

Aproximação a Al-Muqaddimah: Ibn Khaldūn em perspectiva historiográfica*

The Approach to Al-Muqaddimah: Ibn Khaldūn in Historiographical Perspective

Wolfgang Lenk e Leonardo Segura Moraes**

Resumo: O objetivo do artigo é revisar um conjunto de leituras do pensamento de Ibn Khaldūn (1332-1406), particularmente em seus *Prolegômenos à História Universal*, ou *Muqaddimah*, cuja posição na história da historiografia, da filosofia e das ciências humanas é objeto de interpretações diversas. Entre os temas que são objeto de análise, destacam-se: o desafio de traduzir termos que são conceitos fundamentais nessa obra, como *umrān* e *aṣabīyyah*; o caráter cíclico ou dialético do tempo histórico na sua escrita da história; o particularismo ou universalismo na perspectiva; por fim, a originalidade da análise econômica. Para tanto, foram analisadas as interpretações de autores diferentes, entre eles: Ortega y Gasset, Ernest Gellner, Yves Lacoste, Zaid Ahmad, J. D. Boulakia, Ibrahim Oweiss e M. Akif Kayapmar. Desse modo, nossa contribuição consiste na difusão em língua portuguesa de diferentes abordagens investigativas sobre a obra e as ideias de Ibn Khaldūn.

Palavras-chave: Ibn Khaldūn. Muqaddimah. Pensamento islâmico. Historiografia.

Abstract: This paper aims to revise a group of perspectives on the thought of Ibn Khaldūn (1332-1406), particularly his *Introduction to Universal History*, or *Muqaddimah*, which has a position in the history of historiography, philosophy and human sciences that is subject to different interpretations.

* Submissão: 22/02/2023 | Aprovação: 22/04/2024 | DOI: 10.29182/hehe.v27i2.915

** Respectivamente: (1) Professor do Magistério Superior do Instituto de Economia e Relações Internacionais da Universidade Federal de Uberlândia (IERI/UFU) | ORCID: 0000-0003-3559-6943 | E-mail: wlenk@ufu.br | (2) Professor do Magistério Superior do Instituto de Economia e Relações Internacionais da Universidade Federal de Uberlândia (IERI/UFU) | ORCID: 0000-0002-1566-1499 | E-mail: lseguram@ufu.br



Among the topics covered here, the following stand out: the challenge of translating terms that are fundamental concepts in this work, such as *umrān* and *aṣabīyyah*; the cyclical or dialectical character of historical time in its writing of history; the particularistic or universalistic nature of its approach; finally, the originality of economic analysis. In this sense, the interpretations of different authors were analyzed, including: Ortega y Gasset, Ernest Gellner, Yves Lacoste, Zaid Ahmad, J. D. Boulakia, Ibrahim Oweiss, M. Akif Kayapmar. This way, our contribution consists in the diffusion into Portuguese language of different research approaches on the work and ideas of Ibn Khaldūn.

Keywords: Ibn Khaldūn. Muqaddimah. Islamic thought. Historiography.

JEL: B31. N01. Y20.

Introdução

Abū Zayd Abd ar-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Khaldūn foi um intelectual a serviço de diferentes sultanatos e emirados na África Mediterrânea e na Península Ibérica durante a segunda metade do século XIV d.C. Embora seja um nome pouco conhecido no Brasil, é autor de uma obra vasta e rica de história, geografia e análise das sociedades do Mediterrâneo de seu tempo, pelas quais ele frequentemente é considerado um precursor dos campos científicos da economia política, da história e da sociologia.

Ibn Khaldūn nasceu em Túnis no ano de 1332, da nobreza andaluza que havia emigrado após a reconquista de Sevilha pelos cristãos, em 1248. Como o próprio autor relatou em *Autobiografia*, sua educação se deu inicialmente em âmbito familiar e foi voltada para a arte gramatical, tendo posteriormente aprendido a leitura do Alcorão por meio de alguns preceptores, avançado nos estudos do direito e da jurisprudência islâmicos, matemática – ou o que designa por “ciências fundadas sobre a razão” (Ibn Khaldūn, 1959, p. 15). Entre seus 17 e 50 anos, conciliou os estudos com as atividades de escriba, magistrado e *condottiere*, em aliança e disputa com monarcas e vizires diferentes, tendo sido preso em mais de uma ocasião. Em 1382, com poucos amigos restantes, migrou para o Egito, onde passou os últimos anos de vida até falecer em 1406.

Entre as obras de sua autoria há uma História Universal e do Magreb, em sete volumes, além de poemas e textos sobre teologia e lógica. Seu trabalho mais lido é, certamente, o primeiro volume de sua obra-prima, para o qual deu o título de *Al-Muqaddimah*, conhecido em português como os *Prolegômenos à História Universal*. Foi escrito entre os anos de 1375 e 1377, durante o refúgio do autor na fortaleza de Qal’at ibn Salama, próxima à cidade atualmente chamada Tiaret, na Argélia. O restante da História Universal e História dos Povos Árabe, Berbere e Ajam foi escrito no Egito, sob encomenda de nobres diferentes, e por isso com ênfase na narrativa e nos exemplos, em estilo comum ao que se habitou chamar de *historia magistra vitae*, isto é, a história como mestra da vida, no sentido de que seu estudo poderia oferecer lições de conduta (Irwin, 2018).

A obra de Ibn Khaldūn parece ter ficado escondida ou praticamente esquecida dos pensadores que inspiraram o chamado movimento intelectual do Iluminismo europeu dos séculos XVII e XVIII da Era Cristã,

muito embora suas investigações e modo de exposição do conteúdo investigado dialoguem diretamente com as ideias de importantes autores do referido período iluminista. Essa ruptura permanente com a filosofia islâmica parece ser consequência dos processos históricos conhecidos como Reconquista cristã da península ibérica, entre os séculos VIII a XV da Era Cristã, sendo reafirmada após a queda de Constantinopla para os turco-otomanos no ano de 1453.

As primeiras traduções “modernas” da obra khalduniana começam a se difundir a partir do século XVIII, em língua turca (1730); na segunda metade do século XIX, em língua francesa (1862-68); e ao longo do século XX, com traduções parciais para língua inglesa (1922 e 1950) e para língua alemã (1932 e 1951), e completa para língua portuguesa (1958-1960). Esta última é a edição utilizada aqui neste trabalho. Em todo caso, ainda que essa “redescoberta” das contribuições de Ibn Khaldūn se apresente de maneira crescente, são poucos os trabalhos – notadamente em português – que procuram situar a pessoa interessada sobre as diferentes abordagens de sua obra, assim como quais alcances e limites de tais interpretações do lugar ocupado pelo autor na história das ideias.

Desse modo, o objetivo deste artigo é apresentar um conjunto de leituras da obra *Muqaddimah* de Ibn Khaldūn, destacando como articulam os conceitos khaldunianos de *umrān* e *aṣabīyyah* em suas interpretações do autor. Para tanto, contando esta introdução e as considerações finais, o artigo está dividido em seis partes. Em seguida, trataremos de expor um pouco mais do objetivo de escrita da *Muqaddimah* e como se definem os dois importantes conceitos da obra mencionados no início do parágrafo. Na terceira parte, discutiremos como tem sido interpretada a natureza do tempo histórico em Ibn Khaldūn. Na quarta parte, avançaremos sobre o questionamento colocado pelos intérpretes em relação a se a fundamentação histórico-social dos conceitos formulados pelo autor se enquadra numa sociologia específica dos povos islamizados – em particular do Norte da África – ou se expressa uma sociologia em geral da espécie humana. Na quinta parte, esboçaremos algumas leituras mais recentes sobre o autor e que apontam sua originalidade a respeito da formulação de uma análise econômica moderna e seus desdobramentos analíticos, procurando questionar seu lugar como um possível precursor da teoria do valor-trabalho.

É importante ressaltar que não nos propomos a revisar todas as in-

terpretações sobre o *Muqaddimah* de Ibn Khaldūn, pois tal esforço se coloca além dos limites de um artigo científico. Nosso propósito é cotejar um conjunto de leituras que possibilitem uma aproximação aos principais conceitos e ao método da obra khalduniana. Em particular, revisamos algumas leituras sobre os conceitos de *umrān* e *aṣabīyyah*, assim como sobre o método utilizado por Ibn Khaldūn e sua descoberta original da universalidade abstrata do trabalho como fonte do valor. Para tanto, revisamos as leituras de Ortega y Gasset (1963; 1964), Spengler (1964), Boulakia (1971), Gellner (1975), Soofi (1995), Oweiss (2003), Irwin (2018) e Kayapmar (2019), complementando com excertos diretamente obtidos de Ibn Khaldūn (1958-1960, três volumes) que dialogam com as leituras.

