

“Isso é algo que não vi em nenhum outro lugar do mundo”: as percepções de Ibn Battuta sobre o Islã no Mali (séc. XIV)

“This is something I have seen nowhere in the world”: Ibn Battuta’s perceptions of Islam in Mali (14th century)

*Gilberto de Carvalho Tubaldini Vilela*¹

¹ Graduando em história pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisa orientada pelo professor André Luís Pereira Miatello. Email: gilbertotubaldini08@gmail.com

RESUMO

Este artigo analisa as percepções do viajante Ibn Battuta sobre o Islã no *Bilad al-Sudan* (séc. XIV), registradas em sua obra *Rihla*. Partindo de uma perspectiva sunita do Magrebe, Battuta criticou práticas locais no Império do Mali, como a interação social entre homens e mulheres, rituais com griôs e a nudez de escravizadas durante o Ramadan, interpretando-as como desvios da ortodoxia islâmica. Contudo, o estudo evidencia que tais costumes configuravam uma ressignificação do Islã frente às tradições do *Bilad al-Sudan*, demonstrando que não se tratavam de manifestações “pagãs”, mas de expressões legítimas da própria fé islâmica em diálogo com o contexto local. A análise de trechos da *Rihla* e de autores como Macedo, Marques e Dunn revela que o Islã na África Ocidental não era mera importação dogmática, mas fruto de trocas transaarianas e ressignificações locais. O trabalho reforça a complexidade das práticas islâmicas na região, desconstruindo visões estereotipadas sobre a África pré-colonial e destacando sua integração ao *Dar al-Islam*.

PALAVRAS-CHAVE: África Ocidental pré-colonial; *Bilad al-Sudan*; Ibn Battuta; Islã; Mali.

ABSTRACT

This article examines Ibn Battuta's perceptions of Islam in *Bilad al-Sudan* (14th century) as documented in his *Rihla*. From a Sunni Maghrebi perspective, Battuta criticized practices in the Mali Empire—such as social interactions between genders, griot rituals, and the nudity of enslaved women during Ramadan—as deviations from Islamic orthodoxy. However, the study reveals these customs were not pagan but legitimate expressions of Islam, reinterpreted within *Bilad al-Sudan* traditions. Analyzing excerpts from the *Rihla* and scholars like Macedo, Marques, and Dunn, the work argues that West African Islam emerged from trans-Saharan exchanges and local adaptations, not dogmatic import. The research underscores the complexity of Islamic practices in the region, deconstructing stereotypical views of pre-colonial Africa and emphasizing its integration into the *Dar al-Islam*.

KEYWORDS: Ibn Battuta; *Bilad al-Sudan*; Islam; Mali; Pre-colonial West Africa.

Contextualização Histórica e Objetivos do Trabalho

Abu Abdallah Muhammad ibn Abdallah ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Luwati, mais conhecido como Ibn Battuta, nasceu em 25 de fevereiro de 1304, na cidade de Tânger, no Marrocos. Ele faleceu em seu país natal, embora o local exato e a data de sua morte permaneçam incertos, situando-se entre 1368 e 1377. Seguidor do Islã de tradição sunita e adepto do rito maliquita, iniciou uma longa série de viagens com o objetivo inicial de realizar uma peregrinação aos locais sagrados. Essas jornadas, que se estenderam por cerca de três décadas, fizeram dele uma figura amplamente conhecida em todos os territórios do “Dar al-Islam”² incluindo a região da África Ocidental, onde visitou o Império do Mali por volta de 1352 (MACEDO; MARQUES, 2008). Diante desse contexto, este trabalho tem por objetivo compreender as representações e percepções de Ibn Battuta sobre a comunidade muçulmana do Mali, bem como aspectos do funcionamento do Islã naquela sociedade. Além disso, procuro enfatizar a tese apresentada por José Rivair Macedo e Roberta Pôrto Marques (2008), segundo a qual o Islã nessas sociedades da África Ocidental se integrou às tradições religiosas pré-islâmicas locais, sem deixar, por isso, de ser Islã.

Como ferramenta de análise, este trabalho propõe discutir a representação do Islã na obra *Rihla*, de Ibn Battuta, com foco especial na última etapa de suas viagens³: “Bilad al-Sudan”⁴ (País dos Negros). Para isso, foi

² *Dar al-Islam* (do árabe, “Casa do Islã” ou “Território do Islã”) era a expressão usada na Idade Média para designar as regiões sob domínio muçulmano, onde a shari'a — a lei islâmica — era aplicada.

³ Utilizei como base o capítulo XXV, denominado “The Country of The Blacks”. A edição está disponível de forma gratuita e online. GIBB, H. A. R.; BECKINGHAM, C. F. (Ed.). *The Travels of Ibn Battuta, AD 1325–1354: Volume IV*. Londres: Hakluyt Society, 1994. Cap. XXV: The Country of The Blacks, p. 951-977. Disponível em: <https://ia802907.us.archive.org/8/items/travels-of-ibn-battuta/The%20Travels%20of%20Ibn%20Battuta-1325%20-%20Volume-IV.pdf>.

utilizada a versão em inglês da obra, que foi feita a partir do texto árabe editado por C. Defremery e B. R. Sanguinetti, os quais publicaram uma edição crítica acompanhada de uma tradução para o francês no século XIX. Ela foi revisada, traduzida e anotada por H. A. R. Gibb, e posteriormente concluída com anotações adicionais por C. F. Beckingham.

