

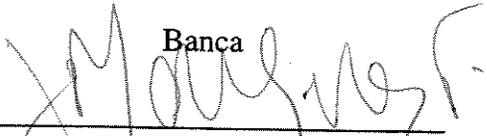
Richard Max de Araújo

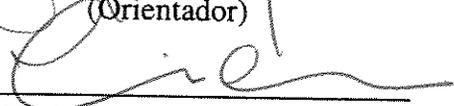
Ibn Khaldūn: o estudo de seu método à  
luz da idéia de decadência nos Estados do  
Ocidente muçulmano

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Departamento de História do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade  
Estadual de Campinas sob a orientação do Prof.  
Dr. Luiz César Marques Filho

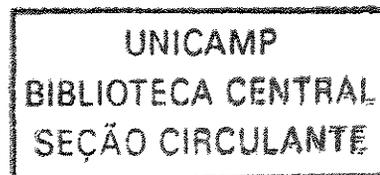
Este exemplar corresponde à redação  
final da Dissertação defendida e aprovada  
pela Comissão julgadora em 27/02/04

Banca

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Luiz César Marques Filho  
(Orientador)

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Michel Sleiman

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Mamede Mustafa Jarouche



fevereiro - 2004

UNIVERSIDADE FC  
CHAMADA TUNICAMP  
Ar15i  
EX  
COMBO BC/ 57965  
PROC 16-11-04  
C D a  
PREÇO 11,00  
DATA 26/05/04  
Nº CPD \_\_\_\_\_

CM00197694-B

BIB ID 316332

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Ar15i Araújo, Richard Max de  
Ibn Khaldūn : o estudo de seu método à luz da idéia de  
decadência nos estados do ocidente muçulmano medieval /  
Richard Max de Araújo - Campinas, SP : [s.n.], 2004.

Orientador: Luiz César Marques Filho.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de  
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Idade Média - História. 2. Civilização árabe. 3. Islamismo  
e política. 4. Historiografia. 5. África, Norte - Historiografia.  
I. Marques Filho, Luiz César. II. Universidade Estadual de  
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ao meu avô João, *in memoriam*.

À minha esposa Jeanine (Dona Peixinha), à minha mãe Ondina, às minhas irmãs Semíramis e Égle e às minhas sobrinhas Bruna e Luiza

À amiga Valéria

Aos meus mestres

2015.01.006

## Resumo

Ibn Khaldūn (1332-1406) é famoso por ter escrito os Prolegômenos ou Muqaddima (Introdução). Sua contribuição foi um estudo analítico sobre a civilização (*'umrān*), estudando os fatores que contribuem para o seu declínio. O mais importante é o seu reconhecimento do movimento cíclico dos Estados e das gerações de soberanos. Ele vê uma conexão entre os altos e baixos do desenvolvimento dos Estados, as características dos dominadores e dos dominados, condicionadas pelos fatores psicológicos e econômicos. E pela instabilidade da ordem política em sua dependência da defesa e segurança. O Estado é, como um organismo natural, sujeito ao crescimento, à maturidade e ao declínio. Por seu método particular de análise, ele criou uma “nova ciência”, uma nova história.

## Abstract

Ibn Khaldūn (1332-1406) is famous for his book *Prolegomena* or *Muqaddima* (Introduction). He provided an analytical study of civilization (*'umrān*), studying the contributing to its causes of decline. More important is Ibn Khaldūn's recognition of the cyclical movement of states and generations of rulers. He saw a connection between the upward and downward development of the state, the character of rulers and ruled, conditioned by psychological and economic factors, and the instability of the political order in its dependence on defence and security. The state is, like a natural organism, subject to growth, maturity and decline. By selecting his particular method of analysis, he created a “new science”, a new history.

## Palavras-chave

Ibn Khaldun, Historiografia, Magreb, Islã, Idade Média, Decadência

## Sobre a pronúncia das palavras árabes

Para a transcrição dos nomes e das expressões árabes adotamos os seguintes signos:

*'*, *b*, *t*, *ṭ*, *j*, *ḥ*, *kh*, *d*, *ḏ*, *r*, *z*, *s*, *sh*, *ṣ*, *ḏ*, *ṭ*, *ẓ*, *'*, *ḡ*, *f*, *q*, *k*, *l*, *m*, *n*, *h*, *w*, *y*

*a*, *i*, *u*; *ā*, *ī*, *ū*

O sinal *ī* sobre uma vogal significa que esta tem a pronúncia longa. O ponto debaixo de uma consoante (*ḥ*, *ṣ*, *ḏ*, *ṭ*, *ẓ*) significa que esta soa enfática. O *ḡ* soa como o “r” francês, articulado na garganta, oposto ao *r*, próximo da pronúncia castelhana produzido por vibração na ponta da língua. O *q* equivale a um “k” articulado na garganta. As consoantes com um traço embaixo (*ḏ* e *ṭ*) indica uma pronúncia interdental: *ḏ* corresponde ao “d” interdental castelhano em “todo”; *ṭ* corresponde ao th inglês, como em “think”. O *kh* equivale ao “j” castelhano como em “Juan”. O *sh* corresponde ao “ch” do português. O *z* se pronuncia “s” sonoro como em “desde”. E o *'* equivale a um som faríngeo. As demais letras aproximam-se da pronúncia portuguesa.



### O falcão

*Eu que me deleito na companhia dos reis não dou atenção às outras criaturas. Cubro meus olhos com um capuz para poder repousar meus pés nas mãos do rei. Fui educado para ter a melhor conduta e pratico a abstinência como os penitentes a fim de que, quando levado à presença do rei, possa fazer exatamente o que o serviço exige de mim.*

Texto e imagem retirados do livro "A linguagem dos pássaros".

## Índice

INTRODUÇÃO .....	3
Capítulo I: VIDA E PANORAMA HISTÓRICO .....	9
1.1 – Uma personalidade singular e uma existência dividida.....	9
1.1.1 – Em Túnis .....	10
1.1.2 – Em Fez.....	13
1.1.3 – Em Granada .....	14
1.1.4 – Em Bugia.....	14
1.1.5 – No castelo de Ibn Salāma.....	15
1.1.6 – Novamente em Túnis.....	16
1.1.7 – No Cairo .....	17
Capítulo II: A IMPORTÂNCIA HISTÓRICA DA OBRA DE IBN KHALDŪN .....	19
2.1. – Os primeiros escritos .....	19
2.2 – O Kitāb al-‘Ibar .....	19
2.3 – Os Prolegômenos.....	20
2.3.1 – A leitura do período colonial .....	21
2.3.2 – A leitura marxista.....	22
2.3.3 – As traduções recentes .....	22
2.3.4 – Plano geral dos Prolegômenos.....	23
Capítulo III: HISTÓRIA: A CIÊNCIA DA CIVILIZAÇÃO .....	25
3.1 – Das origens até Ibn Khaldūn.....	25
3.1.1 – Forma e conteúdo das obras históricas.....	25
3.1.2 – História: uma ciência do Alcorão.....	25
3.1.2.1 – O período clássico: al-Mas‘ūdī .....	29
3.1.3 – Tradicionalista versus jurista .....	30
3.2 – Ibn Khaldūn: uma ciência nova, um método novo .....	32
3.2.1 – A “ciência nova” .....	32
3.2.2 – O método novo .....	33
3.3 – Filosofia: controvérsias e contribuições .....	36
3.3.1 – A crítica à filosofia.....	36
3.3.2 – Seu uso possível .....	38
Capítulo IV: A SOCIEDADE COMO MATÉRIA DA HISTORIOGRAFIA KHALDUNIANA .....	41
4.1 – Definição de ‘umrān.....	41
4.2 – A civilização nômade.....	42
4.2.1 – O meio físico.....	43
4.2.2 – Os nômades.....	44

4.2.2.1 – Composição das populações nômades do Magreb .....	45
4.2.2.2 – As unidades sociais que compõem as grandes famílias nômades ...	47
A fração .....	47
A tribo .....	48
As confederações .....	48
4.3 – A civilização citadina .....	49
4.3.1 – O meio físico .....	49
4.3.2 – A população urbana .....	49
4.4 – Al-‘aşabiyya .....	50
Capítulo V: A DECADÊNCIA DOS IMPÉRIOS .....	55
5.1 – Descobertas conceituais .....	56
5.1.1 – Definição e uso do termo .....	56
5.1.2 – A gênese do conceito .....	57
5.1.3 – Uma análise tipológica .....	59
5.2 – Concepção de tempo e decadência .....	63
5.2.1 – Tempo e poder .....	64
5.3 – Decadência, ciclo e predestinação .....	65
5.4 – A inevitável passagem do ‘umrān al-badawī ao ‘umrān al-ḥaḍarī .....	66
5.4.1 – alguns juízos sobre nômades e citadinos .....	67
5.4.2 – O objetivo dos nômades: a cidade .....	68
5.5 – O ciclo natural dos impérios .....	71
5.5.1 – A passagem do governo espiritual para o governo temporal .....	71
5.5.1.1 – Autoridade e poder .....	72
5.5.2 – As três fases do império .....	73
5.5.2.1 – A conquista e a ascensão .....	74
5.5.2.2 – O apogeu .....	76
5.5.2.3 – A decadência e a queda .....	78
5.6 – A civilização citadina como o momento dialético dos impérios .....	83
5.6.1 – O problema da legitimidade .....	83
5.6.2 – Decadência e aşabiyya .....	85
5.7 – A teoria aplicada à prática ou a prática à teoria? .....	86
5.7.1 – A perda de poder do soberano para o ḥājib .....	86
5.7.2 – Os reis de taifas (1009-91) .....	89
5.7.3 – A fundação do Estado almorávida: uma nova ‘aşabiyya .....	89
5.7.4 – Almorávidas e almôadas em al-Andalus .....	90
CONCLUSÃO .....	93
BIBLIOGRAFIA .....	97

## INTRODUÇÃO

**I**bn Khaldūn é um dos poucos sábios muçulmanos que conseguiram superar a imensa barreira do desconhecimento e da falta de interesse do mundo árabe-muçulmano no Ocidente. Podemos considerá-lo portanto um clássico. Embora nunca tenha sido esquecido entre os árabes, no Ocidente sua descoberta foi tardia quando comparada às traduções e análises de pensadores como Averróis e Avicena. Ibn Khaldūn só veio a ganhar a atenção da Europa por meio dos estudiosos modernos, estimulados por interesses colonialistas no Norte da África.

A perplexidade e o entusiasmo inicial daqueles que se debruçaram sobre sua obra não tardou em elegê-lo como o precursor da sociologia, da ciência política, da economia entre outras ciências estudadas contemporaneamente. Essa perplexidade tinha uma certa razão de ser, o autor dos Prolegômenos se mostrava como o historiador que melhor sintetizava a historiografia muçulmana e, em muitos aspectos, aproximava-se de idéias que só viriam a ser formuladas mais concretamente entre os historiadores europeus do período moderno em diante.

De fato, Ibn Khaldūn assegura à história um lugar entre as ciências ao organizar seu saber e definir seu objeto como a realidade dos homens. Assim, surgiu nele a necessidade do estudo da sociedade como um organismo natural que nasce, cresce e morre. Este novo objeto exigia um novo critério de observação do conhecimento histórico. É, pois, nesta nova dimensão metodológica que justificamos o presente trabalho: estudar a idéia de decadência como um recorte histórico e metodológico nos Prolegômenos.

No decorrer de nosso estudo não procuraremos estabelecer nenhuma teoria, mas desenvolver análises sobre um *corpus* teórico até agora disperso em artigos e capítulos de livros que tratam deste tema em nosso autor. A maioria das análises que tratam da decadência em Ibn Khaldūn ora a determinam como simples pessimismo de quem perdeu os familiares em momentos trágicos (os pais morreram em decorrência da Grande Peste; a mulher e filhos, num naufrágio), ora como o

resultado da visão finalista de um muçulmano ortodoxo para o qual tudo deverá voltar ao Criador.

Não dispensamos o valor destes aspectos subjetivos que de fato ocupam certo espaço em sua escrita da história, mas não os consideramos decisivos. Veremos ao longo desta dissertação que será justamente o seu “ir além” dos aspectos subjetivos que o diferenciará de seus pares. O estudo da história dos impérios a partir de sua fase descendente no ciclo de evolução será, de fato, seu legado à historiografia.

Descrever o período de decadência não pode nos causar surpresa, pois se Ibn Khaldūn não o fizesse teria se tornado no máximo um cronista como os que critica duramente nos Prolegômenos. Sua realidade não era muito animadora, uma vez que no século XIV as rivalidades dinásticas dilaceravam o Magreb e al-Andalus numa guerra infinita pelo controle do poder. A Reconquista com seu inexorável avanço para o sul da Península reduziu a presença árabe nesta região ao reino de Granada. No Oriente, os reinos muçulmanos desmoronam ante o poderio mongol. O Islã vacila entre a impotência e o sonho de unidade como a que houve nos primeiros tempos do império omíada no Ocidente e depois com os almôadas.

Entre os primeiros orientalistas este aspecto metodológico quando não passou despercebido, serviu de base a uma leitura instrumentalizadora que à força tentavam obter de nosso autor concepções que pareciam ser mais filosóficas do que científicas do novo método histórico. A fase mais recente também não é muito alentadora, pois tudo que é árabe ou muçulmano é visto pelo ponto de vista negativo.

O mundo muçulmano é o ambiente desértico cujos habitantes são nômades. Os árabes são também uma ameaça a ser controlada: são eles que dominam o petróleo de que tanto precisamos e são os bárbaros que cometem os ataques suicidas nos *fast foods* do mundo civilizado. No ambiente acadêmico persiste a velha idéia da importância estratégica do “conhecer para dominar”. Neste ambiente, seus

especialistas, hoje principalmente americanos, ontem franceses e ingleses, estão a serviço de seus Estados auxiliando diplomatas endossando projetos para esta região.

Diante dessa complexa e intrincada discussão, devemos considerar que as expectativas e os procedimentos de Ibn Khaldūn são elementos fundamentalmente inseridos na organização estrutural de seu discurso. Por um lado, os Prolegômenos são o resultado da cultura árabe-muçulmana da qual nosso autor partilhava com outros muçulmanos da Península Ibérica até partes da China. Por outro lado, esta composição resulta ela também de uma profunda análise das sociedades do Ocidente muçulmano num determinado período. Esse recorte, seguido por nosso autor —e também por nós— constitui um discurso novo, o que vem a chamar de “nova ciência”. A nova prática historiográfica, que como tal constitui um novo discurso, é regida por uma dinâmica própria que é composta pelo contexto histórico e pela experiência pessoal de Ibn Khaldūn.

Dentro dos limites espaço-temporais em que os Prolegômenos se inserem, a leitura que nos propomos fazer passa pelas relações contextuais. Termo amplamente utilizado pelas ciências sociais, “contexto” é freqüentemente compreendido como “o fato de encadear significados que dizem respeito a um certo objeto”. Assim, tomando-se de empréstimo sua utilização na arqueologia “contexto” seria o *entrelaçamento* das coisas numa situação concreta. Conseqüentemente, a noção de contexto arqueológico aproxima a relação histórico-cultural à espacial.

Na prática arqueológica os restos da atividade cultural depositam-se em camadas cuja superposição permite que os objetos sejam estudados de forma associada numa mesma camada ou entre camadas sucessivas. A acumulação desses restos em camadas, na arqueologia contextual, possui um significado organizacional, seja na dimensão temporal ou espacial.

Somente pela descrição e análise exaustiva do objeto pode-se gerar significados que, conseqüentemente, são ligados a outros significados numa ampla rede de associações. Tão próximo da objetividade estará a análise de um objeto quanto mais

e melhores forem as associações contextuais. É da noção de contexto histórico, portanto, que vemos um campo fértil para a discussão de nosso tema de pesquisa sob uma ótica metodológica interdisciplinar, pois consideramos que é justamente dessa complementaridade que provém a criação de um novo saber.

Tendo como metodologia de trabalho as relações contextuais, faremos no primeiro capítulo uma breve apresentação de Ibn Khaldūn relacionando-o à história de sua região. Nosso objetivo será o de mostrar o quanto ele estava envolvido nos fatores que marcaram profundamente a história do Magreb e de al-Andalus. Daí a importância em iniciarmos nossa investigação pelo estudo geral de suas experiências. A visão que o autor nos dá de si em sua Autobiografia é certamente o caminho mais direto para chegarmos a seu universo.

No segundo capítulo trataremos da importância histórica de suas obras, dentre as quais estão os Prolegômenos, nossa fonte básica. Para compreender melhor esta obra falaremos das principais leituras feitas e suas conseqüências recentes.

O terceiro capítulo será dedicado à história enquanto ciência. Trataremos inicialmente da história pré-khalduniana, tendo entretanto sempre nosso autor como norte, depois passando à historiografia khalduniana propriamente dita. Tal escolha se justifica por acreditarmos que, embora Ibn Khaldūn tenha causado surpresa em seus comentadores europeus por sua originalidade, ele não rompe com a história tradicional, o que de fato faz é organizá-la e a sintetizá-la sob uma ótica inovadora.

No quarto capítulo entraremos de fato no mundo de Ibn Khaldūn. Aquele que tem como centro das atenções o grupo humano sobre o qual e para quem escreve a história. Conhecer os dois pólos que compõem a civilização humana (nômades e cidadãos) permitiu a ele —e a nós— superar a história tradicional.

Conhecido o mundo khalduniano chegamos ao quinto e último capítulo, para o qual direcionamos nossos maiores esforços de compreensão. Como poderemos observar, a decadência para Ibn Khaldūn será mais do que a vulgarização de um

sentimento presente na humanidade desde a Antigüidade, ela será, a partir de sua historiografia, um elemento metodológico determinante para a nova leitura a que o autor se propõe a fazer.

Esta dissertação tem por objetivo também fazer justiça à cultura árabe-muçulmana, levando em consideração toda a riqueza de sua diversidade cultural e os avanços que seu saber proporcionou à humanidade. Isso inclui fazer justiça a esta cultura também no Brasil, em que a pobreza de estudos sobre o mundo árabe em geral é latente e sobre Ibn Khaldūn praticamente ausentes. Justiça ao casal Khoury, que mesmo sem serem filólogos ou historiadores dedicaram uma vida à tradução dos Prolegômenos, permitindo aos leitores lusófonos o conhecimento deste clássico da historiografia mundial. O trabalho heróico de José Khoury e de sua esposa Angelina é atestado não só por sua obstinação, mas por seu pioneirismo: sua tradução feita em 1958 foi a primeira e até o momento a única para a língua portuguesa e é anterior à tradução para o francês feita por Vincent Monteil em 1968 e à tradução para o espanhol, feita por Juan Feres em 1977.

Terminamos esta introdução lembrando das palavras iniciais de Titus Burckhardt em sua obra *La civilización hispano-árabe*:

Para compreender uma civilização é necessário amá-la, e isto só se consegue graças aos valores permanentes de validade universal que ela implica. Estes valores coincidem fundamentalmente em todas as culturas autênticas, ou seja, em todas aquelas culturas que não servem apenas para o bem-estar físico, senão que se preocupam pelo homem total ancorado no eterno. Sem tais valores a vida não tem sentido.

## Capítulo I

### VIDA E PANORAMA HISTÓRICO

#### 1.1 – Uma personalidade singular e uma existência dividida

**A** *bū Zaid ‘Abd ar-Raḥmān ibn Abū Bakr Muḥammad ibn ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Jābir ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm Ibn ‘Abd ar-Raḥmān ibn Khaldūn*, conhecido universalmente apenas por Ibn Khaldūn. Nascido em Túnis, então capital da Ifrīqiyyā<sup>1</sup>, no primeiro dia do mês de ramadã em 732 H. (27 de maio de 1332) numa família proveniente de Hadramawt, no Iêmen. É, portanto um homem do século XIV, o que significa dizer que o mundo muçulmano de seu tempo é o dos merinidas do Marrocos (1269-1420), dos hafsidas da Tunísia (1228-1574), dos naşridas de Granada (até 1492), dos mamelucos do Egito (1250-1517), sem nos esquecermos do Império mongol de Tamerlão (1331-1405).

Seus ancestrais haviam se estabelecido em al-Andalus<sup>2</sup>, na cidade de Sevilha, já no início da ocupação muçulmana no século VIII sendo seus membros proeminentes funcionários das administrações omíada, almorávida e almôada até 1228, ano em que emigraram para o Magreb, fugindo da ocupação cristã.

Em sua Autobiografia Ibn Khaldūn nos diz que tinha como ascendente Wa’il Ibn Hayr as-Sahabi, chefe árabe e um dos companheiros do Profeta, e que teria sido abençoado quando lhe anunciou o Islã dizendo: “grande Deus! derramai vossas bênçãos sobre Wa’il e sobre seus filhos e os filhos de seus filhos até o dia da

---

<sup>1</sup> Do nome romano *Africa* e adotado pelos árabes na Idade Média para designar o leste argelino e a Tunísia.

<sup>2</sup> O nome al-Andalus é hipoteticamente ligado ao dos vândalos (*al-Andalish*) que nomeava a *Baetica Vandalaria*, quando eles cruzaram a Península Ibérica antes de sua invasão do Norte da África. Utilizamos o termo “al-Andalus” para nos referirmos aos territórios muçulmanos na Península Ibérica. Tal escolha se deu por ser a forma com a qual os escritores árabes medievais designavam essa região, além disso o termo se presta bem às mudanças espaço-temporais, pois, mesmo quando o poder muçulmano na Península Ibérica havia se restringido ao reino Naşrida de Granada o termo al-Andalus era usado para denotá-lo. Por isso não usaremos o termo “Espanha muçulmana”.

ressurreição”.<sup>3</sup> Ainda segundo Ibn Khaldūn, este Wa’il é citado por Abu ‘Umar Ibn ‘Abd al-Barr<sup>4</sup> em seu livro *al-Istī‘āb*<sup>5</sup>: “Wa’il foi prestar sua homenagem ao Profeta, e este, tendo estendido no chão sua capa, fê-lo sentar sobre ela e disse: Grande Deus! Derramai vossas bênçãos sobre Wa’il e sobre seus filhos e os filhos de seus filhos até o dia da ressurreição<sup>6</sup>”. Entre os descendentes de Wa’il estariam os Banū Khaldūn de Sevilha, cujo antepassado Khalid deixou a Península Arábica para se estabelecer em al-Andalus.

### 1.1.1 – Em Túnis

Sua família então deixou Sevilha, indo primeiramente para Ceuta, depois se estabelecendo em Túnis durante o reinado do sultão hafside<sup>7</sup> Abū Zakariyyā’ (1228-1249). Seu bisavô, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan, que escreveu um tratado sobre *Adab al-Kātib* havia colocado em ordem as finanças do Estado durante o reinado de Abū Ishāq (1279-1283). Ibn Abū ‘Umar (1283-1284) pôs um fim à sua carreira e à sua vida, tendo-o estrangulado após confiscar suas posses e submetê-lo à tortura. Seu filho, Muḥammad, também ocupou diversas posições oficiais tanto em Bugia quanto em Túnis; morreu em 1337, após abandonar a vida política com a queda de Ibn al-Liḥyānī (1311-1317). O filho deste último, o pai de Ibn Khaldūn, Abū Bakr Muḥammad, prudentemente deixou a vida política, dedicando-se às letras, ou melhor dizendo: *deixou a carreira militar e administrativa para dedicar-se à ciência (a Lei) e à devoção*.<sup>8</sup>

O que Ibn Khaldūn nos diz de seus primeiros anos é bastante curto. Entre 1330 e 1346, o reino do sultão Abū Bakr conheceu certa estabilidade política, este havia pacificado as tribos árabes por algum tempo. Na capital, Ifrīqiyyā, Ibn Khaldūn

---

<sup>3</sup> Autobiografia, p. 481.

<sup>4</sup> Ibn ‘Umar ‘Abd al-Barr, (m. 1070 d.C.). Tradicionalista e historiador, nasceu em Córdoba.

<sup>5</sup> *Al-Istī‘āb* é uma biografia geral dos Companheiros do Profeta.

<sup>6</sup> Autobiografia, p. 480-1.

<sup>7</sup> Dinastia berbere da África setentrional que governou a Ifrīqiyyā de 1228 a 1574. Ela tira seu nome do xeique Abu Hafs ‘Umar, chefe dos Hintāta, um dos discípulos de Ibn Tūmart e um dos fiéis lugares-tenente de ‘Abd al-Mu‘min.