Longe de esgotar uma revisão sistematizada das diferentes interpretações do pensamento do polímata tunisino, pretendemos contribuir com o cotejo de variadas maneiras de apropriação científica do *Muqaddimah* no intuito de evidenciar alguns caminhos de pesquisa sobre o autor e sua obra, além de difundir reflexões críticas sobre suas contribuições para o pensamento social moderno.

1. Sobre o *Muqaddimah* e os conceitos de *umrān* e *aṣabīyyah*

O *Muqaddimah* oferece uma leitura metódica e analítica que se destaca entre os textos da época, ainda que seu autor frequentemente use metáforas e termos ambíguos. O objetivo de Ibn Khaldūn nesse volume é oferecer ao leitor um entendimento das sociedades humanas que permitam impedir a reprodução de falsidades e absurdos que permeiam a história escrita. Para ele, é necessário estabelecer condições e características da essência da civilização como um método para distinguir o certo do errado e o verdadeiro do falso – uma “ciência da civilização humana e das organizações sociais” que não é o estudo da retórica, da lógica ou da política, mas algo “inteiramente original”, ainda que Ibn Khaldūn destaque anotações de propostas precursoras dessa ciência em diferentes autores do mundo islâmico – além, é claro, de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.).

O princípio fundamental de tal “ciência” é a oposição entre a vida no deserto e a vida na cidade. O tunisino parte do princípio de que o ser

humano é um animal político e que sua existência impescinde de uma organização social. A seu ver, porém, o estado social da vida humana se divide em duas categorias de *umrān*:

Tem dois aspectos: a vida nômade e a vida em morada fixa. A primeira, é a que levam nas planícies, nas montanhas, vivendo debaixo de tendas, os Nômades que, para seus rebanhos, procuram as pastagens situadas nos desertos ou nos limites da região arenosa. A segunda é o gênero de vida que se passa nas capitais, nas cidades, nas aldeias e nos burgos, onde o homem se recolhe para atender à própria segurança e proteger-se com as muralhas. (Ibn Khaldūn, 1958, p. 101-102)

A tradução de *umrān* é relativamente variada, e o conceito que Ibn Khaldūn elabora a partir da palavra é objeto de debate. As traduções mais antigas de William McGukin de Slane (para o francês) e de Frank Rosenthal (para o inglês) usaram o termo “civilização”, com o que o par conceitual *umrān al-badawī* e *umrān al-al-ḥaḍarī* é apresentado como civilização “nômade”, ou “beduína” (a raiz da palavra é a mesma), e civilização “sedentária”.¹ A tradução inglesa de Muhsin Mahdi preferiu o termo “cultura”, sendo que *umrān al-badawī* tornou-se “cultura primitiva” e *umrān al-ḥaḍarī*, “civilização”. Para El-Rayes, “cultura” é a tradução mais literal, considerando que no árabe a raiz verbal *-m-r* (que pode significar crescer, melhorar, envelhecer, habitar, cultivar, prosperar) é próxima em sentido de *colo* no latim. Todavia, o conceito contemporâneo de “cultura” é muito distante do sentido que haveria no Magreb do século XIV d.C., de forma que é compreensível a dificuldade na tradução. De todo modo, Ibn Khaldūn propõe com o termo que a organização humana em sociedade seja analisada a partir de dois conceitos diferentes de agregação, habitação e melhoramento humano, e *umrān* assume uma significação técnica (El-Rayes, 2013).

¹ É o caso da tradução inglesa de Franz Rosenthal, como pode ser visto na reprodução do mesmo trecho citado anteriormente: “Civilization may be either desert (Bedouin) civilization as found in outlying regions and mountains, in hamlets (near) pastures in waste regions, and on the fringes of sandy deserts; or it may be sedentary civilization as found in cities, villages, towns, and small communities that serve the purpose of protection and fortification by means of walls.” (Ibn Khaldūn, 1967, p. 14).

Para além das dificuldades de tradução, é importante lembrar que no *Muqaddimah* tais palavras assumem significados mais amplos, uma vez que são colocadas no centro de uma proposta metodológica para análise dos acontecimentos humanos. Como conceito, *umrān* congrega um conjunto amplo de características da vida social: costumes, ocupações, vida material, trabalho, habitação, religião, ética e política. Na interpretação de Yves Lacoste, *umrān al-badawī* e *umrān al-ḥadārī* aproximam-se do conceito moderno de “rural” e “urbano” como dois grupos de fenômenos humanos, sem contudo restringir-se ao estritamente geográfico (Lacoste, 2013, p. 118). Já para M. Akif Kayapmar, *umrān* se aproxima da noção de “pólis” na filosofia política grega, em sentido amplo, e do campo conceitual de “mundo da vida” (*Lebenswelt*) em Edmund Husserl, de forma a estabelecer um plano coordenado onde se podem registrar as características políticas, socioeconômicas e culturais de uma população. Um espaço de organização humana maior que a tribo, o Estado ou a sociedade, mas menor que a humanidade e a história humana como um todo (Kayapmar, 2019). Segundo Richard Araújo, *umrān* é “tudo o que firma a vida social de um determinado agrupamento humano e o que faz os homens distintos dos demais seres vivos” – mas note-se que, entre as duas metades da afirmação, permanece aberta a fronteira entre a especificidade e a generalidade dessa condição humana (Araújo, 2018, p. 186, grifo nosso).

O ponto principal da compreensão da ciência que Ibn Khaldūn propõe no *Muqaddimah* é observar que a relação entre *umrān al-badawī* e *umrān al-ḥadārī* (ou apenas *badāwa* e *ḥadāra*) não é de polos estanques ou categorias excludentes. A vida beduína – ou nômade-rural de maneira mais geral – é ao mesmo tempo base e origem da vida civilizada ou cidadina. Sob certo ponto de vista, há uma diferença de bem-estar material, sendo que o *umrān al-badawī* aparece como capaz de atender apenas necessidades de primeira e segunda ordem (necessidades básicas e conveniências), um modo de vida onde luxos e confortos são impensáveis. Contudo, é um erro supor que o escritor tunisino vê uma hierarquia simples entre os modos de vida. Pelo contrário, o *badāwa* é visto como espaço de indivíduos física e psicologicamente mais fortes, dotados de um padrão ético e religioso mais sólido. Por sua vez, o *ḥadāra* aparece como uma vida mais racional e política, produtora de indivíduos mais educados, confiantes, polidos e

individualistas. Ademais, há uma relação concêntrica entre os conceitos, resultante de uma dinâmica cíclica de poder entre diferentes tribos da vida beduína, sendo que as tribos principais se tornam centros políticos para uma periferia de agrupamentos em uma região, e nessa posição transita do *umrān al-badawī* ao *umrān al-ḥaḍarī*, para então submeter-se aos perigos da vida urbana, o conforto e a degeneração.

O conceito central dessa interpretação geracional da ascensão e degeneração dos povos é a *aṣabīyyah*. A tradução literal quer dizer algo como o “espírito tribal ou de clã”, que no *Muqqadimah* também ganha uma dimensão conceitual para além de seu significado literal. O termo então sintetiza o grau e características de coesão social ou “espírito de corpo ou clã” de um grupo humano, definido a partir de seus laços de consanguinidade independentemente de serem reais ou ilusórios (Araújo, 2018). Para M. Akif Kayapmar, o termo pode ser traduzido como a “vitalidade social” que dá vida à sociedade humana, como um consenso que atua como elemento agregador e legitimador da lei. Ele destaca que na obra do tunisino a *aṣabīyyah* pode se referir tanto a um conceito de amplitude genérica quanto a uma essência de culturas ou civilizações específicas, em níveis diferentes. Assim, poderia se falar em *aṣabīyyah* individual, tribal e geral ou encontrar referências à *aṣabīyyah* greco-romana, persa ou árabe em geral, ou de seus impérios e dinastias particulares, mas independente do conceito de Estado (*dawla*) ou religião (*dīn*) (Kayapmar, 2019, p. 703).