Quanto à estrutura do artigo, logo após esta introdução, será realizada uma apresentação crítica de Ibn Battuta e de sua obra *Rihla*, com atenção à sua formação, posicionamento social e ao contexto de produção da narrativa. Após isso, analisaremos o contexto em que o autor escreveu, para debatermos as representações que o autor produziu sobre essa população sudanesa. Entender o contexto e quem foi o autor Ibn Battuta é de fundamental importância para analisarmos suas interpretações das populações do Mali. Em seguida, apresentaremos um estudo de casos presente na obra. A tese central defendida neste trabalho é que o Islã estava profundamente enraizado e diretamente relacionado ao cotidiano das pessoas, conforme observado pela perspectiva de um viajante que apresentava reservas quanto ao modelo de Islã praticado na África Ocidental.

Ibn Battuta e a *Rihla*

Entre os anos de 1352 e 1353, o viajante Ibn Battuta integrou uma caravana de comerciantes que partiu de Sijilmassa, no sul do Marrocos, rumo à capital do Império do Mali, onde permaneceu por cerca de oito meses. Seu

⁴ *Bilad al-Sudan* (do árabe, "País dos Negros") designava, na Idade Média, as terras habitadas por populações de pele mais escura ao sul do Deserto do Saara (*sudan* significa "negros" em árabe). Englobava regiões que hoje correspondem ao Mali, Mauritânia, Senegal, Níger e norte da Nigéria, incluindo impérios como Gana e Mali.

objetivo era atravessar o Deserto do Saara para conhecer os povos do *Bilad al-Sudan*, experiência que seria posteriormente registrada na *Rihla*, obra que reúne suas memórias de viagem. A transcrição foi realizada por Ibn Juzayy, secretário andalusino da corte merínida, em 1356, sob encomenda do sultão Abu Inan Faris. No relato, Battuta descreve aspectos da paisagem natural, da organização política e social, bem como das práticas religiosas da região. Embora não contenha um programa político explícito, a obra deve ser lida como parte da tradição da literatura de corte, pois cumpre a função de exaltar a ortodoxia islâmica e reforçar o papel do soberano como patrono do saber e da fé (DUNN, 2012).

Ibn Battuta nasceu de uma família de juristas maliquitas, durante o domínio da dinastia merínida. Proveniente da elite urbana letrada do Magrebe, recebeu uma formação jurídica ortodoxa que lhe conferiu o título de *faqih* (especialista em direito islâmico), habilitando-o a atuar como juiz e conselheiro nas cortes por onde passou. Sua trajetória foi marcada pela mobilidade associada a intelectuais e religiosos vinculados à tradição sunita maliquita, que viam no espaço transregional do *Dar al-Islam* oportunidades de consagração social e religiosa. Como observa Dunn (1986), Battuta não era um autor literário preocupado com estilo ou elegância de linguagem, mas um teólogo viajante, cuja narrativa busca construir a imagem de um homem piedoso, cosmopolita e defensor da ortodoxia (conhecedor da *shari'a*). Sua figura, portanto, não deve ser lida como excepcional, mas como representativa de uma elite de letrados que circulavam entre centros do saber islâmico — como Fez, Meca, Cairo e Damasco — e que compartilhavam um horizonte normativo comum, encontrando, na mobilidade transregional, oportunidades de ascensão e legitimidade social. (DUNN, 1986).

Quanto à *Rihla*, trata-se de um gênero literário que surgiu após o século XII, composto por relatos de viagem que vão além da simples indicação de

distâncias entre localidades ou da descrição de elementos climáticos e geográficos. Esses textos buscam registrar, de maneira minuciosa, as estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais das regiões percorridas, proporcionando uma visão abrangente das particularidades e dinâmicas dos lugares visitados. (MACEDO; MARQUES, 2008). O título completo da “Rihla” de Ibn Battuta é: *Presente precioso para aqueles que se interessam pelas coisas curiosas das grandes cidades e as maravilhas das viagens*.

Ibn Battuta, um magrebino muçulmano, iniciou sua viagem com um dos preceitos centrais do Corão: a *Hajj* (peregrinação à Meca), prática que compõe, ao lado da profissão de fé (*shahada*), da oração ritual (*salat*), da caridade (*zakat*) e do jejum no mês do Ramadan (*sawm*), os cinco pilares do Islã. Com relação aos relatos de suas viagens, é de fundamental importância entendermos as implicações de sua obra e, principalmente, suas intenções. Embora as análises de José da Silva Horta privilegiem relatos europeus, sua concepção de “representações” enquanto “reconstruções” revela-se fundamental para a abordagem das passagens da *Rihla*. Conforme alerta Horta, os relatos referentes à África estão longe de ser registros neutros; tratam-se, antes, de reconstruções profundamente condicionadas tanto pelas categorias culturais dos autores quanto pelos interesses que orientaram sua produção (HORTA, 1995). Diante disso, a *Rihla* deve ser compreendida como uma forma de representação situada, marcada pelas injunções narrativas que, conforme Hartog, moldam o discurso do “outro” a partir da cultura de origem do narrador (HARTOG, 2014). Assim como propõe Felipe Malacco em seu estudo sobre a Senegâmbia (2023), é necessário considerar os relatos de viagem não como repositórios neutros de informação, mas como textos que representam, constroem e hierarquizam o outro. A leitura da *Rihla* exige, portanto, uma abordagem crítica, que leve em conta a posição social do autor, suas motivações e os dispositivos discursivos utilizados para dar inteligibilidade ao mundo

observado (MALACCO, 2023).

