bem como diversas descrições sobre as paisagens observadas e cartografadas. Alguns séculos mais tarde, Ibn Battutta percorrerá o mundo árabe compondo suas *Rihlas*. É através desses diários de viagem que o marroquino trará relatos sobre os lugares visitados, apresentando os diversos costumes, descrições naturais do meio, descrições urbanas sobre a organização social da vida nas cidades etc. Esses relatos (extremamente ricos em detalhes) nos apresentam uma forma de contribuição para a episteme geográfica (ainda que Ibn Battutta e os demais viajantes e escritores das *Rihlas* não fossem necessariamente geógrafos) nesse momento pré-sistematização.

Com as grandes navegações e o início do Renascimento, cresce o interesse europeu em mapas e descritivos mais precisos, marcando a ruptura com a visão medieval (europeia) simbólica da Terra. Na passagem do Renascimento para o Iluminismo, a produção do conhecimento atravessou uma verdadeira revolução, marcada pelo que hoje chamamos de Revolução Científica. A matematização da natureza, defendida por Galileu Galilei, a racionalização cartesiana com a separação sujeito-objeto e a formulação das leis universais por Isaac Newton instauraram uma nova forma de compreender o mundo. Nesse contexto, a Geografia, ainda em processo de se afirmar como ciência, passa a dialogar com esse espírito moderno: a realidade deixa de ser apenas representada estética ou simbolicamente e passa a ser vista como objeto passível de medida, cálculo e explicação causal. Assim, mais do que uma disciplina isolada, a Geografia participava do movimento mais amplo de fundação da ciência moderna, cuja sistematização metodológica abriria caminho, séculos mais tarde, para sua própria constituição científica com Humboldt e Ritter

Essa consolidação da Geografia enquanto ciência (cunhada como Geografia moderna) trouxe à paisagem um papel central. Humboldt (1769 - 1859) articulou a análise das paisagens naturais por meio da *Geografia das Plantas*, relacionando a vegetação com fatores

inorgânicos e com a ação humana. Sua visão holística da Terra fez da paisagem uma unidade de síntese, integrando natureza e sociedade. Ritter (1779 - 1859), por sua vez, desenvolveu o método comparativo, baseado na *corografia*, que partia da descrição das paisagens para identificar regularidades e individualidades regionais, transformando o mosaico de paisagens em uma ordem explicativa mais ampla. De acordo com Moreira:

“O ponto de referência é a corografia, que Ritter vai transformar no que chama de método comparativo. A visão corográfica parte da noção do recorte paisagístico que materializa a arrumação da superfície terrestre numa ordem de classificação taxonômica ao tempo que propicia ao geógrafo organizar sua descrição. Ritter extrairá daí o princípio do método. Tratava-se de tirar a Geografia do estágio meramente taxonômico e descritivo em que se encontrava para elevá-la.” (MOREIRA, 2017)

A paisagem ratzeliana (1844 - 1904) será marcada pelo que o geógrafo cunhou como *determinismo*, vinculada a uma leitura naturalista. A vida social seria conduzida pela natureza, que seria a condicionante fundamental para a organização das formas culturais e políticas dos povos, em sua concepção. É imperativo dizer que a Geografia ratzeliana não elaborou, sistematicamente, um conceito para a Paisagem: Ratzel a entendia como a manifestação visível dessa relação causal entre a natureza e a vida social, no qual a diversidade dessa paisagem enquanto meio natural determinaria o espaço geográfico. É perceptível aqui o caráter empírico que a paisagem toma, tornando-se um indício da adaptação dos grupos humanos ao meio.

Nesse sentido, é fundamental destacar a proximidade conceitual entre região e paisagem, pois ambas categorias se entrelaçam na tentativa de apreender a singularidade do espaço geográfico. Enquanto a paisagem manifestava a materialidade visível das relações entre sociedade e natureza, a região operava como um recorte que integrava e organizava essas paisagens em unidades dotadas de coerência interna. No determinismo ratzeliano, a paisagem surgia como expressão empírica das condições naturais que, por sua vez, definiam os contornos regionais da vida social. Já no possibilismo vidaliano, a região passa a ser compreendida a partir da diversidade dos gêneros de vida, que se materializam e encontram expressão justamente nas paisagens. Assim, longe de serem categorias estanques, região e paisagem se constituem mutuamente: a primeira confere inteligibilidade e articulação às segundas, enquanto estas fornecem a concretude empírica que sustenta a individualidade da região.

É no mosaico das paisagens da França que Paul Vidal de La Blache (1845 - 1918) buscará a identificação das individualidades das regiões (MOREIRA, 2017), onde cada região

seria dotada de uma peculiaridade que daria corpo à identidade e personalidade francesa, o que desembocará na ideia de *possibilismo*, que se diferenciaria do determinismo ratzieliano, onde, neste, a natureza impõe condições inescapáveis ao homem; enquanto noutro a natureza oferece condições que o homem seleciona e transforma segundo sua organização social, cultural e histórica. Há, nesse campo, o debate acadêmico que visa entender se essa diferença entre determinismo e possibilismo é realmente tão rígida, com autores como Santos (1996) e Gomes (1996).

“A história da geografia costuma apresentar o determinismo e o possibilismo como fases sucessivas e opostas. Essa simplificação, ainda útil no plano didático, perde consistência quando examinamos os textos originais, pois em nenhum dos dois casos se trata de sistemas fechados ou coerentes no sentido estrito.” (GOMES, 1996)

Não nos prenderemos nesse debate, uma vez que, partilhando o mesmo horizonte epistemológico (SANTOS, 1996) ou não, ambas ancoraram na paisagem, ainda que de maneira não sistematizada, uma expressão empírica dessa relação entre sociedade e natureza. Nesse sentido, ainda que não enquanto categoria analítica autônoma, a paisagem constituía o terreno comum em que essas correntes projetavam suas interpretações sobre a relação homem-meio.

No contexto da Geografia Regional francesa, Paul Vidal de La Blache (1845 - 1918) retomou a noção de individualidade das regiões, mas deu um passo além ao valorizar a paisagem como expressão da relação entre o meio e os *gêneros de vida*. Para ele, a diversidade paisagística francesa refletia a identidade nacional. De acordo com MOREIRA:

“Visando realizar essa encomenda nos termos de sua demanda, Vidal de La Blache vai buscar no mosaico das paisagens da França o plano (“quadro”) da referência do seu estudo, tomando como ponto de partida a base geológica – a Geologia era ainda vista como uma história natural contada a partir dos acamamentos do terreno – para sustentação do seu discurso identitário. Surge, assim, a noção de uma diversidade de regiões, cada qual dotada de uma face singular na sua peculiaridade e cujo fundo histórico natural comum se convertia numa identidade e personalidade nacional da França.” (MOREIRA, 2017)

A tradição alemã, por outro lado, manteve forte vínculo com a análise morfológica. Geógrafos como Passarge e Schlüter viam a paisagem como forma resultante de processos naturais, defendendo uma abordagem genética e funcional. Já Hettner, embora idiográfico, via na paisagem a expressão das diferenças regionais e buscava interpretá-la a partir das dinâmicas complexas, recusando-se a reduzi-la a mero inventário descritivo. Como revela Gomes (2008) sobre o caráter idiográfico da paisagem:

“Para Hettner, a geografia era uma ciência idiográfica, visto que ela estudava o espaço terrestre e este é diferenciado não regular e único em cada paisagem. Assim, para ele a geografia é a ciência da superfície terrestre segundo suas diferenças regionais (Cf. Mendoza p.73). A geografia não deve no entanto se ocupar unicamente apenas em descrever as diferentes paisagens como um longo inventário de formas regionais é necessário interpretar estas formas como resultado de uma dinâmica complexa. Este ponto foi o núcleo de uma controvérsia com outros geógrafos alemães da época principalmente com Passarge e Schlutter que acreditavam que as paisagens deveriam ser analisadas através de seus aspectos formais seguindo uma morfologia atribuída a padrões genéticos e funcionais. Neste último ponto de vista poder-se-ia encontrar regras gerais padrões de classificação e desta forma um certo nível de generalização na perspectiva corológica de Hettner dificilmente a geografia poderia estabelecer estes padrões de generalização. O princípio da diferenciação diárias conduz irremediavelmente a estabelecer conhecimento regional como produto supremo do conhecimento geográfico.”  
Gomes (2008)

Este debate revelou a tensão entre explicações naturalistas e compreensões históricas do “quadro” da paisagem.

Com a virada epistemológica da Geografia Teorético-Quantitativa, a partir dos anos 1950, a paisagem perde centralidade. O espaço, pensando como categoria abstrata e matematizável torna-se o novo conceito-chave. Os modelos estatísticos e o raciocínio hipotético-dedutivo reduziram a paisagem a um papel secundário, quase residual, enquanto a região passou a ser vista apenas como recorte estatístico de unidades espaciais. Essa mudança reflete a influência do positivismo e do endurecimento epistemológico do campo científico, incluindo na ciência geográfica.

Tampouco será a Geografia Crítica, nas décadas de 1970 e 1980, ancoradas no materialismo histórico-dialético, que irá recuperar a paisagem como categoria central. Entendido como *locus* da reprodução social - e articulado à noção de formação socioespacial-, o foco analítico passará a constar sob o *espaço*. Aqui, a paisagem é relegada a um estatuto secundário, acusada de uma “falsa consciência”, que, supostamente, não daria conta de revelar o movimento real das relações de produção, evidenciando, muitas vezes, uma leitura empobrecida do marxismo vulgar (FULINO, SOUZA, 2016). Registra-se aqui, novamente, o “categoricídio” (valendo-nos de um neologismo) da paisagem em favor de categorias como o espaço e território. É a partir desse apagamento da paisagem e da cisão entre o *estético* e o *ontológico*, promovido pela Geografia Crítica, que esta será rebaixada como categoria menor dentro do pensamento geográfico.

Paralelamente, será com o surgimento da concepção Humanista e Cultural que, em contrapartida, vai promover a revalorização da paisagem, ancoradas pela fenomenologia e pelo existencialismo. É na fenomenologia, enquanto epistemologia, que, inserida enquanto categoria analítica, a paisagem ganhará contornos que valorizam a descrição subjetiva do

sujeito, tomando-a enquanto aquilo que se revela à consciência no ato perceptivo. A fenomenologia propõe compreender a paisagem em sua dimensão existencial, mediada pela relação entre o sujeito e o mundo, constituindo-se como dado sensível e mediado pela experiência do sujeito. Enquanto categoria, ela passará a orientar a análise mais como um fenômeno do que enquanto a “coisa em si”. Trocando os termos, ela atuará enquanto expressão das relações materiais junto da vivência humana, promovendo uma espécie de retorno da paisagem enquanto reveladora da constituição do *lugar*.

A fenomenologia propõe compreender a paisagem em sua dimensão existencial, constituindo-se, simultaneamente, como dado palpável e como experiência. Assim, ao ser tomada como categoria analítica, a paisagem passa a ser entendida menos como uma “coisa em si” e mais como fenômeno, ou seja, como expressão de significados que emergem da relação entre a materialidade e a vivência humana, abrindo caminho para interpretações que resgatem os sentidos, a memória e a afetividade vinculadas ao lugar. Autores como Yi-Fu Tuan (1979) enfatizaram o *espaço vivido*, no qual a paisagem é percebida não apenas como forma física, mas como dimensão sensível e subjetiva da vida cotidiana.

No que se refere à dicotomização da Geografia, a paisagem também será ressignificada no campo da Geografia Física. Carl Troll, com a *Geoecologia da Paisagem*, trará uma leitura sistêmica que articula temas como relevo, clima, vegetação e ação humana integradas no quadro da paisagem enquanto arranjo desse sistema (VITTE, 2007). No Brasil, é Aziz Ab’Saber quem trará enorme contribuição ao pensar as paisagens como sínteses dinâmicas, um quadro gerado pela interação de fatores geomorfológicos, climáticos e biogeográficos, em diálogo com a presença humana. De acordo com Vitte (2007),

“No Brasil, a maior contribuição aos estudos sobre as paisagens naturais foi de Ab’Saber, (AB’SABER, 1969) que promoveu uma renovação metodológica e instrumental nas pesquisas geomorfológicas desenvolvidas no território nacional. Recuperando o conceito de fisiologia da paisagem, Ab’Saber compreendeu a paisagem como sendo o resultado de uma relação entre os processos passados e os atuais. Assim, os processos passados foram os responsáveis pela compartimentação regional da superfície, enquanto que os processos atuais respondem pela dinâmica atual das paisagens.”

Essas abordagens reforçam a paisagem enquanto categoria complexa e, ainda que renegada a partir da virada quantitativa-teorética, uma categoria em disputa.

### **2.3. Paisagem e ontologia: concretude, contradição e método**

A ontologia, em seu sentido filosófico, é o campo que se ocupa do estudo do ser (*ontos* - ser + *logos* - estudo/discurso) e da realidade, buscando compreender as relações ancoradas na *essência* daquilo que existe. Epistemologicamente, compreender a paisagem a partir de seu

viés ontológico significa entendê-la enquanto um conjunto de relações, materializados a partir da forma-conteúdo, que, em sua dialética, revelam as relações sociais produzidas no espaço - e não enquanto uma paisagem *metafísica*, descolada de sua materialidade.

Essa concepção aproxima-se da *forma-conteúdo* luckacsiana, enquanto categoria que expressa a indivisão entre o modo como a realidade se manifesta (a forma) e a essência social que a constitui (o conteúdo). Tal relação - dialética - é o que nos permite apreender essa paisagem enquanto concretude do concreto, ou seja, da realidade social que se realiza na materialidade sensível, palpável. Em Fulino e Souza (2016), compreender a paisagem ontologicamente é reconhecer que sua aparência não é estática, nem tampouco uma “falsa consciência” (como supôs parte da Geografia Crítica ancorada em um marxismo vulgar), mas manifestação material das contradições das relações sociais que estruturam o espaço. Assim, a paisagem não é um véu que encobre a essência, mas campo *visível* em que a essência ganha forma. A forma não existe por si só, abstraída de sua essência - é nesse sentido que caminha a perspectiva ontológica, em oposição aos pressupostos da Geografia Crítica e do marxismo vulgar.

Essa reivindicação ontológica da paisagem fundamenta-se em um materialismo histórico-dialético que rejeita a separação entre *forma-conteúdo*. Nesse sentido, ao averiguar as *Rihlas*, a paisagem acaba por se tornar tanto um método quanto uma metodologia, porque possibilita acessar, através das descrições e representações dos viajantes do medievo árabe-muçulmano, tanto a dimensão fenomênica dos lugares percorridos, quanto as determinações e contextos históricos, sociais e culturais que configuravam essas relações sociais. Portanto, quando cumprimos essa agenda ontológica de entender a paisagem, esta deixa de ser tomada enquanto um cenário estático, mas como expressão processual, síntese da historicidade concreta dos movimentos do real, o que a insere plenamente no horizonte do método materialista histórico-dialético, superando, assim, o enfoque meramente estético que é conferido à paisagem. É a partir dessa compreensão, que supera a cisão entre *forma-conteúdo*, que fundamenta o uso da categoria paisagem na leitura das *Rihlas*.

#### **2.4. As *Rihlas* e a paisagem: entre materialidade e representação**

E como transpor, portanto, a paisagem enquanto categoria analítica nos relatos de viagem do medievo árabe-muçulmano, ou seja, pré sistematização da ciência? Como analisamos e averiguamos esses documentos históricos a partir de uma categoria analítica (ou

seja, cunhada após a revolução científica) sem que caíamos em anacronismos? É sobre isso que pretende-se discutir neste subcapítulo, buscando justificar tal escolha.

É certo que a paisagem, enquanto categoria da ciência geográfica, só foi cunhada nos séculos XIX e XX, ao longo de todo esse arcabouço que foi exposto nos subcapítulos desta seção. No entanto, a realidade empírica e social da paisagem é anterior à sua conceituação. Mulheres e homens do medievo também experienciavam, representavam e significavam paisagens, ainda que sem precisar o termo. O que buscamos fazer aqui, portanto, é iluminar um objeto do passado com um instrumento teórico atual, assumindo conscientemente essa mediação. Em campos científicos como a História, Geografia e Antropologia, torna-se legítimo aplicar categorias desenvolvidas posteriormente para interpretar fenômenos do passado (como feudalismo, modos de produção pretéritos, primeiros esboços de urbanização etc.). Deixamos claro aqui - é importante salientar isso - que trata-se de uma leitura desses materiais, e não de uma atribuição que os próprios sujeitos faziam de si mesmos.

Há, também, a questão da universalidade da experiência espacial. O olhar sobre a paisagem é uma dimensão fundamental da experiência humana: percepção, deslocamento, descrição, estranhamento, reconhecimento, agrupamento... As *Rihlas* são justamente relatos que registram essas experiências espaciais, ainda que não nomeasse isso de paisagem. Assim, o conceito moderno nos permite organizar, averiguar, comparar e compreender sistematicamente algo que os viajantes muçulmanos já viviam e descreviam. A paisagem, nessa nossa compreensão, torna-se um mediador entre a materialidade e a representação. As *Rihlas* tratam tanto dessa materialidade espacial (cidades, rios, desertos, arquiteturas...) quanto das representações (valores religiosos, estéticos, culturais, costumes...). Essa dupla dimensão é uma das características da paisagem enquanto ciência geográfica, especialmente quando resgatamos esse viés ontológico. Portanto, o conceito não é imposto de fora, mas encontra ressonância dentro do próprio objeto (as *Rihlas*).

O uso da paisagem emerge, portanto, enquanto uma metodologia que propõe uma construção interpretativa, não um espelho do passado. Não intentamos, portanto, reconstruir “como os viajantes pensavam a paisagem”, mas como nós, sujeitos do presente, podemos interpretar hoje as descrições espaciais das *Rihlas* e sua possível contribuição para a História do Pensamento Geográfico. Isso é legítimo, porque toda pesquisa é feita a partir de uma produção histórica e teórica - e não uma leitura “pura” do passado.

Metodologicamente, a adoção da paisagem em seu estatuto ontológico significa tratar as descrições desses relatos de viagem não como meras imagens estéticas do real, mas como entradas para compreender a historicidade e materialidade concreta dos espaços percorridos.

O procedimento consiste em partir dessas representações registradas pelos viajantes - aquilo que viram, sentiram e narraram - e, a partir daí, realizar o movimento dialético de retorno à essência, buscando desvelar as relações sociais, econômicas, religiosas e políticas que configuram esses locais percorridos. Em termos práticos, essa análise se organiza em torno da identificação das paisagens descritas e de sua interpretação crítica, situando os registros no interior dos processos históricos. Logo, a paisagem se converte em método e metodologia: método, porque orienta o nosso caminho investigativo no interior do materialismo histórico-dialético; e metodologia, porque estrutura o procedimento analítico que articula aparência e essência, fenômeno e processo, descrição e desvelamento do véu estético.