Sobretudo, a *aṣabīyyah* khalduniana é derivada das árduas condições de existência no deserto, da subsistência baseada no pastoreio do dromedário (*Camelus dromedarius*), espécie introduzida na África entre 3.000 a.C. e 600 a.C. através do Egito e da Somália. Na região do Magreb a oeste do Egito, estima-se que a presença domesticada desse animal decorre pelo menos desde 300 a.C. (Cherifi *et. al.*, 2017). Sua domesticação permitiu a ocupação humana dos sítios mais ermos e portanto definiria muito da vida material na região pelos séculos seguintes (Fage; Olivier, 1978). Para Ibn Khaldūn, a sucessão de gerações vivendo e crescendo nas terras extremamente áridas do *umrān al-badawī* desenvolvia a virtude, o caráter e as qualidades naturais dos seus componentes, como se habitassem a “escola de guerra da vida” do famoso aforismo de Nietzsche.² É discutível, porém, se essa concepção aproxima o escritor tunisino de uma interpretação

² “Da Escola de Guerra da Vida – o que não me mata torna-me mais forte” (Nietzsche, 2000).

cíclica da história (tal como em Tucídides, século V a.C.) ou se, pelo contrário, é um exemplo de sua originalidade, em comparação com historiadores da antiguidade clássica. Por conseguinte, é necessário rever as interpretações do *Muqaddimah*, ponderar sobre o rompimento que a obra representa para a construção do pensamento econômico e social, e então contrapor as diferentes leituras que colocam o tunisino como possível precursor de uma ciência histórica materialista ou como um mero intérprete circunscrito a seu tempo e local.

2. O tempo histórico no *Muqaddimah*: cíclico ou dialético?

Para Ibn Khaldūn, a historiografia árabe (como gênero literário, com ênfase na retórica e na moral) observava apenas a forma externa dos fatos. Ela deveria ser aprofundada por uma narrativa focada na dimensão econômica e social, que estaria na causa dos acontecimentos, e portanto fundamental para a verificação da veracidade de seus testemunhos. Por isso, ao falar em História, o tunisino não usou os dois termos árabes tradicionais, *Akhbar* (informação sobre acontecimentos notáveis) ou *Tarikh* (cronologia ou datação correta). Ao invés, usou a palavra *Ibar*, que sugere maior profundidade do pensamento, sugerindo a necessidade de se ultrapassar a camada superficial dos acontecimentos em busca de características internas dos fenômenos sociais – de um outro nível de realidade, poderíamos dizer.

Segundo Yves Lacoste, isso vale para toda a historiografia desde Heródoto até o século XVIII d.C., pelo seu desconhecimento das bases econômicas e sociais para os eventos políticos e militares. Para o autor, o método historiográfico de Ibn Khaldūn marca um contraste fundamental com a historiografia do mediterrâneo antigo. Isso porque, se em Tucídides a escrita da história já está governada por um “contrato de verdade” – na formulação de François Dosse (2012) –, apenas na obra do tunisino isso emancipou-se completamente de norteamientos estéticos ou retóricos. Na *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, há uma preocupação de traço artístico com “a maior verdade” e “a maior generalidade”, que é distinta da exatidão histórica como um fim em si mesmo, como esforço de pesquisa e reflexão. Para Lacoste, se Tucídides é o inventor da história,

Ibn Khaldūn marca o surgimento da história como ciência (Lacoste, 1991; Dosse, 2012).

Ademais, o geógrafo destaca a laicização da escrita da história em Ibn Khaldūn, que o faz predecessor de Montesquieu. Apesar de ser um muçulmano de religiosidade inquestionável, há pouco espaço para a intervenção divina na narrativa dos acontecimentos e explicação de seus nexos de causalidade. Para o tunisino, enganavam-se aqueles que esperavam uma autoridade superior aos seres humanos, capaz de controlá-los de forma coesa, e que essa autoridade poderia apenas ser uma lei divina conferida a um indivíduo humano. A história que oferece salvação, portanto, é um erro de método historiográfico, pois externaliza a explicação dos fatos históricos ao invés de buscar suas causalidades internas (Lacoste, 1991). Todavia, para Lacoste, o principal destaque a se fazer na originalidade de Ibn Khaldūn é a maneira como tal busca por uma explicação interna dos acontecimentos leva a uma análise das condições materiais de existência. A importância dos conceitos de *umrān*, *umrān al-badawī* e *umrān al-ḥadarī* no *Muqaddimah* indicaria uma possível posição precursora do materialismo histórico:

As dessemelhanças que se observam entre os usos e as instituições dos diversos povos prendem-se ao modo como cada um deles costuma prover a sua subsistência, visto que os homens se reuniram em sociedade somente para se ajudarem mutuamente na aquisição dos meios de viver. Começando por procurar de início o exclusivamente necessário, tentam, mais tarde, satisfazer certas necessidades fictícias, para, em seguida, desfrutarem uma vida de abundância. (Ibn Khaldūn, 1958, p. 203)

De fato, a frase é similar a passagens diferentes da obra marxiana, e talvez caberia em algum lugar nas *Teses sobre Feuerbach*. Como colocaram Marx e Engels (2007, p. 32-33),

[...] devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O pri-

meio ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos.

Mas Yves Lacoste vai além ao interpretar o papel da *aṣabīyyah* na dinâmica de poder entre os povos como mais do que uma tendência cíclica de ascensão e decadência. Isso porque, para Lacoste (1991), não há fatalismo e inevitabilidade na decadência do *umrān al-ḥadarī*, e Ibn Khaldūn não substitui uma explicação externa (de natureza religiosa) por outra (de natureza sociológica). O ciclo não é sempre reproduzido. São apresentadas uma variedade de elementos que podem impedir que a *aṣabīyyah* se constitua em uma tribo, ou que ela venha a se degenerar em luxos e confortos prematuramente. Quando aparece na obra do tunisino, a dinâmica cíclica não é resultado de um padrão geral, mas do fato de que a história do período e da região estudados (o Magreb dos séculos XI a XIII d.C.) objetivamente caracterizou-se por uma sequência de centralização monárquica, estabilidade efêmera e decadência – por exemplo, as dinastias fatímida, almorávida e almóada. Por conseguinte, a leitura de Yves Lacoste é que há um embrião do materialismo histórico em Ibn Khaldūn, que também seria precursor da análise dialética dos acontecimentos, formando “uma visão não apenas sintética, mas também eminentemente evolutiva”:

O desenvolvimento da asabiya é um processo dialético: para aumentar o próprio poder, o chefe da tribo, pela própria ação, tende a minar as estruturas comunitárias que constituem o fator essencial do seu poderio. O desenvolvimento dessa contradição entre a antiga estrutura tribal e o poderio da aristocracia tem um resultado inovador: a realização de um Estado, forma de organização superior à tribo. Novo exemplo de contradição: a asabiya, que é o motor do devir do Estado, não alcança a realização deste último senão destruindo em si mesma com o advento do Estado. (Lacoste, 1991, p. 196)

Os acontecimentos, portanto, aparecem como síntese de determinações contraditórias, onde Yves Lacoste observa duas características fundamentais da dialética hegeliana: o princípio da conexão universal e da ação recíproca, de um lado, e o princípio da mudança universal e da evolução continuada, de outro (unidade e universalidade).

A interpretação de Yves Lacoste, como se vê, é enfática em colocar Ibn Khaldūn como um precursor do materialismo histórico e do pensamento social do século XIX d.C. Escrita no ano de 1966, deve ser entendida como uma expressão de anticolonialismo em uma França ainda abalada pela guerra de independência da Argélia, entre 1954 e 1962. Assim, o antigo pensador tunisino é apresentado como um exemplo de modernidade e riqueza do pensamento norte-africano, em contraponto ao eurocentrismo e à ideologia do imperialismo. Tal interpretação é levada além dos limites em diversos momentos – por exemplo, ao se transformar Ibn Khaldūn em um estudioso do subdesenvolvimento magrebino e do bloqueio ao surgimento de uma “burguesia local”, que por sua vez levaria à dominação colonial.

É interessante o contraste com a interpretação, publicada em 1934, que Ortega y Gasset fez do *Muqaddimah*. No contexto político que em pouco tempo levaria à guerra civil espanhola (1936-1939), o ensaísta expôs sua leitura de Ibn Khaldūn a partir da situação de Melilla, uma das cidades que configuram enclaves da Espanha em território marroquino. Conquistada pelos cristãos em 1497, a cidade permanecia encerrada em suas muralhas, numa guerra perpétua com os arredores, como um projeto interrompido e abandonado de colonização. Assim, não surpreende que os conceitos entre *umrān al-badawī* e *umrān al-ḥadarī* tenham sido facilmente aplicados por Ortega y Gasset à situação da cidade, como se permanesse sob sítio pelo próprio deserto do Saara, e os povos beduínos fossem sua personificação:

Sobre Marrocos, Argélia, Túnis, Trípoli, sopra o deserto com força tal, que às vezes empurra de seu profundo pulmão povos inteiros que cobrem a costa, e ainda a salvam, passando ao outro lado. Assim os almorávidas, os nômades “escondidos”, que caíram sobre a Espanha em um voo como o gafanhoto saariano.