Destarte analisar as representações contidas na *Rihla* exige a mobilização de um referencial teórico atento às dinâmicas de alteridade cultural, especialmente em se tratando de relatos de viagem. Ibn Battuta não apenas registra diferenças culturais e religiosas: ele as codifica, hierarquiza e atribui-lhes valor com base em um horizonte normativo compartilhado pelas elites letradas magrebinas de seu tempo. Como observa Hartog (2014), toda narrativa sobre o outro envolve um regime de representação que reconfigura a alteridade segundo os quadros de inteligibilidade do narrador. A noção de alteridade, portanto, permite compreender como o “outro muçulmano” é produzido discursivamente como desvio, mesmo permanecendo dentro dos marcos do *Dar al-Islam*. Nesse viés, é necessário compreender que Ibn Battuta escreve a partir de um repertório cultural específico, marcado pela tradição sunita maliquita do Magrebe. Ibn Battuta pertencia a uma família de juristas em Tangier e foi formado na tradição maliquita, inserido numa rede cultural do Islã ocidental que compartilhava valores, práticas e instituições jurídicas comuns. A exemplo dos agentes que Malacco descreve na Senegâmbia, sua trajetória deve ser vista dentro do universo da circulação islâmica afro-eurasiática, onde não apenas indivíduos, mas também saberes, práticas religiosas e estruturas jurídicas se deslocavam por meio da mobilidade transregional. Com esse panorama contextual, conceitual e teórico explicitado, vejamos diretamente as percepções de Battuta sobre o Islã no Mali a partir das passagens em sua obra.

Estudo de casos sobre o Islã em Ibn Battuta

Falando sobre os habitantes Massufa⁵ de Iwalatan⁶, Battuta diz: "(...) esse povo é muçulmano. Eles observam rigorosamente as orações, estudam a lei religiosa e memorizam o Alcorão" (GIBB, 1994, p. 951, tradução própria). À primeira vista, tudo parece estar certo e sem qualquer problema. No entanto, o aspecto realmente fascinante está justamente na passagem imediatamente anterior a essa:

"As condições entre essas pessoas são notáveis, e seu modo de vida é peculiar. Os homens não têm ciúmes. Ninguém adota o nome do pai, mas sim do tio materno. Os filhos não herdam; apenas os filhos das irmãs! Isso é algo que não vi em nenhum outro lugar do mundo, exceto entre os indianos infieis de al-Mulaibar. (...) As mulheres não demonstram vergonha diante dos homens e não se cobrem com véus, mas são rigorosas em suas orações. Qualquer pessoa que deseje casar-se com uma delas pode fazê-lo, mas elas não viajam com os maridos e, mesmo que quisessem, suas famílias as impediriam. As mulheres têm amigos e companheiros entre homens que não fazem parte dos graus de parentesco proibidos para o casamento e, da mesma forma, os homens têm amigas nessas mesmas condições." (GIBB, 1994, p. 951, tradução própria).

A fala de Battuta revela mais sobre seus próprios entendimentos de vida, política e religião do que necessariamente sobre a realidade vivida por aquelas mulheres. Tal passagem evidencia os preceitos islâmicos adotados por Battuta e o papel que ele atribui à mulher dentro desse contexto. O que se percebe é que, para ele, a mulher desfruta de mais liberdade naquele ambiente, podendo, por

⁵ Os **Massufa** eram um dos principais grupos da confederação sanhaja, de origem berbere. Atuaram de forma significativa no Saara Ocidental e no Sahel entre os séculos XI e XIV. Ver: LEVTZION, Nehemia. **Ancient Ghana and Mali**. London: Methuen, 1973.

⁶ Iwalatan (também grafada Walata) foi uma cidade-oásis localizada na atual Mauritânia, na região da África Ocidental, próxima à fronteira com o Mali. Durante séculos destacou-se como ponto estratégico nas rotas comerciais transaarianas. Era habitada por grupos como os Massufa, pertencentes à confederação sanhaja, cuja presença foi decisiva na organização política e religiosa da região. Ver: LEVTZION, Nehemia. **Ancient Ghana and Mali**. London: Methuen, 1973.

exemplo, manter amizades com homens além do marido—algo que Ibn Battuta considera inconcebível. Isso se torna especialmente claro na seguinte passagem, que traz um diálogo envolvendo Ibn Battuta, Abu Muhammad Yandakan al-Massufi, um homem e uma mulher:

"Comentei: 'Você, que viveu em nosso país e conhece a lei religiosa, aprova esse comportamento?' Ele respondeu: 'A convivência entre homens e mulheres é algo bom e agradável para nós; elas não são como as mulheres do seu país.' Fiquei surpreso com o que considerei uma tolice e não voltei a visitá-lo, mesmo tendo sido convidado várias vezes." (GIBB, 1994, p. 952, tradução própria).

