

## ASPECTOS SOBRE O PODER E A CIVILIDADE NA NARRATIVA HISTÓRICA DA *MUQADDIMAH* DE IBN KHALDUN (1332-1406)

Elaine Cristina Senko\*

### RESUMO

*Ibn Khaldun (1332-1406) em sua obra Muqaddimah demonstra como a sociedade de sua época, no Magreb medieval, necessitava de um resgate de exemplos de poder situados no passado, o que o conduz a conferir destaque especial à figura do califa Harun Al-Rashid (763-809). Por meio de uma crítica historiográfica desvendamos a tentativa de Ibn Khaldun em demonstrar aos homens de poder de seu próprio tempo um comportamento ideal dentro das cidades. Destarte, apontamos a proposta de Ibn Khaldun em tentar expor um ideal de poder ao lado da manutenção da civilidade na sociedade dos homens. Portanto, Ibn Khaldun busca a união da comunidade islâmica em um momento de desagregação.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Civilidade. Harun Al-Rashid. Ibn Khaldun. Muqaddimah.*

O erudito muçulmano Ibn Khaldun (1332-1406) teve grande e decisiva contribuição para o desenvolvimento dos estudos históricos no século XIV, atuando como defensor da crítica e da busca pela verdade no que se refere à análise das sociedades no tempo (SOLA, 2006, p. 30-39). Foi em sua obra *Muqaddimah* que ele estabeleceu os princípios de sua metodologia historiográfica, constituindo uma proposta de investigação sobre o passado de cunho essencialmente racional. De fato, Khaldun dedicou vários anos de sua vida, entre seus diversos cargos na política, à escrita e aperfeiçoamento

---

\* Mestre e doutoranda em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: elainesenko@yahoo.com.br.

de seu trabalho. Todo esse esforço, claro, inferiu grande notoriedade à sua pessoa, sempre requisitado, seja em ambientes cristãos ou muçulmanos, para se tornar “conselheiro” de homens de grande poder (LÉON FLORIDO, 2005, p. 51-77). Mas, no que o pensamento de Khaldun interessava aos políticos de seu tempo? Khaldun atribuiu ao conhecimento histórico uma importância singular, em grande parte seguindo o pensamento clássico grego, reafirmando seu valor enquanto fornecedor de exemplos sobre o que se deve ou não realizar frente às circunstâncias vividas pelos homens em seu presente.<sup>1</sup> Perspectiva, aliás, considerada atraente para os políticos de seu tempo, todos preocupados em garantir a estabilidade de seu poder (*muluk*). Esses mesmos governantes do presente não deixariam também de se espelhar nos grandes exemplos de liderança do passado. Dentre esses modelos, figura o califa Harun Al-Rashid (763-809), personagem histórico que ocupa lugar de destaque na narrativa construída por Ibn Khaldun.<sup>2</sup> Na época de Khaldun – o século XIV – a adoção da figura de Harun Al-Rashid como modelo de comportamento político comportava uma certa dose de surpresa e originalidade: eram então correntes narrativas historiográficas que ressaltavam aspectos relacionados à vida deste califa que desqualificavam sua imagem enquanto governante.

Khaldun, um pronto defensor de Harun Al-Rashid, considerava tais narrativas errôneas e arbitrárias e empenhou-se, com sua obra, em afastar qualquer ideia pejorativa sobre o califa em questão, empregando para tal sua investigação historiográfica. Nesse sentido, o presente estudo encaminha uma análise e reflexão sobre as características da argumentação utilizada por Khaldun, buscando entrever os principais aspectos de seu modelo de escrita da história e de sua proposta de governante ideal. Sabemos que Al-Rashid subiu ao trono califal em 786 e confiou poderes quase ilimitados, primeiramente, ao vizir barkamida Iahya Ibn Khalid e, depois, ao filho deste, Jafar. O governo de

---

<sup>1</sup> Ibn Khaldun adotou pensamentos clássicos em sua obra, dialogou de forma crítica com renomados mestres da *falsafá* (a filosofia árabe) e apresentou a importância da jurisprudência. Nesse sentido, verifica-se uma marcante influência clássica em sua *Muqaddimah*, pois, deve-se lembrar, os islâmicos no medievo se denominavam herdeiros da cultura clássica por traduzirem e reelaborarem o pensamento dos antigos em diversas áreas como a lógica, a matemática, a guerra, a geometria, a medicina, o estudo dos climas e a geografia.

<sup>2</sup> Em nossa análise sobre a narrativa de Khaldun a respeito das ações de Harun Al-Rashid levaremos em conta as reflexões de Paul Ricoeur: “Seria de desejar que se pudesse dar início a uma meditação sobre a verdade por uma celebração da unidade: a verdade não se contradiz, a mentira é legião; a verdade congrega os homens, a mentira os dispersa e põe em conflito. [...] Desejaria mostrar que esse esforço de redução dos planos ou *ordens* de verdade, não é mero exercício escolar, mas corresponde a um movimento histórico de dispersão; [...] é pelo processo histórico que o problema da verdade diz respeito ao próprio movimento de nossa civilização e se presta a uma sociologia do conhecimento” (RICOEUR, 1968, p. 167).