Não é possível considerar apenas a margem do deserto. Tem-se que acrescentá-lo íntegro à costa africana e como ele tem a outra costa que vive sobre o Sudão, que suga seu suco e o transmite ao Norte, tem que considerar também o Sudão. Tal é a anatomia fisiológica de África. Quem queira se interessar por ela – e bem o merece – tem que respeitar suas articulações e vislumbrar todo esse conjunto que vai do Mediterrâneo até mais abaixo de Tombuctu, formando um corpo de perfeita organização. É um grande animal histórico, articulado e completo, que tem a enorme vantagem de não se parecer à Europa nem à Ásia. É um exemplo novo de convivência histórica; portanto, um feito gigantesco sobre o qual deve se abrir bem aberta a pupila do aficionado a Humanidades. (Ortega y Gasset, [1934] 1963, p. 680-681, tradução nossa)³

Destaque-se, de início, como a situação de Ceuta e Melilla é implicitamente generalizada para toda a área mais ampla, que abrange o Sudão e o rio Níger, na qual o ensaísta também inclui (em outro trecho) a Península Arábica, deixando óbvia exceção para o vale do rio Nilo. Mas Ceuta não é Medina, e Melilla não é Fez, nem Trípoli ou Tombuctu. Tomando-se dois enclaves espanhóis como exemplos da relação entre *badāwa* e *ḥadāra*, de um lado perde-se a complexidade da forma como ela aparece no pensamento de Ibn Khaldūn, e de outro desaparece o imperialismo espanhol (esquecido ao longo do texto) como fator definitivo dos dois enclaves. Não se trata de classificar Ortega y Gasset como um arauto imperialista, mas não deve passar em branco que o texto sugere uma história da Espanha

³ “Sobre Marruecos, Argelia, Túnez, Trípoli, sopla el desierto con fuerza tal, que a veces empuja desde su profundo pulmón pueblos enteros que cubren la costa, y aun la salvan, pasando del otro lado. Así los almorávides, los nómadas “velados”, que cayeron sobre España en un vuelo, como la langosta sahariana.

No es posible tomar sólo el borde del desierto. Hay que añadirlo íntegro a la costa africana, y como él tiene la otra costa que vive sobre el Sudán, que chupa el jugo de éste y lo transmite al Norte, hay que tomar también el Sudán. Tal es la anatomía fisiológica de África. Quien quiera interesarse por ella – y bien lo merece – tiene que respetar sus articulaciones y otear todo ese conjunto que va del Mediterráneo hasta más abajo de Tombuctú, formando un cuerpo de perfecta organización. Es un gran animal histórico, articulado y completo, que tiene la enorme ventaja de no parecerse a Europa ni a Asia. Es un ejemplo nuevo de convivencia histórica; por tanto, un hecho gigantesco sobre el cual debe abrirse bien abierta la pupila del aficionado a Humanidades.”

em posição defensiva, diante de uma ameaça constante representada pelo deserto magrebino.

É possível, porém, ir mais além. Afinal, Ortega y Gasset também é enfático em defender a originalidade do *Muqaddimah*. Ibn Khaldūn, para ele, é o autor da primeira filosofia da história. Comparado a ele, Agostinho de Hipona (354-430) representa mais uma teologia da história do que uma filosofia propriamente dita. O *Muqaddimah*, por sua vez, “parece escrito por um geômetra da Hélade”. Quando, logo na abertura, o tunisino se propõe a fundar uma “ciência nova” (com todas as letras), remete-nos a Giambattista Vico. Por estabelecer a crítica como elemento fundamental de escrita da história, Ortega y Gasset coloca-o como antecessor do historicismo, Leopold von Ranke (1795-1886) em particular, e sugere um conjunto de paralelismos entre o *Muqaddimah* e a ciência histórica do século XIX d.C. Mais do que isso, o ensaísta segue em revisar o historicismo a partir das proposições de Ibn Khaldūn: pondera que a crítica histórica, por si só, não levou a “inteligência europeia” muito longe; que não há história sem uma “doutrina genérica da sociedade humana”, ou meios de “conhecer a estrutura essencial da realidade histórica, para fazer histórias dela”; e, por isso, declara a obra como ponto de origem da sociologia (Ortega y Gasset, 1963, p. 673-675).

Entretanto, Ortega y Gasset acaba por restringir a originalidade do *Muqaddimah* ao Magreb. A premissa fundamental do ensaísta é a impossibilidade de se elaborar uma história verdadeiramente universal. A história nunca pode ser uma ciência, pois é impossível simplificar e compreender todos os fatos do Universo a partir da mesma ideia ou linguagem. Assim, a obra do historiador tunisino não ajudaria a entender o restante do Mediterrâneo clássico ou a Europa moderna, e vice-versa. Seu lugar na história das ideias seria ter “revelado o segredo” da África Saariana, seu “coeficiente histórico” ou “razão histórica” (explicitamente, no sentido de uma relação entre numerador e denominador), pressupondo que cada região tem o seu (Ortega y Gasset, 1963, p. 681). Tal posição sobrepõe-se à análise da sociologia de Ibn Khaldūn, pois a interpretação da história africana pelo espanhol não lhe dá mais espaço. Nela, o conflito entre a cultura beduína e a cultura urbana configura-se em um caráter específico e inevitável da África Saariana, para o qual não há salvação possível:

A história africana não tem, como a nossa, o aspecto de um progresso, senão que apresenta uma eterna repetição, como a história de um vegetal. Certamente que hoje em dia se instalou o europeu na África do Norte e se criou ali um Estado que é ao mesmo tempo uma civilização. Mas o velho Abenjaldún (Ibn Khaldūn), revivido, poderia nos dizer: “Já sei: conheço esse feito. Quando eu vivia se recordava muito bem que sobre a África havia vivido Cartago e logo Roma. Depois de minha morte vieram os portugueses e os espanhóis. Mas os espanhóis e os portugueses se foram, como haviam ido os romanos e os cartagineses. Estas civilizações, sobrepostas à África que vocês, os europeus, consideram como um feito insumiso a minha teoria, observada desde esta não oferecem nada de peculiar. Esses grandes povos eram nômades, de textura mais complexa, porém pouco menos transitórios que os intra-africanos. Com a diferença que nenhum deles penetrou tão profundamente na substância africana como nós os muçulmanos, nós os beduínos, nós os arquinhômades”. (Ortega y Gasset, 1963, p. 672, tradução nossa)⁴

Assim, vinte e seis séculos de história da África, para Ortega y Gasset, não escaparam do mesmo roteiro de formação e degeneração dos Estados descrito por Ibn Khaldūn. Um “drama original, especificamente africano”, entre dois personagens. Na África não se produzem Estados, diz o espanhol, que são mais que “camuflagens” para uma substância que não se altera, “barbaramente irredutível”, impenetrável à Espanha como antes a Cartago, Roma e Bizâncio. O beduíno é visto como alguém com ojeriza à vida urbana, que dá pouco valor a edificações permanentes. O

⁴ “La historia africana no tiene, como la nuestra, el aspecto de un progreso, sino que presenta una eterna repetición, como la historia de un vegetal. Ciertamente que hoy se ha instalado el europeo em Africa del Norte y ha creado allí un Estado que es a la vez una civilización. Pero el viejo Abenjaldún, redivivo, pudiera decirnos: ‘Ya lo sé: conozco esse hecho. Cuando yo vivía se recordaba muy bien que sobre el Africa había vivido Cartago y luego Roma. Después de mi muerta vinieron los portugueses y los españoles. Pero los españoles y los portugueses se fueron, como se habían ido los romanos y los cartagineses. Esas civilizaciones, sobrepuestas al Africa que ustedes, los europeos, consideran como un hecho insumiso a mi teoría, vistas desde ésta no ofrecen nada de peculiar. Esos grandes pueblos eran nómadas, de textura más compleja, pero poco menos transitorios que los intraafricanos. Con la diferencia de que ninguno de ellos penetró tan hondamente en la sustancia africana como nosotros los musulmanes, nosotros los beduínos, nosotros los archinómadas’.”

islamismo é entendido como um exagero negativo e violento da moral judaico-cristã. Ortega y Gasset chega ao ponto de dizer que o pão sírio é uma influência espanhola, trazido da América. Por conseguinte, e ao contrário do que Yves Lacoste diria anos depois, para Ortega y Gasset o tempo histórico no *Muqaddimah* seria cíclico, não dialético:

A vida histórica é, portanto, um ciclo em que a fome lança ao ser humano em direção ao luxo e no luxo o anula. O vigor criador de sociedades se esgota em três gerações, que com a nova invasora formam o zodíaco da histórica: “o fundador, o conservador, o imitador e o destruidor”. E assim, eternamente, presa neste círculo inexorável, transcorre e se repete sem variação a existência africana, para a qual não há progresso. (Ortega y Gasset, 1963, p. 677, tradução nossa)⁵

Talvez seja possível considerar que, na leitura de Ortega y Gasset, pesa demais a melancolia liberal do autor de *A rebelião das massas*, escrita em meio ao colapso da ordem liberal do século XIX da Era Cristã, para o qual – deve-se notar, dos trechos destacados – o “progresso” ainda é tratado de forma acrítica e eurocêntrica, como fato e não como conceito.⁶ Explicaria isso a afirmação do “magnífico elogio que Ibn Khaldūn faz da fome”, como a forja do espírito beduíno, do músculo magro e elástico, a alma resoluta e pronta? De todo modo, não se deve perder dos olhos como, numa abordagem pautada pela situação geopolítica de Melilla, é Ibn Khaldūn que está sitiado. Mesmo que se reconheça a genialidade de sua sociologia, ela é interpretada como uma ciência em território inóspito, restrita ao Magreb, ele próprio sob o cativo de sua geografia, que impõe uma temporalidade bárbara e imutável.