<sup>8</sup> Autobiografia, p. 491.

realiza sólidos estudos, os quais descreve amplamente sua formação cultural em sua Autobiografia, chegando a citar o nome e a origem de seus professores, e todo o conhecimento que adquiriu com eles ao longo de sua vida de estudos. Sua formação foi tradicional, baseada essencialmente no estudo do Alcorão, do *ḥadīṯ*<sup>9</sup>, do *fiqh*<sup>10</sup> e da língua árabe.

Mas o curso dos acontecimentos se modificou radicalmente. É verdade que o jovem Ibn Khaldūn se preparava para participar ativamente da vida política da Ifrīqiyā e que a calma política de seus anos de juventude era bastante precária. Entretanto ninguém poderia prever a combinação dos grandes acontecimentos que ocorreram em 1348, comprometendo os destinos de maneira tão inexorável.

A morte do sultão de Túnis, Abū Bakr, ocorrida em 1346 desencadeou uma luta sangrenta entre os pretendentes ao poder. Aproveitando a ocasião, o sultão merinida do Marrocos Abū 'l-Ḥasan, que a muito esperava para estender seu domínio sobre o reino hafsida, interveio sob o pretexto de restabelecer a ordem apoderando-se de Túnis. Tratou de estabelecer e consolidar seu domínio por meio de uma política severa, auxiliado por um considerável grupo de sábios que levou consigo do Marrocos e de Tlemcen.

Uma profunda transformação modifica então a estrutura sócio-política da Ifrīqiyā, rompendo o equilíbrio entre a aristocracia reinante e as tribos árabes. Além disso, a Peste Negra de 1347-1348, que já havia ceifado milhões de vidas na Europa também castigava Túnis, chegando a levar à morte seus pais. A essa altura ele tinha quinze anos e, certamente, tais acontecimentos o haviam marcado fortemente, como de fato podemos observar em sua Autobiografia e indubitavelmente influenciaram o desenvolvimento de suas idéias.

---

9 Registro (não incluído no Alcorão) dos preceitos, ações e vida de Maomé, que constituem sua *Sunna*. É uma das fontes básicas da crença e da prática islâmicas. As seis coleções canônicas sunitas do *ḥadīṯ*, que datam do século IX, e as correspondentes xiitas, dos séculos X e XI, explicam as relações entre os indivíduos, entre os homens e Deus e os preceitos legais.

10 Originalmente “conhecimento”, “inteligência”, tornou-se termo técnico para Jurisprudência, a ciência religiosa do Islã. Cobre todos os aspectos da vida religiosa, política e civil, o que inclui também leis criminais, constitucionais, da administração do Estado e da condução à guerra.

O sultão merinida Abū 'l-Ḥasan, trouxe entretanto, um grande número de teólogos e literatos. Isso ampliou os horizontes de Ibn Khaldūn, que pôde assim, segundo a supervisão de al-Ābilī, aprender filosofia, lógica, astronomia, ciências naturais e os principais problemas do pensamento árabe-muçulmano. Tudo segundo a corrente malikita.<sup>11</sup> Além de al-Ābilī, Ibn Khaldūn destaca também Muḥammad ibn 'Abd al-Muḥayman al-Ḥadramī, que lhe ensinou o *ḥadīth* e a lingüística<sup>12</sup>. Lembremos também que a saída dos eruditos merinidas<sup>13</sup> deixou um vácuo intelectual em Túnis, o que parece ter feito Ibn Khaldūn deixar Túnis por Fez, então a brilhante capital do Ocidente muçulmano.

Esta falta de estabilidade o obriga a instar sobre uma realidade política e social e observar nela o jogo de forças que se confrontam. A guerra entre Abū 'l-Ḥasan e as tribos berberes com o seu jogo complexo de interesses revela ao nosso autor um cenário político estreitamente dependente dos interesses econômicos e do modo de vida dos grupos sociais.

Em 1350, é indicado para o posto de escrivão (*Sāhib al-'alama*)<sup>14</sup> na corte do sultão Abū Ishāq. Ele aceitou, porém sem a intenção de permanecer por muito tempo no posto. A função que lhe confia o sultão oferece a ele a ocasião esperada. No curso de uma expedição militar de Túnis para fazer frente ao emir de Constantina, Ibn Khaldūn passa alguns meses no Magreb central, finalmente conseguindo chegar à corte de Abū 'Inān<sup>15</sup>, em Fez, onde “encontra um ambiente intelectual e político satisfatório.”<sup>16</sup>

---

11 Malikita. Escola jurídico-religioso ortodoxo que tem como base de sua doutrina o Alcorão, a *Sunna* e o consenso universal dos muçulmanos. Esta escola foi muito importante no Magreb e em al-Andalus.

12 Autobiografia, p. 496-7.

13 Dinastia berbere fundada em 1269 por Abū Yūsuf Ya'qūb e que sucedeu aos almôadas. Ela criou um poderoso império que reinou sobre a maior parte do Magreb ocidental até o século XV. Os merinidas faziam parte do grupo de tribos berberes zanāta, nômades insubmissos do Rif e da região de Taza. Religiosos ortodoxos, diferentemente dos almorávidas e dos almôadas, não empreenderam nenhuma reforma religiosa fundamental.

14 *Sāhib al-'alama* pode ser traduzido também como “guarda do selo”.

15 Seu governo durou de 1338 a 1358.

16 Nassif NASSAR, *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979. p. 29.

### 1.1.2 – Em Fez

Uma vez mais a hegemonia merinida consolidava-se. Abū ‘Inān apoderou-se de Tlemcen (em árabe Tilimsān)<sup>17</sup> e submeteu Bugia. De Biskra, Ibn Khaldūn oferecia a ele seus serviços. Em sua viagem Ibn Khaldūn encontra o *ḥājib*<sup>18</sup> merinida Ibn Abū ‘Amir, indicado como governador de Bugia, cidade para onde Ibn Khaldūn logo se transferiria. Ele fazia oficialmente parte do círculo literário do sultão (*majlis al-‘ilm*) e no fim de 1355 também de seu secretariado (*kitabatuḥ*), embora sem muito entusiasmo pelo posto. Ibn Khaldūn aceita com “repugnância esta colocação, visto que nenhum de seus antepassados havia ocupado tal cargo.”<sup>19</sup> Desapontado, ele continua a se ocupar de seus estudos.

Toma parte numa conspiração contra o sultão merinida Abū ‘Inān para libertar o emir hafsida de Bugia, Abū ‘Abd Allāh, e reinstalá-lo no poder, a operação é frustrada e como conseqüência é encarcerado durante dois anos (1357-1358) até a morte de Abu ‘Inān. Em liberdade, Ibn Khaldūn dedica sua lealdade em favor do novo governante e em julho de 1359 é indicado para ocupar o cargo de secretário (*kitabāt a-sirr wa ‘l-tarsil*) do novo sultão Abū Sālim (irmão de Abū ‘Inan).

Novos distúrbios resultam na ascensão de um novo sultão. Ibn Khaldūn muda sua obediência a tempo, e considera-se privado dos frutos da vitória. Ele não escondia sua insatisfação, fazendo com isso inimigos e, depois de muitas dificuldades, obtém a permissão para deixar Bugia e ir para Granada em 1363.

---

17 Noroeste da atual Argélia, localiza-se entre a costa mediterrânea, o Saara e a fronteira com o Marrocos. É um centro comercial desde a Idade Média, tendo seu florescimento entre os séculos XIII e XV.

18 Inicialmente o responsável por guardar a porta de acesso do soberano, e o único que aprovava as visitas que lhe podiam ser feitas. Com o passar do tempo suas funções mudaram consideravelmente em cada região. Entre os magrebinos, que tinham um sistema semelhante ao dos andaluzes, a posição de *ḥājib* era uma função superior a do vizir, assistindo ao soberano nos três serviços da administração civil: a residência real, a chancelaria e as finanças.

19 Autobiografia, 503.

### 1.1.3 – Em Granada

Em agosto de 1359 uma revolta derruba Muḥammad ibn al-Aḥmar (Muḥammad V), ele e seu vizir Ibn al-Khatīb<sup>20</sup> procuram refúgio em Fez. Nesse período forma-se uma amizade entre o vizir e Ibn Khaldūn. Em abril de 1362, o sultão Muḥammad ibn al-Aḥmar reconquista seu trono sendo Ibn al-Khatīb seu braço direito. Sua amizade com o vizir rende-lhe frutos e Ibn Khaldūn cruza o estreito de Gibraltar em direção a Granada; lá, segundo o nosso autor, foi recebido com as maiores honras. No fim de 1363, ele é enviado à Sevilha encarregado de uma missão delicada: estabelecer um tratado de paz com Pedro o cruel (filho de Afonso, rei de Castela) e os emires de al-Andalus. Em seu retorno, seus sucessos no mundo cristão criam ressentimentos por parte de Ibn al-Khatīb.

### 1.1.4 – Em Bugia

De fato, nessa época havia surgido a grande possibilidade para satisfazer sua ambição. Seu amigo, o sultão hafsida Abū ‘Abd Allāh Muḥammad, de cuja conspiração para libertar Ibn Khaldūn havia participado, reconquistara o reino de Bugia, e como recompensa lhe oferecia o cargo de *ḥājib* (mordomo do palácio), a esse tempo a função mais importante do Estado e apontando para o vizirato seu irmão Yaḥyā. entre suas funções estavam a de diminuir as revoltas das tribos berberes e obrigá-las a pagar impostos. Mas seu sucesso teve vida curta, no ano seguinte o emir de Constantina, Abū ‘l-‘Abbās (1370-1394), levantou forte ofensiva contra Bugia, infligindo-lhe uma grande derrota, o que levou à morte Abū ‘Abd Allāh Muḥammad.

Ibn Khaldūn por algum tempo continuou em Bugia dando apoio a um filho do governante morto, mas logo percebeu que sua situação ficava precária a cada dia. A tempo ele fugiu, refugiando-se primeiramente entre a tribo dos Dawāwīda, depois entre os Banū Muznī em Biskra, já que seu irmão Yaḥyā havia sido capturado.

---

<sup>20</sup> Lisan ad-Din Muḥammad ibn al-Khatīb (1313-1374), médico e escritor andaluz. Sua obra mais importante é de natureza histórica: “Enciclopédia da história de Granada”.

Em Biskra dedicou-se aos estudos, esforço mais uma vez frustrado. Ele participara da aliança entre o sultão hafside de Túnis e o sultão de Tlemcen contra Abū 'l-'Abbās. Ele estava em constante movimento, e dispensava boa parte de seu tempo tentando conseguir o apoio das tribos berberes em favor do poder real. Logo seus amigos Banū Muznī começaram a suspeitar das atividades de seu hóspede. Ibn Khaldūn tentava uma vez mais escapar à sedução da política.

Ele se refugiou na fortaleza de Abū Madyan, onde tentaria viver seu retiro espiritual e dedicar-se exclusivamente a seus estudos. Entretanto, depois de alguns reveses no Magreb central, sua presença em Fez tornou-se impossível. Preso em sua saída do Magreb, depois liberado, finalmente obtém a permissão para entrar em al-Andalus (primavera 1375), lugar em que pretendia se estabelecer, “dedicar-se às letras” como fizera seu pai. Teve lá novamente suas intenções frustradas. Também se tornando em al-Andalus uma personalidade política que não deixava de causar desconfiança. Tal quadro político levou-o a oferecer seus serviços ora para um partido ora para outro, a mudar de campo conforme a fortuna das armas.

#### 1.1.5 – No castelo de Ibn Salāma

Praticamente obrigado a abandonar Granada, Ibn Khaldūn volta para o Magreb e, após algumas dificuldades, estabelece-se com sua família em Tlemcen em março de 1375. Entretanto, seu amigo, o vizir Ibn al-Khatīb, que em vão havia tentado ajudá-lo –e por isso ganhara a inimizade do emir de Granada–, havia sido estrangulado em Fez. Impressionado com a violenta morte de seu colega, refugiou-se por quatro anos (1375-1379) no castelo de Qal'at Ibn Salāma, na Argélia.<sup>21</sup> Essa foi uma importante decisão em sua vida; foi à parte do meio social, que até então pertencia, que termina a redação da primeira parte de sua História Universal (*Kitāb al-'Ibar*): Os Prolegômenos (*Al-Muqaddima*).

---

<sup>21</sup> Autobiografia, p. 533.

É em Qal‘at Ibn Salāma que de fato sua consciência recobra as dimensões históricas: a experiência do fracasso. Num primeiro aspecto, essa tomada de consciência expressa a vida do Estado; num outro, contém os resíduos de um movimento civilizacional que expira. O fracasso é, portanto, a ocasião do surgimento de um novo começo, através do qual o pensamento se remete às determinações do devenir histórico.

A realidade histórica é orientada nos Prolegômenos como o lugar de explicação de seu fracasso, e por extensão da idéia, como o lugar do êxito e do fracasso dos indivíduos e dos grupos que se afrontam<sup>22</sup>.

#### 1.1.6 – Novamente em Túnis

Depois disso, a continuidade de sua pesquisa exigia o acesso a uma vasta documentação que só poderia ser consultada em Túnis. Tinha ele agora 47 anos — havia deixado Túnis com 20 anos. Solicitara a permissão, e a obtivera, de Abū ‘l-‘Abbās (1370-1394), o arquiteto da restauração hafside, com o qual havia tido conexões há mais de dez anos atrás em Bugia para voltar para o Magreb. Entre novembro e dezembro de 1378 ele abandona seu retiro para seguir uma nova carreira: a de professor, na qual suscita o entusiasmo dos estudantes mas a hostilidade dos conservadores, além disso os favores que recebia do sultão criam-lhe um ambiente desfavorável em Túnis, o que provoca a sua partida definitiva. Decidido a deixar o Ocidente muçulmano, Ibn Khaldūn com o pretexto da peregrinação à Meca obtém a permissão para partir e, em 24 de outubro de 1382 vai para o Egito, onde ocupará o cargo de grão-cádi malikita (juiz supremo) na administração dos sultões mamelucos de origem circassiana.

---

<sup>22</sup> NASSAR, op. cit., p. 45.

### 1.1.7 – No Cairo

o autor dos Prolegômenos encanta-se com a capital mameluca. Estudantes concorriam por seu curso de *fiqh*. Pouco tempo depois, fora indicado para a função de grão-cádi (entre julho e agosto de 1384). Começa então um período de sofrimento para ele: sua família, após finalmente conseguir permissão para juntar-se a ele morre num naufrágio em Alexandria. Ao mesmo tempo, sua intransigência e as intrigas movidas contra ele causam a sua demissão como grão-cádi no ano seguinte ao de sua nomeação.

Posteriormente, residiu em Damasco (1399-1401) e durante o assédio a esta cidade pelos mongóis entre janeiro e fevereiro de 1401 salvou-se graças à admiração de Tamerlão<sup>23</sup>. Finalmente, regressando ao Egito, estabeleceu-se como magistrado no Cairo e como professor na Universidade de al-Azhar<sup>24</sup>. Morreu em 17 de março de 1406 sendo sepultado no cemitério dos sufistas no Cairo. Ao todo, entre idas e vindas, teria sido indicado para o posto de grão-cádi por seis vezes, sendo a última entre janeiro e fevereiro de 1406, pouco tempo antes de morrer.

Para entender a postura de Ibn Khaldūn é necessário ter em conta a sua personalidade. Muito do que ele escreveu sobre si em sua Autobiografia diz respeito também à história do Ocidente muçulmano. Apesar de sua cultura e erudição, ele foi um homem de ação que durante grande parte de sua vida em lutas e conspirações. Seu caráter duro o conservou até sua velhice; sendo cádi malequita no Egito, mais de uma vez foi destituído devido a seu caráter forte. Esta personalidade forte refletiu-se em sua obra, sobretudo na objetividade com que julga os feitos humanos.

---

<sup>23</sup> Tamerlão (1336-1405), conquistador mongol turcomano, que criou um império que se estendia da Índia até o mar Mediterrâneo. Chamavam-no Tamerlão, versão européia de *Tīmūr Lang* (*Tīmūr*, o Coxo). Entre os anos 1364 e 1370, conseguiu o controle na Transoxiana e no último ano declarou a restauração do império de Gengis Khan, do qual se dizia descendente.

<sup>24</sup> Autobiografia, 533-6

## Capítulo II

### A IMPORTÂNCIA HISTÓRICA DA OBRA DE IBN KHALDŪN

#### 2.1. – Os primeiros escritos

**I**bn Khaldūn é conhecido primeiramente pelos Prolegômenos, introdução à sua “História Universal”, sabe-se entretanto que ele escreveu também outros trabalhos que infelizmente não resistiram ao tempo. Sob a influência de al-Ābilī, escreveu o *Lubāb al-Muḥaṣṣal fī ūṣul ad-dīn* (Tetuan, 1952: autógrafo manuscrito datado de 28 de maio de 1351, publicada por Luciano Rubio), resumo da suma teológico-filosófica de ar-Rāzī que tenta condensar toda a tradição cultural árabe-muçulmana concernentes aos problemas do dogma e suas repercussões filosóficas e *Sifā’ al-sāil* (livro de mística), editado em Istambul em 1958 por Muḥammad Ibn Tāwīt at-Tānjī<sup>25</sup>.

Sabemos também que antes do *Kitāb al-‘Ibar* e sua introdução, os Prolegômenos, que no período em que passou em Fez e Granada escreveu outros cinco trabalhos: um comentário sobre o poema da *Burda*, de al-Būsīrī; um outro comentário sobre o poema de al-Khaṭīb sobre *ūṣul al-fiqh*; um resumo de lógica; um tratado de aritmética e vários resumos da obra de Averróis. Todas elas perdidas e, ao que tudo indica foram esquecidas durante a vida do autor<sup>26</sup>.

#### 2.2 – O Kitāb al-‘Ibar

O *Kitāb al-‘Ibar* (“Livro da História dos Berberes”, mais conhecida como “História Universal”) é dividida em três partes: sua Autobiografia (*at-Ta’rīf bi Ibn Khaldūn*), a história dos berberes propriamente dita e a mais famosa, os Prolegômenos. Foi escrita entre 1375 e 1379.

Esta obra pertence à categoria das grandes histórias universais que contêm a história dos diferentes povos, da criação do mundo até o tempo de Ibn Khaldūn. O

25 Ahmed ABDESSELEM. *Ibn Khaldūn y sus lectores*. Fondo de Cultura Económico, México, 1987. p.16.

26 Nassar, op. cit. p. 31.

primeiro a traduzir e editar extensas partes de seu texto foi Noël Desvergers, sob o título de *História da África sob a dinastia dos Aglábidas e da Sicília sob a dominação muçulmana* (Paris, 1841). Outra tradução parcial foi publicada por De Slane alguns anos mais tarde com o título *História dos berberes e das dinastias muçulmanas da África setentrional* (4 volumes, Argel, 1852-1856).

### 2.3 – Os Prolegômenos

trata-se da mais famosa das três partes que compõem a História Universal. Ibn Khaldūn tinha como objetivo inicial apenas compor uma história dos berberes, projeto que se integrava perfeitamente à historiografia merinida de sua época. Entretanto, no período que passa em Qal‘at Ibn Salāma amplia seu projeto incluindo nele uma introdução bastante volumosa, os Prolegômenos.

Antes de abandonar Túnis em 1382 e durante todo o resto de sua vida no Cairo, Ibn Khaldūn não parou de revisar sua História Universal (e seus Prolegômenos), tendo oferecido, antes de sua partida, um manuscrito ao sultão hafsida de Túnis, Abū l-‘Abbās, e enviado mais tarde, do Cairo, um outro ao sultão merinida de Fez, Abū Fāris, além de ter dedicado um terceiro, em 1397, ao sultão mameluco do Egito, al-Malik al-Zāhir Barqūq. Essas revisões foram feitas pelo menos até 1402/27.

A primeira edição árabe dos Prolegômenos foi impressa em Būlāq, perto do Cairo, em 1857. Fundada sobre os manuscritos de Túnis (1382) e de Fez (1397), mas livremente corrigida pelo editor e que se tornou a fonte das reedições orientais posteriores como a de Beirute, várias vezes reimpressa depois de 1880.

As edições árabes foram impulsionadas por um contexto constituído por idéias de progresso e liberdade, e que veio a se chamar em árabe *Nahḍa* (Renascimento), tendo seu auge no fim do século XVIII<sup>28</sup>. Sabe-se que os autores árabes do final do século XIX adotaram uma parte significativa do vocabulário e das

<sup>27</sup> Trata-se do manuscrito n. 1936 de Atif Efendi de Istambul.

<sup>28</sup> Abdesselem, op. cit. p. 67.

idéias de Ibn Khaldūn. Esses autores eram testemunhas da desintegração do Império Otomano e os países árabes já viviam a “dominação” européia, o que lhes impingia a idéia de progresso. Tal fato implicava numa efervescente discussão sobre os Prolegômenos e a crença na idéia de progresso, estimulada pelo sentimento de *renascimento* exposto acima. Entre os escritores que mais foram influenciados por Ibn Khaldūn e que mais lhe fizeram referências são Khéreddine (m. 1889) e Ibn Abī-I-Ḍiyāf (1802-1874), ambos da Tunísia<sup>29</sup>.

### 2.3.1 – A leitura do período colonial

Por seu conteúdo pouco habitual, os Prolegômenos logo chamaram a atenção dos europeus e rapidamente foram traduzidos. Assim na Europa, os estudos khaldunianos modernos iniciaram-se<sup>7</sup> de forma insipiente no século XVII, mas com grande impulso a partir no século XIX. O iniciador foi o francês Barthélemy d’Herbelot<sup>30</sup> (1625-1695) seguido pelo barão Sylvestre de Sacy<sup>31</sup> (1758-1838) e pelo austríaco Josef von Hammer-Purgstall<sup>32</sup> (1774-1856), e especialmente pelo francês Etienne-Marc Quatremère , responsável pela primeira edição completa e científica do texto árabe dos Prolegômenos (3 volumes, 1858). O barão irlandês William McGuckin de Slane<sup>33</sup> (m. 1875) realizou uma tradução que, segundo a crítica, é uma das mais fiéis ao estilo e às intenções semânticas de Ibn Khaldūn.

A liderança francesa nos estudos sobre o mundo árabe não era gratuita. Suas ambições colonialistas no norte da África levaram o governo francês a patrocinar os estudos orientalistas, para que assim, pudessem conhecer melhor o Magreb. Apesar da prevalência francesa nos estudos árabes, a partir da segunda metade do século XIX, os austríacos passaram a ser também uma referência nos estudos sobre mundo árabe-muçulmano e sobre Ibn Khaldūn.

---

<sup>29</sup> Idem ibidem, p. 73.

<sup>30</sup> *Bibliothèque Orientale*, 1697.

<sup>31</sup> *Chrestomatie arabe*, 1806.

<sup>32</sup> *Ueber den Verfall des Islam nach den ersten dreijahrhunderten der Hidschrat*, 1812.

<sup>33</sup> *Les Prolegomenes*, Paris, 1863-1868.

### 2.3.2 – A leitura marxista

No século XX devemos destacar a leitura dos Prolegômenos sob o ponto de vista marxista. Em 1956 Yves Lacoste publicou um artigo que viria a ser a base de sua obra mais importante sobre Ibn Khaldūn<sup>34</sup>. Nele Lacoste analisa a crise do século XIV, atribuindo sua origem à ausência da burguesia urbana e ao declínio do comércio de ouro.

O segundo fator da crise da Baixa Idade Média no Magreb, ausente segundo Lacoste nos Prolegômenos refere-se à mudança de direção das rotas de ouro, colocando o Magreb à margem desse lucrativo negócio, sendo então essa uma das causas da decadência dos Estados magrebinos.

### 2.3.3 – As traduções recentes

Desde então, tanto no Oriente quanto no Ocidente, proliferaram inúmeras edições e estudos sobre os Prolegômenos, tornando-se necessário um trabalho bibliográfico sobre elas. Não podemos deixar de citar as traduções mais recentes: a de Franz Rosenthal para o inglês (Ibn Khaldūn: “The Muqaddimah, an introduction to History”, 3 volumes, Princeton, 1958 e 1967), a de Khoury para o português (“Ibn Khaldun: Os Prolegômenos ou Filosofia Social”, 3 volumes, São Paulo, 1958), a do arabista Vincent Mansour Monteil para o francês (“Ibn Khaldūn: Discours sur l’histoire universelle”, 3 volumes, Beirute-Paris, 1967-1968) e a tradução para o espanhol feita por Juan Feres (“Ibn Jaldún: Introducción a la Historia Universal”, México, Fundo de Cultura Económico, 1977).