Um bom exemplo que temos disso é a descrição que Ibn Battuta faz de Damasco, onde ressalta a presença dos grandes mercados, das mesquitas e do ambiente urbano em sua diversidade de práticas sociais e religiosas:

“É a maior das cidades da Síria, a mais importante e a mais bela. Suas ruas são largas e limpas, seus mercados cobertos e muito bem organizados, e suas mesquitas, numerosas e magníficas. Entre elas, nenhuma se compara à mesquita dos Omíadas, que não tem rival no mundo em beleza de construção, perfeição de acabamento e solidez.” (IBN BATTUTA, *Rihla*, apud SILVA, 2015, p. 148)

Em síntese, o percurso realizado neste capítulo buscou resgatar a paisagem em seus múltiplos sentidos, aspectos e disputas, rememorando desde as suas origens etimológicas e estéticas, passando pela filosofia, pela artes, até chegar em sua sistematização dentro da História do Pensamento Geográfico, optando pelo seu viés ontológico, ancorado no materialismo histórico-dialético. A missão era a de mostrar que, longe de ser uma categoria simples que descreve um mero cenário contemplativo, a paisagem é capaz de sintetizar a materialidade e as representações, expressando em sua forma-conteúdo (inseparáveis, portanto), o quão concreta são as relações históricas que a categoria é capaz de analisar

Adotar essa concepção é a chave para que pudéssemos, metodologicamente, incorporar tal recorte analítico para apreendermos as *Rihlas* enquanto documentos valiosos para entender as relações sociais produzidas no seio do medievo árabe-muçulmano, uma vez que, mais do que descrever cidades, mercados, mesquitas e afins, as *Rihlas* descreviam também como se davam tais relações sociais com estes espaços. Assim, a paisagem, enquanto *forma-conteúdo*, permite articular descrição e essência, sujeito e objeto, ao revelar, através do campo do *visível*, as relações sociais impressas no espaço geográfico árabe-muçulmano medieval.

### 3. O MÉTODO E A METODOLOGIA DA PESQUISA

A explicitação do método e da metodologia é parte essencial de qualquer investigação que se pretende ser científica, uma vez que, é a partir desse traçado que se delimitam os caminhos do pensamento, os recortes, a visão empregada e os procedimentos adotados para responder à questão central de uma investigação. No caso desta, cujo objeto são as *Rihlas* - relatos de viagem do medievo árabe-muçulmano - enquanto possíveis documentos que possam contribuir com a história do pensamento geográfico, a definição de método e metodologia tornam-se ainda mais necessárias, já que trata-se de um tema pouco explorado na Geografia, especialmente a ocidental. Travam-se, portanto, escolhas epistemológicas que orientam nossa visão dentro de uma determinada problemática. Dessa forma, este capítulo dedica-se a explicitar não apenas os fundamentos filosóficos que orientam a presente análise, mas sobretudo salientar os procedimentos concretos que nos permitem lidar com tais fontes históricas.

Embora as *Rihlas* não se caracterizem como obras da ciência geográfica (e até mesmo foram concebidas antes da sistematização dessa ciência), estas expressam práticas, percepções e representações espaciais que podem se revelar interessantes à concepção da História do Pensamento Geográfico, ainda mais quando deslocamos a visão ocidental que permeia a construção sistemática da Geografia e posicionamos o olhar para o Oriente - em especial, aqui, o Oriente próximo. Partindo da compreensão de que as *Rihlas* podem ser tomadas como fontes documentais, a escolha desse material se vincula à pergunta que norteia esse trabalho: *podem os relatos de viagem medievais árabes-muçulmanos contribuir para a História do Pensamento Geográfico?* E, ainda que haja uma negativa na resposta, como elas nos ajudam a refletir sobre a histórica separação entre Oriente e Ocidente na constituição da Geografia enquanto ciência?

Assim, neste capítulo, apresentaremos o método que fundamenta a nossa investigação - o materialismo histórico-dialético - e a metodologia que organiza os procedimentos aqui utilizados - de natureza qualitativa, exploratória, documental e bibliográfica. Ao articular método e metodologia, buscamos mostrar que não se trata de uma mera exposição descritiva das *Rihlas*, mas sim de uma tentativa de aprofundamento nas relações sociais expressas nelas, utilizando a paisagem enquanto categoria analítica norteadora, entendendo esses relatos de viagem como documentos que expressavam a produção e reprodução do espaço geográfico.

### **3.1. O caminho teórico: o método materialista histórico-dialético**

O método é o caminho do pensamento, o horizonte filosófico a partir do qual compreendemos a realidade. Nesta pesquisa, adota-se o materialismo histórico-dialético como orientador desse caminho, afinal, é através dele que podemos apreender a historicidade das contradições sociais, indo além de mera descrição empírica dos fenômenos. Essa escolha se justifica pelo seu caráter ontológico e totalizante, onde *forma* e *conteúdo* não podem ser apartados, permitindo, assim, a compreensão desses fenômenos como expressão das relações sociais, articulando o singular (os relatos) dentro de sua totalidade.

O materialismo histórico-dialético parte de alguns princípios fundamentais. A realidade é concebida e entendida como um processo histórico que, em sua contradição, manifesta o constante movimento, onde o ser social é parte das condições concretas de sua construção. Além dessa concretude das relações sociais, a relação entre aparência e essência é central: a aparência não é descartada como mera ilusão, mas ponto de partida para desvelar a essência das relações.

Como relatos de viagem, as *Rihlas* trazem descrições ricas de paisagens, cidades (bem como ambientes rurais, no entanto, a cidade sempre foi *locus* de destaque no Oriente próximo, diferentemente do medievo ocidental), práticas sociais, políticas, culturais e costumes do mundo árabe-mulçumano medieval. Quando lidas apenas em sua dimensão estética ou descritiva, as reduzimos à um inventário de imagens. A partir da perspectiva histórico-dialética, no entanto, podem se tornar reveladoras das contradições sociais, políticas, econômicas e culturais que pautavam essas realidades. Nessa via, a paisagem não é entendida como cenário estático, uma fotografia de um dado momento, mas como expressão histórica das relações sociais, adotando-a a partir de uma perspectiva ontológica.

Nesse caminho, o materialismo histórico-dialético nos permite amalgamar o singular das descrições de Ibn Battuta, como a descrição de mercados, mesquitas, desertos, rotas comerciais, com o universal do processo histórico que dava contornos ao mundo islâmico-medieval e sua relação com o Ocidente. Seguindo esse horizonte metodológico, garantimos que nossa averiguação não se limite aos relatos individuais, deslocados de seu contexto histórico, mas que os situemos na totalidade da qual faz parte, jogando luz também nos debates sobre a constituição da Geografia como ciência.

### **3.2. Os procedimentos metodológicos: qualitativo, exploratório, documental e bibliográfico**

Ao passo que o método corresponde a esse caminho do pensamento e horizonte filosófico, a metodologia dispõe sobre como percorreremos esse caminho e quais os procedimentos adotados para que seja possível operacionalizar nossa análise. A metodologia

adotada nesta pesquisa articula o método materialista histórico-dialético a procedimentos de natureza qualitativa, exploratória, documental e bibliográfica, buscando apreender as *Rihlas* como expressões históricas da produção do espaço no medievo árabe-muçulmano.

O ponto de partida foi a leitura da *Rihla* de Ibn Battuta, da qual foram selecionados doze trechos representativos, com base em critérios de relevância geográfica e diversidade espacial, de modo a contemplar diferentes contextos urbanos, naturais e culturais descritos pelo magrebino. A seleção privilegiou passagens que revelam tanto a materialidade das paisagens observadas (como cidades, mercados, rios, desertos e construções), quanto as representações simbólicas e valores culturais e religiosos nelas contidos.

Para a análise, foi empregada a técnica de análise de conteúdo (BARDIN, 2011). Segundo a autora, esta constitui-se em um conjunto de procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição e interpretação das comunicações, voltados a revelar significados, valores e estruturas subjacentes aos textos. A autora propõe três etapas fundamentais: a pré-análise, em que se realiza a leitura e a seleção do material a ser analisado; a exploração do material, em que se estabelecem categorias temáticas e unidades de registro; e o tratamento e interpretação dos resultados, momento em que se produzem inferências e reflexões que ultrapassam a literalidade do texto. Ao adotar esse método, busca-se compreender as *Rihlas* não apenas como narrativas descritivas, mas como discursos dotados de significados simbólicos, históricos e sociais, permitindo desvelar, a partir das paisagens relatadas, concepções de espaço e de mundo próprias do medievo árabe-muçulmano.

A análise de conteúdo foi estruturada em três eixos:

- 1) Materialidade da paisagem** - identificação e descrição dos elementos físicos, urbanos e ambientais mencionados nas *Rihlas*;
- 2) Representações simbólicas** - interpretação dos significados culturais, estéticos e religiosos associados às paisagens descritas;
- 3) Contexto histórico-social** - leitura das paisagens como síntese das relações econômicas, políticas e sociais do medievo islâmico.

### 3.3. Os relatos de viagem como fonte documental

Esses relatos de viagem do medievo árabe-muçulmano se constituem enquanto a principal fonte documental da presente pesquisa. É certo que estes foram escritos em um período anterior à sistematização da Geografia enquanto ciência - ou seja, eles não foram concebidos enquanto um material que possuía a intenção de formular teorias geográficas. No

entanto, as *Rihlas* registram práticas, experiências e representações espaciais que nos permitem refletir sobre a constituição da História do Pensamento Geográfico.

Nesse sentido, de acordo com Amorim Filho (2018) - um dos poucos autores dentro da Geografia a trabalhar com as *Rihlas* - os relatos de viagem são uma categoria da literatura de viagem que alia experiências individuais dos viajantes com a descrição do real, servindo enquanto um registro subjetivo e ao mesmo tempo concreto e testemunhal de pessoas, lugares e costumes.

Ainda de acordo com o autor, é dentro da Geografia Humanista que os relatos de viagem foram revalorizados dentro do pensamento geográfico, uma vez que fizeram parte das primeiras sementes da história do pensamento dessa ciência, mas que, ao passo que esta foi refinando sua sistematização e categorização, foram ficando esquecidos dentro da epistemologia geográfica.

“As pesquisas que se multiplicam sobre um gênero como o relato de viagem implicam numa reavaliação das relações entre literatura e geografia. [...] O que a geografia humanista tornou possível resgatar como objeto de pesquisa e de interesse epistemologicamente válido [...] são essas ‘parageografias’ e, dentre elas, em um lugar muito especial desde os tempos dos geógrafos-viajantes da Grécia antiga, as ‘literaturas de viagem’. E, na geografia humanista, as literaturas de viagens vão deixando gradualmente de ser ‘parageografias’, ou ‘geografias paralelas’, para tornarem-se uma das formas de se produzir e usar conhecimento geográfico mais valorizadas neste alvorecer de milênio” (AMORIM FILHO, 2018).

Metodologicamente, esta pesquisa toma os relatos de viagem enquanto fontes documentais legítimas para a pesquisa em Geografia. Neste passo, a *Rihla* de Ibn Battuta se insere como fonte privilegiada, pois se configura tanto como um testemunho pessoal dos deslocamentos realizados pelos viajantes muçulmanos e a forma como esses relatos enriqueceram o conhecimento geográfico de diversas porções do *Dar-Al-Arab*, o que nos leva a discutir, assim, a dicotomia entre a História do Pensamento Geográfico em termos ocidentais *versus* dentro do oriente.

Ainda que pouco conhecidas e estudadas no eixo ocidental, as *Rihlas* de Battuta se configuram enquanto importantes relatos medievais dentro do mundo árabe (não à toa, o nome do aeroporto de Tânger, no Marrocos, leva o nome de “Aeroporto Ibn Battouta”). Esses deslocamentos foram importantes para a configuração de um sentimento de pertencimento histórico e cultural dentro do Islã, o que reforçava a centralidade das viagens no medievo árabe-muçulmano, bem como as contribuições desses relatos para entender a geografia local (em todas as suas nuances: culturais, sociais, econômicas, políticas, paisagísticas, estéticas...).

“No século VIII, as viagens dos muçulmanos começam a ter, entre outros, novos objetivos [...]: de um lado, as viagens passam a ser um fator fundamental de enriquecimento intelectual para quem viaja, tal como prescrevem o Profeta e o próprio Alcorão; de outro lado, essas viagens podem fornecer informações preciosas para a redação das *Rihlas*, relatos de viagens que, não somente enriquecem o conhecimento geográfico das diferentes regiões conhecidas da Terra, como, também, contribuem para desenvolver entre os vários povos que ocupam o Islã, uma ideia e um sentimento de pertencimento a uma comunidade religiosa grandiosa” (AMORIM FILHO 2018)

O caráter central dessas fontes deita justamente em sua ambiguidade: ao passo que são testemunhos individuais de viagem, são também documentos-produtos de uma época, traduzindo formas de organização social, política, de vida, de paisagens urbanas e rurais, rotas comerciais e religiosidade que permeavam o espaço social islâmico-medieval. Quando as averiguamos à luz do materialismo histórico dialético, podemos compreender as *Rihlas* dentro dessa totalidade que as dão corpo. Assim, (a descrição de) mercados, mesquitas, cidades, desertos não são apenas imagens, mas representações dessa materialidade.

Em suma, neste capítulo buscamos explicitar como os fundamentos metodológicos e de método guiaram a presente pesquisa para que não fossem produzidos resultados metafísicos (ENGELS, 2015) e epistemologicamente fracos, uma vez que, é a partir desse movimento que damos legitimidade às investigações. Operacionalizando-as a partir de uma metodologia qualitativa, exploratória, documental e bibliográfica, lidas a partir do materialismo histórico-dialético, é que nos permitimos apreender a realidade representada nas *Rihlas* e, aí sim, entendermos como estas se encaixam na História do Pensamento Geográfico e sua relação com o Oriente e o Ocidente. Segundo Lukács, “A realidade social é, em si mesma, uma totalidade em processo, e só pode ser compreendida se for apreendida como tal; cada detalhe isolado só adquire sentido no interior dessa totalidade.” (LUKÁCS, 1979). Os detalhes descritos nas *Rihlas* só podem ser apreendidos, portanto, dentro da materialidade histórica que as produziu.

#### **4. ORIENTE E OCIDENTE - Contradições Epistemológicas na Formação do Pensamento Geográfico**

A separação entre Oriente e Ocidente se constitui enquanto uma das mais fortes estruturas do pensamento moderno. Mais que expressar um recorte regional e/ou de operacionalização dos conceitos, essa clivagem foi consolidada a partir de uma divisão política, epistemológica e também ontológica, orientando como o mundo foi conhecido, nomeado e mapeado. Essa cisão foi reforçada a partir das colonizações do século XIX, no

entanto, ela é anterior: é a partir das *Cruzadas* (os cronistas árabes da época as chamavam simplesmente de “guerras” ou “invasões dos *franj*/francos”) que essa noção e percepção do que é “ser ocidental” é moldada. De acordo com Maalouf, ““As cruzadas não são um episódio histórico entre outros. Elas representam um acontecimento fundador no conflito entre o Ocidente e o Mundo Árabe”” (MAALOUF, 2023).

Ao passo que a sistematização da ciência foi utilizada para justificar a estrutura expansionista do imperialismo no século XIX, Ocidente passou a definir-se enquanto sujeito e a tomar o Oriente enquanto objeto, o que, de acordo com Said (2007), nos permite dizer que este Oriente não foi uma descoberta, mas uma fabricação, uma produção discursiva. Essa separação faz parte da *superestrutura* (MARX, 2008) que organiza não somente o pensamento científico e filosófico, mas também produz uma hierarquia entre modos de conhecer e de habitar o mundo.

É a partir dessas proposições que este capítulo se orienta, propondo discutir a dicotomia entre Oriente e Ocidente sob dois eixos complementares. No primeiro, problematiza-se como essa divisão se expressou em toda a História do Pensamento Geográfico, expondo como a constituição dessa ciência se deu nesse campo epistemológico ocidental, que universalizou seus próprios pressupostos em detrimento de outras tradições espaciais, especialmente as produções árabes-islâmicas. No eixo seguinte, averigua-se como as *Rihlas* podem contribuir para a superação dessa dicotomia, ao revelar uma produção de conhecimento espacial que antecede o paradigma eurocêntrico da ciência geográfica. Este capítulo tem como intenção tensionar os pontos que separam, epistemologicamente, a construção da História do Pensamento Geográfico ocidental das produções de outras organizações espaciais - em foco, aqui, o Oriente próximo.

Torna-se imprescindível, portanto, compreender que essa oposição é também uma operação epistemológica. Assim, antes de entender como as *Rihlas* podem reconfigurar esse olhar e fornecer novas genealogias do pensamento geográfico, é necessário examinar como esse pensamento foi fundamentado dentre dessa separação. É dessa crítica que partiremos para o primeiro eixo deste capítulo.

#### **4.1. EIXO 1 - Quando o Ocidente inventa o Oriente**

É sob a égide das potências europeias que a Geografia moderna se consolida enquanto ciência no século XIX, vinculando o conhecimento científico à expansão imperialista e à dominação territorial. Essa ciência moderna passa a dividir o mundo entre quem pensa (sujeito - a produção científica hegemônica) e quem é pensado (objeto - demais

espacialidades, encaradas como necessárias para a manutenção do imperialismo). Nesse processo, a ciência moderna passa a se guiar pelo que posteriormente Edward Said chamou de Orientalismo: uma estrutura de poder e de pensamento através do qual o Ocidente produziu e representou o Oriente, atribuindo-lhe sentidos e características que o fixaram como o “outro” - exótico, passivo e atrasado -, de modo a legitimar sua hegemonia perante os “demais”.

É dentro dessa noção de descobrimento, exploração e expansão territorial que nasce, sob o signo da colonização, a noção de que o espaço é concebido como algo a ser geometrizado, mapeado, dominado e administrado. Nessa lógica, não somente a ciência, mas também toda uma estrutura narrativa desponta enquanto necessária para que o *Oriente* seja fabricado novamente (porque a primeira vez é durante as Cruzadas).

Ainda que possamos recorrer à etimologia de uma palavra para entender suas origens, dentro da cosmovisão e da filosofia ocidental - a palavra “**Oriente**” vem do latim *oriens* (de *orior*, *orire*), que significa *surgir*, *origem* ou *nascente*, o nascer do sol, e até mesmo entender o Orientalismo como um campo de estudo em seu momento inicial (assim como a Egiptologia), entender o que o Oriente é para o Ocidente em sua totalidade significa entender as imbricações de sua criação enquanto fantasia historicamente fabricada. Neste sentido, o Oriente não pode ser entendido como uma suposta categoria geográfica, mas um produto social, gestado no entendimento ideológico do imperialismo europeu. Nos valendo do método materialista histórico-dialético, entende-se que essa criação é determinada pelas relações de produção e de poder, que estampa o Oriente como “o outro”, “o externo”. Ocorre, portanto, um processo de *fetichização* cultural, onde o Ocidente projeta, naturaliza e vende aquilo que o Oriente supostamente. Posto que é **fetiche**, tem essas contradições mascaradas: o discurso orientalista mascara as relações materiais e políticas que engendram o que é o Oriente para o Ocidente, fazendo-se criar a noção de que o “o oriental” (e, nesse recorte, o árabe) é místico, exótico, atrasado, um *objeto* de estudo.