Definitivamente, ele não gosta dessa aproximação entre homens e mulheres que não são casados. Mas tal situação condiz com os preceitos de Battuta. Faz-se necessário compreender que o substrato cultural magrebino e do *Bilad al-Sudan* eram diferentes. O contexto de produção da *Rihla* está diretamente relacionado à configuração sociopolítica do Magrebe no século XIV, período em que a dinastia merínida consolidava seu poder e buscava legitimação por meio da cultura letrada e do patrocínio do saber islâmico. A corte merínida, sediada em Fez, investia na centralização do conhecimento religioso e jurídico, promovendo a escola maliqita como modelo ortodoxo e cultivando o prestígio de estudiosos, juristas e sufis. Como aponta García-Arenal (2022), havia um esforço deliberado em transformar a cultura islâmica em instrumento de governo, articulando autoridade política e ortodoxia doutrinária em uma mesma gramática de poder. Ibn Battuta, proveniente de um estrato urbano letrado com acesso à formação jurídica e prestígio social no Tânger, é produto dessa sociedade profundamente marcada pela interdependência entre saber religioso e prestígio social. Sua formação maliqita e sua mobilidade enquanto *faqīh* (jurista) o inserem em uma elite que transitava com relativa facilidade entre centros do saber islâmico, cortes régias e

instituições de ensino. Ao produzir a *Rihla* sob a égide do sultão merínida Abu Inan, Battuta não apenas relata suas experiências, mas também inscreve sua voz em um projeto político que buscava reafirmar a centralidade do Magrebe no mundo islâmico e moldar padrões normativos de conduta e fé.

Diante disso, faz-se necessário entender como o Islã se propagou e se estabeleceu, a partir do século XI, nessa região da África Ocidental. Para isso, o conceito de “extroversão” utilizado por Paulo Fernando de Moraes Faria pode ser um caminho útil para entender essa realidade. Longe de apenas terem recebido o “dogma muçulmano”, o autor analisa que “dentro das sociedades sahelianas foi um grande interesse de conhecer o externo, e de se apropriar de idiomas [e religião] externos para re-dizer coisas que eles diziam antes, de outra maneira” (BAUDOIN, 2004, p. 2). Ademais, o autor analisa “que as rotas transaarianas de comércio servem também para que as pessoas viagem à Meca em peregrinação; há uma combinação constante de fatores religiosos e de fatores econômicos” (BAUDOIN, 2004, p. 4). Thiago Mota compartilha dessa ideia, ao entender que “a religião decorria do contato estritamente mantido com comerciantes do Magrebe e das redes de peregrinação, que chegavam até Meca” (MOTA, 2018). A conversão para o Islã, nesse sentido, foi um processo natural, e um processo que ocorreu principalmente por causa de comerciantes muçulmanos.

Como um processo natural de adesão ao Islã, é claro que práticas tradicionais e, em muitos casos, milenares, não desapareciam por completo. Vejamos um exemplo em que a população manteve crenças ancestrais, mas mais especificamente dos griôs:

“Eles são chamados juji [griôs]... Cada um está dentro de uma fantasia feita de penas, parecida com o shaqshaq, sobre a qual há uma cabeça de madeira com um bico vermelho... Eles ficam diante do sultão com essa aparência risível e recitam seus poemas.” (GIBB, 1994, p. 962, tradução própria).

Apesar de os griôs, após a chegada do Islã, utilizarem o Alcorão, histórias de profetas e conceitos morais islâmicos em suas narrativas e músicas, Ibn Battuta os considerava de "aparência risível". Para ele, essas práticas eram vistas como práticas pré-islâmicas e incompatíveis com o Islã. O magrebino percebia essas manifestações culturais como vestígios de tradições animistas ou politeístas, uma vez que notava a íntima ligação entre a palavra, o canto e as práticas ancestrais, consideradas condenáveis sob a sua ótica islâmica. E qual seria essa sua ótica islâmica específica? Para compreender suas representações e julgamentos, é necessário delinear o horizonte normativo islâmico que orientava sua leitura do mundo. Ibn Battuta era formado dentro da tradição sunita maliquita consolidada no Magrebe, onde a ortodoxia se expressava na adesão rigorosa à *sharia*, no respeito às práticas devocionais prescritas (como o uso do véu, a segregação de gênero, os cinco pilares do Islã), na valorização das instituições formais do saber religioso e na desconfiança diante de manifestações culturais orais ou performáticas associadas à religiosidade popular. Essa ótica era promovida e reforçada pelas elites urbanas e pelos centros de ensino religioso que buscavam padronizar a conduta islâmica, segundo critérios eruditos, jurídicos e centralizadores (HODGSON, 1974; MACEDO; MARQUES, 2008). Em sua formação, essas normas não se restringiam a regras de culto, mas implicavam um ideal de civilidade e ordem moral que devia ser universalizado no *Dar al-Islam*. Foi com base nesse repertório que Battuta avaliou o que viu no Mali.