---

<sup>34</sup> *Ibn Khaldoun; naissance de l’Histoire, passé du tiers monde*. Paris, La Découverte, 1998.

### 2.3.4 – Plano geral dos Prolegômenos

A intenção do autor, como indica o título era fazer uma introdução à sua “História Universal”, uma espécie de guia para o ofício de historiador. Deste modo, a apresenta como uma síntese enciclopédica do conhecimento metodológico e cultural necessário que permitiria ao historiador produzir um verdadeiro trabalho científico.

O plano dos Prolegômenos é o seguinte:

- Introdução: a história como ciência, definição de seu objeto; exposição dos princípios de inteligibilidade histórica; metodologia da historiografia crítica;
- Capítulo I: teoria geral da civilização: nele Ibn Khaldūn faz uma síntese da influência do meio na natureza humana; considerações psicológicas e etnológicas: profetismo e artes divinatórias;
- Capítulo II: o nomadismo: elementos de uma etnologia geral; estudo dos dois tipos de agrupamentos humanos: nômades e sedentários, expostos comparativamente; conceito de *‘aṣabiyya*; fundamentos de uma dinâmica sócio-política;
- Capítulo III: filosofia política: sobre as diferentes formas de governo, sobre os Estados e as instituições (estabelecimento e exercício do poder e da autoridade espiritual, e a dinâmica das dinastias)
- Capítulo IV: o sedentarismo: o fenômeno urbano; a organização da cidade política; economia urbana; tipologia do cidadão; termo da *‘aṣabiyya*;
- Capítulo V: economia: a indústria; o trabalho, o preço, a especulação;

- Capítulo VI: teoria do conhecimento: classificação das ciências (religiosas, racionais, lingüísticas); língua e sociedade, aquisição da linguagem, pedagogia, disciplinas filosóficas e literárias.

Este plano mostra claramente que Ibn Khaldūn estava inclinado a concentrar-se no fenômeno social. O centro de gravidade em torno do qual faz suas reflexões são fundamentados em suas próprias experiências e são direcionadas para uma etiologia do declínio, isto é, explicar os sintomas que levam à decadência de um império.

## Capítulo III

### HISTÓRIA: A CIÊNCIA DA CIVILIZAÇÃO

#### 3.1 – Das origens até Ibn Khaldūn

##### 3.1.1 – Forma e conteúdo das obras históricas

**A**bdallah Laroui em sua obra *Islam et Histoire: essai d'épistemologie*<sup>35</sup>, ao tratar da terminologia árabe em história adota uma tipologia que se funda unicamente sobre a natureza do documento utilizado, do documento-testemunho (*shāhida*). Esta é conhecida como um suporte neutro conservando através dos tempos uma informação imutável sobre um acontecimento do passado. Ela parece conter acima de tudo uma filosofia implícita que forma o espírito do historiador, oferecendo-lhe seus conceitos básicos sobre o tempo, a matéria, a causalidade, a vida. Resumindo, permite aos leitores, e acima de tudo, aos próprios historiadores distinguirem-se dos filósofos, dos poetas, dos matemáticos.

##### 3.1.2 – História: uma ciência do Alcorão

Até o período de Ibn Khaldūn, as preocupações religiosas ocupavam um espaço considerável no pensamento histórico árabe-muçulmano. A história nesse período fazia parte das “ciências do Alcorão”, ou seja, aquelas fundadas na Revelação e na Tradição, tal como o *fiqh* (jurisprudência religiosa), a retórica e a gramática, entre outras. O historiador muçulmano tinha como principal tarefa relatar a vida do Profeta, as etapas das conquistas islâmicas, o estabelecimento e o desenvolvimento do califado<sup>36</sup> e suas atividades limitavam-se a informar, resumir e recolher diversos textos.

---

35 Abdallah LAROUÏ. *Islam et Histoire; essai d'épistemologie*. Paris, Flammarion, 1999. p. 32-3. Laroui distingue oito tipos de documentos: o *khobar* (testemunho oral), o *'ahd* (testamento escrito), o *timzāl* (monumento, documento figurado), o *athar* (artefato), o *'adad* (documento codificado), o *mawruʿ* (patrimônio biológico), o *hulm* (inconsciente coletivo) e o *mafhum* (pré-conceito).

36 Lacoste, op. cit., p. 186.

A história muçulmana era também um gênero literário, matéria para as críticas mais ferrenhas de Ibn Khaldūn. Segundo ele, a ausência de explicações plausíveis, os julgamentos superficiais, o gosto pelas histórias romanceadas, a preocupação excessiva com o estilo e o excesso de enumerações de fatos e datas sem uma relação clara estão entre os erros mais graves de seus antecessores.

Considerada não como uma simples “Escritura Inspirada”, mas como uma mensagem recebida diretamente de Deus, o texto corânico é um elemento capital na organização das sociedades muçulmanas, desde sua fundação com Maomé até os dias atuais. Ele marcará a passagem duma sociedade tribal pré-islâmica a um estado complexo de relações sociais, repousando sobre a adesão pessoal uma fé religiosa e sobre a adoção de modos de vida.

Para a interpretação estrita do texto corânico o estudo lingüístico é primordial nas chamadas “ciências do Alcorão”. A afirmação de que este texto não é a transcrição humana duma mensagem divina, mas o enunciado imediato, confere sacralidade a todos que se esforçam para assumir as exigências da vida cotidiana, principalmente no Islã califal. A fim de evitar qualquer desvio, deve-se fixar a leitura dos versos difíceis, precisar a significação das passagens obscuras.

A necessidade de estabelecer, dentro das regiões ocupadas, instituições uniformes e de fazer prevalecer algumas atitudes mentais e sociais, fez com que o texto corânico não se limitasse apenas às prescrições religiosas. Essa característica de “totalidade” do Alcorão explica-se em grande parte pelas condições estabelecidas já nas primeiras gerações muçulmanas: a de improvisar um sistema político-jurídico que desse respostas a situações novas, como por exemplo a “arabização” e “islamização” dos berberes.

A percepção do espaço e do tempo na construção e na representação do mundo vale para os indivíduos e para as sociedades. Nenhuma dentre essas percepções pode se edificar sem definir seu espaço de ação, sem marcar seus limites, sem saber qual é o seu universo mental. A civilização árabe fundada no Islã se

ordena ao redor desse fenômeno maior, que dita a conduta dos indivíduos e da comunidade dos crentes. Esta concebe o espaço e o tempo segundo duas direções maiores, opostas e complementares. Por um lado, a história remete o mundo ao pólo da fé, Meca; e ao acontecimento fundador que ele manifesta: a revelação corânica. Por outro, partindo desse mesmo centro espaço-temporal, abre-se na dupla perspectiva: a de uma história universal e de reverência.

Não só o Alcorão mas a vida do Profeta Maomé está na origem da historiografia árabe-muçulmana. Após a sua morte (632 d.C.) e durante mais dez séculos os “tradicionalistas” recolheram os ditos de Maomé, os *ahādīṭ* (plural de *ḥadīṭ*), formando importantes compêndios aos juristas e aos legisladores. Assim fez al-Bukhārī (m. 870) em seu *aṣ-Ṣaḥīḥ* (O autêntico) ao formar uma coleção de milhares de ditos.

Com o passar do tempo, os biógrafos de Maomé e os colecionadores de seus ditos tornaram-se verdadeiros historiadores curiosos por fazer conhecer um passado cada vez mais distante. Entretanto, fizeram-se prisioneiros de si próprios ao transformarem em argumentos “verdadeiros” tudo o que era tido como testemunho original. Assim, como dissemos a pouco a história árabe nasce tributária das disciplinas muçulmanas mais rigorosas, as que orbitam em torno da tradição profética e fixam por uma cadeia de testemunhos as relações concernentes à Revelação corânica, aos feitos e os gestos do Profeta e de seus primeiros companheiros.

Por se tratar de um documento “incontestável”, os exegetas dispensavam toda tentativa de compreensão racional do Alcorão. Isso fez com que as explicações históricas se limitassem a considerações psicológicas sobre as personalidades do Profeta e de seus Companheiros. Os historiadores escreviam portanto sobre as virtudes dos heróis da religião muçulmana, tais como a bravura, a piedade e a astúcia.

Os escritores muçulmanos estavam particularmente interessados na difusão e na influência do Islã, assim como na vida religiosa e econômica dos principais centros islâmicos. As narrações se concentravam em personagens importantes da comunidade. Os governantes eram julgados como bons ou maus segundo favoreciam ou dificultavam a influência do Islã e os privilégios dos eruditos.

A importância da função histórica no mundo muçulmano foi reforçada pelo impulso geral da cultura e principalmente pelo desenvolvimento de uma verdadeira civilização do livro. É no fim do século VIII que foram introduzidas em Bagdá a técnica chinesa de fabricação de papel e de encadernação. Cada soberano, cada cidade, cada mesquita possuía uma biblioteca. Essa paixão pelos livros estimula enormemente o desenvolvimento pelos trabalhos históricos: os historiadores muçulmanos dispunham de uma clientela e de uma boa documentação da qual se valiam. A historiografia foi certamente um dos mais distintos ramos da produção intelectual muçulmana.

Era importante para o historiador muçulmano demonstrar que a história possui um fim pedagógico, que ensina por meio de exemplos, sejam eles positivos ou negativos, e mais, ensinar aos chefes políticos o “bem governar”. Por outra parte, a história é instrutiva e edificante como servidora da religião, já que prova a verdade do Islã e sua concepção de mundo.

Conhecimento elementar ou real, a história constitui uma parte essencial da cultura muçulmana medieval. Entre estas formas estavam os anais, que ordenavam os testemunhos históricos com o fim de sistematizar um volume de dados em constante aumento. Havia as biografias, uma das escritas mais cultivadas entre os historiadores muçulmanos. Para estes, a história deve dar conta da vida do homem e de seus atos, a historiografia muçulmana, desde seu início tratou de se ocupar com a biografia de um grande homem: Maomé. Finalmente, as histórias gerais, que se resumiam à história política.

Desta forma, encontraremos na historiografia muçulmana a história das conquistas, com al-Balādhurī<sup>37</sup> (m. 872) ou Ibn ‘Abd Ḥakam (m. 871), este último para a África do Norte e al-Andalus. Outros autores cultivaram a biografia, a história de uma cidade, de um país, de um período ou do Islã até a sua época. Entre os séculos IX e X, entretanto, citamos Ya‘qūb (m. 910) e aṭ-Ṭabarī<sup>38</sup> (m. 923), mais ambiciosos que seus predecessores, pois se colocaram a redigir nada mais que a história do mundo a partir dos patriarcas e dos profetas, às vezes a partir da criação. Entretanto, apesar da tentativa de se desprender das tradições proféticas, a historiografia deste período permanece sendo muçulmana<sup>39</sup>, pois os historiadores desse período ainda são profundamente marcados pela cronologia bíblica.

### 3.1.2.1 – O período clássico: al-Mas‘ūdī

Do século X ao XIII, a historiografia árabe oferece obras mais originais e será nesse período que a história finalmente ocupará um lugar privilegiado entre as demais ciências.

Diferentemente de aṭ-Ṭabarī, al-Mas‘ūdī<sup>40</sup> será menos religioso e mais científico. De mente bastante aberta tem sua atitude histórica pautada pela observação e pelo questionamento. Estavam entre seus objetos de interesse as diversas religiões e as suas seitas, a filosofia, o comércio, a navegação e a história natural. Sua sabedoria muito se deve às viagens que fez durante sua juventude: Índia, Ceilão, Arábia, Iêmen, Síria, Zanzibar, Egito estão entre as regiões que conheceu.

A história, a partir de al-Mas‘ūdī, passa a contar e a cativar. Ela se torna um divertimento que deve muito à arte do contador de histórias, que se satisfaz em

---

37 al-Balādhurī, um dos maiores historiadores árabes do século IX. Acredita-se que tenha nascido no começo do século IX nas proximidades de Bagdá. De suas obras grandes trabalhos resistiu ao tempo sua “História das conquistas muçulmanas” que trata das guerras travadas por Maomé seguidas pela conquistas do Islã em sua expansão para o Ocidente.

38 Foi o primeiro a reunir os textos que constituem a base da exegese tradicional.

39 Charles-Olivier CARBONELL. *L'historiographie*, Paris, P.U.F., 1981. p. 49.

40 al-Mas‘ūdī nasceu em Bagdá no fim do século III da hégira. Sua obra mais conhecida são “As pradarias de ouro e minas de pedras preciosas” (*Murūj a-Zāhab wa Ma‘ādin al-Jāwar*).

multiplicar as anedotas e os diálogos; e ao escritor, que tem na prosa rimada os jogos de palavras e as acrobacias gráficas. A história, entretanto, também ensina, ela se tornará o melhor preceptor dos reis. Seu caráter didático e enciclopédico a elevará ao primeiro lugar entre as ciências ligadas à burocracia estatal.

Pode-se perceber uma dupla unidade de sujeito e de estrutura entre os historiadores árabes desse período. A história trata o meio urbano, a genealogia, a história tribal e as dinásticas sob uma ótica essencialmente político-militar. Dos primeiros textos profanos até Ibn Khaldūn, observa-se por todos os lados obras que tratam de expedições, batalhas, rebeliões, complôs e pilhagens. Contando sua própria história, os historiadores árabes não podiam ignorar a *jihād* e a *razia*. Bem antes dos cronistas cristãos das cruzadas, a história-batalha já havia seduzido os árabes.

Quanto à estrutura das obras, elas permanecem por muito tempo caracterizadas pela descontinuidade, são profundamente marcadas por fontes desconexas e informações vagas. Além da falta de empenho do historiador, essa estrutura tem sua gênese também numa atitude filosófica largamente conhecida entre os intelectuais muçulmanos, trata-se do atomismo ocasionalista que unia o pensamento de Epicuro<sup>41</sup> à concepção muçulmana de Deus como vontade pura e arbitrária. Segundo este sistema, “o mundo constituído de um grupo de átomos isolados, dura e subsiste só pela vontade de Deus, o único agente”.<sup>42</sup>

### 3.1.3 – Tradicionalista versus jurista

Estabelecida a diferença entre as diversas formas que nos permitem, distinguir por sua vez entre o historiador e outros sábios, vamos agora sublinhar uma oposição entre duas atitudes intelectuais que marcam profundamente o Islã até os

---

41 Epicuro (341 a.C.-270 a.C.), filósofo grego. No ano 306, fundou, em seu jardim de Atenas uma escola que atraiu estudantes de toda a Grécia e da Ásia Menor. Sua física atomista considera que a alma é composta de pequenas partículas distribuídas pelo corpo, motivo pelo qual a morte conduz à dissolução da alma. Sua ética baseia-se na justiça, honestidade e prudência. Apesar de seu materialismo, Epicuro acreditava na liberdade da vontade.

42 Carbonell, op. cit., p. 52.

dias de hoje, tendo seus desdobramentos também na historiografia muçulmana; trata-se da oposição existente entre o jurista (*faqīh*) e a do tradicionalista (*muhaddit*).

Vimos que o *ḥadīṭ* repousa na imitação, na comparação direta, termo a termo, sem ter em conta as condições exteriores sempre cambiantes, enquanto o *fiqh*, nomeadamente malikita, exige um meio termo, pois visa antes de tudo a praticidade, a aplicabilidade da sentença<sup>43</sup>. Esta constante oposição entre os dois tipos de formação aplica-se também aos historiadores. Os que pensam segundo a visão ética do *ḥadīṭ* terão uma concepção de continuidade, de tempo, de finalidade diferente dos que pensam segundo a concepção ética do *fiqh*, mesmo que estes últimos não sejam necessariamente juristas. Cada um terá sua própria definição de analogia, de exemplaridade, de experiência.

Aṭ-Ṭabarī, por exemplo, pertenceria ao primeiro grupo, o do *ḥadīṭ*. Al-Mas'ūdī e Ibn Khaldūn pertenceriam ao segundo, o do *fiqh*. O primeiro vai naturalmente se concentrar sobre a história do Islã, mais precisamente a do Islã ortodoxo. Enquanto que o segundo vai progressivamente se inclinar para uma história cultural dos muçulmanos, ou dos árabes.

Conclui-se dessa forma que antes de aplicar à narrativa de um testemunho os procedimentos de autenticação do *ḥadīṭ*, é necessário examinar inicialmente o fato em si próprio para saber se ele está ou não em conformidade com as leis cuja base são os hábitos da sociedade como o faz Ibn Khaldūn. Tal atitude refere-se diretamente ao princípio do magistrado que objetiva distinguir o provável do improvável. O tradicionalista por seu turno crê que o acontecimento miraculoso converte-se automaticamente de improvável em fato real.

Ibn Khaldūn é bastante claro quanto ao uso do princípio do jurista na investigação histórica. O magistrado, para se certificar da veracidade dos relatos pode aplicar penalidades discricionárias apenas depois de convencido da verdade dos fatos. Para chegar a essa certeza recorre ao uso da justificação, no qual se intera

---

43 Idem, *ibidem*, p. 36.

da credibilidade das pessoas e das informações. Apenas depois de passadas essas etapas o magistrado está pronto para aplicar uma sentença<sup>44</sup>.

### 3.2 – Ibn Khaldūn: uma ciência nova, um método novo

Aos abordarmos o estudo do pensamento histórico de Ibn Khaldūn, chegamos ao ponto de encontro entre suas experiências políticas e de suas reflexões sobre a civilização. Esta fusão resultou num projeto historiográfico completamente novo.

Pelo que se sabe, foi o primeiro a discutir com critérios científicos o problema da história, não como uma simples exposição de fatos, mas através de uma profunda meditação sobre a observação dos fenômenos sociais, chegando a leis universais que regem o desenvolvimento das civilizações.

#### 3.2.1 – A “ciência nova”

As idéias mais originais de Ibn Khaldūn são apresentadas nos Prolegômenos, diferenciando-o e ganhando autonomia em relação à História Universal, obra à qual está organicamente ligada como “introdução”.

A partir dos Prolegômenos a história tornou-se uma ciência com objeto método particular. Seu interesse passou a ser a totalidade dos feitos humanos, a civilização em seu significado mais amplo. Recorrendo a elementos que dizem respeito ao próprio objeto define-a como:

Tudo o que se relaciona com a origem dos povos, o sincronismo das nações antigas, as causas que fomentaram suas atividades ou as cevaram a sofrer modificações; tudo o que diz respeito à civilização, como a soberania, a religião, a cidade, o domicílio, o aumento ou o declínio da população, as ciências, as artes, o lucro e o prejuízo, as conseqüências remotas ou imediatas das revoluções e outros acontecimentos sociais; a vida, seja na sua fase nômade e primitiva, seja na fase cidadina [...]<sup>45</sup>.

Há dois aspectos a serem observados na história: um externo e outro interno. Quanto ao seu aspecto externo a história se apresenta como o registro dos acontecimentos que marcaram as gerações passadas e que revela as transformações

---

<sup>44</sup> Prol. I, livro I, p. 92.

<sup>45</sup> Prol. I, p. 14-5.

pelas quais passou a civilização. Quanto ao aspecto interno, trata da origem dos fatos e a sua verificação cuidadosa. Neste último sentido a história constitui um ramo da filosofia e, portanto, é uma ciência. Além disso define-a como uma ciência nobre que se distingue pela nobreza de seu objetivo. É também uma ciência nova, porque tem como objeto a organização social e a civilização, e porque trata das questões que explicam a sucessão de fenômenos que se produzem no interior deste organismo social, o que inclui aspectos sociais, econômicos e culturais.

Nosso autor esforça-se por distinguir a história das outras ciências, até porque ela é notável pela originalidade dos conceitos como pela vastidão de sua utilidade. A história prende suas raízes na sabedoria e é digna de ser contada entre suas ciências. Frisa o fato de que a história nada tem em comum com a retórica, que é um ramo da lógica, que se dedica a persuadir as pessoas a aceitar ou não uma determinada opinião. Não deve ser confundida com a administração, que tem por objetivo governar uma família ou uma cidade<sup>46</sup>.

Não deixa de demonstrar sua vaidade —e ironia— ao estabelecer as diferenças entre sua “ciência nova” e as demais: “além de ser nova por seu objeto, é espontânea por sua nascença e invenção, porque, não existe, que eu saiba, alguém que tenha composto um tratado especial sobre esta matéria. [...] Talvez tenham tratado a fundo este assunto, mas seus livros foram perdidos e nada de seus trabalhos nos chegou às mãos.”<sup>47</sup>

### 3.2.2 – O método novo

Sua preocupação metodológica o conduz gradualmente a outras considerações históricas que avançavam bastante em relação ao método que lhe era contemporâneo: uma “nova ciência”, que incluía saberes que nos dias de hoje estão segmentados em disciplinas como filosofia da história, sociologia, antropologia, economia, entre outras.

---

46 ProI. I, p. 94.

47 ProI. I, livro I. p. 94.

Como vimos anteriormente, no mundo muçulmano a história fazia parte das ciências religiosas, ou seja, fundadas sobre a revelação e a tradição, tais como jurisprudência, retórica, gramática e a poesia, sendo portanto igualmente um gênero literário. É justamente a estes “historiadores” que Ibn Khaldūn dirige suas críticas. De fato, para nosso autor, estes autores caracterizavam-se pela ausência de uma explicação clara, por seu julgamento superficial e pelo gosto pelas histórias romanceadas.

A história é uma sabedoria porque seu estudo é importantíssimo para a vida pessoal dos homens. Tudo o que acontece, espontaneamente ou não, possui um caráter próprio em sua essência e nas circunstâncias que o acompanham. Por isso, o homem que reúne informações e que conhece de antemão a verdadeira realidade dos fatos e de suas causas está apto a controlar toda a espécie de relatos, avaliando-os eficazmente.

Neste estado preciso, o método aparece como um lugar absolutamente necessário para permitir a realização do projeto inicial. Isto quer dizer que em Ibn Khaldūn a necessidade de um método é a expressão simultânea e transposta da exigência de explicação que se deduz de sua concepção do objeto da história

A crítica às fontes nos remete a um aspecto interessante em Ibn Khaldūn, que não deixa de corroborar com o que descrevemos até aqui sobre seu novo método. O fato é que nosso autor foi um dos poucos historiadores muçulmanos que mais escrupulosamente citou as autoridades e as fontes de que se valeu na construção de sua obra. O tratamento que Ibn Khaldūn deu a suas fontes é, portanto, uma das principais tarefas para realmente compreendê-lo como um historiador. Verificamos nele além das fontes propriamente muçulmanas um número bastante significativo de fontes, citações e exemplos não-árabes e pré-islâmicos, o que leva a crer, segundo

W. J. Fischel, que as fontes em que Ibn Khaldūn deita suas investigações são a muçulmana, a judaica e a cristã<sup>48</sup>.

Fundamenta suas críticas sobre exemplos precisos tirados das obras dos “clássicos”, procedendo à determinação das causas de seus erros. Para ele essas causas são, primeiramente, a parcialidade em que considera a influência das crenças e das doutrinas, a busca da glória e a tendência dos homens em aceitar facilmente as coisas maravilhosas e a integrá-las no discurso histórico como sendo verdadeiras.

A segunda causa refere-se ao excesso de confiança depositado nas testemunhas. Um bom historiador não aceita facilmente tudo o que lhe é transmitido, pelo contrário, deve se questionar sobre os motivos e as intenções de seus informantes.

A terceira causa é a ignorância dos intentos que tinham em vista as personagens dos grandes acontecimentos, ou seja, a necessidade de se indagar sobre um determinado acontecimento a partir dele próprio. A quarta causa também se refere ao excesso de confiança, mas do próprio historiador, que provém, por sua vez do excesso de confiança daqueles que testemunharam determinado fato.

Como quinta causa deve-se apontar a ignorância do historiador quanto às relações entre os acontecimentos e as circunstâncias em que ele se sucedeu. Dessa forma, o historiador terá apreendido incorretamente as informações e a levará adiante com suas incorreções.