Al-Rashid marcou o apogeu da dinastia abássida e teve como símbolo de poder a construção da cidade de Bagdá. Os acontecimentos analisados por Khaldun versam sobre como Harun Al-Rashid tomou o poder dos barkamidas de origem persa e sobre a aventura de Abassa, irmã de Rashid, com Jafar – cliente e liberto do califa. Diante das percepções negativas e difamantes que Khaldun conhecia a respeito da figura do califa e de sua irmã, ele procurou demonstrar, em sua crítica dessa fábula, que tanto Abassa quanto Rashid deveriam ser vistos como pessoas honestas, ou seja, pessoas que não decairiam no desregramento social. É para os barkamidas, realçados como conspiradores e movidos pelo desejo de usurpação, que Khaldun reserva suas apreciações mais negativas.

Para Khaldun, o califa Harun Al-Rashid e o seu filho Al-Mamum eram tidos como exemplos máximos da figura do homem de poder (os mais nobres seriam os que descendiam do Profeta Muhammad). É provável que tal pensamento de Khaldun fosse um reflexo da situação política vivida em sua própria época, quando o poder islâmico se encontrava pulverizado entre muitos sultanatos efêmeros no Norte de África e Granada. Para o califa Rashid, conforme Khaldun, era também importante a manutenção da rudeza da vida nômade e sua simplicidade, pois, desta forma, permaneceriam intactos os costumes e a força do poder Abássida. A narrativa de Khaldun a respeito das relações entre a irmã de Rashid e Jafar inicia-se com um resumo do episódio construído a partir de referências recolhidas entre outros historiadores:

Entre as anedotas suspeitas acolhidas pelos historiadores, inclui-se o que todos contam dos motivos que levaram Harun Ar-Rachid a abater o poderio dos Barkamidas. Quero me referir à aventura de Abbassa, irmã de Ar-Rachid, com Jafar filho de Iahya, filho de Khalid, cliente e liberto do califa. Pretendem os cronistas que Ar-Rachid, tendo por Jafar e por Abbassa uma grande afeição por serem seus companheiros nas bacanais, consentiu contratassem casamento um com outro, com o fim de poder tê-los reunidos em sua sociedade, mas os proibiu de se encontrarem a sós. Abbassa, apaixonando-se por Jafar, chegou a vê-lo em particular, sem lhe fazer saber quem era. Jafar, num momento de embriaguez, ao que se diz, teve relações com a princesa e ela ficou grávida. Por via das intrigas, o fato chegou aos ouvidos de Ar-Rachid, que se deixou tomar de cólera excessiva (KHALDUN, 1958, p. 32)

Esta forma de apresentação dos eventos aponta para uma situação que exigiria de Harun Al-Rashid uma deliberação frente a um problema, pois a

princesa Abbassa não poderia ter se envolvido com o vizir Jafar, este de família barkamida. Mas Khaldun, após tal relato, aponta as fragilidades desta narrativa, tal como estabelecida pelos historiadores anteriores:

A nós repugna atribuir tamanho desregramento a uma princesa por tantos títulos merecedora de consideração, deslize este incompatível com a religião, a nobreza de origem, a posição privilegiada de Abbassa, nascida do sangue de Abdallah, filho de Abbas. Com efeito, era separada de Abdallah por apenas quatro personagens que foram, depois dele, os mais nobres sustentáculos da fé, e os chefes da religião. Abbassa era filha de Muhammad, dito Al-Mahdi, filho de Abdallah Abu Jafar Al-Mansur, filho de Muhammad As-Sajad, filho de Ali, o pai dos califas Abassidas, filho de Abdallah, chamado o intérprete do *Alcorão*, filho de Abbas, tio paterno do Profeta (KHALDUN, 1958, p. 32-33).

Khaldun rejeita a narrativa inicial com o argumento da nobreza da família abássida de Bagdá, da qual Harun Al-Rashid era um dos membros.<sup>3</sup> Como vimos, Khaldun traça a genealogia de Abbassa até Abbas, o tio paterno do Profeta Muhammad, para confirmar a integridade da família de Harun e Abbassa. Na sequência Khaldun complementa:

Era [Abbassa], pois, filha de califa e irmã de califa; era rodeada de todos os lados pela pompa de um trono augusto; nela se refletiam o brilho do vicariato profético, a glória dos Companheiros e dos tios do Profeta de Deus, do imamato da religião, da luz da revelação e das visitas dos Anjos (a Muhammad). Muito próxima, por seu nascimento, de um século em que imperavam ainda todas as virtudes características da vida pastoral dos árabes e toda a simplicidade primitiva da religião, esta princesa vivia afastada dos hábitos de luxo e das tentações da luxúria. Onde procurar o pudor e a castidade, se estas faltam a Abbassa? Onde a pureza e a virtude se desterradas de sua casa? Como teria ela consentido em ligar seu sangue ao sangue de Jafar, filho de Iahya, e a manchar sua pureza e a nobreza de seu sangue árabe, unindo-se a um cliente de raça estrangeira, cujo avô,