Diante das práticas locais observadas no Mali, Battuta registra, com reprovação, aspectos que associa à falta de rigor religioso ou à persistência de costumes não compatíveis com os padrões de ortodoxia a que estava habituado. Seu julgamento sobre essas práticas parece estar alinhado à perspectiva jurídica e religiosa maliquita, dominante no Magrebe, que valorizava a uniformização

do culto e da moral islâmica segundo modelos urbanos árabe-islâmicos (DUNN, 2012; HODGSON, 1974). Como observa Hodgson (1974), as elites religiosas das grandes cidades islâmicas desempenharam um papel decisivo na consolidação de padrões normativos que foram projetados sobre regiões periféricas, operando distinções entre formas “corretas” e “desviantes” de religiosidade. Nesse sentido, as críticas de Battuta não devem ser vistas como idiossincráticas, mas como parte de uma lógica mais ampla de construção de ortodoxia islâmica no contexto do Dar al-Islam (DUNN, 2012; HODGSON, 1974). É sabido, contudo, que cabia aos griôs tanto a preservação da memória das dinastias reais quanto a transmissão de crenças, lendas e mitos. Essa rejeição de Battuta não deve ser lida como simples ignorância ou intolerância pessoal, mas como manifestação de um horizonte normativo que definia o que era admissível dentro do Islã, segundo a tradição maliquita. Portanto, mais do que identificar contradições ou preconceitos pessoais em suas observações, é necessário compreender que Battuta opera a partir de um horizonte de expectativas compartilhado por seu meio. Dessa forma, sua rejeição a costumes locais que não se alinham com esse modelo — como a nudez de escravizadas ou a liberdade feminina — não deve ser lida como intolerância pessoal, mas como manifestação de um horizonte normativo compartilhado por sua tradição intelectual (MACEDO; MARQUES, 2008). Era um Islã tão legítimo quanto o Islã de Battuta, porém diferente.

Ross Dunn, em sua obra “The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the Fourteenth Century” (2012), embora acerte ao destacar a influência dos mercadores muçulmanos e a introdução de comunidades acadêmicas islâmicas no Sahel, considera que o Islã seria apenas uma religião de elite, e que a população em geral manteria crenças animistas apenas. Ora, estudos mais recentes como de Thiago Mota (2018), ainda que focalize em uma temporalidade posterior e na Senegâmbia, demonstram como as práticas

muçulmanas eram parte do cotidiano dessa sociedade. Seu trabalho discute como cronistas, no século XVI e XVII, achavam que a presença islâmica na região era superficial, o que não era a realidade histórica. Nesse sentido, podemos traçar um paralelo entre essas perspectivas e as situações descritas por Ibn Battuta. Ou seja, as práticas que ele classifica como "cômicas" ou até mesmo "erradas" sob o ponto de vista do padrão muçulmano, na verdade representam adaptações dessa sociedade africana, que resulta do entrelaçamento entre o Islã e as tradições culturais locais. Outro exemplo claro disso seria o repúdio de Ibn Battuta ao ver que "muitos deles comem carniça, cães e burros" (GIBB, 1994, p. 966, tradução própria). Ibn Battuta analisa a organização social da sociedade em que está inserido a partir de sua própria visão de mundo, baseada em concepções de alteridade e do "outro", julgando os costumes locais segundo o que entende como o "verdadeiro Islã", conforme vimos anteriormente. Como viajante e jurista islâmico, ele documenta diversas interações, mas frequentemente critica práticas que não se alinham à sua noção de ortodoxia (DUNN, 2012).

Para reforçar essa visão, analisemos esse caso:

"Eles dizem ao sultão: 'Este banbi, antes usado por tal e tal rei, foi palco de ações nobres... Você também deve realizar atos nobres que serão lembrados após sua morte.' Então o chefe dos poetas sobe os degraus do banbi e coloca sua cabeça no colo do sultão. Este costume remonta a tempos antigos, antes do Islã." (GIBB, 1994, p. 962, tradução própria)

Caso o leitor ainda não esteja convencido de que eram práticas tradicionais, aqui o próprio viajante nos confirma. Ele critica o tom "cômico" e "exagerado" com que os poetas apresentavam suas obras ao sultão. Porém, o importante da passagem é demonstrar como práticas que ele considera "animistas" e "pagãs" são na realidade a forma como o Islã atua nessa

sociedade. Os autores Macedo e Marques mostram claramente que não há um só modo de interpretar o Islã. Citam até mesmo as diferentes escolas jurídicas da *sharia* (como os maliqitas, hanafitas, chafeítas e hanbalistas). Práticas que eram moldadas por correntes que se distanciavam do sunismo, como as diversas formas do xiismo e o movimento kharijita (MACEDO; MARQUES, 2008). Todavia, Ibn Battuta parece considerar apenas a sua forma de interpretação do Islã como legítima.