A sexta causa prende-se à vaidade humana. O historiador para conquistar favores dos príncipes ou dos altos funcionários escrevem histórias contaminadas de exageros e mentiras. Finalmente, a sétima causa é a ignorância da natureza dos

---

48 W. J. FISCHEL. Ibn Khaldūn's historical sources. *Studia Islamica*, 1961. Volume XIV, p.110. Para Fischel, Ibn Khaldūn não só citou conscientemente todos os dados históricos que fez uso em sua vida de investigador, mas comparou ostensivamente autores e obras, checando suas similaridades e divergências, a fim de aproximar-se da tão procurada verdade histórica que tanto discutira em sua “Introdução”. Sua seleção das fontes revela que ele não se interessava somente por genealogia, aspectos políticos ou militares nas mudanças dinásticas dos povos muçulmanos e não-muçulmanos, mas também pelos aspectos sociais, indicando uma visão bastante particular em relação aos historiadores que o precederam.

fenômenos que fazem nascer a civilização. Tudo o que acontece, espontaneamente ou não, possui uma característica própria, tanto em sua essência quanto nas circunstâncias que a acompanham. O historiador munido de tal conhecimento poderá, de antemão, estar preparado para controlar todas as espécies de fatos<sup>49</sup>.

Ele ataca a concepção puramente narrativa de história, pois estes autores são:

[...] charlatães da literatura [que] introduziram no meio destas narrações dados incertos e indicações falsas tiradas da própria imaginação ou embelezamentos falseados com o auxílio de tradições de fraca validade. A maior parte dos autores que escreveram depois limitou-se a encaixar-lhes os passos e caiu nos mesmos erros. Transmitindo-nos os fatos tais como lhes chegaram aos ouvidos, estes historiadores não se empenharam sequer em indagar a possibilidade e a natureza dos fatos, aprofundando as causas ou levando em consideração as circunstâncias que os rodearam<sup>50</sup>.

Em resumo, sua perspectiva de história é fazer compreender o estado social do homem. Talvez por isso não utilizou para sua História Universal os termos árabes tradicionais *tārīkh* e *akhbar* para designar a história. Em sua origem *akhbar* significa “informação sobre os acontecimentos importantes”. *Tārīkh* parece referir-se à medida do tempo lunar, conseqüentemente datação. Optou pelo título *Kitāb al-‘Ibar*, cujo sentido é mais amplo. A tradução de *kitāb* é “livro”, e não necessita aqui maiores explicações. *‘Ibar* (plural de *ibra*) consiste em “desprender-se das aparências materiais”.

Da tradução de *Kitāb al-‘Ibar* verificamos que o intuito de Ibn Khaldūn era fazer uma obra que passasse da simples exterioridade, tal qual se observava até então, para o que verdadeiramente importava, as características internas.

### 3.3 – Filosofia: controvérsias e contribuições

#### 3.3.1 – A crítica à filosofia

Apesar de suas empreitadas no campo da filosofia, Ibn Khaldūn continuou sendo um historiador de visão e método empíricos. Nos Prolegômenos ele se esforça

---

<sup>49</sup> Prol. I, livro I. p. 86-8.

<sup>50</sup> Prol. I, p. 5

por cobrir todo o campo do saber islâmico, sempre, entretanto, com bastante desconfiança dos resultados que a filosofia poderia dar. Não poderia ser de outra forma, os cinco séculos de controvérsia filosófica do pensamento grego nos países muçulmanos havia criado suas cicatrizes. A esse respeito o primeiro guia de Ibn Khaldūn foi al-Ġazālī<sup>51</sup>.

Como introdução à sua crítica Ibn Khaldūn dá uma classificação das ciências tradicionais (*naqlī*) e das ciências filosóficas (ou naturais)<sup>52</sup>. Seu conceito de “história da filosofia” é o islâmico tradicional e seu critério para avaliar a filosofia é essencialmente religioso. Os filósofos pretenderiam que o conhecimento da realidade sensível só é possível pelos meios teóricos da especulação e da dedução. A partir da consideração dos seres particulares no mundo sensível, o espírito é capaz de se elevar ao conhecimento da *inteligência* primeira, identificada pelos filósofos com Deus, sendo na contemplação desta *inteligência* que reside a felicidade final dos homens. Esta felicidade representada como puramente intelectual, é possível sem a assistência da Revelação.

[Os filósofos] ensinam que o gozo causado por este gênero de percepção é realmente a felicidade suprema que foi prometida aos homens. Temos aí mais uma doutrina quimérica. Sabemos segundo os princípios estabelecidos pelos próprios filósofos, que há, além da ação dos sentidos um outro gênero de percepção pertencente à alma e exercido sem intermédio algum; sabemos mesmo que esta percepção proporciona à alma um contentamento intenso; mas não está dito que isso seja a felicidade que se deve encontrar no outro mundo<sup>53</sup>.

Em seguida, observa ele, que mesmo nas ciências físicas seu procedimento não é justificado. Ao raciocinar sobre o mundo exterior, os filósofos afirmam que a realidade física deve se conformar ao modelo lógico de seus argumentos, ou, dito de outra forma, o que é assim pensado deve ser assim feito.

O uso da metafísica pelos filósofos era ainda mais errado, pois seus objetos (as entidades espirituais) encontravam-se além do alcance de nossa experiência, e

---

51 Majid FAKHRY, *Histoire de la Philosophie Islamique*. Paris, Editions du Cerf, 1989. p. 352.

52 Prol. III, VI parte, cap. XXIII.

53 Prol. III, VI parte, cap. XLIII

suas naturezas nos são completamente desconhecidas. Nossa única base para apreciá-las é a analogia com o que observamos o nosso próprio ser, particularmente neste gênero de visão interior associado à experiência mística.

### 3.3.2 – Seu uso possível

Ibn Khaldūn conclui que a filosofia é incapaz de resolver quaisquer dos problemas que tocam o destino dos homens. Seu único ponto positivo é o de aguçar o espírito desenvolvendo em nós o hábito da verdade pelo uso prolongado do método da lógica. Apesar de suas imperfeições, este método é o mais perspicaz que se conhece. “Isso porque a arte da lógica impõe a obrigação de observar, escrupulosamente, as leis que regulam a forma e a composição dos silogismos.”<sup>54</sup> A única condição que Ibn Khaldūn fixa para como meio de proteger o estudante de lógica contra o erro é não abordar seu estudo antes de estar completamente versado nas ciências religiosas, particularmente a exegese corânica (*tafsīr*) e a jurisprudência (*fiqh*).

O método objetivo de Ibn Khaldūn, aliado a elementos religiosos, o conduziu, como havia conduzido a al-Ġazali, a considerar esta concepção moderada da lógica como um instrumento válido para o pensamento. Foi contudo justamente a urgência da observação objetiva dos fatos humanos o levou à codificação sistemática de uma ciência da civilização, na qual as leis são redutíveis às leis geográficas, econômicas e culturais, ou a uma certa dialética do desenvolvimento histórico, que é parcialmente inerente, e parcialmente determinada pelos decretos transcendentais de Deus. A teoria que resulta para a história e para a civilização é sem dúvida seu título maior a sua posição preeminente na história das idéias filosóficas no Islã.

Segundo Nassar, para Ibn Khaldūn o problema histórico é também filosófico porque necessita de um fundamento epistemológico, e é científico porque se vincula a uma realidade empírica. Conserva da filosofia sua intenção explicativa e

---

<sup>54</sup> Prol. III, VI parte, cap. XLIII.

demonstrativa, ou seja, introduz na história a intenção fundamental da filosofia antiga: o desejo de explicação racional do mundo.

Além disso, no plano do conhecimento, a sabedoria histórica contava com um saber desorganizado; sobre o plano da ação, contava com as determinações da Lei e com o estado de um devir social em plena decrepitude. Nestas condições, o surgimento de uma sabedoria histórica sintética era algo impossível<sup>55</sup>.

O quadro formal do sistema da sociedade, tal qual Ibn Khaldūn desenvolve nos Prolegômenos, tem sua base fundada sobre um eixo composto, por um lado pela determinação da sociedade do norte da África no tempo e no espaço; e por outro, a determinação da natureza e das relações que existem entre as dimensões da ordem social e que fazem que esta sociedade dada seja diferente de uma outra. Uma vez compreendida de tal forma, este eixo levou Ibn Khaldūn a colocar a sociedade no curso da história<sup>56</sup>.

Dado que a natureza da experiência de Ibn Khaldūn favoreceu sua situação de historiador, entretanto, consciente das implicações da nova ciência, ele trata de situá-la com outras disciplinas que tratam do governo e da política em geral. A partir desse ponto de vista somos levados a agrupar estas fontes num mesmo conjunto o qual Nassar chama “ética”.

A ética não deve se contemplar como ciência normativa pura, senão como conhecimento de certas forças sociais que se transpõem abstratamente sob a forma de regras obrigatórias. Nesta acepção podemos incluir a filosofia política, o direito e os costumes<sup>57</sup>.

A filosofia política, ao estudar as formas e os princípios do governo, obedece a uma orientação filosófica, entretanto, interessa-se também pela realidade do poder em sua organização. Da mesma forma o direito está ligado aos feitos sociais, trata-se duma ordem de fenômenos domésticos, morais e religiosos. Muito próximo do direito está a ciência dos costumes, é dela que se alimenta o direito consuetudinário.

---

55 Nassar, op. cit., p. 143-4.

56 Idem, ibidem, p. 183.

57 Idem, ibidem, p. 150.

Neste capítulo começamos por colocar em relevo a origem da historiografia no mundo muçulmano, descrevendo seus estilos e paradigmas. Também o duplo papel que possui o historiador em qualquer sociedade e, conseqüentemente, no Islã. Depois sublinhamos sua dupla linha historiográfica: a do *ḥadīṭ* e a do *fiqh*. A primeira implica numa visão de tempo e de história que se funda no Alcorão; a segunda na Jurisprudência (esta também de base religiosa). E finalmente, o tratamento dado à história por Ibn Khaldūn, que aliás chama de “ciência nova”, evitando designá-la pelos termos tradicionais e sua relação com a filosofia, que aliás é tão antiga como suas próprias origens.

Lembramos que adotar a linha metodológica do *fiqh*, como fez Ibn Khaldūn sem, entretanto, recusar abertamente a do *ḥadīṭ* demonstra claramente que nosso autor não introduziu um corte na produção historiográfica islâmica. Ao contrario, ele é herdeiro de uma longa tradição que preexistia ao método do *ḥadīṭ* e que foi mantida sob a proteção da jurisprudência.

É importante ter em mente que os autores que geralmente também eram qualificados como historiadores tinham na realidade outras ocupações como as de: juízes, secretários, teólogos, viajantes, missionários etc., e tinham também interesse pela jurisprudência, pela literatura de viagem e pela geografia humana. Assim, a biografia de Ibn Khaldūn não era um caso tão raro.

## Capítulo IV

### A SOCIEDADE COMO MATÉRIA DA HISTORIOGRAFIA KHALDUNIANA

#### 4.1 – Definição de ‘umrān

Ibn Khaldūn toma consciência de que a sociedade é um ser histórico, que evolui segundo suas próprias leis, que podem ser observadas e determinadas por meio de uma história que tem por objetivo a análise da totalidade dos fenômenos sociais. Aí está a nova ciência, a ciência do *al-‘umrān al-bashari* ou da “civilização humana”.

Ele considera que as causas básicas da evolução histórica são aspectos da estrutura sócio-econômica da civilização. Analisa-as sob a ótica de novos conceitos: *al-‘umrān* e *al-‘aşabiyya*. A chave para sua interpretação está na relação entre a civilização nômade e a civilização sedentária.

*Al-‘umrān* é um conceito de base no pensamento khalduniano. Pode-se traduzi-lo por “vida social”, tomando social num senso bastante amplo: tudo o que cimeta a existência material, espiritual e intelectual de um determinado agrupamento humano<sup>58</sup>. Além disso, o termo vem qualificado pela palavra *bashari* (humano), pois o *‘umrān* no sentido de sociabilidade, faz parte da natureza da espécie humana.

[...] enquanto existir entre os homens a disposição do auxílio mútuo e da cooperação, o alimento e as armas não lhe faltarão. É o meio como Deus cumpre o próprio desígnio, no que diz respeito à conservação e duração da espécie humana. A conclusão a tirar é que os homens são obrigados a viver em sociedade, visto que, sem ela, não poderiam assegurar a própria existência, nem cumprir a vontade divina que os colocou no mundo para

---

<sup>58</sup> A palavra *‘umrān* vem da raiz árabe A-M-R: ocupar, encher (um lugar, um recipiente em geral), construir. Por extensão do sentido: freqüentar, habitar um lugar, portanto, segundo o contexto, *‘umrān* significa povo, população, cultura, civilização etc.

povoá-lo e serem os detentores de Seus poderes. Eis aí o que constitui o *'umrān*<sup>59</sup>.

Trata, portanto, do sentimento e da necessidade dos homens viverem em sociedade, seja no deserto, na montanha, no campo ou na cidade. Isso porque os homens têm uma inclinação *natural* à vida em sociedade.

Há, segundo nosso autor, duas classes de civilização: a nômade ou *al-'umrān al-badawī* (beduína, nômade, rural)<sup>60</sup>, com sua sociedade primitiva que representa o início de toda a vida social, e a sedentária ou *al-'umrān al-ḥaḍarī* (sedentária, cidadina)<sup>61</sup>, com sua civilização desenvolvida. O *'umrān* expressa toda essa imensa gama de significados imediatos, ele é a realidade natural em que aparecem e desaparecem os fenômenos gerais e singulares, o estado nômade e o civilizado, onde nasce e morre o Estado, e onde se faz a história.

#### 4.2 – A civilização nômade

Ibn Khaldūn sublinha a anterioridade da sociedade nômade e a soberania central em relação às soberanias regionais. Muitas passagens nos Prolegômenos reforçam essa interpretação. A primeira refere-se à própria organização da obra, os temas devem estar em conformidade com a natureza das matérias nele tratadas. Nela Ibn Khaldūn coloca “a vida nômade antes da vida em morada fixa, porque na ordem cronológica ela de fato precedeu todas as formas que a vida podia tomar”<sup>62</sup>.

Mais adiante, no capítulo “O nomadismo, estado social anterior à vida cidadina. O deserto, berço da civilização. As cidades devem-lhe suas origens e populações” não deixa dúvida quanto à sua intenção em determinar a sociedade nômade na origem da civilização. “Assim, o nomadismo, primeira aspiração do

---

59 Prol. I, I parte, 1.o discurso preliminar. p. 108.

60 *Badawī*: da raiz árabe B-D-W: “começar”.

61 *Ḥaḍarī*: da raiz árabe H-D-R: “estar presente”. Aqui, estar presente no meio urbano. É, sobretudo, o lugar onde se trabalha, onde as pessoas satisfazem suas necessidades de conforto e luxo.

62 Prol. I, livro I. p. 102,

homem, precedeu à vida das cidades e é anterior a toda civilização, [...] e que as cidades são-lhe tributárias em sua origem.”<sup>63</sup>

#### 4.2.1 – O meio físico

No mundo Mediterrâneo, onde a ocupação do solo deixa grandes vazios, há outras ilhas, outros mundos isolados. Referimo-nos a “ilha do Magreb” (*Djezirat al-Maghrif*). Como diz Fernand Braudel, estas “ilhas” assim como as penínsulas formam continentes quase que autônomos. Isso atrai nossa atenção à coerência dos espaços históricos que, “ilha” ou “península”, tendem à unidade.

No Ocidente, o Mediterrâneo é limitado pelo deserto ao sul, de onde se estende o Saara. O deserto é um organizador da história no Mediterrâneo, de tal forma que sempre que uma destas unidades se afirma no plano político, afirmam-se também importantes mudanças históricas. Se estas unidades permanecem fechadas para suas fronteiras continentais, por outro lado abrem-se amplamente sobre o mar, para dominar e para serem dominados.

As montanhas, representadas pelos montes Atlas, também têm seu papel histórico. Eles formam uma barreira natural que protege da invasão física e cultural aqueles que lá habitam. Fisicamente os Atlas constituem um mundo à parte, sem ser porém “infranqueável”, abrindo-se às rotas, e estas rotas “são sempre transitáveis, por mais escarpadas, sinuosas e inseguras que sejam, são sempre uma espécie de prolongamento da planície.”<sup>64</sup>

Há também uma zona intermediária, às quais Lacoste chama de “campagnes suburbaines”<sup>65</sup>, próximas e dependentes das cidades. O Magreb, portanto, passou por inúmeros avanços e recuos e, “durante as fases silenciosas de sua vida, tanto o conquistador quanto o conquistado prepararam futuras explosões”<sup>66</sup>.

---

63 Prol. I, I parte, cap. III, p. 208-9.

64 Fernand BRAUDEL. *El Mediterraneo y el mundo mediterraneo en la época de Felipe II*. México, Fondo de Cultura Económica, 1953. Volume II, p.18-9.

65 Yves Lacoste, op. cit. p. 127.

66 Braudel, op. cit., p. 148.

#### 4.2.2 – Os nômades

A sociedade nômade não é uniforme, para Ibn Khaldūn, esta sociedade é dividida entre os nômades puros, os nômades sedentários, e os sedentários nômades.<sup>67</sup> O primeiro tipo, o nomadismo puro, é o mais fortemente ligado ao deserto e são os nômades mais desdenham a autoridade e a ordem externas. Seu capital é o camelo, sobre o qual depende grande parte de sua existência, pois este supre-os de carne, leite, pele, transporte etc. são considerados selvagens pelos cidadãos.

O segundo tipo, o nomadismo sedentário, é um desenvolvimento do primeiro, e representa uma forma intermediária entre o nomadismo puro e o sedentarismo nômade, pois têm sua subsistência baseada tanto nos camelos quanto no rebanho de outros animais domesticados e em cereais, e por esta razão vagueiam por uma extensão um pouco menor que os que praticam o nomadismo puro em busca de boas pastagens.

O terceiro tipo é o sedentário nômade, no qual os nômades têm fortes vínculos com as populações estabelecidas nas cidades. Vivem nas montanhas e nos planaltos, constituindo uma população intermediária entre os beduínos e os cidadãos. São os que começaram a ver os aspectos positivos da vida sedentária.

É importante salientar que, embora estes nômades constituam grupos heterogêneos entre si, Ibn Khaldūn engloba-os sob a mesma bandeira, ou seja, *al-'umrān al-badawī*. O que caracteriza a todos é o fato de se contentarem com o estritamente necessário.

---

<sup>67</sup> Prol. II, II parte, cap. II, p. 205-7.

#### 4.2.2.1 – *Composição das populações nômades do Magreb*

A unidade das populações nômades era a família composta geralmente de três gerações: avós, pais e filhos vivendo juntos sob a mesma tenda. Os homens eram os principais responsáveis pelo cuidado da terra e pela defesa da tribo; as mulheres pela comida, limpeza e das crianças, além de auxiliar no pastoreio.

Como este núcleo não era auto-suficiente era necessária sua incorporação a um núcleo maior cujo parentesco comum ligava várias famílias em até cinco gerações anteriores. Era a este grupo que as famílias recorria em caso de necessidade. Mesmo grupos largamente separados uns dos outros, podiam encarar-se como pertencentes a uma unidade maior, a “tribo”, que se veriam como diferentes em relação a outras tribos.

Ibn Khaldūn classifica em seus Prolegômenos os berberes em três grandes grupos: os maşmudas, os şanhājas e os zanātas. E será nessas grandes famílias que ele procurará os primeiros elementos da história do Islã ocidental<sup>68</sup>.

Os maşmudas eram, no início do século IX a, tribo mais numerosa e mais forte do interior do Marrocos e grande parte das montanhas. Ocupavam no início do período islâmico a planície atlântica e parte das montanhas marroquinas, ou seja, o Grande Atlas e o Anti-Atlas. Fortemente ligados ao seu território os maşmudas aparecem como camponeses sedentários que muitas vezes formavam grupos políticos importantes: confederações e reinos

Os şanhājas eram também muito dispersos, ocupando diversos pontos da Argélia. Camponeses sedentários, agrupavam-se em vilas e, por seu gênero de vida e suas instituições, eram muito próximos dos maşmudas do Marrocos. Entretanto, alguns ramos desta tribo seguiam formas de vida muito diferentes formando grupos nômades que criavam. Pertenciam ao grupo grandes nômades, transumantes e sedentários. Eram representados no Marrocos pelos transumantes e pelos sedentários. Já os sanhaja do Marrocos eram formados por grupos que ocupavam o sul do Meio-

---

<sup>68</sup> Henri Terrasse. *Histoire du Maroc; des origines a l'établissement du protectorat français*. Casablanca, Atlantides, 1949. p. 21.

Atlas, e eram mais transumantes do que sedentários. Outros grupos ocupavam também parte do sul do Grande Atlas e os oásis marroquinos.

Os zanātas, segundo Ibn Khaldun, eram um dos grupos berberes mais antigos da África do Norte. Esse grupo era ainda mais dividido que os maşmudas e os şanhājas, pois haviam migrado para diversas regiões nos primeiros séculos da história muçulmana. São originários do sul da Tunísia e da Tripolitânia, ocupando primeiramente as estepes, depois a orla saariana e os planaltos, num lento movimento rumo ao oeste<sup>69</sup>.

Apesar de sua dispersão, cada uma das famílias de tribos berberes conservou um forte sentimento de unidade entre seus membros, que como vimos, resulta das dificuldades impostas pelo meio. Durante séculos de história muçulmana, estas três grandes famílias lutaram sem cessar pelo domínio do solo e pela hegemonia política.

As tribos se conhecem senão momentaneamente durante os períodos de paz. Cada tribo tem seu próprio sistema de defesa, que por sua vez é formado por um grupo de jovens de grande valor, cada tribo aspira a aumentar suas terras. Seu equilíbrio interno exige um movimento de expansão, por isso os embates constantes entre as diversas tribos.

Essas grandes famílias nômades lutavam pelo domínio das terras férteis. Essas lutas exigiam por vezes invasões massivas, o que dava a esses confrontos um cariz de conflito pela hegemonia política. O mais freqüente é que os conflitos se dessem no âmbito de formações sociais menores que as grandes famílias tais como as tribos ou até frações de tribos. Essas lutas freqüentemente tomavam forma de migrações lentas, de avanços e recuos parciais e mesmo de infiltrações entre os grupos.

---

<sup>69</sup> Terrasse, op. cit. p. 22-3.

#### 4.2.2.2 – *As unidades sociais que compõem as grandes famílias nômades*

Além desses períodos excepcionais, em que os grandes grupos nômades, um após o outro têm a consciência de sua unidade, o plano político é ainda mais limitado. Vejamos com Terrasse onde se inscrevem suas unidades sociais.

##### *A fração*

Entre os grupos mais sedentarizados, a célula social e política não é mais a tribo, mas o que Terrasse designa “fração de tribo”<sup>70</sup>. A fração ocupa um território de seis a dez quilômetros de raio. Todos os membros da fração se dizem descendentes de um mesmo ancestral do qual eles usam o nome. Ela é governada por uma pequena assembléia cujas principais atividades são repartir os deveres e os benefícios da comunidade. Quando o direito muçulmano atinge seu limite, a assembléia exerce também o poder judiciário, segundo o costume dos anciãos.

Para assegurar a execução das decisões, um chefe é designado, sempre, contudo, tomando o máximo de cuidado para que sua investidura não dure por muito tempo. Uma das formas para se garantir o exato limite de seu mandato é evitar uma personalidade muito forte. Contudo, em algumas ocasiões essa limitação se faz impossível, um bom exemplo é a guerra. Nela o poder dos chefes aumenta e é quando os chefes tentam se impor seu poder sobre o grupo.

A fração se subdivide ainda em subfrações; administradas elas também por uma pequena assembléia que agrupa todos os chefes desta pequena sociedade. Elas se contentam em regular os detalhes da aplicação das decisões tomadas pelo conselho da fração superior. Em síntese, a vida política e social dos berberes se inscrevem no minúsculo estado da fração.

---

<sup>70</sup>Terrasse, op. cit., p. 28.

### *A tribo*

Um número variado de frações (de três a doze) se agrupa para formar uma tribo. Esta formação social está longe de ter a forte coerência da fração. Os membros da tribo têm um duplo sentimento de ter um mesmo ancestral e, entre os grupos mais sedentarizados, de possuir um território comum. As tribos independentes têm um único chefe apenas em tempos de guerra e seu conselho, que forma também uma pequena oligarquia.

Todas as frações que compõem a tribo são divididas em dois clãs, que também são ligadas por um ancestral comum. Toda fração oprimida tinha o direito de apelar aos seus irmãos de clã, que são obrigados a lhes prestar assistência. Esse sistema tinha como objetivo, na maioria das vezes, arbitrar os conflitos. Um mesmo sistema de clãs cobria em geral um grande número de tribos em vastas regiões. Por este sistema, as frações protegiam sua independência evitando serem absorvidas por unidades sociais maiores ou submetidas ao poder pessoal de algum chefe.