⁵ “La vida histórica es, pues, un ciclo em que el hambre lanza al hombre hacia el lujo e em el lujo no lo anula. El vigor creador de sociedades se agota en tres generaciones, que con la nueva invasora forman el zodíaco de la historia: ‘el fundador, el conservador, el imitador y el destructor’. Y así, eternamente, presa en este círculo inexorable, transcurre y se repite sin variación la existencia africana, para la que no hay progreso”.

⁶ Para uma leitura sintética do tema, ver Rossi (2000).

3. Uma sociologia do Magreb ou sociologia em geral?

Ortega y Gasset, portanto, leu o *Muqaddimah* como uma interpretação do Magreb. Yves Lacoste, por sua vez, encontrou ali um interesse universal no que designou como nascimento da história como ciência. Independentemente do reconhecimento e admiração pela escrita de Ibn Khaldūn pela parte de ambos (como se viu), vale a pena aprofundar-se nessa oposição entre a particularidade e a universalidade na obra do tunisino. Um meio para isso é a observação das leituras de Ernest Gellner (1975) e M. Akif Kayapmar (2019), com propostas distintas de aproveitamento das proposições de Ibn Khaldūn, que ao mesmo tempo implicam colocá-lo em linha com as ciências humanas contemporâneas – o que significa, em ambas as interpretações, enfatizar menos a precocidade em antecipar ideias de autores clássicos do mundo moderno e mais a sua originalidade como um pensador de mérito próprio e interesse universal.

Para Gellner, especificamente, isso não significa negar que Ibn Khaldūn foi, em essência, um intérprete do Magreb. A maneira como separa a moral da metodologia de análise o faz um precursor de Maquiavel, e os conceitos de *umrān al-badawī* e *umrān al-ḥadārī* antecipam os tipos ideais de Max Weber. Entretanto,

Ibn Khaldūn errou quando supôs, como é evidente que ele o fez, que ele estava analisando a sociedade humana como tal, em qualquer lugar, em qualquer tempo. Na realidade, ele estava oferecendo um registro brilhante de uma parte extremamente importante da sociedade – nomeadamente aquela na qual tribos e cidades coexistem, em que o nível tecnológico e econômico geral é tal que as cidades se fazem indispensáveis, mas sem dar a elas os meios de dominação das tribos, e em que o relacionamento se expressa por uma religião cuja formulação oficial enfatiza o letramento urbano e o individualismo, em oposição ao tribalismo, mas que também possui menos instituições individualistas e escrituralistas para o enquadramento de membros da tribo. Para colocar este ponto de maneira mais simples, ele foi o sociólogo do Islã; notavelmente do Islã manifestado em uma zona árida, um ambiente no qual o tribalismo é encorajado pelo favorecimento do pastoreio nômade ou seminômade e que impede a centralização de

tendências políticas. Mas mesmo no âmbito do Islã, não é óbvio se Ibn Khaldūn pode ser universalmente aplicado. (Gellner, 1975, p. 206, tradução nossa)⁷

Ainda assim, Gellner considerou o *Muqaddimah* essencialmente uma teoria da coesão social (o que é justificável, dada a posição da *aṣabīyyah* na obra), e com isso permitiu-se usá-lo como base para um contraste com a sociologia contemporânea e, a partir daí, derivar considerações para o estudo do nacionalismo. O contraponto que sugere é com os conceitos de solidariedade mecânica e solidariedade orgânica de Émile Durkheim – vale dizer, um exercício de comparação entre a coesão social na sociedade burguesa e nas sociedades pré-modernas. A diferença que emerge é que, em Durkheim, a solidariedade mecânica (baseada na similaridade) é menos efetiva que a solidariedade orgânica (baseada na complementariedade), enquanto que a *aṣabīyyah* de Ibn Khaldūn está mais para a solidariedade mecânica, mas é a base de seu entendimento da coesão social do *umrān*. De fato, para o tunisino a complementariedade é diretamente associada à dissolução social, dada a oposição entre *aṣabīyyah* e *ḥaḍāra* – a solidariedade do parentesco tribal é a base da coesão social, e tende a esvanecer no ambiente citadino.

Portanto, há no *Muqaddimah* uma antítese entre civilização (ou, talvez, desenvolvimento?) e coesão social, de modo que a obra claramente não se aplicaria ao mundo contemporâneo dessa forma. Nesse sentido, Gellner (1975) se impressiona com o fato de que Ibn Khaldūn tenha elaborado uma interpretação tão precisa da sociedade que viveu, sem que tenha vivenciado nem imaginado sociedades diferentes. Pelo contrário, supunha aquela sociedade como a única possível. O fato de ter obtido o

⁷ “Ibn Khaldūn was in error when he supposed, as evidently he did, that he was analysing human society as such, anywhere, any time. In fact he was offering a brilliant account of one extremely important kind of society – namely one in which tribes and towns coexist, in which the general technological and economic level is such as to make the towns indispensable, but without giving them the means of dominating the tribes, and in which this relationship is expressed by a religion which in its official formulation stresses urban literacy and individualism, as opposed to tribalism, but which also possesses less individualist and less scripturalist institutions for the encadrement of tribesmen. To put this point more simply, he was the sociologist of Islam; notably of Islam as manifested in the arid zone, an environment which encourages tribalism by favouring nomadic or semi-nomadic pastoralism and which hinders centralizing political tendencies. But even within Islam, it is not obvious whether Ibn Khaldūn is universally applicable”.

distanciamento necessário do mundo ao seu redor para atingir essa clareza é, para ele, um mistério.

Sem ter conhecido a sociedade burguesa, Ibn Khaldūn esperaria que ela se dissolvesse e decaísse, dada a erosão da solidariedade tribal. Mas Gellner entende que isso não decorre simplesmente de que a proposição oposta, de Durkheim, esteja correta. A oposição entre o francês (Durkheim) e o tunisino (Ibn Khaldūn) lhe interessa, pois Gellner (1975) entende que não há simplesmente uma solidariedade orgânica na sociedade capitalista. Há, sobretudo, um vínculo social poderoso e, até certo ponto, espontâneo, que se manifesta no foro íntimo do indivíduo contemporâneo: o nacionalismo. O fundo desse vínculo social é radicalmente distante da *aṣabīyyah* e seria um fenômeno paradoxal aos olhos de Ibn Khaldūn. Contudo, ele também implica vínculos “mecânicos”, a educação em massa e a homogeneização cultural (Gellner, 1975).

Perceber a presença dessa dimensão “mecânica” nos vínculos de solidariedade da sociedade burguesa, e portanto em reprodução e atrito com dispositivos pré-modernos de solidariedade mecânica, permite a Gellner (1975) uma perspectiva sobre dois elementos importantes do nacionalismo. Primeiro, a tragédia que significa a transição da sociedade tribal de Ibn Khaldūn para o mundo culturalmente homogêneo e economicamente diversificado de Durkheim. Trata-se de um processo de alfabetização, aculturação e massificação que implica a desagregação de vínculos pré-modernos ou, em sociedades que se permitem uma identidade dual, um governo atento e preciso da diferença por parte do aparelho estatal. De um modo ou de outro, é algo que geralmente foi conduzido de forma violenta pelo Estado-nação.

Ademais, ainda segundo Gellner (1975), a coesão da sociedade contemporânea por meio do nacionalismo depende de contenda e rivalidade internacional de maneira que reflete o ciclo de retaliações da sociedade tribal. No pensamento de Ibn Khaldūn, a vingança (*feud*; querela, em português) é o único mecanismo de manutenção da ordem entre as tribos. Entre nações, porém, não é mais um confronto que pode ser contido pela hierarquia tribal e pela retaliação sobre membros específicos do clã rival. Pelo contrário, toda a sociedade é mobilizada. O choque entre nações é irrestrito e totalizante, portanto desequilibrado e catastrófico.