Para entendermos melhor as nuances do Islã na *Bilad al-Sudan* sob o olhar de Ibn Battuta, é crucial analisar como ele descreve os rituais de audiência do sultão do Mali, nos quais a autoridade política era performatizada através de uma síntese entre símbolos ancestrais e elementos islâmicos. Em uma passagem reveladora, o viajante magrebino relata:

"Quando ele [o sultão] se senta, os tambores são batidos, e as trombetas e clarins soam. Três escravos saem correndo e convocam o vice do Sultão e os fararis, que entram e se sentam. Dois cavalos e carneiros são trazidos. Dugha permanece no portão, e o resto do povo está na rua, sob as árvores." (GIBB, 1994, p. 959, tradução própria).

Battuta revela uma cena onde instrumentos como os *bundu* (tambores cobertos de couro) e trombetas de marfim — embora associados a tradições sudanesas — serviam para sinalizar a autoridade do sultão, tal como ocorria em cortes islâmicas do Magrebe. Os cavalos e carneiros, símbolos de riqueza vinculados ao comércio transaariano, misturavam prestígio islâmico e ancestral, enquanto *Dugha* atuava como um limiar entre o poder central e o povo, reforçando a hierarquia. Para Battuta, esses rituais poderiam parecer excessivamente teatrais, mas eles cumpriam uma função política crucial: integrar a autoridade islâmica (representada pelo título de "sultão") a estruturas de poder pré-existentes. A combinação de elementos árabes (títulos,

vestimentas) e sudaneses (tambores, griôs) era uma estratégia deliberada para legitimar o governo tanto perante as elites locais quanto no contexto do *Dar al-Islam*. Ou seja, a interação entre elementos do Islã e formas culturais-religiosas locais anteriores à islamização. Ademais, é possível analisar que a crítica implícita de Battuta a esses rituais — ao descrevê-los como barulhentos e cheios de "corridas" de escravos — reflete sua dificuldade em reconhecer que o Islã no Mali não substituía as tradições, mas as reinterpretava. Essa dinâmica é exemplificada pela figura dos *fararis* (cavaleiros), que, embora associados a instituições militares islâmicas, eram herdeiros de grupos guerreiros pré-islâmicos, como os *ton-tigui* do Império de Gana (LEVTZION, 1973).

Finalmente, analisando-se um último caso para desvendarmos ainda mais as concepções de mundo da personagem Ibn Battuta, o viajante cita as condutas que considerou ruins dos pretos (Blacks):

"Entre suas práticas ruins está o fato de que as mulheres servas, escravas e jovens aparecem nuas diante das pessoas, expondo suas partes íntimas. Eu costumava ver muitas assim durante o Ramadan, pois é costume dos fararis quebrarem o jejum no palácio do sultão, onde sua comida é trazida por vinte ou mais escravas nuas. As mulheres que se apresentam diante do sultão estão nuas e sem véu, assim como suas filhas." (GIBB, 1994, p. 965, tradução própria).

O que está em jogo na menção à nudez de mulheres escravizadas no relato de Ibn Battuta não é uma condenação baseada em noções modernas de "direitos humanos" ou "pudor", mas sim a expressão de uma sensibilidade moral e jurídica própria do universo islâmico próprio de Battuta do século XIV. Suas observações refletem a preocupação com normas de recato e conduta social conforme sua formação na ortodoxia maliqita. A crítica à exposição corporal, sobretudo de mulheres, inscreve-se em um horizonte normativo que associa decoro, hierarquia e religiosidade, e deve ser interpretada dentro das

categorias de sua própria cultura, evitando a projeção de valores contemporâneos sobre realidades históricas distintas. A grande questão da reprovação de Ibn Battuta sobre esse tipo de comportamento parte da hipótese de que, na realidade, ele reprova tal situação porque todos são muçulmanos. Caso não fossem muçulmanos, não haveria problemas, mas como são, e em sua lógica ortodoxa magrebina, isso não está correto: o viajante, portanto, é contra. Como propõe Mary Louise Pratt (1999), os relatos de viagem devem ser lidos como produtos das zonas de contato, espaços nos quais culturas distintas se encontram de maneira desigual, negociando sentidos sob estruturas de poder assimétricas. No caso da *Rihla*, a descrição dos povos do Mali por Ibn Battuta reflete menos uma intenção de compreensão do “outro” do que uma tentativa de reinscrição desses sujeitos dentro de sua própria matriz normativa islâmica. Ao apontar desvios, Battuta reafirma o modelo ortodoxo de sua formação como critério de legitimidade, reiterando a função da *Rihla* como instrumento classificatório e normativo. Havia nisso um esforço contínuo para instituir um credo que fosse purificado, rigorosamente canônico e inteiramente uniforme, refletindo uma busca pela padronização das práticas e princípios da fé⁷ (MACEDO; MARQUES, 2008). Novamente, entender a personagem mediante seu contexto possibilita novas interpretações, que não apenas o que está explícito ao texto.