### *As confederações*

As confederações agrupavam as tribos. Aqui também os membros do grupo reconheciam a existência de um ancestral comum. Elas não tinham nem um chefe permanente, nem uma assembléia, mas os elementos que compunham a confederação ordenavam-se seguindo uma hierarquia fixa.

Cabe ressaltar que entre os transumantes, a unidade social mais viva é a que corresponde à subfração, que forma um grupo extremamente autônomo governado por um conselho de notáveis. A fração entre os transumantes tem uma existência bastante fraca do que nos outros grupos, fazendo-se presente apenas nos tempos de guerra, pois é justamente a guerra e as alianças dela derivadas dão uma existência efetiva às confederações de tribos transumantes.

### 4.3 – A civilização citadina

#### 4.3.1 – O meio físico

O plano das cidades muçulmanas tinha seu núcleo central forma por um mercado entrecortado por uma densa malha de pequenas ruas, nas quais as barracas dos comerciantes punham-se logo às outras, e em geral estava próximo de uma mesquita.

Também próximo ao mercado estavam as residências, estas eram construídas aos poucos conforme a necessidade de cada família. A casa árabe, segundo Burckhardt era mais “secreta” que a cristã. Para os árabes os cuidados com a família eram de grande importância, principalmente quanto às mulheres.<sup>71</sup> Havia ainda nas grandes cidades árabes termas, que tinham uma grande importância para a saúde pública. Podemos dizer que a cidade muçulmana em nada se parecia em nada com as cidades européias medievais, herdeiras do urbanismo romano, com suas ruas orientadas pelos pontos cardeais e suas praças públicas no centro<sup>72</sup>.

#### 4.3.2 – A população urbana

Era na cidade que se acomodavam as especialidades profissionais (artesãos, mercadores, sapateiros), onde se produzia a cultura erudita e de onde os soberanos administravam seus Estados. A parte dominante da população urbana era composta de ricos mercadores responsáveis pelo abastecimento de alimentos e matérias-primas provenientes do campo e pelo comércio de bens valiosos em longas distâncias.<sup>73</sup> As grandes cidades eram também centros de produção de têxteis, metalurgia, cerâmica etc., o que denota a existência de uma outra classe urbana: a dos especialistas, que tinham suas atividades transmitidas de pai para filho.

As relações comerciais e o encontro de pessoas de origens e de credos diversos, exigiam uma organização diferente da existente no meio nômade. Dessa

---

71 Titus BURCKHARDT. *La civilización hispano-árabe*. Madrid, Alianza, 1977. p. 67.

72 Idem, *ibidem*, p. 59.

73 Albert HOURANI. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994. p.126.

forma, os que ensinavam, interpretavam e ministravam as leis, juntamente com os religiosos, passaram a formar uma camada importante da sociedade urbana muçulmana, eram eles os ulemás, homens de grande saber religioso que como Ibn Khaldūn ocupavam os principais tribunais e eram professores nas grandes universidades.<sup>74</sup>

A população, por sua vez era dividida em diversos grupos. Em Toledo, por exemplo, havia os berberes, os sírios, os muçulmanos de origem hispano-goda e os escravos negros e de origem européia, principalmente eslavos. Havia também os moçárabes e os judeus. Os moçárabes viviam misturados aos muçulmanos, igrejas e mesquitas eram muitas vezes construídas umas próximas às outras. Já os judeus possuíam quase sempre seu próprio bairro, onde se situava sua sinagoga e praticavam suas atividades, o que não os impedia de negociar com os demais elementos dessa “cidade muçulmana”. Sabe-se que além do comércio eles exerciam também atividades como a de médico ou de funcionários do soberano.

Quanto à relação dos cidadãos com os nômades podemos dizer que tanto cultivadores assentados quanto pastores precisavam do meio urbano para a troca de mercadorias.<sup>75</sup> A população urbana, por sua vez, tinha grande interesse na obtenção do excedente da produção rural daqueles, pois ela, na pessoa de seu soberano, precisava dessa produção para manter sua corte, funcionários e exército.

#### 4.4 – Al-‘asabiyya

Partiremos agora para outro conceito de base para Ibn Khaldūn, a *‘asabiyya*. Significando originalmente “espírito de parentesco”<sup>76</sup> no interior duma tribo beduína, o termo já era utilizado desde o tempo do Profeta, o qual o condena por considerá-lo contrário ao espírito do Islã.

---

<sup>74</sup> Idem, ibidem, p. 128.

<sup>75</sup> Hourani, op. cit., p. 117.

<sup>76</sup> *‘Asaba* são as relações na linha masculina.

A *'aṣabiyya* representa a força da tribo. “Sobre o plano natural a solidariedade sócio-agnaticia é a expressão e a realização do desejo de dominação do indivíduo numa sociedade fechada onde as tensões não podem ser resolvidas senão pelo enfrentamento.”<sup>77</sup>

Outras traduções são possíveis, tais como “patriotismo”, “consciência nacional”, “força vital” etc.<sup>78</sup> O que realmente verificamos é que para Ibn Khaldūn o termo transformou-se numa idéia essencialmente política e por isso preferimos a expressão “espírito de corpo”, conforme a tradução de De Slane e também utilizada por Hourani<sup>79</sup>. Contudo, cientes da complexidade que o termo comporta, manteremos em nossas citações, sempre que possível, a sua versão transliterada do árabe para o português.

O importante é termos em mente que Ibn Khaldūn aplica-o em sua interpretação histórica, tornando-se a fundamental para sua metodologia. Ele sistematizará a partir da *'aṣabiyya* uma teoria da evolução histórica dos países muçulmanos, tendo dessa forma uma estreita ligação com a civilização (*al-'umrān*) e a ciência que a estuda, a história.

O primeiro aspecto do conceito é certamente de base natural, considerando que a sua primeira forma (a tribo) é derivada da consangüinidade. A noção de um ancestral comum, próximo do que Walter Dostal chama de “relacionamento amplo de sangue”<sup>80</sup>, representa a força que impele os grupos humanos a se defenderem e a estabelecerem sua hegemonia na forma de dinastia e impérios. Trata-se, melhor dizendo, de um “espírito corporativo voltado para a obtenção e manutenção do poder”<sup>81</sup>. Não há nenhum interesse que toque o indivíduo sem antes tocar o grupo.

---

77 Nassar, op. cit., p. 188.

78 Lacoste, op. cit., p. 134-5.

79 Cf. *infra*, nota 126.

80 Walter DOSTAL. The evolution of bedouin life. In: *L'antica società beduina*. Francesco Gabrieli, Roma, Istituti di Studi Orientali-Università, 1959. p. 11-34.

81 Hourani, op. cit. p. 16.

Os liames de sangue constituem uma força que quase a totalidade dos homens reconhece por um sentimento natural. Devido a estes vínculos, preocupamo-nos com o estado dos parentes e dos familiares todas as vezes que padecem de injustiça ou correm risco de vida<sup>82</sup>.

Para o nosso autor, a pureza da raça existe entre os povos nômades porque, padecendo de privações, habitam regiões estéreis que os forçam a se adaptarem a este ambiente duro. Como dependem dos camelos para sua subsistência, sua única atividade consiste em procurar pastagens e fazê-los se multiplicar. Esta estreita relação entre o homem e o animal é regulada por sua vez pelo ciclo anual do clima. Seu universo é o espaço delimitado pelo deserto correspondente à sua tribo, limitado pelo ciclo anual do tempo. Esse isolamento tem implicações importantes:

Embora o deserto seja um lugar de penúria e de fome, estes povos acabam por se acostumar, e ali nasce uma nova geração para a qual, suportar o jejum e as privações torna-se uma segunda natureza. Nenhum indivíduo pertencente a uma outra raça deseja compartilhar sua sorte e sujeitar-se a semelhante vida. (...) O seu isolamento é, pois, uma garantia segura contra a corrupção do sangue que resulta das alianças contraídas com os estrangeiros<sup>83</sup>.

Neste sentido global encarnado pela civilização, a *'aşabiyya* encontra-se tanto entre os nômades e os cidadãos, pois ela responde à inclinação natural que leva os homens a se unirem, mesmo que não pertençam à mesma família, por esse motivo pode ser chamada também de relação “político-econômica”<sup>84</sup>, pois elementos estrangeiros podem ser aceitos desde que respaldada pela noção —ainda que fictícia— de um ancestral comum, e se essa integração for considerada vantajosa política e econômica para o grupo, este é o caso dos clientes. Aqui vemos uma exceção à regra uma vez que:

Clientes e aliados de um grande personagem podem contar-se entre seus parentes; o patrão e o cliente estão sempre prontos a se protegerem um ao outro, movidos pelo sentimento de indignação que nos empolga quando vemos maltratar nosso vizinho, nosso parente, nosso amigo. Com feito, os laços de clientela são quase tão fortes como os de sangue<sup>85</sup>.

---

82 Prol. I, II parte, cap. VIII, p. 220.

83 Prol. I, II parte, cap. IX. p. 222.

84 Dostal, op. cit.

85 Prol. I, II parte, cap. VIII. p. 221.

Observamos pela citação acima que a tribo que favorece seus clientes, que liberta seus escravos conquista simpatizantes à sua causa. Essa atitude era de especial importância num ambiente permeado pelas intrigas e pelos jogos do poder.

Contudo a *'aṣabiyya* pode também existir nas cidades. Ela é, entretanto mais fraca que aquela baseada nos laços de sangue. Ibn Khaldūn, em sua definição de *'umrān* bem frisa o fato que o homem é naturalmente disposto a reunir em grupo mesmo que não pertencendo à mesma família. Nas cidades os habitantes acham-se ligados pelo casamento, estabelecendo entre as famílias do casal uma relação de parentesco. Ora, os cidadãos como os nômades necessitam também de proteção e de comando e, vendo um grupo que a cidade está sem governo, são *naturalmente* levados a dominar a cidade e seus habitantes. Antes, porém, haverá uma luta entre os chefes, aquele que vencer seus rivais com o apoio de seus partidários se tornará o “usurpador” e, conseqüentemente, o chefe da cidade<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Prol. I, III parte, cap. XXI, p. 271-2.

## Capítulo V

### A DECADÊNCIA DOS IMPÉRIOS

*Sei que freqüentemente os sinais e os símbolos exteriores, visíveis e tangíveis da sorte e da ascensão só aparecem quando, na realidade, tudo já se põe de novo a decair.*

Thomas Mann, Os Buddenbrooks, VII, 6.

**S**egundo Georges Labica Ibn Khaldūn representa o último ramo de uma florescente civilização. Segundo G. Labica, nosso autor testemunhou três ordens de acontecimentos: a agonia do Islã em al-Andalus, o lento declínio dos reinos da África do Norte e a queda de uma parte do império mameluco na Síria. Ele tinha a plena consciência de “viver numa época de decadência”.<sup>87</sup> O fenômeno de decomposição e decadência dos impérios é para ele um dos temas fundamentais de seus estudos.

A atenção de Ibn Khaldūn se dá especialmente sobre o fenômeno de decadência, em que procura os princípios que Le Goff chama de concepção organicista<sup>88</sup>. A decadência é um processo normal e natural. Nosso autor crê num esquema orgânico da evolução dos impérios, pois quando:

[...] soa a hora de sua queda, hora que ninguém poderia adiantar ou retardar. Donde se conclui que os impérios, como os indivíduos, têm uma existência que lhes é própria; crescem, chegam à idade madura, depois declinam<sup>89</sup>.

A decadência dos impérios, sendo uma coisa natural, acontece de uma maneira idêntica a qualquer outro acidente.

Estes acidentes que os acometem lhe são naturais, temos dito, por serem todos da ordem das coisas inerentes à própria natureza. A decadência dos impérios, sendo natural, se produz da mesma forma que todo outro acidente, como, por exemplo, a decrepitude que afeta a constituição dos seres vivos<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> Georges LABICA. *Le rarionalisme d'Ibn Khaldoun*; extraits de la Muqaddima. Alger, Hachette, 1965. p. 6.

<sup>88</sup> Jacques LE GOFF, Decadência. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa, Imprensa Nacional, volume. I, p. 412-3.

<sup>89</sup> Prol., I, III parte, cap. XII. p. 304.

<sup>90</sup> Prol., II, III parte, cap. XLIV. p. 114.

### 5.1 – Descobertas conceituais

Convém considerar que na evolução do significado da noção de decadência, privilegiaremos o significado histórico, no sentido da decomposição de uma totalidade cultural numa realidade político-cultural de uma civilização, no caso a árabe-muçulmana do Magreb. Isso porque se a observarmos pelo ponto de vista sociológico, posição defendida por Pierre Chaunu<sup>91</sup>, que opõe decadência a progresso, tornando essa relação contestável para determinadas épocas.

Na Antigüidade e na Idade Média, em que a idéia de progresso é praticamente inexistente, o conceito de decadência não tem um verdadeiro contraponto, mesmo numa perspectiva religiosa em que sua noção assume um aspecto linear. Ela pode ter existido em curtos lapsos de tempo, mas não corresponde ao que pensavam muitos teóricos, entre eles Ibn Khaldūn.

A decadência não era, como podemos observar hoje, necessariamente o oposto de progresso. O fato de os historiadores não terem à sua disposição na Antigüidade ou na Idade Média o termo “decadência” na acepção que temos hoje não significa que era um problema que ignoravam, eles apenas usavam outros termos ou expressões. Daí compreendermos que a decadência constitui um *topos* historiográfico.

#### 5.1.1 – Definição e uso do termo

Uma primeira constatação, a decadência é “um processo histórico multiforme que faz sofrer de caducidade as diversas manifestações de um grupo social ou uma civilização, uma vez compreendida que esta ação corrosiva pode comportar períodos de desaceleração, precipitação ou de aceleração, de forma que ela pode corromper em intervalos diferentes as diversas atividades, até o momento em que o grupo

---

<sup>91</sup> Pierre CHAUNU. *Histoire et décadence*, Paris, Perrin, 1981, p. 9.

desaba sob os efeitos de uma intervenção exterior, uma decomposição interna, ou as duas.”<sup>92</sup>

A percepção humana reconhece que certas sociedades têm num certo momento um poder superior ao de outras, e que elas declinam. Conseqüentemente, há decadência em relação ao estado anterior do apogeu, ele mesmo o resultado de um desenvolvimento mais ou menos lento a partir de uma situação de relativa mediocridade. Em outras palavras, no sentido usual que se dá ao termo, a decadência constitui a terceira fase do movimento de uma mesma sociedade. As outras duas são a ascensão e o apogeu. Desta forma, a decadência pertence ao grupo das experiências humanas, sendo uma categoria fundamental de nossa percepção imediata, que corresponde a nossa experiência cotidiana, da mesma forma que o nascimento.

Como um processo histórico, a decadência é uma das formas de se caracterizar o movimento das sociedades ou civilizações. Ela concerne, portanto, às sociedades que apareceram numa determinada época e que desapareceram em outra. Ela indica assim que as sociedades têm um limite temporal e espacial.

Semanticamente “decadência” é um dos inúmeros termos que tentam exprimir um estado de coisas que pretendemos evocar neste capítulo, entre eles estão os termos como declínio, ruína, queda, degenerescência, destruição, corrupção etc. Apesar das nuances de cada uma, todas exprimem um mesmo fenômeno.

#### 5.1.2 – A gênese do conceito

O fenômeno da decadência inspira há muito na humanidade um sentimento intrigante. De um lado a decadência aparece como uma necessidade obsessiva, uma necessidade que revela um destino irreversível diante do qual as sociedades são impotentes. A partir do momento em que uma sociedade entra em decadência acredita-se em geral que se pode tentar retardá-la mas não impedir seu movimento

---

<sup>92</sup> Julien FREUND. *La décadence*; histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine. Paris, Sirey, 1984. p. 10.

irremediável. A decadência não dependeria do azar pois ela pertence à ordem inevitável das coisas. De outro lado, a maioria dos profetas tentou conjurar contra a fatalidade, procurando uma solução total, um medicamento que cure a sociedade de seu mal.

Para Santo Mazzarino a gênese do conceito de decadência coincide com o de culpa coletiva, sendo que “não apenas os contemporâneos, como também os pósteros consideravam tal crise algo exemplar e paradigmático: uma advertência que trazia a chave para a interpretação de toda a nossa história.”<sup>93</sup> Com as conquistas, os povos da Antigüidade logo conciliaram a idéia de cidade-estado com a do império universal acima da cidade-estado e das nações que vivem no império.

A tomada de consciência da decadência por sua sociedade, nos diz J. Freund, é diretamente ligada à transmutação dos valores que ela considerava ter criado. Assim, ela põe em causa as crenças dessa sociedade, na medida em que ela tem a impressão que os valores em que acreditava serem construtivos cederam seu lugar a valores destrutivos. É natural nessas condições que a interpretação imediata se refira a um sentimento de perda, em geral de natureza moral. Também é possível que outros se alegrem pela decadência, por presumirem que ela é a transição para um novo mundo<sup>94</sup>. Nesse sentido, observamos em Ibn Khaldūn o papel benéfico que atribui aos berberes, mesmo considerando o resultado funesto para os reinos do Magreb.

Entretanto, reconhecemos que a opinião contrária é mais freqüente. Atribui-se ao período de ascensão um significado positivo, e ao período de declínio negativo. O florescimento e o apogeu dos impérios seriam obras de heróis, e a decadência fruto do apego ao luxo. O apogeu de uma civilização caracteriza-se na maioria das vezes pela hegemonia política, mas não impede necessariamente o aparecimento de gênios em outras ciências e seu conseqüente desenvolvimento. Ibn Khaldūn, por exemplo,

---

<sup>93</sup> Santo MAZZARINO. *O fim do mundo antigo*. Martins Fontes, São Paulo, 1991. p. 14.

<sup>94</sup> Freund, op. cit., p. 12.

tinha o sentimento de um lento declínio do mundo árabe-muçulmano e encontrou nessa convicção a força para se opor a ela, mesmo quando o tinha como objeto de estudo.

### 5.1.3 – Uma análise tipológica

Embora o termo decadência e seus correlatos sejam de difícil determinação, há muito a humanidade inquieta-se com um sentimento de degenerescência. Sendo a idéia de decadência uma chave interpretativa de um dado povo num dado período histórico, ela própria modificou-se no tempo e no espaço. Dessa evolução provém a grande variedade de interpretações. Cada autor opera sobre um determinado recorte, a partir do qual orientam suas reflexões. O termo se presta a uma variedade de significações dentre os quais vamos indicar os principais.

A primeira é a que tem por referência a instabilidade das coisas, no sentido de que tudo que existe deve ter um fim, tudo passa. Sua conceituação já tinha sido indicada por Platão e Aristóteles sob a idéia de “corrupção das coisas”. Platão a propósito da revolução dos regimes políticos escreve em sua República que tudo que nasce é sujeito à corrupção, não somente as plantas mais também os animais. Platão liga toda a finitude do homem ao tempo destruidor, que reforça o elemento corruptor próprio aos homens e suas paixões.

A explicação que nos dá Aristóteles é um pouco mais profunda. Ele liga intrinsecamente “geração” e “corrupção” afirmando que a vida é uma sucessão de gerações e de corrupções pela incessante transformação da matéria num outro ser. A decadência significa na realidade apenas que a matéria perdeu a sua forma e voltou a ser amorfa, e que subsistirá quando for transmitida à outra realidade.

Apesar de observarmos este processo como cíclico, Aristóteles não se atém demasiadamente a esse aspecto, ele se contenta em explicar porque as coisas se decompõem depois de uma seqüência indefinida de ascensões e decadências, daí o por quê tudo deve ter um fim. Aliás, como veremos mais adiante, esta dualidade

contribuirá para que Ibn Khaldūn defina também sua noção de predestinação. Nesse modelo, qualquer um dos três regimes políticos fundamentais (monarquia, oligarquia e democracia) pode levar ao sucesso ou à decadência.

A segunda significação é a que se refere à perversão dos modos e dos comportamentos através das gerações. Desde a Antigüidade os autores viam na degenerescência dos modos um sinal de decadência. Antigas virtudes como a probidade, a dignidade e o espírito religioso cedem lugar a depravações e desregramentos. Esse debate se resume na oposição entre os que crêem no mito original de uma idade de ouro e os que crêem numa utopia final inocente da humanidade.

A terceira significação é aquela em que uma forma entra em declínio sob a pressão de uma outra forma nova, que a suplanta progressivamente. A nova forma pode ser o oposto da antiga, ou ser simplesmente uma nova modalidade do mesmo fenômeno global. A invasão das cidades pelos berberes levou a decadência dos reinos magrebins, porém após a ascensão da nova dinastia a substância política continuava intacta uma vez que tanto a dinastia anterior como a atual conservavam um poder exercido por uma minoria. A nova forma além de precipitar por seu poder a forma antiga, nasce também como a solução que remediará a decadência pré-existente.

A quarta significação é de ordem escatológica, isso significa que ela diz respeito a uma dada religião e aos seus fiéis e não a uma experiência humana. Em seu modelo o mundo entraria após sua origem a uma lenta degradação que redundará num cataclismo final. Esse cataclismo pode ser interpretado como o fim dos tempos ou como a revelação de um reino novo, o reino de Deus, depois da ressurreição dos corpos, de forma que os bons irão para o céu e os maus para o inferno. O fim dos séculos seria o resultado de uma história eterna, no qual não haveria mais sofrimentos. Esta idéia de fim do mundo é acompanhada de uma doutrina milenarista e de um julgamento final.

Vale lembrar que na Idade Média é sobretudo de seus livros sagrados que o Islã e o Cristianismo retiram dois temas fundamentais para sua idéia de decadência: o dos quatro impérios e do da queda da cidade terrena, Babilônia, e o advento da “Cidade de Deus”, o paraíso. O primeiro tema refere-se às seis idades do mundo, dando origem à idéia da decadência pelo envelhecimento, e tem sua origem na interpretação por Daniel do sonho de Nabucodonosor (Daniel, 2, 37-44). Em seu sonho, Nabucodonosor vê uma estátua com cabeça de ouro, peito e braços de prata, ventre e coxas de bronze, pernas de ferro e pés de barro, significando os quatro reinos que se sucederão

É portanto pela via religiosa que a decadência virá a ganhar mais difusão, o sentimento de que o mundo está bastante velho funcionara como ferramenta de contenção ao desenvolvimento. Esta tendência é também corroborada pelas tradições de herança pagã de renovação e renascimento e modificam as teorias de envelhecimento.

A quinta significação tem por referente o ciclo. A humanidade passaria repetidamente por uma fase ascendente e, atingindo seu auge, continuaria por uma fase descendente, que por sua vez gerando uma nova fase ascendente e assim por diante. Essa significação é diretamente ligada à nossa percepção dos ritmos da existência orgânica. A extensão da vida orgânica às sociedades e às civilizações caracteriza-se pela periodicidade dos declínios, sem lhe dar necessariamente um sentido trágico, pois ele responde à ordem normal e natural das coisas<sup>95</sup>.

Resta-nos dizer que há pontos de vista a acrescentar aos que se debruçam sobre os estudos de decadência. Vimos até aqui os conceitos em seu sentido puro, sublinhamos que cada uma destas fases (ascensão, apogeu e queda e as diversas significações de decadência) comporta tensões, recuos momentâneos e progressos precipitados. Não se tratam portanto de movimentos harmoniosos.

---

<sup>95</sup> Freund, op. cit. p. 14-23.

Em geral, cada autor seleciona entre as inúmeras causas possíveis algumas que lhe pareçam importantes. Uma determinada decadência não se desenvolve num simples episódio, muito pelo contrário, ela se dá em múltiplos domínios sob muitas causas (religiosas, morais, políticas etc.). Para tanto é necessário separar o significado de uma simples crise do de um fenômeno de decadência. Uma crise pode ser um sinal de decadência, são aquelas para as quais não se acham solução, ou melhor dizendo, quando uma crise passa por solução da anterior; já a decadência é representada por uma multiplicação de crises que afetam quase todos os domínios da atividade humana, e não um ponto particular.