Dentro da História do Pensamento Geográfico canônica (de Erastóstenes à Humboldt), tanto a produção árabe, quanto a persa, chinesa, indiana, dos diferentes e múltiplos povos africanos, entre outras (optou-se aqui, semanticamente, o não uso da palavra *afins* ou *demais*), foram ignoradas, como se a reflexão sobre o espaço começasse na Grécia, renascesse na Europa e nela permanecesse - processo que ajudou a legitimar o Ocidente como produtor do conhecimento, enquanto outros povos estariam vivendo sob uma lógica considerada atrasada.

No entanto, geógrafos e viajantes árabes, como Ibn Battuta, al-Mas‘ūdī (Almaçudi), Ibn Khaldun, Muhammad Al-Idrisi (este último responsável pelo mapeamento de diversas porções do mundo até então conhecido, cartografando e confeccionando diversos atlas,

incluindo a famosa Tábula Rogeriana, um dos principais mapas medievais) tiveram sua produção relegada à categoria de curiosidades ou relatos místicos.



Kitab de A-Idris - ou Tábula Rogeriana

Essa produção geográfica europeia sobre o Oriente é atravessada pelo discurso de poder: ele é descrito, medido, classificado, mas nunca a partir das próprias representações. A ciência geográfica, assim como as demais ciências humanas que foram sendo sistematizadas no século XIX, se formou, portanto, dentro de uma lógica de hierarquia, onde o espaço do outro, fora do eixo europeu, é sempre um espaço a ser entendido através desse afastamento entre sujeito e objeto. Essa lógica fundamenta o que Boaventura de Sousa Santos chamou de “epistemicídio” (SOUSA SANTOS, 2009): o assassinato de outras formas de conhecimento e demais contribuições para com a construção epistemológica.

Até aqui, as discussões apresentadas evidenciam o quanto a Geografia moderna, enquanto ciência sistematizada, nasceu da profunda imbricação dos projetos de poder europeus com o conhecimento espacial, o que significou não somente uma hierarquia entre os territórios, mas efetivamente a hierarquia dos conhecimentos produzidos nestes. Ao afirmarmos aqui, portanto, que o pensamento ocidental se consolidou sobre a negação de outras formas de espacialidade, bem como a partir do discurso de atraso dessas diferentes racionalidades, é justamente nessas diferentes contribuições que podemos pavimentar nossos caminhos. Assim, este próximo eixo se volta às *Rihlas* enquanto formas de conhecimento geográfico produzidos fora da lógica eurocêntrica de expansão e ocupação (seja da ciência, seja dos territórios).

#### 4.2. EIXO 2 - Quando o Oriente narra a si mesmo

Este segundo eixo, no entanto, procura entender as *Rihlas* enquanto um resgate à produção de conhecimento espacial que desloca o olhar do Ocidente para uma outra racionalidade geográfica, ainda que previamente à sistematização dessa ciência. Mesmo que os relatos descritivos de viagem tivessem ajudado na construção da História do Pensamento Geográfico ocidental, como observamos de Heródoto e Estrabão, passando pelos relatos do célebre viajante Marco Polo, até chegarmos em autores que definitivamente contribuíram para a formação do pensamento geográfico, como Humboldt e Ritter (cujas observações empíricas das descrições espaciais consolidaram as bases epistemológicas dessa ciência), nas *Rihlas* encontramos outras formas de conhecer o espaço geográfico, que antecederam e diferem radicalmente dessa tradição ocidental.

O espaço nas *Rihlas* é um espaço narrado e experienciado, não apenas descrito. Este entroncamento mora justamente no fato de que as *Rihlas* se configuraram enquanto relatos de viagens produzidos pelos próprios viajantes árabes e muçulmanos, onde o objetivo não era tão somente descrever o que era visto (separando sujeito de objeto), mas, de fato, vivenciar o espaço de maneira ontológica, ou seja, sem se deslocar do meio observado.

Como as viagens faziam parte da cosmologia do árabe-muçulmano do medievo, estas (e as *Rihlas* geradas a partir destas) não eram realizadas de maneira externa à visão daquele que as produziam. Essas relações produziram diferenças essenciais e radicais entre o viajante europeus que exploraram o globo e o *ar-Rāḥilu fī ar-Riḥlāt* (الراحِلُ فِي الرِّحَالَت) - “o viajante das *Rihlas*”). De acordo com Said:

“(...) As excentricidades da vida oriental, com seus estranhos calendários, suas exóticas configurações espaciais, suas línguas desesperadamente estrangeiras, sua moralidade aparentemente perversa, eram consideravelmente reduzidas quando surgiam como uma série de itens detalhados, apresentados em um estilo de prosa normativa européia. (...) Depois de Napoleão, o Oriente foi um local de peregrinação, e todas as grandes obras pertencentes a um genuíno, mesmo que nem sempre acadêmico, orientalismo emprestavam a forma, o estilo e a intenção da idéia de uma peregrinação para lá. Nessa idéia, como em muitas outras formas de escrita orientalista que estivemos discutindo, a idéia romântica de uma reconstrução restauradora (sobrenaturalismo natural) é a fonte principal.” (SAID, 2007, p 174 e 176)

Ao passo que o pensamento geográfico ocidental tendeu a representar o espaço como uma superfície a ser dominada, as *Rihlas* contemplam esse espaço enquanto uma trajetória, um modo de ser, de conhecer e de se relacionar com sua cosmologia e religião (vide capítulo X desta presente pesquisa, onde trata-se sobre o significado filosófico, ontológico e

cosmológico da viagem do homem árabe-muçulmano medieval). Por isso, não se pode compreender *ar-rāḥil* (o viajante) deslocado de sua dimensão religiosa, que é, por definição, sua dimensão política, social, cultural, uma vez que todas essas categorias fazem parte de sua cosmologia.

Enquanto documentos a serem lidos hoje, as *Rihlas* podem ser entendidas como instrumentos que desafiam a colonialidade do saber geográfico. É, inclusive, o que pretende esta pesquisa ao resgatá-la enquanto ferramentas que possam contribuir para a formação da História do Pensamento Geográfico, especialmente quando deslocamos a visão para além do Ocidente. Incorporá-las à reflexão epistemológica da Geografia é reconhecer, também, outras genealogias do pensamento espacial - e, assim, retirar o pensamento espacial europeu do posto de único e oficial.

Em suma, o Oriente não se configura apenas enquanto um recorte regional dentro da Geografia, mas uma construção histórica, política e epistemológica, cujos efeitos desta clivagem são sentidos até hoje, especialmente na forma de produzir o conhecimento e de pensar o espaço. O Oriente, a partir dessa invenção discursiva do Ocidente, foi reduzido enquanto um objeto de estudo, algo a ser explorado, analisado em seu suposto misticismo, enquanto algo exótico, sensual, inexplorado. Quando resgatamos as *Rihlas* como expressão desse outro tronco de possibilidades, especialmente quando a entendemos a partir da cosmologia árabe-islâmica, configuramos a própria noção do que é conhecer o espaço, pavimentando o caminho para uma Geografia verdadeiramente plural.

## 5. OS DESLOCAMENTOS

### *A Viagem como Princípio Ontológico e Método de Conhecimento no Islã Medieval*

A religião islâmica encoraja seus fiéis a realizarem quatro tipos principais de viagens ao longo de sua vida terrena: a ***hijra*** (migração), ou hégira, cujo o indivíduo parte de terras não-muçulmanas (*dar-Al-Kufr*) para terras muçulmanas (*dar-Al-Arab/Dar-Al-Islam*); a ***haji***, que é a peregrinação à Meca; a ***ziyarat***, que é a visita aos lugares sagrados; e por último - e mais importante para a presente pesquisa - a ***al-rihla***, que se traduz em uma viagem com dois fins: de espalhar a palavra do Islam e de buscar conhecimento sobre as demais regiões (MOHAMMED, 2011). *Rihla* significa “jornada” em árabe.

O Islam surge no século VII, na península arábica, a partir da revelação do anjo Gabriel ao profeta Mohammed, segundo conta sua tradição. A partir desse momento, começam as ações de Mohammed enquanto profeta dessa então nova religião que surgia no

medieval. Mohammed (ou Maomé, segundo sua tradução pouco adotada pelos muçulmanos ocidentais) peregrinou até Meca, numa arábia pré-islamizada, de crenças politeístas, incomodando as autoridades locais, forçando-o a se exilar em Medina, na atual Arábia Saudita, e encorajando seus novos fiéis (*revertidos*) a se exilarem em outros locais (JOMIER, 1993), principalmente no continente africano.

Não demorou para que o Islã se difundisse pela África, especialmente no Magrebe, mas também por todo o oriente próximo. Em pouco mais de um século após a morte de Mohammed, os domínios muçulmanos alcançaram da Índia até a península Ibérica, amalgamados pela língua árabe, pelo comércio cada vez mais crescente conforme as sociedades medievais se urbanizavam, pela cultura que, embora diversa, compartilhava de pontos cosmológicos em comum e, em especial, pela peregrinação. (BÍSSIO, 2008).

Quando analisamos a teologia islâmica, inclusive a partir do *al-Qur'ān* (القرآن - Alcorão ou O Corão - “a recitação”) e da *sūrah* (سورة - as Suratas - “capítulo”); também na *as-Sunnah* (السنة - as “Sunnah” - “o caminho”, “a prática”); bem como a partir das *aḥādīth* (حديث - “Haddiths” - “narração”, discurso”), encontramos diversas passagens, recomendações e narrativas que mencionam as peregrinações e as viagens, bem como sua importância dentro da construção do pensamento e da identidade muçulmanos.

O Corão é dividido em 114 capítulos, chamados de Suratas ou Suras, sendo cada Surata composta por diversos versículos (*ayat*). De acordo com a teologia islâmica, o Corão é a palavra revelada à Mohammad pelo próprio Allāh (الله), escrita pelos companheiros do profeta. Alguns exemplos que elucidam como a viagem é trabalhada de maneira ampla na teologia islâmica:

---

Surata 3:137 (Aal-Imran): “Percorrei, pois, a terra e observai como foi o fim dos que negaram a verdade.”

Surata 49:13 (Al-Hujurat): “Ó homens! Nós vos criamos de um homem e de uma mulher e vos fizemos povos e tribos para que vos conheçais uns aos outros.”

Surata 67:15 (Al-Mulk): “É Ele Quem vos fez a terra submissa; percorrei, pois, as suas regiões e comei do que Ele vos proporciona.”

Surata 30:9 (Ar-Rum): “Não viajaram eles pela terra e observaram o fim dos que vieram antes deles? Eram mais poderosos do que eles, cultivaram a terra e a povoaram mais do que eles; porém, seus mensageiros lhes trouxeram provas claras, e Deus não os injustiça, mas eles se injusticaram a si mesmos.”

< <https://www.dhnet.org.br/dados/livros/memoria/mundo/alcoraoint.pdf> acessado em Outubro de 2025 >

---

Esses versículos das Suratas do Corão revelam o teor espiritual, cosmológico, obrigatório e até mesmo escatológico das viagens, seja em busca do conhecimento espiritual,

terreno, filosófico, seja em busca do contato com outros povos, seja mesmo na intenção de expandir o domínio muçulmano pelas regiões que tinham o árabe como língua.

Nas Sunnah e nas Hadiths também encontramos menções aos deslocamentos. As Sunnah se traduzem enquanto as práticas e ações religiosas do próprio Mohammad, com as Hadith sendo parte desses relatos (tanto contemporâneos quanto posteriores à vida de Mohammad).

---

*Sahih Muslim*, Livro 48, Hadith 2699: “Quem empreende uma viagem em busca de conhecimento, Deus lhe facilitará o caminho para o Paraíso.”

*Sahih al-Bukhari*, Livro 30, Hadith 1189: “Não se deve empreender uma viagem senão para três mesquitas: a Mesquita Sagrada (em Meca), a Mesquita do Mensageiro (em Medina) e a Mesquita de Al-Aqsa (em Jerusalém).”

*Sahih al-Bukhari*, Livro 30, Hadith 1802: “A viagem é uma parte do tormento: impede o homem de comer, beber e dormir. Quando terminar o que pretendia, que regresse logo à sua família.”

---

As Hadiths estão compiladas em diversos livros que dispõem sobre a vida, os costumes, as tradições e afins de Mohammad e seus seguidores. É importante frisar e salientar que aqui não pretendemos trazer para o debate o púlpito religioso desses livros, apenas entendê-los como documentos que são capazes de nos revelar todo um sistema de pensamento de uma época e de um recorte espacial específico. Ainda que sejam livros, ditados, ensinamentos e afins religiosos, esses documentos também são reveladores da *superestrutura* em que estavam inseridos, revelando a ideologia, filosofia e contexto histórico nos quais foram produzidas.

Com base nisso, podemos conceber as viagens e os deslocamentos religiosos como um ato teológico, com fins de contemplação religiosa; como um ato filosófico, pois é dado a partir da busca pelo conhecimento e pela experiência (inclusive enquanto atos ligados à religião); e também um ato ontológico, pois reflete a própria condição do homem medieval árabe-muçulmano: na concepção de mundo deste peregrino (*musāfir*), a viagem se traduz enquanto uma forma de refazer os passos de seu principal profeta e, assim, de buscar a aproximação divina necessária para sua vida.

A própria compilação das Sunnah e das Hadith se deram através desses deslocamentos. Conforme os Islã se firmava enquanto religião (ou seja, não apenas enquanto um conjunto de crenças em comum, mas enquanto um sistema de práticas e ritos institucionalizados), passou a fazer parte da erudição muçulmana a busca pela compilação e escrita das tradições orientadas por Mohammad. Essa busca era feita essencialmente através das viagens em busca dessas narrativas, empreendidas por círculos de estudos constituídos nas urbanidades de diversas regiões do Oriente próximo, como a Península Arábica (Meca e

Medina), do Iraque (Basra e Kufa) e da Síria (Damasco) (BÍSSIO, 2010). De acordo com a autora,

---

“Nos primeiros momentos posteriores à morte do Profeta Maomé, a única fonte aceita pelos muçulmanos para orientar-lhes a conduta era o Livro Sagrado, o Corão. Mas logo ficou claro que ele era insuficiente para dar conta de todas as situações que iam se apresentando e exigiam respostas. Foi assim que, principalmente durante o império abácida, os muçulmanos assumiram a tarefa de procurar meios de refazer até os mínimos detalhes a vida de Maomé, em busca de inspiração. Importantes movimentos surgiram com a missão de recopilar os exemplos deixados por ele através de atos, pronunciamentos, decisões em casos específicos e até mesmo silêncios, que progressivamente foram adotados como referências para preencher os vazios de interpretação.” (BÍSSIO, 2010)

---

Através das jornadas que tinham como finalidade a sistematização dessas tradições, a viagem foi sendo constituída enquanto um forte pilar que orientaria a cosmologia muçulmana, sendo valorizada enquanto algo necessário para a construção do saber. A tradição recém compilada e passada para a escrita (a Sunnah), ao longo dos séculos, ganhou o estatuto de documento oficial, tanto quanto o próprio Corão.

A concepção e a construção do que é a viagem pro Islã não pode ser lida dissociada do conceito de *Umma* (أمة), termo usado para dar conta da unicidade ontológica da comunidade muçulmana. Desde seus momentos primitivos em uma organização ainda tribal, a *Umma* representou mais do que uma organização social ou política: ela expressa o *ethos*, uma ordem cosmológica, espiritual e filosófica, fundada a partir do princípio do *Tawhīd*, a unidade divina. Dentro do alinhamento islâmico, ser parte da *Umma* significa participar do corpo coletivo - da egrégora -, que transcende fronteiras étnicas, linguísticas e territoriais, articulando-se enquanto um organismo vivo, cuja coesão é dada não tão somente pela fé e pelas práticas religiosas, mas pela circulação de pessoas, ideias, práticas cotidianas, saberes, posturas. É difícil fazer essa tradução para a epistemologia ocidental, pois, desde a sistematização do campo científico, a clivagem entre esta e o campo religioso sempre esteve muito clara. No entanto, precisamos tomar certos cuidados quando deslocamos nosso olhar no intuito de empreender leituras sobre o Oriente, pois esta separação não necessariamente se constitui enquanto primordial dentro de sua epistemologia.

Na perspectiva da *Umma*, a viagem é um dos instrumentos privilegiados de sua consolidação. Viajar, dentro do horizonte cosmológico islâmico, é tanto um ato de devoção quanto de reconhecimento da totalidade dividida manifestada na própria *Umma*. Esse deslocamento constante de fiéis, sábios, mercadores e peregrinos através das rotas do Islã medieval sustentavam não apenas o comércio e o aprendizado, mas davam coesão à unidade espiritual e cultural entre as diferentes regiões que compunham (e até hoje compõem) o

Oriente próximo. Seja a partir da *Hajj*, da *Hijra*, da *Ziyarat* ou da *Rihla*, cada deslocamento reafirmava esse pertencimento e amalgamava a comunidade muçulmana. A *Umma*, portanto, não se firmou enquanto um dos principais pilares do Islã apenas pela difusão sua territorial, mas através da própria experiência do deslocamento, dando sentido ao ato de viajar enquanto uma forma de perpetuar a unidade islâmica.

É a partir dessa totalidade que a *Rihla* emerge como tradução dessa dinâmica. Enquanto não somente um gênero literário, mas também enquanto prática (afinal, como apontado, essas jornadas de viagens eram parte do *ethos* muçulmano), a *Rihla* dá corporeidade ao espírito da *Umma*, tanto pela jornada em si, quanto pela narrativa do campo do observável: das cidades, dos costumes, das práticas, das localidades culturais etc. A escrita dessas viagens não apenas documentava percursos geográficos, mas também narrava a experiência interior de pertencer a um corpo maior, universal e indivisível.

---

### 5.1 A Viagem como Método Ontológico: o viajante islâmico e o homem medieval europeu

Na filosofia islâmica, o *Safar* - o ato de viajar - possui dimensões que ultrapassam a simples mobilidade física: ele é apreendido enquanto uma forma de revelação e aprendizado, uma travessia espiritual e intelectual que conduz o homem ao conhecimento divino, não enquanto um ato de deslocamento, mas um movimento em direção ao saber e a fé, num exercício de leitura do mundo (LOPES, 2022). A própria etimologia da palavra *Safar* advém da ideia de revelar ou descobrir, o que reforça essa dimensão epistemológica: o viajante descobre o mundo e, com esse descobrimento, desvela os signos. Assim, a *Rihla* (enquanto práxis - relato e prática), constitui-se como um dispositivo pedagógico.