<sup>3</sup> Na literatura, em particular no livro das *Mil e uma noites*, o personagem Harun Al-Rashid é uma constante. Sobre o assunto, ver Jarouche (2006). Devemos lembrar que no século XIV, sob a dinastia mameluca, ocorreu a reunião dos contos – de origem persa, indiana, árabe – que compõem *As Mil e uma noites*. Segundo o professor Mamede Mustafa Jarouche: “Como qualquer outra obra, o *Livro das mil e uma noites* tem uma história, embora controversa pela exiguidade dos dados que nos chegaram até hoje, e é fruto dos decoros das épocas em que foi elaborado ou reelaborado. Convencionalmente supõe-se [...] que o livro deriva de uma matriz iraquiana, algo como o primeiro estágio, pode-se dizer assim, da redação independente em árabe de uma obra de remota origem persa [...] A reelaboração que chegou completa aos dias de hoje remonta, como já se disse, ao período entre a segunda metade do século VII H./XIII d.C. e a primeira metade do século VIII H./XIV d.C., quando o Estado mameluco abrangia as terras da Síria e do Egito. Fundamentada na análise dos manuscritos, parte da crítica desenvolveu a hipótese da existência de dois ramos dessa reelaboração, o sírio e o egípcio, este último por sua vez subdividido em antigo e tardio” (JAROUCHE, 2006, p. 11-12).

um persa, tinha sido escravo e cliente vivendo debaixo da autoridade do avô dela, avô este que era um dos tios do Profeta e um dos mais nobres personagens dos Coraix? Em suma, Jafar e seus filhos devem sua fortuna unicamente a boa estrela dos Abássidas que os elegeram seus favorecidos e depositários de sua confiança. Como admitir, pois, que Ar-Rachid, dotado de carácter elevado e de uma legítima soberba, tivesse consentido em dar sua irmã em casamento a um cliente persa? (KHALDUN, 1958, p. 33).

Assim, pela análise de Khaldun, a excelência da linhagem da princesa Abbassa era um indicativo do erro dos narradores anteriores, já que pessoas cujas famílias apresentavam ligação com o Profeta e seus Companheiros não seriam capazes de cometer erros como os atribuídos à princesa. Abbassa tinha virtudes a zelar, não se entregaria ao luxo que corrompe e, segundo Khaldun, não se envolveria com um barkamida. O argumento utilizado por Khaldun para refutar as visões críticas ao comportamento de Abbassa implica uma visão negativa dos barkamidas: relacionar-se com um barkamida significa agir de forma insensata (“manchar a pureza e nobreza do sangue árabe”), erro que uma princesa, irmã de um poderoso califa, jamais cometeria. Com sua autoridade, o historiador tunisino pretende demonstrar que esse episódio não passa de uma mentira e que a família Abássida manteve sua posição sempre ligada aos seus importantes antepassados. A desconfiança de Khaldun pelos barkamidas é ainda justificada nos seguintes termos:

A verdadeira causa da derrocada dos barkamidas se prende ao procedimento destes quando no poder. Abarcando toda a autoridade, reservaram inteiramente para si todas as rendas públicas, a ponto de Ar-Rachid, o califa, se ver reduzido, em certas ocasiões, a pedir alguma soma pouco considerável, sem poder obtê-la. Tiraram-lhe o exercício de seus direitos. Possuíam o poder em comum, de modo que ele não era mais senhor da administração de seu império. A influência dos barmaki tornou-se enorme, e a sua fama estendeu-se até muito longe. As dignidades do império, todos os empregos administrativos, os cargos de vizir, de ministro, de comandante militar, de mordomo, os grandes postos de espada e de pena, eram ocupados por altos funcionários escolhidos no meio dos filhos dos Barkamidas ou de suas criaturas, sendo afastada qualquer outra pessoa. [...] Todo este poder que desfrutavam era consequência do crédito granjeado outrora pelo pai da família barmaki junto a Ar-Rachid, cujos negócios tinha conduzido, quando Harun era ainda príncipe herdeiro e, mais tarde, quando califa. Foi sob a guarda do velho barkamida que Ar-Rachid cresceu e debaixo

de suas asas passou a mocidade. Tal era a ascendência que [Yahya Ibn Khalid] exercia sobre o monarca que este, mesmo quando califa, chamava-o de “pai”. (KHALDUN, 1958, p. 34-35)

Segundo a observação khalduniana, a família barkamida controlava de fato o poder Abássida e ostentava um prestígio único. A influência dos barkamidas teria ultrapassado a confiança do califa: eles decidiam politicamente e recebiam benefícios que aumentavam o tamanho de suas riquezas. No entanto, de acordo com Khaldun, isso tudo iria mudar:

A tudo isso vieram-se acrescentar, no espírito do soberano [Harun Al-Rashid], as sugestões filhas da inveja, o despeito de se ver posto em tutela, o amor próprio ferido, sem esquecer o ódio contido que os barmakis lhe haviam já antes inspirado, por pequenos traços de presunção, imperceptíveis no começo, mas, que pela perseverança destes homens em não mudar de procedimento tão melindroso, tornaram-se afinal atos da mais grave desobediência (KHALDUN, 1958, p. 36).