Naturalmente, a interpretação de Ernest Gellner implica uma leitura

específica do *Muqaddimah*, em que o conceito de *aṣabīyyah* é entendido (de forma reducionista, talvez) como coesão social, que por sua vez é conflacionada com a reprodução da ordem política e social da sociedade capitalista. Ambos os passos podem ser passíveis de mais reflexão. Além disso, pode-se perguntar até que ponto o nacionalismo efetivamente substitui/supera o parentesco, ou os nexos que Ibn Khaldūn chamaria de *aṣabīyyah*, e suas fragilidades como dispositivo de coesão social – ou até, no limite, entender o mal-estar contemporâneo justamente a partir da impossibilidade de se estabelecer vínculos profundos e duradouros como o parentesco tribal. Ainda assim, tais ponderações não anulariam a pertinência e a viabilidade do exercício proposto por Gellner (1975), de análise da sociedade capitalista a partir do contraste com a análise do tunisino das sociedades tribais do Magreb – pelo contrário, apenas mostram a sua relevância.

Por outro lado, também é possível encontrar leituras que não se restringem ao trazer Ibn Khaldūn para a análise do contemporâneo, como aliás é comum se fazer para pensadores antigos de outras partes do mundo. Essa é a sugestão de M. Akif Kayapmar, para quem o *Muqaddimah* representa, em primeiro lugar, um exemplo de ciência humana alternativa ao individualismo metodológico da sociologia e da ciência política do liberalismo europeu – que, se de um lado contribuiu de forma inegável à compreensão da sociedade contemporânea, também resulta em graves imprecisões e equívocos.

O destaque principal de Kayapmar é que, na obra de Ibn Khaldūn, fenômenos políticos, econômicos e sociais são entendidos a partir de um certo contexto espaço-temporal, mas não de maneira a configurar um particularismo irrestrito. Pelo contrário, sugere um “particularismo universal”, onde *umrān* é o conceito fundamental, que pode ser uma alternativa potencial para unidades e métodos de análise por parte de pesquisadores atuais nas ciências humanas:

Para aqueles que optam pela leitura de certos termos no *Muqaddimah* em seus sentidos convencionais, o pensamento de Ibn Khaldūn pertence a um tempo e lugar particulares; para aqueles que podem ver múltiplas camadas nestes termos e os significados funcionais com os quais Ibn Khaldūn os imbuíu, seu pensamento é mais flexível e por

isso carrega certo nível de universalidade. Como está provavelmente claro de meu registro até aqui, eu mantenho a segunda dessas visões. Para fazer o contrário, eu argumento, perde-se a floresta pelas árvores entre informações enciclopédicas e observações particulares contidas no *Muqaddimah* e vira-se as costas para as possibilidades oferecidas às ciências sociais hoje. (Kayapmar, 2019, p. 700, tradução própria)⁸

Ibn Khaldūn, nesse sentido, propõe um conceito “relacional” de “natureza humana”, em dois níveis e de forma a decompor a sua universalidade. Em primeiro lugar está o humano como animal “político”, ou gregário. A noção grega de pólis já havia se ampliado em pensadores muçulmanos anteriores, como Al-Fārābī, para contemplar sociedades, ou “nações”, (*umma*), ou “impérios” compostos de nações (ou povos) diferentes. Para Ibn Khaldūn, entretanto, o caráter gregário ou social do humano pressupõe uma divisão do trabalho particular, que a seu ver é o sentido de *umrān*, e uma forma de autoridade política, de forma a reprimir os impulsos antissociais – nesse quesito, Kayapmar remete a Thomas Hobbes (1588-1679), mas sem deixar de anotar as diferenças, sobretudo que a base do “contrato” ou coesão social não é a repressão da violência individual, mas a *aṣabīyyah*.

Vale dizer, o *Muqaddimah* não oferece uma natureza humana imutável, mas um produto da totalidade de condições socioeconômicas, psicológicas, morais etc. Há portanto um “caminho do meio” entre o universal e o particular da existência humana, que se desdobra em dois conceitos distintos: *fiṭra* e *ṭabī‘a*. O “estado original da natureza humana”, ou a “alma no seu estado de criação” – *fiṭra* – é entendida à maneira do livre-arbítrio na moral judaico-cristã, porém inclinada ao bem e à vida em sociedade pelo pensamento, pela curiosidade e pela lógica.

⁸ “For those who opt to read certain key terms in the *Muqaddima* in their conventional sense, Ibn Khaldūn’s thought belongs to a particular time and place; for those who can see the multiple layers in these terms and the functional meanings with which Ibn Khaldūn imbued them, his thought is more flexible and thus carries a certain level of universality. As is probably clear from my account so far, I hold to the second of these views. To do otherwise, I argue, is to lose the forest for the trees amid the encyclopedic information and particular observations contained in the *Muqaddima* and to turn one’s back on the possibilities it offers for the social sciences today.”

Essa espécie de *cogito* que propõe Ibn Khaldūn, porém, não significa que a subsunção dos instintos e da natureza animal, de caráter inferior, é inevitável. Para tanto, são necessárias as condições socioambientais que permitem a formação – *ṭabī‘a* – que define a natureza humana no nível dos hábitos e dos costumes. O “humano”, portanto, não remete a uma noção universal, mas uma condição específica, produto de um contexto espaço-temporal e suas características socioambientais.

Kayapmar ainda nota que *umrān* não é um conceito estritamente geográfico e pode referir a níveis de riqueza, ou padrões de consumo, bem como uma relação política entre centro (cidades) e periferia (tribos). Particularmente, entende que, para os cientistas políticos que buscam afastar-se do *mainstream* individualista metodológico por meio de uma “análise civilizacional”, o conceito oferece subsídios para evitar o pensamento estático de Samuel Huntington.

Ademais, Kayapmar concorda com Yves Lacoste que a relação entre *ḥadāra* e *aṣabīyyah* é dialética, e não cíclica. Com isso, Kayapmar dá um passo além para sugerir a compreensão de *umrān* como um processo ou um movimento, e não uma condição estacionária, que imprime um efeito sobre a *aṣabīyyah*. Talvez seja possível comparar essa sugestão de Kayapmar com a dinâmica, no âmbito do materialismo histórico, entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção. De todo modo, o autor é claro em destacar que, no *Muqaddimah*, essa relação dialética não indica uma teleologia ou uma utopia:

Numa época quando tais conceitos de ciência-social do Esclarecimento, como os de “Estado-nação” e “sociedade” perderam seu poder explicativo, o conceito de *umrān* oferece arcabouço funcional que é espacial e temporalmente mais amplo do que o Estado, porém mais estreito do que humanidade como um todo, ainda um conceito que ao mesmo tempo determina a maior parte do comportamento humano. Muito parecido com “o processo civilizatório” de [Norbert] Elias, cada *umrān* está possuída de um movimento inerente desde *badāwa* em direção à *ḥadāra*, cuja fonte é a mudança socioeconômica. Assim, a diferença fundamental que distingue uma *umrān* de outra não são as formas culturais, religiosas ou cosmológicas de uma

umrān, mas sim seu movimento cíclico baseado socioeconomicamente e sua posição nesse ciclo. Por essa razão, em vez de comparar duas diferentes *umrāns* desde uma perspectiva normativa, é mais significativo e revelador comparar as diferentes posições de uma *umrān* específica em diferentes pontos de seu movimento cíclico. Adicionalmente, porque este movimento é cíclico e contínuo, não há utopia final à qual está destinada uma *umrān* específica, ao contrário das teorias de modernização. Em outras palavras, a diferença entre duas *umrāns* não é uma diferença normativa. Esse aspecto efetivamente torna *umrān* uma “civilização não essencialista”, e por isso uma alternativa melhor para o amplamente utilizado conceito de civilização. (Kayapmar, 2019, p. 717, tradução nossa)⁹

É curioso que este “particularismo universal” de Ibn Khaldūn tenha escapado à atenção de Ortega y Gasset ([1941] 1964, p. 41), que é conhecido por entender que “o ser humano não tem natureza, mas tem história”.¹⁰ Mas as considerações de Kayapmar (2019) evidenciam as oportunidades existentes ao pensamento social a partir das possibilidades da língua árabe e do estudo de seus expoentes, dado que sua compreensão do *Muqaddimah*, em busca de uma totalidade para além de passagens e citações isoladas, foi possível apenas em função da análise linguística dos termos e suas declinações, como fez para *umrān*, *‘imāra* e *ma‘mūr*. Afinal, já se acreditou, em algum momento, que só era possível filosofar em alemão.