Conforme observa Ribeiro (2023), o viajante islâmico medieval é um mediador entre mundos: ao transitar entre o *Dar-Al-Islam*, ele recolhe observações, descreve paisagens, mas à luz de uma visão una da realidade. O *Safar* se torna, assim, uma forma de contribuição muito importante à Geografia do Islã, ainda que estes viajantes não fossem, propriamente, geógrafos. O autor ainda destaca que a viagem, para este homem muçulmano do medievo, se traduz enquanto uma leitura da Terra como lê-se o próprio Corão (RIBEIRO, 2023). Desta forma, o *Safar* torna-se também um método de apreensão do conhecimento geográfico, no qual a observação empírica é inseparável de sua concepção concreta, mas também inseparável da contemplação sagrada.

De um ponto de vista dialético, a *Rihla* nasce da concretude da prática do deslocamento. O viajante move-se no plano do real, atravessa desertos e mares, observa

costumes, economias, mas o sentido de sua viagem e sua escrita, porém, transcendem o imediato. Nessa passagem do concreto ao abstrato, o relato de viagem torna-se expressão da unidade indissociável dentro do Islã entre o material e o espiritual, entre o particular (a experiência do narrador) e o universal (essa experiência dentro da *Umma*). A dialética que dá estrutura a *Rihla*, nessa perspectiva, sustenta sua apreensão a partir do método materialista: a realidade é compreendida como totalidade em movimento, e o conhecimento emerge da prática transformadora do deslocamento. É na prática concreta do *Safar* que este sujeito histórico se revela tanto como produto das relações sociais que produzem tais conhecimentos, quanto enquanto intérprete das reflexões que as paisagens apreendidas desvelam.

É nesse entendimento ontológico das viagens que o viajante muçulmano (*ar-Rāḥil fī ar-Riḥlāt*) se difere do *homo viator* europeu. Ainda que, tanto para o homem medieval do Oriente quanto do Ocidente, os deslocamentos apresentem papel de destaque em sua construção simbólica, suas filosofias e princípios organizadores se diferem, não só pelo fato de que na idade média europeia esses deslocamentos foram mais tímidos e curtos, (especialmente na alta idade média por conta da ruralização do homem europeu), mas também em suas formas de apreensão de mundo. A cosmovisão árabe-muçulmana medieval operava na lógica da *Umma* e na unidade entre o ser sensível e o mundo que o permeia, diferente da lógica do homem europeu, onde a maior parte delas tinham fins militares e de conquista de territórios, num espaço fragmentado entre feudos - o que se diferencia categoricamente da *Umma*. A própria maneira de vivenciar o espaço é divergente entre esses dois sujeitos sociais (o ocidental e o oriental).

O entendimento do homem medieval europeu vinha associado ao entendimento deste a partir de sua organização social. A reprodução da vida social, atrelada ao modo de vida rural do feudo, impactava no próprio entendimento do *ser-em-si* não consciente da totalidade histórica (LUKÁCS, 2010). Essa forma de existência, fundada na imobilidade e na dependência pessoal, produzia uma consciência voltada à manutenção da ordem e não à sua transformação, fazendo com que o homem se percebesse apenas como parte de um destino dado, e não como sujeito histórico de sua própria realidade. Em contrapartida, o homem islâmico-medieval concebia a si mesmo como parte ativa de uma totalidade em movimento, em que o conhecimento e a fé se realizavam por meio da travessia. Sua consciência do mundo não se assentava na imobilidade, mas na experiência do deslocamento - ato pelo qual reafirmava seu pertencimento à *Umma* e à unidade divina do ser (*Tawḥīd*). É essa consciência de pertencimento que orientará a produção das *Rihlas*, uma vez que, nesses relatos, o sujeito -

o viajante - está atrelado ao meio em que transita - seu objeto de investigação - não se dissociando deste.

Dentre os viajantes e escritores das Rihlas, destaca-se o tangerino Ibn Battuta (1304 - 1377) como o exemplo mais emblemático. Battuta percorreu as terras de *Al-Andalus* até o extremo Oriente - o que mapeia a amplitude geográfica que o Islã alcançou na idade média. Como observa Glenio Mello (2013), o olhar do viajante marroquino difere categoricamente do olhar europeu: Battuta não buscou o Oriente enquanto um fato exótico, mas o relatou a partir de seu reconhecimento enquanto integrante da *Umma*, amalgamado pela língua, ainda que a cultura ao longo do Oriente seja diversa. Sua Rihla não é apenas seu testemunho enquanto indivíduo, mas o retrato da sociedade islâmica em si.

A vida e obra de Ibn Battuta condensam o espírito do viajante muçulmano: aquele que atravessa o mundo (“*safar*” - سفر - “travessia”) não com a finalidade de contemplar o exótico, mas, por empreender suas viagens ao *Dar-Al-Islam* e ao *Dar-Al-Arab*, se constitui enquanto parte desse todo. O capítulo seguinte será dedicado a contar um pouco da vida do viajante tangerino que, embora pouco conhecido no Ocidente, se configura enquanto uma importante figura histórica no mundo árabe.

## 6. IBN BATTUTA

### *O viajante do Islã-medieval*

Cerca de um século depois do famoso viajante veneziano Marco Polo, nasceu, em Tânger no Marrocos, um dos mais célebres nomes da exploração oriental. A comparação com Marco Polo não é leviana: enquanto este primeiro compõe o nome de diversas marcas e até mesmo uma famosa brincadeira (semelhante à brincadeira brasileira “cabra-cega”), o que nos revela a dimensão que seu nome e fama atingiram; o segundo, mesmo que pouco comentado fora do *Dar-Al-Arab*, não fica atrás no título de grande explorador.

Ibn Battuta nasceu em 24 de fevereiro de 1304 (calendário gregoriano), inserido no sultanato meríndio. De origem *amazigh*<sup>1</sup>, recebeu uma educação tradicional islâmica, com estudos jurídicos, literários e teológicos (HRBEK, 1962). Formado na tradição jurídica

---

<sup>1</sup> Optou-se, nesta pesquisa, o não uso do exônimo *berbere*, que vem do grego “bárbaro”, devido à sua conotação pejorativa. *Amazigh* (pl. *Imazighen*) significa “homem livre e nobre” na língua autóctone falado pelos povos magrebinos.

malikita (uma das quatro principais escolas de direito tradicionais do Islã sunita medieval), iniciou sua primeira viagem aos vinte e um anos, com objetivo de cumprir a *hajj* a Meca, onde acabou transformando o rito religioso da peregrinação em um deslocamento com dimensões exploratórias.

Durante cerca de três décadas, Battuta percorreu grande parte do mundo muçulmano (pensando no quadro geral da expansão muçulmana, que atingiu do Norte da África à terras mais longínquas, como o Sudeste Asiático, passando por partes da África Ocidental e pelo chamado Oriente Médio) (HRBEK, 1962). Ainda de acordo com Hrbek (um dos principais orientistas do século XX a pesquisarem a vida e a obra de Battuta), a extensão de seus percursos foi de aproximadamente 120.000 kms percorridos.

Depois de retornar ao Marrocos, por volta de 1354, Battuta passa a confeccionar, solicitado pelo sultão Abū 'Inān Fāris, um compilado de relatos de suas viagens, intitulado de *Tuhfat an-Nuzzār fī Gharā'ib al-Amṣār wa 'Ajā'ib al-Asfār* (algo como “Uma obra-prima para aqueles que contemplam as maravilhas das cidades e as maravilhas das viagens”), mais conhecido simplesmente como a “*Rihla*” (الرحلة).

Optou-se dar destaque às *Rihlas* de Battuta pois, ainda que não tivessem sido pioneiras no gênero, o viajante é muitas vezes considerado o maior nome da história pré moderna em termos de extensão geográfica e pela diversidade de contextos visitados, tendo os seus relatos atingido o status de importante fonte documental e histórica, sendo estudado e visitado por diversos orientistas do século XX. Sua *Rihla* firmou-se enquanto uma importante janela para historiadores e demais pesquisadores sobre o mundo muçulmano no século XIV: sobre mobilidade, redes de peregrinação, comércio, diplomacia, educação religiosa, interação cultural, descrição geográfica das paisagens etc. A amplitude de suas viagens nos revela que, ao contrário do que sugerem algumas narrativas tradicionais do Ocidente, o mundo muçulmano medieval era muito conectado. É essa amplitude, tanto geográfica quanto de alcance, que confere a *Rihla* de Battuta o status de singular.

De acordo com Bissio (2010), “Ibn Battuta foi mais do que um viajante; foi um homem do seu tempo, expressão de uma civilização cuja curiosidade intelectual e mobilidade eram movidas por uma mesma fé” - simbolizando, portanto, a síntese entre o conhecimento empírico do espaço e o sentido transcendental que dá unidade ao mundo islâmico medieval (*Umma*).

---

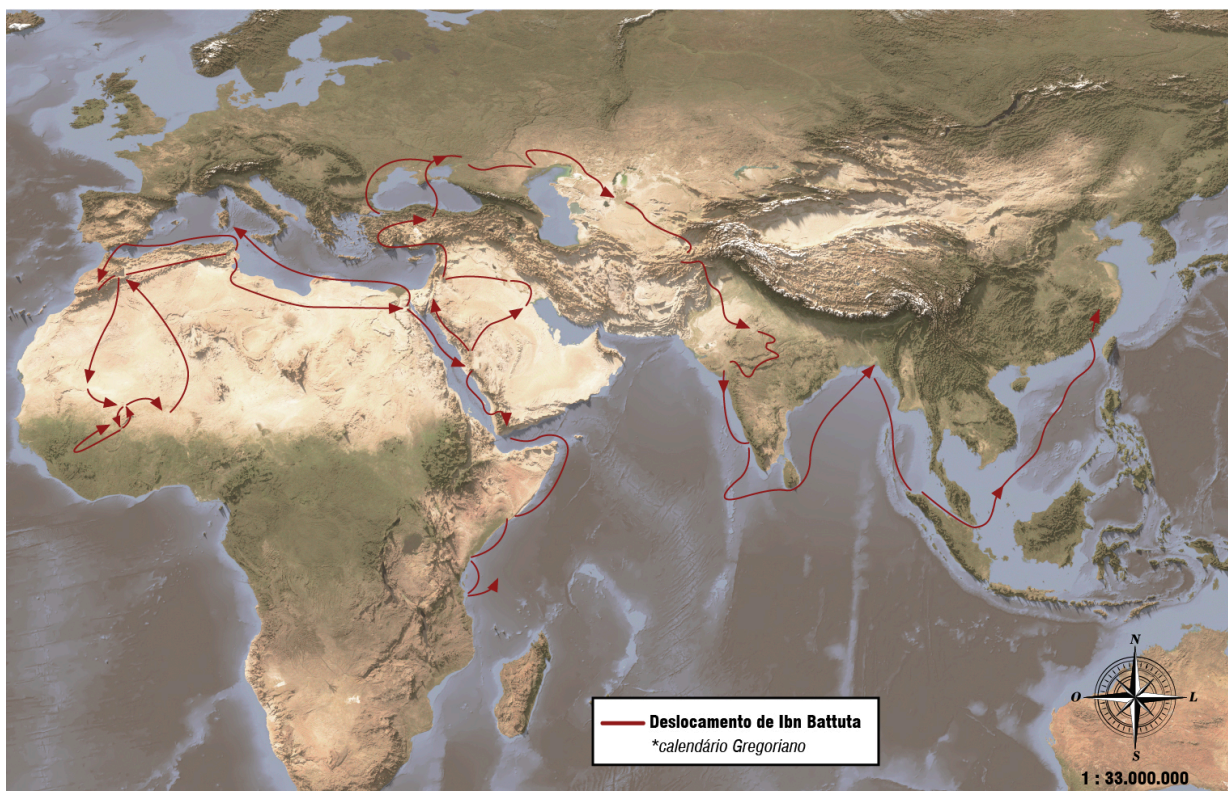
Ainda a partir de Bissio (2010), as viagens de Ibn Battuta devem ser compreendidas como “um exercício espiritual e intelectual” (p. 45), onde, na cosmologia islâmica, fé não se

opõe à razão, mas, no contexto das viagens medievais do Islã, é uma forma de se aproximar de Deus. A autora observa também que Battuta transita entre cidades consideradas como centros de saber (como Damasco, Bagdá e Cairo), observando o florescimento das ciências, das artes, da teologia islâmica enquanto alinhamento filosófico etc (BÍSSIO, 2010). Nessa perspectiva, a viagem é também uma prática epistemológica, uma vez que também se traduz na valorização que é dada à busca pelo conhecimento no Islã medieval.

Já Amorim Filho (2018), também pesquisador da *Rihla* de Battuta, ao compará-la com o *kitab* de Al-Idrisi (tábula rogeriana), destaca que o viajante marroquino representa uma vertente “corográfica, com forte influência religiosa e práticas que prenunciam algumas feições das geografias humanistas e culturais da atualidade” (p. 124). Para o autor, Battuta não se limita à descrição do espaço, mas o experimenta e o interpreta a partir de sua vivência concreta. Em sua análise comparativa, Amorim Filho (2018) identifica no relato do viajante magrebino uma forma de pensamento geográfico que antecede a dicotomia moderna entre ciência e subjetividade

Tanto Bíssio quanto Amorim Filho (dois autores que se dedicaram, no Brasil, à estudare *Rihlas* e seu contexto de produção), convergem ao reconhecer em Ibn Battuta a figura de um intelectual de sua época, ainda que anterior à sistematização ocidental das ciências.

## DESLOCAMENTOS DE IBN BATTUTA A PARTIR DE 1.325\*



Mapa com os deslocamentos de Battuta a partir de 1.325 (calendário gregoriano); autoria própria, nov. 2025.

## 7. TODOS OS CAMINHOS LEVAM À MECA

### *Análise documental das Rihlas*

As *Rihlas* se constituem enquanto um dos mais ricos registros documentais do mundo islâmico medieval, nos testemunhando, ao mesmo tempo, a totalidade histórica em que foram produzidas, as dinâmicas geográficas, bem como a cosmologia do pensamento muçulmano, tanto em seus aspectos filosóficos quanto espirituais - aspectos esses que ditavam o seu cotidiano. Produzidas num contexto onde as viagens possuíam um valor tanto religioso quanto epistemológico (pois, no *ethos* do muçulmano medieval, essas duas categorias não eram descoladas uma da outra), esses relatos narram a forma como os viajantes muçulmanos compreenderam o espaço, o outro e também a si mesmos.

Parte-se, portanto, da leitura de passagens originais das *Rihlas* de Battuta, selecionadas de sua primeira viagem - de Tânger a Alexandria e, posteriormente, a Meca, buscando compreender, através da paisagem como categoria resgatada em sua dimensão ontológica, a materialidade e as simbologias dos relatos (para além de seu valor literário ou devocional).

### 7.1. A ANÁLISE DOCUMENTAL

A etapa de análise documental das *Rihlas* estrutura-se segundo os três eixos apresentados na seção “**3. O MÉTODO E A METODOLOGIA DA PESQUISA**”, de acordo com os postulados propostos por Laurence Bardin (2011): a pré-análise, a exploração do material e o tratamento e interpretação dos resultados, articulados à perspectiva ontológica da paisagem e ao método materialista histórico-dialético. Na pré-análise, realizou-se a leitura flutuante e a seleção criteriosa dos trechos da obra de Ibn Battuta, orientada pela relevância geográfica e pela diversidade das paisagens descritas. Em seguida, durante a exploração do material, as passagens foram categorizadas a partir de três dimensões analíticas: 1) a materialidade da paisagem, 2) as representações simbólicas e 3) o contexto histórico-social das descrições. Por fim, no tratamento e interpretação dos resultados, cada fragmento foi interpretado como expressão de uma totalidade social, articulando a aparência sensível das descrições às determinações históricas, culturais e espirituais que lhes dão forma

A análise aqui desenvolvida não visa esgotar a totalidade das *Rihlas* de Ibn Battuta (o que seria inviável dentro dos limites de um trabalho de conclusão de curso) mas apreender, a partir de um conjunto de dez trechos, as múltiplas determinações que emergem de sua narrativa. Esses dez fragmentos foram interpretados como expressões concretas da forma-conteúdo das paisagens descritas, em que a empiria das cidades, desertos, mercados e práticas sociais revela, em última instância, o movimento histórico e espiritual do mundo árabe-muçulmano medieval. Assim, mais do que relatos de viagem, as *Rihlas* foram tratadas como documentos que expressam a produção e a reprodução da vida social no medievo islâmico, mediadas pela categoria da paisagem.

#### Rihla nº 1:

*“Meu caminho passou por várias cidades e vilarejos até Munyat Ibn Khasib (Minya), uma grande cidade construída à margem do Nilo, que supera de forma evidente todas as outras cidades do Alto Egito. Segui por Manfalut, Asyut, Ikhmin - onde há um berba com esculturas e inscrições que ninguém mais consegue ler; outro desses berbas foi demolido, e suas pedras usadas para construir uma madrassa -, depois Qina, Qus, onde reside o governador do Alto Egito, Luxor, uma pequena e bela cidade que abriga o túmulo do piedoso asceta Abu’l-Hajjaj, e finalmente Esna (Isna).”*

### **Materialidade da paisagem**

O relato de Ibn Battuta revela uma paisagem marcada pela importância do Nilo e pela sucessão de cidades que se alinham em suas margens. O rio estrutura a experiência do viajante: é o eixo vital e civilizatório, fonte de fertilidade, meio de circulação e sustento do modo de vida urbano de seus habitantes. A descrição de Munyat Ibn Khasib como cidade “que supera todas as outras” traduz sua centralidade, onde a natureza é domesticada e transformada em cultura.

A paisagem descrita por Battuta nos desvela diversos elementos a serem apreendidos, como os templos, vilas, madrassas e ruínas, cada um enquanto materialização de diferentes tempos e arranjos sociais preservados na paisagem. O ambiente natural e o urbano se entrelaçam nessa totalidade, na qual o Nilo é o elemento mediador entre o humano e o divino na cosmologia islâmico-medieval. Nas *Rihlas*, essa materialidade, vivida e observada (pois há a relação indissociável entre sujeito e objeto), traduz essa essência ontológica: o mundo experienciado é a manifestação da história e do espírito.

### **Representações simbólicas**

Na descrição das cidades egípcias, Battuta constrói uma narrativa simbólica sobre a transformação das civilizações. Os *berbas* (templos faraônicos) com esculturas “que ninguém mais consegue ler” se traduzem nesse passado que persiste na paisagem, cuja linguagem se perdeu. Quando o viajante observa que as pedras desses templos foram utilizadas para construir uma madrasa, ele registra um gesto de resignificação simbólica: o sagrado antigo é reincorporado no sagrado islâmico.