Por causa da insolência da família barkamida, da presunção de Jafar, exibida quando tomava decisões que não cabiam à sua posição, chegando até mesmo a contrariar deliberações do próprio Al-Rashid, a ela foi imposto um fim exemplar e cruel. Al-Rashid expulsou os barkamidas de seus postos e deliberou por suas mortes exemplares, entre elas a de Jafar. Khaldun, ao expor sua análise a respeito da queda dos barkamidas, destacou não a violência de Al-Rashid, mas, ao contrário, exaltou sua figura como digno e nobre (*charaf*). Para vincular a imagem de Al-Rashid com a de um califa ideal, Khaldun defendeu o comportamento do príncipe, qualificado de “virtuoso” e, desta forma, se contrapôs às narrativas anteriores, que afirmavam que o citado califa se entregava ao vinho e se embriagava em prazeres deliberadamente:

Livre-nos Deus de acreditar em semelhantes imputações contra este príncipe! Como pode um fato desta natureza conciliar-se com o que se sabe do carácter de Ar-Rachid, de sua exatidão em cumprir com todos os deveres da religião, do procedimento exemplar que lhe impunha a dignidade suprema do califado, do esmero com que escolhia o convívio dos homens distintos, do seu saber e de suas virtudes, da alta moralidade de seus colóquios com Al-Fadl Ibn Eiâd [ilustre sufi], Ibn As-Sammak [pregador de ciência e piedade] e Al-Omari [neto do califa Omar e tradicionalista], de sua correspondência com Sufian [célebre

tradicionalista e jurisconsulto], das lágrimas que vertia ao ouvir-lhe as exortações, das preces que dirigia ao céu quando na Meca cumpria a Volta Ritual da Caaba; de sua pontualidade em fazer as orações nas horas canônicas e da ânsia de ver apontar a aurora para estar pronto para a oração? [...] Além disto, possuía o príncipe um grande cabedal de intrusão e de simplicidade de costumes, porque era pouco o tempo que o separava de seu avô, Abu Jafar Al-Mansur, que morreu quando Al-Rachid era já adolescente. [...] Ora, é sabido como Ar-Rachid e seus pais eram cuidadosos em evitar atos que pudessem parecer censuráveis aos olhos da religião e do mundo; ele tinha formado seu carácter esmerando-se em todos os hábitos de honestidade, em todas as qualidades apreciadas, em todos os nobres impulsos do espírito árabe (KHALDUN, 1958, p. 38-41).

Nesse momento Khaldun apresenta um leque de virtudes que o califa ideal, nesse caso Harun Al-Rashid, deveria certamente possuir. Dentre elas, sua exatidão no cumprimento dos deveres religiosos, sua fé, educação e experiência militar, características faziam do califa o mais bem preparado homem daquela sociedade. Consequentemente, todas as informações pejorativas sobre o caráter do califa deveriam ser desacreditadas. De fato, a argumentação de Khaldun vem no sentido de realçar a virtuosidade exemplar de Al-Rashid, tornando-o um modelo digno da maior atenção. Novamente percebemos uma das estratégias de inteligibilidade do discurso histórico empregadas por Khaldun, as quais remontam à antiguidade clássica grega: apresentar exemplos de comportamentos e ações retirados do passado a serem observados, de forma crítica ou elogiosa, em seu tempo. Na sequência da narrativa verificamos como o historiador muçulmano atua no sentido da defesa do califa, rebatendo os argumentos que buscavam denegrir a sua imagem:

O que Ar-Rachid usava como bebida, não era senão o nebid feito de tâmaras, no que seguia a doutrina corrente dos legistas do Iraque (os hanefitas). São de sobra conhecidas as decisões que os doutores desta escola deixaram sobre a matéria. Quanto ao vinho puro extraído da uva, não se pode lançar sobre este príncipe a pecha de o usar. Ar-Rachid não era homem de cometer um pecado que se reveste da maior gravidade aos olhos dos doutores do Islame. Aliás, todos os membros desta família estavam ao abrigo da corrupção, que nasce da prodigalidade; eles evitaram, com cuidado, o luxo no vestiário, no adorno e na mesa, conservando sempre a rudeza da vida nômade e não se afastando da simplicidade religiosa dos primitivos tempos. Não é, pois, lícito crer que eles, passando os limites do permitido, se entregassem à prevaricação

e descambassem em escândalos; Tabari, Maçudi e outros historiadores são concordes em que os califas que precederam Ar-Rachid, tanto os da Dinastia Omaiya como os da família de Al-Abbas, não usavam, ao montarem a cavalo, senão muito pequenos adornos de prata que lhes enfeitavam os cinturões, as espadas, os freios e as selas. Acrescentam os ditos historiadores que Al-Mutaz, filho de Al-Mutawaqil, oitavo sucessor de Al-Rachid, foi o primeiro califa que se serviu de guarnições de ouro. Se tal era seu uso constante no que diz respeito ao vestuário, pode-se crer que a mesma simplicidade reinava em relação às bebidas. Resta uma última consideração, que torna mais evidente a verdade que se acaba de dizer. É a que ressalta do carácter de todas as dinastias durante seu primeiro estágio social, período em que elas conservam ainda intactos os costumes e a índole austera da vida nômade (KHALDUN, 1958, p. 42-43).