⁹ “In an age when such Enlightenment social-science concepts as the ‘nation-state’ and ‘society’ have lost their explanatory power, the concept of *umrān* offers a functional framework that is spatially and temporally broader than the state but narrower than humanity as a whole, yet one that at the same time determines most human behavior. Much like Elias’ ‘civilizing process’, each *umrān* is possessed of an inherent movement from *badāwa* toward *ḥaḍāra*, the source of which is socioeconomic change. Thus, the fundamental difference that distinguishes one *umrān* from another is not an *umrān*’s cultural, religious, or cosmological forms, but rather its socioeconomically based cyclical motion and its position in that cycle. For this reason, rather than comparing two different *umrāns* with each other from a normative perspective, it is more meaningful and revealing to compare the different positions of a particular *umrān* at different points in its cyclical movement. Additionally, because this movement is cyclical and continuous, there is no ultimate utopia toward which the ‘*umrān* is destined, unlike in modernization theories. In other words, the difference between two *umrāns* is not a normative difference. This aspect effectively makes ‘*umrān* a ‘non-essentialist civilization’, and thus a better alternative to the widely used concept of ‘civilization’.”

¹⁰ “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia”.

4. Conceitos econômicos no *Muqaddimah* e sua originalidade

Ibn Khaldūn também foi importante pensador econômico, ainda que suas contribuições sejam marginalizadas em boa parte das histórias do pensamento econômico até recentemente. Exemplo disso é o fato de as primeiras traduções do *Muqaddimah* para o inglês e o francês só terem ocorrido a partir do final da década de 1850. Vale notar que a primeira tradução para outro idioma além do árabe foi a edição turca de 1730 (Rosenthal, 1978). Para o português há até o momento apenas uma edição de 1958, a qual também pudemos consultar.

Joseph Spengler (1964) considera que as contribuições econômicas do polímata tunisino emergem de sua investigação sobre os ciclos políticos de ascensão e queda das dinastias, o papel do trabalho artesanal e as distintas formas de aquisição dos meios de vida. Contudo, Spengler considera que os avanços científicos alcançados por Ibn Khaldūn não promoveram ruptura com a tradição intelectual islâmica até então e, por isso, não teriam representado a fundação da ciência econômica.

É interessante notar que mesmo reconhecendo as observações econômicas khaldunianas pautadas em processos sociopsicológicos que envolvem hábito, imitação e difusão técnica – conceitos centrais em diversas abordagens econômicas contemporâneas –, Spengler (1964) expressa uma leitura do autor na qual a economia parece não ter se autonomizado das demais instâncias da realidade. O que de certo modo parece se confirmar quando vemos as divisões básicas das ciências conforme discutidas por Ibn Khaldūn em seu *Muqaddimah*, as quais expressam a compreensão vigente do assunto no tempo histórico do autor, que distinguia entre as “ciências filosóficas” (especulação e pesquisa filosófica) e as “ciências convencionais” (teologia, direito islâmico, etc.) (Ibn Khaldūn, 1960; Ahmad, 2003).

De acordo com tais divisões, a Economia não figura especificamente entre as ciências, embora os fenômenos econômicos apareçam na investigação khalduniana, em linha com Spengler (1964). Contudo, como destacou Boulakia (1971, 1106, tradução nossa), embora o *Muqaddimah* não seja um tratado de economia, “Ibn Khaldūn elabora uma teoria da produção, uma teoria do valor, uma teoria da distribuição e uma teoria dos ciclos, que combinam numa teoria econômica geral constituidora do

arcabouço de sua história”.¹¹ Nesse sentido, Jean David Boulakia considera que vários conceitos e mecanismos comentados por Ibn Khaldūn foram redescobertos mais recentemente, tais como a natureza social da produção, a teoria do valor-trabalho e seus desdobramentos (teoria de preços, teoria monetária etc.).

Na referida obra, Ibn Khaldūn teria desenvolvido uma das primeiras concepções econômicas sobre valor ao reconhecer a universalidade abstrata do trabalho humano em sua determinação. Focando na esfera da produção, o polímata tunisino do século XIV d.C. avançou teoricamente de modo a explicitar uma concepção de valor originada do trabalho humano e sua relação com o que designa por lucro. Em suas palavras,

[...] se as mercadorias das quais se retira proveito ou vantagem forem o produto de uma arte especial, esta vantagem e este proveito representam o preço do trabalho do operário ou do artífice, e é isto o que se designa pelo termo *lucro*. (Ibn Khaldūn, 1958, p. 280)

É importante destacar como a tradução de “lucro” ocorre tanto nas edições em inglês quanto em português do *Muqqadimah*, sendo que a edição em português é uma tradução direta do árabe. A ideia trabalhada por Ibn Khaldūn é de que se trata do preço do trabalho artesanal alheio. Como o autor na mesma parte compreende que a função do dinheiro é representar o valor, trata-se, portanto, de rendimento monetário porque ouro e prata são considerados representantes naturais do valor. De acordo com o autor, trata-se de rendimento próprio da atividade comercial que visa aproveitar flutuações de mercado para auferir algum ganho.

Ibn Khaldūn deu um passo importante numa formulação teórica mais bem acabada de medida avaliativa capaz de estabelecer equivalência entre produtos do trabalho ao distinguir as diferentes formas de rendimento como “lucro” e “benefício”. “O que o homem recebe e o que se adquire se chama Benefício (*rizc* ou *rizq*), no caso de retirar d’ele utilidade e de colher algum fruto” (Ibn Khaldūn, 1959, p. 278).

¹¹ “Ibn Khaldūn elaborates a theory of production, a theory of value, a theory of distribution, and a theory of cycles, which combine into a coherent general economic theory which constitutes the framework of his history.”

De acordo com Ibrahim Oweiss (2003), esses avanços científicos apresentados no *Muqaddimah* permitiriam colocar seu autor como um dos precursores da moderna ciência econômica em posição semelhante à ocupada por Adam Smith (1723-1790). Em sua leitura da economia khaliduniana, Oweiss (2003) observa que até mesmo a defesa da liberdade econômica já estaria presente nas contribuições do pensador tunisino. Outro ponto de aproximação entre Ibn Khaldūn e Adam Smith diz respeito à teoria dos preços como uma teoria da soma dos custos de produção, sugerindo uma compreensão absoluta entre trabalho e valor. Isso parece claro na seguinte passagem:

Existem certas artes que compreendem em si outros ofícios: o de carpinteiro, por exemplo, está ligado ao de marceneiro, e a arte do tecelão acompanha a de fiação. Mas há mais mão de obra no ofício de marceneiro e no de tecelão, o que faz que o trabalho deles deva ser melhor remunerado. (Ibn Khaldūn, 1958, p. 280)

Nota-se, portanto, não só a centralidade do trabalho humano para a criação de valor na obra de Ibn Khaldūn, o que de certo modo pode ser visto como uma antecipação em quase 400 anos das contribuições de Adam Smith, como também se verifica uma concepção sobre trabalho concreto e trabalho abstrato no âmbito de uma divisão social do trabalho. Ao tratar sobre “as vias e meios de se ganhar a vida”, Ibn Khaldūn discute o que designa como trabalho manual.

Existem duas espécies de trabalho: o da primeira espécie se pratica somente sobre uma matéria especial, e leva o nome de *arte*; entra nesta categoria, por exemplo, a escrita, a marcenaria, a arte do alfaiate, do tecelão, e do escudeiro. O trabalho da segunda espécie não se restringe a uma matéria especial, mas consiste nas diversas ocupações laboriosas de um homem de trabalho. Não por acaso, Ibn Khaldūn afirma que um simples grão de trigo para se tornar alimento exige a combinação de inúmeros trabalhos diferentes. (Ibn Khaldūn, 1959, p. 282)

Além disso, o polímata tunisino formula um entendimento da natureza social da produção a partir da análise das operações necessárias para se utilizar um grão de trigo como alimento.

Ora, é evidente a impossibilidade de um só indivíduo executar essas operações todas ou, até, uma parte delas. Precisa absolutamente das forças de um grande número de seus semelhantes para procurar o alimento necessário para si e para os seus, e esta ajuda mútua assegura, assim, a subsistência de um número de indivíduos muito mais considerável. (Ibn Khaldūn, 1958, p. 106)

Embora William Petty, no século XVII, já esboçasse alguma definição de trabalho produtivo, sua noção de “produtivo”, no sentido de produzir excedente, considera a suposição de que as mercadorias possuem valor intrínseco e se restringe à noção de mais-valia sob a forma de renda fundiária (Ullmer, 2011; Marx, 1980). Nesse sentido, a universalidade abstrata do trabalho percebida por Ibn Khaldūn é, em certa medida, um dos elementos que aproximam tanto a economia política clássica quanto a crítica da economia política de Ibn Khaldūn e revelam seu pensamento econômico inovador (Soofi, 1995).