Essa imagem denota a capacidade do Islã medieval de incorporar as heranças materiais (e, estampadas nelas, as espirituais) das civilizações anteriores. O Egito antigo não é apagado, mas reconfigurado; o antigo e o novo coexistem a partir de novas relações sociais.

### **Contexto histórico-social**

No século XIV, o Egito se consolidava, sob o domínio mameluco, como um dos principais centros de poder político, econômico e intelectual do Islã. A travessia de Battuta pelas margens do Nilo revela uma organização urbana opulenta, articulada pelas rotas fluviais e comerciais. Essa paisagem urbana do Alto Egito é expressão das relações sociais de produção e da centralidade do rio nesta dinâmica.

Outro fato importante é que Battuta não apenas descreve essas cidades fluviais, mas observa como o espaço reflete a organização social e a hierarquia política. O Egito que ele vê é configurado a partir de diferentes processos históricos (o passado faraônico e o presente islâmico). É um espaço social em transformação, onde o trabalho humano e a espiritualidade moldam a paisagem de modo inseparável. Ao perceber como as relações se organizam espacialmente, o viajante conversa com o que, séculos mais tarde, será fundamental para a sistematização da Geografia enquanto ciência própria: as relações sociais materializadas no espaço.

### **Síntese ontológica**

A paisagem do Egito, tal como narrada por Ibn Battuta, expressa essa unidade dialética entre natureza, sociedade e espírito: a importância tanto material mas também simbólica do Nilo demonstra essas relações. O rio, as cidades e as ruínas se manifestam enquanto a totalidade das relações sociais produzidas nesse espaço geográfico. O Egito não é apenas cenário: nessa *Rihla*, ele é síntese entre o visível e o invisível, entre o passado e o presente, entre o mundo sensível e a ordem divina. Ao reconhecer a beleza e o mistério das inscrições antigas e, ao mesmo tempo, perceber que novas paisagens surgem das novas relações sociais (o que antes era berba agora é madrassa), Battuta nos oferece uma leitura profundamente ontológica da paisagem, pois é uma leitura que vê no espaço a expressão viva da história e da espiritualidade humana.

### **Rihla nº 2:**

*“Em 5 de abril de 1326, chegamos a Alexandria. É uma bela cidade, bem construída e fortificada, com quatro portões e um magnífico porto. Entre todos os portos do mundo, não vi nenhum que se igualasse a ele, exceto Kawlām (Quilon) e Calicut (Calcutá) na Índia, o porto dos infiéis (genoveses) em Sudak (na Crimeia), nas terras dos turcos, e o porto de Zaytun (Xiamen), na China - todos os quais descreverei mais adiante.*

*Fui visitar o farol nessa ocasião e encontrei uma de suas faces em ruínas. É uma construção quadrada e muito alta, cuja porta fica acima do nível do solo. Diante da porta, à mesma altura, há um edifício de onde parte uma ponte de tábuas até a entrada; se a ponte for retirada, não há meio de entrar. Está situado sobre um monte elevado, a três milhas da cidade, em uma longa faixa de terra que se projeta sobre o mar a partir dos muros da cidade, de modo que o farol só pode ser alcançado por terra a partir dela.*

*Quando retornei ao Ocidente, no ano de 750 (1349), visitei novamente o farol e encontrei-o em tal estado de ruína que não era mais possível entrar ou subir até a porta. Conheci o piedoso asceta Burhan al-Din, cuja hospitalidade desfrutei por três dias. Certa vez ele me disse: 'Vejo que és inclinado a viajar por terras estrangeiras.' Respondi: 'Sim, sou' (embora ainda não tivesse pensado em ir tão longe quanto à Índia ou à China). Então ele disse: 'Deves visitar meu irmão Farid al-Din, na Índia, meu irmão Rukn al-Din, no Sind (Paquistão), e meu irmão Burhan al-Din, na China. Quando os encontrares, leva-lhes minhas saudações.' Fiquei surpreso com sua previsão, mas, uma vez lançada em minha mente a ideia de visitar esses países, minha viagem não cessou até que eu encontrasse os três e transmitisse suas saudações."*

### **Materialidade da paisagem**

Ibn Battuta descreve a cidade em sua estrutura concreta (seus portões, muralhas, o porto e, sobretudo, o Farol). A observação atenta da arquitetura e das formas materiais revela um tipo de pensamento geográfico do viajante: ele não apenas admira, mas compara e classifica, estabelecendo um juízo estético e funcional entre os portos do mundo conhecido, se aproximando, ainda que séculos antes, do caráter comparativo estabelecido por Ritter em sua *corografia*. No entanto, Battuta traz esse comparativo mediado pela sua vivência concreta nessas cidades, sem a intenção de sistematizá-lo.

O registro da ruína do Farol em sua segunda visita, anos depois, marca a forma como Battuta percebe a passagem do tempo na paisagem, onde o mesmo espaço, que antes monumental, agora é apresentado em ruínas. Essa mudança material evidencia a historicidade do espaço geográfico, onde novas relações sociais imprimem novas estampas no espaço percorrido e observado. O olhar do Battuta apreende, portanto, a paisagem enquanto um processo de movimento, em que a matéria revela o curso da história e relata as diferentes organizações sociais.

### **Representações simbólicas**

O Farol de Alexandria assume, na narrativa, um valor simbólico que ultrapassa sua função prática. Na representação islâmica, ele se traduz enquanto a busca humana pela luz e conhecimento. Ao encontrá-lo em ruínas, Battuta não descreve apenas uma destruição física, mas reconhece o declínio de uma civilização e a limitação do saber humano diante do tempo.

A ruína torna-se, assim, um signo da impermanência da paisagem, pois, como esta se apresenta enquanto produto das relações sociais em curso, ao passo que mudam-se as

relações, a paisagem também se altera. A observação comparativa de Battuta, ao relacionar Alexandria a outros portos, revela uma racionalidade geográfica própria, construída a partir da experiência sensível e espiritual.

### **Contexto histórico-social**

No século XIV, Alexandria era um dos grandes centros do mundo islâmico, porta de entrada para o Mediterrâneo e ponte entre o Oriente e o Ocidente. Sob o domínio mameluco, a cidade era palco da circulação de mercadorias, ideias e saberes, simbolizando o caráter cosmopolita do Islã medieval.

A descrição de Battuta revela esse contexto de intensas trocas econômicas e culturais, mas o faz a partir da perspectiva do viajante muçulmano que observa o mundo *por dentro* de sua própria cosmologia. O olhar comparativo com outros portos não se limita à comparações técnicas ou à economia: ele traduz a amplitude espiritual da *Umma*, capaz de conectar povos e territórios sob a mesma concepção de ordem e de fé. A ruína do Farol, nesse contexto, é também signo das transformações políticas e dos rearranjos das organizações sociais do Mediterrâneo: o declínio das antigas rotas greco-romanas e o fortalecimento do espírito urbano islâmico.

### **Síntese Ontológica:**

Na paisagem de Alexandria, Ibn Battuta reconhece o movimento *essencial* do ser no tempo: o que foi grande se converte em ruína, e o que é ruína permanece como vestígio de uma totalidade em transformação. A materialidade do Farol, sua destruição e o renascimento simbólico da cidade ao redor revelam a dialética entre a permanência e a transformação da paisagem ontológica. A observação empírica do viajante (o porto, as muralhas, as ruínas) é ferramenta mediadora para compreender a historicidade do espaço e a espiritualidade que ele vivencia.

O encontro com o asceta Burhan al-Din traduz essa percepção de que o mundo material, o mundo simbólico e o mundo espiritual se entrelaçam num mesmo horizonte de sentido. Alexandria, em sua beleza e decadência, espelha as relações sociais entre o concreto e o transcendente na totalidade da forma-conteúdo. É nessa tensão que se inscreve a *geografia do olhar islâmico*, pois esta se caracteriza justamente do encontro dessas dimensões - espirituais, simbólicas e materiais.

### **Rihla nº 3:**

*“Após quinze dias de viagem, chegamos à cidade de Aydhab, uma grande cidade, bem abastecida de leite e peixe; tâmaras e grãos são importados do Alto Egito.*

*Seus habitantes são os Bejas. São pessoas de pele negra; envolvem-se em mantos amarelos e amarram fitas na cabeça, com cerca de um dedo de largura. Não dão às filhas parte na herança. Vivem do leite de camelo e montam meharis (dromedários).*

*Um terço da cidade pertence ao sultão do Egito, e dois terços ao rei dos Bejas, chamado al-Hudrubi.*

*Ao chegarmos a Aydhab, descobrimos que al-Hudrubi estava em guerra com os turcos [isto é, as tropas do sultão do Egito], que ele havia afundado seus navios e que os turcos haviam fugido diante dele. Era impossível tentarmos atravessar o Mar Vermelho, por isso vendemos as provisões que havíamos preparado para a travessia e retornamos a Qus com os árabes de quem alugávamos os camelos.”*

### **Materialidade da paisagem**

Aydhab se revela, nas palavras de Battuta, como uma paisagem de fronteira e de travessia. Localizada às margens do Mar Vermelho, a cidade se impõe como um ponto de articulação entre o deserto e o mar, entre a África e a Península Arábica. Sua descrição material (“bem abastecida de leite e peixe”) indica não apenas a prosperidade local, mas também o dinamismo das trocas econômicas que sustentavam o espaço islâmico medieval.

O porto, as caravanas, os camelos, os alimentos importados do Alto Egito e as águas do mar compõem uma paisagem concreta, onde a geografia natural é inseparável da ação humana. É a paisagem materializada pelas relações sociais: o transporte, a produção e o comércio são práticas importantes para a reprodução da vida cotidiana na urbanidade islâmica. Essa materialidade da paisagem, sobretudo, expressa as contradições das relações de poder e dependência entre as diferentes regiões do Islã. Aydhab é, assim, a totalidade complexa da articulação entre natureza, economia e dominação política.

### **Representações simbólicas**

Quando Battuta descreve os Bejas, tomamos também a dimensão etnográfica das Rihlas. Os Bejas são muçulmanos, assim como Battuta, entretanto possuem costumes diferentes (o modo de vestir, as regras de herança, o nomadismo - tudo isso difere das normas urbanas e jurídicas do Islã central). Diferente do olhar etnocêntrico ocidental que marcava as viagens europeias, o olhar de Battuta é inclusivo: ele reconhece a diferença sem transformá-la em desvio, evidenciando a amplitude cultural do universo islâmico (e sua unidade dentro da

*Umma*). Há também as contradições presentes no contraste entre o local (os Bejas e seus costumes), com o cenário urbano cosmopolita do Egito, onde Aydhab revela sua geografia perpassada por diversas dimensões.

O próprio impasse da viagem (o impedimento de atravessar o Mar Vermelho) assume um valor alegórico: o limite físico se torna metáfora da tensão entre o desejo de ultrapassar fronteiras a fim de se completar a peregrinação e as barreiras materiais e políticas que compõem o real.

### **Contexto histórico-social**

Muitas dimensões perpassam a *Rihla* que narra a chegada a Aydhab, o que a torna uma das mais ricas dessa análise. A partir dela, entendemos as fronteiras territoriais, as diferenças culturais e as imbricações políticas do mundo islâmico medieval. Localizada na costa ocidental do Mar Vermelho, Aydhab era, no século XIV, um importante porto de embarque para peregrinos e mercadores que seguiam rumo à Península Arábica. A cidade, no contexto do Oriente (antes e durante a sistematização da religião Islâmica) sempre manteve o status de centralidade, sendo, inclusive, um microcosmo das totalidades sociais que compõem o Islã medieval: o domínio mameluco, a presença das populações africanas, a economia mercantil, as peregrinações religiosas e as rotas do Mar Vermelho. Cada elemento dessa configuração revela uma relação de interdependência e conflito, em que o espaço geográfico é o próprio reflexo dessa estrutura social.

A dimensão do território é revelada aqui a partir das tensões compartilhadas entre o sultão mameluco do Egito e o rei local dos Bejas, al-Hudrubí. A paisagem refletirá, portanto, as totalidades dessas relações sociais, onde a centralidade do poder islâmico se tensiona com a autonomia das populações africanas locais, inseridas em suas próprias lógicas de organização do espaço. Apreender a paisagem em sua ontologia, frente a uma leitura materialista da realidade produzida, nos permite compreendê-la como produto dessas contradições entre classes, povos e impérios.

Hoje, Aydhab está abandonada, mas se localiza no atual triângulo de Hala'ib, território em disputa entre o Sudão e o Egito a partir de acordos fronteiriços, revelando que essa paisagem se alterou ao longo do tempo, fruto das diferentes das relações sociais, dos acordos políticos, comerciais, culturais, exploratórios etc.

### **Síntese ontológica:**

A paisagem de Aydhab sintetiza o que há de mais profundo na *Rihla*: o espaço como materialização das contradições sociais, culturais e espirituais. Na cidade fronteiriça, o viajante encontra a totalidade do mundo islâmico: as trocas materiais, os conflitos políticos, as diferenças culturais e a unidade religiosa. Sob uma leitura ontológica, Aydhab é a concretização da dialética entre universal e particular: o Islã como totalidade e o Beja como singularidade; o comércio como prática material e a peregrinação como prática espiritual; enfim, a paisagem enquanto materialização dos conflitos e das contradições existentes nesse território ainda em disputa.

#### **Rihla nº 4:**

*“Durante minha estada em Alexandria, ouvi falar do piedoso sheik al-Murshidi, que concedia dádivas criadas milagrosamente, conforme seu desejo. Ele vivia em reclusão, em uma cela em Fawwa, na zona rural, onde era visitado por príncipes e ministros.*

*Parti de Alexandria para buscar esse sheik e, passando por Damanhur, cheguei a Fawwa, uma bela vila próxima, separada dela por um canal, onde ficava a cela do sheik. Naquela noite, enquanto dormia no terraço da cela, sonhei que estava sobre a asa de uma grande ave que me levava em voo para Meca, depois para o Iêmen, depois para o leste, e em seguida para o sul, voando ainda mais para o oriente, até pousar em uma terra escura e verde, onde me deixou...*

*Na manhã seguinte, o sheik interpretou o sonho: ‘Farás a peregrinação e visitarás o Túmulo (do Profeta), e viajarás pelo Iêmen, Iraque, as terras dos Turcos e pela Índia. Permanecerás lá por longo tempo e encontrarás meu irmão Dilshad, o indiano, que te livrará de um perigo no qual cairás.’ Desde que parti dele, não encontrei senão boa fortuna.”*

#### **Materialidade da paisagem**

A paisagem de Fawwa, descrita como uma vila *rural* “separada de Damanhur por um canal”, revela a capacidade de percepção espacial de Ibn Battuta diante das distinções entre o urbano e o rural - categorias caras à Geografia. O canal funciona como uma espécie de fronteira, separando os dois modos de vida. A materialidade dessa paisagem é singela (o canal, a vila, a cela do sheik), mas nela se sintetizam os elementos essenciais da vida espiritual islâmica: o recolhimento, o deslocamento e a mediação entre o humano e o divino.

Embora a cidade ocupe posição de destaque nas Rihlas (assim como no mundo Islâmico como um todo, tendo a cidade como principal lócus da realização e reprodução da

vida social), a ruralidade também está presente no espaço árabe-muçulmano medieval - e, por consequência, nas *Rihlas*.

### **Representações simbólicas:**

O sonho narrado por Battuta é a expressão máxima da dimensão simbólica da *Rihla*. A sequência de lugares visitados no sonho (Meca, Iêmen, Iraque, Índia) antecipa, de forma quase profética, o percurso real que ele realizará ao longo dos anos seguintes. O sheik al-Murshidi atua como mediador simbólico entre o sagrado e o terreno. Sua interpretação do sonho confere ao relato uma dimensão mística e epistemológica: na cosmologia islâmico-medieval, o conhecimento não nasce apenas da observação empírica, mas também da revelação. A paisagem onírica é uma forma de conhecimento, um mapa espiritual do Islã medieval.

Não se objetiva aqui interpretar, efetivamente, os sonhos do viajante, mas entender como estes apresentam um valor altamente simbólico nas *Rihlas*, o que nos revela como esses relatos também assumem essa representação simbólica das paisagens narradas. Nessa passagem, Battuta revela o duplo movimento da consciência islâmica: de um lado, a racionalidade do viajante que observa e descreve; do outro, a interioridade da fé que interpreta e dá sentido.

### **Contexto histórico-social:**

O episódio de Fawwa descreve um contexto egípcio mameluco, marcado pela presença institucionalizada do sufismo. O sheik al-Murshidi representa essa figura de autoridade espiritual reconhecida socialmente, cujo prestígio religioso é inseparável do poder político. A visita de príncipes e ministros à sua cela mostra como a dimensão religiosa permeava as relações sociais e políticas do medievo árabe-muçulmano.

A paisagem rural do Egito, nesse contexto, é também cenário das práticas místicas: longe dos centros urbanos, os sufis criavam espaços de recolhimento e de experiência interior. Essa geografia da fé compõe uma totalidade de lugares de devoção que estruturavam o mundo islâmico tanto quanto as rotas comerciais e diplomáticas. Assim, a *Rihla* de Fawwa revela não apenas um episódio espiritual - o sonho de Battuta e o encontro com os sufi-, mas também revela um aspecto fundamental da sociedade islâmica medieval: a interpolação entre religiosidade e vida cotidiana, e a organização dos modos de vida entre o urbano e o rural.

### **Síntese ontológica:**

Em Fawwa, a paisagem se transforma em mediação ontológica: o canal separa os modos de vida rurais dos urbanos; o sonho anuncia e orienta para quais cidades Battuta deve ir, o sheik interpreta e legitima os passos do viajante. O episódio revela, de modo exemplar, a unidade dialética entre a racionalidade e a fé que anima o homem do medievo árabe-muçulmano, que, entre o conhecimento que recolhe do mundo e interpreta simbolicamente, professa sua fé através dessa viagem. A *Rihla*, assim, deixa de ser esse mero relato de viagem para e se eleva à condição de jornada de conhecimento, pois é capaz de sintetizar tanto o modo de vida e a organização social do homem medieval muçulmano, quanto a filosofia, a espiritualidade, as simbologias, enfim, toda a totalidade do que é ser um árabe-muçulmano à época.