Na perspectiva e argumentação de Khaldun, Al-Rashid manteve a rudeza dos costumes e não se deixou levar pelo vinho e pela luxúria, ensinando isso ao seu filho Al-Mamun. Seguiria, nesse sentido, o modelo de comportamento inerente ao próprio Profeta. Ademais, Khaldun, desta vez, deu créditos positivos a Tabari e Maçudi, postura que não se repete no tratamento de outros temas, visando justamente legitimar a imagem de Al-Rashid e indicando que esses historiadores não divergiam a respeito das virtudes dos califas anteriores, que sempre seguiram a tradição islâmica. No século XIV, o sábio sultão egípcio, Malik Al-Barquq (governo de 1383-1399), seria o governante mais próximo deste modelo e, por isso, ele poderia ser considerado, por Khaldun, um novo Harun Al-Rashid, ainda que não fosse califa, pois tinha em si a “dignidade” e a “nobreza” que nascem da “civilização” (*umran*). Ibn Khaldun conheceu Barquq em 1382, quando decidiu realizar sua peregrinação até Meca, seguindo a partir de Túnis até o Egito. Quando estava fazendo seus preparativos para a peregrinação, passou por Alexandria, onde foi interceptado a mando do sultão dos mamelucos, Barquq, e teve que seguir imediatamente para o Cairo. No Cairo, Khaldun foi indicado por Barquq para ser o professor de jurisprudência malikita da Universidade de Al-Azhar, mestre no Colégio d’Alcamha e Grande Cádi malikita do Cairo. Desta forma, foi esse sultão que patrocinou o desenvolvimento intelectual de Ibn Khaldun, o que lhe rendeu diversos elogios por parte do historiador tunisino. Lembremos que Barquq foi o iniciador da dinastia mameluca circasiana legitimada por seu exército. A nobreza (*charaf*) seria alcançada pelas virtudes da conquista, pela legitimação por parte do exército e pela defesa da religião, e seria transmitida pelas gerações da dinastia em que



o espírito de grupo deve estar vivo. Isso explica a crítica de Khaldun quanto à interferência do barkamida Jafar no governo muçulmano de Harun Al-Rashid: para Khaldun, o parentesco é o elemento essencial do espírito de grupo para se alçar à nobreza na cidade, pois a *charafe* e a ilustração são elementos fugazes se não bem administradas pelo poder.

A imagem ideal do soberano está aliada, na perspectiva khalduniana, com o conceito de civilização. Khaldun, na *Muqaddimah*, reflete sobre seu próprio tempo a partir do conceito de civilização (*umran*) que sobrevive nas cidades. Sabemos que a Idade Média tardia viveu uma intensificação da vida urbana e das ações da civilidade, tanto no Ocidente como no Oriente. E foi nesse ambiente medieval urbano que renasceu um forte interesse dos eruditos pelas perspectivas aristotélicas, e o último *falasifa* citado por Ibn Khaldun, responsável direto por seu contato com Aristóteles e a tradição grega clássica, foi Ibn Rushd (Averróis, 1126-1198).<sup>4</sup> A obra de Ibn Rushd provocou um grande impacto no Ocidente Medieval e sabemos que Aristóteles tornou-se conhecido na Península Ibérica, na Sicília e no Norte de África principalmente a partir da vertente averroísta. E foi essa vertente que alcançou Ibn Khaldun, que conhecia a compilação do *Organon* de Aristóteles feita por Ibn Rushd. Nesse sentido, o filósofo que mais influenciou Ibn Khaldun em sua escrita no século XIV, e que era uma referência intelectual para os eruditos medievais desde o século XII, foi o grego Aristóteles.

Para Ibn Khaldun, a vida urbana no Magreb somente foi possível porque o próprio nomadismo favoreceu o interesse, nos homens, pela construção das cidades. É esse espírito de grupo (*assabiya*), ao lado da cooperação entre os homens, que forjou a existência de uma “cultura urbana” (AHMAD, 2003, p. 29). A ideia de cidade em Ibn Khaldun não pressupõe a dicotomia de Al-Farabi (com sua influência platônica) e de Agostinho (com a teorização das duas cidades, a celestial e a terrestre); a preocupação do historiador tunisino reside muito mais na ação prática humana, oriunda do ambiente nômade, que se manifesta na vida urbana. Esta postura de Ibn Khaldun se alinha à sua crítica da filosofia metafísica, pois entendia que cabia à teologia ocupar-se da existência de Allah. Para Ibn Khaldun, a História põe em prática o que a filosofia circundava e não explicava: o que os homens criam em sociedade como, por exemplo, as cidades. O historiador tunisino chama a atenção para o contraste entre o campo e a

---

<sup>4</sup> Sobre Averróis, cf. Pereira (2012).

cidade. No campo, os homens são mais corajosos e se animam pelo desejo de conquistar algo para suas famílias, enquanto que, nas cidades, a conquista já foi realizada e a luxúria, em contraste com a miséria, aliada à Peste Negra e ao o descaso são as máximas.