Portanto, encontraremos em muitos teóricos, em nosso caso Ibn Khaldūn, pontos de vista de historiador e de profeta —ou como verificamos anteriormente, pontos de vista de jurista e de tradicionalista—, em que uma visão complementa a outra mesmo quando aparentemente se contrapõem. Podemos dizer com Julien Freund que:

O historiador estuda a decadência em seu espírito e com os procedimentos de investigação próprios à sua disciplina, o que significa dizer que ele a considera como um fato do passado suscetível de interpretações diversas ou como um acontecimento do presente digno de observação, cujas causas, signos, razões e, eventualmente, os conflitos que ele provoca, interessando-se em explicar e compreender sem tirar conclusões gerais de natureza augural. A decadência é neste caso uma categoria de pesquisa que permite reagrupar os fatos de um período determinado e dar-lhe um significado limitado<sup>96</sup>.

Mas é o próprio Ibn Khaldūn que bem define o papel do historiador ante ao complexo significado da decadência:

---

<sup>96</sup> Idem, *ibidem*, p. 25.

Como surgiu no momento em que os impérios se debatiam num período de decadência e se aproximavam do termo de sua existência, a epidemia aniquilou-lhes as forças, amorteceu-lhes o vigor, diminuindo-lhes o poder a tal ponto que se viram na iminência de uma destruição completa. O cultivo e o tamanho da terra cessou por falta de homens; as cidades ficaram vazias [...]. Quando o universo experimenta uma subversão completa, dir-se-ia que vai mudar de natureza, para receber uma nova criação e se organizar de novo. Por isso, hoje, precisa-se de um historiador que possa aquilatar do estado do mundo, dos países e dos povos, apontar as modificações havidas nos usos e nas crenças<sup>97</sup>.

### 5.2 – Concepção de tempo e decadência

Pudemos observar que as muitas noções de decadência se comunicam, entretanto estas noções têm uma idéia que prevalece sobre as demais, segundo cada autor. No caso de Ibn Khaldūn esta idéia prevalecente é a do ciclo com suas repetições de declínios. Daí, portanto, a necessidade de seu estudo para o aprofundamento do conceito de decadência.

O tempo cíclico tem sua base na suposição de que o futuro distante é igual ao passado também distante, e ambos considerados diferentes do presente, constituindo assim numa repetição. Isso sendo aceito o historiador pode tratar esse tempo de três formas. A primeira, que gira no vazio, em que cada fenômeno se repete ao chegar a sua hora e nada novo aparecendo. A segunda, em que os fenômenos dividem-se em duas classes: uns repetem-se periodicamente, e outros só aparecem uma vez, para depois desaparecem para sempre. A terceira, em que as questões que se põem no seio da visão cíclica do tempo referem-se ao lugar que se dá ao presente e, conseqüentemente, à posição do presente ante o passado e o futuro próximos.

Cada ciclo comporta uma fase ascendente e uma fase descendente. Quando se coloca o presente na ascendente, o futuro representa uma esperança. Já quando o passado representa o paradigma a ser seguido é considerado de um ponto de vista superior e o presente é decadente.

---

<sup>97</sup> Prol. I, Introdução. p. 80.

O tempo cíclico contudo não está isolado, junto dele trabalha o tempo linear que é concebido como parcialmente estacionário, ou seja, o passado, o presente e futuro não se sobrepõem, identificando-se com o progresso e o regresso. Este tempo é acompanhado por discursos que lhe conferem significados diversos que são produzidos pelos detentores do saber<sup>98</sup>. É a partir dos significados que lhe são imputados que este tempo torna-se além de linear, também cumulativo, para isso é necessário que o mudo não mude, que seja ele também linear.

### 5.2.1 – Tempo e poder

Na Idade Média muçulmana, o único tempo linear e cumulativo era o da história sagrada, restando à história profana o tempo cíclico, que está condenado à ação destruidora do tempo. Os Estados nascem, desenvolvem-se, decaem e morrem. Sem a intervenção divina não se pode escapar ao ciclo. Se Deus é um os Estados são muitos, e esta multiplicidade opõe-se à unidade de Deus. Isto porque a multiplicidade dos Estados corresponde às muitas direções do tempo, pois enquanto uns estão em sua fase ascendente, outros estão em sua fase descendente, significando a inexistência de um tempo único comum a todos. Do ponto de vista da história sagrada, o presente conduz ao fim do mundo, ao regresso a Deus. Já do ponto de vista da história profana, o presente significa a decrepitude.

No bojo da questão encontra-se uma discussão que precede o próprio advento do islamismo. Um dos atributos de Deus é a ausência de início, fim e de qualquer mudança. O tempo de Deus é a eternidade, ou seja, estacionário. O tempo da religião que é linear, o que significa que ela sofre mudanças mas que não afetam a substância dos seres que mudam<sup>99</sup>. O tempo dos homens e dos Estados, que é cíclico, uma vez que cada ser corpóreo passa por um ciclo de geração, seguida de uma corrupção. Verifica-se, entretanto, que os Estados tentam demonstrar que as modificações que

---

<sup>98</sup> K. POMIAN. Ciclo. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa, Imprensa Nacional, volume XXIX, p.106.

<sup>99</sup> Pomian (op. cit., p. 113) refere-se à antiga discussão filosófica sobre a noção de *aeternitas* (tempo divino), *tempus* (tempo cíclico, portanto profano) e *aevus* (tempo linear, o da religião), que foram amplamente debatidos pelos doutores da religião tanto cristãos quanto muçulmanos.

sofrem ao longo da história são também acidentais: só as pessoas mudaria mas sua essência não<sup>100</sup>.

De fato, a coexistência entre o tempo cíclico e o linear não é pacífica. Isso nos leva a admitir que a apropriação desses discursos implica numa relação de poder por vezes oposta, permitindo aos agentes históricos assumir os interesses dos grupos e das instituições em conflito. Resta-nos afirmar que uma definição do tempo não anula a outra. As duas podem às vezes estar juntas. É necessário as causas que impelem o tempo a continuar a sua marcha.

### 5.3 – Decadência, ciclo e predestinação

A concepção cíclica (e natural) de história e de Estado de Ibn Khaldūn é também corroborada pela componente religiosa, dando às suas concepções um “conceito do plano divino sobre o mundo”. As duas linhas distintas trabalham nos Prolegômenos em comum acordo. Para ele, a vontade de Deus é sempre o fator decisivo que causa as mudanças cíclicas no processo histórico.

A primeira linha inicia-se com a aceitação de que o mundo havia sido criado, conseqüentemente, já que o mundo havia sido criado, deveria assim ter um criador; a segunda assume que o mundo é eterno, assim, pelo estudo empírico chega-se à conclusão que todas as formas existentes no mundo são resultados de causas e efeitos; e, sendo o mundo eterno as causas e os efeitos são infinitos.

Entretanto, quando examinamos as provas da existência de Deus usadas por Ibn Khaldūn encontramos uma combinação das duas. Desta combinação ele conclui que as causas seguem outras causas, todas em ordem ascendente até alcançarem o causador das causas. Mas, ao iniciar sua argumentação com a observação empírica de que as coisas são causadas umas em relação às outras, Ibn Khaldūn toma consciência de uma dificuldade, pois como seguidor do *kalām*<sup>101</sup> ortodoxo ele não

---

<sup>100</sup> Idem, *ibidem*, p. 115.

<sup>101</sup> Literalmente “palavra”, “discurso”, aplicado à teologia designa o estudo da palavra divina. Teologia escolástica islâmica.

deve crer. Assim, segundo o rito sunita ortodoxo, o mundo era uma sucessão de eventos, cada um criado diretamente por Deus. A seqüência na ordem dos eventos pode ser expressa pelo termo “costume”.

As causas são conhecidas apenas pela persistência do costume e pelas conclusões lógicas, o que atesta uma relação causal aparente. Na realidade, todas as coisas são ligadas ao poder divino, ou seja, todas as coisas que através do costume são observadas por suas ligações causais, são de fato ligadas a Deus como sua causa direta. Ibn Khaldūn conclui que Deus predetermina as ações dos homens, e estes por seu poder de aquisição. Também é fato que os homens não podem iniciar as ações por si próprios; mas os atos humanos, através das causas, guiam as intenções que por sua vez guiam as ações.

A admissão de Ibn Khaldūn de uma certa liberdade humana indica um novo caminho. A aquisição para ele é um poder, e este é criado por Deus e dado aos homens. Esta concepção de um elemento de liberdade apesar de sua crença na onipotência divina leva-o entretanto às reflexões do desenvolvimento da sociedade humana, suas crenças e suas instituições. Para ele, a ascensão e a queda das civilizações representa o resultado de uma interação entre o mundo externo e a natureza humana

#### 5.4 – A inevitável passagem do ‘umrān al-badawī ao ‘umrān al-hadarī

Há nos Prolegômenos três unidades temporais: a beduína, seguida pela formação do Estado, e o estabelecimento nas cidades. Entretanto, o movimento entre estas três unidades e suas mais variadas manifestações significam também um movimento entre um início e um fim natural, sendo que a consumação deste fim de dá na cidade. Conseqüentemente, os Estados cuja história Ibn Khaldūn analisa têm sua sociedade determinada pela força originária da *‘aṣabiyya*. É por esse motivo que Ibn Khaldūn insiste no fato de que a sociedade sedentária é uma continuidade da sociedade nômade.

Estando a sedentarização fundada sobre o apego à terra, instaura-se um novo tipo de associação cuja especificidade será cada vez mais clara na medida em que se distancie do tipo de associação nômade e cuja tendência é a multiplicação dos produtos de luxo. Para Nassar, “o quadro dos tipos de associação que se apresenta na civilização não mostra nenhuma ruptura. Consideradas num plano de conjunto, as sociedades se dispõem nestes dois tipos, a nômade e a sedentária, como parentes e inimigas.”<sup>102</sup>

#### 5.4.1 – alguns juízos sobre nômades e cidadãos

No passo de uma sociedade à outra, Ibn Khaldūn faz considerações de ordem qualitativa sobre os nômades e os cidadãos com vistas a ressaltar as relações de continuidade entre os dois tipos de sociedade. Essas considerações, muito além de apenas apresentar diferentes modos de vida, tratam dos diferentes níveis de *‘aṣabiyya*. Assim, para o autor dos Prolegômenos, a religião e a natureza determinam as formas de associação humana e as leis de seu desenvolvimento.

Ao comparar as duas formas de associação Ibn Khaldūn constata que o modo de vida simples do nômade é menos propenso à corrupção, enquanto os cidadãos:

Ocupados habitualmente com seus prazeres e entregues aos hábitos de luxo, procuram os bens deste mundo transitório e abandonam-se às paixões. Sua alma corrompe-se pelas qualidades más que adquire em grande número, e, à medida que se vai pervertendo, mais ela, na mesma proporção, se afasta da estrada da virtude. [...] Os habitantes dos campos procuram, eles também, os bens deste mundo, mas seus desejos limitam-se ao que é absolutamente necessário; não almejam os prazeres que as riquezas facultam, nem procuram os meios de saciar a concupiscência, ou aumentar seus prazeres. Os hábitos que regulam seu procedimento são tão simples como sua vida.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> Nassar, op. cit., p.195.

<sup>103</sup> Prol. I, IV parte, cap. IV. p. 209-10

Na condição nômade a sociedade é viril, sã e agressiva, enquanto que na cidade ela é letárgica e passiva:

[Os nômades], vivendo isolados longe das aglomerações urbanas, entregues aos hábitos selvagens adquiridos nas vastas planícies desérticas, evitam a vizinhança das tropas postas pelo governador para a guarda da fronteira, e recusam com altivez abrigar-se atrás das muralhas e portas, e se julgam bastantes fortes para garantir a própria defesa.

Os habitantes das cidades, recostadas no leito da tranqüilidade e do repouso, mergulham nas delicias da opulência a saborear os prazeres da vida, deixando a seu governador ou a seu comandante o cuidado de lhe proteger a vida e os bens. (...) Livres de qualquer de qualquer perturbação, vivendo numa segurança perfeita, renunciam ao uso das armas, que descuidaram de há muito, deixando após si uma posteridade igualmente avessa aos engenhos da guerra<sup>104</sup>.

Do que foi acima exposto verificamos que os nômades, dedicados a uma vida selvagem e austera, contentam-se com o estritamente necessário. A base de sua união é a *'aşabiyya*, que conserva seus costumes e suas tradições. Sua aparência frágil e sofrida é a marca da dura batalha pela sobrevivência. Toda a sociedade nômade flui da reação que opõe à natureza. Nestas condições, é impossível existir uma relação entre os homens e a natureza que não seja a de privações e de hostilidades.

#### 5.4.2 – O objetivo dos nômades: a cidade

Determinadas as características psicológicas dos nômades e dos cidadãos, verificamos que a conclusão de Ibn Khaldūn é que a sociedade nômade é a que conserva mais fortemente seus costumes. É ela que está de pleno acordo com a natureza e com os desígnios de Deus. O próximo passo em sua análise será de ordem histórica e política, pois uma força irrefreável conduzirá o nômade às cidades e, como veremos, mudará sua personalidade. Assim observamos que o conceito de *'aşabiyya* está ligado à dinâmica histórico-social da evolução das sociedades (da nômade para a cidadina), participando do nascimento nas mudanças políticas e da

---

<sup>104</sup> Prol. I, IV parte, cap. I, p. 213.

formação dos Estados e seus impérios<sup>105</sup>. Será pela ausência ou presença da *'aşabiyya* que uma dinastia ascenderá ou decairá.

Essa sociedade “perfeita” na qual se encontram os nômades não é duradoura, a *'aşabiyya* deste grupo primitivo vai aos poucos cedendo e, segundo a lógica khalduniana, é obrigada a evoluir em direção ao Estado organizado, cuja origem está na decadência da tribo invadida. Essa evolução se dá primeiramente entre as tribos vizinhas através da imposição de seu poderio, só depois ganhando corpo e atingindo a cidade. Contudo, mal seus invasores habituam-se à existência sedentária, eles são levados a uma condição de fragilidade pelas mesmas forças de luxo e frouxidão que conduziram seus antecessores à decadência, e o processo continua.

Ter o suficiente e nada mais: é a aspiração que domina a existência primitiva desta gente, dada sua incapacidade de maior aquisição. Mais tarde, quando novas e melhores condições o aparelharem com mais amplos recursos para se porem a salvo da penúria, começam então a desfrutar do sossego e da fortuna. Combinando mais seu esforço, trabalham para a aquisição de algo além do necessário. Acumulam víveres, procuram um vestuário mais rico, edificam maiores habitações, fundam aldeias e cidades condignas de seu progresso social e ao mesmo tempo capazes de protegê-los dos inimigos. O bem estar e a abundância introduzem hábitos de luxo, que não tardam em tomar grande incremento num requinte de elegância. (...) Do exposto, evidencia-se que a vida dos campos e das cidades são dois estados igualmente conformes à natureza: são naturais e necessários<sup>106</sup>.

Tornar-se cidadão responde, por outro lado, à necessidade de adaptação desses povos ao novo ambiente. A mesmas características que os impelem a dominar as cidades são as que os impedem de lá sobreviver. Sua natureza rude e violenta destrói qualquer prosperidade e o seu próprio estabelecimento nesse novo mundo. Na passagem abaixo, Ibn Khaldūn expõe o lado negativo da sociedade nômade para a sobrevivência da civilização.

---

<sup>105</sup> Mohamed-Aziz LAHBABI. *Ibn Khaldun*. Seghers, Paris, 1968. p. 33.

<sup>106</sup> Prol. I, II parte, cap. I. p. 204.

[...] sob a sua dominação, a ruína invade tudo. Impõem aos que exercem profissões e aos artesãos corvéias que, além de lhes causar perda de tempo, são consideradas pelos mandantes, como sem valor, não merecendo nenhuma retribuição. (...) Acrescente-se que os árabes não têm o traquejo na arte de governar; não procuram impedir o crime; nem cuidam da segurança pública; seu único empenho é arrancar de seus súditos o dinheiro, seja por violência, seja por avanias e exações<sup>107</sup>.

Daí a necessidade de uma força mediadora, um freio, que é a prerrogativa que se coaduna à natureza humana, sem a qual o estabelecimento nas cidades teria uma existência precária. Trataremos desse assunto com mais atenção mais adiante, antes porém vamos descrever sucintamente o desenvolvimento da sociedade tribal à sociedade cidadina, lembrando que seu avanço só é possível com o amparo da *'aşabiyya* e da religião.

O fundador de uma tribo que conhece as dificuldades para fundar sua autoridade entre os seus pares empenha-se em conservar as tradições de sua tribo, pois seu apoio vem dela. Seu sucessor apenas ouviu falar das dificuldades que o pai passou para estabelecer sua autoridade, como não sofreu para obtê-la não se empenha grandemente para defender suas tradições. O terceiro limita-se a imitar de longe os dois chefes anteriores, sem dar demasiada importância ao seu trabalho; com ele começa a debilitação da tribo uma vez que este chefe já tem os olhos sobre a cidade. O quarto conquista a cidade e acredita que esta autoridade lhe foi dada por direito sucessório; este chefe despreza os homens que o apoiaram em sua conquista e busca apoio de outros grupos, o que quebra com a *'aşabiyya* e fundadora. Assim decai uma tribo e ascende outra, tudo realizado em quatro gerações: um fundador, um continuador, um imitador e um destruidor<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> Prol. I, II parte, cap. XXVII. p. 263.

<sup>108</sup> Prol. I, II parte, cap. XV. p. 237-8.

Ibn Khaldūn funda claramente sua tese das quatro gerações na observação da natureza. O ciclo anual das estações, as etapas da vida dos homens, enfim, o ciclo natural da vida.

[...] tudo que encerra como criaturas é suscetível de corrupção, tanto na sua essência quanto nos seus acidentes. Também as coisas e os seres das diversas categorias, tais como os minerais, as plantas e todos os animais, sem excetuar o homem, se transformam e se corrompem a olhos vistos<sup>109</sup>.

### 5.5 – O ciclo natural dos impérios

#### 5.5.1 – A passagem do governo espiritual para o governo temporal

Vimos no quarto capítulo que a teoria histórica de Ibn Khaldūn é parte de sua descrição do *‘umrān*, no sentido específico de “civilização”. A relação estreita entre civilização, política, história com a arte de governar é evidente em sua terminologia. Seu empirismo, manifestado em sua “nova ciência”, é marcado por seu tradicionalismo. Isso significa que ele era profundamente influenciado pelas convicções tradicionais do Islã. Para Ibn Khaldūn, o Islã, na forma do califado (*khalīfa*) é a opção de associação humana guiada por Deus<sup>110</sup>.

A monarquia baseada na religião tipifica um estágio avançado no desenvolvimento da autoridade política e da organização social. Mais ainda, a monarquia é natural pois vem suprir as necessidades naturais do homem. Sua curta vida neste mundo é apenas uma introdução a uma vida superior em que ele poderá esperar a verdadeira felicidade. São, portanto, nas formas teocráticas de governo que a felicidade dos homens neste mundo e no superior que a monarquia natural se torna indiscutível<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> Prol. I, II parte, cap. XV, p. 237.

<sup>110</sup> A palavra “califado” é derivada de *khalīfa* (herdeiro, “lugar-tenente”) e aplica-se ao sucessor do Profeta, não em sua missão profética mas em sua dignidade real. O califa é o chefe da comunidade islâmica (imã), o fiduciário da lei transmitida e o comandante supremo do exército, o “príncipe dos crentes” (*amīr al-mu‘minīn*).

<sup>111</sup> Ibn Khaldūn distingue três tipos de Estado de acordo com seu governo e propósito. Primeiramente, o *siyāsa dīniyya*, governo baseado na lei divinamente revelada, o ideal da teocracia islâmica; depois o *siyāsa ‘aqīyya*, governo baseado na lei estabelecida pela razão humana; e, finalmente, o *siyāsa madaniyya*, governo do estado ideal dos filósofos (A República de Platão, por exemplo).

O califado faz parte dum plano divino e natural, pois uma vez que essa sociedade reúne as condições necessárias, ela é favorecida, também com o auxílio de Deus, por um detentor digno do poder real. Mas, desde que essas condições cessam e que a corrupção e o luxo se instalam no interior do Estado, a ordem divinamente estabelecida está prestes a ser afetada. Ele nasce da dissolução da comunidade primitiva, fundada nos laços de parentesco por razões de sobrevivência.

[...] o califado se transformou em monarquia e conservou, ao mesmo tempo, suas funções essenciais, esforçando-se sempre o soberano por fazer observar os preceitos e as práticas da religião e procurando seguir o caminho da verdade. Nenhuma modificação se deixava perceber, exceção feita pela autoridade moderadora a qual, exercida primeiro pela religião, veio a sê-lo pela força de um partido e pela força da espada<sup>112</sup>.

Essa transformação passa necessariamente pelo uso da força. Da mesma forma que na sociedade primitiva, a sociedade citadina exige uma mão-forte que desencoraje a ação dos indivíduos propensos à revolta e mantenha a coesão do grupo. Essa autoridade moderadora é exercida pelo soberano (*wāzi*). O poder é dessa forma a base do Estado e o instrumento necessário sem a qual a autoridade moderadora não pode existir. O Estado como corpo da civilização seria, portanto, uma instituição urbana governada por um soberano que exerce sua monarquia absoluta.

#### *5.5.1.1 – Autoridade e poder*

Pode-se dizer que as idéias de autoridade e de poder sempre preocuparam os muçulmanos, comandando toda a história de sua sociedade. O Islã enquanto religião e prática histórica nasceu dum esforço (*jihād*) para substituir poderes dispersos e concorrentes, fundados em complexas relações tribais, que resultou na conquista de um espaço físico, político e cultural que passou a seguir os preceitos de “Alá”.

Uma primeira distinção pode ser feita entre autoridade e poder: o primeiro surge numa relação pessoal sem a intervenção duma limitação física ou legal; ele é a adesão espontânea de uma pessoa ou de um grupo às palavras de uma outra pessoa

---

<sup>112</sup> Prol. I, III parte, cap. XXVI. p. 378.

que também se subordina às idéias que prega. Significa, portanto, conferir as possibilidades e as capacidades de ser e fazer. É por isso que Maomé impôs-se primeiramente como uma autoridade religiosa.

O poder, ao contrário, é sempre exterior a quem o exerce; caso ele se apóie na autoridade, provoca a adesão, a submissão ou a rebelião. Significa a possibilidade e a capacidade de fazer. É importante, contudo, abordar essa definição juntamente com a idéia de prestígio. Ele é uma conseqüência de uma avaliação de competência. Dessa forma, o prestígio está pronto a se estender enquanto poder reconhecido. Trata-se portanto de produzir poder a partir de um excedente de força que é transferido dos dominados para os dominadores. Por isso a fidelidade ao homem de prestígio é o primeiro gesto para instaurar o poder.

A partir daí podemos traçar o perfil do império, pois quem detém o poder detém firmemente a autoridade. A sobreposição desses dois conceitos, dessa forma se manterão unificadas, realizando um movimento circular. Toda a organização hegemônica que transcenda o quadro político natural e tenda para um tipo de dominação universal. Temos aí os ingredientes que, juntamente com a *'aṣabiyya*, permitirão ao monarca constituir sua soberania.

#### 5.5.2 – As três fases do império

O Estado passa por três fases: a conquista e a ascensão da dinastia, o apogeu, o declínio e a queda dentro de quatro gerações de uma dinastia, da mesma forma como vimos entre as tribos nômades.

Nosso autor ao longo de sua obra refere-se ostensivamente ao aspecto natural das sociedades, mas é sobretudo no capítulo “Os impérios, tal como os indivíduos têm vida própria” que ele, por assim dizer, sintetiza suas idéias. Ele vincula a idade dos impérios à dos homens dependendo de certas *posições extraordinárias* da esfera celeste.

A duração dos impérios varia igualmente sob a influência das conjunções, mas, em geral, não ultrapassa três gerações. A vida de uma geração tem a mesma duração que a vida média de um homem, a saber, quarenta anos, período em que o crescimento do corpo chegou ao seu termo<sup>113</sup>.

A duração do império é pois de cento e vinte anos. As quatro gerações de uma dinastia estão distribuídas em cinco fases do Estado que determinam as características dos cidadãos, estas características, no entanto, variam em cada fase. Vejamos cada uma delas.