### **Rihla nº 5:**

*“Em 1250, os cruzados francos chegaram até , onde as forças egípcias, lideradas por Turanshah, os derrotaram e capturaram o rei Luís IX da França, que mais tarde se tornaria ‘São Luís’. Fariskkur é uma cidade à margem do Nilo. Lá fui alcançado por um cavaleiro enviado pelo governador de Damietta. Ele me entregou algumas moedas, dizendo: ‘O governador perguntou por você e, informado a seu respeito, enviou-lhe este presente.’ - Que Deus o recompense!”*

### **Materialidade da paisagem**

Fariskkur é apresentada como uma cidade à margem do Nilo, o que já a inscreve em uma geografia simbólica recorrente nas *Rihlas*: a do rio como eixo civilizatório, linha de vida e memória do Egito. A materialidade da paisagem (o rio, a cidade, o fluxo de pessoas e bens) é por onde a narrativa paira. A margem do Nilo não é apenas cenário, mas testemunha do conflito de outrora entre dois mundos: o islâmico e o cristão. O gesto do cavaleiro que entrega moedas a Battuta revela, agora, outras lógicas de produção do espaço, onde o cotidiano dentro deste é marcado pela lembrança da guerra, mas que agora se refaz à rotina pacífica da hospitalidade islâmica.

### **Representações simbólicas:**

A evocação da derrota dos cruzados francos em Fariskkur transforma o espaço narrado por Battuta enquanto um símbolo de resistência e até mesmo de vitória espiritual. Ibn Battuta, embora não tenha presenciado o evento, reinscreve o lugar na narrativa coletiva da *Umma*,

atribuindo-lhe um valor memorial. A cidade torna-se, assim, um marco do triunfo do Islã sobre a invasão dos *franjs* (os “cruzados francos”), não apenas militarmente, mas também como afirmação da ordem divina sobre a desordem invasora.

Ao mencionar o episódio, Battuta revela como a paisagem islâmica é também uma paisagem que evoca a memória, que desvela em si o rastro das lutas e das conquistas que travaram a sociedade islâmica contra os invasores cruzados. O gesto de receber moedas do governador de Damietta, pequeno em aparência, carrega uma simbologia profunda: o presente é a retribuição e reconhecimento, reafirmando os laços de solidariedade e reciprocidade que estruturam o corpo social da *Umma*.

### **Contexto histórico-social:**

O episódio narrado por Battuta remete à sétima cruzada (1248–1254), quando os exércitos francos, liderados por Luís IX, foram derrotados pelas forças mamelucas em Fariskkur, evento que consolidou o poder islâmico no Egito e encerrou definitivamente as campanhas cruzadistas no Oriente. Embora posterior a essa data, a narrativa de Battuta demonstra como a memória das cruzadas ainda impregnava o imaginário e a geografia política do século XIV. O viajante não narra o evento como historiador, mas como membro de uma comunidade espiritual que efetivamente sofreu com as invasões dos cruzados.

Fariskkur, nesse sentido, representa a vitória do Islã e a permanência da *Umma* frente às invasões estrangeiras. A menção ao governador de Damietta e ao envio de moedas evidencia também o funcionamento da organização social, política e econômica do Egito mameluco: poder centralizado, redistribuição de recursos e reconhecimento da autoridade religiosa e social. Assim, a paisagem não é apenas herança do passado, mas expressão dessas relações sociais que se atualizam no presente das *Rihlas*.

### **Síntese ontológica:**

Fariskkur sintetiza o elo entre paisagem, memória e ontologia. Ao evocar a derrota dos cruzados, Ibn Battuta não descreve apenas um fato passado, mas reanima uma paisagem histórica carregada de significação espiritual e política para a unidade espiritual muçulmana. A cidade à margem do Nilo é o lugar onde o tempo histórico se funde: o passado das guerras, o presente da viagem e o futuro da fé. A paisagem, aqui, é a mediação entre o ser e sua história, pois é a materialização concreta desse Islã que venceu as invasões estrangeiras. Sob um olhar ontológico, Fariskkur deixa de ser apenas um ponto geográfico: é a expressão viva de uma consciência coletiva que lê o espaço como testemunho do que ali aconteceu, mesmo

sem ter, de fato, vivido esse passado, pois a noção da *Umma* faz com que Battuta seja, efetivamente, parte desse passado - assim como todos os muçulmanos também são.

### **Rihla nº 6:**

*“Do Cairo viajei para o Alto Egito, com a intenção de atravessar até Jidá e o Hijaz (Hajj), rumo a Meca.*

*O Nilo egípcio supera todos os rios da terra em doçura de sabor, extensão de curso e utilidade. Nenhum outro rio do mundo possui uma sucessão tão contínua de cidades e vilarejos em suas margens, nem um vale tão intensamente cultivado. Seu curso é do sul para o norte, ao contrário de todos os grandes rios.*

*Uma característica extraordinária é que ele começa a subir durante o calor extremo, justamente quando os outros rios diminuem e secam, e começa a baixar quando os demais começam a crescer e transbordar. O rio Indo assemelha-se a ele nesse aspecto.”*

### **Materialidade da paisagem:**

Este trecho se revela em uma das mais significantes *Rihlas*. Aqui, a paisagem do Nilo possui a dimensão empírica do conhecimento do viajante, onde este traz consigo as observações minuciosas realizadas sobre as dinâmicas do rio Nilo e a forma como as cidades e vilarejos se constituíram historicamente ao longo de suas margens. A descrição da “doçura de sabor”, da “utilidade” e da fertilidade do vale expressa a íntima relação entre natureza e sociedade, e o rio como eixo vital, civilizatório e produtor da vida material. A observação sobre o comportamento singular do Nilo, que sobe durante o calor e baixa quando os outros rios crescem, revela uma percepção atenta das leis naturais e da excepcionalidade do ambiente egípcio.

### **Representações simbólicas:**

No olhar de Ibn Battuta, o Nilo transcende sua materialidade e se transforma em símbolo da ordem divina. Seu curso “ao contrário dos demais rios”, na cosmologia islâmica, era frequentemente lido como um sinal da singularidade e da bênção que o Islã reconhece na natureza. Ao comparar o Nilo ao Indo, o viajante revela o caráter comparativo de sua percepção da paisagem. Ainda que não o fizesse como método sistemático, essa comparação demonstra que o pensamento geográfico já estava em formação em suas observações: compreender o espaço a partir de analogias e diferenças, reconhecendo tanto a singularidade quanto a totalidade do mundo.

O rio, na concepção da totalidade divina do mundo que orienta a filosofia muçulmana, torna-se metáfora da própria experiência espiritual: seu movimento incessante, que desafia as leis conhecidas, espelha o caminho do crente em direção ao divino.

### **Contexto histórico-social:**

No contexto histórico do século XIV, o Egito era um dos principais centros de saber do mundo muçulmano, onde astronomia, geografia e teologia coexistiam como partes de um mesmo sistema de pensamento. Sob o domínio mameluco, o país articulava poder político e produção intelectual, abrigando estudiosos e viajantes que concebiam o mundo como uma unidade ordenada por Deus. A descrição de Ibn Battuta, nesse sentido, não é apenas uma observação naturalista, mas também uma forma de conhecimento integrada à cosmologia islâmica. A paisagem do Nilo reflete as condições materiais de uma civilização e, simultaneamente, seu horizonte espiritual.

O rio é, ao mesmo tempo, fonte de sustento e objeto de contemplação; campo de trabalho e sinal da providência divina. A paisagem, aqui, é a síntese da organização social e do pensamento do Egito medieval.

### **Síntese ontológica:**

O Nilo, em Ibn Battuta, é um dos pontos máximos da *paisagem ontológica*: unidade entre o real e o simbólico, entre a prática humana e a transcendência divina. O rio encarna a dialética entre permanência e transformação nessa cosmologia, revelando a materialidade do *trabalho* e o movimento espiritual da fé - não é à toa que Ibn Battuta dedicou tantas *Rihlas* à essa dádiva egípcia.

Na observação de seu curso, o viajante apreende a essência da diferença como expressão do universal. O particular (os aspectos únicos do Nilo) se torna via de acesso à totalidade, e a paisagem, longe de ser mero cenário, torna-se categoria do ser social, sendo a partir dela que desvelamos como o Egito se organizou socialmente a partir do Nilo ao longo de toda a sua história.

Ao compará-lo ao Indo, portanto, Battuta realiza um gesto inaugural da razão geográfica: o reconhecimento de que a realidade é diversa, mas ordenada, e que conhecer o espaço é também conhecer a si mesmo na relação com o divino. No campo de entendimento islâmico-medieval, Ibn Battuta apreende o que está no coração de sua *Rihla*: o conhecimento nasce da experiência concreta do mundo e se eleva à compreensão da unidade ontológica entre o homem, a natureza e Deus.

### **Rihla nº 7:**

*“A grande caravana faz uma parada em Tabuk por quatro dias para descansar, dar água aos camelos e armazenar provisões para o terrível deserto entre Tabuk e al-Ula.*

*O costume dos carregadores de água é acampar junto à nascente, e eles possuem tanques feitos de peles de búfalo, como grandes cisternas, das quais dão de beber aos camelos e enchem os odres.*

*Cada amir ou pessoa de posição tem um tanque especial para as necessidades de seus próprios camelos e de seu pessoal; as outras pessoas fazem acordos particulares com os carregadores de água para abastecer seus camelos e encher seus odres por uma quantia fixa. De Tabuk, a caravana viaja com grande velocidade, dia e noite, por medo desse deserto.*

*A meio caminho está o vale de al-Ukhaydir, que bem poderia ser o vale do Inferno (que Deus nos proteja dele). Em um determinado ano, os peregrinos sofreram terrivelmente ali por causa do vento samoom; as reservas de água se esgotaram e o preço de um único gole subiu a mil dinares, mas tanto o vendedor quanto o comprador pereceram. Sua história está gravada em uma rocha no vale.”*

### **Materialidade da paisagem:**

O trecho de Tabuk é um dos mais emblemáticos dentre as *Rihlas*, pois revela a paisagem em sua materialidade extrema (o deserto, a escassez de água, o calor, o vento e a precariedade da sobrevivência). A descrição das práticas cotidianas (os tanques de peles de búfalo, os odres, os carregadores de água, o preço da água) configura um quadro minucioso das adaptações humanas ao meio. A paisagem árida não é mero cenário, mas força determinante da vida social. Tabuk é o ponto de reorganização das caravanas, espaço tanto de pausa quanto de sobrevivência, onde a natureza espinhosa do deserto imprime suas condições à racionalidade humana. A economia, o ritmo da viagem e as relações de poder organizam-se em função desse ambiente, com o trabalho sendo a transformação dessa natureza difícil.

### **Representações simbólicas:**

A travessia do deserto é, no imaginário islâmico, uma prova espiritual. O “vale de al-Ukhaydir”, descrito como “o vale do Inferno”, carrega toda a dimensão simbólica do castigo e da purificação. O sofrimento físico e o medo (do vento *samoom*, do calor, da escassez desse deserto) são apresentados como metáforas do caminho interior do crente. A água, num ambiente onde a vida humana é, muitas vezes, condicionada pelo ambiente hostil, por sua vez, é símbolo da vida e da graça divina dentro dessa cosmologia. Seu *valor de troca*

crescente - “um gole a mil dinares” - traduz a transformação do sagrado em mercadoria, revelando as contradições da vida material dentro do mundo espiritual.

A caravana, símbolo da *Umma* em movimento, torna-se quase um microcosmo da sociedade islâmica, pois nela coexistem a solidariedade e a desigualdade. A imagem do deserto, portanto, ultrapassa o empírico e torna-se representação simbólica da condição humana - o homem entre o absoluto de Allah e a finitude da matéria.

### **Contexto histórico-social:**

O contexto é o da rota da *Hajj* (peregrinação) entre o Egito e o Hijaz (as terras sagradas de Meca e Medina), uma das mais longas e árduas jornadas do mundo islâmico medieval, permeada por desertos separados pelo mar vermelho. Tabuk aparece como paisagem vital dessa travessia, onde se concentram práticas econômicas, sociais e religiosas.

Ibn Battuta descreve detalhadamente o sistema social e econômico que sustenta essa jornada: os carregadores de água, os *amirs*, os acordos, as cisternas e a hierarquia que organiza o acesso ao recurso mais essencial. O relato distingue as classes e funções: os *amirs* com tanques exclusivos e os peregrinos comuns, obrigados a negociar o abastecimento. Essa diferenciação social, inscrita nessa paisagem desafiadora, manifesta a contradição entre o ideal espiritual de igualdade da *Umma* e a realidade material das hierarquias sociais. A peregrinação, símbolo da unidade de todos os fiéis diante de Allah, se revela também como jornada de luta, desigualdade e sobrevivência, expressão nítida das estruturas sociais que compõem o mundo islâmico medieval.

### **Síntese ontológica:**

Tabuk e o deserto de al-Ukaydir sintetizam, talvez como nenhuma outra *Rihla*, o sentido profundo da *paisagem ontológica*: o espaço como expressão simultânea da natureza, da história e da espiritualidade. A materialidade da escassez e a economia da água revelam o modo de produção e as relações de classe, enquanto o simbolismo do deserto e da travessia traduzem o processo espiritual do ser. Nessa paisagem extrema, Ibn Battuta percebe o mundo em sua totalidade dialética: a vida como luta, a fé como resistência, a paisagem como síntese entre o real e o transcendente.

O relato de Tabuk é uma leitura ontológica de uma paisagem que desvela as contradições fundamentais da existência humana, especialmente entre o ideal e o concreto, uma vez que, ainda que a *Umma* se apresente enquanto essa unidade filosófica do

pertencimento islâmico, quase como uma egrégora, as relações sociais são permeadas por contradições.

### **Rihla nº 8:**

*“A mesquita sagrada é um pátio aberto e sem cobertura, exceto pela mesquita al-Aqsa, que possui um teto de excelente execução.*

*O Domo da Rocha (al-Sakhra) é um edifício de beleza extraordinária, solidez, elegância e forma singular. Ergue-se sobre uma elevação no centro da mesquita e é acessado por uma escadaria de mármore.*

*Tanto no exterior quanto no interior, a decoração é tão magnífica e o trabalho tão primoroso que desafiam a descrição. A maior parte está coberta de ouro, de modo que os olhos de quem contempla sua beleza se deslumbram com seu brilho, ora resplandecendo como uma massa de luz, ora cintilando como relâmpago.*

*No centro da Cúpula encontra-se a rocha abençoada da qual o Profeta ascendeu aos céus - uma grande pedra que se eleva à altura de um homem - e sob ela há uma caverna do tamanho de um pequeno aposento, também à altura de um homem, com degraus que conduzem até lá.*

*Cercando a rocha há dois parapeitos de excelente execução: o mais próximo em ferro artisticamente trabalhado e o outro de madeira.*

*Entre os santuários abençoados de Jerusalém há um edifício situado do outro lado do vale chamado vale de Jahannam (Geena), a leste da cidade, sobre uma colina alta. Diz-se que este é o lugar de onde Jesus ascendeu aos céus. No fundo do mesmo vale há uma igreja venerada pelos cristãos, que dizem conter o túmulo de Maria.*

*No mesmo local há outra igreja, igualmente venerada pelos cristãos e destino de peregrinação: é a igreja que eles creem - falsamente, segundo Ibn Battuta - conter o túmulo de Jesus (Igreja do Santo Sepulcro). Todos os que vêm em peregrinação a ela pagam um tributo estipulado aos muçulmanos e suportam, muito contra sua vontade, diversas humilhações.”*

### **Materialidade da paisagem:**

O relato de Ibn Battuta sobre Jerusalém - cidade sagrada para as três religiões abraâmicas - é um dos mais ricos em densidade simbólica e dialética de toda a *Rihla*. A

descrição minuciosa da arquitetura de Al-Aqsa e do Domo da Rocha revela a dimensão estética e material da paisagem sagrada. O mármore, o ouro, o brilho e o esplendor da construção transformam a cidade em uma sinfonia de formas, luzes e texturas.

Trata-se de uma paisagem construída pela fé e pela técnica, em que o trabalho humano, na concepção de mundo islâmica, é a manifestação concreta do sagrado - louvar a Deus é tornar o mundo belo. A caverna sob a rocha, o ferro artisticamente forjado, a madeira trabalhada - tudo expressa a união entre arte e devoção, o que é indissociável na produção artística e estilística Islâmica. Jerusalém, nesse relato, é um espaço físico e monumental, bem como um organismo vivo: suas pedras, templos e vales guardam o peso do status de cidade sagrada.

### **Representações simbólicas:**

A paisagem de Jerusalém é, antes de tudo, simbólica: uma paisagem de revelações e tensões espirituais. O Domo da Rocha marca o ponto onde o Profeta Muhammad ascendeu aos céus (*Mi'raj*), tornando-se centro irradiador da cosmologia islâmica. É também considerado sagrado pois é o local onde Ibrahim (Abraão) quase sacrificou seu filho e porque ali, acredita-se, é onde esteve a Arca da Aliança. A cidade é, assim, o eixo da espiritualidade abraâmica.

Battuta reconhece e descreve com respeito os locais venerados pelos cristãos (o túmulo de Maria, o lugar da ascensão de Jesus, a Igreja do Santo Sepulcro), demonstrando uma atitude de reverência que transcende fronteiras religiosas. No entanto, ele o faz sob o prisma da ortodoxia islâmica, que reconhece Jesus (*ʿĪsā ibn Maryam*) como um importante profeta, mas rejeita sua divindade - uma das diferenças fundamentais entre o Islã e o Cristianismo.

Ainda, a mesquita de Al-Aqsa também é compreendida como refúgio, porque em sua arcada dupla interior é possível ser realizada uma procissão ritual que, em tempos de incerteza, pode substituir a peregrinação à Meca.

Essa coexistência simbólica revela um campo de convergências, mas também de diferenças: a paisagem de Jerusalém se torna espelho das três tradições monoteístas e, ao mesmo tempo, palco das disputas de verdade entre elas. O sagrado, aqui, apesar de plural, é também hierarquizado, onde o mesmo espaço que acolhe a fé também inscreve o limite do que é considerado verdadeiro.

### **Contexto histórico-social:**

No contexto do século XIV, Jerusalém integrava o domínio mameluco, um período de estabilidade relativa após as Cruzadas. A cidade permanecia um centro de peregrinação cristã e judaica, mas dentro da jurisdição islâmica. O relato de Battuta reflete essa convivência tensa entre tolerância e subordinação, expressa pelo estatuto da *dhimma*, que regulava os direitos e deveres dos povos sob o jugo corânico. Quando o viajante observa que os cristãos “pagam tributo e suportam humilhações”, ele registra um fato social que, embora pareça duro ou injusto à primeira vista, fazia parte da estrutura política e econômica do sistema mameluco: a coexistência institucionalizada desses três povos.

Essa observação revela o olhar concreto de Battuta sobre a realidade: o espaço sagrado, ainda que universal em seu valor espiritual, é também cenário de relações de poder e de desigualdade. A fé não está isolada da história e o sagrado, nesse caso, convive com o tributo e a hierarquia. O relato reafirma, assim, que os deslocamentos do viajante muçulmano medieval, ainda que envolvessem dimensões culturais e políticas, tinham como fundamento último o impulso religioso, o desejo de conhecer, contemplar e testemunhar o espaço sagrado.