O século em que Ibn Khaldun viveu foi marcado por transformações: as cidades magrebinas foram intensamente povoadas mas muitas tornaram-se locais quase abandonados depois da Peste de 1347-1348 e das guerras no Norte de África, que se intensificaram entre o reino de Tlemcen e dos Marínidas, e destes com os hafsidas. Somente o reino dos mamelucos suportou por mais tempo a vida cidadina, com o exemplo maior no Cairo. Depois deles, apenas os turcos otomanos possuíram uma cidade conquistada por seu forte espírito de grupo, a antiga Constantinopla bizantina, transformada em Istambul. Uma das causas da desagregação das cidades magrebinas no XIV foi, segundo Ibn Khaldun, a submissão dos cidadãos aos desmandos das autoridades que possuíam o poder. Como os cidadãos não tinham a coragem que nasce com os homens que vivem a vida rústica do deserto, acabavam por se submeter e se tornarem passivos diante das ações de corrupção dos poderosos que não sabiam administrar corretamente o poder (*muluk*), homens que não possuíam as virtudes da dignidade e da nobreza. Para Ibn Khaldun, a fundação do poder é anterior ao estabelecimento das cidades, pois a *assabiya* de um grupo o animará a escolher um chefe, mas deve se ter cuidado para que esta dinastia não seja substituída por outra, alimentada por uma cooperação mais forte dentre os homens. Ibn Khaldun nos explica essa reflexão no seguinte trecho:

O povo ou a tribo que conquistou um império é obrigado, por dois motivos, a se apoderar de grandes cidades. Em primeiro lugar, a posse do império o leva a se procurar a tranquilidade e o descanso, a se reservar lugares onde possa depositar suas bagagens e alfaias e a aperfeiçoar o que era incompleto no sistema social tal como se apresenta na vida nômade. Em segundo lugar, deve-se garantir o império contra as tentativas dos que experimentariam atacá-lo ou dele se apoderar, e, como tal grande cidade da vizinhança poderia servir de amparo aos que pudessem resistir ao vencedor ou que desejassem se revoltar para lhe arrebatar o império que acaba de conquistar, a necessidade se impõe de tirar esta cidade à força, empresa sempre difícil (KHALDUN, 1959, p. 204).

Para Ibn Khaldun uma cidade também deve conter um grupo de homens armados e muralhas para proteger seus habitantes. A conquista ou

a fundação de uma cidade é o símbolo da conquista e o local da manutenção de um governo poderoso. Além disso, dentro das cidades devem existir monumentos encomendados pelos governantes como demonstração de seus poderes. E essas construções, tais como as mesquitas, não devem sua autoria a um único governante, mas sim a uma dinastia de vários séculos. Destarte, Ibn Khaldun evidencia que no século XIV as cidades eram poucas na região dos Marínidas e da Ifrikya e, por isso, a civilidade é necessária. Segundo ele, essas regiões mantiveram sua cultura berbere apesar das conquistas dos francos e dos árabes no Norte de África, mas como tais conquistas não influenciaram os berberes a se transformarem em cidadãos, teriam restado poucos núcleos urbanos, como as cidades de Fez, Túnis e o Cairo. Estes foram grandes centros de desenvolvimento das artes manuais e intelectuais no meio urbano. À respeito da época de prosperidade no contexto citadino, podemos citar a opinião de Khaldun:

A cidade que supera uma outra num só grau, no que se relaciona com o número da população, a ultrapassa também e muitos pontos: ganha-se ali mais, a abastança e os hábitos de luxo são mais comuns e espalhados. Se é maior a população da cidade, maior é o luxo dos habitantes, e na mesma proporção os indivíduos de cada profissão excedem neste ponto os da cidade que possuem uma população menos numerosa. Constata-se o mesmo fenômeno em toda a linha: a diferença é patente mesmo de cádi para cádi, de negociante para negociante, de artífice para artífice, de emir para emir e de soldado de polícia para seu colega. Comparando, por exemplo, o estado dos habitantes de Fez com o dos habitantes de outras cidades, como Bojaya, Tlemcen e Ceuta, reconheceréis que esta diferença existe para [todos os grupos] em geral e para cada [grupo] em particular. Assim o cádi de Fez desfruta maior opulência que o de Tlemcen, e o mesmo acontece com todos os outros (KHALDUN, 1959, p. 240).