#### *5.5.2.1 – A conquista e a ascensão*

O aparecimento de um novo Estado se dá geralmente de duas maneiras: a primeira é quando um Estado envelhecido sucumbe ao ataque de um grupo conquistador exterior; a segunda quando o Estado se expande, deixando sem controle os governantes locais livres o suficiente para formar novos Estados e dinastias. O aparecimento de um novo Estado se dá de duas formas: ou o Estado envelhecido sucumbe ao ataque dum conquistador externo, ou ele se expande de tal maneira que deixa os governantes das regiões mais distantes declararem sua independência do poder central, fundando assim novos Estados.

Em ambos casos os nômades são levados a se estabelecerem nas cidades. Isso se dá por dois motivos: em primeiro lugar a posse do império conduz ao desejo de tranqüilidade; em segundo lugar porque o império quer proteger-se contra os ataques externos. Na cidade o império pode organizar um poderoso exército e garantir dentro de suas muralhas uma efetiva resistência<sup>114</sup>.

Para compreendermos melhor esta parte do ciclo, faremos rapidamente uma digressão, voltando aos aspectos tribais de expansão. Primeiramente, notamos que a questão econômica é fundamental para a idéia de evolução do estado nômade para o cidadão. Viver na cidade é o objetivo de todo nômade. Este objetivo não se atinge, contudo, pela via pacífica; a força para esta conquista provém da *'aşabiyya* dos

---

<sup>113</sup> ProI. I, III parte, cap XII. p. 304.

<sup>114</sup> ProI. II, IV parte, cap. II. p 204.

membros da tribo e o estabelecimento da soberania fará o resto. Diferenciamos aqui a simples autoridade do chefe tribal da soberania, pois enquanto o primeiro utiliza-se da força para enfrentar um inimigo, pilhá-lo e dominá-lo, o segundo recorre à força para a manutenção da ordem e da administração. Dessa forma, a soberania torna-se uma função nobre, a soberania, mais do que qualquer outra coisa, precisa de virtudes à altura.

Um homem com partido bastante forte para assegurar-lhe o poderio e que demonstra possuir as virtudes que se exigem dos homens que governam os outros, segundo as leis de Deus, é digno de representar a Providência sobre a terra e garantir a felicidade dos mortais<sup>115</sup>.

A soberania, um passo adiante da autoridade do chefe tribal, torna-se uma função nobre, que permite a seu detentor a obtenção de bens e poder. Os interesses do soberano e de sua família dependem, portanto, da prosperidade geral, conseqüentemente o político tem sua importância apenas com o principio do ciclo. O fundamento desta tendência se encontra, segundo Ibn Khaldūn, na psicologia do homem, seu orgulho e sua inclinação a se considerar onipotente.

Para estender seu poder sobre o todo o país dominado, os membros da nova dinastia repartem entre si o Estado em várias regiões ligadas ao poder central. A extensão e a força desse Estado depende do número e da coesão dos membros dispersos nas regiões.

A extensão de um império e seu poderio estão em relação direta com o número dos que o fundaram. A mesma proporção preside ao que se refere a sua duração. A duração de tudo o que teve começo, depende da força da têmpera de cada ser; ora, a têmpera dos impérios; é o espírito de grupo. Quanto mais forte é este espírito, mais se distingue o império pelo vigor de sua têmpera e por sua resistência aos ultrajes<sup>116</sup>.

Num primeiro momento a *'aṣabiyya* triunfa. Neste período o poder compromete-se com a sua consolidação. Primeiramente o crescimento populacional ganha força aumentando o poder da dinastia reinante. Em seguida, estabelecidos de vez na vida sedentária, a população precisará de produtos para a sua subsistência, e

<sup>115</sup> Prol. I, II parte, cap. XXI. p. 251.

<sup>116</sup> Prol. I, III parte, cap. VIII. p. 290.

disso vai resultar a criação de novas ocupações. É o período das especializações e do aumento da riqueza. No aspecto econômico Ibn Khaldūn descreve minuciosamente as atitudes do soberano. Durante esta fase o poder ainda bastante ligado ao período nômade não multiplica os cargos nem os impostos, satisfazendo-se com o necessário para o exercício da administração do império<sup>117</sup>. Politicamente o soberano divide seu poder com os grupos que lhe dão sustentação, garantindo-lhe o apoio necessário para o crescimento de seu poder.

#### 5.5.2.2 – O apogeu

Cumprida a formação do Estado, o dinamismo do sistema político receberá mais acentuadamente as contribuições econômicas e culturais. A transformação do poder numa monarquia absoluta é um processo natural e necessário. Procedendo do poder militar, o poder político é obrigado a se revestir do autoritarismo.

Os aliados e os clientes, cientes de sua contribuição para o estabelecimento da soberania pela *'aṣabiyya* à qual pertencem, sabem que são, por direito, beneficiários privilegiados. Eles se esforçam por mudar sua situação de submissão no grupo, mas o soberano logo trata de eliminar os partidários que se tornaram “incômodos”. O soberano não mede esforços para deter o poder absoluto e assim, unificar o Estado e centralizá-lo. Contudo, como o espírito da *'aṣabiyya* opõe-se ao absolutismo, o Estado ignora os interesses particulares das tribos.

O soberano tenta se fortificar a partir da *'aṣabiyya* mas visa deslocar as tribos em seguida neutralizando-as na *umma* (comunidade dos crentes) fazendo apelo a outros grupos de dirigentes e de mercenários, neutralizando assim todos os eventuais concorrentes do poder. Daí Ibn Khaldūn concluir a necessidade da força para obter a obediência dos que habitam entre os nômades. O poder político deve se fundar sobre a força como fonte e a força como capacidade de organização e de centralização. Assim, as *'aṣabiyyas* particulares destroem-se em prol do soberano.

---

<sup>117</sup> Prol. II, III parte, cap. XXXVI. p. 87.

O fato de ver a mesma dinastia dispor de toda a autoridade termina por convencer os grupos submissos a ela da obrigação de obedecê-la e combater por sua causa, com o mesmo entusiasmo com que fazer para manter sua fé religiosa. Também o soberano prega as orações como um califa, tornando-se ao mesmo tempo chefe de Estado e chefe religioso.

Na fonte da soberania, há inicialmente a força que procura a *'aṣabiyya* que impõe a obediência e legitima o exercício do poder; em seguida se transfere para a soberania assim estabelecida, em que a crença se sacraliza no poder encarnado pelo soberano. A partir deste momento, a soberania se apóia mais nos clientes da família reinante; por vezes a situação exige, para proteger a soberania, o recurso a tribos mercenárias<sup>118</sup>.

Manifestando suas intenções despóticas, tira dos membros de sua tribo a autoridade que exerciam e os repelem vigorosamente quando tentam reconquistá-la. Como o soberano faz de seus compatriotas verdadeiros inimigos, ele se vê obrigado a procurar outros aliados. É a estrangeiros a quem confia então os cuidados com a defesa e a administração de seu país. Breve essas pessoas começam a usufruir favores especiais do soberano como riquezas e honras.

Na quarta e quinta parte dos Prolegômenos, Ibn Khaldūn trata das cidades e de suas atividades econômicas, em que analisa a expansão material na sociedade citadina. Observa que a grandeza e a duração das cidades estão diretamente ligadas às do império e, se este é poderoso, a cidade também será.

Senhor absoluto da situação, o soberano dispõe ao seu bel prazer as rendas públicas impedindo que sejam repartidas entre os membros da tribo. Esforça-se para que os seus secretários e seu exército sejam bem recompensados, principalmente neste momento em que qualquer apoio lhe é fundamental. Mal sabe o soberano que está dessa forma agindo contra o próprio patrimônio.

---

<sup>118</sup> Prol. I,III parte, cap. II. p. 272-3.

Quando o império já durou um certo tempo, contando já muitos soberanos sucessivos, os chefes de Estado adquirem mais habilidade nos negócios e perdem, ao mesmo tempo em que a vida nômade, a simplicidade dos costumes, a indulgência e o desprendimento que os caracterizava até então. A administração torna-se severa e exigente; as práticas da vida sedentária desenvolvem a inteligência dos funcionários públicos; também estes se mostram hábeis em negócios, e, como se entregam às delícias do bem-estar, adquirem os hábitos de luxo, atormentados a cada dia por novas necessidades. Isto os obriga a aumentar a taxa de impostos... Comparando despesas e encargos com que deve arcar [o agricultor] se deixa levar ao desânimo, e muitos agricultores se recusam a cultivar a terra, o que provoca uma queda no produto do imposto e, como consequência necessária, na renda do Estado<sup>119</sup>.

Esta sociedade, aparentemente próspera, na realidade está minada por causa da natureza do poder. O próximo passo será o inevitável declínio de uma estrutura que naturalmente dirige-se à decrepitude.

#### *5.5.2.3 – A decadência e a queda*

Esta é a fase mais longa do ciclo da sociedade citadina porque ela é muito mais complexa do que a ascensão e o apogeu. Seguindo o raciocínio de Nassar o fato militar que leva uma nova geração de tribos nômades ao poder é a passagem a uma nova etapa que opõe as duas sociedades, pois que a sociedade citadina esqueceu-se de sua origem nômade sem mudar completamente os determinantes de seu sistema social<sup>120</sup>. A atenção dada a esta fase do ciclo que faz de nosso autor um teórico da decadência da sociedade citadina antes de ser o de sua fundação.

As necessidades de ostentação do soberano e dos que a ele estão ligados tornam-se cada vez mais onerosos aos cofres públicos. Entre os gastos do governo estão o recrutamento de mercenários e de escravos-soldados, proventos a novos clientes etc. Isso tudo absorverá uma grande parte dos recursos financeiros do Estado. A concessão de uma porcentagem nos impostos arrecadados aos novos clientes e aos chefes das tribos mercenárias tem por objetivo constituir uma nova categoria que inicialmente lhe dará apoio, mas que mais adiante lhe fará frente.

---

<sup>119</sup> Prol. II, III parte, cap. XXXVI. p. 88.

<sup>120</sup> Nassar, p. 207.

Para compensar o crescimento das despesas, o rei aumenta ilegalmente os impostos sobre as terras e as transações comerciais. A miséria e o descontentamento oriundos dessa pressão beneficiam os pretendentes ao trono, muitos deles parentes do soberano, e a chefes tribais. O antagonismo com a tribo dominante dificulta ainda mais o controle das demais tribos sob o controle do Estado, a repressão a essas rebeliões necessita do aumento do número de mercenários pagos pelo soberano que já se encontra numa situação financeira difícil.

Mais tarde, o império cai em decrepitude em consequência do aniquilamento do espírito nacional e da extinção das tribos que fundaram o império e estabeleceram a dinastia. O número dos rebeldes e dos insurretos aumenta, atingindo um grau que deixa temer-se uma catástrofe, o soberano, necessitando de apoio e ajuda, prodigaliza o dinheiro para se assegurar os serviços dos homens de espada e dos chefes dos partidos. Esgota seus tesouros e seus recursos para reparar as brechas abertas na integridade do império. Renda e impostos são insuficientes para cobrir o soldo das tropas e outros gastos<sup>121</sup>.

O soberano investe seus capitais competindo com o agricultor e com o comerciante, que não podem competir com ele. Isso paralisa a produção e diminui a circulação do dinheiro.

Vendo que os negociantes e os cultivadores colhem proveitos consideráveis, não obstante a modicidade de seus recursos pecuniários e imaginando que o lucro está sempre em proporção direta do capital empregado, o príncipe adquire gado, compra mercadorias para vendê-las na praça, com o intuito de aumentar a renda do Estado e de obter grandes lucros. Eis aí um erro grave e prejudicial, sob muitos pontos de vista, aos interesses do povo. [...] Torna-se difícil aos cultivadores e aos negociantes a compra de bestial e de mercadorias, além de aumentar as causas que produzem o seu encarecimento. [...] Além disso, acontece muitas vezes que o sultão se apropria de mercadorias pela força, ou faz com que lhe sejam cedidas a baixo preço, porque ninguém ousa aumentar o preço por ele proposto<sup>122</sup>.

Pelo que acabamos de ver, compreendemos que o declínio da prosperidade é uma consequência direta da opressão do Estado exercida sobre seu povo. A intervenção do soberano em negócios que não dizem respeito diretamente ao Estado

---

<sup>121</sup> Prol. II, III parte, cap. XXXIX. p. 95.

<sup>122</sup> Prol. II, III parte, cap. XXXVIII. p. 91-2.

são formas de opressão, uma vez que tiram a motivação do cultivador e do comerciante de trabalhar e fazer o dinheiro circular.

Paralelamente à tirania cresce a influência dos altos funcionários. O mordomo do palácio começa por afastar o soberano dos demais elementos influentes do império e de sua própria família, fazendo-o crer que isso diminuiria sua dignidade. Dessa forma, consegue firmar sua influência junto ao soberano anulando-o por completo e garantindo seu posto<sup>123</sup>.

Os governadores das províncias mais distantes tentam se apoderar do poder local separando-se do poder central. Também os príncipes que foram exilados pelo soberano, ao se refugiarem nas zonas mais distantes do império tentam tomar o poder local, gerando uma nova disputa com os líderes da região<sup>124</sup>.

Um dos sinais da decadência que inicialmente confundiram muitos autores é a superpopulação. Para nosso autor, um império quando tiver atingido o último período de sua carreira terá uma grande população. Essa dúvida, entretanto, é logo dissipada quando compreendemos que para Ibn Khaldūn o período de apogeu é extremamente curto. A população terá no apogeu sua vida incrementada pelas facilidades que a sociedade estabelecida pode lhe proporcionar. Posteriormente, quando o império estiver na fase final desta curva descendente do ciclo a população diminuirá como consequência da fome e das epidemias. Daí que este fenômeno como os demais descritos são “sinais” da decadência.

Debaixo de uma administração justa e benfazeja, abrem-se os corações para a esperança e a sociedade entrega-se com ardor a todas as ocupações úteis. A população, já numerosa, toma um grande incremento; mas, operando-se este gradativamente, não se deixa perceber senão depois de uma ou duas gerações. No começo da terceira o império se aproxima do termo de sua vida, a população atinge seu máximo. Não se pode aqui objetar com o que já dissemos, isto é, que nos últimos dias de um império, o governo é mau e oprime os súditos; e que em consequência a população deve diminuir<sup>125</sup>.

---

123 Prol. II, III parte, cap. XLII. p. 110.

124 Prol. II, III parte, cap. XLIII. p. 110.

125 Prol. II, III parte, cap. XLIX. p. 131.

O Estado, agora em plena decadência, desaparece sob o golpe de uma tribo dotada de uma forte *'aṣabiyya* que passará pela mesma evolução da tribo que ajudou a derrubar.

Pela exposição de Ibn Khaldūn, está claro que estes “negócios” não estão de acordo com a *Sharī'a*, mas sim com um governo dependente de um exército mercenário para manter-se no poder. É neste estado-poder que o egoísmo do soberano e de seus companheiros leva aos abusos que até então inexistiam no estado fundado na lei revelada. Aqui ele se afirma como quem diagnosticou uma doença no Estado como um organismo semelhante ao do corpo humano, objeto da mesma lei de causa e efeito.

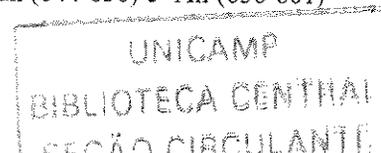
Como vimos acima, o Estado ideal é aquele cujo legislador é o Profeta; o califa, seu sucessor, é o soberano que governa sob a *Sharī'a* de comum acordo com a *umma*, comunidade de Maomé, na *jamā'a*, a comunidade dos crentes. É este o governo supremo da lei da teocracia muçulmana no tempo dos quatro califas (*khulafā' rāshidūn*)<sup>126</sup> e dos companheiros do Profeta. O declínio da religião coincide com a transformação do califado, da transição da civilização nômade para a civilização sedentária e da expansão do Islã num império.

Ibn Khaldūn deduziu corretamente que o enfraquecimento do aporte religioso fortalece a componente temporal do califado e conduz para sua transformação numa monarquia absoluta. Por outro lado, a religião é a fonte da qual os grandes impérios nascem.

Observamos na análise de Ibn Khaldūn que o germe da decadência está na própria passagem da sociedade nômade à sociedade cidadina. Ibn Khaldūn trata desse aspecto num capítulo cujo título é emblemático: “A civilização da vida sedentária marca o mais alto grau de progresso que um povo pode alcançar; é o ponto culminante da existência deste povo, e o signo prenunciador de sua

---

<sup>126</sup> Os quatro primeiros califas, Abū Bakr (632-634), 'Umar (634-644), 'Uthmān (644-656) e 'Alī (656-661) foram chamados de *Al-khulafā' ar-rāshidūn* (“Os bem guiados”).



decadência”.<sup>127</sup> Entre os sinais que anunciam a decadência estão as dificuldades econômicas, a perda de poder do soberano, a divisão do império, a superpopulação etc. Já entre as causas (empíricas e contingentes) estão o luxo e a opressão.

De fato, o período de ascensão pára no momento em que o soberano monopoliza o poder. Para o nosso autor, portanto, a decadência localiza-se bastante próxima ao apogeu (de outro grupo). Este começo é dissimulado pelo período de apogeu representado pelo crescimento econômico e a expansão física do império.

Esquemáticamente, estas três fases são divididas em outras cinco partes, segundo a própria organização do autor. São elas:

1. Um novo grupo ascende ao poder sobrepondo-se a seus inimigos. Nesta fase o soberano é um líder exemplar, para assim conquistar a autoridade sobre os demais elementos de seu grupo;
2. O soberano passa a exercer sozinho o domínio sem o apoio de seus seguidores frustrando o desejo de seus companheiros pela divisão do poder, o soberano então precisa buscar apoio fora de seu grupo. Acordos com novos clientes e mercenários visam a quebrar a autoconfiança daqueles que faziam sua *'aşabiyya*;
3. A fase é a da tranqüilidade. O soberano colhe os frutos de seu domínio. Ele regula as taxas, é moderado em seus gastos e com seus secretários e seu exército pagando-o regularmente, de modo a pressionar seus aliados e se fazer temer por seus inimigos;
4. O soberano está satisfeito com o que seus predecessores construíram imitando-os e vivendo em paz.
5. A da extravagância e do desperdício. Nesta fase o soberano destrói o que seus antecessores construíram, por causa do luxo e do prazer. Aqui sua relação com as demais forças do Estado, especialmente com as tribos já se

---

<sup>127</sup> Prol. II, IV parte, cap. XVIII. p. 260-5.

deteriorou. Perde parte de suas tropas pois gasta seu pagamento para satisfazer seus desejos supérfluos. É nesta fase que a dinastia atinge seu envelhecimento natural, um mal crônico que não terá remédio até o seu colapso.

O mais importante na análise de Ibn Khaldūn é o reconhecimento do movimento cíclico dos Estados e das gerações dos soberanos e de sua interdependência, ainda que isso seja facilitado pela característica absolutista do governo e de sua identificação do soberano com o Estado. Contudo, ele vê uma conexão entre os altos e baixos do desenvolvimento do Estado, a característica dos dominadores e dos dominados, condicionada por fatores psicológicos e econômicos, e a estabilidade da ordem política em sua dependência da defesa e da segurança. O Estado é como um organismo natural, que cresce, amadurece e declina.

### 5.6 – A civilização citadina como o momento dialético dos impérios

#### 5.6.1 – O problema da legitimidade

A chave para o problema da instabilidade política no Magreb Medieval — e de sua decadência — não pode ser vista apenas pela observação de leis universais em que o sistema político magrebino desenvolve-se num ciclo inevitável de ruína resultante da incompatibilidade entre a civilização nômade e a civilização urbana.

Mojuetan, em seu artigo *Ibn Khaldūn and his cycle of fatalism: a critique*<sup>128</sup> sugere que a raiz do problema da instabilidade política no Magreb Medieval era uma questão de legitimidade. As ideologias religiosas dos almorávidas<sup>129</sup> e dos almôadas<sup>130</sup> deram-lhes legitimidade na organização do Estado, mas a condição

---

128 B. A. Mojuetan. *Ibn Khaldūn and his cycle of fatalism; a critique*. *Studia Islâmica*, n. 56, p. 93-108, 1981.

129 Almorávidas (1056-1147), nome duma dinastia e organização política, militar e étnica sobre a qual ela se apoiava, chamada em árabe *al-Murābiṭūn* (“os que se unem para defender a religião”). A vocação imperial do movimento se afirma a partir do impulso religioso original que nasce entre os berberes pertencentes ao grupo dos *Ṣanhāja*, no Sudão ocidental.

130 Almôadas (1130-1269). Nome espanhol duma dinastia moura e dum movimento religioso chamado em árabe *al-Muwaḥḥidūn* (os unitaristas), que reinaram sobre o Marrocos e numa grande parte de al-Andalus.

fundamental para a estabilidade política é, no entanto, sua legitimidade social, sua aceitação social.

Um aspecto importante no Estado Magrebino era sua marginalidade. A relação marginal do Estado com a sociedade desestimulava o processo de socialização política essencial para sua socialização. O nomadismo pode ser observado como a resposta do Estado à sua situação de marginalidade; ele representou uma estratégia que superestimava o efeito político do Estado dado suas limitadas fontes para a centralização e para a coação nas dimensões impostas pelo ambiente social segmentado.

O nomadismo do Estado, impõe contudo graus de limitações de sua interação com a sociedade; e esta interação, à maneira nômade, tem uma forma predatória. Sem a legitimação que emana da dialética da civilização sedentária, os Estados do Magreb medieval tornaram-se uma organização frágil, o que explica o uso da coerção como um instrumento necessário do governo bem como de sobrevivência.

A *'aşabiyya* aspira o domínio, mas deve ser suplementada pela religião. Ela orienta todos os corações na mesma direção. O Estado almorávida e o almôada ilustram bem a tese de Ibn Khaldūn: a combinação entre *'aşabiyya* e religião gera o momento da formação do Estado e sua ausência a decadência. A *'aşabiyya*, base fundamental das tribos, é suscetível ao desgaste na cidade. A dinastia baseada no meio urbano perece inevitavelmente pela ação das forças dissidentes que emanam da sociedade nômade, animados por uma *'aşabiyya* que ainda não foi contaminada pelo luxo da cidade. Se globalmente há uma evolução natural e inevitável, parcialmente há um antagonismo entre as duas sociedades, que é responsável pela crise de instabilidade do Magreb medieval.

### 5.6.2 – Decadência e *aṣabiyya*

Ibn Khaldūn analisa atentamente o desenvolvimento que leva inexoravelmente os impérios à decadência. Em sua avaliação o império está condenado porque não há uma força para ocupar o lugar da *'aṣabiyya*, que por sua vez tem em si os germes do declínio. Este ciclo vicioso que impede a consolidação durável de uma dinastia poderia ser interrompido se o soberano pudesse apoiar-se sobre uma força política nova.

De fato, uma tribo não pode conservar um império sem a *'aṣabiyya*. A conquista do poder, após a sua sedentarização provoca o seu desaparecimento e o inevitável fim do império. A análise da decadência dos impérios é de grande interesse, pois ela é intimamente ligada ao apogeu.

A *'aṣabiyya* apresenta-se neste contexto como um conceito dialético pois ela passa por três momentos, cada uma constituindo uma contradição em relação aos outros dois: 1. a do estado puro (beduíno), essa força torna-se um poder conquistador; 2. a do igualitarismo tribal que caracteriza o *al-'umrān al-badawī* que vai redundar no despotismo de um chefe; e, 3. a da destruição, quando o soberano recruta forças mercenárias para defender seus privilégios e o bem-estar de seu *al-'umrān al-ḥaḍarī*. Assim, a *'aṣabiyya* desse Estado decadente cede espaço a uma nova; contudo cada *'aṣabiyya* assume um papel histórico ao menos por três gerações.

Colocando a *'aṣabiyya* no centro de suas concepções históricas, Ibn Khaldūn demonstra ter captado em sua totalidade os condicionantes dos nômades. O chefe, encarna uma autoridade moral e a mão-forte, esta última bastante importante para Ibn Khaldūn. De fato, a autoridade não se ganha, mas se conquista pelo exercício da força. Nesse sentido, mesmo que hereditária, uma determinada nobreza não dura senão merecer o lugar que ocupa com o uso do poder coercitivo. A autoridade, como um fenômeno contingente nasce, cresce e morre e, para Ibn Khaldūn, nasce no deserto e morre na cidade.

Deste ponto de vista a passagem da vida nômade para a vida sedentária muda completamente a maneira de ser dessas populações. Os homens passam a buscar no luxo existente nas cidades a satisfação que antes obtinham no deserto. Será na cidade que estes habitantes desenvolverão os vícios que os levarão à ruína.