### **Síntese ontológica:**

A Jerusalém de Ibn Battuta é o ápice da paisagem ontológica e a unidade contraditória da produção do espaço. A cidade das três religiões abraâmicas é, ao mesmo tempo, lugar de convergência espiritual e de conflito histórico, expresso no tensionamento da organização da vida social tanto dos muçulmanos quanto dos cristãos e judeus. A mesma rocha de onde o Profeta ascendeu aos céus é observada por cristãos e judeus com outras leituras divinas. Nela, o espaço se torna expressão da totalidade: cada dimensão conta uma história, e essa história às vezes se completa, às vezes se contradiz.

O viajante contempla o esplendor material e reconhece, por trás dele, o peso das contradições humanas. Ao narrar Jerusalém, Battuta revela o próprio fundamento de sua *Rihla*: a compreensão do mundo a partir de seus deslocamentos, mas fundamentado em uma epistemologia (pré-científica) que, ao contrário da episteme ocidental, não desvincula a busca pelo conhecimento da concepção divina - ao invés disso, se orienta a partir desta unidade.

### **Rihla nº 9:**

*“Al-Ula é uma grande e agradável aldeia, com palmeiras e nascentes de água. Os peregrinos ali permanecem quatro dias para se abastecer e lavar suas roupas. Eles deixam para trás qualquer excedente de provisões, levando consigo apenas o estritamente*

*necessário. O povo da aldeia é muito confiável. Os mercadores cristãos da Síria podem chegar até este ponto, e não além, e aqui negociam víveres e outros bens com os peregrinos. No terceiro dia após deixar Al-Ula, a caravana acampa nos arredores da cidade sagrada de Medina.”*

### **Materialidade da paisagem:**

A paisagem de Al-Ula é quase como um oásis no deserto das representações árabe-muçulmanas. Após as regiões áridas e inóspitas descritas nas *Rihlas* anteriores, Ibn Battuta encontra aqui uma geografia de refúgio e abundância relativa, “uma grande e agradável aldeia, com palmeiras e nascentes de água”. O contraste com o deserto anterior torna-se expressão concreta da dialética entre escassez e fartura que permeiam as paisagens árabes. A estadia dos peregrinos por quatro dias para descansar, lavar roupas e reorganizar as provisões revela a função material desse local: o oásis como pausa vital no movimento da caravana rumo ao *Hijaz*.

A paisagem, portanto, é habitada e útil, moldada pela presença humana e pela prática coletiva, que organiza os arranjos sociais deste local. Al-Ula é uma cidade sagrada, que anuncia a chegada após meses (e às vezes até anos) de deslocamento.

### **Representações simbólicas:**

A simbologia de Al-Ula, enquanto território sagrado, é extremamente marcante, porque representa o merecido descanso do peregrino que se desloca rumo à fronteira que delimita até onde os não-muçulmanos podem avançar. A menção aos mercadores cristãos da Síria revela que há uma coexistência simbólica dentro dessas fronteiras espirituais. O fato de que “podem chegar até este ponto, e não além” mostra que Al-Ula é o ponto em que diferentes organizações religiosas se encontram, mas também mostra que o espaço do sagrado islâmico se reserva. A cidade é, portanto, o lugar simbólico da convivência, pois nela os mercadores sírios podem comercializar seus produtos e até mesmo fazem parte da organização social urbana, mas não podem atravessar a fronteira do espaço efetivamente sagrado.

### **Contexto histórico-social:**

No século XIV, Al-Ula situava-se na rota da *Hajj* entre o Egito e o *Hijaz*, funcionando como entreposto logístico e social da peregrinação. Sua posição estratégica permitia o

encontro de diferentes grupos étnicos e religiosos, articulados em torno do comércio e da hospitalidade. O registro de Battuta sobre os “mercadores cristãos da Síria” evidencia o caráter cosmopolita da economia islâmica medieval, em que mesmo os não-muçulmanos participavam das redes comerciais urbanas, desde que respeitassem as fronteiras simbólicas do território sagrado. A coexistência entre as trocas materiais e as normas religiosas demonstra a capacidade do mundo islâmico de integrar o diverso sob uma lógica de interdependência. A paisagem, assim, não é neutra: ela expressa o modo de produção social e espiritual do Islã, um sistema que combina universalismo religioso, regulação política e economia de sobrevivência coletiva.

### **Síntese ontológica:**

Al-Ula representa o limiar ontológico da *Rihla*: é o ponto de passagem entre o mundo material e o mundo sagrado, onde a paisagem, não é apenas espaço físico, mas estatuto de ser do homem muçulmano medieval. A fertilidade das palmeiras e das nascentes contrapõe-se à aridez do deserto anterior, simbolizando a dialética entre morte e renascimento, privação e abundância. O descanso dos peregrinos anuncia o repouso espiritual que virá em Meca; o comércio com os cristãos revela que a diferença não impede a comunhão. É por isso que essa *Rihla* revela tão bem a ontologia da organização social muçulmana: porque desvela a coexistência, que é sagrada para o Islã (afinal, “Islã” é derivado da palavra “salam”, que significa paz), que, no entanto, se organiza socialmente a partir de uma certa hierarquia institucionalizada.

### **Rihla nº 10:**

*“Os habitantes de Meca são muito elegantes e limpos em seu modo de vestir, e a maioria deles usa roupas brancas, sempre frescas e alvas. Usam grande quantidade de perfume e kohl (cosmético para os olhos) e fazem uso constante de palitos de dente feitos da madeira verde de arak. As mulheres de Meca são extraordinariamente belas, muito piedosas e modestas. Também fazem amplo uso de perfumes, a tal ponto que preferem passar a noite com fome a deixar de comprar perfumes com o dinheiro da comida. Elas visitam a mesquita todas as noites de quinta-feira, vestidas com suas melhores roupas; e todo o santuário fica impregnado com o cheiro de seus perfumes. Quando uma dessas mulheres se vai, o aroma do perfume permanece no lugar após sua partida.”*

### **Materialidade da paisagem:**

A descrição de Meca revela uma paisagem urbana profundamente sensorial e concreta. A cidade sagrada é apresentada através de elementos materiais que tocam os *sentidos* (o branco das vestes, o brilho dos olhos realçados pelo kohl, o aroma dos perfumes, o frescor das roupas e da limpeza cotidiana). Essa ênfase na estética e na higiene não é mero detalhe, mas manifestação do *ethos* islâmico que vincula a pureza física à pureza espiritual. O cuidado com o corpo e o vestuário, assim como o uso de perfumes e utensílios rituais, materializam a sacralidade da cidade.

Meca, portanto, é uma paisagem onde o sagrado se faz visível e palpável: o espaço urbano, os corpos e os sentidos se tornam mediadores da relação entre o humano e o divino. Cada gesto cotidiano é expressão de uma ética - o vestir-se, o perfumar-se, o limpar-se - e compõe o cenário sensorial da fé, elevando a Rihla à esse lugar de contemplação também do campo do sensível.

### **Representações simbólicas:**

A cidade de Meca, materialização urbana da centralidade espiritual do Islã, é também espaço simbólico de sociabilidade e diferença. Ao descrever os costumes dos habitantes e, especialmente, das mulheres, Ibn Battuta constrói uma imagem em que o belo, o devoto e o moral se entrelaçam. O uso do perfume, por exemplo, simboliza mais que vaidade - é expressão da busca pela perfeição espiritual. As mulheres mequenses, ao se adornarem e se perfumarem, tornam-se parte da própria paisagem sagrada - assim como o viajante também é, efetivamente, parte dessa paisagem. Ao mesmo tempo, essa descrição evidencia os papéis de gênero e as representações sociais da piedade e da modéstia feminina no Islã medieval. O perfume que “permanece após a partida das mulheres” pode também ser apreendida enquanto metáfora da presença espiritual que transcende o corpo e é rastro do sagrado no cotidiano.

### **Contexto histórico-social:**

No século XIV, Meca era o coração do *Dar-al-Islam*, se traduzindo enquanto centro religioso, cultural e comercial que recebia peregrinos de todo o mundo muçulmano. A cidade, embora unificada pela fé, era um mosaico de línguas, costumes e aparências, o que revela o seu caráter cosmopolita. A observação de Battuta sobre a elegância e a limpeza dos mequenses reflete tanto a centralidade urbana quanto o ideal ético do Islã, que preza pela ordem, pela harmonia e pela pureza. Ao mesmo tempo, o viajante reconhece a diversidade do mundo islâmico: ainda que o *Dar-al-Islam* se constitua como totalidade espiritual, ele é internamente plural. As diferenças de vestimentas, práticas e comportamentos observadas nas

*Rihlas* demonstram que o Islã medieval era, acima de tudo, uma civilização de encontros e contrastes.

Assim, o relato de Meca se opõe frontalmente à leitura orientalista moderna que reduziu o “mundo árabe” à homogeneidade: Battuta documenta uma multiplicidade de culturas e modos de vida que coexistem dentro de uma mesma totalidade religiosa - e esse é somente um dos múltiplos aspectos que colocam as *Rihlas* enquanto documentos que podem contribuir profundamente para a concepção de um pensamento geográfico, especialmente quando deslocamos o olhar do ocidente para o oriente e pensamos na construção de uma geografia islâmico-medieval.

### **Síntese ontológica:**

Em Meca, Ibn Battuta alcança o ponto culminante da *paisagem ontológica*: o espaço onde o sensível e o espiritual se tornam indissociáveis. A cidade sagrada é, simultaneamente, o corpo (relações sociais materializadas no espaço) e alma (representações simbólicas) do Islã. A pureza das roupas, o perfume das mulheres, a ordem do santuário traduzem o princípio de unidade que sustenta o mundo islâmico: o sagrado não está fora do cotidiano, mas é, efetivamente, ele. Até a limpeza e pureza da vestimenta traduzem isso.

A paisagem mequense se revela enquanto essa síntese das contradições da vida social islâmica: da diferença entre gêneros, da diversidade cultural, da tensão entre universal e particular - e as *Rihlas* são capazes de trazer o movimento dessas contradições, muito além de trazer meras descrições empobrecidas do que se apresenta. Ao registrar essas cenas, Battuta não descreve apenas uma cidade: ele desvela a totalidade do ser islâmico, em que cada forma sensorial, cada gesto e cada fragrância, se expressa no mundo orientado pela sua cosmologia norteadora.

A análise dessas doze *Rihlas* evidencia que as paisagens descritas por Ibn Battuta são expressões concretas da unidade dialética entre forma (aparência) e conteúdo (essência) que compõem a realidade social do medievo árabe-muçulmano. Sob a lente do materialismo histórico-dialético, cada descrição de cidade, mercado, mesquita ou deserto se revela como síntese das relações sociais e espirituais que configuram a produção do espaço islâmico. Nessa totalidade, o homem muçulmano medieval não é um observador externo desse mundo, mas parte integrante da materialidade que o cerca e expressão viva da *concretude do concreto* (FULINO; SOUZA, 2016). Tal racionalidade antecede a cisão moderna entre sujeito e objeto, instaurada no pensamento renascentista, como lembra Lukács (1979), e revela uma ontologia em que o ser social se reconhece na totalidade da criação. Em oposição ao olhar orientalista

que transformou o Oriente em objeto, denunciado por Said (2007), as *Rihlas* recuperam a voz do sujeito árabe-muçulmano em sua própria geografia, restituindo à paisagem o estatuto de categoria mediadora entre o material e o simbólico, o sensível e o espiritual. Assim, a paisagem nas *Rihlas* é mais do que descrição: é a forma em que o mundo se faz inteligível ao espírito e o espírito se materializa no mundo.

### RIHLAS DE IBN BATTUTA DESTACADAS NA ANÁLISE DOCUMENTAL



Mapa das Rihlas selecionadas e abordadas na seção 7.4. A ANÁLISE DOCUMENTAL; autoria própria - nov. 2025.

## 8. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Aqui discutiremos os resultados da análise das *Rihlas* de Ibn Battuta, buscando compreender como as dinâmicas das cidades árabes revelam, também, um contraponto à lógica de produção do espaço na Europa medieval, e que, por consequência, também diferem na produção e representação do espaço produzidas na sistematização científica europeia.

As descrições contidas nas *Rihlas* são mais do que um estilo narrativo. Elas se configuram enquanto um método de apreensão do espaço, contido no sentido de existência das viagens muçulmano-medievais. Através destas, apreende-se as ruas, os mercadores, as mesquitas, os costumes, vivenciando o espaço descrito. Quando Battuta descreve detalhes como a “*doçura de sabor, extensão de curso e utilidade (do Nilo egípcio)*”, ele experiencia isso não enquanto sujeito apartado de seu objeto, mas como integralmente parte dele. A Geografia produzida por Battuta, portanto, não é neutra, pois é parte integrante de seu *ethos* de viajante que experiencia essa paisagem. E o *ethos* desse viajante medievo-muçulmano é vinculado à vida urbana, religiosa, às dinâmicas do comércio, dos deslocamentos, enfim, de toda o modo de vida do ser social desse contexto.

Em paralelo à isso, no medievo europeu temos uma sociedade pautada numa estrutura feudal, que, diferente da organização social e espacial do medievo árabe-muçulmana (que se organiza a partir de relações urbanas), organiza-se a partir de um modo de vida rural. No mundo árabe, esse “cosmopolitismo” junto às viagens impulsionadas pelo *ethos* do homem muçulmano, favoreceram a confecção das *Rihlas* - afinal, era a partir da integração das cidades, amparadas pelas rotas comerciais, que essa peregrinação era feita.

Nota-se, portanto, uma série de contrastes quando comparados à Europa medieval e suas organizações sociais, históricas e culturais. Enquanto o mundo árabe se desenvolvia a partir de uma rede de cidades interligadas (seja pelo comércio, seja pela fé - e até mesmo a partir do entrelaçamento dessas duas categorias), a Europa, sob o predomínio do sistema feudal de produção, tinha como base econômica e social uma organização campestre. Este espaço europeu fora confeccionado a partir da fragmentação política, pela ruralização e por uma rígida hierarquia entre servos e senhores, o que restringia tanto a mobilidade social, quanto os próprios deslocamentos físicos do homem medieval comum. As poucas cidades existentes, geralmente concentradas nas divisas administrativas dos feudos (e em especial a partir da baixa idade média), em nada se assemelhavam às cidades narradas por Battuta - eram pequenas, insalubres, carecendo de infraestrutura urbana.

Ainda neste contexto, a eclosão da Peste Negra no século XIV expôs a fragilidade desse modo de organização social, onde a concentração populacional, as mazelas sociais, a

pobreza e a precariedade das condições de vida contribuíram para que a doença devastasse boa parte da população europeia. As ruas estreitas, a ausência de saneamento e a escassez de práticas de limpeza pública contrastam fortemente com as descrições de Ibn Battuta sobre cidades como Damasco ou Meca, nas quais a água, os banhos, as mesquitas e os mercados eram elementos centrais da vida urbana e religiosa.

Esse contraste revela as profundas diferenças materiais que compunham a produção do espaço geográfico europeu em contraste ao espaço geográfico árabe-muçulmano. Enquanto um era organizado a partir de um modo de vida rural, onde homens e mulheres tinham pouquíssimo acesso à produção de conhecimento, à terras, ao acesso ao comércio, subjugados a partir de uma estrutura feudal, noutro, a produção do conhecimento era incentivada (inclusive para mulheres - não é pequeno o número de poetisas e escritoras árabes da época), tendo, no modo de vida urbano e na cidade, o *locus* da reprodução da vida social.

Neste sentido, salientam-se algumas Rihlas que descrevem o ambiente urbano de cidades como Meca, Damasco e Bagdá, que exemplificam essa paisagem constituída por diferenças materiais quando comparadas às cidades europeias. Em sua narrativa, essas paisagens não se apresentam enquanto um quadro estático, mas revelam o próprio modo de organização social árabe-muçulmano. As ruas limpas, as fontes, os mercados e as mesquitas são parte de uma ordem simbólica e material que expressa a cosmologia muçulmana.

Peguemos a seguinte Rihla sobre a cidade de Damasco:

*“Os habitantes de Damasco são pessoas piedosas, generosas e devotas. O culto é realizado continuamente em suas mesquitas, e cada bairro possui escolas e banhos públicos.”; e “Damasco é a cidade mais excelente de todas, a mais perfeita em beleza, e a mais rica em bens e recursos. Tem jardins que não se podem descrever, e a água corre em canais por todas as ruas, regando árvores e flores.”.*

Ao narrar a organização dos cultos (realizados continuamente em suas mesquitas), Battuta também narra a infraestrutura dos bairros, onde cada um possui escolas e banhos públicos na mesma descrição, situando que, para o muçulmano-medieval, há a imbricação simbólica dessas materialidades dentro do *ethos* islâmico, revelando a paisagem enquanto categoria ontológica, relacionando essa ao ser social. O espaço urbano é estruturado pela sociabilidade e pela religiosidade - escolas, mesquitas e banhos expressam uma infraestrutura moral e comunitária que, para Battuta, traduz a harmonia social.

A viagem continua por Bagdá:

*“Bagdá é a metrópole do Oriente, centro de ciência e de comércio, e nenhuma cidade é mais bela em construção ou mais ampla em mercado. Suas ruas são limpas e retas, suas mesquitas são muitas, e o povo é de costumes nobres.”; e “Em Bagdá, os estudiosos são venerados, e os mercados estão sempre cheios de estudantes e viajantes. É uma cidade de luz e de ciência.”*

Bagdá integra, em seu espaço urbano, fé, ciência e comércio - categorias caras à cosmologia islâmica. Essas categorias são comumente entrelaçadas na organização social muçulmana, o que revela uma totalidade complexa. A descrição das ruas - limpas e retas, nos mostra o cuidado com o planejamento urbano da cidade de Bagdá - cuidado esse que raramente encontrava-se nas cidades europeias medievais.

E, por fim (tanto em nossa análise quanto no caminho de Battuta), a cidade de Meca também desponta enquanto locus que materializa a organização social do medievo islâmico:

*“Vi a Casa Sagrada (Kaaba) cercada de colunas de mármore, e as pessoas que a circundam dia e noite, em devoção ininterrupta. As ruas de Meca são limpas e largas, suas casas bem construídas, e seus habitantes são piedosos e generosos.”; e “Nenhuma cidade se iguala a Meca em santidade e em beleza. Nela se misturam gentes de todas as terras, e cada uma traz seus costumes e mercadorias.”*

As descrições colocam Meca como uma cidade cosmopolita, densamente frequentada, com pessoas advindas de diferentes localidades, com costumes e mercadorias diversos, expressada nas relações materiais que fizeram da cidade de Meca esse centro urbano opulento, mas expressadas também no papel simbólico que essa cidade ocupa na construção do pensamento islâmico, uma vez que é a cidade onde teria nascido o profeta Muhammad, onde, desde o princípio da sistematização da religiosidade islâmica (organizada em ritos, práticas e costumes), é o local para o qual as peregrinações devem ser realizadas.