Ibn Khaldun, portanto, contrasta os grupos de uma mesma função em diversas cidades magrebina para expressar o peso de algumas dessas cidades com relação às outras de menor porte e expressão. Mas é o Cairo Velho e o Cairo Novo que se destacam na concepção de cidade para Ibn Khaldun, local em que a civilização citadina atingiu seu ápice político, cultural e social:

Soube que, em nossos dias, os habitantes do Cairo Velho e do Cairo Novo possuem riquezas, e têm hábitos de luxo tais que o observador fica

cheio de admiração; por isso, muita gente pobre deixa o Magrib [o reino Marínida, de Tlemcen e Hafsida] em demanda do Cairo, por ter ouvido dizer que, nesta capital, a abastança é muito maior que em qualquer outro lugar. Muita gente do povo imagina que a generosidade nesta capital tem por causa a muita caridade de seus habitantes, superior à que se vê em qualquer outro lugar, a tal ponto que a mesma gente do povo acredita que todo o mundo ali possui um tesouro dentro de casa (o que permite tanta liberdade). Mas a verdade é outra: a abastança reinante nos dois Cairos procede de uma causa que o leitor conhece agora, a saber que a população destas duas cidades é muito maior que a das cidades vizinhas, o que proporciona aos habitantes o bem-estar de que desfrutam. Aliás, em todas as cidades, regulam-se os gastos de conformidade com os rendimentos; quando forem grandes os rendimentos, grandes serão as despesas, e vice-versa (KHALDUN, 1959, p. 241-242).

Como vimos, quanto maior é a população, mais completa é a sua civilização. Por isso Ibn Khaldun nos avisa que os habitantes do campo não são suficientemente ricos para morar nessas cidades; apenas se conseguirem alguma renda que os possa aproximar do luxo é que serão agregados na comunidade cidadina. Ibn Khaldun indica caminhos e vias que podem levar ao enriquecimento, como a exploração de minas de ouro do Sudão, o caminho do comércio de mercadorias e a posse de terras, pelo citadino, no campo. Segundo Ibn Khaldun, os homens ricos nas cidades eram alvo da inveja dos sultões e emires que, longe da justiça, se dedicavam a obter as posses de outrem por meios ilícitos. Diante disso, o historiador reforça ainda mais a imagem do Califado como o poder que deve deter as virtudes da justiça, da dignidade e da nobreza. Ora, o local do poder era a cidade. Uma cidade é próspera se a dinastia governante da mesma é forte o suficiente para se manter no poder e zelar pela civilização. A meta de um grupo social nômade é se tornar citadino, ou seja, construir uma civilização e agir com civilidade. Segundo Ibn Khaldun, depois disso a decrepitude ocorre:

O leitor que terá compreendido e apreciado o que acabamos de expor, reconhecerá que a civilização é a vida sedentária e o luxo, que ela indica o termo do progresso da sociedade, e que, desde então, a nação começa a retroceder, a se corromper e a cair na decrepitude, assim como ocorre com a vida natural dos animais (KHALDUN, 1959, p. 265).

Ibn Khaldun pensa nas cidades a partir de sua concepção histórica, que vincula as transformações sociais ao espírito de grupo, que anima os impulsos de cooperação e o desejo de civilização inerente aos homens.

Estávamos em ponto de nos afastarmos de nosso propósito, quando decidimos terminar o discurso cujo objeto é tratar da natureza da *civilização* e dos acidentes que a acompanham. Tratei de maneira que me parece suficiente os diversos problemas que se prendem à matéria. Talvez, depois, venha alguém, que, tendo recebido de Deus um critério são e uma ciência sólida, mais se aprofunde na questão, examinando com mais afincos estas matérias, expondo-as mais detalhadamente. Quem estabeleceu pela vez primeira um ramo da ciência não está na obrigação de tratar de todos os problemas atinentes; sua obrigação única é dar a conhecer o objeto desta ciência, quais os princípios segundo os quais deve ser dividida e as observações que lhe ocorrem. Os que vierem depois, acrescentarão gradativamente outros problemas a esta ciência, até que adquira toda a sua perfeição. *Allah sabe. E vós não sabeis.* O Autor desta Obra diz: Eu acabei a composição desta primeira parte, encerrando os *Prolegômenos*, no espaço de cinco meses, cujo último foi o que marca o meio do ano 779 (outubro de 1377 de J.C.). Depois, comecei a pô-la em ordem e corriji-la. Acrescentei-lhe a História de todos os Povos, assim como me tinha comprometido no meu *Preâmbulo*. E a ciência não poderia ser oriunda senão de Deus, o Poderoso, o Sábio. (KHALDUN, 1960, p. 458).

A História se dispõe a um objetivo principal: a análise do estado social do homem que, para o historiador islâmico, é a *civilização*, sendo seu objeto a própria sociedade. As características que moldam a civilização para Ibn Khaldun são o estabelecimento do poder, o desenvolvimento dos meios de sustento dos homens, o avanço das ciências e das artes nas cidades:

Enquanto a civilização da vida sedentária não estiver completamente estabelecida numa cidade, e enquanto não tenha adquirido esta o caráter de cidade, os habitantes se preocupam somente de se proverem do necessário, isto é, o trigo e os outros artigos servindo para a alimentação. Depois que a cidade se tornou verdadeiramente cidade é que os produtos do trabalho nela abundam a ponto de exceder a se procurar o que pode completar o bem-estar. [...] Atingindo a prosperidade seus extremos limites, o cultivo das artes ultrapassa todas as barreiras. Assim temos ouvido dizer que no Cairo havia certa gente que ensinava aos pássaros a falar, adestrava burros em fazer habilidades, operava prodígios que iludem os olhares dos espectadores, que ensinava cantar, dançar e andar sobre uma corda esticada no ar, que suspendia grossos animais e pesadas pedras, sem falar de outros ofícios que não existem entre nós na Mauritânia, por serem as cidades de nosso país inferiores em prosperidade às do Velho e do Novo Cairo (KHALDUN, 1959, p. 314-319).