Considerações Finais e Perspectivas Futuras

Para uma conclusão do que foi exposto, podemos teorizar que as ideias traçadas por Ibn Battuta na sua *Rihla* operam de modo a reforçar uma

⁷ Essa moralidade ortodoxa, vinculada à tradição maliquita do Magrebe, valorizava por exemplo a separação entre os gêneros, a modéstia no vestir — como o uso do véu pelas mulheres —, a condenação de práticas religiosas orais e performáticas, como as dos griôs, e a adesão estrita à jurisprudência canônica (*sharia*).

hierarquia normativa do Islã centrada no Magrebe, ainda que essa estrutura discursiva não se apresente necessariamente como um projeto consciente de deslegitimação. A *Rihla*, ditada por Ibn Battuta e organizada por Ibn Juzayy por ordem do sultão merínida Abu Inan, mais do que um relato espontâneo de viagem, ela se insere num projeto que visava enaltecer a autoridade religiosa e política do sultanato marroquino, destacando a centralidade do Magrebe como referência normativa do Islã. Embora a obra exponha críticas às práticas locais encontradas na África Ocidental, como os rituais associados aos griôs, tais juízos, porém, não devem ser interpretados como uma tentativa sistemática de deslegitimação, mas como expressão do horizonte normativo e jurídico da tradição maliquita a que Ibn Battuta estava vinculado. A dedicatória ao sultão, nesse contexto, reflete práticas formais da época, que podiam ter caráter de deferência ou busca de reconhecimento, e não necessariamente de propaganda política nos moldes modernos.

Destarte, transmitir para seu público leitor que as práticas muçulmanas da África Ocidental rompiam com as “verdadeiras” e “corretas” práticas muçulmanas do Magreb é uma maneira de credibilizar o modelo sunita de Marrocos. Desvalorizando um, valoriza-se o outro. O viajante, imerso em uma perspectiva do que considera como “cânone” islâmico, interpretou as práticas locais como desvios do que considerava ortodoxia, ignorando a dinâmica de adaptação do Islã às tradições sudanesas. Como demonstrado, a integração entre preceitos islâmicos e costumes ancestrais não representava uma suposta “corrupção da fé”, mas uma forma legítima de vivência religiosa, marcada pela ressignificação cultural. A presença de elementos do Islã no cotidiano africano, tal como descrita por Ibn Battuta, não deve ser tomada como prova inconteste de enraizamento homogêneo. Inspirando-se em Malacco (2023), é possível compreender tais registros como produtos de um olhar situado, atravessado por hierarquias de ortodoxia e por um projeto de reafirmação de si diante da

alteridade. O Islã, longe de ser uma entidade uniforme, aparece na obra como campo de disputa e diferenciação, o que exige atenção às práticas locais e às formas plurais de religiosidade. Como observa François Hartog (2014), narrativas de viagem funcionam como instrumentos de representação do outro a partir de categorias do próprio autor — o que se aplica também ao modo como Ibn Battuta descreve as populações africanas, alinhando-as ou afastando-as de seu ideal normativo de islamidade.

Diante do exposto, a crítica de Ibn Battuta às interações sociais entre homens e mulheres, aos rituais dos griôs e até mesmo à nudez de escravizadas, durante o Ramadan, revela sua incapacidade de reconhecer a fluidez do Islã em contextos não magrebinos. A *Rihla* de Ibn Battuta não deve ser lida como um relato neutro (como nenhum é) ou puramente empírico, mas como uma construção discursiva enraizada em um universo normativo específico: o Islã maliquita do Magrebe do século XIV. Ditada a mando do sultão merínida, sua composição não apenas obedece aos preceitos formais do gênero *rihla*, mas também articula um olhar que hierarquiza práticas religiosas a partir de um centro de ortodoxia. As descrições do Mali e de outras regiões africanas não se limitam a relatar a diversidade islâmica, mas operam classificações que aproximam ou distanciam as populações locais do que se compreendia como islamidade legítima. Trata-se, assim, de uma narrativa marcada por dispositivos de alteridade que, conforme propõe Hartog (2014), inscrevem o outro a partir dos marcos culturais do autor. A análise crítica da *Rihla*, atenta às mediações sociais, políticas e religiosas que a estruturam, permite deslocar a leitura do texto como testemunho individual para entendê-lo como parte de um projeto mais amplo de normalização e de regulação discursiva do Islã no contexto de expansão e disputa de hegemonia no *Dar al-Islam*.

Essa postura, como apontam Macedo e Marques (2008), reforça a ideia de que o Islã na África Ocidental não era uma mera importação dogmática, mas

um fenômeno enraizado em trocas culturais e econômicas transaarianas. A obra de Battuta, portanto, serve tanto como registro histórico quanto como representação de seu modelo interpretativo, destacando a necessidade de se analisar fontes, em contexto de alteridade, com um olhar crítico às intencionalidades de seus autores. Além disso, este trabalho corroborou a tese de que a África pré-colonial estava longe de ser um espaço isolado. Ao contrário, como evidenciado pelas redes de peregrinação e comércio, ela mantinha conexões complexas com o mundo islâmico e além. A desconstrução de estereótipos que reduzem a história africana à escravidão ou ao atraso cultural é, assim, um dos legados centrais desta pesquisa. Destarte, a *Rihla* nos oferece tanto o registro de um olhar estrangeiro sobre o Mali quanto uma oportunidade de refletir criticamente sobre os modos pelos quais identidades religiosas, culturais e políticas foram — e ainda são — construídas em contextos de contato e diferença. Trabalhos recentes como The Iberian Qur'an (GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, 2022) mostram que, também na Península Ibérica, o Alcorão foi objeto de traduções, reinterpretações e disputas em múltiplos registros. Isso reforça o argumento de que o Islã, em sua história, não operou como tradição monolítica, mas como campo de disputa, adaptação e negociação cultural em diversas margens do *Dar al-Islam*.