Em Meca, a paisagem é ao mesmo tempo sagrada e cotidiana: o espaço urbano se ordena em torno do centro espiritual da *Umma*. A descrição da limpeza e da arquitetura harmoniosa mostra como a cidade expressa a materialização do sagrado na forma urbana. A pureza ritual (*tahāra*) se estende à organização do espaço, fazendo da cidade um prolongamento da ordem divina, em termos simbólicos.

Portanto, as descrições dessas três cidades, bem como das *Rihlas* em sua totalidade, expressam diversas dimensões e categorias da organização social no medievo árabe-muçulmano. Elas descrevem a totalidade do espaço geográfico, que representa a projeção dessas relações. Quando a *Rihla* narra a limpeza de uma cidade, o costume de um povo, a simbologia de um rio ou de uma mesquita, a arquitetura dos espaços religiosos, práticas cotidianas, relações hierarquizadas, corrupções, o calor escaldante de um deserto, a

produção científica de um centro urbano e afins, ela não nos fornece apenas o quadro geral de uma paisagem, onde o sujeito estaria descolado de seu objeto. Ela revela, em vez disso, como essa paisagem é composta por essas relações sociais, numa produção narrativa em que esse sujeito efetivamente é parte desse objeto, não separando a forma do conteúdo.

As *Rihlas*, portanto, são documentos que, embora não fabricados com esse intuito e produzidos muito antes da sistematização científica, revelam que no medievo árabe-muçulmano havia uma maneira (e até mesmo um método) de se pensar, compreender e entender o espaço geográfico, fundada na observação empírica e na experiência sensível do espaço. Ao apresentar diferentes dimensões desse espaço é que as *Rihlas* apresentam sua contribuição para o pensamento geográfico, pois são documentos capazes de revelar a totalidade da organização social islamo-medieval. Nessas narrativas, o urbano é expressão dessa cosmologia, que articula a ordem espiritual e a vida material.

Essa racionalidade árabe-islâmica revela uma maneira distinta do paradigma europeu de conhecimento e de produção do espaço, antecipando preocupações que, séculos depois, seriam sistematizadas pela Geografia moderna (como a relação entre homem, meio e organização social). A paisagem, compreendida aqui como categoria ontológica, manifesta-se nesses relatos como síntese da materialidade e da representação simbólica: ela é simultaneamente o que se vê e o que se significa.

## 9. CONCLUSÃO E CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo central da análise documental que empreendeu-se foi o de compreender como a construção da paisagem islâmica medieval, narrada a partir da experiência do viajante, nos revela como o espaço geográfico era concebido nesse contexto, ainda que anteriormente à sistematização desse campo científico, reconhecendo nas *Rihlas* a síntese de uma visão de mundo em que fé, ciência e cultura se entrelaçam como dimensões inseparáveis da existência do muçulmano medieval.

Por se tratar de narrativas e documentos produzidos ao longo de uma grande porção geográfica, que davam conta de descrever costumes, povos, culturas, aspectos físicos, comércios, mesquitas, arquiteturas e afins, entende-se que esses relatos podem ser lidos como documentos capazes de contribuir para a construção da História do Pensamento Geográfico. Compreendê-las a partir de uma paisagem ontológica, significa, portanto, apreender através da materialidade das paisagens descritas, a totalidade por trás das relações sociais e do contexto histórico e geográfico destas.

Apreendendo as *Rihlas* através da paisagem, esta se eleva enquanto quadro totalizante do que os viajantes vivenciavam dos territórios percorridos, e que, ao nosso olhar hoje, mediado por esta categoria, pode nos revelar as dinâmicas sociais desses territórios. Ao descrever suas experiências, Battuta não apenas observa, como quem mede matematicamente aquilo que seus olhos apreendem, de maneira descritiva e acrítica, mas interpreta essas paisagens tanto como reflexo da criação (proveniente da cosmovisão e compreensão teológica de mundo) e como cenário da ação humana, onde as relações sociais e essa transcendência coexistem dentro dessa dialética - o que, em nossa concepção epistemológica ocidental, não é possível devido à hiper valorização dada a secularidade dos saberes.

Quando deslocamos a produção epistemológica do Ocidente para o Oriente, novas racionalidades geográficas são reveladas. As *Rihlas* devem ser trabalhadas enquanto documentos históricos que podem revelar a totalidade do contexto social islâmico medieval, não somente como produções literárias ou fatos “pictóricos” curiosos (como geralmente acontece com documentos orientais). Portanto, elas podem sim contribuir para a construção da História do Pensamento Geográfico canônica, mas esse reconhecimento só será possível

mediante a desconstrução da dicotomia entre Oriente e Ocidente. Esse passo é imprescindível para uma noção geográfica realmente ampla do mundo que produzimos, em seus diferentes tempos, historicidades, recortes e espacialidades.

## BIBLIOGRAFIA

**AB’SABER, Aziz Nacib.** *Os domínios de natureza no Brasil*. São Paulo: Ateliê, 2003.

**AB’SABER, Aziz Nacib.** *Um conceito de geomorfologia a serviço das pesquisas sobre o Quaternário*. Revista *Geomorfologia*, n. 18, p. 1–23, São Paulo, 1969.

**ALCORÃO.** *Tradução em língua portuguesa*. São Paulo: Centro Cultural Islâmico do Brasil; S E Islamic, 1994. Disponível em: <https://www.dhnet.org.br/dados/livros/memoria/mundo/alcoraoint.pdf>. Acesso em: 10 out. 2025.

**AMORIM FILHO, Oswaldo Bueno.** *O pensamento geográfico no Kitab de Idrisi e na Rihla de Battuta: uma reflexão epistemológica comparativa*. *Geografia, Literatura e Arte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 124–147, jan./jun. 2018. DOI: 10.11606/issn.2594-9632.geoliterart.2018.142144.

**AQUINO, Israel Silva.** *Relatos de viagem no medievo: análise de uma perspectiva muçulmana*. Revista *Trilhas da História*, Três Lagoas, v. 5, n. 10, p. 130–144, jan./jun. 2016.

**BARDIN, Laurence.** *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.

**BATTUTA, Abu ‘Abd Allah Muhammad ibn ‘Abd Allah al-Lawati al-Tangi.** *Tuhfat al-nuzzār fī gharā’ib al-amṣār wa-‘ajā’ib al-asfār*. [Edição árabe revisada por C. Defrémery e B. R. Sanguinetti]. 4 v. Paris: Société Asiatique, 1853–1859.

**BERTRAND, Georges.** *Paisagem e geografia física global: esboço metodológico*. *RA’EGA*, Curitiba, n. 8, p. 141–152, 2004.

**BESSE, Jean-Marc.** *Ver a terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia*. Tradução de Vladimir Bartalini. São Paulo: Perspectiva, 2014.

**BÍSSIO, Beatriz.** *Percepções do espaço no medievo islâmico (século XIV): o exemplo de Ibn Jaldún e Ibn Battuta*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

**BÍSSIO, Beatriz.** *A viagem e as suas narrativas no Islã medieval.* *Revista Litteris*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 1–22, mar. 2010.

**BRANDÃO, Paulo Roberto Baqueiro.** *Devotos, sábios e viajantes: os geógrafos do mundo islâmico medieval.* *Geografia, Ensino & Pesquisa*, Santa Maria, v. 22, e3, p. 1–16, 2018. DOI: 10.5902/2236499423355.

**BRITTO, Monique Cristine; FERREIRA, Cássia de Castro Martins.** *Paisagem e as diferentes abordagens geográficas.* *Revista de Geografia-PPGEO-UFJF*, v. 1, n. 2, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/geografia/article/view/17890>.

**CÂMARA, R. H.** *Análise de conteúdo: da teoria à prática em pesquisas sociais aplicadas às organizações.* *Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 179–191, jul./dez. 2013.

**CASTRO, Anna Carla Monteiro.** *Homo viator: viagens e viajantes na Idade Média (Mediterrâneo – século XII).* 2 v. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/2130.pdf>. Acesso em: 1 nov. 2025.

**CECHINEL, A.** *Estudo/Análise documental: uma revisão teórica e metodológica.* *Criar Educação*, Criciúma, v. 5, n. 1, p. 1–7, jan./jun. 2016.

**CELLARD, A.** *A análise documental.* In: POUPART, J. et al. (orgs.). *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos.* Petrópolis: Vozes, 2008. p. 295–316.

**CHAVEIRO, Eguimar Felício.** *Goiânia, travessias sociais e paisagens cindidas.* Goiânia: Editora da UCG, 2007.

**CHRISTOFOLETTI, Antonio (org.).** *Perspectivas da Geografia.* São Paulo: Difel, 1982.

**CLAVAL, Paul.** *História da Geografia.* Lisboa: Edições 70, 2006.

**CLAVAL, Paul.** *Epistemologia da Geografia.* Tradução de Margareth C. A. Pimenta e Joana A. Pimenta. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

**CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny (orgs.).** *Paisagem, tempo e cultura.* Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.

**DAMÁSIO, Suênia Vieira.** *Descolonizando a Idade Média: a Rihla de Ibn Battuta em uma perspectiva global.* In: SZLACHTA JUNIOR, Arnaldo Martins; BORGONGINO, Bruno Uchôa; RIBEIRO, Felipe Augusto (orgs.). *Dossiês da Idade Média: arquivos documentais e atividades didáticas para o ensino de História Medieval.* Recife: Editora UFPE, 2023. p. 118–127. ISBN 978-65-5962-262-7.

**DONADIEU, Pierre; PÉRIGORD, Michel.** *Le Paysage: entre natures et cultures.* Paris: Armand Colin, 2007.

**ENGELS, Friedrich.** *Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring*. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015. (Coleção Marx-Engels; obra original publicada em 1878).

**FOUCAULT, Michel.** *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

**FULINO, R.; SOUZA, J. G.** *Reflexões ontológicas da paisagem*. *Revista da ANPEGE*, v. 12, p. 125–145, 2016.

**GOMES, Paulo César da Costa.** *Geografia e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

**GOMES, Paulo César da Costa.** *O lugar do olhar: elementos para uma geografia da visibilidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

**GOMES, Paulo César da Costa.** *Quadros geográficos: uma forma de ver, uma forma de pensar*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.

**HARVEY, David.** *A justiça social e a cidade*. São Paulo: Hucitec, 1980.

**HOLSTI, O. R.** *Content analysis for the social sciences and humanities*. Reading: Addison-Wesley, 1969.

**HRBEK, Ivan.** *The chronology of Ibn Battuta's travels*. *Archiv Orientalni*, Praga, v. 30, p. 409-486, 1962.

**JOMIER, Jacques.** *Islamismo: história e doutrina*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

**KANT, Immanuel.** *Textos seletos*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1974.

**KOGAWA, João.** *Linguística e marxismo*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011. ISBN 978-85-5571-001-8.

**LANZIERI JÚNIOR, Carlile.** *Quando o crescente abriu-se ao mundo (segunda parte): Ibn Battuta (1304–1377) e suas viagens através do Islã*. *Roda da Fortuna*, v. 6, n. 1, p. 394-408, 2017.

**LEFEBVRE, Henri.** *A produção do espaço*. São Paulo: Loyola, 2006.

**LEFEBVRE, Henri.** *Lógica formal, lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

**LOPES, Jahan Natanael Domingos.** *Geografia no pensamento árabe do medievo*. *Caderno Prudentino de Geografia*, Presidente Prudente, v. 44, n. 2, p. 8–32, maio/ago. 2022. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/373925178>. Acesso em: 1 nov. 2025.

**LUKÁCS, György.** *Ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2012.

**MAALOUF, Amin.** *As cruzadas vistas pelos árabes*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Biblioteca Azul, 2023.

**MARX, Karl.** *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Expressão Popular, 2008. (Obra original publicada em 1859).

**MAXIMIANO, Liz Abad.** *Considerações sobre o conceito de paisagem*. *RA’EGA*, Curitiba, n. 8, p. 83–91, 2004.

**MELLO, Glênio Costa de.** *Ibn Battuta: o viajante do Islã*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009. Trabalho apresentado à disciplina Idade Média Oriental do Curso de História da UFRGS.

**MINAYO, Maria Cecília de Souza.** *O desafio do conhecimento*. São Paulo: Hucitec, 2014.

**MOHAMMED, Methal R.** *Al-Rihla and curriculum theory: a qualitative comparative study of contemporary and historical Muslim travelers in search of knowledge*. Texas A&M University, 2011.

**MORAES, Antonio Carlos Robert.** *Geografia: pequena história crítica*. São Paulo: Hucitec, 1994.

**MORAES, Antonio Carlos Robert.** *A gênese da geografia moderna*. São Paulo: Hucitec/Annablume, 2002.

**MOREIRA, Ruy.** *O pensamento geográfico brasileiro: as matrizes do pensamento geográfico e o pensamento geográfico no Brasil*. Rio de Janeiro: Consequência, 2017.

**OLIVEIRA, M. M.** *Como fazer pesquisa qualitativa*. Petrópolis: Vozes, 2008.

**PINHEIRO NETO, José Elias.** *Tessituras da paisagem cultural às margens do rio Capibaribe e no Recife sob a luz da poética de João Cabral de Melo Neto*. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

**REI, António.** *O Gharb al-Andalus al-Aqsâ na geografia árabe (séculos III h. / IX d.C. – XI h. / XVII d.C.)*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais da Universidade Nova de Lisboa, 2012.

**RIBEIRO, Felipe Augusto.** *O viajante islâmico medieval e a leitura da Terra no mundo árabe*. In: SZLACHTA JUNIOR, Arnaldo Martins; BORGONGINO, Bruno Uchôa; RIBEIRO, Felipe Augusto (orgs.). *Dossiês da Idade Média: arquivos documentais e atividades didáticas para o ensino de História Medieval*. Recife: Editora UFPE, 2023. p. 118–127.

**ROSENDHAL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.).** *Paisagem, imaginário e espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 50–70.

**SAID, Edward W.** *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

**SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.).** *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina / Centro de Estudos Sociais, 2009.

**SANTOS, Milton.** *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.

**SILVA, Reinaldo José da.** *A geografia árabe e o Islã: uma introdução às viagens de Ibn Battuta*. São Paulo: Alameda, 2015.

**SILVEIRA, Márcia T. da.** *Paisagem e geografia: entre o olhar e a representação*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2012.

**SILVEIRA, R. W. D.** *Filosofia, arte e ciência: a paisagem na geografia de Alexander Von Humboldt*. Campinas: IFCH, 2012. (Tese de Doutorado).

**SOUZA, José Gilberto; WIEZZEL, A. C. S.** *Elementos categoriais da aprendizagem geográfica: contribuição teórico-metodológica ao processo de ensino*. Marília: Editora Lutas Anticapital, 2023.

**TUZZO, S. A.; BRAGA, C. F.** *O processo de triangulação da pesquisa qualitativa: o metafenômeno como gênese*. *Revista Pesquisa Qualitativa*, São Paulo, v. 4, n. 5, p. 140–158, ago. 2016.

**VITTE, Antonio Carlos.** *A categoria paisagem na geografia: debates e perspectivas*. São Paulo: Contexto, 2007.

**VITTE, Antonio Carlos.** *O desenvolvimento do conceito de paisagem e a sua inserção na geografia física*. *Revista Mercator*, Fortaleza, v. 6, n. 11, p. 71–78, 2007.

## GLOSSÁRIO

### آية (āyah)

Tradução: Versículo, sinal

Descrição: Unidade textual do Alcorão; também significa 'sinal divino'.

### أمة (Umma)

Tradução: Comunidade

Descrição: A comunidade islâmica global dos fiéis muçulmanos.

### الإسلام (al-Islām)

Tradução: O Islã

Descrição: Religião fundada pelo profeta Muhammad no século VII; literalmente “submissão a Deus”.

### الرحلة (al-rihla / Rihla)

Tradução: Viagem, jornada

Descrição: Gênero literário e prática de viagem do medievo árabe-muçulmano, com fins espirituais e de conhecimento.

### الراجل في الرحلات (ar-Rāḥil fī ar-Rihlāt)

Tradução: O viajante das Rihlas

Descrição: Expressão usada para designar o sujeito que realiza e relata as Rihlas.

### السنة (as-Sunnah)

Tradução: Tradição, prática

Descrição: Conjunto das ações e ditos do profeta Muhammad.

**القرآن (al-Qur' ān)**

Tradução: O Alcorão / A Recitação

Descrição: Livro sagrado do Islã, revelado a Muhammad.

**الله (Allāh)**

Tradução: Deus

Descrição: Nome árabe para o Deus único no Islã.

**الْحِجَاز (al-Hijāz)**

Tradução: Hijaz

Descrição: Região da Arábia onde se localizam Meca e Medina.

**تَوْحِيد (Tawhīd)**

Tradução: Unicidade (de Deus)

Descrição: Doutrina central do Islã: a unicidade e indivisibilidade divina.

**حَجّ (ḥajj)**

Tradução: Peregrinação (a Meca)

Descrição: Um dos cinco pilares do Islã; dever religioso de visitar Meca ao menos uma vez na vida.

**دَارُ الْإِسْلَام (Dār al-Islām)**

Tradução: Terras do Islã

Descrição: Regiões sob governo e leis islâmicas.

**دَارُ الْعَرَب (Dār al-‘Arab)**

Tradução: Terras árabes

Descrição: Áreas culturalmente árabes dentro do mundo islâmico.

**دَارُ الْكُفْرِ (Dār al-Kufr)**

Tradução: Terras dos descrentes

Descrição: Regiões não muçulmanas (em oposição ao Dār al-Islām).

**سُورَة (sūrah)**

Tradução: Surata, capítulo

Descrição: Cada um dos 114 capítulos do Alcorão.

**سَفَر (safar)**

Tradução: Viagem, travessia

Descrição: Conceito filosófico e espiritual de deslocamento; raiz de 'descobrir/revelar'.

**شَيْخ (Shaykh / Sheik)**

Tradução: Ancião, mestre espiritual

Descrição: Líder ou guia religioso, especialmente entre os sufis.

**صُوفِيَّة (Ṣūfiyyah / Sufismo)**

Tradução: Misticismo islâmico

Descrição: Corrente espiritual do Islã voltada à purificação interior e à união com Deus.

**طَهَارَة (Ṭahāra)**

Tradução: Pureza ritual

Descrição: Princípio de limpeza e pureza que permeia a prática islâmica, citado na descrição de Meca.

**مَدْرَسَة (madrasa)**

Tradução: Escola, instituição religiosa

Descrição: Local de ensino teológico e jurídico islâmico.

**مَسْجِدُ الْأَقْصَى (al-Aqṣā)**

Tradução: A Mesquita Distante

Descrição: Mesquita em Jerusalém, um dos locais mais sagrados do Islã.

**مُسَافِر (musāfir)**

Tradução: Viajante

Descrição: Peregrino ou viajante muçulmano.