As contribuições de Ibn Khaldūn no âmbito da investigação econômica podem ser vistas como uma expressão do elevado grau de desenvolvimento da Antiguidade tardia alcançado em seu tempo, haja vista os limites próprios de uma economia *com* mercado porém ainda não *de* mercado. O que de certo modo reflete um tempo histórico em que a reciprocidade da dádiva ainda exercia certo imperativo sobre o fenômeno das trocas.¹² Isto é, uma realidade econômica cuja dinâmica dos preços estava mais associada ao problema de determinação (fixação) das equiva-

¹² O conceito de dádiva expressa uma noção de excedente econômico e seu lugar nas sociedades Antigas. Sua apropriação ocorre sob várias formas arcaicas de contrato em que a obrigação de dar e receber caracteriza tais sistemas de troca. Não se trata de comércio nem intercâmbios individuais, “trata-se de coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes no contrato são pessoas morais [...] Além disso, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de mais, amabilidades, festins, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras cujo mercado não é senão um dos seus momentos e em que a circulação das riquezas não é mais do que um dos termos de um contrato muito mais geral e muito mais permanente” (Mauss, [1950] 2020, p. 58)

lências de troca entre mercadorias do que à sua variação relativa no tempo (Polanyi, 2012).

Seu caráter inovador no pensamento econômico, ao mesmo tempo que sob uma realidade econômica muito mais próxima da antiguidade do que da modernidade, parece nos permitir compreendê-lo como um autor de transição. Em seu tempo e contexto, os mercados já existiam com algum grau de desenvolvimento, assim como a divisão social do trabalho. Mas essa é também uma realidade cuja separação entre trabalhador e força de trabalho ainda não estava totalmente efetuada, nem existiam mercados autorregulados de terra, trabalho e dinheiro. Por isso, o trabalho ou se dá de maneira compulsória (i.e. coerção extraeconômica, como a servidão e a escravidão) ou artesanal. O próprio lucro comercial prevalecia, algo designado por Ibn Khaldūn (1958) como açambarcamento e que se refere às atividades de estocagem para venda posterior obtendo alguma vantagem.

5. Considerações finais

Como se viu, o *Muqaddimah* tem uma posição única na história das ideias, dado o seu contraste perante os demais autores do mundo antigo e sua sugestão de temas e concepções que seriam a base das ciências humanas da nossa era. É claro que há aqueles que não encontram muito a destacar na obra, como Spengler (1964). Contudo, o mais interessante é a maneira pela qual ela tem possibilitado leituras muito diferentes, como aproximações a uma figura distante.

Não é possível afirmar que, entre os intérpretes de Ibn Khaldūn aqui elencados, há uma tendência particular a uma leitura ou a outra. Talvez a cronologia dessas interpretações deixe a sugestão de que o tunisino é cada vez mais considerado como um cientista social do que um historiador. É possível que a leitura de Ortega y Gasset, nos anos 1930, seja a última de uma série francamente eurocêntrica, em que é difícil considerar a universalidade do interesse na obra. É difícil dizer que o *Muqaddimah* seja um clássico de leitura obrigatória, mas a crítica ao “eurocentrismo que pretende nos oferecer uma história universal da razão ancorada na Grécia” certamente tem aberto possibilidades de interesse em uma amplitude maior de fontes, e nesse sentido Ibn Khaldūn representa um

ponto privilegiado para a abertura de horizontes na história do pensamento econômico, como já concluiu Cristi (2017).

De certo modo, a variedade de leituras sobre Ibn Khaldūn e sua obra parece revelar que se trata de um pensador da transição de uma Antiguidade tardia para a Idade Moderna. Isso porque, de um lado, no âmbito da Era de Ouro Islâmica, ele poderia ser visto como alguém posicionado na condição de um tipo de “profeta da decadência” ou dos limites do parentesco como regulador geral de uma sociedade complexa; porém, por outro lado, do ponto de vista da Era Cristã, ele poderia ser visto como alguém posicionado no lugar de quem anuncia a origem da dimensão econômica do valor. Nesse sentido, parece haver, portanto, uma ambiguidade intrínseca ao pensamento desse autor, a qual parece indicar seu lugar como possível precursor intelectual dos tempos modernos. Contudo, há que se considerar também os limites para tal modernidade, haja vista seu próprio contexto histórico.

Referências

AHMAD, Z. *The epistemology of Ibn Khaldun*. Routledge, 2003.

ARAÚJO, R. M. de. *A construção do método histórico de Ibn Khaldūn: entre a jurisprudência e a história*. Évora: UE, 2018 (Tese de doutoramento da Universidade de Évora).

BOULAKIA, J. D. C. Ibn Khaldūn: a fourteenth-century economist. *Journal of Political Economy*, v. 79, n. 5, 1971. Disponível em <<https://www.jstor.org/stable/1830276>>.

CHERIFI Y. A.; GAOUAR S. B.; GUASTAMACCHIA R.; EL-BAHRAWY K. A.; ABUSHADY A. M.; SHARAF A. A.; HAREK D.; LACALANDRA G. M.; SAÏDI-MEHTAR N.; CIANI E. Weak genetic structure in Northern African dromedary camels reflects their unique evolutionary history. *PLoS One*, v. 9, n. 12(1), e0168672, 2017. Doi: 10.1371/journal.pone.0168672.

CRISTI, R. R. *A Teoria econômica na cosmovisão de Ibn Khaldūn*. São Paulo: USP, 2017 (Dissertação de Mestrado em Letras Orientais da USP).

DOSSE, F. *A história*. São Paulo: Unesp, 2012.

EL-RAYES, W. Culture vs. Civilization: Ibn Khaldūn's Muqaddima and the literal meaning of 'Umrān. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, n. 65, 2013-2014.

FAGE, J.D.; OLIVIER, R. *The Cambridge history of Africa, vol. 2: from c. 500 BC to AD 1050*. Cambridge: Cambridge University, 1978.

GELLNER, E. Cohesion and identity: the Maghreb from Ibn Khaldūn to Emile Durkheim. *Government and Opposition*, v. 10, n. 2, p. 203-218, 1975. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/44482090>

IBN KHALDŪN. *Os prolegômenos ou filosofia social*. 3 vols. São Paulo: Ed. Safady, 1958-1960.

IBN KHALDŪN. *Autobiografia*. São Paulo: Ed. Safady, 1959.

IBN KHALDŪN. *The Muqaddimah: an introduction to History*. Princeton: Princeton University, 1967.

IRWIN, R. *Ibn Khaldūn: an intellectual biography*. Princeton: Princeton University, 2018.

KAYAPMAR, M. Akif. Ibn Khaldūn's notion of 'umrān: an alternative unit of analysis for contemporary politics? *Philosophy East and West*, v. 69, n. 3, p. 698-720, 2019. Disponível em <<https://www.jstor.org/stable/26788384>>.

LACOSTE, Yves. *Ibn Khaldūn: nascimento da história, passado do terceiro mundo*. São paulo, Ática, 1991.

MARX, K. *Teorias da mais-valia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

MARX, K. e ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2020.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos, ou como filosofar com o martelo*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2000.

ORTEGA Y GASSET, J. de. Abenjaldún nos revela el secreto; Historia como sistema. Madri: *Revista de Occidente*, 1963-1964. (Obras completas, t. II e VI)

OWEISS, I. Ibn Khaldun: father of Economics. *Al-Mashriq*, v.1, n. 1, p. 65-78, 2003. Disponível em <<https://faculty.georgetown.edu/imo3/ibn.htm>>.

POLANYI, K. *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

ROSENTHAL, F. The textual history of *Muqaddimah*. In: IBN KHALDŪN. *The Muqaddimah: an introduction to History*. Princeton: Princeton University, 1967.

ROSSI, P. *Naufrágios sem espectador: a ideia de progresso*. São Paulo: Unesp, 2000.

SOOFI, A. Economics of Ibn Khaldūn revisited. *History of Political Economy*, v. 27, n. 2, p. 387-404, 1995. Doi: <<https://doi.org/10.1215/00182702-27-2-387>>.

SPENGLER, J. J. Economic thought of Islam: Ibn Khaldūn. *Comparative Studies in Society and History*, v. 6, n. 3, p. 268-306, 1964. Doi: <<https://doi.org/10.1017/S0010417500002164>>.

ULLMER, J. H. The scientific method of Sir William Petty. *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, v. 4, n. 2, 2011. Doi: <<https://doi.org/10.23941/ejpe.v4i2.78>>.