Nesse sentido entrevemos a leitura aristotélica feita por Ibn Khaldun associando a civilização, fruto da cooperação dos homens na sociedade, com a existência política. Além disso, a educação era cultivada nas cidades e o avanço do saber dependia da estabilidade política. Portanto, a concepção política de Khaldun demonstrava-se a favor do modelo do califado (poder espiritual e temporal que culmina no exemplo ideal e perfeito do califa abássida Harun Al-Raschid). Tal posição, no entanto, vinha contrastar ao seu próprio tempo, permeado por sultanatos (poder temporal concebido como uma autocracia). O sultanato e o califado requeriam como prerrogativa de legitimação para suas existências a constituição de um grupo formado por sábios, os quais auxiliariam o homem de poder. Este, por sua vez, deveria ser versado na gramática, filosofia, história e leis islâmicas. Por isso, o legítimo homem de poder para Khaldun deveria ter as virtudes da justiça, da dignidade (seguir as leis islâmicas) e da nobreza (ser um erudito). No pensamento de Khaldun são os homens mais bem preparados que decidem, através do uso da razão, quem deveria ser o seu sultão. A justificativa da explicação khalduniana em favor de Al-Rashid reside em sua inovadora metodologia de análise: quando um governo está no início de sua carreira ele mantém os costumes rígidos para se fortalecer (tem um forte espírito de grupo, a *assabiya*), em um segundo momento alcançará o esplendor e, depois, fatalmente cairá e abrirá campo para um grupo mais forte. Com base nessa percepção, Khaldun sustenta sua narrativa em favor de Al-Rashid. Por sua vez, a coletividade identitária forjada pela *assabiya* dava origem a grupos sociais que, através de guerras e outros enfrentamentos, iriam conquistar um poder sólido. O motivo dos homens partirem para a guerra, segundo Ibn Khaldun, era a própria fome e a rudeza do deserto. Depois de vencida a guerra dentro da aspereza do deserto e de suas adversidades, os homens escolheriam, dentre os seus melhores, os chefes da tribo e do grupo militar, para daí sim fundar governos e cidades. Ou seja, colocarem o melhor dos homens no poder dentro do sentido da civilidade.<sup>5</sup> No entanto, essa mesma dinastia existente poderia ser substituída por outra que, em um momento posterior, demonstrasse possuir um mais intenso espírito de união, de coletividade e de pretensão identitária e que construiria, dessa forma, uma nova civilização na cidade.

<sup>5</sup> É possível, ainda, perceber resquícios de um pensamento estóico em Ibn Khaldun quando, por exemplo, este considera as adversidades como algo benéfico para o aperfeiçoamento do homem.

## ASPECTS ABOUT POWER AND CIVILITY IN THE HISTORICAL NARRATIVE OF THE *MUQADDIMAH* OF IBN KHALDUN (1332-1406)

### ABSTRACT

*Ibn Khaldun (1332-1406) in his Muqaddimah demonstrates how the society of his time, in medieval Maghreb, needed to rescue examples of exercise of power located in the past, that leads him to give special prominence to the figure of the Caliph Harun Al Rashid (763-809). Through a critical historiographical, we try to unveil the attempt of the Ibn Khaldun to demonstrate to men of power of his own time an ideal behavior within cities. Thus, we aim to show the proposal of Ibn Khaldun to expose an ideal power side of maintaining civility in the society of men. Therefore, Ibn Khaldun searches the union of the Islamic community in a time of breakdown.*

**KEYWORDS:** *Civility. Harun Al-Rashid. Ibn Khaldun. Muqaddimah.*

### REFERÊNCIAS

AHMAD, Z. **The epistemology of Ibn Khaldun.** London; New York: Routledge Curzon, 2003.

JAROUCHE, M. M. **Livro das mil e uma noites.** v. I. Tradução do árabe por M. M. Jarouche. 3 ed. São Paulo: Globo, 2006.

KHALDUN, I. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo I).** Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por J. Khoury e A. B. Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958.

\_\_\_\_\_. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo II).** Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por J. Khoury e A. B. Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1959.

\_\_\_\_\_. **Muqaddimah – Os Prolegômenos (tomo III).** Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por J. Khoury e A. B. Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1960.

LEÓN FLORIDO, F. *Translatio studiorum:* Traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media. **Revista General de Información y Documentación.** v. 15, n. 2, p. 51-77, 2005.

PEREIRA, R. H. de S. **Averróis: a arte de governar**. Uma leitura aristotelizante da República. São Paulo: Perspectiva, 2012.

RICOEUR, P. **História e verdade**. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

SOLA, E. El Mediterráneo, centro dinámico del siglo XIV. In: VIGUERA MOLINS, M. J. (Coord.). **Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV** – auge y declive de los imperios. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2006. p. 30-39.