Com relação a perspectivas futuras, este estudo abre caminho para investigações mais aprofundadas em diferentes direções. Primeiramente, seria produtivo explorar comparações entre as críticas de Ibn Battuta e as de outros viajantes muçulmanos medievais⁸ para identificar algumas formas de padrões (ou não) discursivos sobre a África Ocidental. Tal abordagem permitiria discernir se as ressalvas de Battuta eram particulares a sua formação maliquita

⁸ Estudiosos muçulmanos dos séculos XIII–XV que registraram o *Bilad al-Sudan* incluem Ibn Khaldun (XIV), Al-Maqrīzī (XIV–XV) e Muhammad al-Maghili (XV). Embora não tenham viajado diretamente à região como Ibn Battuta, basearam-se em relatos de mercadores, embaixadores e peregrinos para descrever impérios como o Mali e o Songhai.

ou parte de uma visão mais ampla do Islã magrebino. Outra frente promissora reside na análise de fontes locais africanas, como crônicas orais ou escritas em línguas como o mandinga ou o soninquê, que poderiam oferecer contrapontos às narrativas externas. Apesar das dificuldades inerentes à escassez de registros escritos pré-coloniais, trabalhos como os de Thiago Mota (2018) na Senegâmbia demonstram que é possível reconstruir a história do Islã na região a partir de uma perspectiva que integra tradições griôs e documentação colonial.

Por fim, este trabalho buscou demonstrar como o Islã estava plenamente difundido tanto entre as camadas populares quanto entre as elites dessa região a partir do século XIV, e de que maneira práticas ancestrais foram incorporadas ao Islã, resultando em algo único e novo, mas ainda profundamente enraizado na tradição: o Islã. O objetivo foi menos entender detalhadamente a viagem, como fizeram Macedo e Marques (2008), mas focalizar na dimensão do Islã, e principalmente das representações da sociedade muçulmana na África Ocidental a partir de Ibn Battuta. Além do mais, espera-se que esse trabalho possa contribuir para desconstruir estereótipos que ainda estão enraizados acerca da África no senso comum, como a concepção de que a África era isolada do resto do mundo, ou de que a África só existiu pelo prisma da escravidão (REIS, 2021). Como analisado, a África não só não estava isolada, como conectava o mundo (peregrinação, por exemplo), e em nenhum momento precisei citar 'escravidão' para demonstrar suas conexões. Em síntese, este trabalho não apenas reforça a complexidade do Islã na África Ocidental medieval, mas também convida a academia a romper com visões eurocêntricas ou essencialistas. A história da África, longe de ser estática ou periférica, revela-se um campo fértil para repensarmos noções de ortodoxia, identidade, sociedade, política, intercâmbio cultural, entre outras, em uma perspectiva global e conectada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUDOIN, Daniela. **Palestra de Paulo Fernando de Moraes Farias, USP, São Paulo.** 29 de setembro de 2004.

DUNN, Ross E. **The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the Fourteenth Century.** Com novo prefácio. Berkeley: University of California Press, 2012.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes; WIEGERS, Gerard (ed.). **The Iberian Qur'an: From the Middle Ages to Modern Times.** Berlin: De Gruyter, 2022.

GIBB, H. A. R.; BECKINGHAM, C. F. (Ed.). **The Travels of Ibn Battuta, AD 1325–1354: Volume IV.** Londres: Hakluyt Society, 1994.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HODGSON, Marshall G. S. **The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.** Volume II. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

HORTA, José da Silva. **Entre história europeia e história africana, um objecto de charneira: as representações.** In: Colóquio Internacional "Construção e Ensino da História de África", 1995.

LEVTZION, Nehemia. **Ancient Ghana and Mali.** London: Methuen, 1973.

MACEDO, José Rivair; MARQUES, Roberta Pôrto. **Uma Viagem ao Império do Mali no Século XIV: O Testemunho da Rihla de Ibn Battuta (1352-1353).** Ciências & Letras, Porto Alegre, n. 44, p. 17-34, jul./dez. 2008.

MALACCO, Felipe da Silva. **História, cultura e poder no Atlântico africano: representação, alteridade e domínio na Senegâmbia pré-colonial (séculos XVI e XVII).** 2023. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2023.

MOTA, Thiago. **Desafios Islâmicos às Missões Católicas na Senegâmbia.** In:

MOTA, Thiago. **História Atlântica da Islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII.** 373 f. Tese (Doutorado em História Social da Cultura) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2018, p. 47-88.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação.**

Traduzido por Jézio Gutierre com revisão técnica de Maria P. T. Machado e Carlos Valero. Bauru: Edusc, 1999.

REIS, Lucas Aleixo Pires dos. **“Dublando” a África Pré-Colonial e a Diáspora Atlântica: Conhecimento Histórico e o Sul Global.** Temporalidades, ed. 35, v. 13, n. 1, 2021, p. 971-993.