Quanto a esta visão da civilização sedentária como fator corruptor dos bons costumes, não cabe dúvida que para Ibn Khaldūn as virtudes primeiras e mais importantes dos homens são fundadas na rudeza e no espírito guerreiro das tribos nômades. O meio urbano parece ser o aspecto material da civilização que quando triunfa sobre o aspecto moral, desequilibra o homem e torna-o incapaz de preservar seus costumes e sua fé. A cultura sedentária que ameaça permanentemente o *'umrān al-ḥadārī* é portanto uma situação limite. A evolução é uma etapa que precede o declínio.

O Estado no qual as estruturas são a negação das estruturas da tribo deve se apoiar sobre forças que não são mais de natureza tribal (por causa dos clientes e outros elementos alienígenas que se juntaram à tribo após a fundação do império). As ligações de sangue cedem espaço a outras relações sociais.

O aparecimento do império graças à ascensão de uma tribo conquistadora implica no deslocamento de sua estrutura tribal. É esta contradição interna que provoca a debilidade congênita dos estados do norte da África. O conceito de *'aṣabiyya* é portanto extremamente dialético. Se por um lado é o elemento que garante o nascimento do império, é por outro a sua ruína.

### 5.7 – A teoria aplicada à prática ou a prática à teoria?

#### 5.7.1 – A perda de poder do soberano para o ḥājib

Apesar de Ibn Khaldūn declarar que sua intenção é se limitar à história do Magreb, quanto à decadência sua fonte inesgotável é a história de al-Andalus. A *'aṣabiyya* nasce no meio nômade (do Magreb) e morre entre os cidadãos (de al-Andalus). O motivo é simples, al-Andalus representava o ponto alto de sua teoria cíclica do declínio, representava o momento da “ignorância”, aquele em que a

população está uma vez por todas distante de qualquer espírito de coesão. Realmente, os andaluzes não eram mais nômades. Estes há muito já haviam adotado as maneiras persas e há muito estudavam a filosofia grega.

As linhas que veremos abaixo são um recorte bastante amplo da história do Ocidente muçulmano e, de certa forma, descrevem a relação orgânica entre o Magreb e al-Andalus, deitando sua evolução na longa duração. Nelas veremos que Ibn Khaldūn não era um historiador encerrado num ambiente cheio de livros, completamente distante da realidade que o rodeava. Ao contrário, cada aspecto descrito e estudado nos Prolegômenos, por menor que fosse, tinha seu correspondente retirado da realidade que ele vivenciou. Vejamos este recorte, lembrando-nos das fases nas quais insere todos os impérios:

Pouco antes de morrer, em 976 o califa al-Ḥakam havia confiado a administração dos assuntos públicos a Ja‘far al-Muṣṣḥafī pois seu filho e sucessor presuntivo Hīshām II tinha apenas onze anos. Além das funções administrativas, cabia a Ja‘far al-Muṣṣḥafī garantir a ascensão do jovem príncipe e a sua continuidade no poder.

Ja‘far al-Muṣṣḥafī recebeu o apoio de um homem chamado Ibn Abū ‘Āmir, procedente de uma velha família árabe que possuía terras em Algeciras. Havia sido designado para cuidar das propriedades e das rendas do jovem califa. A partir desta posição Ibn Abū ‘Āmir, conseguiu, por meio de intrigas, ascender até que em 978, com o apoio do exército derrubou Ja‘far al-Muṣṣḥafī e se tornou *hājib*.

Durante os três anos seguintes tratou de fortalecer seu poder. Um de seus objetivos foi conseguir o apoio dos juristas. Outro foi reduzir a força política do jovem califa, distanciando-o dos contatos e das atividades que iriam prepará-lo para assumir de fato o controle do Estado.

Em 981 houve uma disputa entre Ibn Abū ‘Āmir e os militares que o haviam apoiado, representado por seu sogro, general Ġālib. Ibn Abū ‘Āmir o combateu com

tropas berberes trazidas da África e mercenários cristãos. A insurreição foi controlada e seu chefe morto. Em seu regresso triunfal a Córdoba, Ibn Abū ‘Āmir adotou o epíteto de *al-Manṣūr billāh* (“o vitorioso pela graça de Deus”). Com o passar do tempo conseguiu outros símbolos de soberania, entretanto teve o bom senso de não formular nenhuma pretensão à dignidade de califa.

O “reinado” de al-Manṣūr foi de grande atividade militar. O resultado deste esforço foi a extensão do território efetivamente dominado pelos muçulmanos e a soberania sobre os reinos cristãos.

Quando al-Manṣūr morreu em 1002, seu filho ‘Abd al-Mālik o sucedeu, obtendo do califa Ḥishām II a garantia de poderes iguais ao do pai. Durante seu “reinado” de seis anos, a posição dos muçulmanos em relação aos cristãos manteve-se igual, apesar de exigir cada vez mais cuidados com a segurança do califado. Mesmo sem chegar à estatura do pai pode-se considerá-lo um bom administrador.

O período de 1008 a 1031 é um dos mais trágicos da história de al-Andalus, sendo o período de uma sangrenta guerra civil. O califa Ḥishām II foi obrigado a abdicar em 1009. Nenhuma autoridade central foi capaz de manter a ordem no país. Apareceram sucessivamente líderes que, apoiados cada um em seu grupo de partidários (entre eles berberes e eslavos) tentavam sem sucesso estabelecer um governo central.

As turbulências terminaram em 1031, quando um conselho de notáveis decretou a abolição do califado e o estabelecimento de um conselho do Estado, que na verdade só governava a região de Córdoba. Neste ano as cidades mais importantes tinham um governante independente do de Córdoba. Esta situação fez com que o período que começa neste ano seja conhecida como a época dos reis de taifas (*mulūk at-tawā‘if*).

### 5.7.2 – Os reis de taifas (1009-91)

Ainda que até 1031 manteve-se uma aparência de califado, na realidade a ruptura da unidade de al-Andalus tinha começado em 1009. Logo que o governo central perdeu o controle da situação, os governadores locais tomaram o poder. Entre estes pequenos reinos as intrigas eram constantes gerando incessantes lutas entre eles. Os governantes não podiam confiar seus ministros nem nos membros de sua própria família.

Para os príncipes cristãos do norte da Península, a desintegração de al-Andalus constituiu-se numa grande oportunidade. No lugar de pagar tributos ao califa, passaram a cobrá-los das taifas. Afonso VI de Leão e Castela (1065-1109), conseguiu impor tributos forte ao reino de Sevilha. Quanto ao reino de Toledo rendeu-se a Afonso em 1085, nunca mais voltando para os muçulmanos, significando um passo decisivo para a Reconquista.

### 5.7.3 – A fundação do Estado almorávida: uma nova ‘aşabiyya

O estado almorávida tem sua origem num movimento religioso iniciado entre os nômades criadores de camelo, os şanhâjas que habitavam as estepes do Saara. Eles são os antepassados dos modernos tuaregues. Seu fundador foi o asceta marroquino ‘Abd Allâh Ibn Yāsīn, que após sua morte foi considerado um santo pelos místicos sufistas.

‘Abd Allâh Ibn Yāsīn havia atraído para sua causa a nobreza şanhâja e com sua ajuda converteu em muçulmanos rigorosos as tribos nômades do Saara. Tal expansão não se deu sem conflito, as tribos şanhâjas unificadas pelo movimento religioso se confrontaram com os zanâtas. Os almorávidas impuseram sua “guerra santa” e em consequência dela conquistaram todo o noroeste da África.

A expansão almorávida e o crescimento de seu poder explica-se em parte por terem conquistado regiões que estavam divididas numa multiplicidade de pequenos Estados. Mas o que realmente lhes deu poder foi a combinação entre religião e política, possibilitando a unidade entre as tribos.

A teoria de Ibn Khaldūn segundo a qual os nômades unificados graças a uma mensagem religiosa podem tornar-se fundadores de grandes impérios têm seu exemplo básico no Império almorávida.

#### 5.7.4 – Almorávidas e almôadas em al-Andalus

Afonso VI de Castela não deixou em paz seus vizinhos muçulmanos, impôs a guerra aos territórios de Zaragoza, Granada, Sevilha e Badajóz, exigindo de seus príncipes o pagamento de tributos. Finalmente em 1085 atacou de surpresa Toledo e a conquistou.

A queda de Toledo e seu significado para os andaluzes fizeram com que al-Mu‘tamid de Sevilha buscase a ajuda de Yūsuf ibn Tashfīn, governante do Estado almorávida do norte da África. Ibn Tashfīn atendendo ao pedido dos andaluzes cruzou o Estreito e em 1086 derrotou Afonso VI em Zalaca, perto de Badajóz. Com a vitória sobre os cristãos os almorávidas retornaram à África.

Apesar da importância da vitória de Zalaca sobre Afonso VI, a situação geral dos andaluzes não havia se modificado, a pressão dos cristãos só fazia aumentar, o que exigiu que os almorávidas fossem novamente chamados. Assim, na primavera de 1090 desembarcaram pela segunda vez em Algeciras, sitiando por vários meses Aledo.

Durante o sitio a Aledo, Ibn Tashfīn comprovou que na maioria dos pequenos reinos de al-Andalus estavam nas mãos de uma frágil aristocracia, os quais, ainda que muçulmanos, não estavam intimamente ligados à religião, já estavam contaminados pela moleza e pelo luxo. O interesse geral dos andaluzes e seus interesses expansionistas exigiam que os almorávidas unificassem os reinos muçulmanos da Península.

Ibn Tashfīn começou a pôr em prática sua ocupação por Granada (1090), seguida por Córdoba (1091), Badajóz (1094), Valencia (1102) e Saragoça (1110). Assim como uma grande quantidade de pequenos reinos que se encontravam em torno destes outros maiores.

O poder desta dinastia berbere não permaneceu por muito tempo em seu auge. Os oficiais e soldados ficaram deslumbrados com o refinamento da cultura de al-Andalus, que superava em muito a cultura das estepes. Isso abriu caminho para a corrupção dos costumes e a debilitação da moral. Cada um deles começou a antepor seus interesses pessoais sobre os do Estado, o que fez com que perdessem o controle sobre seus subordinados.

A decadência começou em 1118, com a conquista de Saragoça por Afonso I de Aragão (o Batalhador) e expedições militares no sul do país a partir de 1125. Afonso VII de Castela levou a cabo expedições na mesma região em 1133. Finalmente, a oposição popular culminou em rebeliões em 1144 e 1145, ajudando a colocar um fim no domínio almorávida em al-Andalus.

Após o fim do poder almorávida em 1145, se produziu um período de grande confusão chamado de “segundo período de taifas”, decorrentes da ruptura do Estado almorávida na Península em pequenos reinos da mesma forma como havia se passado na queda do califado omíada de Córdoba. Al-Andalus só seria reunificada com a conquista dos almôadas em 1170.

## CONCLUSÃO

**S**e o projeto de Ibn Khaldūn era totalizante e visava instaurar uma certa racionalidade na historiografia muçulmana, que ao seu ver primava pela falta de método, nem por isso ele conseguiu fugir da instabilidade da sociedade que estudava. Da mesma forma que a interação entre a política dos governantes e as orientações políticas dos principais grupos sociais que constituíram o ponto chave dos processos de transformação dentro dos impérios, esta mesma interação foi o que provocou a aparição das condições que facilitariam sua queda.

Podemos dividir essa interação em aspectos internos e aspectos externos. Entre os internos está a natureza dos objetivos do soberano, que no Magreb estavam voltados a interesses expansionistas e militares. Paralelamente, os processos naturais de transformação e de desintegração se puseram em movimento pelas políticas que o soberano implementava para a realização de seus objetivos e seu conseqüente reflexo nos diferentes extratos sociais. Não podemos nos esquecer da alternância no poder de tais extratos como resultado da evolução interna sofrida pela economia, religião e política, considerando, logicamente, a forma como se enfrentava a evolução das diferentes crises internas e externas. Entre os fatores externos, mencionaremos os movimentos demográficos, as conquistas dos povos nômades, as flutuações econômicas e o grau de heterogeneidade étnica da sociedade almôada.

Um outro aspecto a ser levado em consideração é que quando uma civilização perece é inevitável constatar que em num dado momento, ela entra em conflito com os valores fundadores de seu desenvolvimento. O mérito dos primeiros doutores da lei muçulmana, por exemplo, foi encarnado por sua capacidade de integrar o mundo que os rodeava a um novo sistema de valores (a religião muçulmana). Se o direito muçulmano pôde ser adaptado sobre amplas áreas do território, é porque os legisladores muçulmanos se adaptaram (e impuseram) um novo sistema, o qual

respondia à demanda daquela sociedade. A mudança é o fator determinante na origem de todas as civilizações.

Ante às crises morais devidas às mudanças sociais, o conservadorismo é míope em seus diagnósticos: o problema não provém somente do fato das regras terem se tornado inadequadas, mas também do afastamento do sistema “virtuoso” dos antigos. Assim, para Ibn Khaldūn a virtude dos antigos não residia na norma, mas sim na adequação de seus fundamentos ao seu conteúdo e às necessidades dos crentes.

Com o passar do tempo, o poder, a riqueza e o luxo corromperam a antiga coesão tribal baseada nos laços de sangue pelos laços “contratuais” que independiam do nível de parentesco. As dinastias nada fazem para acompanhar as mudanças inerentes à natureza do mundo. Nosso autor entende que como todas as coisas mudam inexoravelmente, os impérios que não mudam entram em decadência.

Para Lacoste este ciclo vicioso que conduz à decadência poderia ser quebrado se o soberano pudesse realmente se apoiar sobre uma população urbana, mas na África do Norte, estas populações não constituíam uma força política sólida. É o que de fato Ibn Khaldūn condena nos cidadãos por pensarem apenas em seu bem-estar<sup>131</sup>.

Assim, não podemos condenar os nômades por sua capacidade destruidora, que por sinal refere-se à ascensão de um império, mas à fraqueza e imobilismo dos cidadãos. Ele tem a convicção que a decadência dos impérios não são acidentais mas previsíveis e inevitáveis. As causas que a provocaram antes são as mesmas para o presente e para o futuro.

Ele teve um verdadeiro ideal político: o estabelecimento de Estados estáveis e bem organizados, entretanto, durante sua vida política viu os Estados do Magreb cair

---

131 Lacoste, op. cit., p. 162.

em decadência. A nostalgia do período almorávida e almôada que unificaram e trouxeram ordem ao Magreb e em al-Andalus era inevitável.

Para Ibn Khaldūn, a característica curta dos reinos do Magreb contrastava com a longevidade dos impérios da Antigüidade. Além disso, no próprio Islã, a idéia do califado reforçava a noção de estabilidade dos impérios. Assim, a incapacidade das populações da cidade em apoiar seu soberano é o nó do problema.

É um erro anacrônico pensar que a concepção cíclica de história é uma negação do pensamento científico histórico, na medida que o ciclo poderia impedir os descobrimentos das causas do passado real. Ibn Khaldūn descreveu um período histórico que é objetivamente caracterizado pela repetição de tentativas de centralização monárquica e por sua decadência após um breve período de estabilidade. Esta repetição de fato existiu: os impérios nasciam e morriam.

Isso não significa que Ibn Khaldūn procurou justificar sua concepção cíclica da história num todo absoluto e amorfo. Ele tentou na realidade explicar um complexo de acontecimentos confusos, nos quais procurou as causas e conseguiu num esquema de evolução cíclica que corresponde a uma generalização objetiva dos fatos que são reproduzidos muitas vezes. A decadência que ele descreve no ciclo não se refere à civilização árabe-muçulmana, mas ao grupo que criou o império.

Concluimos este trabalho cientes de que o caráter fragmentário do discurso histórico faz com que não possamos dar uma conclusão geral isolada da leitura atenta do caminho percorrido por Ibn Khaldūn. Elas são inerentes à tentativa de desvendar os aspectos essenciais para a reflexão historiográfica. Para tanto é necessário compreender a evolução ocorrida na leitura dos Prolegômenos. Uma obra histórica é um produto humano sujeito às suas experiências pessoais e ao ambiente no qual veio ao mundo, estar atento às mudanças que o tempo impõe é criar a cada nova leitura um novo saber.

## BIBLIOGRAFIA

Fontes básicas:

- IBN KHALDUN. *Muqaddima kitāb al-‘ibar wa dīwān al-mubtada’ wa l-khabar fī ayyān al-‘Arab wa l-‘Ajam wa l-Barbar wa man ‘Āsarahun min dhawī al-Sultān al-Akhbar.*
- IBN KHALDŪN, *Discours sur l’Histoire universelle; Al-Muqaddima.* Traduit de l’arabe, présenté et annoté par Vincent Monteil. Beyrouth, 1967-1968 (Commission Libanaise pour la Traduction des Chefs-d’Oeuvre).
- IBN KHALDUN, *Os Prolegômenos ou Filosofia Social.* Tradução integral e direta do árabe por José Khoury e Angelina B. Khoury. São Paulo, Comercial Safady, 3 vols, 1958.
- ABDESSELEM, Ahmed. *Ibn Jaldūn y sus lectores.* México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- ADAL, Youmna A. *Sufism in Ibn Khaldun; an annotated translation of the ‘Shifa al-sa’.* Indiana (USA), Indiana University, 1989. Tese de Doutorado apresentada à Coordenação de Pós-Graduação em Filosofia.
- ARIÈS, Rachel. *El reino nasri de Granada (1232-1492).* Madrid, Mapfre, 1992.
- ARKOUN, Mohammed. *Pour une critique de la raison islamique.* Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.
- ARNOLD, Thomas Walker. *Legado del Islam.* Madrid, Pegaso, 3.<sup>a</sup> ed., 1958.
- AZMEH, Aziz (al-). *Ibn Khaldūn; an essay in reinterpretation.* London, Frank Cass, 1982.
- BAUSANI, Alessandro. *El Islam en su cultura.* México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BERQUE, Jacques. *Les arabes.* Paris, Sindbad, 1973.

- BLOCH, Marc. *Introdução à história*. Lisboa, Europa-América, 1965.
- BOUCHOUAREB, Elisabeth Mérad. Ibn-Khaldoun: origine et décadence des Etats. *Revue historique de droit français et étranger*, Paris, 71: 585-593 (confirmar!) outubro-dezembro de 1993.
- BRAUDEL, Fernand. *El Mediterraneo y el mundo mediterraneo en la época de Felipe II*. México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
- BROCKELMANN, Carl. *Histoire des peuples et des états islamiques depuis les origines jusqu'à nos jours*. Paris, Payot, 1949.
- BURCKHARDT, Titus. *La civilización hispano-árabe*. Madrid, Alianza, 1977.
- BURKE, Peter (org.). *A escrita da história; novas perspectivas*. Ed. Unesp, São Paulo, 1992.
- CAHEN, Claude. *El Islam; desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*. Madrid, siglo XXI, 1972.
- CARRA DE VAUX (Barón). *Penseurs de l'Islam*. Paris, Librairie Paul Geuthner, 1984.
- CHATELET, François. *La naissance de l'histoire; la formation de la pensée historique en Grèce*. Paris, Minuit, 1962.
- CIPOLLA, Carlo M. (org.). *La decadencia económica de los imperios*. Madrid, Alianza, 1989.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *La filosofía árabe*. Madrid, Revista de Occidente, 1963.
- DOSTAL, Walter. The evolution of Bedouin life. In: *L'Antica società beduina*. Roma, Intituti di studi Orientali-Università, 1959. p. 11-34.
- DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens; do amor e outros ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- ENCICLOPEDIA Internacional de las Ciencias Sociales
- FAKKRY, Majid. *Histoire de la Philosophie Islamique*. Paris, Editions du Cerf, 1989.

- FISCHEL, Walter J. Ibn Khaldūn's use of historical sources. *Studia Islamica*. (cidade?), 14: 109-19, 1961.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 1989.
- LE GOFF, Jacques. Decadência. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa, Imprensa Nacional, volume. I. p. 393-424.
- GRUNENBAUM, Gustave E. von. *Medieval islam: a study in cultural orientation*. Chicago, University of Chicago Press.
- HIMMICH, Salem. El pensamiento innovador de Ibn Jaldūn: su recepción en Occidente. In: *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo; el papel de la traducción*. Cuenca, Ed. de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997. p. 209-23.
- HITTI, Philip K. *Os árabes*. São Paulo, Nacional, 1948.
- HOBSBAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- HODDER, Ian. *Interpretación en arqueología: corrientes actuales*. Barcelona, Ed. Crítica, 1988.
- HOURANI, Albert H. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- HUIZINGA, Joahan. *Le déclin du Moyen Age*. Paris, Payot, 1961.
- ISSAWI, Charles. *An Arab philosophy of history: selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)*. London, John Murray, 1963, c. 1950.
- JABBUR, Jibrail S. *The Bedouins and the desert*. State University of New York Press, Albany, 1995
- JABRI, Mohammed Abed (al-). *Introduction à la critique de la raison arabe*. Paris, La Découverte, c. 1994, 1995.
- LABICA, Georges. *Le rationalisme d'Ibn Khaldoun; extraits de la Muqaddima*. Alger, Hachette, 1965.

- LACOSTE, Yves. *Ibn Khaldoun; naissance de l'Histoire, passé du tiers monde*. Paris, La Découverte, 1998.
- LAHBABI, Mohamed-Aziz. *Ibn Khaldun*. Paris, Seghers, 1968.
- LAROUÏ, Abdallah. *Islam et Histoire; essai d'épistémologie*. Paris, Flammarion, 1999.
- LE GOFF, Jacques (org.). *A história nova*. São Paulo, Martins Fontes, 1990.
- LÉVI-PROVENÇAL, Evariste. *Islam d'Occident; études d'histoire médiévale*. Paris, G. P. Maisonneuve, 1948.
- \_\_\_\_\_. *La civilisation arabe en Espagne*. Paris, G. P. Maisonneuve, 1948.
- LEWIS, Bernard. *Os árabes na História*. Lisboa, Estampa, 1982.
- MAZZARINO, Santo. *O fim do mundo antigo*. São Paulo. Martins Fontes, 1991.
- MEULEMAN, Johan H. Tradition et nouveauté dans la Muqaddimah d'Ibn Khaldūn: une analyse de sa conception causale. *Miscelanea Arabica et Islamica*. (ver novamente se se trata duma revista ou um livro com vários autores!!)
- MIQUEL, André. *O islame e sua civilização; século VII-XX*. Rio de Janeiro, Cosmos, 1971.
- MOJUTAN, B. A. Ibn Khaldūn and his cycle of fatalism: a critique. *Studia Islamica*. 53: 93-108, julho de 1981.
- NASSAR, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*. México, Fondo de Cultura Económico, 1980.
- NASSÉ, Henri. *L'Islam*. Paris. Albert Colin, 2.<sup>a</sup> ed., 1937.
- NICHOLSON, Reynold A. *The mystics of Islam*. London, Routledge and K. Paul, 1963.
- PASTOR DE TOGNERI, Reyna. *Del Islam al Cristianismo: en las fronteras de dos formaciones económico-sociales*. Barcelona, Península, 2.<sup>a</sup> ed., 1985.

- POMIAN, K. Ciclo. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa, Imprensa Nacional, volume XXIX, p.107-163.
- ROSENTHAL, Erwin I. J. *El pensamiento político del Islam medieval*. Madrid, Revista de Occidente, 1967.
- SAADÉ, Ignacio. La religión como factor de civilización en los “Prolegómenos” de Ibn Jaldūn. *Al-Andalus*, Madrid, 31 (1 y 2): 155-183, 1966.
- SAUVAGET, J. *Introduction à l’histoire de l’Orient musulman*. Paris, Maisonneuve, 1961.
- SHATZMILLER, Maya. *L’historiographie mérinide; Ibn Khaldūn et ses contemporains*. Leiden, E. J. Brill, 1982.
- SOURDEL, Dominique. *Civilisation de l’Islam classique*. Paris, Arthaud, 1968.
- TERRASSE, Henri. *Histoire du Maroc; des origines a l’établissement du protectorat français*. Casablanca, Atlantides, 1949.
- THE ENCYCLOPEDIA of Islam
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Brasília, Ed. UnB, 1982.
- WATT, W. Montgomery. *Historia de la España islámica*. Madrid, Alianza, 2.<sup>a</sup> ed., 1974.
- WOLFSON, Harry A. Ibn Khaldūn on attributes and predestination. *Speculum*. Cambridge, Massachusetts, 34: 585-97, janeiro de 1959.